COMO VENCER UM DEBATE SEM PRECISAR TER RAZÃO:
OS 38 ESTRATAGEMAS DE ARTUR SCHOPPENHAUER.

DIALÉTICA ERÍSTICA.

1) AMPLIAÇÃO INDEVIDA: Levar a afirmação do adversário para além de seus limites e exagerá-la. Antídoto = dos puncti (dos pontos) ou status controversiae = maneira de controvérsia. Ingleses como nação do gênero dramático = na música e na ópera eles nunca foram importantes. A paz de 1814, ...cidades hanseáticas alemãs; B) instancia in contrarium, (...) Danzig perdeu a independência; pois Danzig é uma cidade polonesa; (Aristóteles, Tópicos, Livro III, Cap.12,11.) Lamarck (Philosophie zoologique, vol. I, p.203). Os pólipos- mônada; o mais perfeito dos seres vegetais."
2) HOMONÍMIA SUTIL: A importância de usá-la. Synonyma são duas palavras. Homonyma são dois conceitos. Aristóteles, Tópicos, Livro I, Cap.13. Baixo, agudo, alto = homônimos; honesto, sincero = sinônimos. Sofisma ex hononymia. Lumen = sentido literal e figurado. Ex.1: Os casos inventados não são capazes de ser enganadores. A+B= os mistérios da filosofia de Kant.; Ex.2: A crítica de honra de qualquer pessoa e sua resposta dialética = hononímia, a honra civil pelo conceito de point d´honneur - ponto de honra- injúria. Mutatio controversiae- mudança dos pontos conflitivos em dicussão.
3) MUDANÇA DE MODO: No modo relativo "KATA TÍ" (grego) no modo absoluto = simpliciter- aplos (grego) absoluto. Aristóteles dá exemplo: O mouro é negro, mas nos dentes é branco. Ao mesmo tempo negro e não negro. Ex.1 Os quietistas. Hegel e seus escritos. Crítica ad rem, e formulação do argumentum ad hominem = elogio aos quietistas e eles escreveram muitas coisas sem sentido. Ataquei a argumentação do adversário e mencionei Hegel. Estes 3 estratagemas são afins. Estratagema = ignoratio elenchi (ignorância do contra- argumento). O adversário não consegue fundamentar a sua tese, pois cai em contradição. Refutação direta de sua refutação = per negationemum consequentiae. Regras 4,5.
4) PRÉ-SILOGISMOS: Admissão de cada conclusão uma de cada vez, e a utilização do pré- silogismo, isto é, as premissas das premissas; sem ordem e confusamente.
5) USO INTENCIONAL DE PREMISSAS FALSAS: Necessidade alguma de uso de proposições falsas, se o adversário aceitar as verdadeiras. Proposições falsas mas verdadeiras ad hominem, e argumentaremos ex concessis, a partir do modo de pensar do adversário. O falso como verdadeiro e vice-versa. Se ele é militante de uma seita, podemos argumentar contra ele, como principia (Princípios) as máximas dessa seita. Aristóteles, Tópicos, Livro VIII, Cap. 9.
6) PETIÇÃO DE PRINCÍPIO OCULTA: Petitio Principii : 1) nome distinto = boa reputação- no lugar de honra, virtude em vez de virgindade; animais de sangue vermelho, em vez de vertebrados; 2) aceitar aquilo de um modo

geral o que é controvertido, particular, como a medicina no exemplo de incerteza; 3) Duas coisas são consequencia uma da outra; 4) Para demonstrarmos uma verdade geral e que se admitam todas particularidades.
7) PERGUNTAS EM DESORDEM: Para confrontar o que se diz é necessário que o adversário ou o outro faça perguntas para concluir a verdade. Método erotemático = do grego Eromai = perguntar, interrogar" usado pelos antigos = método socrático = a partir do LIBER de elenchis sophisticis, Cap. 15, de Aristóteles. Os que com lentidão não conseguirão entender a discussão.
8) ENCOLERIZAR O ADVERSÁRIO: Encolerizar o adversário, pois ele não será capaz de se raciocinar corretamente. E o tratando com insolência, desprezo.
9) PERGUNTAS EM ORDEM ALTERADA: Perguntas num modo organizado = o adversário não conseguirá saber aonde queremos chegar. Podemos usar disto para tirarmos vantagens.
10) PISTA FALSA: Se o adversário responde pela negativa às perguntas afirmativas, então devemos perguntar o contrário, de modo que se não perceba qual delas queremos afirmar.
11) SALTO INDUTIVO: Se fizermos uma indução e o adversário o toma em casos particulares e nisto podemos levá-lo à crer que a admitiu, e o mesmo aos ouvintes, que não podem deixar de levar à conclusão.
12) MANIPULAÇÃO SEMÂNTICA: Discurso como metáfora e metáfora que mais favoreça a nossa tese. Na Espanha os dois partidos políticos serviles e liberales. O nome "protestantes" como evangélicos. O nome hereges, foi escolhido pelos católicos. Transformação pelo adversário e nós = subversão; a primeira ordem constituída e na Segunda, regime opressor. O que uma pessoa chamasse de culto, devoção, o adversário diria: crendice, fanatismo, fazendo juízo analítico. Um diz: O clero; o outro: Os padres; Fervor religioso/ fanatismo; Caso amoroso/ Adultério, etc...
13) ALTERNATIVA FORÇADA: Uma tese e a apresentação da contrária para que o adversário escolha, ou se não o fizer aceitará a nossa tese. Um homem tem de fazer tudo o que seu pai lhe ordene- Deve ou não obedecê-lo? Se por frequencia em muitos ou poucos casos. Ele dirá: "muitos". Cinzento ao negro, branco ao negro.
14) FALSA PROCLAMAÇÃO DE VITÓRIA: Respostas tolas por parte do adversário. Se ele for tímido ou tolo, e nós tivermos bela voz o golpe poderá funcionar. Fallacia non causae ut causae (tratar como prova o que não é prova).
15) ANULAÇÂO DO PARADOXO: Se não conseguirmos apresentar uma proposição e prová-la, pedimos ao adversário que a aceite ou recuse. Se ele a recusar- redução ad absurdum, condução do absurdo, triunfaremos; Se ele a aceitar, já poderemos protelar a conclusão. (Mudar de assunto nos dois casos).
16) VÁRIAS MODALIDADES DO ARGUMENTUM AD HOMINEM: Argumenta ad hominem ou ex concessis- se o adversário fizer uma afirmação, nós o perguntaremos se não está em contradição, com os princípios de uma escola ou seita, ou com a conduta dele. Se ele falar em suicídio, nós o atacamos: "Porque você não se enforca?"; Se ele afirmar que Berlim é uma cidade incômoda, nós lhe diremos: "Porque você não vai embora na primeira diligência?" Semelhantemente, isto nos acontece queiramos ou não.
17) DISTINÇÃO DE EMERGÊNCIA: Se o adversário nos acossa com uma prova contrária à nossa, (no caso de desonestidade psicológica) podemos nos salvar mediante alguma distinção sutil, caso a questão admita algum tipo de dupla interpretação ou nos dois casos diferentes.
18) USO INTENCIONAL DA MUTATIO CONTROVERSIAE: Se notamos que o adversário faz o uso de uma argumentação que nos abaterá, devemos desviar o rumo da argumentação, interrompê-la e sair dela e levá-lo à outra

questão- mutatio controversiae.
19) FUGA DO ESPECÍFICO PARA O GERAL: Adversário nos pede alguma objeção contra um fato e nós não dispusermos de nada apropriado, enfocaremos o tema atacando-o assim. Hipótese física é crível, ilustraremos com muitos exemplos, sob a incerteza geral do conhecimento humano.
20) USO DA PREMISSA FALSA PREVIAMENTE ACEITA PELO ADVERSÁRIO: Se já interrogamos o adversário e ele se calou, nada mais à questioná-lo. Tiraremos as nossas conclusões. Isto é um uso da fallacia non causae ut causae.
21) PREFERIR O ARGUMENTO SOFISTÍCO: Se estivermos frente à um argumento adversário, aparente ou ilusório = de igual modo combateremos. Não da verdade mas da vitória. Se ele apresentar argumentum ad hominem, faremos um contra-argumento ad hominem (ex concessis), em lugar de uma longa explicação.
22) FALSA ALEGAÇÃO DE PETITIO PRINCIPII: Se o adversário nos exigir a conclusão do assunto em foco, recusamos a fazê-lo uma petitio principii- petição de princípio. Deste modo, lhe subtrairemos seu melhor argumento.
23) IMPELIR O ADVERSÁRIO AO EXAGERO: Contradição e luta. Provocação ao adversário contradizendo-o e induzi-lo assim a exagerar para além do que é verdade uma afirmação. E a contextualização do exagero. Se ao contrário, deveremos prestar bastante atenção. E refutá-lo: "Eu disse isto e nada mais!"
24) FALSA REDUCTIO AD ABSURDUM: A arte de criar consequências. Falsas consequências e distorções dos conceitos = são absurdas e perigosas. Equivale a uma refutação indireta, apagoge. É um novo uso da fallacia non causae ut causae.
25) FALSA INSTÂNCIA: Apagoge- instância- exemplum in contrarium. A apagoge, inductio = indução, A é B; C é provavelmente A; logo C é provavelmente B. Período de instância, apagoge ao contrário, enotasis, exemplum in contrarium. Ruminantes tem chifres = exemplo demolido (cavalo). Descaracterizar a afirmação. Raciocínio ilógico. 1) Se o exemplo é verdadeiro, no caso de milagres, histórias de fantasmas, etc... 2) Se se entra no conceito da verdade; 3) Se está em contradição com a verdade.
26) RETORSIO ARGUMENTI: Retorsão do argumento. Um golpe brilhante, quando o argumento do próprio adversário pode ser utilizado contra ele. "É um menino, devemos deixá-lo fazer o que quiser." Retorsio: "Porque é um menino deve-se castigá-lo para não cair em maus hábitos."
27) PROVOCAR A RAIVA: Se o adversário fica zangado, devemos utilizar o mesmo argumento, porque vemos nisto que tocamos em sua parte fraca, e que o adversário não consegue levar vantagem mais em nada.
28) ARGUMENTO AD AUDITORES: Uma pessoa culta num auditório inculto = argumentum ad rem e ad hominem = usamos um ad auditores. Se o adversário o captar, os ouvintes não. Mas não é fácil encontrar um auditório assim. Argumentação quanto a crosta terrestre. Replicamos com o argumentum ad auditores com base no clima. Ouvintes riem. O adversário terá que provar a ebulição diferente do grau de calor, pressão atmosférica. Ouvintes sem conhecimento de física, seria preciso expor todo um tratado.
29) DESVIO: Se percebermos que cairemos, adotamos um desvio- algo diferente, mas algo dentro do Thema quaestionis. EX: China: uso do desvio- que todos os cidadãos na China são punidos. Desvio insolente- "Sim, pois bem, como você dizia há pouco, etc... Desvio é o grau intermediário entre o argumentum ad personam e o ad hominem. Cipião que atacou os cartaginenses, não na Itália, mas na África. Na discussão deve-se usá-la "faute de mieux (falta de algo melhor).

30) ARGUMENTUM AD VERECUNDIAM: É dirigido ao sentimento de honra. Fundamentos = Autoridades. Dizia Sêneca: "Unuscuisque mavult credere quam judicare- "qualquer um prefere crer e julgar por si mesmo." O jogo ao lado da autoridade respeitada pelo adversário. Se desconhecidas as autoridades, mais respeito se terá delas, resumindo de todo contexto. Floreios retóricos gregos e latinos pelos ignorantes. O não saber manusear um livro pelo adversário. Cura francês, citou trecho da Bíblia, quando da pavimentação de sua rua: "Paveant illi, ego non pavebo (Eles que se apavorem; eu não apavorarei); mas para alguns "paver" era pavimentar. Conselho de Comunidade. A men logois doxei tauta ge einai psanen." "As coisas que parecem justas a muitos, dizemos que o são". (grego) Opinião absurda se torna universal. EX: Carneiros que seguem os guias. Platão: Toís polois pola dokei"- Os muitos tem muitas opiniões". Ex: 1 e 2 sobre a distância, sistema ptolemaico (Bentham, Tactique des assemblées legislatives, vol.2, p.79). Opinião geral = 2 ou 3 pessoas. Arma dos fundamentos, ex hipothesi, um Siegfried com chifres, imerso na maré da incapacidade de pensar e julgar. Tribunais = Autoridades = leis e suas aplicações dialéticas.
31) INCOMPETÊNCIA IRÔNICA: O que você diz ultrapassa minha débil capacidade de compreensão = coisa insensata. Crítica da Razão Pura = Contradição no que afirmavam e a mudança para o estado de humor. Professor diante do estudante. Exposição do problema e sua resposta tão mastigada que o estudante nolens volens se diz que o entendeu, quando na realidade nada absorveu. Absurdo- incompreensão, como gentileza.
32) RÓTULO ODIOSO: Tornar suspeita, reduzir a afirmação do adversário. Os "ismos",(como em fanatismo, espiritismo, etc...); 1) "Ah, isto nós já sabemos; 2) Categoria refutada e pode não haver palavra verdadeira.
33) NEGAÇÃO DA TEORIA NA PRÁTICA: Verdade na teoria mas na prática é falso; Aceitam-se fundamentos mas negam-se as consequências. A ratione ad rationatum valet consequentia- (da premissa à consequência a conclusão é obrigatória). Algo que é impossível. O que é certo na teoria tem de sê-lo na prática. Caso contrário há falha na teoria e o será sem dúvidas, na prática. 1o Ex: Só sei que nada sei; 2o Ex: Produto industrializado; 3o Ex: Teoria evolucionista de Darwin; 4o Ex: Processo educativo; 5o Ex: O saber no campo de trabalho.
34) RESPOSTA AO MENEIO DE ESQUIVA: Recusa ou não da resposta direta de alguma afirmação ou se esquivando, indo para outro lugar, encontramos um ponto fraco- o que corresponde a um "mutismo relativo." Persistir no ponto e não deixar que o adversário saia do lugar. 1o Ex: Indecisão no falar; 2o Ex: Contradição de alguém; 3o Ex: Calúnia lançada à alguém; 4o Ex: Boca fechada não entra mosquito (provérbio); 5o Ex: Afirmar algo que não viu ou tem certeza.
35) PERSUASÃO PELA VONTADE: Mesma se for tomada por um manicômio. "Pesam mais umas migalhas de vontade que uma tonelada de compreensão e persuasão". Fazemos ao adversário acreditar na sua teoria perigosa e ele a deixaria por persuasão. Ex: Um eclesiástico e os dogmas da Igreja; O proprietário de terras na Inglaterra tendo em vista os maquinários; "Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam (Com que rapidez sancionamos uma lei que vai contra nós)! Opinião do adversário em contraste com os argumentos dos ouvintes como mesquinhos e frouxos. Aplausos à parte e o adversário envergonhado. Intellectus luminis sicci non est: "O entendimento não é uma luz que arde sem óleo, mas é alimentado pela vontade e pelas paixões". "Colher a árvore pela raiz"- "Argumentum ab utili". 1O Ex: Discurso numa campanha política; 2o Ex: O caso de um sacerdote; 3o Ex: Entrevista à um criminoso; 4o Ex: Incitação à greve; 5o Ex: A exploração da lua pelo homem.
36) DISCURSO INCOMPREENSÍVEL: Desconcertar o adversário com palavras

sem sentido. "Gewönlich glaubt der Mensch, Wenn er nur Worte hört, Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen". (Em Goethe, Fausto. Língua alemã). "Normalmente o homem, ao escutar apenas palavras, acredita que também deve haver nelas algo para pensar". (Tradução). Se se percebe que o adversário escuta coisas que não compreende e faz como que as entendesse, podemos apresentá-lo nossas próprias teses. Filósofos em frente ao público alemão- sucesso obtiveram com este método. Exampla Odiosa em Goldsmith, Vicar of Wakefield, p.34. 1o Ex: 5+9 para um analfabeto; 2o EX: Exposição da equação linear aos alunos numa só vez; 3o EX: Função da eletricidade e solicitar explicações; 4o EX: "Quem tem boca vai à Roma" (Provérbio). 5o EX: A tradução exigida de uma língua por alguém incauto.

37) TOMAR A PROVA PELA TESE: Se o adversário tem de fato razão e escolheu uma prova ruim para se defender. Se ao adversário ou aos ouvintes não lhes vem às mentes uma prova melhor, vencemos. Se alguém tenta provar a existência de Deus pelo argumento ontológico (teoria ou ciência do ser enquanto ser), que é fácil refutar. Bons advogados perdem uma causa boa. No que a lei tem de ser aplicada, em certos casos não são. 1o EX: O bem que desejo praticar não consigo, mas o mal que habita em mim, esse é o que faço." (Apóstolo São Paulo); 2O EX: O esquecimento de uma lei por um advogado; 3o EX: A inversão de valores nos dias atuais; 4o EX: O conceito do bem e o mal; 5o EX: Num debate onde venço por possuir respostas.

38) ÚLTIMO ESTRATAGEMA: Quando o adversário for superior no conhecimento, nos tornamos insultuosos, grosseiros. Ofensas pessoais declara que a partida está perdida. Argumentum ad personam, deixamos de lado o objeto da discussão para atacarmos ao nosso adversário. É usada com frequência. Hobbes (de cive, cap. I) "Omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentide de se ipso". (Todo prazer do espírito e todo contentamento consiste em termos alguém em comparação com o qual possamos Ter alta estima de nós mesmos.) A honra vale mais que a vida. Temístocles à Euribíades: "Patazon men, akouson de". (Bate, mas escuta = grego). Voltaire: "La paix vaux encore mieux que la vérité". A paz vale ainda mais que a verdade. E do árabe: "Da árvore do silêncio pende, como fruto, a paz."

1o Ex: Contenda em reuniões; 2o EX: Discurso religioso ou político; 3o EX: Entre vizinhos; 4o EX: Entre patrões e empregados; 5o EX: Nas relações conjugais.

Arthur Schopenhauer

A ARTE DE INSULTAR

Organização e ensaio de Franco Volpi

Martins Fontes

Arthur Schopenhauer

A ARTE DE INSULTAR

Organização e ensaio de Franco Volpi

Tradução
EDUARDO BRANDÀO (italiano)
KARINA JANNINI (alemão)

A presente tradução foi revista pelo organizador
FRANCO VOLPI

Martins Fontes

São Paulo 2003

Titulo do original alemão: DIE KUNST ZU BELEIDIGEN.
Copyright © Verlag C. II. Beck oHG, Munique, 2002.
Copyright © 2003, Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,
São Paulo, para a presente edição.
Pedição julho de 2003
Tradução: EDUARDO BRANDÃO (italiano) e KARINA JANNINI (alemão)
O texto da presente edição foi submetido ao organizador da edição alemã, Franco Volpi.
Acompanhamento editorial
Luzia Aparecida dos Santos
Revisão gráfica
Renato da Rocha Carlos e Maria Regina Ribeiro Machado
Produção gráfica
Geraldo Alves
Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)
Schopenhauer, Arthur, 1788-1860.
A arte de insultar / Arthur Schopenhauer: organização e ensaio de Franco Volpi. — São Paulo: Martins Fontes, 2003.— (Breves encontros)
Título original: Die Kunst zu Beleidigen.
"Tradução: Eduardo Brandão (italiano) e Karina Jannini (alemão) Bibliografia.
ISBN 85-336-1803-4
1. Filosofia alemã 2. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860, A arte de insultar — Crítica e interpretação I. Volpi, Franco. II. Título. III. Série.
03-3296 CDD-193
Índices para catálogo sistemático:
1. Schopenhacer: Filosofia alemã 193
Todos os direitos desta edição para o Brasil reservados à
Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 3301340 01325-000 São Paulo SP Brasil
Tel. (11) 3241.3677 Fax (11) 3105.6867
e-mail: info@martinsfontes.com.br http://www.martinsfontes.com.hr

Um alfabeto de insolências de Franco Volpi

1. O insulto como "extrema ratio"

A presente *Arte de insultar é* o complemento ideal da *Arte de ter razão,* o primeiro dos pequenos tratados de Schopenhauer que tiramos de seus escritos póstumos[1]. Concluindo aquele prontuário de estratagemas inventados para se ter sempre razão, Schopenhauer reconhecia, entretanto o limite de toda técnica argumentativa: se discutirmos com um adversário mais inteligente e mais hábil do que nós, não haverá astúcia que resolva; no plano da dialética, não há escapatória, acabaremos fatalmente sendo derrotados. Isso não significa, todavia, que a partida esteja irremediavelmente perdida. De fato, resta um derradeiro, pérfido expediente, o trigésimo oitavo, que aconselha:

"Quando perceber que o adversário é superior e que você acabará por perder a razão, torne-se ofensivo, ultrajante, grosseiro, isto é, passe do objeto da contestação (dado que aí a partida está perdida) ao contendor e ataque de algum modo sua pessoa".[2] Como Schopenhauer acrescenta, e como é natural, "essa regra é muito popular, já que qualquer um é capaz de aplicá-la, e portanto é empregada com freqüência"[3].

Insultar será, pois, como a experiência cotidiana confirma, o término inevitável de nossas discussões. Mas Schopenhauer não vê com bons olhos esse resultado. Para ele, o melhor que há é tentar evitar de qualquer maneira ser arrastados a esse ponto, para o que oferece um par de sugestões práticas:

1) por exemplo, fazer-se de desentendido e ignorar os insultos do adversário; uma série de anedotas clássicas, por ele recolhidas com tal fim, mostram como os homens

---

[1] A. Schopenhauer, *L'arte di ottenere ragione,* Adelphi, Milão, 1991; ed. alemã *Die Kunst, Recht zu behalten,* Insel, Frankfurt a. M., 1995. [Trad. bras. Martins Fontes, São Paulo, 2001].

[2] A. Schopenhauer, *L'arte di ottenere ragione,* cit., p. 64.

[3] *Loc. cit.* Trata-se de um expediente conhecido e praticado desde os tempos antigos: "De fato, como é que poderia não ser conhecido dos sofistas o meio com que um pode pôr-se em pé de igualdade com outro e com que é possível equilibrar momentaneamente até mesmo a maior desigualdade intelectual? Esse meio é a ofensa. Com efeito, a natureza baixa sente uma tendência totalmente instintiva para ela, mal adverte uma superioridade espiritual" (A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena,* em *Siimtliche Werke,* ed. Arthur Hiibscher, 7 vol., 34 ed., Brockhaus, Wiesbaden, 1972, vol. V-VI, aqui vol. V, p. 47.

sábios sabem manter a impassibilidade diante das ofensas e dos insultos mais irritantes[4].

2) ou, melhor ainda, como Aristóteles já sugeria nas *Confutações sofisticas* e como nosso filósofo também recomenda, evitar discutir com o primeiro que aparecer ou com gente que fala só por falar (αδολεσχειν), à maneira dos sofistas, portanto escolher com clarividência os interlocutores com os quais entabular seriamente controvérsias e discussões.

No entanto, como todos bem sabem, apesar de todas as cautelas, muitas vezes acabamos levados ao insulto pelos acasos da vida, inclusive quando menos gostaríamos. Em certas situações, é impossível recuar porque — explica Schopenhauer — quem insulta nos faz perder a honra, mesmo se for o "mais indigno canalha, o mais estúpido animal, um vagabundo, um jogador, um facadista". Portanto, "uma só grosseria supera qualquer argumentação e faz sombra a qualquer espiritualidade". Em outras palavras, como reza a máxima n° 4 da *Arte de se fazer respeitar:* "A *vileza é* uma qualidade que, nas questões de honra, supera e suplanta qualquer outra. Se, por exemplo, durante uma discussão ou um colóquio, outro demonstra um conhecimento de causa mais exato, um amor mais rigoroso à verdade e um juízo mais sadio que nós, ou uma superioridade intelectual qualquer que nos faça sombra, podemos logo eliminar essa e qualquer outra superioridade, para não dizer nossa própria inferioridade assim posta a nu, e por nossa vez sermos superiores, tornando-nos vis: uma vileza prevalece e leva a melhor sobre qualquer argumento e, a não ser que nosso adversário não replique com uma vileza ainda maior... somos nós os vencedores, a honra fica conosco, e a verdade, o conhecimento, o espírito e o engenho devem cair fora, derrotados e encurralados pela vileza."[5]

Trata-se então de não estarmos despreparados para tal caso.

2. Na escola da impertinência

Pois bem, embora injúrias, insolências e insultos de todo gênero jorrem com inesgotável espontaneidade da alma humana, em especial se esta for provocada, é infelizmente verdade que nem sempre nos vem à mente no momento exato o impropério mais bem-soante ou a ofensa mais pertinente. Às vezes o ultraje sofrido é tal

[4] Cf. A. Schopenhauer, *L'arte di farsi rispettare,* Adelphi, Milão, 1998, pp. 71-4 [trad. bras. *A arte de se fazer respeitar,* Martins Fontes, 2003].

[5] A. Schopenhauer, *L'arte di farsi rispettare,* cit., pp. 64-5.

que nos deixa, como se costuma dizer, "sem palavras". Assim, tal como na esgrima ou em qualquer outra técnica de ataque e defesa, para ser eficaz e alcançar seu objetivo, insultar também requer o aprendizado e, quem sabe, o treino. E se bem que o insulto seja geralmente associado à grosseria e à cólera, examinando melhor o assunto, saber lançar contra outrem a invectiva adequada, cientifica-mente estudada e oportunamente formulada, supõe uma verdadeira arte.

Mas qual? Onde encontrá-la? Como aprendê-la?

Schopenhauer é o escritor que nos socorre. Mais que qualquer outro, ele cultivou o gênero do insulto e, embora não tenha composto de verdade uma *Arte de insultar,* temos no entanto motivos válidos para considerar que tenha chegado bem perto disso.

O alfabeto de insolências que reunimos esmiuçando seus escritos editados e inéditos e que apresentamos aqui com o título de *A arte de insultar é* uma prova contundente disso.

3. Repensamentos: "escalada" e inevitável deriva

Em respeito à verdade, diga-se que Schopenhauer teria provavelmente visto com certo desgosto semelhante arte. Os estratagemas da *Arte de ter razão,* embora úteis e eficazes, já se lhe apresentavam, no fundo, como truques desonestos de que o homem, com seu mau-caratismo, se serve para levar a melhor sobre os outros, e precisa-mente por isso acabaram lhe dando náuseas, a tal ponto que renunciou a publicá-los[6].

Um estado de espírito análogo teria se manifestado com maior razão no caso da *Arte de insultar* O insulto é um meio vil e vulgar, e Schopenhauer detestava, do alto do seu espírito e da sua inteligência, rebaixar-se a esse plano. As razões da sua rejeição já resultam da lúcida definição que ele dá desse argumento: "A injúria, o simples insulto, é uma calúnia sumária, sem que sejam fornecidos seus motivos, o que poderia ser expresso assim em grego: εστιη λοιδορια διαβολη συντομοζ [o insulto é uma calúnia abreviada]... Sem dúvida nenhuma, quem insulta revela com isso, claramente, não poder fazer valer contra o outro nada de real ou de verdadeiro. Caso contrário, ele apresentaria tal argumento como premissa e faria tranqüila-mente os ouvintes tirarem suas conclusões. Já com a injúria, ele fornece a conclusão e fica devendo as premissas: quer

[6] Cf. A. Schopenhauer, *L'arte di ottenere ragione,* cit., pp. 10-1.

dar a entender de tal modo que isso só acontece por amor à brevidade."[7]

Além disso, o insulto comporta o risco de uma perigosa "escalada", que Schopenhauer desaconselha vivamente deflagrar, até porque, "como diz Vincenzo Monti, as injúrias se parecem com as procissões religiosas: sempre voltam ao lugar de que partiram".

Apesar disso, Schopenhauer não renuncia a descrever tal escalada, e o faz com um mal disfarçado prazer, mesmo se para condená-la: "Se o adversário foi grosseiro, você deve superá-lo exatamente nesse campo; se já não for possível por meio dos insultos, poderá passar às vias de fato e encontrar, precisamente neste campo, uma solução para salvar sua honra. As bofetadas são reparadas pelas bengaladas, e estas pelas chicotadas. Contra estas últimas alguns recomendam, como excelente remédio, cuspir na cara. Só no caso em que não seja mais possível valer-se a tempo de tais meios, deve-se recorrer inevitavelmente a uma decisão sanguinária".[8]

Além disso, ele demonstra na *Arte de se fazer respeitar* ter-se interessado diretamente pelo assunto do ponto de vista jurídico, citando o estudo em três partes de Adolph Dietrich Weber, *Über Injurien und Schmiihschriften* (Schwerin-Wismar, 1798-1800, com reedições em 1811 e 1820)[9]. De resto, dá para imaginar as circunstâncias que o levaram a tanto: algum problema pessoal, algum processo por injúria ou difamação ou, pior ainda, desventuras como a que lhe sucedeu quando maltratou uma costureira vizinha sua, uma tal de Caroline Marquet, pelo que, após uma série de processos que duraram bem uns cinco anos, foi condenado por *Realinjurie* a lhe pagar uma pensão vitalícia.

Como quer que seja, prescindindo-se desse passo em falso, para Schopenhauer "toda vileza é, na realidade, um apelo à animalidade, já que declara incompetente a contenda das forças intelectuais ou do direito moral, assim como a possibilidade de decidi-la mediante a argumentação, e põe em seu lugar a luta das forças físicas".[10] Rebaixar-se a tal nível significa, em outras palavras, recorrer ao *direito do mais forte.*

[7] A. Schopenhauer, *L'arte di farsi rispettare,* cit., p. 45, nota.
[8] A. Schopenhauer, *L'ar te di farsi rispettare,* cit., pp. 63-4.
[9] A. Schopenhauer, *L'arte di farsi rispettare,* cit., p. 46.
[10] *Ibid.,* pp. 65-6.

4. Schopenhauer, mestre de insultos

Apesar disso e embora não redigindo verdadeiramente uma *Arte de insultar,* em seus escritos Schopenhauer não desdenha lançar com mordaz sarcasmo invectivas, insolências e impropérios contra os mais diversos alvos. Ainda mais descaradas são as impertinências que se concedem nas glosas à margem dos livros que lê, divertimento de qualquer visitante da sua biblioteca no Arquivo de Frankfurt. Schopenhauer pode pois ser classificado, a justo título, como um dos campeões dessa arte.

Também poderíamos abrir uma digressão sobre as razões que alimentavam sua categórica impertinência: seu caráter sanguíneo e uma índole facilmente inflamável[11], a sua folgada independência econômica que lhe permitia a liberdade e a desfaçatez de juízo mais amplas, sua exclusão do aveludado ambiente universitário e a conseqüente intransigência para com os filósofos profissionais, largamente escarnecidos e vituperados no panfleto *Sobre a filosofia universitária*[*]. De resto, com a idade, sua propensão ao insulto espraiou-se por toda parte. Tanto que o então maduro filósofo não hesitou em florear de insolências até mesmo a memória *Sobre o fundamento da moral*[**], apresentada em 1840 ao concurso organizado pela Academia da Dinamarca. Esta última foi obrigada a censurar suas explosões incontidas ao expor a motivação oficial da não-atribuição do prêmio: o escrito, diz-se aí, não apenas não trata efetivamente do tema proposto, mas é além disso pouco respeitoso para com os principais filósofos da época *(plures recentioris aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat)*[12].

5. O presente abecedário

Sentimo-nos, pois autorizados a reunir um florilégio dos melhores insultos que Schopenhauer dispara em todas as direções, em seus escritos editados e inéditos: contra a sociedade, o povo, as instituições, os colegas, as mulheres, o amor, o sexo, o casamento, os maus-tratos aos animais, as modas, as características nacionais, o gênero humano, a história, a vida — enfim, contra o universo inteiro. Reunimos esse insultos,

---

[11] Ler a esse respeito as interessantes observações grafológicas de Ludwig Klages, *Aufsãtze über die Handschrift be-kannter Persãnliákeiten,* em *Siimtliche Werke,* vol. VIII, r ed., Bouvier, Bonn, 1986.

[*] Trad. bras. Martins Fontes, São Paulo, 2ª ed., 2001.

[**] Trad. bras. Martins Fontes, São Paulo, 2ª ed., 2001. 12.

[12] Esse juízo está integralmente reproduzido em A. Schopenhauer, *Siimtliche Werke,* cit., vol. IV, p. 276.

cada um sob um título que põe em foco seu alvo, catalogando-os simplesmente por ordem alfabética.

A antologia que disso resultou constitui um verdadeiro abecedário de insolências, em que estão compreendidos:

1) os impropérios em sentido estrito, como os que lança contra os filósofos da sua época, sobretudo Hegel[13];

2) sentenças e juízos que não são proferidos como injúrias, e sim como verdades sacrossantas, mas que têm o efeito de ofensas mesmo (no sentido de que "a verdade ofende"); nesse caso, o alvo predileto é o sexo frágil, para com o qual, no entanto, Schopenhauer atenuou sua intransigência, na velhice[14];

3) afirmações e observações que Schopenhauer propõe como teses filosóficas, mas que a nossos olhos podem muito bem aparecer como mais insolências. Por exemplo, acaso não parece ao sadio bom senso, e a seu realismo, que se está caçoando do mundo quando se diz, como faz Schopenhauer no início da sua obra-prima, que ele "é uma representação minha"? Do mesmo modo a outra célebre tese, de acordo com a qual "a vida oscila, como um pêndulo, entre a dor e o tédio", acaso também não é um insulto ao milagre da existência?

Portanto são diferentes as reações emotivas que tais insolências suscitam no leitor e que variam de um extremo ao outro: do cômico, como no caso das invectivas contra a moda da barba ou contra os barulhos, especialmente os provocados pelo chicote dos cocheiros, que perturbam o pensar; ao trágico, por exemplo quando os maus-tratos aos animais e a vivissecção são objeto de desaprovação e de crítica.

---

[13] As cópias das obras de Hegel conservadas na biblioteca pessoal de Schopenhauer são glosadas com pontos de interrogação, de exclamação, epítetos e contumélias de todo tipo. São célebres as orelhas de burro por ele desenhadas na margem do par. 293 da *Enciclopédia das ciências filosóficas,* com o comentário: *"Quelle bétise!"* [Que besteira!]

[14] Corrigindo tardiamente sua descarada misoginia, Schopenhauer teria confiado a uma amiga de Malwida von Meysenbug a seguinte retratação: "Ainda não disse minha última palavra sobre as mulheres: creio que a mulher, quando consegue destacar-se da massa, ou melhor, elevar-se acima dela, cresce ininterruptamente e mais que o homem, para o qual a idade estabelece um limite, enquanto a mulher se desenvolve sem cessar" (A. Schopenhauer, *Gesprache,* From-mann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971, pp. 376-7. Se não for verdade, é um bom achado. Em todo caso, é um fato que a imagem pessimista da mulher que Schopenhauer cultivou a vida inteira vacilou após a idílica relação com a escultora Elisabeth Ney, que no outono de 1859 o visitou em Frankfurt para lhe fazer um busto. Sobre a "conversão" do velho Schopenhauer, remeto ao resumo meio sério, meio não, que escrevi com Wolfgang Welsch para o bicentenário de nascimento do filósofo: *Schopenhauers schwere Stunde,* em *Schopenhauer im Denken der Gegenwart,* org. Volker Spierling, Piper, Munique-Zurique, 1987, pp. 290-8.

Em todo caso, as insolências aqui reunidas se imprimem na nossa mente com a força do paradigma a ter presente e emular, mal a vida nos ofereça a oportunidade para fazê-lo.

A arte de insultar nos é portanto ensinada por Schopenhauer mais ou menos como nas antigas escolas se ensinava a ética: não no modo *docens,* isto é, mediante uma teoria abstrata, mas no modo *utens,* ou seja, com o exemplo e a prática.

Quanto ao fato de que confeccionando este almanaque teríamos imposto ao grande filósofo a tarefa pouco honrosa de nos dispensar tão vulgar ensinamento, não é o caso de se escandalizar em demasia. Aristóteles já afirmava que a indignação é uma virtude, constituindo um justo meio entre a indiferença e a raiva diante de um ultraje sofrido ou de uma injustiça recebida *(Ética a Nicômaco,* IV, 11). E o que melhor do que um bom insulto para exprimir a indignação? Nos dias de hoje, mesmo um espírito refinado como Borges, numa nota incluída na *História da eternidade,* descreveu de forma concisa os atributos da arte do insulto, na esperança de que mais cedo ou mais tarde alguém de fato compilasse uma.

Este Schopenhauer póstumo deveria alegrá-lo.

Edições de A. Schopenhauer utilizadas

Siimtliche Werke, org. por Paul Deussen, 13 vol., Piper, Munique, 1911-42.

Samtliche Werke, org. por Arthur Hübscher, 7 vol., 34 ed., Brockhaus, Wiesbaden, 1972; LP ed. revista por An-gelika Hübscher, Brockhaus, Mannheim, 1988.

Der handschnftliche Nachlaft ed. por Arthur Hübscher, 5 vol. em 6 tomos, Kramer, Frankfurt a. M., 1966-75; reprint Deutscher Taschenbuch Verlag, Munique, 1985; ed. italiana *Scritti postumi,* Adelphi, Milão, 1996.

Werke in fünf Banden, org. por Ludger Lütkehaus, Haff-mans, Zurique, 1988.

Gesprâche, org. por Arthur Hübscher, Frommann-Holz-boog, Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1971; trad. it. *Colloqui,* por Anacleto Verrecchia, Rizzoli, Milão, 1982.

A ARTE DE INSULTAR

A

Abolição da pena de morte

Aos que gostariam de aboli-la, deve-se responder: "Aboli primeiro o homicídio no mundo: depois podereis abolir a pena de morte também."

Abolição do latim

A abolição do latim como língua erudita universal e a introdução, em seu lugar, do espírito pequeno-burguês das literaturas nacionais são uma verdadeira desgraça para as ciências na Europa.

Abreviações

O *studium brevitatis* chega ao ponto de cortar a cauda ao diabo e escrever Mefisto em vez de Mefistófeles.

A Academia Dinamarquesa e seu objetivo

Se o objetivo das academias fosse o de reprimir a verdade tanto quanto possível, de sufocar a inteligência e o talento com todas as forças e de manter vigorosamente intacta a fama dos fanfarrões e charlatões, desta vez nossa Academia Dinamarquesa teria correspondido a tudo isso de maneira primorosa.

A Academia Dinamarquesa e suas contradições

Demonstrei irrefutavelmente que a Sociedade Real Dinamarquesa perguntou exatamente o que nega ter perguntado, e *não* perguntou o que afirma ter perguntado, aliás, que não podia sequer ter perguntado.

Os alemães — um povo metafísico

Um defeito constitutivo dos alemães é que eles procuram nas nuvens o que está bem diante do seu nariz. Quando se menciona perante eles a palavra *idéia,* que para um francês ou inglês possui um sentido claro e inequívoco, seus pensamentos parecem flutuar.

Os alemães — um povo pesado

O verdadeiro caráter nacional dos alemães é o *peso:* este se destaca no seu modo de caminhar, de agir, na sua língua, nos seus discursos, nas suas narrações, no seu modo de compreender e de pensar, mas muito particularmente no seu *estilo* literário, no prazer que sentem em produzir períodos longos, pesados e complicados, em virtude dos quais a memória precisa de cinco minutos para aprender sozinha e com paciência a lição que lhe é imposta, até que, ao final do período, a compreensão chega a uma conclusão e os enigmas são resolvidos. Deleitam-se com tudo isso e, se ainda for possível apresentar preciosismos, alguma verborragia e uma σεμνοτηζ [dignidade] afetada, o autor se regala: mas que o céu dê aos leitores a paciência para lê-lo.

Amigos

Os amigos se dizem sinceros; os inimigos o são.

Amigos da casa

Na maioria das vezes, os *amigos da casa* são chamados desse modo com razão, uma vez que são mais amigos da casa do que do dono, ou seja, assemelham-se mais aos gatos do que aos cachorros.

Amor

Trata-se de uma ilusão voluptuosa aquela que faz o homem crer que encontrará prazer maior nos braços de uma mulher, cuja beleza corresponde aos seus anseios, do que nos braços de outra, ou até mesmo aquela que o convence firmemente — se endereçada exclusivamente a um *único* indivíduo — de que possuir tal mulher lhe proporcionará uma felicidade efusiva.

Se olharmos [...] dentro do turbilhão da vida, perceberemos todos ocupados em

sanar a miséria e o flagelo que os atingem, empregando todas as suas forças para satisfazer as ilimitadas necessidades e evitar toda sorte de sofrimento, sem contudo poder esperar outra coisa além da preservação dessa existência atormentada e individual durante um curto período. No entanto, no meio desse tumulto, vemos os olhares de dois apaixonados se encontrarem ansiosos: mas por que será que parecem tão secretos, temerosos e furtivos? Porque esses apaixonados são os traidores que, às escondidas, visam perpetuar toda a miséria e os esforços que, do contrário, logo alcançariam um fim; um fim que querem impedir do mesmo modo como seus semelhantes o impediram anteriormente.

Amor em tempos de epidemia

A sífilis estende seus efeitos muito além do que poderia parecer à primeira vista, uma vez que constitui uma doença não apenas física, mas também moral. A partir do momento em que a aljava de Amor também passou a conter setas envenenadas, um elemento estranho, hostil e até mesmo diabólico entrou no relacionamento recíproco dos sexos e, conseqüentemente, o transpassou com uma desconfiança obscura e temerosa.

Amor espiritual

Diotima foi a mulher que ensinou a Sócrates a ciência do amor espiritual; e foi Sócrates, o divino Sócrates, que, para eternizar facilmente a dor do mundo, transmitiu à posteridade, por meio de seus discípulos, essa ciência funesta.

Amor humano

Ao pensar em descrever a dimensão do egoísmo com um trem, para poder exprimir a força dessa potência antimoral [o egoísmo] sem muitos pormenores, e, portanto, ao buscar uma hipérbole bastante enfática, cheguei por fim ao seguinte resultado: muitas pessoas seriam capazes de matar outras, simplesmente para poder engraxar as próprias botas com a gordura alheia. Mas restou-me o escrúpulo de duvidar se esta seria realmente uma hipérbole.

O amor pelos filhos

Como nos animais, o amor materno primitivo nos seres humanos é puramente

instintivo e, portanto, termina quando os filhos não precisam mais de cuidados físicos. [...] O amor do pai por seus filhos é de outra espécie e mais sólido: baseia-se no reconhecimento do seu eu mais íntimo nos filhos e, portanto, tem origem metafísica.

Amor sexual — no homem e na mulher

O homem tende, por natureza, à inconstância no amor; a mulher, à constância. O amor do homem diminui sensivelmente tão logo é satisfeito: quase todas as outras mulheres o excitam mais do que aquela que ele já possui, por isso sente a necessidade de variar. Em contrapartida, o amor da mulher aumenta justamente a partir desse momento. Isso constitui uma conseqüência do objetivo da natureza, que visa conservar a espécie e, portanto, multiplicá-la o máximo possível. Com efeito, o homem pode comodamente gerar mais de cem crianças em um ano se tiver à disposição outras tantas mulheres; já a mulher poderia, por mais homens que tivesse, dar à luz apenas um filho por ano (exceto no caso de gêmeos). Por essa razão, *o homem* está sempre à procura de novas mulheres, enquanto *estas* prendem-se firmemente a apenas um homem: pois a natureza as leva a conservar, instintivamente e sem reflexão, aquele que nutrirá e protegerá a futura prole.

Os aperfeiçoadores do mundo

Quem veio ao mundo para instruí-lo seriamente e nas coisas importantes, pode dizer-se felizardo quando consegue salvar a própria pele.

Após o apogeu de Kant

Ao apogeu de Kant, seguiu-se imediatamente na filosofia alemã um período em que os filósofos se esforçaram para impressionar em vez de convencer; em vez de serem precisos e claros, tentaram ser brilhantes e hiperbólicos, mas sobretudo incompreensíveis; e chegaram ao ponto de fazer intrigas em vez de buscar a verdade. Sendo assim, a filosofia não pôde progredir. Finalmente toda essa escola e seu método entraram em falência. Pois em Hegel e em seus companheiros o atrevimento das escrevinhações de disparates, de um lado, e a dos panegíricos sem escrúpulos, de outro, além da premeditação evidente de toda essa intriga, atingiram dimensões tão colossais que, por fim, todos tiveram de abrir os olhos para o charlatanismo, e quando, como resultado de certas revelações, foi retirada a proteção do alto, também tiveram de abrir

a boca. Essa filosofice, que é a mais miserável de todas as outras existentes, arrastou consigo ao abismo do descrédito seus antecedentes Fichte e Schelling. Com isso, revela-se a total incompetência filosófica da primeira metade do século que seguiu a Kant na Alemanha, enquanto os estrangeiros assistem à glorificação do talento filosófico dos alemães — sobretudo depois que um escritor inglês teve a ironia maldosa de chamá-los de povo de pensadores.

Na filosofia kantiana, fala-se muito do uso *imanente* e *transcendente,* bem como da validade dos nossos conhecimentos: certamente nossos filósofos trocistas não conseguiriam lidar com as mesmas distinções perigosas. No entanto, bem que gostariam de ter as mesmas expressões, pois elas soam muito eruditas. Sendo assim, uma vez que sua filosofia tem sempre como objeto principal apenas o querido Deus, que portanto também aparece como um bom e velho conhecido que dispensa apresentações, esses filósofos trocistas usam aquelas expressões a ponto de discutir se Deus encontra-se dentro do mundo ou permanece fora dele, ou seja, num espaço em que não há mundo: no primeiro caso, intitulam-no *imanente* e, no outro, *transcendente,* naturalmente demonstrando sua máxima seriedade e erudição, acrescentando jargão hegeliano e desfrutando do seu passatempo preferido. A esse propósito, nós, pessoas já de uma certa idade, lembramo-nos das gravuras no almanaque satírico de Falk, que representa Kant dentro de um balão no céu jogando todas as suas peças de roupa, além de chapéus e perucas, para o chão, onde macacos as recolhem e com elas se adornam.

Todos os filosofastros e visionários, com F. H. Jacobi à frente dos delatores de ateus, correram para aquela portinhola que se lhes tinha sido aberta inesperadamente, para levar suas coisinhas ao mercado ou pelo menos para salvar a parte que lhes era mais cara daquela velha herança que a doutrina de Kant ameaçava destruir. Do mesmo modo como, na vida do solteiro, um *único* erro de juventude costuma ser suficiente para arruinar uma existência inteira, o único erro de Kant, ou seja, o de ter admitido uma razão prática, dotada de um crédito inteiramente transcendente e capaz de decidir "sem provas", como os sumos tribunais de apelação, bastou para que daquela rigorosa e sábia filosofia crítica derivassem as teorias mais heterogêneas, as teorias de uma razão que *"pressente"* timidamente o *"sobrenatural",* depois o *"reconhece"* com clareza e, por fim, o *"intui intelectualmente"* de maneira concreta. A partir desse momento, todo visionário pode afirmar suas fantasias como sentenças e revelações "absolutas", ou seja, emitidas *ex tripode,* dessa razão. Esse novo privilégio foi utilizado honestamente. Em tal fato reside, portanto, a origem daquele método filosófico surgido imediatamente após a

doutrina de Kant e que consiste em mistificar, impressionar, enganar, em jogar areia nos olhos e em lograr, e cuja época será um dia designada como o "período da deslealdade" na história da filosofia. Pois já não existe o *caráter da honestidade* e da investigação em comum com o leitor, contido nos textos de todas as filosofias anteriores. O filosofastro dessa época não quer mais instruir seu leitor, mas enganá-lo: é o que comprova cada página. Como heróis desse período brilham Fichte e Schelling, mas por fim também o charlatão grosseiro e vulgar chamado Hegel, que é totalmente indigno desses homens de talento e se mostra muito inferior a eles. Vários professores de filosofia fizeram coro em volta deles e, com expressão severa, falaram a seu público do infinito, do absoluto e de muitas outras coisas das quais simplesmente não podiam saber nada.

Aquisição de livros

Seria bom comprar livros se, junto com eles, fosse possível comprar também o tempo para lê-los, mas na maioria das vezes troca-se a compra dos livros pela aquisição do seu conteúdo.

Astrologia

Uma prova grandiosa da *subjetividade* deplorável dos homens, em decorrência da qual eles referem tudo a si mesmos e de todo pensamento retrocedem imediata e diretamente a si, nos é fornecida pela astrologia, que relaciona o curso dos grandes corpos celestes ao indivíduo mesquinho, bem como os cometas no céu às querelas e trapaças terrenas.

Atores

Minha longa experiência pessoal levou-me a presumir que a loucura aparece com freqüência desproporcionalmente maior nos atores. Pudera! Qual não é o abuso que fazem da própria memória! Todos os dias devem ora decorar um papel, ora relembrar um antigo: no entanto, esses papéis não são ligados por um contexto, ao contrário, estão sempre em contradição e em contraste uns com os outros, de modo que toda noite o ator tem de se esforçar para se esquecer por completo e ser um outro, totalmente diferente. Uma vida como essa leva-os diretamente para a loucura.

Avidez por conhecimento e curiosidade

O desejo de se instruir, quando direcionado para o universal, chama-se *avidez por conhecimento;* quando direcionado para o particular, chama-se *curiosidade.* Os rapazes geralmente mostram avidez por conhecimento; as mocinhas, mera curiosidade, porém num grau surpreendente e, muitas vezes, com uma ingenuidade repugnante.

B

Baader

Há diversos tipos de filósofos, abstratos e concretos, teóricos e práticos: mas esse Baader é insuportável.

A barba

A barba, por ser quase uma máscara, deveria ser proibida pela polícia. Além disso, enquanto distintivo do sexo em meio ao rosto, ela *é obscena:* por isso é apreciada pelas mulheres.

Dizem que a barba é natural ao homem: não há dúvida, e por isso ela é perfeitamente adequada ao homem no estado natural; do mesmo modo, porém, no estado civilizado é natural ao homem fazer a barba, uma vez que assim ele demonstra que a brutal violência animalesca — cujo emblema, percebido imediatamente por todos, é aquela excrescência de pêlos, característica do sexo masculino — teve de ceder à lei, à ordem e à civilização. A barba aumenta a parte animalesca do rosto e a ressalta. Por essa razão, confere-lhe um aspecto brutal tão evidente. Basta observar um homem barbudo de perfil enquanto ele come! Este pretende que a barba seja um *ornamento.* No entanto, há duzentos anos era comum ver esse ornamento apenas em judeus, cossacos, capuchinhos, prisioneiros e ladrões. A ferocidade e a atrocidade que a barba confere à fisionomia dependem do fato de que uma massa respectivamente *sem vida* ocupa a metade do rosto, e justamente aquela que expressa a moral. Além disso, todo tipo de pêlo é animalesco.

Olhai ao vosso redor! O sintoma externo da brutalidade cada vez mais crescente pode até mesmo ser reconhecido como o elemento que constantemente a acompanha — a barba longa, esse distintivo sexual em meio ao rosto, dizendo-nos que *à humanidade* prefere-se a masculinidade. Esta nos coloca em pé de igualdade com os animais, uma vez que leva o indivíduo a querer ser antes de tudo um *macho, mas,* e

somente depois um *homem.* Em todas as épocas e em todos os países civilizados, o costume de barbear-se derivou da noção correta do contrário, motivo pelo qual se pretendia sobretudo ser um *homem,* de certo modo um homem *in abstracto,* sem levar em conta a diferença animalesca do sexo. Em contrapartida, o comprimento da barba sempre acompanhou *pari passu* a barbárie, assemelhando-se a esta inclusive no nome.

As belas cruéis

Um homem que ama sem esperança sua bela cruel pode compará-la, epigramaticamente, a um espelho côncavo, visto que este, como a mulher amada, brilha, incendeia e consome, mas ao mesmo tempo permanece frio.

Bem-aventurança

Existe apenas um *único* erro inato, que é o de acreditarmos que vivemos para sermos felizes.

Toda satisfação, ou o que em geral se chama de felicidade, é sempre e apenas *negativa* em sua essência, nunca positiva.

Tudo na vida demonstra que a felicidade terrena é destinada a ser reconhecida como malograda ou como uma ilusão.

Bibliotecas

Assim como os estratos da Terra conservam em série os seres vivos de épocas passadas, as prateleiras das bibliotecas conservam em série os erros passados e suas exposições que, como aqueles seres, eram muito vivos em sua época e faziam muito barulho, mas agora encontram-se rígidos e petrificados nos locais em que apenas o paleontólogo literário os examina.

C

Os carroceiros que estalam seus chicotes

Não posso deixar de denunciar o estalo verdadeiramente infernal dos chicotes nas vielas rumorosas das cidades como o barulho mais irresponsável e vergonhoso de todos, que rouba da vida toda tranqüilidade e concentração. Nada me dá uma idéia tão clara da obtusidade e da inadvertência dos homens do que a permissão de chicotear. Esse estalo repentino e agudo, que paralisa o cérebro, despedaça e mata qualquer pensamento, deve ser sentido dolorosamente por todos os que tenham dentro da própria cabeça qualquer coisa que se assemelhe a um pensamento: portanto, perturba centenas de pessoas em suas atividades intelectuais, por mais simplórias que sejam, e mais ainda o pensador, em cujas meditações penetra de maneira tão dolorosa e funesta como a espada do carrasco, que separa a cabeça do tronco. Nenhum som fere o cérebro de modo tão cortante quanto esse maldito estalo de chicote. Chega-se a sentir a ponta do chicote batendo no cérebro, no qual age como o toque da mão na *mimosa pudica,* e até por mais tempo. Com todo o respeito pela sacrossanta utilidade, não consigo entender por que um serviçal que conduz uma carroça com areia ou esterco deva receber o privilégio de sufocar o germe de todo pensamento em ascensão no cérebro de dez mil cabeças sucessivamente (meia hora ao longo das ruas da cidade). Marteladas, latidos e gritos de crianças são horríveis, mas o único e verdadeiro assassino de pensamentos é o estalo de chicotes. Parece ter sido criado exclusivamente para triturar todos os momentos bons e de reflexão que vez por outra alguém consegue ter. [...] Esse maldito estalar de chicotes não só é desnecessário, como chega a ser inútil. O efeito psíquico desejado nos cavalos, devido ao hábito causado pelo abuso contínuo de tal recurso, diminui e acaba perdendo totalmente seu objetivo: os cavalos não apressam o passo com o estalar do chicote. [...] Supondo-se, porém, que fosse imprescindível usar tal som para lembrar constante-mente os cavalos da presença do chicote, basta-riam estalos cem vezes mais fracos, pois é sabido que os animais são capazes de perceber até os sinais mais silenciosos, quase imperceptíveis, tanto pela audição quanto pela visão. Os

cães adestrados e os canários são exemplos surpreendentes dessa constatação. Por conseguinte, estalar chicotes representa um puro arbítrio, ou até mesmo um escárnio insolente por parte dos trabalhadores braçais em relação aos intelectuais. Tolerar semelhante infâmia nas cidades é uma barbárie grosseira e uma injustiça; tanto mais quanto seria até mesmo fácil eliminar, por decreto policial, um nó na ponta de cada chicote. Não há mal nenhum em chamar a atenção dos proletários para o trabalho intelectual realizado pelas classes que lhe são superiores, pois estes temem o trabalho intelectual mais do que tudo. Nem todos os filantropos do mundo, com todas as assembléias legislativas, que por boas razões são contra as punições corporais, poderão me convencer de que um serviçal, que cavalga pelas ruas estreitas de uma cidade muito populosa, conduzindo livremente cavalos do correio ou montando um cavalo de carroça desatado, ou até mesmo que caminha ao lado dos animais, estalando incessantemente e com toda a sua força o seu longuíssimo chicote, não mereça ser obrigado a desmontar imediatamente para receber cinco bastonadas bem dadas. [...] Terá o intelecto pensante de ser o único a nunca experimentar a menor consideração, nem a menor proteção, menos ainda respeito, em prol desse cuidado tão generalizado com o corpo e de todas as formas de contentá-lo? Carroceiros, carregadores, pessoas ociosas que ficam nas esquinas e similares são os animais de carga da sociedade humana; devem, sem dúvida, ser tratados humanamente, com justiça, benevolência, indulgência e cuidado: mas não lhes deve ser permitido que, com o rumor insolente que produzem, tornem-se um impedimento às aspirações elevadas do gênero humano. Eu gostaria de saber quantos grandes e belos pensamentos já foram banidos do mundo pelo estalar desses chicotes. Se eu fosse um dirigente, criaria na cabeça dos carroceiros um *nexus idearum* [nexo de idéias] indestrutível entre estalar chicotes e receber bastonadas.

Os cartesianos e a consciência dos animais

Se um cartesiano se encontrasse entre as garras de um tigre, entenderia com toda a clareza qual a diferença precisa que este faz entre o seu eu e o seu não-eu.

O casamento

O sexo feminino exige e espera do masculino tudo, exatamente tudo o que deseja e de que necessita. O masculino exige do feminino, em primeiro lugar e imediatamente, uma única coisa. Por essa razão, foi necessário estabelecer a convenção de que o sexo masculino só pode obter do feminino aquela única coisa se, em troca, cuidar de todas as

outras, além dos filhos nascidos da união. Nessa convenção baseia-se o bem-estar de todo o sexo feminino.

O objetivo do matrimônio não é a distração arguta, mas a criação dos filhos: esta constitui uma união dos corações, não das mentes. Quando as mulheres afirmam terem se apaixonado pela inteligência de um homem, fazem uma asserção vaidosa e ridícula ou demonstram ter um caráter exageradamente degenerado.

Casar-se apenas "por amor" e não ter de se arrepender muito cedo, ou melhor, casar-se de maneira geral significa colocar a mão dentro de um saco sem ver o que há dentro dele e esperar tirar uma enguia de um emaranhado de serpentes.

No nosso continente monogâmico, casar-se significa abdicar de metade dos direitos e duplicar os deveres.

Casar-se significa fazer o possível para sentir repugnância um do outro.

Casamentos felizes são notoriamente raros.

As *leis matrimoniais européias* assumem a mulher como equivalente do homem; partem, portanto, de um pressuposto errado.

Casamento por amor

Os matrimônios por amor são contraídos no interesse da espécie, não no do indivíduo. Embora as partes iludam-se em buscar a própria felicidade, seu verdadeiro objetivo é estranho a elas próprias, uma vez que ele se encontra na geração de um indivíduo que, por sua vez, só é possível pela geração. Reunidos por esse objetivo, devem tentar doravante entender-se da melhor forma possível. Porém, muitas vezes o casal, unido por aquela ilusão instintiva que constitui a essência da paixão amorosa, será de resto de natureza completa-mente heterogênea. Tal fato se faz notar quando a ilusão desaparece, como é inevitável que ocorra. Por conseguinte, os casamentos contraídos por amor são, em regra, infelizes: com efeito, providenciam a geração futura à custa da presente. *Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores* (Quem se casa por amor, há de viver com dor), diz o provérbio espanhol.

Ao se contrair matrimônio, a impressão que se tem é de que ou o indivíduo, ou o interesse da espécie tenha de ser prejudicado. Na maioria das vezes, é assim que ocorre, pois é uma sorte raríssima que a conveniência e a paixão amorosa andem de mãos dadas.

Cátedras

De modo geral, a forragem das cátedras é a mais adequada para os ruminantes. Em contra-partida, os que recebem sua presa das mãos da natureza encontram-se melhor em liberdade.

Os catedráticos

É preciso considerar que, devido ao ensino catedrático contínuo e aos textos a serem escritos, muitos eruditos dispõem de pouco tempo para aprofundar seus estudos. A expressão *docendo disco* [ensinando, aprendo] não é necessariamente verdadeira, ao contrário, chegou a ser parodiada: *semper docendo, nihil disco* [ensinando sempre, não aprendo nada]; e não é de todo infundado o que Diderot faz o sobrinho de Rameau dizer: "E esses mestres, achais que eles entendem as ciências que ensinam? Pura farsa, caro senhor, pura farsa. Se tivessem conhecimento suficiente para ensiná-las, não as ensinariam." — "E por quê?" — "Porque passariam a vida a estudá-las."

Cavaleiros

A cavalaria como forma de vida social baseia-se inteiramente num emaranhado de costumes grosseiros e vaidosos, com suas fanfarrices elaboradas com pedantismo e sistematização, com sua superstição degradante e uma veneração pelas mulheres digna de macacos, da qual um resíduo ainda hoje existente, sob a forma de galanteria, é pago com a bem-merecida arrogância feminina, dando a todos os asiáticos motivo constante para rir dos europeus, como também teriam rido os gregos. Na áurea Idade Média, tais maneiras chegavam a se traduzir num serviço formal e metódico prestado às mulheres, com feitos heróicos impostos por elas, *cours d'amour,* poesias trovadorescas empoladas etc. Entretanto, é preciso notar que esses últimos disparates, que de resto possuem seu lado intelectual, eram comuns sobretudo na França, enquanto em relação aos obtusos e materialistas alemães os cavaleiros se distinguiam mais pela embriaguez e pelos roubos: canecas de bebida e assaltos a castelos eram seus assuntos prediletos. Nas cortes, porém, não faltavam trovadores enfadonhos.

O centro do universo

Se todo indivíduo pudesse escolher entre o seu próprio aniquilamento e o do resto do mundo, não preciso dizer para que lado, na maioria dos casos, penderia a balança.

Conforme essa escolha, cada um faz de si o centro do universo, refere tudo a si mesmo e considera primeiramente tudo o que acontece — por exemplo, as maiores mudanças no destino dos povos — do ponto de vista do *seu* interesse. Ainda que este seja muito pequeno e re-moto, é nele que pensa acima de tudo. Não existe contraste maior do que aquele entre a alta e exclusiva divisão, que cada um faz em seu próprio eu, e a indiferença com a qual, em geral, todos os outros consideram aquele eu, bem como o primeiro faz com o deles. Chega a ter seu lado cômico ver os inúmeros indivíduos que, pelo menos no aspecto prático, consideram-se exclusivamente *reais* e aos outros, de certo modo, como meros fantasmas. [...] O único universo que todos realmente conhecem e do qual têm consciência é aquele que carregam consigo como sua representação e que, portanto, constitui seu centro. É justamente por isso que cada um é em si mesmo tudo em tudo.

O cérebro

O cérebro é o parasita ou o pensionista do organismo inteiro.

Charutos

O charuto é para o homem limitado um substituto oportuno dos pensamentos.

Os chineses

Os chineses são capazes de conceber apenas um governo monárquico: não entendem o que seria uma república. Quando, no ano de 1658, esteve na China uma legação holandesa, esta se viu obrigada a apresentar o príncipe d' Orange como o seu rei, pois, do contrário, os chineses tenderiam a considerar a Holanda como um ninho de piratas que viviam sem um líder.

Clio, a musa da ciência histórica

Clio, a musa da história, apresenta-se tão infectada por mentiras como uma prostituta por sífilis.

Coito e gravidez

O coito é um assunto que cabe sobretudo aos homens, enquanto a gravidez pertence

inteiramente à mulher.

A comédia do mundo

Do mesmo modo como é próprio do instinto das abelhas construir celas em comunidade e uma colméia, nos homens dever-se-ia supor o instinto de representar em conjunto uma grande comédia rigorosamente moral, em que seríamos as marionetes e nada além disso; porém, com a importante diferença de que a construção da colméia é de fato levada a cabo, enquanto a comédia moral do mundo cede lugar à representação de algo altamente imoral.

A concepção judaica da natureza

Obviamente chegou a hora de a concepção judaica da natureza na Europa, pelo menos no que diz respeito aos animais, conhecer um fim, e de *o ente eterno, que vive em todos os animais tanto quanto em nós,* ser reconhecido, preservado e considerado enquanto tal. É preciso saber e perceber isso!

Trata-se de uma questão séria, que não pode ser modificada, ainda que cubrais toda a Europa de sinagogas.

A confiança no progresso

O progresso é o sonho do século XIX, do mesmo modo como a ressurreição dos mortos era o do século X. Toda época tem o seu sonho. Quando este século tiver exaurido seus celeiros e os do passado e acumulado ciências e riquezas, parecerá o homem menor, se comparado a tal acúmulo? *Misérables parvenus...*

Congressos de filósofos

São uma *contradictio in adjecto, já* que raramente se encontram no mundo dois filósofos ao mesmo tempo e quase nunca em grande número.

A consciência como tribunal

Kant institui no íntimo de nossa alma um tribunal completo, com processo, juiz, acusadores, advogados e sentença. Se tudo se passasse dentro de nós exatamente como Kant representa, seria de admirar que ainda pudesse existir um homem, nem digo tão

ruim, mas tão *estúpido* a ponto de agir contra a consciência. Pois uma instituição sobrenatural tão característica como essa na nossa consciência e um tribunal de exceção dissimulado como esse na escuridão misteriosa do nosso íntimo por certo aterrorizariam todos nós e nos incutiriam um medo de demônios realmente capaz de nos demover da intenção de obter vantagens breves e passageiras, em vista da proibição e das ameaças de poderes sobrenaturais e assustadores, que se manifestariam de maneira tão clara e próxima. Em vez disso, na realidade constatamos que a eficácia da consciência é, de modo geral, tão fraca, que todos os povos já pensaram seriamente em auxiliá-la por meio da religião positiva, ou até mesmo em substituí-la por esta.

A cremação de viúvas

É sem dúvida revoltante que as viúvas queiram ser cremadas com seu marido, mas é igual-mente revoltante que dilapidem com seu amante o patrimônio adquirido pelo primeiro depois de uma vida inteira de dedicação contínua, durante a qual seu consolo era o de estar trabalhando para os filhos.

O cristianismo e o tratamento que dispensa aos animais

Outro erro fundamental do cristianismo [...], absolutamente inexplicável e que manifesta diariamente suas terríveis conseqüências, é o fato de ele, contra a natureza, ter arrancado o homem do *mundo animal* ao qual pertence em essência e ter dado valor apenas a ele, considerando os animais até mesmo como *coisas* [...]. O referido erro fundamental é, porém, a conseqüência da criação que parte do nada, segundo a qual o Criador (cap. 1 e 9 da Gênese) entrega ao homem todos os animais — como se estes fossem coisas e sem nenhuma recomendação de bons tratos, como faz o vendedor de cães quando se separa dos seus filhotes — para que ele os *domine,* ou seja, faça com eles o que bem entender; em seguida, no segundo capítulo, o criador eleva o homem ao grau de primeiro professor de zoologia, encarregando-o de escolher os nomes que os animais teriam de carregar para sempre, o que novamente constitui apenas um símbolo da sua total dependência do homem, em outras palavras, a privação de seus direitos. Sagrada Ganga! Mãe de nossa espécie!

Um anúncio do tão benemérito Círculo de Munique para a proteção dos animais, com data de 27 de novembro de 1852, empenha-se com a melhor das intenções para citar da Bíblia "os preceitos que pregam a consideração pelos animais" e menciona os seguintes trechos: *Provérbios de Salomão* 12, 10; *Eclesiástico* 7, 24; *Salmos* 147, 9; 104,

14; jó 39, 41; *Mateus 10,* 29. Mas tudo isso não passa de uma *pia fraus* que conta com o fato de que ninguém irá procurar tais passagens na Bíblia: apenas a primeira, bastante conhecida, diz algo a respeito, ainda que tenuamente. As restantes certamente falam dos animais, mas não da consideração por eles. E o que diz o primeiro versículo? "O justo sente compaixão pelo próprio rebanho." — "Compaixão!" — Que expressão! Tem-se compaixão de um pecador, de um malfeitor, não de um animal inocente e fiel, que freqüentemente provê o ali-mento do seu dono e não recebe nada em troca a não ser uma forragem escassa. "Compaixão!" Não compaixão, mas justiça é o que se deve aos animais.

Críticos anônimos

O crítico anônimo é um sujeito que *não quer responder* por aquilo que relata e cala respectiva-mente sobre os outros e os trabalhos destes a respeito do mundo; portanto, é alguém que não se apresenta.

Deve ser visto desde o princípio como um trapaceiro que tem como objetivo nos enganar. Os críticos que instintivamente têm consciência desse fato assinam seu nome em todas as revistas de literatura *honestas.*

Nos ataques, o senhor Anônimo é, sem dúvida, o senhor Patife.

Sendo assim, antes de mais nada, todo escudo de toda velhacaria literária, o *anonimato,* deveria ser eliminado. Nas revistas de literatura, o anonimato foi introduzido com o pretexto de que deveria proteger o crítico honesto, o admoestador do público, do rancor do autor e dos seus protetores. No entanto, contra um caso dessa espécie haverá cem em que o anonimato serve apenas para eximir de qualquer responsabilidade aquele que não é capaz de responder pelo que diz, ou até mesmo para acobertar a ignonímia daquele que é corruptível e infame o suficiente para recomendar ao público um livro ruim em troca de uma gorjeta do editor. Freqüentemente também serve apenas para ocultar a obscuridade, a insignificância e a incompetência daquele que é julgado. É incrível a impertinência de certos rapazes, que não se intimidam diante de certas trapaças literárias quando sabem que estão sob a sombra do anonimato. Do mesmo modo como existem medica-mentos universais, há também uma espécie de *anticrítica universal* contra todas as críticas anônimas; pouco importa se elogiaram o ruim ou censuraram o belo: "Identifique-se, velhaco!" Pois re-correr a disfarces para atacar pessoas que andam com o rosto descoberto não é ação digna de um homem honesto:

isso é para meninos e patifes. Portanto: "Velhaco, *identifique-se!*" [...] Por acaso seria tolerável um homem mascarado discursar enfadonhamente para o povo ou querer falar diante de uma assembléia? E como seria então se, além de discursar, começasse a atacar outras pessoas e as cobrisse de vitupérios? Não seria imediatamente posto para correr por pontapés alheios?

Quem escreve e polemiza anonimamente tem *eo ipso* contra si a pressuposição de que engana o público ou de que quer testar a honra alheia sem correr riscos. Por isso, toda vez que alguém se re-fere a um crítico anônimo, ainda que de modo corriqueiro e sem repreensão, deveria utilizar somente epítetos como "o velhaco covarde fulano de tal" ou "o patife anônimo e disfarçado naquela revista" e assim por diante. Este é, de fato, o tom decente e adequado para falar de tais sujeitos, para que eles percam o gosto pelo oficio.

Um gênero de impertinência particularmente ridículo desses críticos anônimos é que eles, como os reis, usam o *nós* para falar, quando, na verdade, deveriam empregar não apenas o singular, mas também o diminutivo, ou melhor, o humiliativo, dizendo por exemplo "minha deplorável insignificância, minha astúcia covarde, minha incompetência velada, meu ludíbrio mesquinho" etc. É assim que devem falar os trapaceiros disfarçados, semelhantes aos licranços que sibilam do buraco escuro de um "jornalzinho literário qualquer" e que de uma vez por todas devem ser impedidos de exercer tal oficio.

No que me concerne, eu dirigiria uma casa de jogo ou um bordel com a mesma satisfação que um covil de críticos anônimos.

Críticos literários

Há críticos que acham que podem estabelecer o que é bom e o que é ruim; com efeito, acreditam que seu trompete de brinquedo seja o trombone da fama.

D

As "damas"

A mulher no Ocidente, a saber, aquilo que chamamos de "dama", encontra-se numa *fausse position:* pois a mulher, nomeada com razão pelos antigos de *sexus sequior,* não é de modo algum adequada para ser objeto de nosso respeito e de nossa veneração, para manter a cabeça mais erguida que o homem e para ter os mesmos direitos. As conseqüências dessa *fausse position* são suficientemente visíveis. Seria, portanto, desejável que também na Europa se indicasse novamente a esse número 2 do gênero humano o lugar que ele merece por natureza, e que se impusesse um limite a essa inconveniência das damas, da qual não apenas toda a Ásia ri, mas também devem ter rido a Grécia e Roma: cessar tais disparates traria conseqüências incalculavelmente benéficas do ponto de vista social, civil e político. [...] A verdadeira "dama" européia é um ser que não deveria sequer existir; em vez dela, deveria haver donas de casa e moças que esperassem tornar-se como as primeiras, e portanto que não fossem educadas para a arrogância, mas sim para a vida doméstica e para a submissão.

Decorar

Geralmente as crianças já apresentam a funesta tendência a se contentar com as palavras e a decorá-las como eventual auxílio em vez de compreender as coisas. Essa tendência permanece posteriormente e faz com que a sabedoria de muitos eruditos não passe de uma quinquilharia feita de palavras.

Demagogos da atualidade

Por toda parte e em todas as épocas houve muita insatisfação com os governos, as leis e as instituições públicas; em grande parte, porém, porque há sempre alguém pronto a imputar a estes a miséria, que é inseparável da existência humana, uma vez que — evoquemos o mito — é a maldição que atingiu Adão, e com ele toda a espécie humana.

No entanto, nunca essa falsa ilusão foi adotada de maneira tão mentirosa e atrevida como pelos demagogos da "atualidade". Estes, enquanto inimigos do cristianismo, são otimistas: o mundo é para eles um "fim em si mesmo" e, portanto, na sua essência, ou seja, segundo sua constituição natural, é organizado com a máxima excelência, a verdadeira sede da felicidade. Eles atribuem inteiramente aos governos os males colossais do mundo, que clamam contra tudo isso: se os governos de fato cumprissem seu dever, o céu seria na terra, ou seja, todos poderiam comer, beber, propagar-se e morrer sem esforço nem dificuldades, pois esta é a paráfrase do seu "fim em si mesmo" e o objetivo do "progresso infinito da humanidade", que eles não se cansam de proferir com frases pomposas.

O desejo sexual

O desejo sexual, sobretudo quando se concentra na paixão, fixando-se numa determinada mulher, é a quintessência de todas as fraudes desse nobre mundo; isso porque promete indizivelmente, infinitamente e extraordinariamente muito e cumpre miseravelmente pouco.

Destino

A "luta do homem contra o destino" [...] é um conceito ridículo, pois implicaria uma luta contra um inimigo invisível, um guerreiro por trás de um manto, contra o qual todo golpe cairia no vazio e nos braços do qual nos jogaríamos ao querermos evitá-lo, como ocorreu com Laio e Édipo. Além disso, o destino é onipotente e, portanto, lutar contra ele seria o mais ridículo de todos os atrevimentos.

Deus como criador do mundo

Se um deus fez este mundo, eu é que não gostaria de ser este deus: a miséria aqui presente despedaçaria meu coração.

Deus como objeto da filosofia

Na filosofia moderna, Deus representa o mesmo que os últimos reis francos entre os *majores domus,* um nome vazio, que se mantém para poder viver de maneira mais cômoda e sem contestações.

Deus como pessoa

Quando se estuda o *budismo* desde as suas origens, ilumina-se a mente; nele não existe aquele discurso estúpido do mundo criado a partir do nada, nem do sujeito inesperado que o criou. Que horror essa sujeira toda!

Deus e nossos filósofos trocistas

Nossos *filósofos trocistas* presumem conhecer *Deus* e explicam o mundo a partir dele. Com isso, acham que realizaram alguma coisa, enquanto o referido, tanto em relação à sua *existentia* quanto em relação à sua *essentia, é* inteiramente = x, ou seja, uma mera palavra.

A dignidade do homem

Essa expressão "dignidade do homem", proferida certa vez por Kant, tornou-se em seguida o santo-e-senha de todos os moralistas desorientados e sem idéias, que escondem sua falta de um fundamento verdadeiro da moral, ou que tenha pelo menos algo a dizer, por trás da imponente expressão "dignidade do homem", contando prudentemente com o fato de que seu leitor também se identificará de bom grado com essa dignidade e, por conseguinte, ficará satisfeito.

Direito hereditário

O fato de a propriedade, adquirida com tanta dificuldade pelos homens e à custa de muito trabalho e empenho continuado, ir parar mais tarde nas mãos das mulheres que, com sua insensatez, em pouco tempo a desperdiçam ou dilapidam, é um absurdo tão grande quanto freqüente e que deveria ser evitado com a imposição de limites ao direito hereditário das mulheres.

E

Época

Quando procuramos estimular nossa inteligência e nosso conhecimento, sentimos constante-mente a resistência da época como um peso que devemos arrastar, mas que, apesar de todo o nosso esforço, insiste em se manter no chão. Depois precisamos nos resignar com a certeza de que, a despeito dos preconceitos contra nós, temos a verdade ao nosso lado, e esta, tão logo seja alcançada por seu aliado, o tempo, tem como certa a vitória, que pode não vir no mesmo dia, mas não deixará de vir no seguinte.

Minha época e eu não fomos feitos um para o outro: quanto a isso, não há dúvida. Mas qual de nós vencerá o processo diante do tribunal dos pósteros?

Erudição

A erudição me parece comparável a uma couraça pesada, que de fato faz com que o homem forte seja invencível, mas constitui um peso para o fraco, que sucumbe totalmente a ele.

O erudito

A *peruca é* o símbolo bem escolhido do erudito puro enquanto tal. Ela orna sua cabeça com uma massa abundante de cabelos alheios, na falta dos próprios; do mesmo modo, a erudição consiste em equipar a mente com uma grande quantidade de pensamentos alheios que, todavia, não a vestem com a mesma perfeição e naturalidade, nem são tão úteis em todos os casos e adequados a todos os objetivos, tampouco se enraízam com firmeza e, quando consumidos, também não podem ser imediatamente substituídos por outros da mesma origem, como ocorre com os nascidos do próprio terreno.

Para aquele que estuda com o objetivo de alcançar a *inteligência,* os livros e os

estudos são meros degraus da escada que ele sobe até o topo do conhecimento: tão logo um degrau o eleva em um passo, ele o deixa para trás. Em contrapartida, os muitos que estudam para preencher a memória não utilizam os degraus da escada para subir, mas os retiram e os carregam para levá-los consigo, alegres pelo peso crescente da carga. Permanecem eternamente em posição inferior, pois carregam o que deveria tê-los carregado.

O erudito alemão

O erudito alemão é também pobre demais para poder ser honesto e honroso. Sendo assim, fazem parte da sua conduta e do seu método mudar de assunto, encontrar subterfúgios, concordar com suas próprias convicções ou negá-las, rastejar-se, adular, tomar partido e travar camaradagem, respeitar ministros, pessoas importantes, colegas, estudantes, livreiros, críticos, em suma, tudo menos a verdade e o mérito alheio. Com isso, na maioria das vezes ele se torna um patife educado.

O erudito simples

O verdadeiro erudito simples, por exemplo um catedrático de Göttingen, vê o gênio como vemos a lebre, que somente depois de morta pode ser preparada e comida; portanto, é alguém em quem, enquanto vivo, deve-se atirar.

Escravocratas e comerciantes de escravos

Aqueles demônios com aspecto humano, os escravocratas e comerciantes de escravos nos estados livres da América do Norte (que deveriam ser chamados de estados escravistas), são, em regra, anglicanos ortodoxos e devotos, que considera-riam um grave pecado trabalhar aos domingos e que, contando com sua obediência e com sua ida assídua à igreja, entre outras coisas, esperam a salvação eterna.

A escrita

A pena representa para o pensamento o que a bengala representa para a caminhada; mas o passo mais ágil é o que se dá sem bengala, e o pensamento mais perfeito, o que se completa sem a pena. Somente quando começamos a envelhecer é que nos servimos de bom grado da bengala e da pena.

Escritores

Os escritores podem ser classificados como estrelas cadentes, planetas e estrelas fixas. As primeiras produzem surpresas momentâneas: olhamos para cima, exclamamos "olha lá!", e elas desaparecem para sempre. As segundas, ou seja, estrelas que erram e vagam pelo céu, têm mais consistência. Brilham com mais intensidade do que as fixas, embora isso se dê apenas por causa de sua proximidade, e são confundidas com as últimas pelos leigos. Entretanto, os planetas também precisam desocupar logo seu lugar; além disso, recebem luz emprestada e possuem uma esfera de ação limitada aos companheiros de órbita (os contemporâneos). Deslocam-se e alternam-se continuamente: sua órbita não dura mais do que alguns poucos anos. Apenas as terceiras não mudam. Permanecem fixas no firmamento, possuem luz própria e atuam em todas as épocas, uma vez que seu aspecto não se altera com a mudança do nosso ponto de vista e não possuem paralaxe. Não pertencem, como as outras, a um *único sistema* (nação), mas ao mundo. No entanto, devido à altura da sua posição, na maioria das vezes sua luz precisa de muitos anos para se tornar visível a um habitante da Terra.

Escritores de filosofia

A primeira regra, e talvez a única, do bom estilo *é que se tenha algo a dizer:* oh, com ela se vai longe! E, no entanto, os escritores de filosofia e os escritores alemães em geral, acostumados ã reflexão, distinguem-se justamente por descuidar dessa regra, especialmente a partir de Fichte. Em todos eles é importante notar que *parecem* querer dizer alguma coisa, mas na verdade não têm nada a dizer.

A característica genérica dos escritos *filosóficos* deste século é que foram escritos sem que digam realmente alguma coisa: tal característica é comum a todos e, portanto, pode ser estudada do mesmo modo em Salat, em Hegel, em Herbart e em Schleiermacher. Segundo o método homeopático, o mínimo insignificante de um pensamento é diluído numa torrente de palavras que preenche cinqüenta páginas, e tal prolixidade continua página após página, com uma confiança ilimitada na paciência realmente germânica do leitor. Em vão a inteligência condenada a essa leitura espera por pensamentos autênticos, sólidos e substanciais: ela suspira, sim, suspira por algum pensamento, como o viajante que almeja água no deserto da Arábia — e terá de morrer de sede.

Escritores medíocres

Essas mentes medíocres simplesmente não conseguem se decidir a escrever como pensam, pois acham que depois o resultado poderia adquirir uma aparência muito simplória. [...] Desse modo, apresentam o que têm a dizer com construções forçadas e difíceis, neologismos e períodos extensos, que circundam o pensamento e acabam por ocultá-lo. Oscilam entre o esforço para comunicá-lo e aquele para escondê-lo. Querem guarnecer o texto de modo que ele adquira uma aparência erudita ou profunda, para que as pessoas pensem que ele contém muito mais do que se consegue perceber no momento da leitura. Sendo assim, esboçam partes do seu pensamento em expressões curtas, ambíguas e paradoxais, que parecem significar muito mais do que dizem (exemplos excelentes desse gênero encontram-se nas obras de Schelling sobre a filosofia da natureza); logo voltam a apresentar seus pensamentos com uma torrente de palavras e uma verbosidade in-suportável, como se fossem necessárias sabe-se lã quais medidas para tornar compreensível seu sentido profundo, enquanto, na verdade, trata-se de uma idéia bastante simples, para não dizer até trivial (Fichte, em seus escritos populares, e centenas de imbecis miseráveis que não merecem ser nomeados, em seus manuais filosóficos, oferecem exemplos em abundância).

Escritores negligentes

Quem escreve com negligência acaba confessando que não valoriza muito seus próprios pensamentos.

Se é uma impertinência interromper os outros, não é impertinência menor interromper a si mesmo, como ocorre nas frases construídas há alguns anos por todos os escrevinhadores ruins, negligentes, apressados e preocupados apenas em garantir o próprio sustento, que se comprazem em empregá-las ao menos seis vezes em cada página. Essa construção consiste — quando possível, deve-se apresentar o exemplo junto com a regra — em quebrar uma frase para inserir outra dentro dela. Os escrevinhadores a utilizam não apenas por preguiça, mas também por estupidez, uma vez que consideram uma amável *légèreté,* que vivi-fica a exposição.

Muitos escrevem do mesmo modo como os pólipos coralinos se formam: um período vai se acrescentando ao outro até onde Deus quiser.

A língua alemã caiu em total *desordem:* todos servem-se dela, todo escrevinhador vil lança-se sobre ela.

Esposas não, mulheres!

Aos vícios de linguagem, acrescento também o uso cada vez mais genérico da palavra *esposas* [Frauen] em vez de *mulheres* [Weiber], o que novamente empobrece a língua: pois *esposa* significa *uxor,* e *mulher, mulier* (as moças ainda não são, mas querem se tornar esposas). [...] As mulheres não querem mais ser chamadas de mulheres, pelas mesmas razões pelas quais os judeus querem ser chamados de israelitas, e os alfaiates de fabricantes de roupas, sem contar os comerciantes, que intitulam seu *comptoir* [balcão] de *bureau* [escritório], e os que preferem *humor* a brincadeira ou piada, justamente porque à *palavra* atribui-se não o que lhe é inerente, mas o que é inerente ao objeto por ela descrito. Não foi a palavra a conferir desdém ao objeto, mas o contrário [...]. No entanto, a língua alemã não pode absolutamente perder uma palavra por causa de um capricho feminino. Sendo assim, não se deve permitir tal absurdo às mulheres e aos seus literatos sem graça, companheiros de mesa de chá.

O Estado e sua origem

Em última análise, a necessidade da existência do Estado baseia-se na reconhecida *injustiça* praticada pelo gênero humano: sem ela, não se poderia pensar num Estado, uma vez que ninguém teria de temer por seus direitos. Bastaria, portanto, que houvesse uma sociedade ligeiramente semelhante a um Estado para combater os ataques de animais selvagens ou se proteger dos maus elementos.

A partir desse ponto de vista, percebe-se clara-mente a obtusidade e a superficialidade dos filosofastros que, com seus discursos pomposos, apresentam o Estado como o objetivo supremo e o apogeu da existência humana, fornecendo-nos assim uma apoteose típica de filisteus.

O Estado ético

O único objetivo do Estado é proteger os indivíduos uns dos outros e todos juntos de inimigos externos. Alguns filosofastros alemães desta época venal gostariam de transformá-lo numa instituição para a educação e a edificação moral: tal intenção esconde, em segundo plano, o objetivo jesuítico de suprimir a liberdade e o desenvolvimento individual de cada um para transformá-lo na simples roda que move a máquina político-religiosa à moda chinesa. No entanto, este é o caminho que em outras ocasiões conduziu às inquisições, aos autos de fé e às guerras religiosas. Pelas palavras

de Frederico, o Grande, "no meu território cada um deve cuidar da própria bem-aventurança conforme desejar", bem se vê que ele nunca quis pisar em seu território. Em contrapartida, vemos ainda hoje e por toda parte (com exceção mais aparente do que real da América do Norte) que o Estado também se preocupa com as necessidades metafísicas dos seus membros.

Os Estados Unidos

Nos Estados Unidos da América do Norte, vemos a tentativa [...] de fazer prevalecer o direito imutável, puro e abstrato. No entanto, o êxito não é atraente: pois, mesmo com toda a prosperidade material do país, encontramos como mentalidade dominante o baixo utilitarismo com sua inevitável companheira, a ignorância, que abriu caminho para o estúpido bigotismo anglicano, a presunção tola, a grosseria brutal, unida à parva veneração pelas mulheres. E ainda há coisas piores na ordem do dia desse país, a saber: a escravização dos negros, que clama aos céus por vingança, e a extrema crueldade praticada contra os escravos; a mais injusta opressão dos negros livres; a *lynch-law;* assassinatos freqüentes e muitas vezes impunes; duelos de uma brutalidade inaudita; às vezes, o escárnio público do direito e das leis, o repúdio a dívidas públicas, a revoltante espoliação política de uma província próxima, em conseqüência da qual ávidos saques ao rico país vizinho tiveram de ser minimizados por autoridades de alto escalão com mentiras de que todos no território têm conhecimento e escarnecem; uma oclocracia em contínuo crescimento e, por fim, a influência corruptora que a referida negação da legalidade nas esferas superiores exerce necessariamente na moralidade privada.

Eugenesia

Se fosse possível castrar todos os patifes e trancafiar todas as mulheres tolas num convento, dar às pessoas de caráter nobre um harém inteiro e arranjar homens para as moças de espírito de inteligência, a bem dizer, homens completos, em pouco tempo ressurgiria uma geração que representaria mais do que a era de Péricles.

F

Falsa glória

À glória que surge rapidamente, deve-se acrescentar também a falsa, ou melhor, a glória artificialmente produzida de uma obra, seja por louvor indevido, bons amigos, críticos corrompidos, indicações de superiores e acordos entre inferiores ou pela corretamente suposta incapacidade das massas de julgar. Assemelha-se às bóias, com as quais um corpo pesado consegue flutuar na água. Elas o carregam por mais ou menos tempo, conforme estejam bem cheias e vedadas. No entanto, de todo modo o ar transuda pouco a pouco e o corpo acaba afundando.

Fé

A fé é como o amor: não pode ser obtida pela força.

Fé e saber

A fé e o saber não se dão bem dentro da mesma cabeça: são como o lobo e o cordeiro dentro de uma jaula; e o saber é justamente o lobo, que ameaça devorar seu vizinho.

O saber é feito de uma matéria mais dura do que a fé, de modo que, quando colidem, a última se quebra.

As ferrovias

O *maior benefício das ferrovias é* o fato de elas pouparem uma existência miserável a milhões de cavalos de tiro.

Fetiche e relíquia

A veneração que a grande massa culta reserva ao gênio é da mesma espécie da que os crentes dedicam aos seus santos, ou seja, degenera facilmente num culto pueril às relíquias. A casa de Petrarca em Arquà, a suposta prisão de Tasso em Ferrara, a casa de Shakespeare em Stratford com sua cadeira, a casa de Goethe em Weimar com sua mobília, o velho chapéu de Kant, bem como os respectivos autógrafos, são fitados com atenção e respeito por muitos que nunca leram suas obras, do mesmo modo como milhares de cristãos veneram as relíquias de um santo cuja vida e doutrina não chegaram a conhecer, e como a religião de milhares de budistas consiste muito mais na veneração a Dahtu (dente sagrado), até mesmo a Dagoba (Stupa), que o encerra, ou ao sagrado Patra (gamela), ou ainda à pegada petrificada, à arvore sagrada que Buda semeou, do que no conhecimento profundo e no exercício fiel da sua sublime doutrina. De fato, tais pessoas não são capazes de outra coisa a não ser ficar boquiabertas.

Fichte

No antigo teatro alemão de marionetes, ao lado do imperador ou de um herói qualquer havia sempre um palhaço[*], que repetia, à *sua* maneira e com exagero, tudo o que o herói havia dito ou feito; do mesmo modo, por trás do grande Kant encontra-se o autor da *Wissenschaftslehre* [doutrina da ciência] ou, em palavras mais exatas, a *Wissenschaftsleere* [vazio da ciência]. Este, para realizar com excelência seu plano — que aliás adapta-se e agrada inteiramente ao público filosófico alemão —, provocou rumores por meio de uma mistificação filosófica para em seguida poder justificar seu bem-estar e o dos seus, *superou* Kant em todos os aspectos, surgiu como o seu superlativo vivo e, exagerando as particularidades mais evidentes, conseguiu produzir uma caricatura da filosofia kantiana. Fez o mesmo com a ética. No seu *Sistema da doutrina dos costumes,* encontramos o imperativo categórico desenvolvido num imperativo despótico: o dever absoluto, a razão legisladora e a obrigação interior transformaram-se num *fatum* moral, numa necessidade insondável, que faz com que a humanidade aja rigorosamente segundo determinadas máximas; a julgar por essas medidas morais, tudo isso deve-ria ser muito importante, embora na verdade em parte alguma se consiga entender *o quê.*

Entre essas minúcias, revela-se a verdadeira rudeza filosófica de Fichte, como é de esperar num homem a quem o ensino evidentemente nunca deixou tempo para

[*] No original: *Hanswurst* (personagem burlesca do teatro alemão no século XVIII). [N.daT.]

aprender.

Fidelidade conjugal — no homem e na mulher

A fidelidade conjugal é artificial no homem e natural na mulher: sendo assim, o adultério cometido pela mulher é muito menos perdoável do que o cometido pelo homem, tanto objetivamente, por causa das conseqüências, quanto subjetivamente, por ser contra a natureza.

O filho de Fichte, o filósofo Immanuel Hermann

Já em Berlim o chamamos simplesmente de *Simplicissimus.*

Filosofar com mente limitada

É penoso ouvir roucos cantarem e ver mancos dançarem; mas saber de mentes limitadas que filosofam é insuportável.

Filosofia como profissão

O caminho que conduz à verdade é íngreme e longo: ninguém consegue percorrê-lo com um cepo nos pés; antes, seriam necessárias asas. Por essa razão, eu seria a favor de que a filosofia cessasse de ser um ofício: a grandeza da sua aspiração não o permite, como de resto os antigos já o tinham percebido. Não é absolutamente necessário que toda universidade mantenha meia dúzia de palradores sem graça para fazer com que os jovens percam o gosto pela filosofia pelo resto de sua vida.

Filosofia e filosofia universitária

Que importância pode ter no mundo minha filosofia ensimesmada, desprovida dos requisitos essenciais, de consideração e de nutrimentos — que guarda para sua estrela polar apenas a verdade nua, não-remunerada, não-familiarizada, muitas vezes perseguida, e que, sem olhar para a direita ou para a esquerda, guia-se justamente por ela — para aquela *alma mater,* a boa e nutriente filosofia universitária que, carregada de centenas de intenções e milhares de considerações, bordeja cautelosamente pelo seu caminho, tendo sempre diante dos olhos o medo do senhor, a vontade do ministério, os cânones da igreja local, os desejos do editor, o consolo dos estudantes, a boa amizade

dos colegas, o andamento da política cotidiana, a tendência momentânea do público e o que mais possa haver? Ou então o que há em comum entre minha busca silenciosa e séria pela verdade e a estridente rixa escolar das cátedras e bancas, cujos motores internos constituem-se sempre de objetivos pessoais? Ao contrário, ambos os tipos de filosofia são radicalmente heterogêneos.

Se não se tratasse de outra coisa que não fosse incentivar a filosofia e avançar pelo caminho da verdade, eu sugeriria como melhor solução que se colocasse um fim no espalhafato praticado nas universidades. Pois estas, com efeito, não são o local apropriado para uma filosofia com intenções sérias e honestas, cujo lugar é pôr uma marionete enfeitada e vestida com suas roupas, que começa a desfilar e a gesticular como um *nervis aliens mobile lignum* ruma boneca de madeira movida por outras pessoas", Horácio, *Saturae,* II, 7, 82].

A filosofia futura

Quem quiser me superar poderá fazê-lo na largura, mas não na profundidade.

A filosofia na cátedra e no congresso

As cátedras públicas cabem apenas às ciências já constituídas e realmente existentes que, para se-rem ensinadas, devem antes ser aprendidas; ou seja, no geral, devem ser retransmitidas do mesmo modo como a tradição em voga as prescreveu no quadro-negro. Isso não significa que as mentes mais capacitadas fiquem impossibilitadas de enriquecê-las, modificá-las e aperfeiçoá-las. No entanto, é um verdadeiro absurdo confiar a professores o ensino de uma ciência que ainda não existe, que ainda não alcançou seu objetivo, que nem mesmo conhece com segurança seu próprio caminho e cuja possibilidade ainda é contestada. Como conseqüência natural, cada um desses professores acredita que sua tarefa seja criar a ciência que ainda está faltando, sem pensar que tal tarefa cabe apenas ã natureza, e não ao Ministério da Educação. Empenham-se então no que conseguem fazer, colocam o quanto antes seu aborto no mundo, dando no pela tão ansiada *sophia,* e certamente não faltará um colega obsequioso disposto a ser seu padrinho de batismo. Em seguida, uma vez que vivem à custa da filosofia, esses senhores tornam-se tão ousados que se autodenominam *filósofos* e pensam, por conseguinte, que a grande palavra decisiva em matéria de filosofia se deva a eles. Aliás, chegam até a anunciar *reuniões entre filósofos* (uma *contradictio in adjecto,* já que raramente se encontram no mundo dois filósofos ao

mesmo tempo e quase nunca em grande número) e a correr em massa para deliberar sobre o bem da filosofia!

Os franceses

As outras partes do mundo têm macacos; a Europa tem *franceses.* É a mesma coisa.

Os franceses e o modo como tratam a língua grega

Os franceses, inclusive as academias, tratam a língua grega de modo vergonhoso: apropriam-se das suas palavras para deformá-las [...], escrevem-nas como um jovem camponês francês as escreveria se tivesse ouvido uma boca estrangeira pronunciá-las. Seria muito gentil da parte dos eruditos franceses se eles ao menos fingissem que entendem grego. No entanto, ver a nobre língua grega estropiada em favor de um jargão tão repugnante como o francês (na verdade, uma corruptela do italiano, elaborada da maneira mais adversa, com as longas e horríveis sílabas finais e a nasal) assemelha-se à cena de uma grande aranha-caranguejeira devorando um colibri ou de um sapo fazendo o mesmo com uma borboleta. Uma vez, pois, que os senhores da academia sempre se tratam por *mon illustre confrère,* hábito que, especialmente de longe, causa um efeito imponente pela luz que refletem um no outro, solicito aos *illustres confrères* que ponderem sobre a questão: ou seja, ou deixam a língua grega em paz e se contentam com seu próprio jargão, ou utilizam as palavras gregas sem estropiá-las.

G

Glória

A glória é o rumor da vida, e a vida é a grande paródia da vontade, ou seja, aquilo que mente mais do que o homem.

As gramáticas grega e latina

Acredito que o aprendizado das gramáticas grega e latina dos seis aos doze anos justifica a obtusidade posterior da maioria dos eruditos.

H

Hegel

Destruidor de papel, de tempo e de mentes.

Não, o que vedes não é uma águia, basta olhar suas orelhas.

Na Alemanha, Hegel, um charlatão repugnante, estúpido e escrevinhador de disparates sem igual, conseguiu ser aclamado como o maior filósofo de todos os tempos, e muitas milhares de pessoas acreditaram rígida e firmemente nisso por vinte anos, inclusive fora da Alemanha, como a Academia Dinamarquesa, que se declarou contra mim para defender a glória dele e quis afirmá-lo como *summus philosophus.*

Se uma associação de jornalistas conjurados para a glorificação do que é ruim, se professores titulares assalariados da hegeliania e livres-docentes lânguidos, que também gostariam de ser titulares, declaram aos quatro ventos — e o fazem com um descaramento incansável e sem precedentes — que aquela cabeça tão comum, mas de incomum charlatão, é o maior filósofo que o mundo já teve, ninguém pode aceitar tal consideração, sobretudo quando a ostentação grosseira desse mísero modo de agir acaba por se revelar até mesmo aos mais ingênuos. Mas, quando se chega ao ponto de uma academia estrangeira querer proteger aquele filosofastro como um *summus philosophus* e até se permitir insultar o homem que, honesta e destemidamente, opõe-se à glória falsa, usurpada, comprada e inventada com a *única* expressão adequada àquele elogio impertinente e àquela imposição do que é falso, ruim e degradante, o caso agrava-se, pois um julgamento tão digno de fé poderia induzir os ignaros a erros grandes e prejudiciais. Sendo assim, é necessário chegar a uma *neutralização.*

O *summus philosophus* da Academia Dinamarquesa também chega ao seguinte silogismo: "Se um bastão, apoiado em seu centro de gravidade, torna-se mais pesado de um lado, penderá para este lado; ora, uma barra de ferro, depois de ser magnetizada, pende para um lado: portanto, tornou-se mais pesada deste lado." Eis uma analogia

digna desse silogismo: "Todos os gansos têm duas pernas. Tu tens duas pernas, portanto és um ganso." Pois, se considerarmos o silogismo de Hegel de forma categórica, teremos: "Tudo o que se torna mais pesado de um lado, pende para este lado: esse bastão magnetizado pende para um lado, portanto tornou-se mais pesado." Essa é a silogística desse *summus philosophus* e reformador da lógica, ao qual infelizmente esqueceram de ensinar que *e meris affirmativis in secunda figura nihil sequitur* [não se pode concluir a segunda figura silogística a partir de premissas afirmativas] .

Além da capacidade de escrever absurdos, o principal expediente desse charlatão era dar-se ares de grande senhor, aproveitando todas as ocasiões para olhar do alto do seu castelo de palavras, com distinção, fastio, desdém e ironia, não apenas as elucubrações filosóficas alheias, mas também toda ciência, seus métodos e tudo o que o intelecto humano alcançou no decorrer dos séculos com perspicácia, esforço e dedicação. Com isso, conseguiu de fato suscitar no público alemão uma alta consideração por sua sabedoria ensimesmada em seu abracadabra.

Hegel como corruptor de jovens

Enquanto outros sofistas, charlatões e obscurantistas falsificaram e arruinaram apenas o *conhecimento,* Hegel destruiu até mesmo o *órgão* do conhecimento, a própria inteligência. Obrigou os induzidos a enfiar nas próprias cabeças, como se se tratasse de um conhecimento racional, uma confusão formada pelos absurdos mais grotescos, um tecido de *contradictionibus in adjeto,* uma verborragia de hospício, e o cérebro desses pobres jovens, que liam tudo isso com uma dedicação crédula e tentavam alcançar a sabedoria suprema, foi desordenado de tal maneira, que permaneceu para sempre incapaz de pensar. Por conseguinte, até hoje é possível vê-los perambular, discorrer no repugnante jargão hegeliano, exaltar o mestre e presumir que frases como "A natureza é a idéia em seu outro" queiram dizer alguma coisa. Com efeito, desorganizar a esse ponto cérebros jovens e frescos é realmente um pecado que não merece perdão nem indulgência.

Hegelianismo

Uma filosofia cuja tese fundamental prega "O ser é o nada" é digna de um hospício. Em qualquer lugar fora da Alemanha é justamente para o hospício que a remeteriam.

Eu teria razão se dissesse que a chamada filosofia desse Hegel é uma gigantesca

mistificação, que transmitirá à posteridade um motivo inesgotável para escarnecer do nosso tempo, uma pseudofilosofia que paralisa todas as forças do espírito, sufoca todo pensamento verdadeiro e faz um mau uso ultrajante da linguagem, para em seu lugar colocar a mais vazia, insensata, insignificante e, como o êxito o confirma, a mais estupidificante mistura de palavras; uma pseudofilosofia que toma como princípio uma idéia absurda e sem funda-mento, prescindindo tanto das causas como dos efeitos, ou seja, que não pode ser comprovada por nada nem comprova ou esclarece alguma coisa; uma pseudofilosofia em que falta inclusive originalidade e que constitui uma mera paródia do realismo escolástico e, ao mesmo tempo, do espinosismo, algo monstruoso que também deve representar o avesso do cristianismo e, por conseguinte

πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ
[χίμαιρα

(ora leonis erant, venter capra, cauda draconis)

[A cabeça era de leão, o ventre de cabra, a cauda de dragão.
Homero, *Ilíada,* VI, 181.]

Eu não teria menos razão se dissesse ainda que esse *summus philosophus* da Academia Dinamarquesa escrevinhou absurdos como nenhum outro mortal antes dele, de modo que quem consegue ler sua obra mais aclamada, a *Fenomenologia do espírito,* sem ter a impressão de estar num hospício é porque já está em um.

Em toda a história da literatura, dos tempos antigos e modernos, não há exemplo de falsa glória que se compare ao da filosofia de Hegel. Nunca e em parte alguma usou-se de impertinência tão revoltante e de tamanha impudência para exaltar a falta de qualidade, o erro e o absurdo mais evidentes, além da insensatez manifesta, cuja exposição chega a despertar repulsa e náusea no mais alto grau, como o fez aquela pseudofilosofia sem nenhum valor, que pretendia ser a máxima sabedoria e a coisa mais esplêndida que o mundo já viu. [...] Por mais de um quarto de século, aquela glória baseada em mentiras foi considerada autêntica, e a *bestia trionfante* prosperou e reinou na república dos eruditos alemães em tal medida, que até mesmo os poucos adversários dessa loucura só ousavam falar do seu miserável autor como um gênio raro e de grande espírito, dirigindo-lhe as mais profundas reverências. No entanto, não se pode deixar de tirar disso tudo as devidas conclusões. Na história da literatura, esse período sempre figurará como uma mancha indelével e ignóbil da nação e da época, além de se tornar motivo de escárnio dos séculos: com razão!

Os hegelianos

Quando um *hegeliano* repentinamente se contra-diz nas suas afirmações, justifica: "Agora o conceito transformou-se no seu contrário."

Vale lembrar também a impudência grosseira com a qual os hegelianos discorrem pormenorizadamente em todos os seus textos, sem cerimônia nem preâmbulos, sobre o chamado "espírito", contando com o fato de que, graças ao seu palavreado confuso, seus leitores podem se impressionar a ponto de não desafiarem o senhor professor com a pergunta: "Espírito? Quem é o rapaz? E de onde o conheceis? Não será ele apenas uma hipóstase arbitrária e cômoda que não chegueis sequer a definir, o que dirá então deduzir ou provar?" Esta seria a linguagem apropriada para tratar tais filosofastros.

Herbart

Acompanhar o raciocínio dos que nunca concordam com nada ou que vestiram sua inteligência pelo avesso, dos quais Herbart é um exemplo, estraga a mente.

História da filosofia

Ler a história da filosofia em geral ou todo tipo de exposição das doutrinas dos filósofos em vez das suas obras originais é como fazer com que outra pessoa mastigue a comida por nós. Alguém leria a história universal se pudesse observar com os próprios olhos os acontecimentos do passado que lhe interessassem?

É possível conhecer de fato os filósofos apenas por meio das suas obras, e de modo algum por relatos de segunda mão [...]. Além disso, a leitura das obras originais de filósofos autênticos exerce urna influência benéfica e estimulante sobre o espírito, uma vez que o coloca em contato direto com uma mente com pensamentos próprios e superiores. Na história da filosofia, ao contrário, o espírito recebe apenas o movimento oferecido pelo curso desajeitado dos pensamentos de um cérebro comum, que prepara as coisas a seu modo.

História da literatura — em couro de porco

Em sua maior parte, a *história da literatura é* o catálogo de um museu de abortos. O álcool em que estes são conservados por mais tempo é o couro de porco com que são encadernados.

O homem e os animais

Do mesmo modo como freqüentemente a inteligência do meu cão e, de vez em quando, sua estupidez me surpreenderam, tive experiência semelhante com o gênero humano. Inúmeras vezes a incapacidade, a total falta de discernimento e a bestialidade deste último me indignaram e me arrancaram o antigo suspiro:

Ilumani generis mater nutrixque profecto stultitia est

[A estultícia é, de fato, a mãe e a ama-de-leite do gênero humano].

O mundo não é uma obra malfeita, e os animais não são produtos fabricados para o nosso consumo. [...] Aconselho os fanáticos e os padres a não se contradizerem muito nessa questão: pois, desta vez, não apenas a *verdade,* mas também a *moral* está do nosso lado.

O homem — uma fera domesticada

É preciso ler histórias de crimes e descrições de situações anárquicas para saber do que o homem é realmente capaz no que diz respeito à moral. Esses milhares de indivíduos que, diante dos nossos olhos, empurram desordenadamente uns aos outros no trânsito pacífico devem ser vistos como tantos tigres e lobos, cujos dentes são protegidos por fortes focinheiras.

O homem — uma mácula na natureza

Existe no mundo apenas um ser mentiroso: o *homem.* Todos os outros seres são verdadeiros e sinceros, pois mostram-se abertamente como são e manifestam o que sentem. Uma expressão emblemática ou alegórica dessa diferença fundamental é o fato de que todos os animais andam em seu aspecto natural, o que contribui bastante para a impressão agradável que se tem ao vê-los; especialmente quando se trata de animais livres, tal visão enche meu coração de alegria. Em contrapartida, devido à sua vestimenta, o ser humano tornou-se uma caricatura, um monstro; o simples fato de vê-lo já é algo repugnante, que se destaca até pelo branco de sua pele, não natural a ele, e pelas conseqüências repulsivas da sua alimentação à base de carne, que vai contra a natureza, bem como das bebidas alcoólicas, do tabaco, dos excessos e das doenças. Ele surge como uma mácula na natureza!

O homem — um boneco

Às vezes converso com os homens do mesmo modo como as crianças conversam com seus bonecos: embora ela saiba que o boneco não a compreende, usando de uma ilusão agradável e consciente, consegue divertir-se com a comunicação.

O homem — um mecanismo de relógio

É realmente inacreditável como a vida da maioria dos homens flui de maneira insignificante e fútil, quando vista externamente, e quão apática e sem sentido pode parecer interiormente. As quatro idades da vida que levam à morte são feitas de ânsia e martírio extenuados, além de uma vertigem ilusória, acompanhada por uma série de pensa-mentos triviais. Assemelham-se ao mecanismo de um relógio, que é colocado em movimento e gira, sem saber por quê. E toda vez que um homem é gerado e nasce, dá-se novamente corda no relógio da vida humana, para então repetir a mesma cantilena pela enésima vez, frase por frase, compasso por compasso, com variações insignificantes.

O homem — um ser egoísta

O motor principal e fundamental no homem, bem como nos animais, é o *egoísmo,* ou seja, o impulso à existência e ao bem-estar. [...] Na verdade, tanto nos animais quanto nos seres humanos, o *egoísmo* chega a ser idêntico, pois em ambos une-se perfeitamente ao seu âmago e à sua essência. Desse modo, todas as ações dos homens e dos animais surgem, em regra, do egoísmo, e a ele também se atribui sempre a tentativa de explicar uma determinada ação. Nas suas ações baseia-se também, em geral, o cálculo de todos os meios pelos quais procura-se dirigir os seres humanos a um objetivo. Por natureza, o *egoísmo é* ilimitado: o homem quer de todo modo conservar sua existência, quer ficar totalmente livre das dores que também incluem a falta e a privação, quer a maior quantidade possível de bem-estar e todo prazer de que for capaz, e chega até mesmo a tentar desenvolver em si mesmo, quando possível, novas capacidades de deleite. Tudo o que se opõe ao ímpeto do seu egoísmo provoca o seu mau humor, a sua ira e o seu ódio: ele tentará aniquilá-lo como a um inimigo. Quer possivelmente desfrutar de tudo e possuir tudo; mas, como isso é impossível, quer, pelo menos, dominar tudo: "Tudo para mim e nada para os outros" é o seu lema. O egoísmo é gigantesco: ele rege o mundo.

O homem — um ser sociável

Num dia frio de inverno, alguns porcos-espinhos resolveram se aglomerar bem próximos uns dos outros para proteger-se do frio com o calor recíproco. No entanto, logo sentiram também os espinhos recíprocos, que os obrigaram a se afastar novamente uns dos outros. Quando então a necessidade de se esquentar voltou a aproximá-los, o segundo mal se repetiu, de modo que ficaram oscilando de um lado para o outro entre os dois sofrimentos, até encontrarem uma distância adequada em que pudessem se manter da melhor forma possível. Sendo assim, a necessidade da sociedade, que nasce do vazio e da monotonia do próprio íntimo, aproxima os homens uns dos outros. No entanto, suas inúmeras características repulsivas e seus erros insuportáveis voltam a afastá-los. A distância intermediária que, por fim, conseguem encontrar e que possibilita uma coexistência está na cortesia e nas boas maneiras. Àquele que não mantém essa distância, diz-se na Inglaterra: *keep your distance!* Com ela, a necessidade de calor recíproco é satisfeita de modo incompleto, porém não se sentem os espinhos alheios. Entretanto, quem possui muito calor in-terno prefere renunciar à sociedade para não provocar nem receber achaques.

O homem — um veneno

Quase sempre, os chamados seres humanos não passam de uma sopa rala com um pouco de arsênico.

Homens e mulheres

Ao dividir a espécie humana em duas partes, a natureza não passou o corte exatamente no meio. Apesar de toda a polaridade, a diferença entre o pólo positivo e o negativo não é apenas qualitativa, mas também quantitativa. Os povos antigos e os orientais também consideraram as mulheres desse modo e, em seguida, reconheceram sua posição adequada muito mais corretamente do que nós, com a nossa galanteria francesa à moda antiga e a tola veneração pelo sexo feminino, flor suprema da estupidez cristã-germânica, que só ser-viu para torná-las tão arrogantes e indelicadas, que às vezes nos fazem recordar os macacos sagrados de Benares. Estes, conscientes de sua santidade e de sua inviolabilidade, permitiam-se tudo.

I

Idealistas alemães

Entre as desvantagens que a filosofia universitária acrescentou às reais e sérias encontra-se, de maneira muito particular, a repressão da filosofia kantiana, graças às fanfarronices dos três alardeadores sofistas: em primeiro lugar, Fichte, depois Schelling, ambos inicialmente não sem talento, mas por fim o grosseiro e repugnante charlatão conhecido pelo nome de Hegel, esse ser pernicioso, que desorganizou e corrompeu por completo as mentes de uma geração inteira.

Igualitarismo

O intelecto não é uma grandeza extensiva, mas intensiva: sendo assim, um único indivíduo pode tranqüilamente opor-se a dez mil, e uma assembléia de mil imbecis não faz um único homem inteligente.

No que concerne à aristocracia, a natureza é mais aristocrática do que qualquer sistema de feudos ou castas. Por conseguinte, sua pirâmide parte de uma base muito larga para um ápice bastante pontiagudo. E se o populacho e a gentalha, que não querem suportar nada acima de si mesmo, também conseguissem derrubar todas as outras aristocracias, seria necessário deixá-las sobreviver — e não há que se agradecer por isso: pois estas são, de fato, "uma graça de Deus".

O imperativo categórico — uma almofada para asnos

Já está mais do que na hora de a ética ser, de uma vez por todas, submetida a um sério interrogatório. Há mais de meio século ela repousa naquela cômoda almofada que Kant lhe preparara: o imperativo categórico da razão prática. Nos nossos dias, esse imperativo costuma ser apresentado sob o título menos suntuoso, porém mais fácil e corrente, de "lei moral", sob o qual, após uma ligeira reverência à razão e à experiência,

ele se insinua sem ser visto. Entretanto, uma vez dentro de casa, não cessa de dar ordens e comandos, sem fornecer mais explicações. O fato de Kant, enquanto inventor do imperativo e depois de tê-lo usado para eliminar erros grosseiros, ficar tranqüilo com ele era justo e necessário. Porém, não é nada fácil ter de ver até os asnos rolarem na almofada preparada por ele e desde então cada vez mais acolhedora: refiro-me aos compiladores cotidianos de compêndios que, com a confiança serena que acompanha a falta de juízo, presumem ter fundado a ética quando se reportam apenas àquela *lei moral* que, segundo eles, reside na nossa *razão,* e depois quando se estendem tranqüilos sobre aquele tecido de frases prolixas e confusas, com o qual conseguem tornar incompreensíveis as situações mais claras e simples da vida. Ao empreender tal iniciativa, nem chegam a se questionar seriamente se tal *lei moral* também estaria de fato escrita, como um código confortável da moral, na nossa cabeça, no nosso peito ou no nosso coração. Sendo assim, confesso o prazer peculiar que sinto ao tirar da moral aquela larga almofada e declaro com toda franqueza meu propósito de demonstrar que a razão prática e o imperativo categórico de Kant constituem hipóteses totalmente injustificadas, infundadas e inventadas.

Impressores e tipógrafos

A polícia sanitária deveria, em prol dos olhos, controlar o trabalho dos tipógrafos para que os caracteres pequenos tivessem um tamanho mínimo estabelecido, que não pudesse ser ultrapassado.

O indivíduo

De um ponto de vista *geral,* [...] a natureza fala da seguinte forma: "O indivíduo é nada e menos de nada. Diariamente, destruo milhões de indivíduos por diversão e passatempo: abandono seu destino nas mãos do mais temperamental e caprichoso dos meus filhos, o acaso, que faz dele sua presa ao seu bel-prazer. Dou vida a milhões de novos indivíduos todos os dias, sem diminuir em nada minha força criativa, do mesmo modo como a força de um espelho não se esgota pelo número de imagens do sol que, uma após a outra, ele reflete na parede. O indivíduo é nada."

O indo-germânico

Nada sabemos da língua dos antigos germânicos, e me permito supor que esta foi

uma língua completamente diferente da gótica e, portanto, também da nossa: *pelo menos* no que diz respeito à lingua, somos *góticos.* No entanto, nada me causa mais indignação do que a expressão "línguas indo-germânicas", ou seja, a língua dos vedas no mesmo nível do que terá sido o jargão daqueles bárbaros grosseiros.

O inferno

Em *sensu proprio,* o dogma torna-se revoltante. Pois, em virtude das penas eternas do inferno, não apenas faz expiar com infindáveis martírios os erros ou até mesmo a falta de fé de uma vida que, na maioria das vezes, não chega aos vinte anos, mas também faz com que essa condenação quase universal constitua na verdade o efeito de um pecado original e, portanto, o resultado inevitável da primeira transgressão do homem. No entanto, de todo modo essa transgressão deveria ter sido prevista por aquele que, em primeiro lugar, não criou os homens melhores do que são, e depois lhes preparou uma armadilha, mesmo sabendo que nela cairiam, uma vez que tudo era obra sua e nada permanecia escondido às suas vistas. Sendo assim, ele teria evocado do nada para a existência um gênero humano fraco e sujeito ao pecado, para depois condená-lo ao martírio infindável. Por fim, há que se acrescentar que Deus, que prescreve a indulgência e o perdão a toda culpa até chegar ao amor pelo inimigo, não manifesta nenhum sentimento semelhante, mas cai em sentimentos opostos; isso porque uma pena, que sucede ao fim das coisas, quando tudo já passou e se concluiu, não pode ter como objetivo nem a melhora, nem a intimidação e, portanto, não passa de uma vingança. Visto por esse ângulo, chega a parecer que, na prática, todo o gênero humano tenha sido destinado e criado expressamente para a tortura e a condenação eternas — a não ser por aquelas poucas exceções que, não se sabe por quê, foram salvas pela escolha divina. Sem levar em conta tais casos, o querido Deus parece ter criado o mundo para que o diabo o carregasse; sendo assim, ele teria feito muito melhor se tivesse deixado de criá-lo.

O Inferno de Dante

Todo o *Inferno* de Dante, a bem da verdade, é uma *apoteose da crueldade* e, como se não bastasse, no penúltimo canto a perda da honra e da consciência é enaltecida.

Os ingleses e a igreja

Queres ver de perto e com os próprios olhos o que a inoculação de fé provoca, observa os ingleses. Vê esta nação que mais do que qualquer outra foi favorecida pela natureza e provida de inteligência, espírito, capacidade de julgamento e firmeza de caráter; vê como se rebaixou muito aquém de todas as outras, tornando-se até mesmo desprezível devido às suas estúpidas superstições clericais, que, entre suas capacidades restantes, surge metodicamente como uma ilusão fixa, uma monomania. E devem-no apenas ao fato de que a educação em seu país encontra-se nas mãos do clero, que se encarrega de inocular-lhes, na sua juventude mais tenra, todos os artigos de fé, para causar-lhes uma espécie de paralisia parcial do cérebro, que por toda a sua vida se manifesta naquele bigotismo idiota, devido ao qual até mesmo pessoas muito inteligentes e argutas se degradam e nos fazem perder a confiança nelas.

Entre cinqüenta ingleses, dificilmente se encontra mais de um que se mostre de acordo quando se fala com o devido desprezo do bigotismo estúpido e degradante da sua nação: o único que concorda costuma ser um homem inteligente.

O instinto sexual

Os caprichos advindos do *instinto sexual* são totalmente análogos aos *fogos fátuos:* enganam do modo mais vivo, mas, se os seguimos, eles nos conduzem a um pântano e desaparecem.

Instituições de ensino

Quem vê as inúmeras e variadas instituições destinadas ao ensino e ao aprendizado, além da grande multidão de alunos e mestres, poderá acreditar que para o gênero humano a compreensão e a verdade são de extrema relevância. Todavia, também nesse caso as aparências enganam. Os mestres ensinam para ganhar dinheiro e não visam à sabedoria, mas aparecer e receber o crédito de seus semelhantes; e os alunos não estudam para adquirir conhecimento e compreensão, mas para poderem falar e atribuir-se prestígio.

J

Jacob Moleschott, o positivista

Finalmente eu também li algo escrito por Moleschott, em *Kreis des Lebens*[*] [...]. Se eu não soubesse que tal obra fora escrita por esse famoso senhor Moleschott, teria acreditado que o autor não seria nem mesmo um estudante, mas um ajudante de barbeiro, que tivesse ouvido falar em anatomia e fisiologia. De tão crassa, ignorante, rudimentar, deselegante, desajeitada e totalmente complicada que é a matéria.

O jargão da falta de idéias

Para esconder a falta de idéias reais, muitos preparam um aparato de palavras longas e compostas, fórmulas intrincadas, períodos infindáveis, expressões novas e enormes. Somando-se tudo, tem-se como resultado um jargão extremamente difícil e aparentemente erudito. No entanto, não conseguem transmitir nada com esse aparato. Deles recebe-se um pensamento, mas não se acrescenta nada ao próprio conhecimento; em vez disso, só resta suspirar: "Consigo ouvir o taramelar do moinho, mas não vejo a farinha"; em outras palavras, chegam a ser demasiado evidentes as idéias pobres, comuns, triviais e rudimentares que se escondem por trás de um discurso tão pomposo.

O jogo de cartas

De modo bastante peculiar, a necessidade de excitar a vontade revela-se na invenção e na preservação do jogo de cartas, que constitui a expressão mais autêntica do lado lastimável da humanidade.

Em todos os países, a principal ocupação da sociedade tornou-se o jogo de cartas: este é a medida do valor dessa sociedade e a falência declarada de todos os pensamentos. Uma vez que tais pessoas não têm pensamentos para trocar, trocam

[*] *Der Kreislauf des Lebens* (A circulação da vida). [N. da T.]

cartas e buscam tirar florins umas das outras. Ó estirpe miserável!

O jogo de cartas exerce uma influência desmoralizadora. O espírito do jogo consiste, de fato, em usar de todos os métodos, golpes e truques para tirar do parceiro o seu dinheiro. Entretanto, o hábito de proceder de tal forma no jogo enraíza-se, estende-se para a vida prática, de modo que, pouco a pouco, o indivíduo passa a aplicar os mesmos princípios para decidir o que é dele e o que é do outro, e a considerar lícito desfrutar de qualquer vantagem que se tenha em mãos, contanto que seja legalmente permitido.

Jornais

Os jornais são o ponteiro dos segundos no relógio da história. Na maioria das vezes, porém, além de ser fabricado com metais menos nobres do que o dos outros dois ponteiros, raramente funciona de modo correto.

Jornalistas

Uma grande quantidade de escritores ruins vive unicamente da estultice do público, que só quer ler o que foi impresso no mesmo dia: os jornalistas. Sua designação vem bem a calhar! Em alemão, deveriam se chamar "Tagelöhner"[*].

O exagero de toda espécie é para eles tão essencial quanto para a arte dramática: com efeito, trata-se de extrair o máximo possível de todo incidente. Devido à profissão, todos os jornalistas são também alarmistas: este é o seu modo de se tornarem interessantes. No entanto, mediante tal expediente acabam por se igualar aos cãezinhos que, tão logo percebem algum movimento, põem-se a latir fortemente. Sendo assim, é preciso dar aos seus sinais de alerta apenas a atenção necessária para não prejudicar a própria digestão.

O judaísmo e a falta de direitos dos animais

A suposta falta de direitos dos animais, a ilusão de que nosso comportamento para com eles não tenha valor ético ou de que, como se diz na linguagem daquela moral, não haja deveres para com eles são uma brutalidade e um barbarismo próprio do Ocidente, cuja origem se encontra no judaísmo.

[*] Diaristas. [N. da T.]

Os judeus

Não podemos nos esquecer de que o povo escolhido por Deus, após ter roubado no Egito, por ordem especial e expressa de Jeová, os recipientes de ouro e prata que seus velhos amigos lhe haviam confiado, empreenderam massacres e saques na "terra prometida". Tendo o assassino Moisés como líder e obedecendo à ordem expressa e sempre repetida do mesmo Jeová de não sentir nenhuma piedade, de cometer os homicídios mais cruéis e exterminar todos os habitantes, inclusive as mulheres e crianças *(Josué,* 10 e 11), seu objetivo era arrancar a terra prometida dos seus legítimos proprietários, uma vez que estes não eram circuncisos e não conheciam Jeová, o que constituía uma razão suficiente para justificar todas as atrocidades cometidas contra eles. Pelos mesmos motivos, a infâmia cometida pelo patriarca Jacó e seus eleitos contra Hemor, o rei de Salem, e seu povo *(Gênese,* 34, 1) nos é contada de maneira gloriosa justamente porque estes últimos eram ateus.

Juízes populares

Em vez de juízes instruídos e experientes, que envelheceram desvendando cotidianamente as artimanhas e os truques dos ladrões, dos assassinos e dos trapaceiros, de tal modo que aprenderam a descobrir seus crimes, sentam agora nos tribunais o compadre alfaiate e o compadre sapateiro que, com sua inteligência habitual, desajeitada, grosseira, inexperiente, tola e que não é capaz nem mesmo de manter uma atenção contínua, tentam descobrir a verdade do tecido enganador da fraude e da aparência enquanto pensam no seu pedaço de pano e no seu couro e desejam voltar para casa. Não possuem a menor idéia da diferença entre verossimilhança e certeza; fazem, antes, uma espécie de *calculus probabilium* em sua mente estulta, com base no qual depois decidem tranqüilamente o que fazer com a vida alheia. [...] Permitir que um júri popular julgue os crimes contra o Estado e seu chefe, bem como os delitos de imprensa, é o mesmo que entregar o ouro ao bandido.

Jung-Stilling

É realmente revoltante que um escritor tão cristão e devoto como Jung-Stilling introduza em suas *Szenen aus dem Geisterreich* [Cenas do reino dos espíritos] (vol. II, cena 1, p. 15) a seguinte comparação: "De repente, o esqueleto se encolheu numa figura de anão indescritivelmente repugnante, como acontece quando se coloca um aranhão sob o fogo de uma lente ustória, e o seu sangue, semelhante ao pus, começa a frigir e a

cozinhar." Esse homem de Deus cometeu, portanto, tal infâmia ou a contemplou como observador tranqüilo — o que, nesse caso, converge para o mesmo; sua dificuldade para perceber o mal chega a ser tanta, que ele nos oferece um relato casual e totalmente desenvolto! Esses são os efeitos do primeiro capítulo da gênese e, em geral, de toda a concepção judaica da natureza. [...] Aos diabos vossa moral ultraperfeita!

K

Kant

Que me permitam agora [...], para animar o discurso, uma comparação engraçada e até mesmo frívola: eu gostaria de contrapor Kant, naquela sua tendência a mistificar a si próprio, a um homem que, num baile de máscaras, tenta seduzir uma mulher durante a noite toda, na ilusão de conquistá-la, até que, finalmente, tal mulher se desmascara e se revela — como sua esposa.

Kant e o direito de mentir

Inferir a ilegitimidade da mentira a partir da *capacidade de falar* própria do homem, como fazem alguns compêndios que seguem Kant, é uma atitude tão trivial, pueril e insípida, que se poderia tentar, só para ironizá-la, jogar-se nos braços do diabo e dizer com Talleyrand: *L'homme a regi la parole pour pouvoir cacher sa pensée* [O homem recebeu a palavra para poder esconder seu pensamento].

Ao se encontrar na casa do pai da moça que corteja e ser indagado sobre o motivo de sua inesperada presença, o indivíduo em questão, se não for tolo, não hesita em dar uma desculpa qualquer.

L

Leibniz

Pensais como Leibniz que o mundo real é o melhor de todos os mundos possíveis? Quase não conheço o mundo real e não tenho a honra de conhecer os possíveis.

A todas as demonstrações evidentemente sofistas de Leibniz de que este seria o melhor dentre os mundos possíveis pode-se, primeiro e honesta-mente, contrapor a prova de que é o *pior* dos mundos possíveis.

A leitura

Ler significa pensar com a cabeça alheia em vez de pensar com a própria.

O furor que a maioria dos eruditos sente ao ler constitui uma espécie de *fuga vacui* do vazio de pensamentos em sua própria cabeça, que faz força para atrair para dentro de si o que lhe é estranho: para terem pensamentos, precisam aprender nos livros como os corpos inanimados recebem movimento apenas do exterior, enquanto os dotados de pensamento próprio são como os corpos vivos, que se movem por si mesmos.

Em relação à nossa leitura, a arte de *não* ler é extremamente importante. Ela consiste em não aceitar o que o público mais amplo sempre lê, como panfletos políticos ou literários, romances, poesias e similares, que só fazem rumor naquele momento e até atingem muitas edições no seu primeiro e último ano de vida.

Exigir que um indivíduo conserve em sua mente tudo o que já leu é como querer que ele ainda traga dentro de si tudo o que já comeu na vida.

Liberdade

O *liberum arbitrium indifferentiae,* sob o nome de "liberdade moral", é um dos brinquedos preferidos dos professores de filosofia. Que fiquem então com ele, essas

pessoas inteligentes, honestas e sinceras.

A língua francesa

Deve-se prestar atenção ao auge daquela vaidade nacionalista e arrogante dos franceses, que há séculos provê a Europa de motivos para risos: nesse caso, trata-se do seu *non plus ultra.* No ano de 1857, foi publicada a quinta edição de um livro adotado na universidade do país: *Notions élémen-taires de grammaire comparée, pour servir à l'étude des trois langues classiques, rédigé sur l'invitation du mi-nistre de l'Instruction publique, par Egger, membre de l'Institut, etc. etc.* [Noções elementares de gramática comparada, para servir ao estudo das três línguas clássicas, redigido por Egger, membro do Instituto, por incumbência do ministro da Educação etc. etc.] . E, na verdade (*credite posteri!* [Horácio, *Carmina* II, 19, 2]), a *terceira língua clássica* de que se fala é o *francês.* Portanto, esse misérrimo jargão românico, essa péssima mutilação de palavras latinas, essa língua que deveria olhar com profundo respeito para sua irmã mais velha e mais nobre, o italiano, essa língua que tem como peculiaridade exclusiva os repugnantes sons nasais *en, on,* un, bem como o acento soluçante, tão indizivelmente desagradável na última sílaba, enquanto todos os outros idiomas possuem a penúltima longa, que produz um efeito tão delicado e tranqüilizador, essa língua, em que não há metro, mas apenas rima, e ainda, na maioria das vezes, em é ou *on,* constitui a forma da poesia — essa língua mesquinha é colocada aqui como *langue classique* ao lado da grega e da latina! Invoco toda a Europa para uma vaia geral que humilhe todos esses presunçosos despudorados.

A língua inglesa como argumento contra os otimistas

Como se sabe, as línguas são mais perfeitas quanto mais antigas forem, sobretudo no aspecto gramatical, e vão se tornando gradualmente piores — é o que ocorreu desde o sânscrito antigo até o jargão inglês, esse traje de pensamentos, remendado com farrapos de um tecido heterogêneo. Essa lenta degradação é um argumento preocupante contra as teorias em voga dos nossos otimistas tão prosaicos e sorridentes, que defendem o "aperfeiçoamento constante da humanidade", em prol do qual pretendem deturpar a história deplorável do gênero bípede.

Livros

Segundo Heródoto, Xerxes chorou ao ver seu imenso exército, pensando que, de todos aqueles guerreiros, após cem anos não restaria um único vivo: quem não choraria ao ver um grosso catálogo de livros impressos, se pensasse que, de todos eles, já após dez anos nenhum deles permanecerá vivo.

Lutero como tradutor da Bíblia

A tradução feita por Lutero parece ao mesmo tempo vulgar e devota, freqüentemente também errônea, por vezes talvez proposital, com um tom sempre clerical e edificante.

M

Marco Polo e os grandes viajantes do mundo

As viagens a terras muito distantes e pouco exploradas levam ao seguinte: fica-se famoso por aquilo que se viu, não por aquilo que se pensou.

A massa

A grande multidão possui olhos e ouvidos, mas não muito mais do que isso, menos ainda juízo e memória.

A grande massa pensa muito pouco, porque lhe faltam o tempo e a prática necessários. Porém, assim conserva por muito mais tempo seus erros; por outro lado, não é, como o mundo dos eruditos, um cata-vento comandado pela rosa-dos-ventos, que muda diariamente de opinião. E isso é muito bom: pois imaginar a grande e pesada massa num movimento tão rápido é um pensamento assusta-dor, sobretudo quando se leva em consideração tudo o que poderia arrebatar e derrubar com suas mudanças.

Maturidade — no homem e na mulher

Quanto mais nobre e perfeita for uma coisa, mais tempo demorará para atingir a maturidade. Dificilmente o homem atinge a maturidade da razão e das capacidades intelectuais antes dos vinte e oito anos; já a mulher a alcança aos dezoito, porém, justamente por isso, sua razão é bastante limitada. Sendo assim, as mulheres permanecem crianças a vida inteira, vêem sempre e somente o que lhes é próximo, atêm-se ao presente, tomam a aparência das coisas por sua essência e preferem os pormenores às questões mais importantes.

Os maus-tratos impostos aos animais

O homem aprisiona a ave, que foi feita para voar cruzando meio mundo, num

decímetro cúbico em que ela pouco a pouco morre, languescendo e cantando, pois

Euccello nella gabbia

canta non di piacere ma di rabbia

[O pássaro na gaiola canta não por prazer, mas de raiva].

Como se não bastasse, o homem ainda amarra na corrente seu amigo mais fiel, o cão, que é tão inteligente! Nunca consegui ver um cão sem sentir enorme compaixão por ele e profunda indignação por seu dono, e com satisfação relembro o caso, relatado há alguns anos pelo *Times,* do lorde que mantinha um cachorro grande preso corrente e um dia, ao atravessar o jardim, aproximou-se para acariciá-lo e teve imediatamente o braço dilacerado de cima a baixo — com razão! Com isso, o cão quis lhe dizer: "Você não é meu dono, mas meu demônio, que faz da minha breve existência um verdadeiro inferno." Que isso aconteça a todos os que prendem os cães às correntes.

Medíocres, dos quais o mundo está repleto

O que na verdade falta aos desagradáveis medíocres, dos quais o mundo está repleto, são duas capacidades bastante familiares, ou seja, a de julgar e a de ter idéias próprias.

A memória

A memória é um ser caprichoso e bizarro, comparável a uma jovem: às vezes rejeita, de modo totalmente inesperado, o que deu em cem casos, e depois, quando não se está mais pensando no assunto, manifesta-se espontaneamente.

Mentiras

Do mesmo modo como nosso corpo é coberto por roupas, nosso espírito é coberto por *mentiras.* Nosso discurso, nossa ação, todo o nosso ser é mentiroso: e somente olhando através desse invólucro é possível, vez por outra, descobrir nossos sentimentos, assim como através das roupas se descobre a forma do corpo.

Metafísica alemã

Na Inglaterra, quando se quer descrever alguma coisa como sendo muito obscura ou

até mesmo totalmente incompreensível, diz-se: *It is like German metaphysics.*

A metafísica dos filósofos catedráticos

Para os filósofos catedráticos, o verdadeiro tema essencial da metafísica é a discussão da relação entre Deus e o mundo: seus debates mais amplos preenchem seus manuais de ensino. Eles se sentem predestinados e pagos sobretudo para esclarecer essa questão, e chega a ser divertido ver com que precocidade e erudição falam do absoluto, ou de Deus, comportando-se com grande seriedade, como se de fato soubessem alguma coisa a respeito. Fazem lembrar a seriedade com que as crianças brincam. Toda vez que se inaugura uma feira do livro surge uma nova metafísica, que consiste num relato extenso sobre o bom Deus e explica qual é realmente a sua situação e como ele conseguiu fazer ou gerar o mundo, ou então produzi-lo de alguma outra forma, de modo que esses filósofos parecem receber a cada seis meses as últimas notícias sobre ele.

Moças de vida fácil

As moças de vida fácil levam uma vida triste e infame; porém, dadas as circunstâncias [monogâmicas], são necessárias e, portanto, representam uma categoria publicamente reconhecida, com o objetivo específico de proteger dos sedutores as mulheres favorecidas pelo destino, que encontraram marido ou podem esperar encontrá-lo.

Moisés

Foi Moisés quem escreveu aquela frase, desde então repetida muitas vezes, de que Deus, após a criação, lançou um olhar ao mundo e achou que estava tudo bem. παντα καλα. Ah! O bom e velho Deus certamente não era difícil! [...] Pois bem, com a mão sobre o coração, dizei-me se esse παντα καλα não vos parece uma brincadeira de mau gosto.

Monges

Um monge autêntico é um ser extremamente venerável: mas, na maioria dos casos, o hábito é apenas um disfarce sob o qual é possível encontrar um verdadeiro monge tanto quanto o seria sob um disfarce.

Monogamia

No que concerne ao relacionamento sexual, nenhum continente é tão imoral quanto a Europa, em conseqüência da monogamia que vai contra a natureza.

De um ponto de vista racional, não se entende por que um homem, cuja mulher sofre de uma doença crônica, ou permanece estéril, ou simples-mente tornou-se muito velha para ele, não pode ter uma segunda esposa.

Só em Londres existem 80.000 prostitutas. Afinal, o que são estas além de mulheres terrivelmente prejudicadas pela instituição monogâmica, verdadeiras vítimas humanas no altar da monogamia?

Não há razão para *discutir* por causa da *poligamia,* mas é preciso aceitá-la como um fato existente em toda parte, que tem como tarefa ser *regulamentado.* Onde estão os verdadeiros monogâmicos? Todos nós vivemos, *pelo menos* por algum tempo, mas geralmente sempre, em poligamia. Conseqüentemente, como todo homem precisa de muitas mulheres, nada mais justo do que permitir-lhe, ou até obrigá-lo a manter muitas mulheres. Com isso, a mulher também é reconduzida à sua verdadeira condição natural de ser subordinado, e a *dama,* esse monstro da civilização européia e da estupidez cristã-germânica, com suas exigências ridículas de respeito e veneração, é eliminada do mundo. Assim, haverá apenas *mulheres,* mas não mais *mulheres infelizes,* das quais a Europa está repleta no momento.

Monoteísmo

A intolerância é intrínseca apenas ao monoteísmo: um deus único é, por natureza, um deus ciumento, que não tolera nenhum outro além dele mesmo.

Os monstros sociais da modernidade

Duas coisas principalmente distinguem a situação social da época moderna em relação à da Antiguidade, em detrimento da primeira, uma vez que dão ao nosso tempo uma aparência séria, sombria e sinistra, da qual a Antiguidade, serena e espontânea como a manhã da vida, está livre. São elas: o princípio cavalheiresco da honra e a sífilis. [...] Que esses dois monstros da modernidade encontrem seu fim no século XIX!

Monumentos

Erguer um monumento a quem está vivo significa declarar que não se pode confiar nos seus pósteros.

Moral

Talvez um olhar retrospectivo nos mais de dois mil anos passados na inútil tentativa de encontrar um fundamento sólido para a moral nos leve a pensar que não existe nenhuma moral natural, independente dos preceitos humanos, mas que ela é simplesmente um artefato, um meio inventado para melhor dominar o egoísta e malvado gênero humano.

Mórmons

O que angaria tantos convertidos à seita mórmon parece ser a eliminação da monogamia, que é contrária à natureza.

A mosca

Como símbolo da ousadia e da impertinência, dever-se-ia escolher a mosca. Pois, enquanto todos os animais temem o homem mais do que tudo e voam antes mesmo que este se aproxime, a mosca pousa em seu nariz.

O mosteiro

O *mosteiro é* a união de homens que exaltaram a pobreza, a castidade e a obediência (ou seja, a renúncia à própria vontade) e, por meio do convívio, procuram aliviar em parte a própria existência, mas sobretudo as renúncias difíceis, na medida em que a visão dos que simpatizam com as mesmas causas e renunciam às mesmas coisas reforça sua decisão e os conforta [...]. Esse é o conceito usual dos *mosteiros.* E quem poderá chamar tal grupo de associação de loucos *e* tolos, como se é obrigado a fazer com base em toda filosofia exceto a minha?

A mulher — o belo sexo?

O sexo de estatura baixa, ombros estreitos, quadril largo e pernas curtas só pôde ser chamado de belo pelo intelecto masculino, obnubilado pelo instinto sexual: e é nesse

instinto que reside toda a beleza feminina.

A mulher – o segundo sexo

As mulheres são *sexus sequior,* o segundo sexo que de *todo* ponto de vista é inferior ao masculino; sendo assim, sua fraqueza deve ser poupada, mas, por outro lado, atestar veneração por elas ultrapassa o limite do ridículo e nos rebaixa aos seus próprios olhos.

A mulher a ser amada – beleza e idade

A principal consideração que dirige nossa escolha e nossa inclinação é a *idade.* De modo geral, os anos aceitáveis são os compreendidos entre a primeira e a última menstruação; porém, decididamente, damos preferência ao período entre os dezoito e os vinte e oito anos. Para além desses anos, nenhuma mulher nos pode atrair: uma mulher velha, ou seja, que não menstrue mais, causa-nos repugnância. Juventude sem beleza tem sempre o seu encanto, mas beleza sem juventude não tem nenhum.

A mulher com quem casar — melhor rica do que pobre

As mulheres que antes de se casar eram moças pobres muitas vezes são mais exigentes e esbanjadoras do que as que deram ao marido um rico dote. Isso porque a maior parte das moças ricas, em relação às pobres, herdam não apenas os bens, mas também mais zelo e até mesmo uma certa inclinação para conservar seu patrimônio. [...] De todo modo, eu gostaria de aconselhar aquele que se casa com uma moça pobre que não lhe deixe o capital de herança, mas uma simples renda, e sobretudo que cuide para que o patrimônio dos filhos não termine em suas mãos.

A mulher em geral

Só a visão da figura feminina já ensina que a mulher não se destina a grandes trabalhos, sejam eles intelectuais ou físicos. Ela paga a culpa da vida não com ação, mas com sofrimento, suportando as dores do parto, cuidando dos filhos, submetendo-se ao marido, do qual deve ser uma companheira paciente e serena. Os sofrimentos, as alegrias e as manifestações de força mais impetuosos não lhe são concedidos; ao contrário, sua vida deve ser mais pacata, insignificante *e* fluir com mais moderação do que a do homem, sem ser mais feliz ou infeliz em sua essência.

A mulher e sua miopia

A razão reside no fato de o homem, ao contrário dos animais, não viver apenas no presente, mas ter consciência e noção do passado e do futuro. Disso derivam sua cautela, sua preocupação e sua angústia freqüente. Em conseqüência de sua razão debilitada, as mulheres participam menos das vantagens e desvantagens provocadas por tal questão: são, antes, míopes intelectuais, uma vez que sua inteligência intuitiva enxerga bem de perto, porém dispõe de um horizonte estreito, que não comporta grandes distâncias. Justamente por isso, tudo o que é ausente, passado e futuro tem para elas um efeito muito mais fraco do que para nós, o que faz com que a tendência ao desperdício seja muito mais freqüente nelas e às vezes as conduza aos limites da loucura: δαπανηρα φυσει γυνη ["A mulher é esbanjadora por natureza", Menandro, *Monostichoi,* 97]. [...] Embora isso tudo inclua muitas desvantagens, possui um lado bom, que é o fato de as mulheres dedicarem-se mais do que nós ao presente, e portanto desfrutá-lo mais, quando este for suportável. Eis o motivo de sua serenidade característica, que elas empregam para ajudar o homem a se recuperar da sobrecarga de preocupações.

A mulher e suas armas naturais

A natureza destinou às jovens o que, em dramaturgia, chama-se efeito teatral, dando-lhes por poucos anos abundante beleza, encanto e corpulência, à custa de todo o resto de sua vida, para que, durante esses anos, elas pudessem se apoderar da fantasia de um homem em tal medida, que ele de alguma forma fosse induzido a ficar honestamente com uma delas para sempre. Ao dar esse passo, o homem parece não ter recebido nenhuma garantia segura e suficiente por parte da mera reflexão racional. Sendo assim, a natureza proviu a mulher, bem como todas as suas criaturas, de armas e instrumentos necessários para a segurança e a duração de sua existência. Também nesse caso a natureza procedeu com sua habitual parcimônia. Do mesmo modo como, por exemplo, as formigas fêmeas, após a cópula, perdem as asas doravante desnecessárias ou até perigosas para a prole, geralmente depois de uma gravidez ou mais a mulher perde a beleza, provavelmente pela mesma razão.

As mulheres, por serem mais frágeis, são levadas pela natureza a fazer uso não da força, mas da astúcia: eis a origem de sua esperteza instintiva e da sua tendência inextirpável à mentira. Pois, assim como a natureza dotou o leão de garras e dentes, o elefante e o javali de presas, o touro de chifres e a sépia da tinta que turva a água,

também dotou a mulher da arte de fingir para proteger-se e defender-se, e toda a força que deu ao homem sob a forma de vigor físico e de razão, dispensou à mulher sob a forma do referido dom. A dissimulação é, portanto, inata à mulher e própria, quase na mesma medida, tanto à estúpida quanto à inteligente. Sendo assim, fazer uso da dissimulação em qualquer ocasião é tão natural para a mulher como o uso imediato das armas o é para aqueles animais durante um ataque; de certo modo, ela tem a sensação de estar dispondo dos seus próprios direitos.

As mulheres e a decadência

As mulheres foram as que mais contribuíram para contaminar o mundo moderno com a lepra que o consome.

As mulheres e a dominação

Reconhece-se que a mulher é destinada, por natureza, a obedecer pelo fato de que todas as que são colocadas numa condição de total independência, contrária à sua natureza, unem-se imediatamente a um homem, pelo qual se deixam guiar e dominar, pois têm necessidade de um dono. Se a mulher for jovem, ele será um amante; se for velha, ele será um confessor.

As mulheres e a inteligência

A falta de inteligência não prejudica as mulheres: ao contrário, a inteligência em demasia ou até mesmo a genialidade poderia causar-lhes o efeito desfavorável de uma anormalidade. É por isso que se vê com freqüência um sujeito feio, estúpido e grosseiro ter mais sucesso com as mulheres do que um homem culto, inteligente e amável.

As mulheres e a justiça

As mulheres, que por fraqueza de razão são muito menos capacitadas do que os homens para compreender, memorizar e assumir como norma Os *princípios gerais,* são em regra inferiores aos homens em relação à virtude da justiça e, portanto, também em relação à honestidade e à escrupulosidade. Sendo assim, a injustiça e a falsidade são seus vícios mais comuns, e a mentira, seu elemento característico. [...] A idéia de ver as mulheres exercendo uma função judicial é risível.

Quanto à justiça, à honestidade e à escrupulosidade, as mulheres são inferiores aos homens. Pois, como conseqüência do seu raciocínio fraco, aquilo que é presente, concreto e imediatamente real exerce um poder sobre elas contra o qual os pensamentos abstratos, as máximas estáveis, as decisões firmes, em geral aquilo que diz respeito ao passado e ao futuro, aquilo que está ausente e distante raramente conseguem se impor.

As mulheres e a política

Não será talvez a influência das mulheres, surgida na França e cada vez mais crescente desde Luís XIII, a responsável pela gradual decadência da corte e do regime, que levou à primeira revolução, da qual mais tarde derivaram todas aquelas agitações?

As mulheres e a solidariedade

Entre os homens há, por natureza, apenas a in-diferença; entre as mulheres, porém, o natural é que haja hostilidade. [...] Só de se encontrarem na rua encaram-se como guelfos e guibelinos.

As mulheres e o dinheiro

As mulheres pensam no seu íntimo que o homem seja destinado a ganhar dinheiro e elas, a gastá-lo; se possível, enquanto o marido ainda é vivo e menos, porém, após sua morte. Só o fato de o homem lhe confiar o dinheiro para as despesas domésticas já reforça essa sua crença.

As mulheres e o patrimônio

Todas as mulheres, com raras exceções, tendem ao desperdício. Por essa razão, todo patrimônio, com exceção dos raros casos em que este foi adquirido por elas próprias, deve ser mantido longe do alcance da sua estultice.

As mulheres e o perjúrio

O perjúrio judiciário torna as mulheres culpadas com muito mais freqüência do que os homens. Resta saber se, de modo geral, elas podem ser admitidas para o juramento.

As mulheres e os filhos

Não levei em conta a mulher e os filhos como parte *do que um homem possui,* pois, ao contrário, é ele quem será posse destes.

As mulheres são adequadas para cuidar de nós e nos criar na infância justamente pelo fato de elas próprias serem infantis, tolas e míopes, em uma palavra, por serem eternas crianças grandes: ocupam uma espécie de estágio intermediário entre a criança e o homem, que constitui o verdadeiro ser humano. Basta observar uma jovem, o modo como passa dias inteiros a brincar, dançar e cantar com uma criança, e imaginar o que um homem, na melhor das hipóteses, faria no seu lugar.

As mulheres e seus interesses

As mulheres não apresentam, de fato, inclinação e sensibilidade nem para a música, nem para a poesia, nem para as artes plásticas; quando pretendem mostrar e afirmar tais habilidades, simplesmente imitam visando ao coquetismo. Isso faz com que não sejam capazes de um *interesse puramente objetivo* por alguma coisa, e a razão para tanto, na minha opinião, é a seguinte: o homem aspira em tudo a um domínio *direto* das coisas, seja pela compreensão, seja pelo condicionamento destas. Já a mulher é sempre levada, em toda parte, a contentar-se com um domínio *indireto,* por intermédio do homem, o único que pode dominar diretamente. Por isso, faz parte da natureza da mulher considerar tudo apenas como um meio para conquistar o homem, e seu interesse por outra coisa é sempre e somente um interesse simulado, um mero estratagema, que se reduz ao coquetismo e à imitação. A esse respeito, valem as palavras de Rousseau: *Les femmes, en général, n'aiment aucun art, ne se connoissent à aucun, et n'ont aucun génie* [As mulheres em geral não amam nem entendem nenhuma arte e não têm talento] *(Lettre à d'Alembert,* nota XX). Seja como for, todos os que se encontram acima das aparências já terão percebido tal fato. Basta observar a direção, e a qualidade da sua atenção no concerto, na ópera e no teatro; por exemplo, ver a desenvoltura infantil com que continuam a tagarelar durante as partes mais belas das maiores obras-primas.

As mulheres e sua missão

No fundo, as mulheres são destinadas unicamente à propagação da espécie humana, e nisso se completa sua missão; desse modo, vivem quase sempre mais para a espécie

do que para o indivíduo: defendem com mais seriedade os interesses da primeira do que os do segundo. Isso confere a todo o seu ser e à sua ação uma certa leviandade e, em geral, uma orientação basicamente diferente da do homem, da qual deriva a desarmonia tão freqüente e quase normal no casamento.

As mulheres e sua posição na sociedade

Uma posição errônea do sexo feminino, cujo sintoma mais evidente é o nosso modo de tratar as damas, é um mal fundamental do estado social que, do seu íntimo, não pode deixar de estender sua influência maléfica a todas as partes.

As mulheres e suas produções artísticas

As cabeças mais eminentes de todo o sexo feminino nunca conseguiram produzir uma obra realmente grande, genuína e original nas belas artes, nem conseguiram colocar no mundo nenhuma obra de valor permanente. [...] Exceções particulares e parciais não mudam os fatos.

Mulheres, mentiras e fingimentos

Como a sépia, a mulher gosta de se envolver no fingimento e de nadar na mentira.

Todas as pessoas mentem já desde os tempos de Salomão; porém, naquela época, a mentira era um vício natural ou o capricho de um momento, ainda não era uma necessidade e uma lei, como se tornou sob o reino tão louvado das mulheres.

Talvez seja impossível haver uma mulher totalmente sincera e autêntica. E justamente pelo fato de elas terem tanta facilidade para descobrir o fingimento alheio não é aconselhável tentar fingir com elas.

O mundo

O mundo é a minha representação.

Deve-se dar razão a Aristóteles quando ele diz: "A natureza é demoníaca, não divina", [cf. *De divinatione per somnum* 2, 463 a 1445]. Poderíamos traduzir: "O mundo é o inferno."

Se quiséssemos conduzir o mais obstinado otimista por hospitais, lazaretos e câmaras

de martírio cirúrgicas, por prisões, câmaras de tortura e estábulos de escravos, passando por campos de batalha e tribunais, depois abrir-lhe todas as moradas da miséria, onde esta se esconde dos olhares da fria curiosidade, e por fim fizéssemos com que ele olhasse dentro da torre da fome de Ugolino, certamente ele também acabaria por entender de que tipo é esse *meilleur des mondes possibles.*

O mundo é mesmo *o inferno,* e os homens são, por um lado, as almas atormentadas e, por outro, o demônio que nele habita.

O mundo é o *pior* de todos os mundos possíveis.

Em qualquer parte do mundo, não há que se procurar muito: a necessidade e a dor o preenchem, e em todos os cantos o tédio encontra-se à espera dos que conseguiram escapar de ambas. Além disso, nele impera a maldade, e o dispara-te tem a palavra decisiva.

Para termos sempre à mão uma bússola confiável, que nos oriente na vida, e para reconhecermos esta última sempre sob a luz correta, sem nunca ficarmos em dúvida, nada mais oportuno do que nos acostumarmos a considerar o mundo como um local de expiação, ou seja, uma espécie de instituição penal, *a penal colony* — um εργαστηριον, como já o denominavam os mais antigos filósofos [...] Entre os males de uma instituição penal está também a companhia que se encontra nela. Quem de algum modo for digno de companhia melhor, saberá, mesmo sem eu dizer, que tipo de companhia se encontra no mundo.

Em todos os lugares do mundo, a regra é a canalha.

Por acaso esse mundo foi feito por um deus? Não, antes por um demônio.

Musas

Um homem que pretende viver da benevolência das musas, quero dizer, dos seus próprios dons poéticos, faz-me pensar, de certa maneira, numa moça que vive dos atrativos da sua própria beleza. Ambos profanam, com vistas à aquisição indigna, o que deveria ser o livre dom do seu interior. Ambos sofrem de esgotamento, e ambos terminam, na maioria dos casos, de maneira vergonhosa. Sendo assim, não rebaixai vossa musa à condição de uma prostituta.

N

A nação alemã e a vergonha de pertencer a ela

Para o caso de minha morte, registro aqui a confissão de que desprezo a nação alemã devido à sua estultice excessiva e de que me envergonho de pertencer a ela.

Nacionalismo

Todo pobre-diabo que não tem nada no mundo do que possa se orgulhar escolhe a nação a que pertence como último recurso para sentir orgulho: desse modo, ele se restabelece, sente-se grato e pronto para defender πυξ και λαξ [com unhas e dentes] todos os erros e absurdos próprios dessa nação.

O nascimento

A única felicidade é a de não nascer.

Naturalistas que querem filosofar

Deve-se ensinar a certos pesquisadores naturalistas que o fato de serem zoólogos perfeitos e terem todas as sessenta espécies de macacos amarradas num barbante não os exclui de serem considerados, de modo geral, como pessoas ignorantes do povo, caso, além das duas qualidades mencionadas, não tenham aprendido nada além do seu catecismo. Tal questão tem se tornado freqüente nos dias de hoje. As pessoas arvoram-se em esclarecedores do universo, que aprenderam química ou física, mineralogia, zoologia ou fisiologia, mas nada do mundo em si; dão a essas ciências o único conhecimento que trazem do seu passado, ou seja, o que ainda lembram das lições de catecismo dos tempos de escola; e, se ambos os aprendizados não se adaptam um ao outro, logo tais pessoas se trans-formam em blasfemadores e, em seguida, materialistas tolos e fúteis. [...] E, de modo geral, pertencem justamente ao povo todos os que, com

um realismo tão ingênuo e pueril, passam o dia estabelecendo dogmas a respeito da alma, de Deus, da gênese do mundo, dos átomos e de assuntos semelhantes, como se a *Crítica da razão pura* tivesse sido escrita na Lua e não houvesse na Terra nenhum exemplar seu: que eles sejam mandados, então, às dependências dos serviçais, para levar sua sabedoria aos homens comuns.

Natureza

Natura é uma expressão correta, porém eufemística: com igual direito, poderia chamar-se *mortura.*

Nossa existência

Não há nada a que nossa existência se assemelhe tão perfeitamente quanto à conseqüência de um erro e de seu desejo punível.

L'existence est un épisode du néant [A existência é um episódio do nada].

O

Obscurantismo

O obscurantismo é um pecado, talvez não contra o espírito santo, mas certamente contra o humano, o que o torna imperdoável. Por conseguinte, é preciso apontá-lo sempre e por toda parte, sem transigências, àquele que o cometeu, e fazer deste motivo de desprezo em todas as ocasiões enquanto ele viver e até mesmo depois que morrer.

Os obscurantistas

São vistos hoje como pessoas que querem apagar a luz para poder roubar.

A opinião alheia

Na realidade, o valor e a preocupação constante que atribuímos à opinião alheia ultrapassam, em regra, quase todo objetivo ponderado, de modo que ela pode ser vista como uma espécie de mania generalizada ou, antes, inata.

Em tudo o que fazemos ou deixamos de fazer, levamos em consideração a opinião alheia quase antes de qualquer outra coisa, e se fizermos uma análise precisa veremos que dessa preocupação nasce praticamente a metade de todas as aflições e de todos os temores sentidos por nós. Pois a opinião alheia é a origem de todo o nosso amor próprio — muitas vezes magoado por ter uma sensibilidade doentia —, de todas as nossas vaidades e pretensões, bem como de nosso fausto e de nossa presunção.

Ostras e champanhe

O filisteu, indivíduo desprovido de necessidades espirituais, [...] também é desprovido de prazeres espirituais. [...] Não se sente motivado a animar sua existência com inteligência e conhecimento, tampouco com prazeres propriamente estéticos, que se assemelham inteiramente ao primeiro. Não obstante, despachará como uma espécie

de trabalho forçado e do modo mais rápido possível os prazeres que lhe forem impostos pela moda ou pela autoridade. Para ele, os verdadeiros prazeres são apenas os sensoriais: com estes ele se refaz. Por conseguinte, ostras e champanhe são o ápice da sua existência.

Otimismo

A espécie humana é destinada pela natureza à miséria e à decadência; ainda que o Estado e a história eliminassem a injustiça e a necessidade a ponto de permitirem o surgimento de uma vida repleta de deleites, os homens entrariam em conflito por tédio e atacariam uns aos outros, ou então a superpopulação provocaria a fome e esta os exterminaria.

P

Padres

Nossa situação é realmente precária! Ter pouco tempo para viver, com muito trabalho, necessidade, medo e dor, sem nem mesmo saber *de onde vimos, para onde* vamos e *por que* vivemos, e ainda ter de suportar padres de todas as cores, com suas respectivas revelações a propósito, além de ameaças contra os infiéis.

Pelagianismo

O *pelagianismo é* o esforço de fazer o cristianismo voltar ao judaísmo grosseiro e trivial e ao seu otimismo.

A pele branca

Aproveito a ocasião para manifestar minha opinião de que a cor branca da pele não é natural ao homem, que, por natureza, tem pele negra ou escura, como nossos antepassados, os hindus. Por conseguinte, do seio da natureza nunca surgiu originariamente nenhum homem branco e, portanto, não existe uma raça branca, embora se fale muito a respeito, mas indivíduos que perderam a cor. Impelido ao Norte, que lhe era desconhecido, onde ele apenas subsistiu como as plantas exóticas e, como estas, precisou de uma estufa no inverno, o ser humano foi embranquecendo no decorrer dos milênios.

Pensamentos alheios

Apenas nossos próprios pensamentos contêm verdade e vida; pois apenas nossos próprios pensamentos podem ser compreendidos. Os pensa-mentos alheios, lidos, não são nenhuma novidade.

A poligamia e as sogras

A *poligamia* teria a vantagem, entre muitas outras, de que o homem não precisaria ter uma ligação muito estreita com sua sogra. O temor a ela é tão grande que chega a impedir inúmeros casamentos. Que haja então dez sogras em vez de uma!

Portas que batem

A tolerância que se costuma ter com barulhos desnecessários, por exemplo com o bater das portas, hábito extremamente inconveniente e vulgar, chega a ser um sinal da obtusidade geral e da falta de idéias. Na Alemanha, as pessoas parecem querer justificar a própria falta de concentração por causa do barulho.

O professor doutor

Apenas por intermédio das universidades, diante de um público de estudantes que aceita fiel-mente tudo o que o professor doutor tem vontade de dizer, é que o escândalo filosófico desses últimos cinqüenta anos se tornou possível.

Professores de filosofia

Os professores de filosofia fizeram comigo o mesmo que Luís XIV fez com seu irmão gêmeo: impôs-lhe *a máscara de ferro* e o trancou na Bastilha.

O profetismo da razão a partir do espírito da etimologia

Até mesmo o mísero mote segundo o qual o fato de a palavra *Vernunft* [razão] derivar do verbo *vernehmen* [compreender] significa que a razão é uma capacidade de compreender o que é "transcendente" serviu de fase para aquele *profetismo da razão.* A idéia encontrou aprovação ilimitada, foi continuamente repetida na Alemanha durante trinta anos, com suficiência indescritível, e chegou a ser tomada como pedra fundamental de instituições de ensino de filosofia. Não há dúvida de que o termo *razão* deriva realmente do verbo *compreender,* mas isso ocorre somente porque a razão privilegia os homens, e não os animais, com a capacidade de *ouvir* e ainda de *compreender* não o que se passa no reino dos pássaros, mas o que um indivíduo racional diz ao outro: este *compreende* a mensagem do primeiro, e sua capacidade de compreendê-lo chama-se *razão.*

Protestantismo

Ao rejeitar o celibato e a verdadeira ascese em geral, bem corno seus representantes, os santos, o protestantismo acabou se transformando num cristianismo indiferente ou, melhor dizendo, rompido, como se lhe faltasse a ponta, e que se reduz gradualmente a nada.

Ao eliminar a ascese e seu ponto central, o valor do celibato, o protestantismo na verdade já renunciou ao núcleo mais interno do cristianismo e, nesse sentido, deve ser considerado como um resto seu. Tal fato tornou-se evidente nos nossos dias com a passagem gradual do protestantismo para um racionalismo trivial, esse pelagianismo moderno, que por fim deságua na doutrina de um pai querido, que fez o mundo para que nele as pessoas pudessem se divertir (o que certamente ele não conseguiu), e que, apenas se nos conformarmos com sua vontade sobre certos aspectos, mais tarde nos providenciará um mundo ainda mais agradável (do qual há que se lamentar apenas um defeito: o de ter uma entrada tão fatal). Esta pode até ser uma boa religião para pastores protestantes abastados, casados e esclarecidos: mas não é nenhum cristianismo.

Q

Químicos que querem filosofar

A tais senhores de cadinho e retorta deve-se ensinar que a mera química habilita farmacêuticos, não filósofos.

R

Racionalistas

Querendo contribuir com a formação e o aperfeiçoamento de seus filhos, uma mãe lhes deu certa vez as fábulas de Esopo para lerem. Mas, logo eles lhe devolveram o livro, o mais velho disse com ares de precocidade: "Isso não é livro para nós! É muito infantil e tolo. Que raposas, lobos e corvos possam falar não nos engana mais: já superamos essas farsas há muito tempo!" Quem não reconhece nesses rapazes promissores os futuros racionalistas iluminados?

Ratos de biblioteca

As pessoas que passaram a vida lendo e alcançaram sua sabedoria com os livros assemelham-se aos que, graças a muitas descrições de viagens, adquiriram o conhecimento de um país. Essas pessoas conseguem transmitir informações sobre muitas coisas, mas, no fundo, não possuem um conhecimento coerente, claro e profundo sobre o caráter de tal país. Em contrapartida, os que passaram a vida pensando, assemelham-se aos que de fato estiveram num determinado país. Somente estes sabem realmente do que se trata, conhecem as coisas em seu contexto e têm de fato familiaridade com elas.

A reforma da língua

Os medíocres devem permanecer no mesmo trilho de que partiram e não devem tentar melhorar a língua. Ou será que a língua alemã é uma instituição fora da lei, uma insignificância que não merece a proteção jurídica de que goza todo monte de esterco? Pobres filisteus! O que será da língua alemã em todo o mundo [...]?

Reis constitucionais

Os reis constitucionais assemelham-se incontestavelmente aos deuses de Epicuro que, sem se imiscuir nas questões humanas, encontram-se lá em cima no céu, numa felicidade e numa paz inabaláveis.

Religião

A humanidade cresce mais do que a religião, como uma criança que logo perde suas roupas; e não há o que fazer: a roupa rasga.

As religiões são filhas da ignorância, que não conseguem viver por muito mais tempo do que sua mãe.

Nos séculos passados, a religião era como uma floresta atrás da qual os exércitos podiam permanecer e esconder-se. [...] Entretanto, após o corte de tantas árvores, restaram apenas arbustos, atrás dos quais eventualmente se escondem alguns gatunos. Por essa razão, é preciso ficar de sobreaviso contra os que querem interferir em tudo e combatê-los com o provérbio mencionado anterior-mente: *Detrás de la cruz está el diablo* [Atrás da cruz encontra-se o diabo].

A república dos eruditos

Na república dos eruditos, as coisas funcionam, de maneira geral, como na República do México, onde cada um pensa apenas no *próprio* lucro, busca obter prestígio e poder, sem se preocupar com a coletividade, que, por conseguinte, termina em ruínas. Exatamente do mesmo modo, na república dos eruditos cada um busca fazer valer apenas a *si mesmo* para ganhar prestígio; a única decisão sobre a qual são unânimes é a de não deixar surgir uma mente de fato eminente, caso ela venha a se apresentar, pois pode ser perigosa para todos ao mesmo tempo. É fácil prever o modo como a totalidade das ciências procede com tal fato.

A revelação

Entre as muitas coisas duras e lastimáveis da sorte humana, não menos importante é aquela pela qual existimos sem saber de onde vimos, para onde vamos e por que vivemos: quem é tomado e penetrado pelo sentimento desse mal não poderá deixar de experimentar uma certa exasperação contra os que dão a entender que possuem

informações especiais a respeito e que pretendem comunicá-las a nós com o nome de revelações. Aos senhores da revelação, eu gostaria de aconselhar que não falem muito sobre o assunto nos dias de hoje; do contrário, alguém ainda lhes poderá re-velar o que realmente significa revelação.

Romantismo

O romantismo é um produto do *cristianismo:* religiosidade exaltada, veneração fantástica da mulher e coragem cavalheiresca, ou seja, Deus, a mulher e a espada — estes são os símbolos do romântico.

Rosas e espinhos

Não há rosas sem espinhos. Mas há muitos espinhos sem rosas.

Rostos — feios e estúpidos

Normalmente, um aspecto melancólico é real *(a sorry sight).* Porém, há indivíduos em cujo rosto encontra-se estampada uma vulgaridade tão ingênua e uma mentalidade tão vil, sem contar uma limitação animalesca do intelecto, que é de admirar como ainda têm coragem de sair às ruas com tal rosto e não preferem usar uma máscara.

O ruído

O ruído é a mais impertinente de todas as interrupções, uma vez que interrompe, ou melhor, quebra até mesmo nossos pensamentos. No entanto, onde não há nada a ser interrompido, certamente ele não chega a incomodar.

S

A sagrada escritura

Não se pode servir a dois senhores: ou se serve à razão, ou à escritura.

Satisfação e prazer

A dor é o elemento *positivo* que se revela por si mesmo: satisfação e prazer são os elementos *negativos,* a mera eliminação do primeiro.

Saxões

Os habitantes da Baixa Saxônia são grosseiros sem serem desajeitados; os da *Alta Saxônia* são desajeitados sem serem grosseiros.

Schellling como filósofo da natureza

Sinto-me como se estivesse assistindo aos jogos de prestidigitação de uma criança: vejo claramente como esconde as bolinhas por baixo do copo, que em seguida deverá me causar espanto por ser justamente o local onde eu as encontro.

Schelling e os schellinguianos

Quem quiser demonstrar a *priori* o que só é possível saber *a posteriori* pela experiência pratica ato de charlatanismo e torna-se ridículo. Schelling e os schellinguianos deram exemplos admoestadores desse erro quando — conforme a expressão muito cortês enunciada por alguém no passado — visaram *a priori* a um objetivo colocado *a posteriori.*

Os sem-talento

Alguém que tenha tido uma desmiolada como mãe e um indolente como pai jamais escreverá uma *Ilíada;* nem mesmo se estudar em seis universidades.

Spinoza

A definição de Spinoza para o amor, por sua exuberante ingenuidade, merece ser mencionada com o objetivo de alegrar os leitores: *Amor est titillatio, concomitante idea causae externae* [O amor é uma comichão que se faz acompanhar pela idéia de uma causa externa] *(Ethica,* IV, prop. 44, dem.).

Os maus-tratos que, segundo Colerus, Spinoza costumava infligir a aranhas e moscas por diversão e com gargalhadas de satisfação correspondem de modo até exemplar aos seus princípios criticados anteriormente, bem como aos capítulos mencionados da *Gênese.* Por todas essas razões, a *Ética* de Spinoza é uma mistura contínua de falsidades e verdades, de coisas dignas de admiração e de outras ruins.

Os sucessores de Kant

Como podem as mentes já corrompidas e distorcidas na fresca juventude pelos disparates hegelianos ainda serem capazes de seguir as investigações profundas de Kant? Desde cedo, habituaram-se a considerar o palavrório mais vazio como pensamentos filosóficos, os sofismas mais miseráveis como perspicácia e o absurdo pueril como dialética. Ao aceitarem combinações extremamente fortes de palavras, com as quais o espírito se martiriza e se exaure em vão para pensar alguma coisa, acabaram se desorganizando. A tais indivíduos não cabe crítica da razão nem filosofia, mas sim uma *medicina mentis* [remédio para a inteligência], inicialmente como um método catártico, por exemplo un *petit cours de senscommunologie* [um pequeno curso de bom senso], e depois é preciso verificar se seu caso realmente trata de filosofia.

T

Tempo

O *tempo é* aquilo que faz com que a cada momento tudo se transforme em nada em nossas mãos, perdendo, portanto, todo o seu valor.

Teologia e filosofia

A teologia e a filosofia são como os dois pratos da balança. Quanto mais um afunda, mais o outro se eleva. Quanto maior for a descrença em nosso tempo, maior é a necessidade de filosofia e metafísica, o que faz com que venham a mim.

Teólogos

O médico vê o homem em toda a sua fraqueza; o jurista, em toda a sua perversidade; o teólogo, em toda a sua estupidez.

Traduções

Toda tradução permanece uma obra morta, e seu estilo é forçado, rígido e não natural: ou então torna-se livre, ou seja, contenta-se com um *a peu près* e, portanto, é falsa. Uma biblioteca de traduções assemelha-se a uma pinacoteca de cópias.

Trapistas

O número dos trapistas oficiais certamente é pequeno; por outro lado, porém, metade da humanidade se compõe de *trapistas involuntários:* pobreza, obediência, privação de todos os prazeres, ou melhor, dos alívios mais necessários. E muitas vezes seu destino também se faz de uma castidade forçada ou determinada pela necessidade.

Turismo

A *vida de nômade,* que caracteriza o grau mais baixo da civilização, reencontra-se no grau mais alto naquela que se tornou, de modo geral, a *vida de turista.* A primeira foi produzida pela *necessidade,* a segunda, pelo *tédio.*

Turistas

Escrevem seus nomes nos lugares interessantes que visitam. É um modo de reagir, de deixar um rastro num local que não deixou nenhum rastro neles.

V

A vaidade — na mulher e no homem

A vaidade das mulheres, ainda que não seja maior que a dos homens, tem a desvantagem de se voltar totalmente para coisas materiais, especialmente para sua beleza pessoal e, portanto, para lantejoulas, roupas de gala e pompa. É por essa razão que os salões também constituem um elemento tão adequado a elas. Sobretudo quando considerados junto com a falta de inteligência das mulheres, os salões fazem com que elas tendam ao *esbanjamento,* o que motivou um antigo a dizer: δαπανηρα φυσει γυνη [A mulher é esbanjadora por natureza", Menandro, *Monostichoi,* 97]. Em contrapartida, a vaidade dos homens volta-se freqüentemente para privilégios não-materiais, como a inteligência, a erudição, a coragem e similares.

A vida

A vida é como uma bola de sabão, que conservamos e sopramos tanto quanto for possível, porém com a firme certeza de que ela irá estourar.

A vida oscila, como um pêndulo, de um lado para o outro, entre a dor e o tédio.

A vida da maioria das pessoas é apenas uma luta contínua pela existência, com a certeza da derrota final.

A vida é um mar repleto de rochedos e turbilhões, que o homem evita com a máxima precaução e cautela, embora saiba que, quando consegue se insinuar por eles com todo esforço e arte, justamente por isso acaba se aproximando e até mesmo se dirigindo para o naufrágio maior, total, inevitável e irremediável, a *morte:* esta é o objetivo final da penosa viagem e, para ele, o pior de todos os rochedos dos quais desviou.

A vida de todo ser humano flui inteiramente entre o querer e o conseguir. O desejo, conforme sua natureza, é dor: alcançá-lo significa gerar rapidamente a saciedade. O objetivo era apenas aparente; a posse tira o encanto; o desejo e a necessidade se

reapresentam com um novo aspecto. Quando isso não ocorre, seguem-se a solidão, o vazio e o tédio, contra os quais a luta atormenta tanto quanto contra a miséria.

Quando se observa a vida de cada indivíduo de modo geral, destacando apenas seus traços mais significativos, percebe-se que ela não passa de uma tragédia; porém, se examinada em seus detalhes, tem o caráter da comédia.

A vida se apresenta como um engano contínuo, tanto nas pequenas como nas grandes coisas.

A vida é um mal. A vida é o véu que esconde o ser; é um peso arrastado pela vontade! A vida é a decadência, é o grande pecado original!

A vida se apresenta como uma tarefa, uma programação de trabalho a ser cumprida e, portanto, em regra, como uma luta contínua contra a miséria. Sendo assim, cada um tenta conduzi-la e protegê-la da melhor maneira possível: o indivíduo menospreza a vida como a um trabalho forçado que ele deve exercer para pagar uma dívida. Mas quem contraiu essa dívida? — Seu procriador, no deleite da luxúria. Por conseguinte, para que um tenha prazer, é preciso que outro viva, sofra e morra.

A vida deve ser totalmente considerada como uma *lição severa* que nos é dada, embora não consigamos entender como pudemos chegar ao ponto de precisar dela, tendo em mente formas de pensamento voltadas para objetivos completamente diferentes.

Virgindade

A virgindade é bela não por caracterizar um jejum, mas por caracterizar uma prudência, uma vez que evita as artimanhas da natureza.

Visitantes do zoológico

Não lhes basta observar um animal exótico e raro, mas sentem a necessidade de provocá-lo, escarnecê-lo, de brincar com ele, simplesmente para sentir o efeito da ação e da reação.

Vivissecção

Quando eu estudava em Göttingen, Blumenbach nos falou muito seriamente, no

curso de fisiologia, dos horrores das vivissecções e nos mostrou como estas eram um procedimento cruel e terrível; por essa razão, era preciso recorrer a elas somente em casos muito raros e em pesquisas que realmente tivessem como resultado uma utilidade muito importante e imediata; mais tarde, porém, para que o terrível sacrifício trouxesse os maiores benefícios possíveis à ciência, viria a ser realizado no anfiteatro, na presença de um enorme público e de todos os médicos convidados. Em contrapartida, hoje todo medicastro se crê autorizado a praticar na sua câmara de tortura os mais terríveis atos contra os animais a fim de resolver problemas cuja solução há muito tempo se encontra nos livros, mas que ele não lê por ser preguiçoso e ignorante. Nossos médicos não possuem mais aquela formação clássica de outrora, que lhes conferia uma certa humanidade e um aspecto nobre. Atualmente, procuram entrar o quanto antes na universidade, onde pretendem aprender apenas a aplicar emplastros para depois prosperarem na Terra.

Os biólogos franceses parecem ter sido os primeiros a dar o exemplo nesse âmbito, e os biólogos alemães os emulam ao infligir as penas mais cruéis a animais inocentes, muitas vezes em grande número, a fim de resolver questões meramente teóricas e quase sempre fúteis. Quero agora documentar minhas palavras com alguns exemplos que me indignaram, embora não sejam absolutamente os únicos: ao contrário, poder-se-ia contar centenas de outros semelhantes. O professor Ludwig Fick, de Marburg, relata em seu livro *Über die Ursachen der Knochenformen* [Sobre as causas das formações ósseas] (1857) que extirpou globos oculares de filhotes de animais, a fim de comprovar sua hipótese de que os ossos crescem nos espaços vazios criados pela extirpação!

Merece menção especial a atrocidade que o barão Ernst von Bibra cometeu em Nuremberg e, *tanquam re bene gesta* [como uma boa ação], contou ao público com incompreensível ingenuidade em sua obra *Vergleichende Untersuchungen über das Gehirn des Menschen und der Wirbeltiere* [Pesquisas contrastivas sobre o cérebro humano e o dos animais vertebrados] (Mannheim, 1854, pp. 131 ss.): ele fez com que dois coelhos morressem sistematicamente *de fome,* a fim de descobrir, com sua pesquisa totalmente despropositada e inútil, se os componentes químicos do cérebro sofre-riam uma alteração proporcional com a morte por fome! Em prol da utilidade da ciência — *n 'est-ce pas?* Será que esses senhores de escalpelo e cadinho não suspeitam que, antes de químicos, são seres humanos? Como podem dormir tranqüilos, mantendo filhotes inofensivos, ainda amamentados pela mãe, presos em gaiolas para depois fazê-los sofrer uma morte lenta e agonizante por fome? Não acordam com sobressalto? [...]

Já que não pôde ser evitada, a ação cruel de Bibra permaneceu impune? A última coisa que alguém como esse senhor Von Bibra, que ainda tem tanto para aprender com os livros, deveria pensar em fazer seria obter as últimas respostas por meio da crueldade e torturar a natureza para enriquecer o próprio saber: extorquir seus segredos, que talvez já há muito tempo sejam conhecidos. Pois para tal saber existem muitas outras fontes, que são inócuas, sem que seja necessário torturar pobres animais indefesos até a morte. Que mal cometeu o pobre e inofensivo coelho para ser capturado e condenado à pena de morte lenta por fome? Ninguém que ainda não conheça nem saiba tudo o que está contido nos livros sobre a circunstância a ser pesquisada tem o direito de praticar vivissecção.

A vontade

O instinto sexual é o núcleo da vontade de viver e, portanto, a concentração de todo querer; eis por que no texto acabei definindo as genitais como o foco da vontade.

Sumário

Um alfabeto de insolências de Franco Volpi 4

1. O insulto como "extrema ratio" 4

2. Na escola da impertinência 5

3. Repensamentos: "escalada" e inevitável deriva 6

4. Schopenhauer, mestre de insultos 8

5. O presente abecedário 8

Edições de A. Schopenhauer utilizadas 11

A ARTE DE INSULTAR 12

A 13

Abolição da pena de morte 13

Abolição do latim 13

Abreviações 13

A Academia Dinamarquesa e seu objetivo 13

A Academia Dinamarquesa e suas contradições 13

Os alemães — um povo metafísico 14

Os alemães — um povo pesado 14

Amigos 14

Amigos da casa 14

Amor 14

Amor em tempos de epidemia 15

Amor espiritual 15

Amor humano 15

O amor pelos filhos 15

Amor sexual — no homem e na mulher 16

Os aperfeiçoadores do mundo 16

Após o apogeu de Kant 16

Aquisição de livros 18

Astrologia 18

Atores 18

Avidez por conhecimento e curiosidade 19
B 20
Baader 20
A barba 20
As belas cruéis 21
Bem-aventurança 21
Bibliotecas 21
C 22
Os carroceiros que estalam seus chicotes 22
Os cartesianos e a consciência dos animais 23
O casamento 23
Casamento por amor 24
Cátedras 25
Os catedráticos 25
Cavaleiros 25
O centro do universo 25
O cérebro 26
Charutos 26
Os chineses 26
Clio, a musa da ciência histórica 26
Coito e gravidez 26
A comédia do mundo 27
A concepção judaica da natureza 27
A confiança no progresso 27
Congressos de filósofos 27
A consciência como tribunal 27
A cremação de viúvas 28
O cristianismo e o tratamento que dispensa aos animais 28
Críticos anônimos 29
Críticos literários 30
D 31

As "damas" 31
Decorar 31
Demagogos da atualidade 31
O desejo sexual 32
Destino 32
Deus como criador do mundo 32
Deus como objeto da filosofia 32
Deus como pessoa 33
Deus e nossos filósofos trocistas 33
A dignidade do homem 33
Direito hereditário 33
E 34
Época 34
Erudição 34
O erudito 34
O erudito alemão 35
O erudito simples 35
Escravocratas e comerciantes de escravos 35
A escrita 35
Escritores 36
Escritores de filosofia 36
Escritores medíocres 37
Escritores negligentes 37
Esposas não, mulheres! 38
O Estado e sua origem 38
O Estado ético 38
Os Estados Unidos 39
Eugenesia 39
F 40
Falsa glória 40
Fé 40

Fé e saber 40
As ferrovias 40
Fetiche e relíquia 41
Fichte 41
Fidelidade conjugal — no homem e na mulher 42
O filho de Fichte, o filósofo Immanuel Hermann 42
Filosofar com mente limitada 42
Filosofia como profissão 42
Filosofia e filosofia universitária 42
A filosofia futura 43
A filosofia na cátedra e no congresso 43
Os franceses 44
Os franceses e o modo como tratam a língua grega 44
G 45
Glória 45
As gramáticas grega e latina 45
H 46
Hegel 46
Hegel como corruptor de jovens 47
Hegelianismo 47
Os hegelianos 49
Herbart 49
História da filosofia 49
História da literatura — em couro de porco 49
O homem e os animais 50
O homem — uma fera domesticada 50
O homem — uma mácula na natureza 50
O homem — um boneco 51
O homem — um mecanismo de relógio 51
O homem — um ser egoísta 51
O homem — um ser sociável 52

O homem — um veneno 52
Homens e mulheres 52
I 53
Idealistas alemães 53
Igualitarismo 53
O imperativo categórico — uma almofada para asnos 53
Impressores e tipógrafos 54
O indivíduo 54
O indo-germânico 54
O inferno 55
O Inferno de Dante 55
Os ingleses e a igreja 56
O instinto sexual 56
Instituições de ensino 56
J 57
Jacob Moleschott, o positivista 57
O jargão da falta de idéias 57
O jogo de cartas 57
Jornais 58
Jornalistas 58
O judaísmo e a falta de direitos dos animais 58
Os judeus 59
Juízes populares 59
Jung-Stilling 59
K 61
Kant 61
Kant e o direito de mentir 61
L 62
Leibniz 62
A leitura 62
Liberdade 62

A língua francesa 63
A língua inglesa como argumento contra os otimistas 63
Livros 64
Lutero como tradutor da Bíblia 64
M 65
Marco Polo e os grandes viajantes do mundo 65
A massa 65
Maturidade — no homem e na mulher 65
Os maus-tratos impostos aos animais 65
Medíocres, dos quais o mundo está repleto 66
A memória 66
Mentiras 66
Metafísica alemã 66
A metafísica dos filósofos catedráticos 67
Moças de vida fácil 67
Moisés 67
Monges 67
Monogamia 68
Monoteísmo 68
Os monstros sociais da modernidade 68
Monumentos 69
Moral 69
Mórmons 69
A mosca 69
O mosteiro 69
A mulher — o belo sexo? 69
A mulher — o segundo sexo 70
A mulher a ser amada — beleza e idade 70
A mulher com quem casar — melhor rica do que pobre 70
A mulher em geral 70
A mulher e sua miopia 71

A mulher e suas armas naturais 71
As mulheres e a decadência 72
As mulheres e a dominação 72
As mulheres e a inteligência 72
As mulheres e a justiça 72
As mulheres e a política 73
As mulheres e a solidariedade 73
As mulheres e o dinheiro 73
As mulheres e o patrimônio 73
As mulheres e o perjúrio 73
As mulheres e os filhos 74
As mulheres e seus interesses 74
As mulheres e sua missão 74
As mulheres e sua posição na sociedade 75
As mulheres e suas produções artísticas 75
Mulheres, mentiras e fingimentos 75
O mundo 75
Musas 76
N 77
A nação alemã e a vergonha de pertencer a ela 77
Nacionalismo 77
O nascimento 77
Naturalistas que querem filosofar 77
Natureza 78
Nossa existência 78
O 79
Obscurantismo 79
Os obscurantistas 79
A opinião alheia 79
Ostras e champanhe 79
Otimismo 80

P 81
Padres 81
Pelagianismo 81
A pele branca 81
Pensamentos alheios 81
A poligamia e as sogras 82
Portas que batem 82
O professor doutor 82
Professores de filosofia 82
O profetismo da razão a partir do espírito da etimologia 82
Protestantismo 83
Q 84
Químicos que querem filosofar 84
R 85
Racionalistas 85
Ratos de biblioteca 85
A reforma da língua 85
Reis constitucionais 86
Religião 86
A república dos eruditos 86
A revelação 86
Romantismo 87
Rosas e espinhos 87
Rostos — feios e estúpidos 87
O ruído 87
S 88
A sagrada escritura 88
Satisfação e prazer 88
Saxões 88
Schellling como filósofo da natureza 88
Schelling e os schellinguianos 88

Os sem-talento 89
Spinoza 89
Os sucessores de Kant 89
T 90
Tempo 90
Teologia e filosofia 90
Teólogos 90
Traduções 90
Trapistas 90
Turismo 91
Turistas 91
V 92
A vaidade — na mulher e no homem 92
A vida 92
Virgindade 93
Visitantes do zoológico 93
Vivissecção 93
A vontade 95

A Metafísica do Belo

de

Arthur Schopenhauer

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Jacques Marcovitch
Vice-Reitor: Prof. Dr. Adolpho José Melfi

FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Prof. Dr. Francis Henrik Aubert
Vice-Diretor: Prof. Dr. Renato da Silva Queiroz

Humanitas
FFLCH/USP

CONSELHO EDITORIAL DA HUMANITAS

Presidente: Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento (Filosofia)
Membros: Profª. Drª. Lourdes Sola (Ciências Sociais)
Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Filosofia)
Profª. Drª. Sueli Angelo Furlan (Geografia)
Prof. Dr. Elias Thomé Saliba (História)
Profª. Drª. Beth Brait (Letras)

Vendas

Livraria Humanitas/Discurso
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – Cid. Universitária
05508-900 – São Paulo – SP – Brasil
Tel.: 3818-3728 / 3818-3796
e-mail: pubfflch@edu.usp.br
http://www.fflch.usp.br/humanitas

Capa: TURNER, J. M. W. *Iate a aproximar-se da costa,* cerca de 1835-1840. Óleo sobre tela, 102 x 142 cm. Londres: The Tate Gallery. Reproduzido de: BOCKEMÜHL, M. *J. M. W. Turner:* o mundo da luz e da cor. Köln: Benedikt Taschen, 1993.

Humanitas FFLCH/USP – fevereiro 2001

ISBN 85-7506-012-0

JAIR BARBOZA

A METAFÍSICA DO BELO

DE

ARTHUR SCHOPENHAUER

Humanitas
FFLCH-USP

2001

FAPESP

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO • FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Copyright 2001 da Humanitas FFLCH/USP

É proibida a reprodução parcial ou integral,
sem autorização prévia dos detentores do *copyright*

Serviço de Biblioteca e Documentação da FFLCH/USP
Ficha catalográfica: Márcia Elisa Garcia de Grandi CRB 3608

B239 Barboza, Jair

A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer / Jair Barboza. - São Paulo: Humanitas / FFLCH / USP, 2001.

146 p.

Originalmente apresentada como Dissertação (Mestrado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1995).

ISBN 85-7506-012-0

1. Schopenhauer, Arthur 2. Platão 3. Kant, Immanuel 4. Artes 5. Belo I. Título

CDD 193.7

Este trabalho recebeu o apoio financeiro da FAPESP

HUMANITAS FFLCH/USP
e-mail: editflch@edu.usp.br
Tel./Fax: 3818-4593

Editor responsável
Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento

Coordenação editorial, projeto
Mª Helena G. Rodrigues – MTb n. 28.840

Capa
Diana Oliveira dos Santos

Diagramação
Marcos Eriverton Vieira

Revisão
autor/Claudenice Vinhote Costa

Sumário

Abreviaturas 7

Introdução 9

1 – A Efetividade 15

1.1 A representação 15

1.2 Princípio de razão do devir e corpo 17

1.3 Sensação e percepção 26

2 – Vontade e Idéia 29

2.1 Transição para o Em-si 29

2.2 As Idéias 43

3 – Idéia e Negação da Vontade 53

3.1 O modo de conhecimento estético 53

3.2 Genialidade 65

3.3 Genialidade e loucura 70

3.4 Os sentimentos do belo e do sublime 76

4 – Hierarquia das Artes 93

4.1 Arquitetura 93

4.2 Escultura e pintura 101

4.3 Poesia 114

5 – A Música 125
5.1 Linguagem direta do Em-si 125
5.2 Música e mundo 133

Conclusão 137
Bibliografia citada 143

Abreviaturas

Schopenhauers Sämtliche Werke (SW), 7 Bände, Wiesbaden, F.A.Brockhaus, 1972. Edição de Arthur Hübscher.

G = *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zurreichenden Grunde,* SW I.

W = *Die Welt als Wille und Vorstellung*, SW II.

Erg. = *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II (Ergänzungen), SW III.

E = *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, SW IV.

N = *Über den Willen in der Natur*, SW IV.

P = *Parerga und Paralipomena*, I/II, SW V/VI.

HN = Schopenhauer, A. *Der Handschriftliche Nachlass*, 5 Bände, München, Deutscher Taschenbuch, 1985. Edição de Arthur Hübscher.

KdU = Kant, I. "Kritik der Urteilskraft". In: *Werkausgabe*, Suhrkamp, 1990, v. X.

Introdução

As linhas que se seguem propõem o exame da metafísica do belo de Arthur Schopenhauer. *Metaphysik des Schönen* é uma expressão do próprio filósofo e delimita um projeto de compreensão daquilo que tem sua realidade para além do fenômeno, aparecendo aos olhos de um sujeito, puro, como beleza artística ou natural, expressivas de uma Idéia. Não designa o conhecimento de entidades extramundanas, que ultrapassam os fenômenos, ao contrário, é uma meditação que se pretende ancorada no solo firme da experiência, recorrendo a conteúdos intelectuais que mostram algo, intuível, atrás da natureza, que a possibilita. O princípio de razão ("nada é, sem uma razão pela qual é") a tudo explica, todavia encontra o seu limite na resposta ao *por que (Warum)* das coisas, não fornecendo o *que (Was)* das mesmas; é quando entra em cena o meta-físico, suprime sua explicação e penetra na compreensão intuitiva do núcleo daquilo que é físico; ora, a metafísica do belo de Schopenhauer será justamente a que se aterá à abertura estética para o íntimo das coisas, que apontará os arquétipos brilhosos dos quais a realidade fenomênica é turvado éctipo. A estética propriamente dita é pensada por ele mais relacionada a normas para o bem-fazer artístico (fadadas, sempre, ao insucesso, pois se até hoje ninguém se tornou um nobre caráter pelo estudo da ética, do mesmo modo nunca se produziu um gênio pelo estudo da estética). Quando lecionava em Berlim, no ano de 1820, alertava os seus alunos: "Estética ensina o caminho através do

qual o efeito do belo é atingido, dá regras à arte, segundo as quais ela deve produzir o belo. Metafísica do belo, entretanto, investiga a essência íntima da beleza, tanto em relação ao sujeito, que possui a sensação do belo, quanto em relação ao objeto, que a ocasiona". *

Mas nossas linhas querem ir além do mero exame de uma metafísica; ao mesmo tempo adotam um eixo: a Idéia, o belo *enquanto negação da Vontade*. Como a arte é "exposição de Idéias", isso implica que a abordagem dela será o principal satélite a girar em torno desse eixo; ela será mostrada, nos seus diversos ramos, como negação da Vontade, de modo que ao final ficará claro para o leitor como o gênio é o correlato do asceta, como toda genuína vivência do belo é um momento beatífico, de iluminação. Ao lado disso, queremos ainda evidenciar que o autor de *O Mundo*... constrói a sua metafísica trilhando as sendas abertas por Kant na primeira parte da *Crítica da Faculdade de Juízo*, mormente por via das noções de gênio e sublime, de modo que sua filosofia do belo sai da terceira crítica como um galho do tronco. Já Nietzsche delineia alguns dos principais conceitos do seu pensamento aproveitando-se de uma oposição, por assim dizer, criativa a Schopenhauer. É o caso da arte como excitante da vontade de potência, da afirmação desta vontade pelo belo, da possibilidade de uma existência trágica: conceitos estabelecidos, nos seus traços marcantes, por inversão de teses de *O Mundo*...

Quanto à disposição dos capítulos, na medida em que a Idéia é representação independente do princípio de razão, fez-se mister tratarmos do "outro" dela, do fenômeno, da representação submetida ao princípio de razão, daí o capítulo 1 dedicado à

---

* SCHOPENHAUER, A. *Metaphysik des Schönen*. München: Piper, 1985. p. 37. Edição de Volker Spierling a partir das *Philosophische Vorlesungen* (1820).

efetividade. Não é, todavia, suficiente tratar da efetividade para se ter acesso à Idéia, requer-se ainda a exposição do método que Schopenhauer adota para estabelecer o conceito de Vontade enquanto Em-si do mundo, do qual provêm as Idéias, ditas "atos originários da Vontade"; daí, então, a justificativa para o capítulo 2, que trata da transição para o Em-si cósmico e, em seguida, do retorno para o fenômeno através da Idéia. É assim que se aplana definitivamente o terreno para adentrarmos, pelos capítulos 3, 4 e 5, no objeto desta dissertação, a qual privilegia o terceiro livro de *O Mundo...* .

* * *

Este texto foi originalmente concebido como dissertação de mestrado, defendida na USP. A meus primeiros leitores, severos e benevolentes, os meus agradecimentos: Maria Lúcia Cacciola, Franklin Leopoldo e Silva, Osvaldo Giacóia Jr.

"Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst".

Séria é a vida, jovial é a arte.

SCHILLER

1 A Efetividade

1.1 A representação

"O mundo é minha representação". Eis a frase de abertura de *O Mundo*...

Ponto de partida de uma filosofia concebida na juventude, mais precisamente entre os 20 e 26 anos de idade, com ela, Schopenhauer pretende desviar-se de duas correntes filosóficas, ao seu ver falhas e dogmáticas, explicativas da marcha do conhecimento. De um lado o realismo – abrangendo materialistas, eleatas, espinoseanos, pitagóricos, escolásticos e filosofia chinesa do Y-King [1] –, que coloca o objeto como ponto de partida e dele deduz o sujeito, seu efeito; de outro o idealismo, representado por Fichte [2], que coloca o sujeito como ponto de partida, dele deduzindo o objeto, por sua vez efeito.

> *De ambos estes erros, opostos entre si, diferencia-se o nosso procedimento* toto genere, *conquanto não partimos do objeto nem do sujeito, mas da* representação *como primeiro fato* (Thatsache) *da consciência, cuja forma primeira fundamental, mais essencial, é a divisão em objeto e sujeito, a forma do objeto sendo o princípio de razão... (W #7 40)*

---

1 Cf. W #7 37.

2 Cf. W #7 38.

O ponto de partida de Schopenhauer, pois, é a representação como primeiro fato da consciência. Representação a ter por forma primeira e mais essencial a divisão em objeto e sujeito; mas divisão não no sentido de novamente, pelas portas do fundo, reintroduzir-se a teoria de que objeto e sujeito sejam partes tiradas uma da outra, como pretendiam fazê-lo realista e idealista, e sim de que há uma nítida fronteira demarcando a ambos, portanto há domínios diferentes, irredutíveis: onde começa o objeto termina o sujeito, onde começa o sujeito termina o objeto. Contudo, de uma outra perspectiva, um termo não pode ser pensado sem o outro. "Estas duas metades são...inseparáveis, mesmo para o pensamento, pois cada uma delas tem sentido e existência apenas para e através da outra; são e cessam de ser conjuntamente".[3] *Ser-objeto* significa ser conhecido por um sujeito. *Ser-sujeito* significa ter um objeto. Estamos diante de uma ligação analítica. Acontece que, em certo momento, Schopenhauer equipara as noções de ser-objeto e ser-representação: "Ser-objeto para um sujeito e ser nossa representação é o mesmo".[4] Ora, por que fazer pender a representação para um lado se há um outro imprescindível que a define, o sujeito? ...

É que o registro muda. A princípio o fato primeiro e mais essencial de que há uma consciência que representa. Mas, examinando-o mais de perto, descobre-se quatro classes de sub-representações, a elas correspondendo quatro figuras específicas do princípio de razão: é exatamente no âmbito dessas classes que funciona a sinonímia ser-objeto/ser-nossa-representação. Entretanto, questione-se: (a) se ser-objeto significa ser-nossa-representação, cuja forma é o princípio de razão, (b) e, ainda, se ser-objeto significa ser-conhecido-por-um-sujeito, então por que o princípio

3 W #2 6.

4 G #16 27.

de razão não é sinônimo de sujeito, indicando-se assim a pluralização do mesmo, ou seja, quatro classes de sujeito correspondendo a quatro classes de representação?

Argumentação perigosa. Se isto acontecesse, uma interferência para o futuro pano de fundo da unidade da Vontade, angular no pensamento do filósofo, estaria criada. Seria uma pluralização do sujeito que não se coaduna com o que chamará de "puro sujeito do conhecimento", "suporte do mundo", guardando em si a unidade originária da Vontade. É como se, implicitamente, a unidade da Vontade e o puro sujeito do conhecimento atuassem de antemão na teoria do conhecimento, proibindo Schopenhauer de apontar no primeiro livro de *O Mundo*... quatro classes de sujeito, embora admita quatro figuras do princípio de razão... Muito pelo contrário, o sujeito "não está no espaço nem no tempo, está sempre, indivisível, em cada ser que representa".[5] Daí podermos designar o princípio de razão de forma da consciência, em vez de correlato absoluto do sujeito.

1.2 Princípio de razão do devir e corpo

Em função deste livro, interessa-nos, num primeiro momento, a figura do princípio de razão do devir, na medida em que as representações por ele regidas, as intuitivas, servirão de contraste para melhor compreendermos a noção de Idéia, núcleo da metafísica do belo schopenhaueriana; além do que, toda outra classe de representações, de algum modo, reporta-se a esta primeira, já que "todo o mundo da reflexão estriba sobre o intuitivo como o seu fundamento do conhecer". (W #9 48-9)

---

5 W #2 6.

Na sua acepção, a mais global, o princípio de razão reza que *"Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit"* (nada é, sem uma razão pela qual é), fórmula tomada de empréstimo a Wolf. [6] Ele, princípio, pode explicar tudo no mundo fenomênico, porém não é passível de nenhuma explicação e nem necessita, tal exigência implicando já a pressuposição dele e de sua validade.

> *Procurar uma prova especial para o princípio de razão é uma absurdez que denota ausência de clareza de consciência* (Besonnenheit) ... *Quem exige para ele uma prova, isto é, apresentação de um fundamento, já o pressupõe como verdadeiro, sim, baseia a sua exigência justamente sobre essa pressuposição. E assim cai no círculo que exige uma prova do direito de exigir uma prova.*[7]

O princípio de razão do devir, especificamente, fornece as razões das representações intuitivas, em constante vir-a-ser. Constituem-no o tempo, o espaço e a causalidade. Aproveitou-se de Kant as formas dos sentidos externo e interno somadas à categoria de causalidade (as outras sendo rejeitadas como "janelas cegas"). Porém, à diferença do filósofo de Königsberg, ocorre uma fisiologização contundente dos elementos do conhecer, e o *a priori* da filosofia transcendental transforma-se em inatismo, o entendimento em cérebro.

---

6 G #5 5.

7 G #14 24. Eis um veio de irracionalidade irrompendo da racionalidade. Aquilo que tudo *explica* é *inexplicável*. A maior clareza assenta-se na escuridão. O que constitui um movimento de exposição semelhante ao de Hume quando afirma que o *hábito*, sobre o qual repousa a *causalidade* – pilastra mestra da ciência – é instinto enraizado na animalidade, a racionalidade científica sendo no fundo irracional (Cf. *Investigação sobre o Entendimento Humano*, Seção V, Parte I).

> *A existência já pronta dessas formas, anterior a toda experiência, constitui justamente o intelecto. Fisiologicamente ele é uma função do cérebro, que é tão pouco aprendida da experiência como a digestão estomacal ou a secreção biliar.* [8]

É no cérebro, ou entendimento, que ocorre a construção do complexo da realidade empírica mediante ligação de representações intuitivas. Em convergência com Kant o fato de que as formas *a priori* do conhecimento só permitirem o acesso ao fenômeno (são meramente o modo universal da sua aparição), jamais à coisa-em-si.

Agora, quais os passos da construção? Que ferramentas estão envolvidas? Para uma resposta será preciso recorrermos à noção de corpo (*Leib*). Se o ponto arquimediano encontrado por Descartes para erguer o mundo era o *cogito*, estabelecendo a seguir uma dualidade corpo/alma, com posterior primado da substância pensante sobre a extensa; em Schopenhauer, é o corpo como unidade orgânica, sem distinção corpo/alma, mas sim corpo/intelecto, não implicando isto que ambos estejam *strictu sensu* apartados, pois são expressão de um mesmo Em-si. É, na verdade, um ponto de partida que se insere no projeto maior da defesa do primado da vontade, núcleo do corpo, sobre o intelecto.

---

8 G #21 57. Segundo Harald Schöndorf, esta fisiologização do conhecimento já se encontra nas preleções da Universidade de Berlim do malfadado ano de 1820, quando Schopenhauer lecionou num mesmo horário que o de Hegel, coqueluche da época: "Já nos manuscritos de suas *Preleções* Schopenhauer começa a empregar material das ciências naturais com o fito de ilustrar sua doutrina, começando a viragem para o fisiológico, quando, por exemplo, formula: 'e esta existência pronta é justamente o intelecto; é (para me expressar empiricamente) a função fisiológica do cérebro que ele tão pouco aprende quanto a digestão estomacal ou a secreção biliar, pelo contrário, nele radica originariamente'." *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichte*. München: Johannes Berchmans, 1982. p. 233.

> *O corpo, portanto, é aqui para nós objeto imediato, isto é, aquela representação que constitui, para o sujeito, o ponto de partida do conhecimento, conquanto ela mesma, com suas modificações imediatamente cognoscíveis, precede o uso da lei da causalidade e, então, fornece para esta os primeiros dados.* (*W #6 22-3*)

O corpo é "objeto imediato", ou seja, é um mero conjunto de sensações dos sentidos superiores (visão, audição e tato), advindas da ação dos outros corpos sobre si. Nesta medida é que é "ponto de partida" do conhecimento, fornecendo para a lei da causalidade os "primeiros dados"; inclusive fornece dados acerca de si mesmo, no momento em que os olhos vêem suas partes e as mãos o tocam, quando passa a ser, igual aos outros, objeto mediato, o que nos autoriza a declará-lo objeto imediato e mediato do conhecimento ao mesmo tempo. Assim, ser objeto imediato do conhecimento não significa que o corpo é a primeira e mais fácil figuração do entendimento, mas é um *carrefour* de sensações ainda cegas, passíveis de transformação em objetos do mundo.

> ...*conquanto diga que o corpo é imediatamente* conhecido, *é* objeto imediato, *não é aqui para se tomar o conceito de objeto* (Objekt) *em nenhum momento no seu sentido estrito, pois através deste conhecimento imediato do corpo – que precede o uso do entendimento e é mera sensação dos sentidos –, o corpo mesmo não se posiciona propriamente como* objeto, *mas, primeiro, os outros corpos* (Körper) *que atuam sobre ele* ... (W #6 23)

Deve-se compreender essa "mera sensação dos sentidos" nomeada acima por Schopenhauer como sentimento orgânico, corpóreo-animal, e diferente do *Gefühl* (sentimento mais ligado à vontade enquanto íntimo do corpo, importantíssimo na transição

para o Em-si cósmico). São sensações cambiáveis, tecendo um meio para algo outro, o mundo externo; só que, em dado momento, acende-se a consciência deste meio enquanto uma espécie de substrato daquilo que aparece e, então, inicia-se o desenho da figura corporal singularizada, dotada de mãos, braços, pernas, pés etc.

> *Por conseguinte, o corpo* (Leib) *torna-se conhecido como objeto em sentido estrito – isto é, como representação intuitiva no espaço, justamente como qualquer outro objeto –, mediatamente, através do uso da lei da causalidade no atuar de uma de suas partes sobre as outras, portanto na medida em que o olho vê o corpo, a mão o toca.* (W #6 24)

Até mesmo as mãos e os olhos, singularmente, podem ser tomados como objetos imediatos e mediatos do conhecimento ao mesmo tempo: enquanto a mão toca e auxilia na construção dos outros objetos é objeto imediato, enquanto é vista e tocada, situada espacialmente, é objeto mediato; já os olhos, quando vêem, são objetos imediatos, tocados são mediatos. Desse modo, o entendimento, trabalhando com os dados sensórios fornecidos por toda essa imediatez do corpo, aplica-lhes suas formas apriorísticas, inatas, e obtém a realidade empírica, entrelaçamento de representações intuitivas. Caso contrário, sem ele, entendimento, não haveria um *mundo externo*, posto que, nela mesma, uma sensação destituída de forma é um presente não só inútil como cruel da natureza: nada diz de si, não tem nenhuma referência que a qualifique, nada porta em termos de imagem:

> *Que coisa pobre é uma mera sensação dos sentidos! Mesmo no mais nobre dos sentidos [a visão] ela não é nada outra senão uma al-*

> *teração local, específica, apropriada ao seu modo, todavia em si mesma sempre sentimento subjetivo, que, enquanto tal, não pode conter nada de objetivo, portanto nada de semelhante a uma intuição.* (G #21 52)

A sensação nua e crua ainda não é representação intuitiva. Quando o corpo a recebe começa todo um processo de engenharia mental, automático, sem intervenção calculada do sujeito, e que resulta num objeto. O Schopenhauer dos *Suplementos*, no seu apego à fisiologia, dirá que tal processo "é uma complexa atividade *fisiológica* no cérebro de um animal ao fim da qual se tem a consciência de uma imagem".[9] Portanto, a representação intuitiva só o é se perceptível. A perceptibilidade da mesma se dá pela matéria. A matéria, sozinha, não transforma a sensação em intuição. Serão necessários ainda o espaço e o tempo. O espaço posiciona o objeto e o tempo permite a alteração dos seus estados. Se o espaço fosse a única forma das representações, não se daria nenhuma mudança, pois a mudança, ou alteração, é sucessão de estados, e a sucessão só é possível no tempo; tudo seria imóvel, inflexível, ausência total de um efetivar-se (*Wirken*) – por conseguinte, de matéria, já que a essência da matéria é precisamente o efetivar-se.[10] Por outro lado, fosse o tempo a única forma das representações, não haveria permanência, nem contigüidade, nem simultaneidade; não haveria duração, por conseguinte, de novo, nada de matéria.[11] É o espaço unido ao tempo que possibilita o

---

9 Erg. #18 214.

10 "No mero espaço o mundo seria rígido e imóvel: nenhuma sucessão, nenhuma mudança, nenhum efetivar-se (*Wirken*): e sem o efetivar-se, suprime-se também a representação da matéria" (W #4 12).

11 "No mero tempo, por sua vez, tudo seria fugaz: nenhuma permanência, nenhuma contigüidade, portanto, nenhuma simultaneidade, logo nenhuma duração, e de novo nenhuma matéria" (W #4 12).

permanente, o contíguo, o simultâneo, o durável, e mesmo o mutável. Aquilo a apresentar-se como união dessas formas no intelecto é a causalidade, ou matéria no seu efetivar-se.[12] Matéria que concilia as características contraditórias do espaço e do tempo (invariância e sucessão) ao mostrar-se como permanência da substância na mudança dos acidentes[13], implicando isso um nó górdio impossível de ser desatado em nível fenomênico. Resultado: a intuição empírica schopenhaueriana é um produto do artesão entendimento: servindo-se da causalidade, ele considera a sensação dada ao corpo um efeito e, auxiliado pelo tempo, procura a sua causa; nela chegando, e agora servindo-se do espaço, posiciona-a como objeto, como figura na consciência. Se a sensação fosse totalmente abandonada aos sentidos, e como nada diz de si, é cega, então ter-se-ia uma coleção de acontecimentos subcutâneos, sem significação alguma: daí o pensamento schopenhaueriano defender a tese de que a intuição empírica é intelectual, visto que *conclusão do entendimento* (*Verstandschluss*). Obviamente, o sentido aqui de "intelectual" não é aquele dos idealistas alemães. É contra os mesmos que o filósofo descarrega toda uma cáustica e irônica verve. Não é a razão que intui, impotente para dar algo a partir de si mesma. Só depois do trabalho do entendimento, ela, depurando o intuído, pode dar alguma coisa, os conceitos. A razão é meramente uma faculdade de abstração, de natureza feminil: "só pode dar depois de ter recebido".[14] Querer entronizá-la, considerando-a uma dadivosa em termos cognoscitivos é, para Schopenhauer,

---

12 "...toda a essência da matéria...é nada outra senão causalidade..." (W #4 10).

13 "A matéria resulta da união de tempo e espaço, isto é, a possibilidade do ser-simultâneo e, daí, da duração, através da qual a substância permanece na mudança dos seus estados" (W #4 12).

14 W #10 59.

signo de uma astúcia que aspira a ressuscitar a prova cosmológica, cujo obituário fora escrito por Kant, e, em seguida, a restaurar o reinado da teologia sobre a filosofia. É que a razão, todo-poderosa, veria (intuiria) independentemente da experiência. Shelling, inclusive, quando foi lecionar em Berlim, parecia até trazer "no bolso Deus em pessoa".[15]

É importante assinalarmos essa polêmica porque Schopenhauer, apesar de admitir uma intuição intelectual, procura não violar a proibição kantiana da Estética Transcendental de que a mesma é vedada ao sujeito, sendo-lhe acessível apenas a empírica; a sua intuição é intelectual meramente por ser efetuada pelo intelecto, que se define enquanto função do cérebro, por sua vez sinônimo de entendimento exclusivamente ocupado com a empiria. Já os idealistas, no seu modo de ver, defenderiam uma intuição intelectual supra-sensível, da razão, a dar acesso ao absoluto, ao bom Deus. Eles, sim, teriam violado a proibição kantiana:

> *Não ajuda em nada que Kant tenha provado, com o emprego da mais rara acuidade e penetração, que a razão teórica não pode jamais alcançar objetos que estão fora da possibilidade de toda experiência: esses senhores nem ligam para isso; sem cerimônia ensinam há cinqüenta anos que a razão tem conhecimentos absolutos e imediatos, que é uma faculdade dotada, de nascença, para a metafísica, e que, acima de toda possibilidade da experência, reconhece imediatamente e apreende com segurança o assim chamado supra-sensível, o* absolutum, *o bom Deus e tudo o mais que daí decorre.*[16]

---

15 In: *Sobre a Filosofia Universitária*. São Paulo: Polis, 1991. p. 43.

16 Op. cit., p. 90-1.

Tendo em mira os idealistas, procurando sempre manter-se fiel aos limites da experiência assinalados por Kant para a faculdade de conhecimento, Schopenhauer arrola uma série de exemplos visando a corroborar a sua tese da intelectualidade exclusivamente empírica da intuição. É o caso, entre outros: (a) do endireitamento dos objetos pela visão: se o ver se reduzisse ao sentir, perceberíamos o objeto de modo invertido, porque foi assim que o sentimos, mas não, o entendimento entra em cena com sua lei da causalidade, refere o efeito sensório à sua causa e esta exterioriza-se no espaço como objeto corretamente posicionado[17]; (b) a mera sensação nos olhos é planimétrica – a característica esferométrica vem com a terceira dimensão, atribuída pela atuação do entendimento e sua forma pura do espaço [18]; (c) os olhos são dois, cada um por si recebendo sensações; ora, se não fosse o entendimento haveria duas orientações diferentes e, por conseguinte, dois objetos, mas ele, entendimento, torna o colhido por dois receptáculos numa intuição unívoca [19]; mais: (d) colocar a cabeça entre as pernas não inverte o mundo, por quê?, porque o entendimento, com suas, por assim dizer, "antenas" (espaço, tempo e causalidade), refaz em concepção objetiva a matéria da sensação, tornando corretamente posicionado o que se apresentava de ponta-cabeça.[20]

Perceba-se por tudo isso que a realidade externa, no seu conjunto, é o produto de um *efetivar*. Ora, *efetivar* é causalidade, forma apriorística do entendimento: desse modo, o mundo externo, com seus objetos construídos no entendimento, não passa de um *efetivar* do indivíduo (sujeito empírico dotado de corpo) a par-

---

17 Cf. G #21 59.

18 Cf. G #21 64.

19 Cf. G #21 59/60.

20 Cf. G #21 59.

tir das sensações que lhe são fornecidas: e a realidade seria mais apropriadamente chamada de *efetividade* (*Wirklichkeit*), derivada de *efetivar* (*wirken*). Schopenhauer assinala ser um orgulho para a língua alemã possuir tais termos, os quais funcionam melhor na teoria do conhecimento que os latinos *realidade* (*Realität*) e *real* (*real*). Contudo, a efetividade assim caracterizada não implica que subrepticiamente voltasse a tão lamentada tese idealista do objeto enquanto efeito do sujeito. Não, a relação de causa-efeito circunscreve-se aos objetos mediatos entre si e entre eles e o objeto imediato. Não se deve, por conseguinte, tomar a noção de corpo como equivalente à do sujeito absoluto dos idealistas. O corpo é um mero meio para a figuração do mundo, tomando-se a si mesmo enquanto imagem.

> *Guardemo-nos do mal-entendido de que, porque a intuição é mediada pelo conhecimento da causalidade, subsistiria por conta disso, entre objeto e sujeito, a relação de causa-efeito; antes, esta relação se encontra, sempre, apenas entre objeto imediato e mediato, portanto tem lugar apenas entre objetos.* (W #5 15)

1.3 Sensação e percepção

Como vimos, ao discursar sobre a intelectualidade da intuição empírica, Schopenhauer coloca-se na contra-corrente dos idealistas alemães, reivindicando fidelidade a Kant, pois respeitara, à sua maneira, os marcos limítrofes da experiência. Todavia, isso não o impede de, em certo momento, afastar-se de Kant na concepção da "origem do objeto da experiência". É que Kant o teria deixado incógnito, ofuscado que estava com a passagem da coisa-em-si para o fenômeno, chegando a tornar público que o objeto

externo fosse o próprio Em-si, caindo na contradição de, nele, empregar a categoria de causalidade, exclusiva dos fenômenos. De fato, Kant, na *Crítica da Razão Pura*, deu azo a tal postura schopenhaueriana, pois disse que:

> *"O entendimento...pensa um objeto-em-si, mas apenas como um objeto transcendental que é a causa do fenômeno (e por conseguinte não é ele próprio fenômeno)..."* (A 288/ B344)

Desse modo, a coisa-em-si, ao afetar a sensibilidade, daria como que por milagre um objeto. Milagre porque Kant não demonstra as etapas da imagetização. A percepção (*Wahrnehmung*) seria algo de imediato, a posicionar-se com todos os seus contornos sem ajuda do entendimento e confundindo-se com a própria sensação (*Empfindung*), de modo que, segundo Schopenhauer, "...a mera sensação do sentido já é para ele percepção".[21] Provavelmente o autor de *O Mundo*... está pensando em passagens como a de A 166/ B 208:

> *"A percepção é a consciência empírica, ou seja, uma consciência em que há,* simultaneamente, *sensação."* [destaque meu]

ou a de A 234/B 287:

> *"...se estiver articulado à* percepção (à sensação *como matéria dos sentidos) e por ela for determinado mediante o entendimento, o objeto é real..."* [destaques meus]

---

21 G #21 81.

Ora, igualar sensação à percepção é justamente o que, a todo momento, procura evitar Schopenhauer; de um lado declarando a primeira, se entregue a si mesma, de cega, de outro equiparando a segunda a um processo construtivo do intelecto envolvendo formas apriorísticas, inatas, ao fim do qual se tem uma imagem, uma intuição empírica.

Sem dúvida, foi um grande sacrilégio Kant ter postulado que a coisa-em-si pudesse afetar a sensibilidade:

> *"Ainda não compreendo como Kant, depois de ter inculcado que o uso das categorias se estende unicamente aos objetos da experiência, não obstante fala da coisa-em-si como causa do fenômeno.*" [22]

Para afastar-se desse equívoco teorético e suas consequências, Schopenhauer nunca falará da coisa-em-si, a Vontade, causando o fenômeno, mas "ela o manifesta" (*offenbart*).

---

22 G #21 80; HN II 267.

2 Vontade e Idéia

2.1 Transição para o Em-si

A questão colocada por Schopenhauer depois de apresentar a sua teoria da representação (e diferenciá-la do realismo e idealismo) é: qual o sentido íntimo das representações intuitivas sobre as quais repousam todas as demais? Que é o mundo além de minha representação?

A resposta não se encontra na filosofia tradicional, "monstro de inúmeras cabeças" [1], cada qual falando uma língua diferente e abusando do princípio de razão, sem jamais saírem da série das representações para algo outro que não é representação e em que cessa o fluxo da relação causa-efeito; muito menos na matemática, ocupada com as representações a preencherem o espaço e o tempo, declarando o quão-muito e do quão-grande, o que é mera relatividade, comparação de representações. Se se procura a resposta nas ciências naturais, recortadas em morfologia e etiologia, os resultados não serão menos insatisfatórios. A morfologia considera as formas permanentes, e a etiologia, a matéria modificável conforme a leis rígidas; na primeira se destacam a botânica e a zoologia, que ensinam a conhecer, apesar da contínua mudança dos indivíduos, permanentes figuras orgânicas associadas a uma analogia no todo e nas partes, a *unité de plan*, na segunda, a mecâ-

---

1 W #17 113.

nica, a física, a química e a fisiologia, cujo objeto de estudo o mais geral é a relação causa-efeito. Elas ensinam como, obedecendo a leis infalíveis, a um dado estado segue-se necessariamente um outro bem determinado e como uma mudança provoca necessariamente uma outra: processo demonstrativo conhecido por *explicação*. Não adianta, apesar dos morfologistas apresentarem inumeráveis figuras, diversas ao infinito e aparentadas em famílias, elas não passam de representações que, nelas mesmas, são "semelhantes a hieróglifos" [2]; já os etiólogos podem até ensinar que determinado estado da matéria produz um outro, indicando a ordem regular segundo a qual aparecem no espaço e no tempo, determinando-lhes a exata situação, contudo, por aí, diz Schopenhauer, não se obtém:

> *"...a mínima informação sobre a essência dos fenômenos, que é denominada de* força natural *e reside fora do âmbito da explicação etiológica..."* (W #17 116)

Ainda que se empreenda um esforço final visando a uma milimétrica, inacreditável precisão da lei natural, isso não será muito auspicioso, pois a lei natural tão-somente delimita:

> *"...a constância inalterável de aparecimento daquela força, desde que suas condições sejam dadas"* (W #17 116),

ou seja, baliza a sua situação exterior, fornecendo o quando (*Wann*), o onde (*Wo*) e o como (*Wie*), sem contudo pronunciar-se sobre o que se exterioriza, de modo que a mais completa explicação

2 W #17 115.

etiológica não passa de um "catálogo de forças inexplicáveis" [3], nunca permitindo o acesso ao íntimo dos fenômenos. Que fazer?...

Tentar uma outra via.

> *Vemos que,* de fora*, jamais se alcança a essência das coisas: investigue-se o tanto que se quiser e chegar-se-á somente a figuras e nomes. Semelhante a alguém que roda em torno de um castelo procurando inultimente a entrada e, para compensar, esboça a fachada. Este foi o caminho percorrido por todos os filósofos até mim.* (W #17 118)

A outra via que Schopenhauer quer abrir, a partir *de dentro* do sujeito, fá-lo introduzir uma nova perspectiva para o corpo, diferente daquela que abordamos no capítulo 1. Se lá o examinamos enquanto objeto imediato e mediato do conhecimento, meio que possibilitava a construção do mundo externo e de si mesmo ao receber uma miríade de sensações, agora ele será abordado como *objetidade* (*Objektität*) da vontade, com isto querendo o filósofo encontrar um mediador de transição para o Em-si do mundo. Esta objetidade da vontade significa, na verdade, o sujeito empírico que se enraíza no mundo, o *indivíduo* não meramente "cabeça de anjo alada", puro sujeito que conhece destituído de corpo, mas dotado de um cujo núcleo é sentido, na exteriorização das suas ações, como uma força atuante, que, a princípio, poderia permanercer incompreensível tanto quanto o íntimo dos outros corpos e respectivas ações, mas, depois de uma especial intelecção (*Einsicht*), o indivíduo a reconhece como um fato da consciência e o traduz na palavra do enigma: **vontade**.

---

3 W #17 116-7.

> *"Esta, e somente esta, fornece-lhe a chave do seu próprio fenômeno, manifesta-lhe o sentido, mostra-lhe a mola íntima do seu ser, do seu agir, dos seus movimentos."* (W #18 119)

A noção de corpo enquanto objetidade acarreta a identificação deste, por assim dizer, amálgama corpo-vontade com os próprios atos e movimentos. Não se pode querer sem ao mesmo tempo perceber que o ato volitivo aparece como movimento corporal. O ato da vontade e a ação corporal não são dois estados díspares relacionados mediante causa-efeito, mas são um e mesmo dados de duas maneiras distintas: numa, imediatamente sentido, noutra, na intuição do entendimento. Todo ato imediato e autêntico da vontade é, logo a seguir, fenômeno do corpo, e vice-versa, toda atuação sobre o corpo é, logo a seguir, atuação sobre a vontade; se lhe é conforme, tem-se o bem-estar, o prazer, se lhe é contrário, tem-se a dor. A identidade do corpo com a vontade também se evidencia no fato de que:

> *"...todo violento e excessivo movimento da vontade, isto é, todo afeto, abala imediatamente o corpo e suas molas internas, perturbando o curso das suas funções vitais."* (W #18 121)

Essa identidade pela qual se tem uma objetidade da vontade, um indivíduo e não uma cabeça de anjo alada, já houvera sido abordada por Schopenhauer na *Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, só que lá recebia o nome de "eu", cognominado milagre "kat exoken", e significava a união entre o sujeito do conhecimento e o do querer. Tal designação de "milagre" é retomada em *O Mundo*... E milagre porque é uma união não demonstrável, traduzível em conhecimentos mediados por outros (uso do princípio de razão), mas é uma evidência que se sente, e não classificá-

vel entre as verdades arroladas pela reflexão [4]; não é a referência de uma representação a um fundamento, sim:

> *"...a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com aquilo que não é representação, porém algo diferente* toto genere *desta: a vontade."*

E arremata Schopenhauer:

> *"Gostaria, por conta disso, de atribuir uma marca registrada a esta verdade perante todas as outras e denominá-la de 'kat exoken',* verdade filosófica*."* (W #18 122)

Assim, o que era "eu" na dissertação de doutoramento assume a função de objetidade da vontade em *O Mundo*..., a colocar em destaque o sentimento interno, ao mesmo tempo delineando os contornos marcantes de um projeto para chegar ao Em-si das coisas a partir "de dentro", não "de fora", como o fizera a tradição filosófica, apoiada em demonstrações por via do princípio de razão. É chegada a vez do sentimento ganhar um inédito estatuto, selando aquilo que pode ser considerado um mérito de Schopenhauer na história da filosofia e que tanta influência exerceu sobre a psicanálise: o primado da vontade sobre o intelecto.[5]

---

4 Em número de quatro: 1) lógica – o juízo tem por fundamento outro juízo (verdade formal); 2) empírica – o juízo tem por fundamento uma intuição empírica (verdade material); 3) transcendental – o juízo tem por fundamento as formas da intuição empírica; 4) metalógica – o juízo tem por fundamento as condições formais de todo pensamento. (Cf. G # 33)

5 Ferenczi, discípulo de Freud, diz: "As verdades da psicanálise são inteiramente compatíveis, por exemplo, com uma filosofia que vê a essência e origem do universo

Igual às demais representações, o corpo está submetido à lei da causalidade, à série sem fim de fundamento a conseqüência. No entanto, a causalidade humana é mediada pelo conhecimento e assume a figura da motivação; introduz-se uma variante do princípio de razão para dar conta deste universo e ela recebe o nome de princípio de razão do agir. Se toda ação tem um motivo, e se este é causalidade tanto quanto a causalidade tomada no sentido estrito do termo, começa a descortinar-se um panorama privilegiado para o investigador, que é poder observar, a partir do próprio "eu", o íntimo da causalidade, pois seu corpo não passa de um entre outros no tecido da necessidade fenomênico-causal. É o início de uma marcha que pretende levar, definitivamente, ao conhecimento do núcleo das demais representações intuitivas, sobre as quais repousam todas as outras. Pode a muitos parecer frágil, mas o método utilizado por Schopenhauer para o estabelecimento expositivo de uma parte tão crucial da sua filosofia baseia-se na *analogia* [6]:

> *Nós, por conseguinte, usaremos o duplo conhecimento adquirido, dado de duas maneiras completamente heterogêneas (doravante alçado à*

---

num ímpeto cego [a Vontade], não inteligente e não moral, como Schopenhauer o concebe." "Psicanálise I". In: *Obras Completas*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 216.

6 Tema kantiano, encontrado no Apêndice da Dialética Transcendental da primeira crítica. Concebendo as idéias enquanto conceitos heurísticos, diz que elas servem para "*procurar* a constituição e ligação dos objetos da experiência em geral" ... como se tivessem uma unidade absoluta, um fundamento supremo único e omni-suficiente, ou seja, "uma razão originária, criadora e autônoma." Todavia, os seres das idéias não devem ser tomados em si mesmos, mas "sua realidade deverá ter apenas o valor de princípio regulativo da unidade sistemática do conhecimento da natureza, e só deverão servir de fundamento como análogos de coisas reias, não como coisas reais em si mesmas." (Trad. Gulbenkian, A 673-4: B 701-2). O "frágil" do método schopenhaueriano residiria em a analogia mediar o *acesso à essência das coisas*, contrariando Kant, para quem a analogia é relativa e apenas expressa *hipoteticamente* o ser da idéia.

> *clareza), que temos da essência e agir do nosso próprio corpo, como uma chave para a essência de cada fenômeno da natureza, e julgaremos todos os objetos que não são o nosso próprio corpo – por conseguinte não são dados de duas maneiras, mas apenas como representação em nossa consciência – precisamente segundo analogia com aquele corpo* (Leib) *e, em conseqüência, admitiremos que, igual a ele, são do mesmo modo representações e por isso semelhantes; por outro lado, se se coloca de lado sua existência como representação do sujeito, o que resta, de acordo com a sua essência íntima, tem de ser igual àquilo a denominarmos em nós de* vontade. (W #19 125)

O procedimento analógico é a chave para a decifração do enigma das representações intuitivas que o princípio de razão do devir não o permitia. Sem analogia, nada de conhecimento do íntimo das representações. Este procedimento na verdade tem um duplo movimento. Em primeiro lugar, estabelece-se a identidade da causalidade em todos os níveis: o investigador se enraíza no mundo, é um indivíduo (noção de objetidade), possui um corpo submetido à lei causal tanto quanto qualquer outro, a diferença é que pode deliberar, "escolher" entre motivos, lutando na sua consciência, autêntico campo de batalhas (*Kampfplatz*), até que o mais forte vença e determine a sua ação, que se segue a partir de um fundamento suficiente, portanto é necessária, não-livre: sob este aspecto, a inexorabilidade do seu agir é igualável à da queda de uma pedra, ou à do movimento de uma bola de bilhar, impulsionada por outra (com a diferença de que a motivação é acompanhada de conhecimento). Depois do estabelecimento dessa primeira identidade, passa-se imediatamente à outra: o "x" desconhecido de toda coisa, o seu íntimo, não pode ser diferente do meu, pois a primeira identidade aponta para a **igualdade da natureza da causalidade.** Ora, se assim o é, o íntimo desconhecido das coisas (das representações intuitivas) não pode ser diferen-

te do meu; e, como a "observação", o sentimento do próprio "eu" indica que a nossa profunda interioridade é vontade, que se determina, aparece via motivos que são a causalidade humana, então, pode-se inferir, o íntimo da causalidade em geral é para ser pensado enquanto vontade, o adjetivo "humana" apenas qualificando-a, sem modificar a sua índole, de modo que, sem dúvida, "o mundo é minha representação", mas também "é minha vontade".

Em *Sobre a Vontade na Natureza* é dito:

> *Conhecemos, digo eu, em diferentes figuras, primeiro a essência idêntica da causalidade que tem de ser admitida em diferentes graus, mostrando-se como causa mecânica, química, física, como excitação, motivo intuitivo, motivo abstrato, pensado: conhecemo-la como uma e mesma, tanto lá onde o corpo impelido perde em movimento tanto quanto propaga, quanto lá, onde pensamentos lutam com pensamentos e o vencedor, como motivo mais forte, coloca o homem em movimento; movimento que se segue com uma necessidade não menor que o da esfera impelida. Em vez de nos ofuscarmos e embaraçar-nos, onde nós mesmos somos o que é movimentado – e, por conseguinte, é-nos o processo intimamente conhecido –, em vez de nos distanciarmos do nexo causal presente na natureza e, assim, fechar para sempre com a chave a mirada do seu íntimo; ao contrário, trazemos o novo conhecimento, alcançado a partir do nosso íntimo, para a exterioridade, como uma sua chave, e conhecemos a segunda identidade, a identidade da nossa vontade com o até então 'x' desconhecido que permanece em toda explicação causal.* (N IV 92-3)

Se as ciências etiológicas esbarram nas *qualitates occultae*, ou seja, na inexplicabilidade das forças naturais, se a morfologia esbarra na diversidade das espécies e na vida mesma, sem nos revelar o seu segredo, eis que vem o *meta-físico* e, servindo-se da noção

de indivíduo, um microcosmos, conduz-nos à compreensão por analogia do macrocosmos, que mais corretamente seria denominado macro-antropo. Onde termina a física, começa a *meta-física* (meta-efetividade).

O paradoxal dessa postura schopenhaueriana é que ela, se para alguns pode parecer frágil, mística até, pois situa o fulcro da sua filosofia (o conhecimento da essência das representações) na aceitação de uma analogia, na verdade procura evitar justamente uma fraqueza na teoria do conhecimento, qual seja, a fantasmagoria do mundo externo, verdadeira matéria de manicômios.[7] O ponto pretensamente mais fraco procura ser o mais forte e útil para que o indivíduo, para que o "eu" de cada um não se perca nos delírios de um solipsismo esquizóide. Nota-se que o filósofo, apesar da leitura de Lukács, que o rotula de um pessimista pequeno-burguês, autor de uma filosofia atrelada ao cansaço existencial da sua classe social, filosofia na qual o egoísmo dá as cartas e engendra uma indireta apologia do capitalismo – "...seu pessimismo...é constituído pelo seu egoísmo individualista-burguês. É evidente, conhecido de todos, que não pode haver ideologia burguesa onde este egoísmo não desempenhe um papel importante." [8] – esforçou-se, na verdade, em muitos momentos, por enfraquecer a esquisitice egocêntrica, justamente a partir de um setor central da filosofia – a teoria do conhecimento – pelo postulado de uma identidade entre os corpos. Identidade que no movimento expositivo do seu pensamento desembocará na íntima unidade, indissolúvel, da Vontade cósmica. Contudo, antes de nos determos nesta transição última, de fato bastante delicada, para uma essência cósmica una e indivisível, estrangeira à pluralidade

---

7 Cf. W #19.

8 In: Lukács. G. *La destruction de la raison*. Paris: L´Arche Éditeur, 1958, t. I, p. 177.

fenomênica e mesmo à diversidade das Idéias, vejamos como o filósofo de Frankfurt arremata aquele discurso sobre a dupla identidade definidora do procedimento analógico.

> *Por conseguinte, dizemos: também lá, onde a mais palpável causa produz o efeito, encontra-se ainda aquele pleno mistério, aquele 'x', ou o íntimo próprio do acontecimento, o verdadeiro agente, o Em-si desse fenômeno (dado a nós, ao fim, apenas como representação e segundo as formas e leis da representação), que concorda essencialmente com aquilo que, pela ação do nosso corpo dado como intuição e representação, é-nos intimamente conhecido, de modo imediato, como* vontade. (N IV 92-3)

Schopenhauer utiliza o termo "conhecido", mas talvez o mais apropriado para a compreensão fosse "sentido", isto é, a vontade é sentida como sentimento interno (*Gefühl*), que se distingue do sentimento meramente corporal (*Empfindung*): por este o corpo é objeto imediato e mediato do conhecimento, é um *medium***,** como vimos no capítulo 1, para o conhecimento dos outros corpos e de si mesmo, já por aquele é objetidade da vontade, é uma representação dotada de íntimo e que fornece a chave do enigma para se decifrar o Em-si dos outros objetos. Frise-se isso, porque Schopenhauer, avesso às filosofias que partissem do conceito, quer encontrar um lugar nuclear para o sentimento na sua filosofia:

> *"...a essência do mundo a cada um se expressa* in concreto *de modo compreensível como sentimento* (Gefühl)*..."* (W #53 320)

O sentimento auxilia a se chegar à essência das coisas, mas, para além disso, Schopenhauer defende uma Vontade em geral,

una e indivisível, que se afirma inconscientemenmte em diversos níveis, deixando atrás de si, Vontade de vida que é, uma pirâmide de objetivações cujo ápice é o homem. Como compreender que o *Gefühl* também aqui desempenhe o seu papel, não só conduzindo a uma identidade, mas também a um Em-si cósmico uno, do qual o mundo inteiro não passa de manifestação?

* * *

Schopenhauer relata-nos quatro grandes influências sobre o seu pensamento: o mundo intuitivo, a obra de Kant, o livro sagrado dos vedas, *Upanixade,* e Platão.[9] Em termos intelectuais, a presença de Platão (conforme seus *Manuscritos Póstumos I*) é anterior à de Kant. De fato, em 1808-1809, depois de terminar a leitura do livro X de *A República*, registra um pensamento que destaca algo de suma importância e que depois será objeto de elogio a Kant: a orientação para a unidade.

> *"Platão, o divino, esforça-se sempre pela unidade (Einheit)..."* [10]

Nos *Manuscritos Póstumos II*, de 1809-1818, ler-se-á o seguinte trecho sobre Kant, a destacar, metodologicamente, o pensamento da unidade:

> *"Muito interessante e rica consideração das três leis da razão: 1)* homogeneidade*, 2)* especificação *e 3)* continuidade." [11]

---

9 Cf. W Anhang 493.

10 HN I 12.

11 HN II 282.

Sabe-se que para o criticismo estas leis são máximas da razão visando a uma unidade sistemática da natureza, procurando evitar, pela homogeneidade, a dispersão na multiplicidade; pela especificação, o exagero da uniformidade, ao impor a distinção entre subespécies; e prescrevendo a passagem gradual de uma espécie a outra, via continuidade. Essa unidade na diversidade é meramente regulativa e não constitutiva, é um princípio *a priori* projetado pela razão na exterioridade, não algo dado Em-si; mesmo assim, são indiscutíveis os seus resultados. Guiado pelo princípio da unidade sistemática da natureza, o entendimento submete a variedade fenomênica à sua legalidade, e obtém natureza num sentido bastante privilegiado da filosofia transcendental: fenômenos ligados entre si e determinados conforme as leis gerais.[12] Senão, ter-se-ia uma coleção de fatos empíricos descontextualizados, uma rapsódia de pouco valor para o conhecimento. Ora, ao nosso ver, tais leis auxiliam a compreender a *exposição do pensamento schopenhaueriano***.** Se o princípio de razão pode ser visto pelo enquadramento da lei da homogeneidade e da especificação – é um único princípio (homogeneidade), porém quadruplamente enraizado (especificação) –, o mesmo acontece na exposição do conceito de Vontade cósmica una e indivisível, ao invalidar-se a pluralidade autônoma (homogeneidade) sem no entanto esquecer-se das especificações, que, como veremos, recaem sobre a noção de Idéia. Desse modo, (a) se a vontade individual é dada a cada um na autoconsciência como sentimento – algo *toto genere* diferente da representação –, (b) e como a representação está submetida ao princípio de razão, tendo, portanto, fundamento (fundamento = razão = *grund*), (c) então, por negação deste princípio, adequado

12 "Natureza é a existência das coisas enquanto determinada por leis gerais." In: Kant, I. *Prolegômenos*..., São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1959, #14, p. 65.

tão-somente à representação, a Vontade já no registro da cósmica pode ser dita *sem-fundamento* (*grund-los*), por conseguinte não-plural.

> *"A Vontade como coisa-em-si, conforme dito, permanece estrangeira ao domínio do princípio de razão em todas as suas figuras, e é, por conseguinte, absolutamente sem-fundamento."* (W #23 134)

O Schopenhauer dos *Suplementos* chega a dizer que o sentido interno, o tempo, ainda enforma a vontade individual e a mesma guarda resquícios de fenômeno [13], só que, em *O Mundo*..., está preocupado em realizar a passagem da vontade individual para a Vontade em geral. Ora, é justamente neste momento que podemos identificar o início da constituição de uma ontologia negativa, que acabará por negar o tempo até mesmo para a Vontade cósmica. O procedimento analógico, que vimos atrás, é complementado, assim, por uma ontologia negativa, implicando, no fim, o estabelecimento do conceito de Vontade em geral, totalmente isenta do tempo. Tal ontologia – que tem o seu marco gráfico no aparecimento do substantivo *Grundlosigkeit* – nos seus termos básicos processa-se do seguindo modo: o princípio de razão, mediante espaço e tempo, atribui pluralidade aos objetos, pelo que é cognominável de *principium individuationis*, já a Vontade, por negação desta característica, é una e indivisível; a causalidade insere os objetos na série da necessidade, já a Vontade, por negação, é livre; o tempo, forma arquetípica da finitude, a tudo torna efêmero, já a Vontade, por negação, é a essência a-temporal daquilo que aparece; mais: se os motivos que determinam o agir humano acarretam

---

13 Cf. Erg. #18 220.

uma visão do alvo a ser atingido, a Vontade, ao contário, é "mero ímpeto cego" (*blosser blinder Drang*).

Quer dizer, na exposição da sua filosofia, Schopenhauer usa a homogeneidade (a Vontade é una) e proíbe o império do totalmente plural, portanto do princípio de razão. Que se note: ao intervir depois [14], o método schopenhaueriano invoca os dois "maiores filósofos do Ocidente" [15], procurando respaldo para o pressentimento intuitivo da unidade do mundo que já se dera a ele em 1812, ocupando as primeiras folhas dos seus cadernos de apontamentos:

> *"A nossa pura vontade é tão-somente a Vontade da natureza..."*
> (HN I 21)

Pois bem, após efetuado o percurso da vontade individual para a Vontade em geral, lê-se retroativamente a primeira englobada pela segunda. E diz-se que, na verdade, a coisa-em-si tomou de empréstimo o nome do seu fenômeno "o mais perfeito, o mais significativo, de todos o mais desdobrado...a *vontade* humana".[16] Empregou-se uma *denominatio a potiori*, emprestou-se um termo existente e se o melhorou, alargou, para abarcar o anterior. E se a vontade individual permanece enformada pelo tempo, o mesmo não ocorre com a Vontade em geral,

> *"...exterior ao tempo e ao espaço e que não conhece, portanto, nenhuma pluralidade, por conseguinte é una..."* [17]

---

14 Cf. Erg. #7.

15 W #31 201.

16 W #22 221.

17 W #25 152.

A vontade individual, doravante, é vista como fenômeno da geral, embora o mais perfeito deles, posto que apenas o tempo se atrele a ela. Ela vontade individual é o "ponto" mais próximo possível do núcleo do cosmos, por ela se sente, via *Gefühl*, a "transição imediata para o fenômeno da coisa-em-si".[18] Mas não fica aí Schopenhauer. Unidade estabelecida, vai ao controle da experiência, afinal está fazendo metafísica imanente, e ela Vontade, ímpeto cego a objetivar-se na natureza, querendo a vida em toda parte, em todos os reinos, é por ele detectada na força que faz crescer e vegetar as plantas, que cristaliza os minerais, direciona a agulha imantada para o pólo norte, a qual se encontra nas afinidades eletivas dos corpos, na gravidade, no amor e no ódio, na queda d'água de uma cachoeira, no vagar das ondas, nos movimentos do sol e da lua, enfim, ela é:

> *... o mais íntimo, o núcleo de todo particular e também do conjunto: aparece em toda cega e atuante força natural: também aparece na ação refletida do homem, se ambas diferem, isso concerne apenas ao grau do fenômeno, não à essência do que aparece.* (W #21 131)

2.2 As Idéias

Para além daquilo que me aparece, está a vontade individual, para além desta, a Vontade em geral – a filosofia schopenhaueriana podendo justamente ser chamada de metafísica da Vontade. Agora, como evitar a acusação de dogmatismo, ou seja, a partir do Em-si do próprio corpo, a vontade individual ter-se alçado

---

18 Erg. #18 221.

para regiões transcendentes, isto é, para o Em-si uno, indivisível, do mundo inteiro, portanto ter afirmado a existência de uma entidade extramundana, a Vontade em geral?

Na verdade, Schopenhauer não evita totalmente a acusação de dogmatismo, mas a de dogmático transcendente. O seu sistema por certo é dogmático – propõe dóxas, a maior parte das vezes oriundas da solitária intuição da natureza [19] – só que imanente, pois, conforme diz em *Parerga e Paralipomena*:

> *"...suas sentenças são de fato dogmáticas, porém não vão além do mundo dado na experiência.*" [20]

O "meta" de meta-física não é sinônimo de "exterior" ao mundo, sim de além do visível. Postula-se um invisível que é visível, que manifesta o visível, senão ter-se-ia o absurdo, uma vez denunciado por Kant, de uma "aparência sem nada que aparecesse".[21] É importante tocar neste ponto, porque o próximo passo

---

19 Em HN n. 361 diz: "O tempo da atividade verdadeiramente filosófica, verdadeiramente artística, são aqueles instantes em que miro o mundo com o entendimento e os sentidos, de maneira puramente objetiva; esses instantes não são nada de intencional, nada de arbitrário; são o que é dado a mim, a mim próprio, o que me torna filósofo; neles concebo a essência do mundo, sem então, ao mesmo tempo, *saber* que a concebo; o resultado disso será muitas vezes, depois, reproduzido em conceitos, e, então, consolidado duradouramente."

20 P I #14 139.

21 Segundo prefácio da *Crítica da Razão Pura*, B XXVI/XXVII. Cabe aqui observar que Schopenhauer não concordava com Kant, quando este taxativamente definia a metafísica como "A ciência do que está além da possibilidade da experiência..." (W Anhang 505) e de que "A fonte da metafísica não pode ser empírica, seus princípios e conceitos fundamentais nunca podem ser tomados da experiência, interna ou externa" (W Anhang 506). Para Schopenhauer, esta recusa, na verdade, apóia-se numa adesão apressada à *etimologia* da palavra metafísica: admite-se, sem mais, que a

de Schopenhauer será, quando da exposição do conceito de Em-si, empregar a *especificação*, ao introduzir o dógma das Idéias-espécie, por ele mesmo reconhecido numa menção a Diógenes Laércio:

> *Entendo, portanto, por Idéia, cada* grau *determinado e fixo* de objetivação da Vontade*, conquanto é coisa-em-si e, por conseguinte, estrangeira à pluralidade; graus que se relacionam com as coisas particularizadas como suas formas eternas ou seus modelos. A expressão a mais concisa e concludente daquele famoso dógma platônico nos dá Diógenes Laércio: "Segundo Platão, as Idéias estão para a natureza na qualidade de modelos e as outras coisas se lhes assemelham e são conforme a sua imagem."* (W #25 154)

Esse desdobramento dogmático do ímpeto vital em Idéias, posto que introduzido subitamente a partir de uma dóxa anterior e reivindicando conteúdo positivo, referência na exterioridade,

---

solução do enigma do mundo não pode advir de um entendimento fundamental do mesmo, mas teria de se basear em algo completamente diferente dele, *além* da possibilidade de toda experiência, excluindo-se da solução o que nos fosse dado de modo imediato; esta solução teria "antes de ser procurada naquilo que podemos atingir de modo meramente mediato, ou seja, mediante conclusões a partir de princípios universais *a priori*." (W Anhang 506). Em função disto, todas as tentativas de uma metafísica positiva teriam falhado. Mas, pergunta-se Schopenhauer, quem garante que a solução para o enigma do mundo não esteja nele mesmo? Nada foi provado em contrário até agora. Enquanto esta prova não surge, não há nenhum fundamento para se apegar apenas a formas vazias de conteúdo, num exercício de lógica, sempre renovado, de crítica da razão. Para Schopenhauer, a metafísica é sim possível, porque sua tarefa, e isto não o entendeu Kant, não é sobrevoar o mundo, ir para além dele, caindo na transcendência, mas, é apreendê-lo no carrefour formado pelas experiências interna e externa, pois é justamente aí, no que é dado de modo imediato, que reside a chave para a decifração do enigma das coisas. Com isso, o autor de *O Mundo...* pretende estar dando um passo gigantesco para reconstruir a metafísica, retirando-lhe da negatividade kantiana, da mera "crítica da razão pura".

exige, para não se cair na transcendência, um ir-e-vir constante à experiência. Sob esta ótica, empenha-se Schopenhauer por encontrar um signo empírico da doutrina herdada de Platão. Onde? No pendor dos investigadores a atribuírem pela faculdade de juízo finalidade interna e externa aos organismos.

> *Esta finalidade é de dois tipos: em parte é* interna*, isto é, uma concordância ordenada de todas as partes de um organismo particular que resulta na conservação do mesmo e da sua espécie e, por conseguinte, expõe-se como fim daquela ordenação. Em parte, entretanto, a finalidade é* externa*, a citar, uma relação da natureza inorgânica com a orgânica em geral, ou também de setores particularizados da natureza orgânica uns com os outros, o que torna possível a conservação do conjunto da natureza orgânica ou de certas espécies de animais e, por conseguinte, coloca-se para o nosso julgamento enquanto meio para este fim.* (W #28 184)

Porém, como quer Schopenhauer evitar o dogmatismo transcendente, logo a seguir as finalidades interna e externa são consideradas projeções na realidade efetiva da essência do investigador, ou seja, ele é Idéia ("ato originário da Vontade", *ursprüngliche Willensakt*) e Vontade ao mesmo tempo, e a natureza é exposição fenomênica tanto de Idéias quanto da Vontade. Desse jeito, a finalidade interna que aparece ao julgamento como harmonia das partes de um vivente seria a visão da unidade da Idéia (que o investigador também é):

> *...pois em ambos os casos [finalidade orgânica e inorgânica] o que nos surpreende é apenas a visão (*Anblick*) da unidade originária da Idéia, que, no fenômeno, tomou a forma da pluralidade e da diversidade.* (W #28 188)

É um reconhecimento.

O mesmo raciocínio aplica-se à finalidade externa. Ela é reflexo que corroboraria a hipótese da Vontade em geral. É uma finalidade que não é reconhecida na economia dos organismos, mas no apoio (*Unterstützung*), na ajuda (*Hülfe*) que eles conseguem externamente do reino inorgânico e dos outros seres, encetando um arranjo de espécies em recíproca dependência. Assim, cada fenômeno é considerado como adaptado ao meio circundante, e este, por sua vez, adaptado a ele, como se houvesse predeterminação. O olhar divisa, onde quer que se detenha, um *consensus naturae*: plantas adequam-se ao solo e clima, animais aos seus elementos e presas, o olho à luz e à refrangibilidade, o pulmão e o sangue à atmosfera etc..., visão que só é possível porque a unidade cósmica está espelhada na miríade de entes entrelaçados no vasto tecido da vida terrestre [22], e pelo investigador, enquanto Idéia, ser esta unidade mesma:

> *...todo o mundo, com seus fenômenos, é a objetidade da Vontade una e indivisível, é a Idéia que se comporta em relação a todas as outras Idéias como a harmonia para as vozes isoladas, por conseguinte, aquela unidade da Vontade deve mostrar-se também na concordância de todos os fenômenos entre si.*[23] (W #28 188)

---

22 Pelo menos só esta até agora nos foi dada à experiência. Mas não creio que Schopenhauer duvidasse da existência de seres em outros planetas. Até mesmo Kant, tão venerado por ele, não o negava, como se pode verificar na *Idéia de uma História Universal*... Sexta Proposição, nota de rodapé.

23 O termo objetidade (*Objektität*) é empregado por Schopenhauer para designar a objetivação do Em-si tanto em Idéia quanto em corpo humano. Como o corpo, se tomado exteriormente, já é um fenômeno situado no espaço e no tempo, submetido à lei da causalidade, e, se tomado na sua subjetividade, está submetido ao tempo como forma do sentido interno, então o filósofo refere-se à Idéia como "a objetidade a mais adequada possível da Vontade" e a "única imediata" (W #32 206), marcando

Observe-se: as finalidades interna e externa imbricam-se no discurso schopenhaueriano, tencionando, em última instância, no ir-e-vir à experiência, corroborar a doutrina das Idéias enquanto atos originários da Vontade, invisísel; contudo, visível nas Idéias que se expõem fenomenicamente, montando uma pirâmide hierárquica de espécies. Porém, alerte-se que o *consensus naturae* vai só até uma certa harmonia entre as espécies exigida para a manutenção da estabilidade da natureza; do lado dos indivíduos, alastra-se um generalizado conflito pela posse da matéria (elo de ligação entre o Em-si e o fenômeno) para objetivação da Idéia. Há um campo de batalha. Fiel à sua teoria do espelhamento, Schopenhauer conclui que, em toda esta batalha, a natureza na verdade está a refletir uma discórdia essencial da Vontade consigo mesma (*Selbstentzweiung*).[24]

Ao falar das Idéias, Schopenhauer identifica um parentesco teórico entre Platão e Kant, e é levado a tratar a distinção kantiana entre caráter inteligível e empírico pela lente da relação Idéia/fenômeno, ou, se se quiser, liberdade/necessidade.

Kant, ao apresentar a solução da terceira antinomia, ou seja, do conflito entre os partidários da liberdade e os que a negam (admitindo no mundo somente a necessidade conforme as leis da

---

assim a sua especificidade, vale dizer, ser uma representação tersa, imutável, a mais próxima possível do Em-si, enquanto os fenômenos serão objetivações mediatas e inadequadas da Vontade, isto é, turvações da Idéia. Em todo o caso, tanto a objetidade adequada quanto a objetivação inadequada são manifestações de uma mesma essência.

24 Inegável a influência desta conclusão para o pólemos nietzschiano da vontade de potência. A bem dizer, tanto Nietzsche quanto Schopenhauer têm um ancestral comum em Heráclito e o seu combate: "O combate é de todas as coisas pai, de todas reis, e uns ele revelou deuses, outros homens; de uns fez escravos, de outros livres." In: vol. "Pré-socráticos" da coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1985. p. 84.

natureza) forneceu uma chave para dissolver esse conflito da razão consigo mesma. Era a distinção entre caráter inteligível e empírico, que autoriza pensarmos a convivência entre a liberdade e a necessidade, pelo menos do ponto de vista humano:

> *Num sujeito do mundo dos sentidos teríamos então, em primeiro lugar, um* caráter empírico*, mediante o qual os seus atos, enquanto fenômenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo as leis constantes da natureza, destas se podendo derivar como de suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única da ordem natural. Em segundo lugar, teria de lhe ser atribuído ainda um* caráter inteligível*, pelo qual, embora seja a causa dos seus atos, como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno. Poder-se-ia também chamar ao primeiro caráter, o caráter da coisa no fenômeno, e ao segundo o caráter da coisa-em-si mesma. (B 566-7)*

Observe-se, nesta passagem, aquilo que emociona Schopenhauer: a convivência entre a liberdade e a necessidade num mesmo particular. Se ao princípio de razão cabe atribuir a necessidade ao fenômeno, já a Idéia, a qual cada entidade fenomênica expõe à sua maneira, está isenta da necessidade, e é também, por conseguinte, *grund-los*, misteriosa, isto é, estrangeira à explicação do princípio "de razão" tanto quanto a Vontade. Cada Idéia, enquanto ato originário da Vontade, é um caráter inteligível, pura liberdade, que se expõe fenomenicamente em caráter empírico, inteira necessidade, como em Kant que, na sua língua, diz que o caráter empírico "é simplesmente fenômeno do inteligível".[25] A

25 B 569.

distinção kantiana, por sua vez, deriva de uma anterior, entre coisa-em-si e fenômeno, só que, em Schopenhauer, a presença desta distinção tem por tarefa gerenciar a concordância entre o filósofo de Königsberg e Platão, ou seja, a coisa-em-si (Kant), tomada como Vontade, tem os seus atos originários; cada um destes adquire um caráter inteligível, justamente as Idéias (Platão), e estas pluralizam-se fenomenicamente em caráter empírico:

> *O caráter inteligível coincide portanto com a Idéia, ou, mais precisamente, com o ato originário da Vontade que nela se manifesta: neste caso, não é apenas o caráter empírico de cada homem, mas também o de cada espécie animal, de cada espécie de planta e até de cada força originária da natureza, que é para se ver como o fenômeno de um caráter inteligível, isto é, um ato da Vontade indivisível e exterior ao tempo.* (W #28 185-6)

Como ápice da pirâmide das objetivações, cabem ao homem marcantes especificidades, é o caso da individualidade. Cada homem representa como que uma espécie única, como se (*gewissermaassen als*) fosse uma singular Idéia da Vontade. A humanidade não se expõe uniformemente em João, José e Maria, mas tais indivíduos são um acento (*Hervorhebung*) peculiar da Idéia de humanidade. Enquanto um gato expõe a Idéia de Gato, um cachorro, a de Cachorro, um elefante, a de Elefante – cada homem, diferentemente, tem um caráter próprio, único, daí a justeza de falar-se em individualidades no universo humano, de personalidades, mas não em relação aos animais os quais, a bem dizer, têm apenas o vestígio da individualidade, a qual não chega a caracterizá-los. Esse vestígio decresce ainda mais nas plantas até desaparecer por completo no âmbito da inorganicidade. Mesmo assim, sublinhe-se, toda espécie possui caráter inteligível exponível em empírico –

contrário a Kant, que reservava o caráter inteligível para os homens.[26]

Toda Idéia, ao manifestar-se como fenômeno, caráter empírico, precisará do princípio de razão, que fará, via causalidade (matéria), a ligação entre ela e a efetividade, constituindo a ampla gama dos objetos que aparecem para o conhecimento na forma dos reinos da natureza. Porém, o princípio de razão ainda possui o espaço e o tempo como formas, de modo que uma Idéia, ao expor-se fenomenicamente, numa inconsciente afirmação da Vontade de vida, fá-lo situando-se num dado espaço e num dado tempo. O resultado desse processo, na efetividade, é a pluralização do uno, a pluralização das Idéias e, por extensão, da própria Vontade, que nas Idéias encontra suas objetidades as mais adequadas possíveis. Entre os homems, os motivos determinam a sua vontade individual, limite entre o caráter inteligível e o empírico, todavia o caráter inteligível não é atingido pela causalidade, os motivos não passam de causas ocasionais para a entrada em cena daquele, depois de ter cruzado a "fronteira" da Vontade, de modo que aquilo a ser atingido pelo princípio de razão é tão-somente o caráter empírico. O mesmo vale para os reinos animal, vegetal e mineral.

Numa palavra, os caracteres inteligíveis enraízam-se no Em-si e suas manifestações se dão mediante o agir por motivos (causalidade com conhecimento: homens e animais), mediante a causalidade no sentido estrito do termo (reino mineral), e ainda pelas alterações por excitação (reino vegetal). As ações de um homem

---

26 "Na natureza inanimada ou simplesmente animal, não há motivo para conhecer qualquer faculdade de outro modo que não seja sensivelmente condicionada." (B 574/ A 546). Na *Fundamentação*... chega a chamar os animais de "coisas", por oposição aos homens, que seriam "pessoas".

são determinadas apenas do ponto de vista da empiria, variam imenso sim, todavia o caráter inteligível delas, a sua Idéia, permanece inalterável, eterna: como a água que, conservando o seu caráter inteligível (sua Idéia), expõe-se na suavidade do oceano, nas espumas borbulhantes das ondas e nos játos d'água das fontes artificiais.

3 Idéia e Negação da Vontade

3.1 O modo de conhecimento estético

No período de elaboração da sua *opus magnum*, entre 1812 e 1818, Schopenhauer oscilou entre a Idéia de Platão e a Vontade como coisa-em-si para designar a essência do mundo. Em 1814, a essência ora é a Vontade [1], ora é a Idéia platônica [2], e, ratificando a indecisão, há momentos em que a própria Idéia deve ser vista (o que soará esquisito na filosofia posterior) como uma Vontade.[3] A decisão final se dará entre os anos de 1814 e 1815, aproveitando os dois termos. Em 1814, encontramos a seguinte passagem:

> *"Idéia platônica, coisa-em-si e Vontade são unos."*

Mas, em nota de rodapé, provavelmente posterior, há uma correção e é estabelecido o que será a versão definitiva:

> *"A Vontade é Idéia": isto é incorreto. A Idéia é a objetidade adequada da Vontade. Os fenômenos são a Idéia espraiada pelo*

---

1 HN I 169.

2 HN I 149-51.

3 HN I 178 , 187.

> principium individuationis. *A Vontade, sim, é a coisa-em-si kantiana."* (HN I 187-8)

De modo que Schopenhauer não se aparta de Kant quando postula um Em-si para lá do fenômeno, apenas no seu esforço para torná-lo cognoscível oscila ora em nomeá-lo Idéia, ora Vontade.

Em 1815 é registrada nos *Manuscritos Póstumos* uma formulação dos conceitos de Vontade e Idéia, que consolida a Vontade como coisa-em-si e a Idéia como sua objetidade a mais adequada possível: numa única sentença os conceitos principais dos dois grandes inspiradores do seu sistema (ao mesmo tempo em que se serve do seu próprio conceito de Vontade para mediá-los) são correlacionados:

> *"A Vontade é a coisa-em-si de Kant, e a Idéia de Platão é o conhecimento completo, adequado e extenuante da coisa-em-si: a Vontade como objeto."* (HN I n. 442)

Tal esforço de correlação reaparece nas páginas de abertura do terceiro livro de *O Mundo*...

> *Para nós, então, a Vontade é a coisa-em-si; a Idéia, contudo, é a objetidade imediata daquela Vontade em um determinado grau; assim, consideramos a coisa-em-si kantiana e a Idéia de Platão (que ele denomina de 'ontos on') – estes dois grandes, enigmáticos paradoxos dos dois maiores filósofos do Ocidente – não como idênticas, mas como muito aparentadas e diferentes apenas através de uma determinação particular.* (W #31 201)

Observe-se que o filósofo não toma a coisa-em-si de Kant e a Idéia de Platão como idênticas (e já vimos que a incorreção

fora detectada quando da elaboração da sua obra magna), contudo, o "espírito" de ambas as doutrinas não diferiria. Elas tencionam transmitir-nos uma única e mesma mensagem: o mundo aí dado é aparência ilusória; sua realidade está para além de si.[4] Em Kant, segundo a leitura do filósofo de Frankfurt, tempo, espaço e causalidade, formas do conhecimento, não são determinações da coisa-em-si e pertencem exclusivamente aos fenômenos. A estes também cabem a pluralidade, o nascer e o perecer. Ora, como essas formas regem a finitude, segue-se que, se o conhecimento é condicionado por elas, ele, nele mesmo, resume-se aos limites da experiência empírico-fenomenal, é inextensível à coisa-em-si, *toto genere* diferente do fenômeno. Para o próprio eu do sujeito valem semelhantes colocações. Quanto a Platão (assim o lê Schopenhauer), as coisas percebidas no mundo empírico não têm nenhum ser verdadeiro, sempre vêm-a-ser, nunca são; possuem existência apenas relativa. Poder-se-ia também denominar o seu ser de não-ser. Conquanto nos limitamos ao seu conhecimento, igualamo-nos a prisioneiros de uma caverna a considerar sombras projetadas nas paredes de coisas verdadeiras, esplendorosas situadas atrás de nós, alumiadas por um fogo que ofusca de tanto brilho; coisas que são realmente aquilo que sempre são, nunca vin-

---

4 Temos de alertar aqui que Schopenhauer não foi muito fiel a Kant, pois para este o mundo fenomênico não é mera ilusão: "Quando digo que no espaço e no tempo, tanto a intuição dos objetos exteriores como a intuição que o espírito tem de si próprio representam cada uma o seu objeto tal como ele afeta os nossos sentidos, ou seja, como *aparece*, isto não significa que esses objetos sejam simples *aparência*. Efetivamente, no fenômeno, os objetos, e mesmo as propriedades que lhe atribuímos, são sempre considerados algo realmente dado... não digo simplesmente que os corpos *parecem* existir fora de mim... Seria culpa minha se convertesse em simples aparência o que deveria considerar como fenômeno". (B 68)

do-a-ser, nem perecendo. São arquétipos brilhosos dos éctipos ensombrecidos da finitude temporal. São as Idéias. Ora, se não nascem nem morrem, sempre são, lógica é a inferência de não serem submetidas ao tempo, espaço ou causalidade – são eternas. E Schopenhauer, nesse esforço para correlacionar as doutrinas platônica e kantiana, matiza sua argumentação nos termos seguintes:

> *É manifesto e não precisa de nenhuma ulterior demonstração que o sentido íntimo de ambas as doutrinas é exatamente o mesmo, que ambas explicam o mundo visível como um fenômeno, que em si é nulo e adquire sentido e realidade emprestada apenas através daquilo que nele se expressa (para um a coisa-em-si, para outro a Idéia)...* (W #31 202)

O filósofo chega a lançar mão de uma ilustração. Tome-se um animal em suas atividades vitais (*Lebensthätigkeit*). Platão veria este espécime, aqui e agora, diante dos olhos, destituído de verdadeira existência, possuindo apenas uma aparente, em constante vir-a-ser; seria uma existência relativa e poderia tanto ser denominada de não-ser quanto de ser, é um ser que é não-ser. Verdadeiramente, só a Idéia do animal o é (*wahrhaft seiend*), e não depende de nada, mas é em si e para si (*an und für sich ist*), jamais vindo-a-ser, nunca se movendo para um ponto futuro da evolução, sempre a mesma. É indiferente e sem sentido, quando conhecemos a Idéia, se o que temos diante de nós é um exemplar contemporâneo (*dies Thier jetzt*) ou um seu antepassado que viveu há milhares de anos: portanto, não importa o local, a maneira, a posição, as ações em que o animal se manifesta; também não importa "se é este ou outro indivíduo da sua espécie": isso tudo

concernindo tão-só ao domínio dos éctipos, não dos arquétipos.[5] Quanto a Kant, diante do mesmo animal, diria que é um fenômeno no tempo, espaço e causalidade [6], obedecendo a condições de possibilidade da experiência, radicadas *a priori* na faculdade de conhecimento, adequadas ao fenômeno, não à coisa-em-si. Esse animal, neste dado tempo e espaço, submetido à causalidade, de modo algum é o animal verdadeiramente essencial, mas:

---

5 W #31 203. Com isso Schopenhauer coloca-se em guarda contra as críticas de inspiração darwiniana. Ele não está preocupado com as determinações espaço-temporais dos fenômenos, como teria de ficá-lo se fosse estudar história natural, mas com os seus arquétipos eternos e exteriores ao devir. Philonenko é muito partidário na leitura desses dois níveis de discurso, pois pretende que o "dogma da constância das espécies" schopenhaueriano tenha sido abalado pela obra *Origem das Espécies*. Diz ele: "É dramático ver um sistema desmoronar (*s'effondrer*) sob o peso da *história* [itálico meu] tão pouco tempo antes do desaparecimento do seu criador (1861)". [In: *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*. Paris: Vrin. p. 96] Ora, um tal argumento só pode ser o resultado de uma adesão demasiado rápida ao darwinismo, ancorada num embaralhamento dos discursos, ou seja, Philonenko pretende que a história natural, a evolução das espécies, suas modificações no curso das eras – que Schopenhauer tem todo o cuidado de restringir aos fenômenos – possa penetrar a metafísica e refutar a doutrina dos arquétipos imutáveis, as Idéias. Mas, definitivamente, isto é atribuir um poder à facticidade sobre a eternidade, que ela, no interior do pensamento de Schopenuauer, de modo algum possui. Mesmo em se tratando da hipótese empírica de um ancestral comum ter originado duas espécies diferentes, como o símio e o humano, isto seria, para o filósofo, apenas a adaptação empírica de uma relação de assimilação por dominação que foi desfeita, ou seja, uma Idéia mais complexa, que domina outras inferiores, cede o seu lugar no mundo fenomênico a outras que até então estavam dominadas: é o caso da Idéia de homem, que, ao desaparecer a sua manifestação empírica, cede lugar para as Idéias inferiores inorgânicas. Todavia, isso não significa que aquela Idéia primeva mais complexa, tenha desaparecido: "A Idéia é realmente eterna, a espécie é de duração infinita, mesmo que o fenômeno delas possa extinguir-se da superfície de um planeta". (Erg. #29 417).

6 Schopenhauer mais uma vez desprezou onze categorias, ao seu ver "janelas cegas", aceitando apenas a causalidade: "É ainda para se observar que Kant, sempre que quer dar um exemplo para uma discussão mais pormenorizada, quase todas as vezes recorre à categoria de causalidade ... justamente porque a lei da causalidade é

> *... um fenômeno válido apenas para a nossa faculdade de conhecimento. Para conhecer o que ele possa ser em si, por conseguinte independente de todas as determinações que permanecem no tempo, espaço e causalidade, seria requerido um outro modo de conhecimento que o único a nos ser possível através dos sentidos e entendimento.* (W #31 203)

Esta aproximação efetuada por Schopenhauer entre os dois grandes filósofos do Ocidente obedece a um objetivo crucial para a sua metafísica do belo: tornar em definitivo a coisa-em-si kantiana cognoscível, via representação, e não apenas mediante o sentimento interno. O que exige uma conversão recíproca das linguagens. O tempo, o espaço e a causalidade trabalhados na Estética Transcendental são ditos disposições do nosso intelecto, através das quais um único ser, eterno e imutável, uma espécie, uma Idéia, é perceptível numa multidão de seres particularizados, nascendo e perecendo continuamente, num fluxo infindo. Imanente seria a concepção das coisas de acordo com aquelas disposições, transcendental a que se atém às condições certas do conhecimento.[7] Assim, se na primeira crítica Kant demonstrava *in abstracto* as condições, Schopenhauer, por seu turno, procura mostrar como é possível, para além do comedimento kantiano, sem ser transcendente, via intuição estética, via modo de conhecimento estético, de uma metafísica imanente, ter-se um conhecimento transcendental da coisa-em-si enquanto Idéia platônica. Entretanto, alertemos que a cognoscibilidade do Em-si não é total. Schopenhauer não se esquece do que estabelecera no segundo livro de *O*

---

a efetiva, mas também a única forma do entendimento, e as restantes categorias são apenas janelas cegas". (W Anhang 529)

7 Cf. W #31 204.

Mundo...: as Idéias são as objetidades as mais adequadas possíveis da Vontade como coisa-em-si, e, assim, não é o Em-si originalíssimo que se dá à intuição estético-transcendental, mas sua tradução fidelíssima. A Idéia, apesar da sua cristalinidade, imutabilidade e verdade superior face ao fenômeno, continua uma representação na consciência a guardar a forma a mais geral dos seus conteúdos, o ser-objeto para um sujeito; já a Vontade disto se isenta. Numa palavra: a Idéia é *imagem*, enquanto a Vontade é *invisível*.

> *A Idéia platônica...é necessariamente objeto, algo conhecido, uma representação e, justamente por isso, mas também apenas por isso, diferente da coisa-em-si. Ela apenas se despiu das formas secundárias do fenômeno (que todos nós conhecebemos sob o princípio de razão), ou, antes, ainda não entrou nas mesmas; mas a forma primária e mais genérica ela conservou, a da representação em geral, a de ser-objeto para um sujeito* (Objektseyn für ein Subjekt). (W 32 206)

Atente-se nestas linhas a menção a um sujeito diante do qual aparece a Idéia. Que sujeito é este? Seria o mesmo ocupado com a efetividade e intuicionante dos fenômenos? Mas como, se aqui se trata da noção de Idéia, do modo de conhecimento estético e não daquele que segue a orientação do princípio de razão?

A bem dizer, modifica-se a noção de sujeito. Depois do sujeito empírico, instalado num corpo que era ao mesmo tempo objeto imediato e mediato do conhecimento, cuja vontade funcionava como *medium* para o conhecimento da efetividade; depois do indivíduo considerado uma objetidade da Vontade, tendo acesso ao Em-si cósmico, ao meta-físico, ao meta-efetivo, agora é a vez de introduzir-se uma outra perspectiva: a do *puro* sujeito do conhecimento! Doravante não se trata mais do conhecimento indi-

vídual, comum, cotidiano, brotando do intelecto-lanterna, correlato do princípio de razão em conluio com a vontade individual, sim do *modo de conhecimento estético*, independente do princípio de razão, ocupado com aquilo que sempre é e nunca vem-a-ser. Opera-se, por aí, uma drástica transformação na noção de sujeito, implicando consequências graves para a perspectiva existencial do indivíduo. Quando se fala em puro sujeito do conhecimento no modo de conhecimento estético, requer-se concomitantemente o pensamento da "supressão da individualidade" (*Aufhebung der Individualität*). O conhecimento, que originariamente era *mekané*, servidor da vontade, passa a ser desinteressado e a vontade é negada, já que com a referida supressão da individualidade, a vontade renuncia aos fins desejáveis de serem atingidos, logo, os motivos não mais possuem eficácia sobre ela. O conhecimento, então, dá-se por aquilo que Schopenhauer denomina *estado estético*, estabelecido por uma "ocasião externa" (*äusserer Anlass*) ou uma "disposição interna" (*innere Stimmung*); em se estabelecendo, o puro sujeito do conhecimento ocupa a consciência, dela expulsando o indivíduo, e, ao mesmo tempo, a Idéia, correlata daquele, é contemplada, tudo isso a acontecer "de um só golpe" (*mit einem Schlag*), sem anterioridade ou posterioridade da Idéia ou do puro sujeito do conhecimento, o que significa uma espontânea supressão da individualidade.[8] Perceba-se: para conhecer a Idéia, sempre antes

8 É inquestionável que o autor de *O Mundo*... faz a sua leitura da noção de desinteresse kantiana. Só que em Kant o desinteresse estético ainda guardava um resquício de finalidade, embora "sem fim", o que tornava problemática, em muitos casos, a contemplação de objetos feitos para desempenharem um papel utilitário, como no caso dos edifícios. A todo momento havia o perigo da finalidade deixar de ser sem fim e atrapalhar a contemplação. Coisa mais difícil de ocorrer com as belezas livres, como uma flor: mas mesmo aqui o "sem fim" pode se esvaecer, se o contemplador for por exemplo um botânico. Já em Schopenhauer, a finalidade é totalmente banida da genuína contemplação estética: ocorre aí a negação da Vontade, a supressão

é preciso abandonar o modo de conhecimento do homem comum, guiado pelo entendimento, e de imediato adentrar-se no estado estético. Nessa transformação, que assemelha o contemplador aos deuses, desaparece aquele limite ressaltado no capítulo 1 entre objeto e sujeito quando da teoria da efetividade, e resta tão-só uma unidade entre contemplador e contemplado, a ser considerada como mais um dentre os reflexos da unidade cósmica [9]:

> *...enquanto, de acordo com uma significativa maneira de falar dos alemães, a gente se perde (*verliert*) completamente nesse objeto, isto é, esquece a própria individualidade, a própria vontade, e permanece apenas como puro sujeito, claro espelho do objeto: então, é como se lá estivesse apenas o objeto, sem ninguém a percebê-lo, não se podendo mais separar aquele que intui da intuição, mas ambos tornam-se unos enquanto a consciência está plenamente tomada e ocupada por uma clara imagem; quando, então, o objeto está dessa maneira separado de toda relação externa e o sujeito separado de toda relação com a vontade, o que é conhecido não é mais a coisa individualizada enquanto tal, mas a Idéia, a forma eterna, a objetidade imediata da Vontade neste grau: e justamente aí, nessa intuição, não há mais indivíduo, pois o indivíduo se perdeu nessa intuição: ele é o a-temporal, puro* s*ujeito do conhecimento, destituído de vontade e dor. (*W #34 210*)*

---

da individualidade e dos fins: quanto ao princípio de razão, cedeu lugar na consciência para a Idéia, e o puro sujeito do conhecimento ocupou o lugar do indivíduo.

9 É tentador pensarmos que mesmo na teoria da efetividade, já de antemão, atua o pensamento da indiferença entre objeto e sujeito, pois, que é a ligação analítica entre os conceitos ser-objeto e ser-sujeito senão a impossibilidade de operar-se uma dedução, de se postular a origem de um a partir do outro, vale dizer, a impossibilidade de diferenciá-los?

A passagem para o modo de conhecimento estético, para o estado estético, gravemos, é súbita, espontânea, acontece de um só golpe, e, concomitantemente, a coisa que a ocasiona se transforma na Idéia da sua espécie e o indivíduo no puro sujeito do conhecimento. Indiferente é se se está em um paço real ou em um calabouço, se quem olha é um rei ou um prisioneiro. A impessoalidade do instante é total. O olho que vê não é o de um particular, mas o "claro olho cósmico" (*klares Weltauge*). O que nos faz pensar que, quando da contemplação da Idéia, restabelece-se uma unidade originária que ficara esquecida na geografia da realidade efetiva, traçada pelo princípio de razão. O "olho cósmico", justamente, sendo o olho impessoal desta unidade. Assim, quando o véu de Maia daquilo que aparece é removido e a roda de Íxion da existência cessa de girar, o indivíduo imergindo no estado estético – o contemplador, por via da Idéia platônica, mirando a cristalina imagem do Em-si – então, no limite, é a própria Vontade, unidade restabelecida, que se autoconhece no espelho da representação. Por conseguinte, se há uma negação da vontade no estado estético, ela é a da Vontade em geral, que "se manifesta no todo e inteira tanto em um carvalho quanto em um milhão".[10] Tanto é que, no livro de encerramento da sua obra magna, o filósofo de Frankfurt equipara "negação" a "supressão": "...*Verneinung oder Aufhebung des Willens zum Leben*...".[11] Portanto, ocorrendo uma supressão da individualidade no estado estético, insista-se: ocorre uma negação da Vontade em geral, de vida.[12]

---

10 W #25 153.

11 W #62 394.

12 Neste ponto não podemos aceitar as colocações de Muriel Maia, sustentando que a Vontade em geral não é atingida na contemplação estética, "mas somente uma das formas essenciais de sua manifestação". Não. Como vimos, a negação é mesmo da Vontade em geral. Quanto à dificuldade de o mundo não se acabar na negação,

Em suma: se na existência encontramos fenômenos pluralizados, relações entre eles que envolvem de roldão a vontade individual; se a experiência é um complexo interligado de condicionado a condição, o indivíduo atando-se a uma corrente efeito-causa/causa-desta-causa, e assim por diante, num movimento infindo; se o que administra o domínio fenomenal é a orientação teórico-científica, ao lado dos interesses da vida prática; pelo contrário, no modo de conhecimento estético, no estado estético, na contemplação da Idéia platônica, ocorre um corte na linha horizontal do conhecimento dos fenômenos, passa-se para uma verticalidade cognoscitiva em que não importa mais o *por que* (*Warum*), mãe de todas as ciências [13], sim o *que* (Was), o *puro como* (*reine Wie*) da coisa. Em vez de ser insatisfatória, a orientação estética apresenta-se plenamente reconfortante, porque encontra em toda parte seu fim; a vontade deixou de desejar e o intelecto de inquirir. Ao contemplar uma árvore, o claro olho cósmico não procura sua explicação, deixa-a tranqüila diante de si, perde-se na sua imagem, fruindo-a; alça-se acima da linha horizontal das relações que conduzem para o infinito, sem saída da efetividade. Quer dizer: Schopenhauer, após firmar que as Idéias são atos originários e adequados da Vontade, expondo-se em toda a natureza,

---

Schopenhauer a enfrenta de modo suficientemente esclarecedor, pelo menos se relacionarmos sua posição à fidelidade kantiana, isto é, evitar toda afirmação transcendente. Numa carta ao discípulo Julius Frauenstädt, ele diz: "Com respeito à questão, por que devido à força da unidade da Vontade um santo [ou um gênio] não suprimiria o mundo, – é para se responder: primeiro porque esta unidade é metafísica; segundo porque responderemos melhor à questão quando soubermos quão fundo descem as raízes da individualidade na coisa-em-si, um problema que levantei, mas que, visto que transcendente, insolúvel". In: *Materialen zu Schopenhauers Die Welt als Wille und Vorstellung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1984. p. 334. Para as colocações de Muriel Maia, cf. *A Outra Face do Nada*. Rio de Janeiro: Vozes. 1991. p. 168.

13 Cf. G 4.

agora as firma não enquanto exposições fenomênicas, manifestações que afirmam a Vontade, sim como Idéias contempláveis esteticamente, implicando isso a negação da Vontade, pois *na contemplação estética da Idéia* desaparecem os sinais da luta pela matéria, característica da afirmação da Vontade, somem os impulsos de vida e os interesses conectados a eles, e a própria Vontade, ao contemplar-se (pois as Idéias não passam de suas objetidades as mais adequadas possíveis, imagens perfeitas de si, projetadas no espelho da representação independente do princípio de razão), deixa de querer a vida. Movimento expositivo que antecipa o conteúdo do quarto livro da obra magna do filósofo, subintitulado: "Chegando ao conhecimento de si, afirmação e negação da Vontade de vida". De modo que não é temerário dizer-se que a contemplação da Idéia, seja na natureza ou na arte, é, para Schopenhauer, de fato um grau de negação da Vontade – embora momentânea, de curta duração.[14] Basta que um mínimo interesse surja na consciência, que um ínfimo signo do cotidiano acene, para desaparecer a condição que assemelha o contemplador aos deuses. O consolo é que a dissolução desse momento singularíssimo é passível de refiguração na temporalidade fenomênica. Como? Por meio da arte.

> *Que modo de conhecimento, entretanto, considera apenas o essencial do mundo, exterior e independente de toda relação, o verdadeiro conteúdo dos fenômenos, que não está submetido a nenhuma mudança, e, por conseguinte, é conhecido com igual verdade por todo o tempo;*

14 " ... trata-se aqui não de uma libertação, mas meramente de uma hora de recreio, de um desprendimento excepcional, na verdade apenas momentâneo, da servidão da Vontade." (Erg. #29 415)

> *que, numa palavra, considera as Idéias, objetidades imediatas e adequadas da coisa-em-si, a Vontade? – É a* arte, *obra do gênio. Ela reproduz as Idéias eternas concebidas através da pura contemplação, o essencial e permanente de todos os fenômenos do mundo, e, de acordo com a matéria* (Stoff) *na qual se reproduz, é arte plástica, poesia ou música.*[15] *A única origem destas é o conhecimento das Idéias, e seu único fim a comunicação deste conhecimento.* (W #36 217)

A arte é "obra do gênio". Então, antes de passar para ela, examinemos a noção de gênio.

3.2 Genialidade

O conhecimento das representações independentes do princípio de razão é tarefa do gênio, faculdade de conceber as Idéias. Todos a têm em maior ou menor grau. Enquanto ativa, é-se puro sujeito do conhecimento, correlato da Idéia; se passiva é-se homem comum. A bem dizer, puro sujeito do conhecimento e gênio são conceitos intercambiáveis.

> *...o gênio reside na capacidade de conhecer independentemente do princípio de razão, por conseguinte de conhecer, em vez das coisas isoladas (que têm sua existência apenas na relação), as Idéias das mesmas, de ser correlato da Idéia, logo, não mais indivíduo mas puro*

---

15 Veremos no capítulo 5 que Schopenhauer foi contraditório ao incluir a música entre as artes que reproduzem a Idéia. A música é linguagem direta da coisa-em-si, e não exposição de uma representação ideacional. É por isso que paira suprema sobre todas as demais artes. Enquanto estas são como traduções a partir de outra tradução, a música o é a partir do original.

> *sujeito do conhecer. Esta capacidade, ainda, encontra-se em todos os homens, em maior ou menor grau...* (W #37 229)

O gênio em sentido privilegiado é um excesso de intelecto sobre a vontade. Tanto é que, vez ou outra, um indivíduo comum produz um belo poema e autênticos celerados conseguem se emocionar diante de uma estátua ou pintura. No suplemento 31 de *O Mundo...*, Schopenhauer fala de uma *Sonderung des Intellekts vom Willens* (separação do intelecto da vontade), de um *emancipirten Intellekt* (intelecto emancipado), no gênio. Ora, é esta separação, é esta emancipação (evidência de uma força de conhecimento em tal grau que em muito ultrapassa aquela exigida para a servidão do querer) que possibilita a ele, constantemente, dar as costas aos interesses, aos fins imediatos e perder-se na Idéia, negando a Vontade. Se no homem comum encontra-se um primado da vontade sobre o intelecto, no gênio verifica-se exatamente o contrário, a preponderância do intelecto sobre a vontade. No seu veio fisiológico, o Schopenhauer dos *Suplementos* dirá que o gênio é uma *Abnormität* (anormalidade), é um *monstrum per excessum*, e dá para ele uma fração de 2/3 de intelecto contra 1/3 de vontade, enquanto no indivíduo comum seria o inverso.[16] Com isso, na filosofia do autor de *O Mundo...*, podemos sublinhar dois modos fundamentais e

16 Em certo momento, Schopenhauer parece exagerar ao montar um idealismo fisiológico com a noção de gênio: assim, em geral, o gênio deve possuir um bom estômago, em consenso com o cérebro; o cérebro, por sua vez, deve possuir um desenvolvimento e dimensão extraordinários, particularmente a largura e a altura; o pescoço deve ser pequeno (Goethe foi uma exceção), para o sangue chegar em cima com mais rapidez e energia; a textura da massa deve ser da mais marcante finura e completude, e apoiar-se na mais selecionada, delicada e irritável substância cerebral;... também a relação da massa branca para com a cinzenta exerce influência, como o teria atestado a autópsia do cérebro de Byron, com mais substância branca que cinzenta. (Cf. Erg #31 450)

contrastantes de conhecimento: o racional, orientado pelo princípio de razão, que serve à Vontade, afirmando-a, e o genial, ou estético, independente do princípio de razão, desinteressado, e que nega a Vontade. Como ambos se opõem, em geral, uma pessoa com vocação para um é refratária ao outro. Nesse sentido, segundo o filósofo de Frankfurt, é que os gênios são presas fáceis dos astutos, os quais, interessados e mestres na "arte" de manejar o princípio de razão, para o qual o gênio, na maior parte das vezes, dá as costas, facilmente os manipulam. O gênio, ainda em consequência da sua aversão ao modo de conhecimento racional, e apego ao estético, desvia-se do conhecimento matemático e símiles; por sua vez, grandes matemáticos, grandes cientistas mostram-se, muitas vezes, canhestros para o modo de conhecimento estético. Schopenhauer conta uma anedota acerca de um matemático francês, que, depois de ler *Ifigênia* de Racine, inflou os ombros e perguntou: "*Qu'est-ce que cela prouve*?"

A oposição matemático (cientista) X homem genial, modo de conhecimento racional X estético é ainda reforçada pelo filósofo mediante a experiência historicamente transmitida.

> *"...a experiência comprovou que grandes gênios da arte não têm nenhuma aptidão para a matemática: nunca existiu um homem que fosse eminente ao mesmo tempo em ambas.*" [17]

Cita o exemplo de Alfieri, ao declarar que "nunca chegou a compreender a quarta proposição de Euclides". (W #36 223)

---

17 É certo que uma objeção poderia ser levantada. E Leonardo? Não pintou belas madonas e foi grande matemático, engenheiro que projetou surpreendentes máquinas? Para o que talvez Schopenhauer respondesse: ele foi grande sim, mas só na arte; o que ele legou para a posteridade se encontra nos museus, não nos compêndios de matemática.

Na verdade, a oposição cientista X gênio é herança kantiana. No capítulo 47 da *Crítica da Faculdade de Juízo* o gênio é denominado um talento "inteiramente oposto ao espírito de imitação"; não sabe relatar como suas idéias, ricas em fantasia, foram parar na sua mente. Já o cientista é um "cabeça", cujas obras podem ser imitadas, ou seja, por não ser inteiramente oposto ao espírito de imitação, o aprendiz pode refazer os passos que o levaram à descoberta, e, desse modo, distingue-se do mestre apenas segundo o grau; enquanto o imitador daquele que a natureza dotou para a bela-arte deste se distingue especificamente [18]. Na exemplificação, Kant cita o exemplo de Newton enquanto cabeça, e Homero como gênio:

> *Mas mesmo quando alguém pensa ou inventa por si mesmo, e não meramente aprende o que outros pensaram e até mesmo descobre algo para a arte ou a ciência, também isso ainda não é fundamento justo para se denominar uma tal (muitas vezes poderosa)* cabeça *um* gênio... *os passos que Newton teve de dar, desde os primeiros elementos da geometria até suas grandes e profundas descobertas, ele poderia tornar inteiramente claros, não somente a si mesmo, mas a todos os outros, e demonstrá-los determinadamente para seus sucessores; nenhum* Homero, *porém, ou* Wieland, *pode indicar como suas idéias, ricas em fantasia e no entanto, ao mesmo tempo, repletas de pensamento, surgem e se reúnem em sua cabeça, isto porque ele mesmo não o sabe e, portanto, também não pode ensinar a nenhum outro.* [19]

---

18 Cf KdU #47 243-4.

19 Kant, I. *Crítica do Juízo*, # 47, vol. Kant da Coleção "Os Pensadores", trad. de Rubens R. Torres Filho, que acrescenta uma interessante nota de rodapé na passagem sobre Wieland, remetendo a Schelling. Ei-la: "Wieland – poeta alemão contemporâneo de Kant. Schelling, negando-lhe a *originalidade***,** primeira característica do gênio, comenta esta passagem no sentido de que Kant teria sido infeliz na esco-

Se o modo de conhecimento racional é comparável a uma queda d'água que, incessantemente caindo, nunca se detém o olhar nas suas gotas (toda ciência vai da causa para a causa, infinitamente), o modo de conhecimento genial é comparável, ao contrário, a um arco-íris sobre essa incessante queda. E o gênio, pela consideração que lhe é peculiar:

> *...arranca o objeto de sua contemplação da torrente fugidia do mundo e o isola diante de si: este individual, que naquela torrente era uma ínfima parte esvaecente, torna-se para a consideração do gênio um representante do todo, um equivalente no espaço e no tempo do muito infinito: ela, consideração, permanece nesse individual, a roda do tempo pára, desaparecem as relações, apenas o essencial, a Idéia, é objeto para ela. – Podemos, por conseguinte, denominá-la de* o modo de consideração da coisa independente do princípio de razão, *em oposição precisamente ao modo que segue este princípio, que é o caminho da experiência e da ciência.* (W #36 218)

O gênio é absoluta impessoalidade, subtração à servidão da vontade, negando-a, é abandono integral aos olhos, que não são mais seus e direcionados ao individual – "parte ínfima" na torren-

---

lha destes dois exemplos: 'É duvidoso', escreve ele, 'se se deve admirar mais a ingenuidade de citar Homero para a elucidação do conceito (moderno) de gênio, ou a benevolência de dizer, sobre Wieland, que *ele mesmo não pode saber* como suas idéias ricas em fantasia se reúnem em sua cabeça, coisa que, segundo o juízo dos conhecedores da literatura francesa e italiana, Wieland no entanto pode saber com muita precisão. – Como todos sabem, este, posteriormente, lhe retribuiu mal a benevolência.'" Cabe acrescentar que também Schopenhauer desconfiava do gosto de Kant para as artes, assinalando a sua "pouca receptividade (*Empfänglichkeit*) para o belo", nunca tendo tomado conhecimento de Goethe, seu coevo, ou estado de frente para uma obra de arte significativa. (Cf. W Anhang 627)

te fugidia do tempo –, sim os do universo. O gênio: esquecimento dos interesses, dissolução no intuir. Contra a insatisfação dos impulsos que nunca atingem um fim final, a libertação dos empenhos visando à satisfação de uma miríade de desejos, impossíveis, por natureza, de o serem, ou seja, o modo de conhecimento estético traz a liberdade, expulsa a vontade da consciência, nela assentando o puro sujeito do conhecimento destituído de vontade. Mas nem tudo são maravilhas cognoscitivas no foco centrado por Schopenhauer sobre o gênio. Por serem avessos à orientação do princípio de razão, o gênio, muitas vezes, beira e ultrapassa as raias da loucura.

3.3 Genialidade e loucura

No capítulo 36 de *O Mundo*... Schopenhauer diz algo que nos é bem familiar:

> *"O conhecimento intuitivo, em cujo âmbito radica a Idéia é, em geral, oposto ao conhecimento racional ou abstrato, guiado pelo princípio de razão do conhecer."* (W #36 223)

Por se absorver constantemente na intuição da Idéia e ter a sua conduta influenciada mais pela orientação do conhecimento intuitivo que pelo abstrato, amiúde resultam da consideração genial a falta de prudência, fleuma, cálculo, característicos das naturezas racionais. O gênio constantemente é assaltado por violentos afetos e destemperadas paixões, já que – podemos assim inferir das colocações schopenhauerianas – é como se a vontade do indivíduo genial fosse mais atingida pelo vivaz da intuição, enquanto o homem racional controla a sua pela frieza do conceito.

> *...o conhecimento abstrato não mais guia a conduta [do gênio], mas o intuitivo, e por isso ela se torna desrazoada: além do mais, a impressão do presente é bastante poderosa sobre ele, lança-o à irreflexão, ao afeto, à paixão.* (W #36 224)

Quer dizer, o gênio – e isto nos faz desconfiar da sua pequena loucura (subjugada pela genialidade) – encontra-se freqüentemente à mercê do destempero. Schopenhauer acrescenta: eles são dados ao:

> *"...monólogo e, em geral, podem demonstrar fraquezas que efetivamente os aproximam da loucura."* (W #36 224)

O filósofo descarta que entendimento e razão faltem ao louco. Eles podem articular discursos e entender (*vernehmen*). Mais: não é raro deduzirem com correção e intuírem o presente adequadamente, notando a conexão entre a causa e o efeito. Muito menos visões e fantasias febris são o definitório da loucura: o delírio, a bem dizer, falsifica a intuição, enquanto a loucura – e eis aqui posta a tese fundamental da teoria schopenhaueriana – "falsifica os pensamentos" (*verfälscht die Gedanken*). Ora, o pensamento é obra da razão, de modo que a loucura deve ser explicada como relacionada ao pensar racional. Os loucos não erram no conhecimento do presente imediato, mas:

> *"...os seus falsos discursos se referem sempre ao ausente* (Abwesende) *e* já-acontecido (Vergangene) *e apenas mediante a sua ligação com o presente."* (W #36 226)

Observe-se nesta citação o uso do termo "discursos". Entenda-se: "falsos discursos" centrados no passado ("ausente" e

"já-acontecido"), fraudulentamente relacionados com o presente. Assim, se o matemático possui como faculdade a mais possante a memória, se ela serve para sempre ter presente proposições estabelecidas anteriormente, ligadas às atuais (o cientista podendo facilmente recordar o passado teorético), é justamente essa faculdade, desdobramento privilegiado da razão, que falha no louco. O louco tem uma razão, sem dúvida, desdobrada em memória, porém esta não funciona adequadamente. Diz Schopenhauer:

> *Por conseguinte, parece-me que sua doença atinge particularmente a memória, não na medida em que a mesma lhe falte pois muitos loucos sabem muitas coisas, embora superficialmente, e às vezes reconhecem pessoas que há tempos não viam, mas na medida em que o fio da memória se rompe e a concatenação linear* (fortlaufende Zusammenhang) *da mesma é suprimida, tornando-se impossível uma recordação conectada e bem-coordenada do passado. Cenas isoladas lá estão corretamente, assim como o presente atual* (einzelne Gegenwart), *mas na sua recordação encontram-se lacunas, que ele, então, preenche com ficções, as quais, ou sempre são as mesmas e se tornam idéias fixas: então se tem a ilusão fixa* (fixer Wahn), *a melancolia; ou a todo momento mudam, rapidamente alternando-se na mente: então se tem a demência* (Narrheit), fatuitas. (W #36 226)

Loucura, portanto, é o *rompimento do fio da memória*, é a impossibilidade de uma recordação bem-conectada, de um vínculo plausível entre o passado e o presente, é a incapacidade de fazer aquilo que o lógico, o matemático, o cientista em geral fazem com desenvoltura: lembrar-se com correção. O louco é um doente da memória. O seu passado é uma ilusão. Daí:

> *"...ser tão difícil interrogar um louco quando da sua entrada em um manicômio acerca do decorrer da sua vida precedente."* (W #36 226)

Daí – acrescentemos para contraste – ser fácil interrogar um lógico, um matemático, um cientista, sobre as etapas de montagem do seu sistema; sabem descrever com precisão os passos das suas descobertas: eles são, como dizia Kant, "cabeças", sabem distinguir o verdadeiro do falso, algo bastante difícil para o louco, pois:

> *"Sempre o verdadeiro se mistura com o falso na sua memória."*
> (W #36 226)

O próprio presente imediato, corretamente reconhecido, termina sendo falseado pelo louco, por estar conectado fraudulentamente com as ficções do passado ilusório, novas inquilinas das lacunas do fio da memória. Os loucos podem imaginar os mais extravagantes absurdos, e verdadeiramente nisto acreditam. Se a loucura atinge o paroxismo, então advém a falta total de memória, o sumiço do passado verdadeiro, o que bastante aproxima o insano do animal, que vive só para o presente, com a diferença de aquele terminar por fazer uso incorreto do próprio presente, por conta da influência do passado *in abstracto* na sua razão:

> *...o louco ... sempre traz na sua razão um passado* in abstracto, *contudo um falso passado, que existe apenas para ele; ... a influência deste falso passado impede, também, o uso do presente corretamente reconhecido, uso que o animal faz.* (W #36 227)

Note-se aqui que Schopenhauer não fala que o louco traga um falso passado na memória, mas **na razão**. Quer dizer, é por ter razão, por ter desdobramento desta em memória e linguagem que o homem pode ficar louco. De modo que os animais não

podem ficar loucos – são irracionais, falta-lhes um fio da memória para ser rompido e preenchido por ficções. Objetivando corroborar sua teoria da loucura, o autor de *O Mundo...* faz a sua aplicação na efetividade. Que intensos sofrimentos espirituais [20], atormentadores acontecimentos gerem um dessiso, explica-o assim: todo sofrimento restringe-se ao presente, é passageiro e nunca excessivo. Excessivo se torna enquanto dor permanente, isto é, lembrança na memória. Ora:

> *...se uma tal aflição, um tal dolorido saber, ou lembrança, é tão atormentador a ponto de tornar-se absolutamente insuportável e o indivíduo sucumbiria a ele, então recorre a tão angustiada natureza à loucura como último meio de salvação da vida* (letzten Rettungsmittel des Lebens): *o tão torturado espírito como que rompe o fio da sua memória, preenche as lacunas com ficções, e se refugia, na loucura, das dores espirituais que ultrapassam as suas forças: semelhante a quando se elimina um membro gangrenado e se o substitui por um de madeira.* (W #36 227-8)

É o veio trágico schopenhaueriano... Como não lembrar de Édipo, cegando-se ao saber que esposara a mãe? Cegueira que simboliza o rompimento do fio da memória, visão do passado: Édipo se cega para não ver, para esquecer-se de que fora vítima do capricho do destino. Schopenhauer fornece os exemplos de Ajax, Rei Lear e Ofélia.[21] O que é um pouco duvidoso no caso de

---

20 Não se deve esquecer de que aqui se trata exclusivamente dos fundamentos intelectuais da loucura.

21 Alguém poderia objetar a Schopenhauer que são personagens fictícios, ao que ele responderia sem embaraçar-se: "as criações do autêntico gênio, das quais somente se trata aqui, como universalmente conhecidas, são para colocar-se em pé de igualdade com as pessoas efetivas: além do que, a corriqueira experiência sempre mostra o mesmo". (W #36 228)

Ofélia, pois ela não suportou o desprezo do fingidor Hamlet e se suicida, caso em que a loucura não foi "último meio de salvação da vida". A não ser que, e aí as dúvidas se esvaecem, Schopenhauer queira dizer com a expressão que o recurso, apesar de "último", nem sempre é eficiente. De fato, parece ser esta a boa leitura, pois no suplemento 32 de *O Mundo*..., um pouco antes de encontrarmos a distinção entre dois tipos de loucura – (1) através de uma lembrança dolorosa eliminada dos sentidos e (2) através de uma representação que entra na cabeça e dela não sai – há o emprego de uma expressão mais amena para defini-la: "último meio de ajuda" (*letzten Hülfsmittel*) e não "último meio de salvação da vida".

Cabe mencionar que, em apoio à sua teoria, o filósofo evoca situações do cotidiano as quais, amiúde, fazem o indivíduo afastar-se de lembranças penosas, subitamente advindas, mediante uma declaração em voz alta ou um gesto [aqui no Brasil seriam as três batidas na madeira]. Procura distrair-se, afastar-se com violência da incômoda lembrança. É, por assim dizer, um pequenito rompimento do fio da memória, uma branda e acanhada loucura.[22]

---

22 Freud reconhece – o que atesta a presença de Schopenhauer no pensamento contemporâneo – a coincidência desta teoria da loucura com a sua da repressão. Diz ele: "A teoria da repressão sem dúvida me ocorreu independentemente; não sei de nenhuma influência externa que me pudesse tê-la sugerido e por muito tempo tomei esta idéia por inteiramente original, até que Otto Rank mostrou um trecho da obra de Schopenhauer, O *Mundo como Vontade e como Representação*, no qual o filósofo procura dar uma explicação da loucura. O que ele diz sobre a luta contra a aceitação de uma parte dolorosa da realidade coincide ... exatamente com o conteúdo do meu conceito de repressão." [Freud, S. "Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung". In: *Selbstdarstellung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch. 1989. p. 151.] Quer dizer, se em Freud a repressão de uma representação dolorosa conduz à neurose, isto equivale, em Schopenhauer, ao rompimento do fio da memória, também a partir de uma representação dolorosa, conduzir à loucura. Ambas as teses iluminam-se.

Pois bem, é o momento de perguntarmos: em que consiste afinal o parentesco entre genialidade e loucura?

Resposta: no fato de ambos – o louco não conectando corretamente o passado ao presente, o gênio perdendo-se constantemente na contemplação da Idéia – *abandonarem o conhecimento das relações estabelecidas pelo princípio de razão*. Ambos são naturezas avessas à linha cognoscitiva de fundamento à consequência, característica da experiência e da ciência:

> *Vimos que o louco reconhece corretamente o presente atual, também muitos fatos isolados já-acontecidos, mas desconhecem a conexão, as relações e, por conseguinte, erram e emitem falsos discursos; é justamnente este o seu ponto de contato com o indivíduo genial: pois também este abandona o conhecimento das relações, que é conforme ao princípio de razão, para ver e procurar nas coisas apenas sua Idéia, para captar intuitivamente a essência própria que se expressa nessas coisas...* (W #36 228)

Numa palavra, gênio e louco são avessos ao uso empírico-científico do princípio de razão. O louco, porém, detendo-se em falsas ficções que tornam falso o presente, o gênio mergulhando na contemplação de Idéias platônicas eternas, verdadeiras, que apontam o que há de falso, imperfeito, no tempo presente.

3.4 Os sentimentos do belo e do sublime

Uma exemplar compreensão da noção de Idéia como grau de negação da Vontade (por conseguinte do poder de concebê-la) encontraremos na abordagem, novamente de inspiração kantiana, dos sentimentos do belo e do sublime. De certo modo, o filósofo

de Frankfurt retoma a temática do modo de conhecimento estético e conecta a ela uma, por assim dizer, perscrutação microscópica do que se passa na consciência do gênio. Procura compreender a natureza de um sentimento de satisfação que não é caudatário da eliminação de um sofrer. Pergunta-se pelas "condições subjetivas" (*subjektive Bedingungen*) do puro sujeito do conhecer, fiadoras do conhecimento da Idéia, o que equivale a perquirir, ao mesmo tempo, o paradoxo de um *Gefühl* aprazível em si mesmo, que nega a vontade em vez de afirmá-la.

A exposição do sentimento da contemplação da Idéia requer antes, para facilitar a sua compreensão, que o contrastemos com a roda de Íxion desejante da existência. Aquela famosa frase "*Alles Leben Leiden ist*" (toda vida é sofrimento) [23], que serve em muitos manuais como cartão de identificação de Schopenhauer como pessimista, é para ser lida pelo viés da roda de Íxion da existência: desejar, posto que carência, é sofrer, e a vida é essencialmente incessante desejo:

> *Todo* querer *nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo de um sofrimento. Ele faz da satisfação uma meta, porém contra cada desejo satisfeito permanecem contra ele pelo menos dez que não o são: além do mais, o desejar dura demasiado, suas exigências estendem-se ao infinito, já a satisfação é passageira e módica...Por conta disso, enquanto a nossa consciência está ocupada com a vontade, enquanto estamos submetidos aos ímpetos do desejo com suas contínuas esperanças e temores, enquanto somos sujeitos do querer, jamais alcançamos a felicidade e o repouso duradouros... Desse modo, encontra-se o sujeito do querer sempre sobre a alada roda de Íxion...* (W #38 230-1)

---

23 W #56 366.

Esta passagem – que sintetiza algumas das mais importantes colocações de Schopenhauer sobre a vontade individual, inclusive trazendo à cena o ímpeto como íntimo do desejo, íntimo do impulso – destaca o lado da consciência que é completamente esquecido quando da contemplação genial da Idéia, assinalando concomitantemente um caminho para a negação da Vontade mediante o belo, sim, porque, como já se pôde desconfiar, toda Idéia é o próprio belo, objeto da arte, de modo que a negação do querer não ocorre apenas diante da bela natureza, mas também da arte que *reproduziu* a esta.[24] Logo, a bela-arte, para Schopenhauer, é nada outra senão representativa. Algo a distanciá-lo de alguns contemporâneos (estamos pensando no abstracionismo e na pintura monocromática), para os quais a forma pode ser conteúdo. Não aceitava sequer a pintura chinesa, que, "sem sombras e perspectivas", encontra-se numa mesma relação para com a pintura a óleo perfeita como a existente entre o mundo das cabeças comuns e o das geniais.[25] Schopenhauer era demasiado clássico para aceitar os atrevimentos da arte contemporânea:

> *"As obras dos antigos são a estrela polar que deve nos guiar em nossas aspirações artísticas e literárias; se ela desaparece do horizonte, estamos perdidos."* [26]

---

24 A essência da satisfação estética é a mesma, seja diante da natureza ou de uma obra genial, a diferença é que a arte, posto que na origem é completamente desinteressada e apresenta uma mera imagem de algo efetivo, permite um acesso mais fácil à Idéia, enquanto a natureza é o locus de inúmeras relações que despertam os interesses da vontade, o que exige, para negá-la, uma grande força de elevação do intelecto, dificultando portanto a sua contemplação. (Cf. W #37 229)

25 Erg. #7 81.

26 Erg. #12 135. Cf. ainda P II #233 477.

Depois que uma ocasião externa ou uma disposição interna instalam o indivíduo no estado estético, e ele contempla a Idéia, o belo, surge um instante beatífico, de glória, de iluminação, porque se a vida é sofrimento, turbulentos e inumeráveis desejos com suas exigências que se estendem "ao infinito", impossíveis por natureza de serem satisfeitas, ao contrário, a contemplação do belo é um instante de calma [27], de sossego da vontade; as formas do princípio de razão que regulam os interesses desaparecem da consciência, implicando a supressão do estado existencial, da roda de Íxion à qual se prende o indivíduo; a coisa individualizada se alça à sua Idéia-espécie, opera-se um corte na horizontalidade da cadeia causa-efeito e a verticalidade da intuição estética coloca o contemplador em comunhão com os arquétipos, dos quais o mundo é mero éctipo. Se o contemplador for, como dizia Kant, "favorito da natureza" [28], gênio, a sua capacidade o leva a reproduzir esse instante em obra de arte, justamente o que definirá esta como "exposição de Idéias" (*Darstellung der Ideen*). É o que fizeram os mestres neerlandeses:

> *Disposição interna, preponderância do conhecer sobre o querer, podem ocasionar a intimidade desse estado. Ele nos é expresso por aqueles excelentes neerlandeses, cuja intuição puramente objetiva dirigem para objetos insignificantes e, em* naturezas mortas, *apresentam um monumento duradouro da sua objetividade e calma de espírito, às quais o espectador estético não poderá considerá-las sem comoção, pois para ele está presente o tranqüilo, o sereno estado de ânimo do artista, liberto da vontade, e que era necessário para intuir*

---

27 É Kant quem diz na terceira crítica que no belo a mente se sente "em calma contemplação" (# 27). Schopenhauer assimilou a lição.

28 KdU #47 244.

> *objetivamente uma tão insignificante coisa, tão atentamente considerá-la e repetir tal intuição luminosamente...* (W #38 232)

Retenha-se: 1) a princípio qualquer coisa pode ser bela na metafísica schopenhaueriana, desde que condições favoráveis possibilitem o acesso à sua Idéia. Os neerlandeses o demonstram muito bem com suas naturezas mortas, às vezes, compostas a partir de uma coisa "insignificante". 2) o espectador comum pode ter acesso à Idéia, ao belo intuído pelo gênio, reconhecê-lo, "pois para ele está presente o tranqüilo, o sereno estado de ânimo do artista", basta que empregue a sua quota de genialidade.

Com isso, destaca-se novamente a pedra angular do pensamento metafísico schopenhaueriano: o restabelecimento da unidade da Vontade, antes "fragmentada" pelo véu de Maia do princípio de razão. No belo, quem intui é um olho cósmico, o mesmo ocorrendo na fruição da genuína obra artística, do belo exposto pelo gênio:

> *Pois apenas pelo igual, como falava Empédocles, é o igual reconhecido: apenas a natureza pode entender a si mesma...* (W #45 262-3)

A genialidade, pois, é uma ponte a partir da qual se restabelece a unidade cósmica originária, o que, paradoxalmente, significa a sua negação. Na verdade, preludia-se na metafísica do belo schopenhaueriana a definitiva negação da Vontade a cargo do asceta.

* * *

Já vimos que Schopenhauer, em alguns momentos, filia-se à *Crítica da Faculdade de Juízo* . Não via com maus olhos esta filiação. Ela é signo de bom gosto. De fato, por mais diferente que

seja a semântica que alguns conceitos da filosofia transcendental ganham da schopenhaueriana, permanece esta sob a influência daquela, "necessariamente a pressupõe, dela parte" [29], como um galho do tronco. Sempre que pode, Schopenhauer procura clarear o pensamento de Kant, resgatando-o do mau uso feito pelos idealistas alemães; às vezes, quer resgatar o próprio Kant de si mesmo, do estilo áspero, das "expressões complicadas" [30], com fórmulas e palavras emprestadas da escolástica: estilo "gótico", de excessivo apego à simetria arquitetônica, que ama a pluralidade e a ordena, e "a ordem reproduz em subordens, e assim por diante, como nas igrejas góticas" .[31] Ora, é precisamente por esta chave do resgate de si mesmo que, ao nosso ver, o sentimento do sublime, enquanto apropriação conceitual por parte da filosofia de Schopenhauer, pode ser entendido.

Nas coisas do belo, Schopenhauer não aceitava muito o discurso de Kant. Até que teceu elogios à Analítica do Belo, na medida em que rendeu à consideração da arte e da beleza um serviço bastante duradouro, ao indicar um caminho investigativo "subjetivo" [32], diferente do seguido até então pelas psicologias empíricas, preocupadas em estabelecer os precisos efeitos produzidos no espectador por uma obra de arte, o que conduziria a uma objetiva determinação das causas do fenômeno estético, do belo. Não. Com a filosofia kantiana examina-se de modo sério e profundo o "estímulo mesmo" (*die Anregung selbst*) em virtude do qual se declara algo belo; tenta-se descobrir no interior da mente, não na expe-

---

29 W Anhang 493.

30 Schopenhauer se pergunta: por que Kant empregou a expressão "*transscendentale synthetische Einheit der Apperception"*, e em geral "*Einheit der Synthesis*", quando bastaria "*Vereinigung*"? (Cf. W Anhang 508)

31 W Anhang 509.

32 W Anhang 628.

riência externa, os elementos e condições da beleza. Mas Schopenhauer não aceita que as funções lógicas do júízo guiem a investigação. Kant não teria partido do belo, mas do juízo formulado sobre ele. Não privilegiou a visão da coisa estética, sim a reflexão:

> *Ele parte, sempre, apenas da declaração de um outro, do juízo sobre o belo, não do belo mesmo. É como se o conhecesse apenas e tão-somente de ouvir dizer, não imediatamente. Parecido a um cego que, altamente perspicaz, poderia, do que ouviu dizer das cores, compor uma doutrina das mesmas.* (W Anhang 629)

Apesar da verve cáustica, temos de reconhecer, com Nietzsche, que Schopenhauer "fez uso da concepção kantiana do problema estético – embora certamente não o contemplasse com olhos kantianos". [33] A negação da Vontade diante da beleza, realmente, obedece a uma leitura do conceito crítico de desinteresse. Quando Kant diz que belo é aquilo que satisfaz "sem nenhum interesse" [34], o autor de *O Mundo...* leu essa expressão como equivalente da negação do querer, visto que interesse e motivo são conceitos intercambiáveis – "Onde um *motivo* movimenta a vontade, lá há um interesse..." [35] – e a vontade neutraliza-se, desinteressa-se, ou seja, é indeterminável por motivos na contemplação da Idéia, do belo. Assim, apesar do rigor contra o logicismo, o filósofo de Frankfurt não deixa, aqui e ali, de trabalhar com certas estruturas argumentativas da Analítica do Belo, nunca se esque-

---

33 Nietzsche, F. *Genealogia da Moral*. SãoPaulo: Brasiliense. p. 114.

34 KdU 124.

35 E IV #8 165. Ainda: "Interesse e motivo são conceitos intercambiáveis **(***Wechselbegriffe***)** ..." (G IV #8 165).

cendo de operar uma releitura destas, livrando-as do elemento "gótico". Agora, no que se refere à Analítica do Sublime, a filiação à filosofia kantiana é contundente:

> *De longe o que há de mais primoroso na Crítica da Faculdade de Juízo é a teoria do sublime: ela é incomparavelmente melhor que a do belo, e não dá apenas, como esta, o método geral da investigação, mas também um trecho do correto caminho, de modo que, se não dá a solução apropriada do problema, dela bastante se aproxima.*
> (W Anhang 630)

Nos *Manuscritos Póstumos II* encontramos um Schopenhauer deveras fascinado:

> *"Como é verdadeiro e belo o que ele diz do sublime! Apenas alguma coisa na sua língua e a fatal razão* (die fatale Vernunft) *é para se deixar de lado."* (HN II 289)

O verdadeiro e o belo da Analítica do Sublime, ao nosso ver, estão registrados na passagem do capítulo 27, em que Kant diz que, diante da representação do sublime da natureza, a mente se sente "movimentada" (*bewegt*) [36] (enquanto no juízo sobre o belo está em "calma" <*ruhiger*> contemplação). De fato, a terceira crítica fornece os elementos para o que em *O Mundo*... receberá o nome de "duplicidade de consciência" perante o sublime. Entenda-se: para Kant, no julgamento de um objeto dito sublime, há uma duplicidade de pontos de vista na mente do julgador porque

---

36 Traduzimos *bewegt* por "movimentada", mas talvez a tradução mais precisa fosse "comovida", pois Kant com este termo quer indicar o "jogo" das faculdades que produz o sentimento sublime (Cf. KdU #27 181).

os objetos que conduzem ao sentimento sublime, como a abóboda de uma igreja, rochedos temerários pendendo ameaçadores, vulcões, o ilimitado oceano posto em agitação, furacões, entre outros – revelam a *impotência* da imaginação em conseguir abarcar a totalidade exigida por ocasião desses fenômenos, revelam a insignificância do sujeito imaginante em resistir-lhes à potência, à grandeza, mas, ao mesmo tempo, fazem-no descobrir em si uma faculdade de resistir e atribuir grandeza de tipo inteiramente diferente e que lhe possibilita sobrepor-se à potência ou imensidade ameaçadoras. Tal faculdade torna-o independente, descobre que o sublime na verdade não está fora, sim dentro de si, em *idéia*. Sublime não é o objeto da natureza, mas a disposição mental face a ele: é uma espécie de sub-repção: engano no respeito a um objeto da natureza no lugar do respeito por idéias em nós. Desse modo – e considerando-se a perspectiva matemática do sublime – diante de uma grandeza considerada como infinita, a razão pede a sua totalidade, exige compreensão numa intuição, quer exposição pela imaginação:

> ...*a mente ouve em si a voz da razão* (die Stimme der Vernunft) *que, para toda grandeza dada, mesmo aquelas que nunca podem ser inteiramente apreendidas...exige totalidade, portanto compreensão em uma intuição, e reclama exposição* (Darstellung) *para todos os membros de uma série progressiva e crescente e mesmo sem excetuar o infinito (espaço e tempo decorrido), antes o faz pensar inevitavelmente...como* inteiramente dado *(segundo a sua totalidade).* (KdU #26 176-7)

Só que a imaginação é uma faculdade que se atém a grandezas sensíveis, fenomênicas, não pode expor o infinito, o absolutamente grande associado ao sublime – "Sublime é aquilo em

comparação ao qual todo o resto é pequeno".[37] Quixotescamente, até procura apresentá-lo, "compreender o incompreensível" [38], mas sempre recai em si como Ícaro das alturas, decepcionada, sem aquilo que lhe é característico: a imagem. Então, às expensas da faculdade das grandezas sensíveis, para a qual tudo é grande *em relação a*, não absolutamente (justamente o que se quer no momento do objeto dito sublime), surge a razão, cognominada faculdade "supra-sensível", e mostra a sua *potência*, compreendendo em idéia o que antes sadicamente exigia da sua parceira [39]:

> *Entretanto,* para apenas se poder pensar, *sem contradição, o infinito* dado, *é requerida na mente humana uma faculdade que é ela mesma supra-sensível. Pois apenas através desta e de sua idéia de um número (que ele mesmo não permite nenhuma intuição, mas subsiste enquanto substrato, para a intuição do mundo como mero fenômeno) é o infinito do mundo sensível compreendido* sob *um conceito na pura avaliação intelectual da grandeza, embora nunca possa ser pensado na avaliação matemática através de conceitos numéricos.* (KdU 177)

Como não há imagens para o infinito, já que a imaginação fracassa no seu empenho por atingi-lo, Kant denomina esse jogo entre razão e imaginação de "exposição negativa" (*negative Darstellung*) do infinito.[40] O importante, porém, é aqui sublinhar que,

---

37 KdU #25 171.

38 Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica.* São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 581.

39 Essa relação "sadomasoquista" entre razão e imaginação é atestada por Kant em várias passagens a destacarem a ambigüidade do sentimento sublime. Assim, ele é um prazer negativo (*negative Lust*) ou é um prazer possível apenas mediante (*vermittelst*) um desprazer. Cf. KdU ## 23 e 27.

40 Cf. KdU #29 201. No belo kantiano, há exposição positiva, porque a representação dele traz uma finalidade na forma como que pré-determinada para a faculdade de juízo.

por ocasião do objeto dito sublime, tem-se a remissão a uma idéia radicada na própia faculdade racional, impossível de ser exposta sensivelmente: ela é, no âmbito da perspectiva matemático-sublime, a de um substrato supra-sensível, fundamento da natureza e da faculdade de pensar do julgador.

> *...aquela grandeza de um objeto natural no qual a imaginação emprega infrutiferamente sua inteira capacidade de compreensão deve guiar o conceito da natureza a um substrato supra-sensível (que se encontra no fundamento dela e, ao mesmo tempo, da nossa faculdade de pensar)...* (KdU # 26 178)

Não se pare aí. À perspectiva matemática acrescentemos a dinâmica do sublime, e nela verificaremos a mesma dualidade de pontos de vista da primeira, ou seja, o contraste entre a cega finitude imaginante e a indemonstrável infinitude racional. A diferença é que, no julgamento dos objetos a se insinuarem infinitamente potentes (portanto sublimes dinâmicos, provocadores no espectador de um medo pela autoconservação, mediante o realce da sua impotência física enquanto ser natural), é-se conduzido a uma destinação (*Bestimmung*) supra-sensível. Elevamo-nos (exemplifica-o bem o verbo do qual deriva sublime: *erheben* = elevar, levantar, alçar [41]) por sobre a inferioridade da sensibilidade, a cargo da imaginação, e descobrimos uma autoconservação de tipo completamente diferente; sentimo-nos partícipes de uma indestrutível humanidade além do mero sucumbir fenomênico. Diz Kant:

---

41 Segundo o dicionário "Brockhaus Wahrig", *erhaben* (sublime) no antigo médio alemão era particípio passado de *erheben*.

> *...assim, também o caráter irresistível da sua potência [da natureza] nos dá a conhecer a nossa impotência* física, *mas revela-nos ao mesmo tempo uma faculdade de julgar-nos como independentes dela e uma superioridade sobre a natureza na qual se fundamenta uma autoconservação de espécie inteiramente diferente daquela que pode ser combatida e colocada em perigo pela natureza exterior a nós, através da qual a humanidade em nossa pessoa permanece inabalável* (unerniedrig), *mesmo se o homem devesse sucumbir àquele poder.* (KdU #28 185-6)

Quer dizer: em toda a articulação conceitual kantiana envolvendo as perspectivas matemática e dinâmica do sublime, nota-se destacadamente como o espectador possui na mente dois pontos de vista diametralmente opostos. Num primeiro é impotente, sofre violência na sua sensibilidade a partir de uma razão que exige a exposição de uma infinitude pela imaginação, impossibilitada, por natureza – faculdade das grandezas sensíveis que é –, de atender a tal exigência. Num segundo é potente, porque a mesma exigente razão, constatada a fraqueza da sua parceira, dá em idéia o que dela exigia. Ora, é aqui que se pode ir mais além, no sentido de um cruzamento possível entre a sublimidade e a moralidade e, então, compreendermos melhor a aversão schopenhaueriana presente naquela colocação de "alguma coisa" na língua de Kant e a "fatal razão" serem para se deixar de lado. De fato, quando o filósofo de Königsberg declara que "o sentimento da inadequação de nossa faculdade para alcançar a idéia, que para nós é lei, é respeito" [42], abre uma via a permitir a comparação entre a sublimidade e o moralmente bom, pois em seguida dirá que "a natureza humana não concorda espontaneamente por si mesma com o [moralmente] bom, mas apenas pela violência que a razão faz à

42 KdU #27 180; CFJ 103.

sensibilidade" [43] – ou seja, cria um vaso comunicante entre a situação sublime e a do moralmente bom: ambas envolvem *violência* sofrida a partir da impossibilidade de alcançar intuitivamente uma idéia; em ambas é a razão – e vamos dar nome a ela –, a prática, que está envolvida, de modo que o sentimento, advindo da exigência do incondicionado por ocasião do sublime, pode ser dito compatível com o proveniente do influxo das idéias práticas sobre o sentimento:

> *...a faculdade de juízo estética refere a imaginação à razão no julgamento de uma coisa sublime para concordar com as idéias desta (indeterminadas que sejam), isto é, produzir uma disposição mental que é conforme e compatível com aquela que efetuaria o influxo de determinadas idéias (práticas) sobre o sentimento.* (KdU #26 179)

E é justamente esta razão, prática – chamada a auxiliar na determinação do sublime –, aquela a se referir Schopenhauer enquanto "fatal". A bem dizer, uma compreensão mais apurada da querela Schopenhauer-Kant tem de passar pelo papel subordinado que o filósofo de Frankfurt atribui a todo conceito perante a intuição, à razão perante o entendimento (tal qual o define, como vimos no capítulo 1; vale dizer, intuitivo, correlato do princípio de razão). No autor de *O Mundo...* a razão é feminil, "só pode dar depois de ter recebido". Como, então, poderia dar por si mesma a sublimidade? É inaceitável para Schopenhauer que a velha senhora, improdutiva se abandonada a si mesma [44], possa intrometer-se

---

43 KdU Anmerkung 198. Diz Lebrun: "É neste giro de um estado afetivamente negativo em um estado positivo ainda anônimo que se efetua a passagem à moralidade". Op. cit., p. 186.

44 "Digo: a *idéia* de Kant é um conceito de um objeto para o qual não é possível nenhuma representação; ora, como conceito é a representação de uma representa-

nas coisas do belo(!!). Sim, do belo, pois aqui se toca num ponto nevrálgico da querela: em Schopenhauer, o sublime é da esfera do belo, enquanto Kant procura, no #23 da *Crítica da Faculdade de Juízo,* fazer uma transição (*Übergang*) do segundo para o primeiro. Contudo, em que pesem as desavenças terminológicas, Schopenhauer se encanta com a Analítica do Sublime e faz uso do "espírito" da letra nela presente (como já o havia feito com a Analítica do Belo, mediante as noções de gênio e desinteresse), mais precisamente com o fato de a mente sentir-se "movimentada" no sublime, e com o desdobramento desta colocação: a dualidade dos pontos de vista, a saída de uma impotência para uma potência, de uma inferioridade para uma superioridade num lapso instantâneo; como Kant, Schopenhauer postula um objeto ameaçador, tido por superpotente ou de imensa grandeza, porém o espectador vai para além da hostilidade contra sua Vontade, núcleo do corpo, e contempla a própria ameaça, o que significa uma elevação por sobre o perigo, exatamente aqui tendo-se o sentimento da sublimidade. Diz Schopenhauer:

> *Se aqueles objetos, cujas figuras significativas nos convidam à sua contemplação, têm uma relação hostil contra a Vontade humana em geral como ela se expõe em sua objetidade, o corpo humano; se estão contra ela através da oposição de sua superpotência supressora, ou se, diante da sua grandeza descomunal, ela é reduzida ao nada, e, entretanto, o espectador não direciona sua atenção para esta relação hostil e opressora para a sua vontade, mas, embora precebendo-a e reconhecendo-a, desvia-se dela com consciência...então o preenche o sentimento do* sublime (Erhabenen), *ele está no estado de exaltação*

ção, então a idéia de Kant é uma representação de uma representação que, em si mesma, é impossível." (HN II 277)

> (Erhebung), *e, por conseguinte, pode-se também nomear o objeto que ocasiona tal estado de sublime* (erhaben).[45] (W #39 238)

Como se vê, fiel ao "espírito" da letra da Analítica do Sublime, Schopenhauer indica um contraste de pontos de vista, uma ambigüidade intrínseca ao sentimento de, num tempo relâmpago, superar-se uma inferioridade por meio de uma consideração da consciência oposta e neutralizante. O contraste na língua kantiana reside no jogo entre razão e imaginação, condutor para o incondicionado, com explicitação das agruras quixotescas de uma imaginação esforçando-se por expô-lo; na língua schopenhaueriana reside entre o ponto de vista do corpo, ameaçado de aniquilação, cujo núcleo é a vontade individual que manifesta a geral, e o do puro sujeito do conhecimento, a intuir a Idéia, objetidade perfeita da Vontade em geral. Só que, para Schopenhauer, à diferença de Kant, há uma exposição positiva do sublime, portanto passível de contemplação: o que não surpreende, afinal nas páginas de *O Mundo...*, não nos esqueçamos, o sublime é um caso do belo: ambos são a Idéia contemplada:

> *Então [diante de cenas sublimes], no impertubável espectador, a duplicidade de sua consciência alcança a mais suprema nitidez: sente-se ao mesmo tempo como indivíduo, débil fenômeno da Vontade, que um diminuto golpe daquelas forças pode destroçar, desamparado frente à poderosa natureza,...e também como eterno e tranqüilo sujeito do conhecer, que, como condição de todo objeto, é suporte desse mundo inteiro...* (W #39 241-2)

---

45 Observe-se o jogo de palavras: *Erhabenen/Erhebung/erhaben*, como se Schopenhauer empregasse aquela informação do "Brockhaus Wahrig" de que *erhaben* (da raiz de *Erhaben-en*) no antigo médio alemão foi particípio passado de *erheben* (cuja substantivação gera *Erhebung*).

Numa palavra: há movimentação da mente no sublime. Como em Kant, sai-se de uma *impotência corporal*, negativa para o sentimento, devido ao medo do destroçamento, e vai-se para a *potência do puro sujeito do conhecimento*, suporte (*Träger*) do mundo, que intui a Idéia do próprio perigo, esquecendo-se por completo da vontade individual e seus interesses, portanto negando a Vontade. Retroativamente, ao nosso ver, é isto que Schopenhauer nomeia de "verdadeiro e belo" na Analítica do Sublime. É este o seu belo espírito. É poder a faculdade genial, de repente, abarcar o perigo, sem medo de aniquilação; é ser capaz de perder-se na contemplação da Idéia, de desinteressar-se, destituir-se da Vontade, mesmo ameaçada; é ser capaz de diminuir o que é grande, e de engrandecer o que é pequeno. Algo parecido com o dito por Blake:

> *To see a* ***World*** *in a* ***Grain*** *of Sand*
> *and a* ***Heaven*** *in a Wild* ***Flower***
> *Hold* ***Infinity*** *in the palm of your* ***hand***
> and **eternity** in an **hour**. [negritos meus] [46]

O sujeito, diminuto face ao mundo, consegue concebê-lo num grão de areia; pequeno debaixo do céu, consegue encerrá-lo numa flor; esmagado pela infinitude, consegue segurá-la na palma das maõs; perdido no seio da eternidade, consegue ampará-la, contê-la em uma hora. Como em Kant e Schopenhauer, o que era grande subitamente ficou pequeno, e o pequeno, grande.

---

46 Citado por Vaughan, W. In: *Romantic Art*. London: Thomas and Hudson Ltd., 1988. p. 74.

4 Hierarquia das Artes

4.1 Arquitetura

Quando a Vontade cósmica, una e indivisível, nos seus atos originários, objetiva-se, fá-lo deixando atrás de si um rastro de Idéias hierarquizadas de acordo com o grau de objetidade que representam.[1] Acontece ser este rastro reproduzível pela arte. Tem-se, assim, uma série das belas artes reproduzindo uma hierarquia de idéias.

A matéria, que serve de elo de ligação entre a Idéia e o fenômeno, entre a eternidade e o tempo, não admite uma intuição, pois seria o mesmo que intuir-se uma forma do princípio de razão, a causalidade. Todavia, pode-se intuir as Idéias das qualidades as mais gerais da matéria que indicam um grau inferior de objetidade da Vontade: o tom baixo da natureza.[2] Aí incluindo-se a luz. Ora, é justamente a arquitetura que traduz em imagens essas qualidades gerais da pedra, privilegiando a exposição da luta entre gravidade e resistência, concebível enquanto signo da dis-

---

1 Na parte dedicada à poesia, veremos que mesmo a hierarquização das Idéias, portanto sua diversidade, só se justifica na afirmação da Vontade. Já quando a Vontade se nega, isto é, quando a faculdade genial contempla a Idéia, restabelece-se a unidade cósmica primeva, como ocorre quando, a partir do fenômeno, a Idéia também é contemplada e a pluralidade desaparece.

2 No capítulo 5, compreenderemos melhor a metáfora da Música-natureza.

córdia intrínseca da Vontade consigo mesma, também espelhada na luta dos indivíduos para exporem suas Idéias, bem como entre as próprias espécies (desde que o equilíbrio natural não seja rompido). Tudo reflexo, espelho da autodiscórdia da Vontade.

> *Quando, então, consideramos a arquitetura apenas como bela-arte... então não lhe podemos atribuir nenhuma outra intenção a não ser a de trazer para uma maior clareza intuitiva algumas daquelas Idéias que são os graus mais inferiores de objetidade da Vontade: a saber, a gravidade, a coesão, a resistência, a dureza, estas qualidades universais da pedra, estas primeiras, as mais simples, as mais abafadas visibilidades da Vontade, estes tons baixos da natureza; em seguida, ao lado delas, a luz, que em muitas partes é antagonista das referidas qualidades. Mesmo neste grau inferior de objetidade da Vontade já vemos a sua essência manifestar-se em discórdia, pois, na verdade, a luta entre a gravidade e a resistência é o único tema estético da bela arquitetura...* (W #43 252)

Para efeitos ilustrativos, que se considere uma cúpula gigantesca, de pesado material, sustentada por pilastras. A cúpula tende para baixo, devido à lei da gravidade, porém essas resistem e impedem que caia. Ora, a boa e bela arquitetura é exatamente aquela que traduz, com seu típico material, a pedra, essa tensão da natureza, surpreendendo continuamente o espectador com o apresentar-lhe algo pesado, todavia mantendo-se incólume nas alturaa.[3] Tal vínculo pétreo invalida as construções com falsos

3 Fiel ao seu classicismo, o filósofo nega que a arquitetura se resuma a lidar com meras formas e proporções. Expondo o conflito gravidade X resistência, ela também, de algum modo, torna visível o universo das Idéias. "Para a arquitetura, considerada apenas como *bela-arte*, as Idéias da natureza mais inferior são o seu tema próprio, portanto a gravidade, a resistência, a coesão, não, como se tomou até ago-

materiais, como as de madeira ou outro elemento leve, imitando a pedra, porque turvam a luta entre a gravidade e a resistência. Decepciona-se o contemplador ao descobrir que a aparente e vigorosa oposição contra o desmoronamento na verdade oculta a indevida leveza de um material a fazer as vezes de algo pesado, mas que é facilmente sustentável; é como se a luta entre gravidade e resistência ficasse abafada, ferindo a índole da boa construção. Amante das viagens que era, Schopenhauer experienciou variados climas, atmosferas como as inglesa e italiana. Comprovou a importância deles e de sua típica luz para a forma arquitetural, e também os enfatizará. O desenho de um edifício sob o, na maior parte das vezes, intratável céu inglês, perderá eficácia sob o céu cálido e claro da Itália. A luz impera na exposição da Idéia, ao realçar as partes, tornando cristalino o seu inter-relacionamento; a luz é o próprio correlato direto da Idéia, é o que há de mais agradável no mundo, é "o maior diamante na coroa da beleza" [4]. Uma coisa é contemplar-se um edifício sob um céu azul ensolarado, outra sob um céu nublado, outra sob o luar etc. A luz molda a visão. Além disso, em relação à temperatura, Schopenhauer nota que os climas severos, como o nórdico, exigem construções que fogem ao fim diretamente estético, por conta do utilitarismo, dos

---

ra, meramente a forma regular, a proporção e a simetria, que são algo puramente geométrico, carcterísticas do espaço, não Idéias; por conseguinte, não podem ser o tema de uma bela-arte" (Erg #35 472). Isto implicitamente apóia aquela nossa colocação (cap. 3) de que Schopenhauer era demasiado clássico para aceitar o atrevimento de certas artes contemporâneas, sobretudo o abstracionismo e a pintura monocromática, porque, em verdade, toda arte precisa representar uma Idéia, expor uma figura, nem que para isso recorra a uma visibilidade, por assim dizer, enviesada, como no caso da arquitetura, que recorre a colunas, cúpulas, tetos etc., para expor a luta entre a gravidade e a resistência. Em *Parerga e Paralipomena,* critica, lamentando a falta de originalidade do seu tempo, as "formas destituídas de objetivo e intenção". (P II #233)

4 W #39 239.

interesses que orientam o seu erguimento: em geral proteção contra as intempéries. Já climas temperados favorecem inteiramente a arquitetura desinteressada, como no caso da Grécia, Roma, Egito, Índia, cujas severidades climáticas eram pequenas e moderadas se comparadas às nórdicas:

> *Quanto mais um clima áspero aumenta as exigências da necessidade, da utilidade, determinado-as rigidamente e prescrevendo de modo inexorável, menos espaço lúdico possui o belo na arquitetura. No clima ameno da Índia, Egito, Grécia e Roma, onde as exigências da necessidade eram menores e menos determinantes, pôde a arquitetura seguir da maneira a mais livre seus fins estéticos: sob o céu nórdico os mesmos foram deturpados: aqui, onde receptáculos, telhados pontiagudos e torres eram exigidos, a arquitetura teve (pois ela só podia desdobrar a sua beleza própria em reduzidos limites) de, compensando, enfeitar-se cada vez mais com os adornos da escultura, como se vê na bela arquitetura gótica.* (W #43 256)

Apesar do perigo contínuo do utilitarismo (como o determinado pelo clima) não nega Schopenhauer que este, paradoxalmente, incentivou a arquitetura, devido ao papel destacado que ela conquistou nas sociedades, coisa que não ocorreu com a hidráulica artística, inútil em termos funcionais, e que também tem por fim expor a luta entre gravidade e resistência no seio da matéria líquida.[5]

* * *

No interior do pensamento schopenhaueriano, é identificável uma dificuldade para a arquitetura. Se o seu tema é a luta

---

5 Cf. W #43 257.

entre as Idéias de gravidade e resistência, como, então, no universo específico das Idéias, regido pela eternidade e não pelo princípio de razão, entendermos essa luta interna a ele? Ou seja, até que ponto a luta entre a gravidade e a resistência não é uma transferência para as objetidades as mais adequadas possíveis da Vontade de uma característica típica do fenômeno? Noutros termos, é possível admitir-se um conflito no domínio das Idéias, se elas não são regidas pelo princípio de razão, inexistindo assim espaço e causalidade para o desenrolar daquele? É certo que se poderia contra-argumentar lembrando que o conflito é expressão especular da discórdia essencial da Vontade consigo mesma; mas, teríamos de alertar, a compreensão dele só se dá na sua referência à efetividade, e pressupondo-se a objetivação, a manifestação do Em-si (via Idéias) em fenômenos. Quer dizer, a percepção da discórdia intrínseca à Vontade só se dá pela consciência empírica, não pela eterna, da qual se trata quando da contemplaação da bela-arquitetura. Desse modo, queremos crer, o problema da arquitetura requer, para dissolver-se, que tomemos uma outra via. Qual? A da argumentação que se serve de distinção entre *intuição estética* (*ästhetische Anschauung*) e *exposição* (*Darstellung*). Ambas são *representações* (*Vorstellungen*), porém, se a primeira é Idéia independente do princípio de razão, a segunda é representação submetida a ele. Desse modo, a luta entre gravidade e resistência se circunscreveria apenas ao âmbito da exposição, seria estranha à intuição estética – caso contrário, se não se faz a distinção, introduz-se uma rugosidade preocupante para a articulação teorética de uma metafísica do belo; é como se, sorrateiramente, o discurso da consciência empírica, afirmativo da Vontade, narrador de conflitos, pudesse ser aplicado à eternidade, que nega a Vontade e é muda para as disputas. Pensando muito provavelmente nisto (demarcar os discursos) é que o filósofo se obriga a, por assim dizer, colocar

uma "ausência" de representatividade para a arquitetura, conseqüentemente, a eliminar a turvação da "luta", resquício da efetividade:

> *A arquitetura se diferencia das artes plásticas e da poesia, em que ela* não fornece a cópia, mas a coisa mesma: não reproduz, como aquelas, a Idéia conhecida, *pela qual o artista empresta ao espectador os seus olhos, mas, aqui, o artista apenas ensina ao espectador o caminho para o objeto, facilita-lhe a concepção da Idéia, pelo que o objeto chega à expressão nítida e completa da sua essência.* [destaques meus](W #43 255-6)

Perceba-se: Schopenhauer fala de uma arte que "*não* fornece uma cópia", "*não* reproduz a Idéia", mas ensina o caminho para o objeto, facilita a concepção da sua Idéia. O que nos faz cogitar uma surpreendente proximidade entre arquitetura e música, os dois pontos extremos do universo artístico, na medida em que tanto a arquitetura quanto a música tornam mais fácil e rápido que as outras artes o acesso à essência cósmica; a diferença é que, na arquitetura, ainda se vai para a "expressão nítida e completa" da essência *do objeto*, enquanto na música a Vontade se expressa diretamente, imediatamente. Neste ponto, distanciamo-nos de Lukács, quando este afirma que, "dada a extrema valoração da natureza da música por Schopenhauer, o filósofo elimina com ela a comparação schellinguiana das duas artes".[6] Schopenhauer não aborda explicitamente em *O Mundo*... a comparação [7], mas infira-

---

6 Lukács, G. *Estética 1*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1982. p. 84.

7 Mas nos *Suplementos* ela pode ser encontrada, embora por um outro viés, limitado à exposição – o da analogia entre o ritmo musical no tempo e a simetria arquitetônica no espaço: ambas seriam "divisão em partes iguais e correspondentes umas às

se: se a arquitetura não fornece a cópia, "mas a coisa mesma", então a música, que também não fornece a cópia, mas é a linguagem direta do Em-si, é perfeitamente comparável a ela. Há uma óbvia diferença, sem dúvida, pois, enquanto a arquitetura remete a um "objeto", a música remete diretamente ao núcleo do cosmos, entretanto ambas dispensam, num primeiro e mais imediato instante, a representação. Deste ponto de vista, são semelhantes e mais próximas entre si que em relação às outras artes. Agora, podemos até ir além, e, de outra perspectiva, pensarmos, para uma mais aguda teoria da interdisciplinariedade artística no pensamento de Schopenhauer, inclusive numa proximidade entre a arquitetura e a poesia trágica. Que se tenha em mente as ruínas – onde a gravidade venceu a resistência; e as tragédias – nas quais o destino sempre vence o herói, por mais que este resista, empenhe-se, lute contra as adversidades (como exemplarmente nos mostram *Édipo Rei* e *Hamlet*). Ora, as construções, por mais que aparentem ficar intactas, indevassáveis, por mais imorredouras que se insinuem num primeiro instante, deixam vislumbrar, entremesclada à sua imponência, e potência, os signos da queda: elas vão cair quando deixadas livres ao curso dos anos, como nos provam as ruínas. Cúpulas, colunas, paredes não conseguem resistir ao seu trágico destino, desmoronar. A ação da gravidade está, já na primeira pedra colocada sobre a outra, fadada a vencer o duelo, como o destino, desde o primeiro ato, o estava frente às resistências de Édipo e Hamlet. O próprio espectador pressente o poder insofismável da gravidade, quando, tomado pelo sentimento sublime debaixo

---

outras, e na verdade em grandes, que novamente se dividem em pequenas, àquelas subordinadas." (Erg. #39 518) O ritmo é no tempo o que a simetria é no espaço. O filósofo chegando a citar, para ilustrar a sua comparação das duas artes, um ditado francês que afirma: "*les extrêmes se touchent*".

de uma grande cúpula ou coluna, pode no íntimo sentir que aquilo, não obstante a imponência pétrea, é passível de desmoronamento.

Na arquitetura ainda é verificável uma duplicidade de consciência semelhante àquela do sublime, entre o puro sujeito do conhecimento, correlato da Idéia, e a Vontade; só que aqui seremos mais rigorosos se falarmos de um *desequilíbrio de consciência* entre os constituintes da consciência contempladora. Não se trata mais da harmonia entre os correlatos-suporte da intuição estética, mas um deles prepondera, ou seja, na arquitetura Schopenhauer coloca em primeiro plano o lado subjetivo (o puro sujeito do conhecimento), deixando a Idéia (lado objetivo) para o segundo plano:

> *Porque as Idéias que através da arquitetura se tornam clara intuição são os mais inferiores graus de objetidade da Vontade e, por conseguinte, a significação objetiva daquilo que a arquitetura nos manifesta é relativamente ínfima; então, a fruição estética advinda pela visão de um belo e bem iluminado edifício não se assenta tanto na concepção da Idéia mas no correlato subjetivo colocado com esta concepção...* (W #43 255)

No drama, cume da hierarquia das artes, predominará o lado objetivo, a Idéia. Em todo caso, esse desequilíbrio de consciência, que modifica a duplicidade de consciência do sublime, atravessa boa parte da teoria schopenhaueriana da hierarquia das artes; chega um momento, nos suplementos, em que ela se infiltra até na teoria do belo como um todo. Belo passa a ser mais a consciência das coisas externas e menos a de si mesmo. Quanto mais consciência de si, do eu, portanto a presença de interesses ligados ao objeto considerado, menos este será belo. Quanto menos consciência de si, do eu, portanto a ausência de interesses face ao objeto, mais este

será belo. O que é intrigante, afinal, Schopenhauer aceita quotas de interesse, para mais ou para menos, na consciência de si, e, mesmo assim, o objeto ainda é belo; quer dizer, introduz-se uma gradação na beleza: um objeto é mais, ou menos, belo, dependendo do grau de subjetividade (no sentido de vontade individual) que se tem na consciência: "...cada coisa expõe-se tanto mais bela quanto mais se está consciente dela e menos de si-mesmo." (Erg. #30) O Schopenhauer psicólogo predominou sobre o metafísico.

4.2 Escultura e pintura

O que situa uma arte em posição superior à outra é antes a Idéia que expõe, e não o material que emprega. Pode inclusive haver hierarquia interna a uma arte: uma estátua de homem será superior a uma estátua de cachorro, posto que exibe uma superioridade, advinda da prévia hierarquia de Idéias, instituída quando dos atos originários da Vontade. Neste caso, é mais correto falar-se de *hierarquia temática das artes* no pensamento de Schopenhauer.

> *O fim de toda arte é apenas um: exposição de Idéias; sua diferença essencial reside apenas no grau de objetivação da Vontade presente na Idéia que expõe, segundo a qual é determinado o material da exposição...* (W # 51 297)

O material se submete à Idéia, nunca o inverso. Explica-se, assim, a posição superior da jardinagem em relação à arquitetura – o que a princípio poderia parecer estranho, pois estamos acostumados a contemplar os jardins em frente às construções, como se eles fossem dependentes delas –, simplesmente o reino vegetal é superior ao mineral. Na jardinagem, aquele jogo entre o lado

subjetivo (puro sujeito do conhecimento) e o objetivo (Idéia), que vem da teoria do sublime, adquire um equilíbrio (*Gleichgewicht*). Quando se contempla um belo jardim, o puro sujeito do conhecer não é mais o elemento predominante na consciência, mas, com igual poder, atua a Idéia conhecida. É uma transição entre o predominantemente subjetivo da arquitetura e o predominantemente objetivo do drama, antes tendo-se a representação dos animais, quando o lado objetivo começa a assumir o primeiro plano, originando-se a fruição estética mais da Idéia.[8]

Em patamares mais elevados ao da arquitetura e da jardinagem, encontram-se as artes que expõem sobretudo a Idéia de humanidade: a escultura e a pintura histórica.[9] Nelas, o desequilíbrio de consciência da contemplação estética tem o seu peso definitivamente deslocado para o lado da Idéia:

> *A Idéia na qual a Vontade alcança o supremo grau de sua objetivação, e se expõe de maneira imediatamente intuitiva, é, enfim, a grande tarefa da pintura histórica e da escultura. Aqui, o lado objetivo da alegria no belo preponderou e o lado subjetivo entrou para o segundo plano.* (W #45 260)

---

8 "Através desta exposição [pintura e escultura de animais] o lado objetivo do prazer estético alcança uma firme preponderância sobre o lado subjetivo." (W #44 258) Aqui subjetivo não significa a consciência do eu sofrente, dos desejos insaciáveis da vontade individual, mas sim o puro sujeito do conhecimento, destituído de vontade, posto que estamos no interior de um desequilíbrio de consciência interno ao estado estético.

9 A expressão "pintura histórica" não indica a abordagem de períodos (mesmo porque a História lida com o tempo, não com a eternidade), mas antes a pintura de retratos, que comunica o caráter inteligível do indivíduo, o tipo de fisionomia que o envolve em cada situação, – mesmo se tal indivíduo, de uma perspectiva historicizante, seja aparentemente insignificante.

Na escultura e na pintura histórica a alegria com o belo alcança graus quase inenarráveis, porque se trata da objetidade a mais perfeita e adequada possível da Vontade, a Idéia de humanidade.[10] É toda uma alegria sem o mínimo concurso do elenco inumerável dos desejos (marca registrada do estado existencial), ansiando por satisfação, mas sem jamais atingir um final. Em ambas as artes, a fisionomia e o corpo humano, mesmo em se tratando de nus, se forem genuínas belezas estéticas, são contempláveis, isentas de atração sexual... O que deu azo para o Nietzsche pós-Zaratustra ironizar Schopenhauer e o seu desinterese à la Kant:

> *É certo que se nossos estetas não se cansam de argumentar, em favor de Kant, que sob o fascínio da beleza podemos contemplar 'sem interesse'* até mesmo *estátuas femininas despidas, então nos será permitido rir um pouco às suas custas...*[11]

É que Nietzsche pensa que "Schopenhauer descreveu apenas *um* efeito do belo, o efeito acalmador da vontade", o que o leva a perguntar-se: "será ele regular"? Para responder (via Stendhal) – não!

---

10 Goethe, nas *Afinidades Eletivas*, de certo modo compartilha a posição de Schopenhauer no que se refere ao inefável da visão de um belo rosto. Lá, o poeta fala de um "poder curativo" na contemplação de uma esmeralda e da fisionomia humana: "Pois, se a esmeralda com sua cor magnífica faz bem à vista e até exerce um poder curativo nesse precioso sentido,a beleza humana, por sua vez, atua com intensidade bem maior sobre nossos sentidos externo e interno. Quem a contempla não é tocado por nenhum mal: sente-se em harmonia consigo mesmo e com o mundo". (São Paulo: Nova Alexandria, 1993, I, cap. 6)

11 Cf. *Genealogia da moral*, III, # 6.

> *"... 'o belo* promete *felicidade'; para ele [Stendhal], o que ocorre parece ser precisamente a* excitação da vontade *('do interesse') através do belo"* [12]

Nietzsche, transvalorador que era, desconfiava que talvez Schopenhauer não tenha compreendido corretamente a noção kantiana de *desinteresse*, pois estaria *interessado*; interessado justamente em se livrar de uma tortura, a da vontade.

Bem, cabe observar que essas colocações nietzschianas, em que pese a extrema agudeza, já estão plenamente comprometidas com o conceito principal da sua filosofia. Neste sentido, para ele a arte não pode ser calmante, mas excitante da vontade de potência. Excitação comparável aos efeitos do amor; amor que, se tomado na acepção sexual, foi por Schopenhauer identificado como fonte de sofrimento, posto que *Brennpunkt* (foco) da Vontade, cega por satisfação; portanto seria elogiável sua negação pela contemplação estética. Só que Nietzsche, empunhando o escudo (transvalorador) da vontade de potência, enfrenta a fortaleza "niilista" de Schopenhauer por meio justamente daquilo que, segundo o autor de *O Mundo*..., deveria ser negado: o amor veículo da Vontade:

> *...Quer-se uma prova de até onde pode ir a força transfiguradora da embriaguez? Tal prova é o 'Amor', ou seja, isto que se denomina em todas as línguas de Amor... Encontramos aqui a* Arte *como função orgânica, encontramo-la infiltrada no instinto mais angelical da vida: encontramo-la como o maior estimulante da vida...*[13]

---

12 Op. cit., III, # 6.

13 Fragmento Póstumo 14[119] da edição estabelecida por Colli e Montinari, Gallimard, Paris, 1977.

Tanto a arte quanto o amor tonificam a vontade de potência, embriagam dionisicamente, quem os goza transborda de vida. Alteram-se as funções orgânicas, há uma dinâmica de forças que conduzem ao ultrapassamento de si, é-se mais forte, e os possíveis vestígios da negação da Vontade são apagados. Todavia, alerte-se, na filosofia de Nietzsche encontra-se a mesma espécie de "deslize" que ele aponta em Schopenhauer, ou seja, ele realça apenas *um* aspecto do belo, o excitante, ficando o calmante totalmente renegado para o segundo plano (isto seria niilismo doente, daqueles cansados da vida, com nojo do humano, demasiado humano):

> *A arte e nada mais que a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande aliciadora da vida, o grande estimulante da vida. / A arte como única força superior contraposta a toda vontade de negação da vida, como o anticristão, antibudista, antiniilista* par excellence.[14]

O que faz Heidegger declarar:

> *"...em sua determinação do belo, Nietzsche apenas pensa e julga por oposição a Schopenhauer e, assim o fazendo, por inversão*." [15]

E aquela mesma pergunta que Nietzsche fizera ao seu outrora "educador", também, com termos contrários, coloca-se: será o excitante uma característica regular do belo?

* * *

---

14 Nietzsche, F. In: *Nietzsche* da col. "Os Pensadores". São Paulo: Abril, 1983. p. 281.

15 Heidegger, M. *Nietzsche I*. Paris: Gallimard, 1971. p. 102.

Ao exporem a Idéia de humanidade, tanto o escultor quanto o pintor enfrentam a dificuldade de, ao seu lado, exporem o caráter do indivíduo, pois "cada homem de certo modo expõe uma Idéia completamente específica".[16] Todavia, esse caráter não é índice de um monopólio individual, mas deve expressar uma faceta da Idéia de humanidade, deve evidenciá-la por este ou aquele aspecto.

Ao tratar do caráter individual, a pintura e a escultura demonstram, mais uma vez, a sua superioridade marcante sobre as demais artes que abordam outros temas. Uma arte que exponha animais, plantas, ou mesmo edifícios, trata de Idéias inferiores do ponto de vista da representação, e sempre expõe o caráter da espécie, nunca uma individualidade tomada como Idéia singular. O caráter dos animais é sempre o da espécie, e assim permanecerá, seja na escultura ou na pintura. Não há rosto possível de um gato, cada gato é O Gato; cada planta é A Planta; e a luta entre a resistência e a gravidade é sempre A Luta:

> P*ertence...à distinção da humanidade, que nela o caráter da espécie e do indivíduo compareçam separados, e que, como já dito no livro anterior, cada homem de certo modo expõe uma Idéia completamente específica. As artes, por conseguinte, cujo fim é a exposição da Idéia de humanidade, têm por tarefa, ao lado da beleza como caráter da humanidade, ainda o caráter do indivíduo, que é preferencialmente denominado de* caráter... (W #45 265)

"Preferencialmente" porque para Schopenhauer todas as espécies possuem caráter inteligível e empírico (ao contrário de

16 W #45 265.

Kant que só o admitia para o homem [17]); até a gravidade o tem: é a manifestação de uma qualidade da matéria. Só não há Idéia da matéria mesma, nem de artefatos. Há, sim, Idéias de materiais. Neste sentido, diz-se que uma cama não possui Idéia, não existe A Cama da natureza, porém o material de que é feita possui. Do mesmo modo, não existe a Idéia de Martelo, todavia, o ferro de que é feito é uma Idéia elementar. Ou seja, pelo menos aqui, Schopenhauer não era platônico, posto que o filósofo grego admitia a existência das Idéias de artefatos.[18]

* * *

No encerramento do seu discurso sobre as artes plásticas, Schopenhauer recorre a Rafael e Correggio como exponentes máximos:

> *Em suas feições [nas pinturas de Rafael e Correggio], particularmente nos olhos, vemos a expressão, o reflexo do mais perfeito conhecimento, a saber – aquele que não é direcionado para coisas particularizadas, mas para as Idéias, portanto, que concebeu perfeitamente toda a essência do mundo e da vida; conhecimento que, agindo sobre a vontade, não fornece, como aqueles outros,* motivos *para a mesma, mas, pelo contrário, tornou-se um* quietivo *(*Quietiv*) de todo querer, do qual procede a resignação perfeita, que é o espírito mais íntimo tanto do cristianismo quanto da sabedoria indiana, ou seja, a renúncia a todo querer, a volta a si mesmo, a supressão da vontade e, com ela,* **de toda a essência deste mundo** *[negrito meu], portanto a redenção.* (W #48 275)

---

17 "Na natureza inanimada ou simplesmente animal, não há motivo para conceber qualquer faculdade de outro modo que não seja sensivelmente condicionada." (A 546 / B 574)

18 "Há três classes de cama: uma, que está na natureza, cujo autor podemos, a meu ver, dizer que é Deus. A quem outro se pode atribuí-la? ... A segunda é a que faz o car-

Note-se: a arte, exposição de Idéias, é colocada a serviço da negação da Vontade por Schopenhauer, e não só da individual (do caráter inteligível), mas da Vontade cósmica una e indivisível, como o atesta o nosso negrito. Partindo de um pano de fundo pecaminoso da existência, cristão [19], o filósofo acredita que a vida deva ser redimida. E quando Nietzsche, mediante o seu alter ego Zaratustra, reclama dos "sentimentais hipócritas", "mentirosos", bradando-lhes: "Falta-vos a inocência do desejo, e agora caluniais por isso o desejar!" [20], está na verdade pensando nesta culpabilidade cristã que porta o pensamento schopenhaueriano. Por isso, postula no #20 da *Genealogia da Moral* o ateísmo (leia-se a-cristianismo) como "uma espécie de segunda inocência", para enfrentar (eliminar), transvalorar, o pano de fundo cristão-shopenhaueriano, pecaminoso, da existência.

Agora, por que o filósofo de Frankfurt pensa a existência como culpada?...

Ao que tudo indica, a justificativa principal mostra-se singela: no mundo há sofrimentos, dores por todos observáveis (*Alles Leben Leiden ist, Alle Liebe ist Mitleid*) [21]; como, então, não ser levado a conjecturar – na medida em que a teoria do espelhamento da

---

pinteiro. Não é assim? ... a terceira, é obra do pintor. Não é assim? Portanto, o pintor, o carpinteiro e Deus são os três artistas que dirigem a elaboração destas três camas." In: *La Republica o El estado*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina S.A., p. 293.

19 Cf. HN I 84 e 104-5.

20 Nietzsche, F. "Assim Falou Zaratustra". In: *Nietzsche* da coleção "Os Pensadores". São Paulo. Abril, 1983. p. 239.

21 "Toda vida é sofrimento", "todo amor é compaixão". O cerco é fechado para a visão da vida sofrente, quando o próprio amor, reprodutor da vida, tem por cerne o sofrimento: ele é com-paixão (*Mit-leid*). Observe-se: em alemão, *Leiden* (sofrimento) está embutido em *Mit-leid*, o que torna imediatamente visível aquilo que o filósofo quer dizer: o amor é co-sofrimento. Sofrimento que é um termo também embutido em *Leiden-schaft*, que, tomada na sua acepção mais privilegiada, é paixão amorosa; ou seja, o apaixonar-se é uma queda, é um sofrimento, coisa que não

Vontade fora estabelecida – que tudo é reflexo da discórdia essencial da Vontade consigo mesma, a qual, na medida em que abandonou a inconsciência e se objetivou em espécies, paga por este crime, o da objetivação? Por que não ter ficado no repouso, preferível à roda de Íxion dilacerante da existência? Por que ter se objetivado em caracteres, adquirido um espelho, o da representação, e, assim, conscientizado-se do seu íntimo? Por que há antes o ente e não o nada? Se Schopenhauer acolhe nas suas páginas a transmigração das almas como mito, e em *Parerga e Paralipomena* avança pela palingenesia (decomposição e nova figuração do indivíduo em outro ente e outro intelecto, com permanência da sua vontade [22]), é, pensamos, porque implicitamente ele fornece uma chave para a identificação de uma culpa da Vontade *que se objetivou*. Alguém é o que é, não gratuitamente, mas porque herdou a culpabilidade da humanidade a partir da manifestação do Em-si em espécie humana; culpabilidade que se transmite de geração para geração, de indivíduo para indivíduo, acarretando para cada singularidade uma partilha do sofrer das existências passadas, e mesmo futuras; a ontogênese é responsável pela filogênese; além da culpa individual se encontra a culpa da espécie, que, por sua vez, é a culpa do universo inteiro da representação, é a culpa da consciência empírica. Nesta linha é que Calderon de la Barca é citado pelo filósofo:

> *"Pues el delito mayor*
> *Del hombre es haber nacido"* [23]

---

ocorre de imediato com o nosso português com-paixão e paixão (Aliás, é digno de nota que, na língua inglesa, o apaixonar-se é, ao pé da letra, uma queda <*fall in love*>) (W #66 443).

22 Cf. P II #140 294.

23 W #51 300.

Obviamente, isso não seria justificativa para Nietzsche desistir de um enfrentamento e denunciar o "perfume fúnebre" dos textos schopenhauerianos. Vê neles uma homenagem à Circe dos filósofos, à moral, e o que é pior, à moral cristã, afeita a uma desvaloração do aquém em nome do além. Mas, é preciso mais uma vez alertar, o próprio Nietzsche não escapa, por seu turno, de prestar suas homenagens à Circe dos filósofos, embora pendendo para o lado oposto, vale dizer, já que o cristianismo é uma moral doente, de escravos; cabe tomar partido da saudável, a moral dos senhores. No entanto, em que pese a pretensa saúde de uma moral senhoril, poderíamos dizer, parafraseando Heidegger, que, em moral, Nietzsche ainda pensa e julga por oposição a Schopenhauer, e, assim o fazendo, por inversão (o que atesta que nem mesmo o terceiro Nietzsche conseguiu livrar-se completamente do fantasma do seu "primeiro e único educador" [24]). E acrescente-se: o autor de *Zaratustra* não quis levar em consideração que, para Schopenhauer, a Vontade tem a possibilidade de – como bem indica o subtítulo do quarto livro de *O Mundo*... – ou afirmar-se ou negar-se, de modo que as homenagens rendidas à "Circe dos filósofos", mais precisamente à moral cristã, apresentam-se não tão inteiramente engajadas. Além do mais, o corolário desta moral, a negação do querer, a redenção do indivíduo, dá-se espontaneamente (mediante a visão também espontânea da Idéia – pelo gênio – ou do todo sofrente da vida – pelo asceta). Ela, negação, sustenta Schopenhauer, acontece!, "como que chega de fora voando" [25], é um *involuntário* conhecimento intuitivo.

A bem dizer, o pretenso "perfume fúnebre" dos textos schopenhauerianos é denunciado porque Nietzsche não aceita o seu

---

24 Nietzsche, op. cit. p. 123.

25 HN I 468.

veio nitidamente trágico-aristotélico, o qual, ao fim das contas, amalgama-se ao cristianismo, solidificando aquilo que Horkheimer denominará de doutrina do consolo [26] – leitura que o próprio Schopenhauer autorizaria, pois admitiu a possibilidade de nascer, a partir do pensamento de que a vida é como um pêndulo a oscilar entre dois pólos – a dor e o tédio –, um "consolo", algo talvez como uma "indiferença estóica" face à necessidade do sofrer.[27]

Aristóteles disse:

> *"A tragédia [é] imitação de uma ação de caráter elevado...e que, suscitando o 'terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções'."* [28]

Realmente, Schopenhauer foi cru nas narrativas pessimistas, a princípio mirando melancolicamente o mundo, mas depois, quando entra em cena a parte reservada ao consolo da existência, proporcionado pela contemplação de um Rafael, de um Correggio ou Ruysdael, esse pessimismo se dilui, perde sua força; percebe-se que fora apenas pretexto para uma catarse das emoções ruins. Mas é justamente aqui que reside o grande motivo para o exacerbamento da polêmica por parte de Nietzsche: tomando o partido dos senhores, contesta o partido escravo (ao qual pertenceria Scho-

---

26 "...a doutrina pessimista de Schopenhauer é um consolo". In: Horkheimer, M. "Bemerkungen zu Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion", In: *Von der Aktualität Schopenhauers*, Frankfurt am Main, Druck von W. Kramer e Co., 1972. p. 79.

27 Cf. W #57 371.

28 Aristóteles. *Poética*. São Paulo: Ars Poetica, 1992. p. 37. Tradução brasileira de Eudoro de Souza.

penhauer) que vê algo de ruim nos sentimentos, nos desejos, e quer criar diques para a vontade:

> *"Falta-vos a inocência do desejo, e agora caluniais por isso o desejar! [...] Onde há beleza? Onde tenho de querer com toda vontade..."*[29]

Ou seja, a partir de uma concepção transvalorativa em relação ao cristianismo schopenhaueriano, Nietzsche coloca-se numa perspectiva existencial trágica, só que no sentido dionisíaco, anti-aristotélico do termo. Sua filosofia procura "dizer sim" à vida, mesmo nos seus momentos mais estranhos e duros – o que, no limite, é o resultado de, para ele, inexistir aquela dicotomia tão cara a Schopenhauer, isto é, entre vontade-intelecto, vontade-representação. Assim, para Nietzsche, os predicados da aparência são os da essência.[30] Se são, fica vedado um discurso sobre a libertação da vontade, sofrente, a partir do seu outro, a representação (ideacional). Junte-se a tudo isso, e ainda na chave do dionisismo, o fato de Nietzsche conceber o prazer como mais originário que a dor, na medida em que esta pode ser interpretada, nos seus estados resolutos, como sintoma do "eterno prazer" da vontade de vida em renovar-se – seja nas dores da parturiente ou mesmo no aniquilamento dos tipos superiores:

> *O dizer-sim à vida, até mesmo em seus problemas mais estranhos e mais duros, a* vontade *de vida, alegrando-se no* sacrifício *de seus*

---

29 Nietzsche, F. op. cit., p. 239.

30 "O que é agora, para mim, 'aparência'! Na verdade, não o contrário de alguma essência – o que sei eu dizer de qualquer essência, a não ser, justamente, apenas os predicados de sua aparência! Na verdade, não uma máscara morta, que se poderia pôr sobre um X desconhecido e que também se poderia retirar! Aparência, para mim, é o próprio eficiente e vivente..." Nietzsche. In: op. cit., p. 194.

> *tipos mais superiores à sua própria inexauribilidade – foi isso que denominei dionisíaco, foi isso que entendi como ponte para a psicologia do poeta* trágico. Não *para desvencilhar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de uma afecção perigosa por uma descarga veemente – assim o mal-entendeu Aristóteles –, mas para, além do pavor e da compaixão,* ser ele mesmo *o eterno prazer que encerra em si até mesmo o prazer pelo* aniquilamento...[31]

Por isso que a existência, ao contrário do que ocorre em Schopenhauer, é, na sua raiz, suportável: é que não se faz preciso um livramento de algo desagradável acrescido a ela, e o indivíduo pode, altaneiro, fazer de si mesmo um acontecimento estético.[32]

Contudo, é para se perguntar: até que ponto uma visão de mundo que porta no seu cerne um tipo de pessimismo, o qual admite o consolo face à necessidade do sofrer, a alegria estética advinda da visão de um mundo onde se desenrolam múltiplas dores, não é também, ao seu modo, uma espécie de "otimismo"?... Foi Georg Simmel quem bem notou este paradoxo do pensamento schopenhaueriano, ao divisar "um otimismo" na teoria de que "o mundo, segundo o seu conteúdo, segundo o seu lado da pura representação, seja absolutamente passível de satisfação e alegria".[33] Quer dizer: uma teoria que focaliza uma perfeição estética, produtora de uma catarse frente aos horrores da existência, não pode de modo algum ser tomada como o supra-sumo do pessimismo. No mínimo (é para se admitir) a balança do pessimismo se equilibra, pois, no cerne do terrível, acende-se a diamantina luz da beleza. E acrescente-se: a negação da Vontade que acompanha o belo

---

31 Nietzsche, F. op. cit., p. 25.

32 Cf. vol. Nietzsche da col. *Os Pensadores.* 1984. p. 198.

33 Simmel, G. *Schopenhauer und Nistzsche.* Hamburg: Junius Verlag. 1990. p. 173.

não significa de modo algum aniquilação (aliás, se um único ser de fato se aniquilasse, este mundo inteirinho acabaria), mas é a neutralização do ímpeto da Vontade de vida para perpetuar-se em novas formas sofrentes. Mais: o belo, a Idéia, é um ato originário da Vontade, portanto, em toda contemplação estética, ocorre um dizer sim, uma reafirmação deste ato, mesmo se logo depois engolfada pela negação.

4.3 Poesia

> *Precisamente porque a Idéia é, e permanece, intuitiva, o artista não tem consciência* in abstracto *da intenção e do fim de sua obra; ele tem perante si uma Idéia, não um conceito, por isso não pode prestar contas da sua atividade; trabalha, como as pessoas se expressam, a partir do simples sentimento e inconscientemente, sim, conforme ao instinto.* (W #49 277-8)

Kant, já o vimos, na *Crítica da Faculdade de Juízo*, havia ressaltado que a diferença entre o gênio e o cientista é que o primeiro é "inteiramente oposto ao *espírito de imitação*", não pode dar conta dos passos que o conduziram a instituir a sua obra; nenhum Homero "pode mostrar como suas Idéias plenas de pensamento e ricas em fantasia se encontram e se reúnem na sua cabeça" [34], ou seja, não pode fornecer um conceito delas, está à mercê da natureza, que por ele dá regras à arte; já o cientista, que é um *cabeça* (*Kopf*), consegue dar contas do que faz, dos passos percorridos, que poderão, depois, ser trilhados pelo aprendiz, o qual se dife-

34 KdU #47 244.

rencia do mestre apenas segundo o grau, os dois compondo uma mesma escala, de modo que a obra do mestre pode ser imitada e levada adiante. Já o gênio, morrendo, morre consigo o segredo das suas criações, e as artes não admitem um progresso, não são passíveis de uma história. Para o filósofo de Königsberg,

> *"...a arte em toda parte permanece imóvel (*still*), conquanto para ela é colocado um limite, além do qual não pode ir, que provavelmente há muito tempo foi atingido e não pode ser ultrapassado..."*
> (KdU #47 244)

É bastante crível, assim, que Homero já tenha atingido as fronteiras últimas da poesia e nenhum moderno poderia superá-lo.

Esta questão kantiana da recusa do conceito, explícito, em artes, desdobramento da oposição maior entre gênio e cabeça, nós a encontraremos com peculiar estatuto em Schopenhauer quando da sua *recusa da alegoria em artes plásticas*. Compreenda-se: na sua definição inicial, o autor de *O Mundo...* entende por alegoria aquilo que envia a algo outro, o qual, por sua vez, invariavelmente, revela-se uma abstração:

> *"Uma alegoria é uma obra de arte que significa algo outro que aquilo que expõe".* (W #50 279)

Assim, se uma genuína obra de arte tem por tarefa expor a Idéia, do modo o mais límpido e sincero possível, imediatamente, sem mediações, e, contrariamente, a alegoria possui um significado para ser procurado para além da exposição pictural, então, na arte alegórica, introduz-se uma nesga de finalidade, já que um conceito faz apelo para ser compreendido:

> *O que, portanto, desta maneira, através de algo completamente outro, é indicado e representado, porque não pode por si mesmo tornar-se visível, é sempre um conceito. Através da alegoria, por conseguinte, um conceito sempre deve ser delineado e, em consequência, o espírito do contemplador é afastado da representação intuitiva exposta para uma outra inteiramente diferente, abstrata, não intuitiva, que permanece completamente estranha à obra de arte...* (W #50 279-80)

A alegoria, pois, desvirtua a arte plástica, que tem de ser inteiramente intuitiva, apartada da abstração, da imitação que vai de par com o conceito (se quiser apresentar-se como intuitiva, portanto autêntica). Ver-se-á freqüentemente nas "criações" do artista alegórico muitos símbolos e emblemas que atrapalham a visão, obrigando o espectador a pensar uma significação não imediatamente dada, e derivada quase sempre de normas histórico-acadêmicas. Exige-se que o apreciador saia da figura à sua frente e raciocine sobre signos, muitas vezes, não presentes na cabeça. A alegoria exige memória; ora, como esta é um desdobramento da razão, o alegorista, em última instância, exige uma cabeça racional vigorosa para a contemplação das suas obras. Desse jeito, se se toma uma pintura em que há um louro, este provavelmente estará apontando para o conceito de glória; uma palmeira, para o de vitória; uma rosa, para o de comedimento; uma cruz, para a religião cristã etc. O mesmo vale para os emblemas, como os animais do evangelho, a coruja de minerva, a arca da esperança.[35] Tudo, para usar o termo kantiano, é "imitação", levada a cabo por um "cabeça", que pode perfeitamente fornecer o porquê dos seus ícones. Sabe facilmente interpretá-los, pois obedeceu a regras pré-estabelecidas.

---

35 Cf. W # 50 282.

Mas há uma atenuante aos olhos do filósofo de Frankfurt: ao separa-se o valor nominal (a alegoria propriamente dita) do seu valor real (o efetivamente exposto), a beleza é resgatada. Foi o mérito dos grandes mestres. Embora tenham recorrido a símbolos e emblemas, instituíram autênticos tesouros, livres das mordaças canônicas, como nos casos de Correggio, Rafael e Poussin.[36]

Mas note-se: o que leva em última instância Schopenhauer a condenar a alegoria em artes plásticas, é ela ser a intromissão de normas em algo que deveria ter a sua origem na pura espontaneidade da intuição estética, inteiramente a-temporal. Por se ligarem a um momento histórico, as normas são datáveis, o que atrapalha a fruição de um quadro alegórico, afinal, se não se é informado pela tradição, como reconhecer que o peixe é o símbolo do cristianismo? Logo, é por significar um conflito entre o tempo, que impede a espontaneidade contemplativa, e a eternidade, a qual é inteira espontaneidade, que Schopenhauer recusa a alegoria em artes plásticas.

Quanto à poesia, as coisas são diferentes. Por lidar e exigir a fantasia dos criadores e leitores (não somente os olhos prenhes de figuras), o ficcionar poético lida *naturalmente* com a alegoria.

> *Ao contrário das artes plásticas, a poesia mantém uma relação completamente diferente com a alegoria: se lá ela é deplorável, aqui é inteiramente admissível, serve ao seu fim, pois, se nas artes plásticas ela conduz do intuível que é dado (o objeto próprio de toda arte) para pensamentos abstratos, na poesia, entretanto, a relação é invertida: aqui, o que é dado imediatamente, em palavras, é o conceito, e o próximo fim é, sempre, ir deste para o intuível, de cuja exposição a fantasia do ouvinte tem de se encarregar.* (W #50 283)

---

36 Cf. W #50 280.

Sendo o conceito dado em primeiro lugar, e não a figura, a fantasia encarrega-se de transportar o leitor para a intuição. Ela é guia, e a alegoria é a ponte entre o abstrato e o intuitivo. Todavia, se até mesmo a poesia exagera na alegoria, se a utiliza coagida por cânones, então passa a ser tão condenável quanto em artes plásticas, pois o alegórico, que deveria ser mero caminho entre o abstrato e o intuitivo, torna-se um símbolo, isto é, um fim em si mesmo:

> *Como na arte plástica, também na poesia a alegoria se transforma em símbolo se entre o que é intuitivamente exibido e o abstratamente registrado não existir nada a não ser uma conexão arbitrária* (willkürlicher). (W #50 285-6)

A crítica schopenhaueriana à alegoria é, pois, podemos assim dizer, no limite, caudatária da oposição kantiana, gênio X cabeça, talento X conceito, pois o predomínio do conceito é indício da falta de espontaneidade, é a incapacidade de camuflar o esforço, que sozinho não institui uma grande obra.

* * *

Como a arquitetura, a poesia possui o seu problema. Ele reside na superioridade que ela tem face às outras artes, também expositoras da Idéia de humanidade. Façamo-nos entender: se há uma hierarquia das artes definida pelo tema, não pelo material, como aceitar que Schopenhauer indique para a poesia, na sua forma trágica – e que trata do universo humano *tanto quanto* a escultura e a pintura – o epíteto de "ápice" da pirâmide hierárquica?

> *"A tragédia é o ápice de toda arte porque expõe o conflito da Vontade de vida consigo mesma na mais suprema visibilidade."* (HN I 437)

Mas também a arquitetura expõe este conflito? Contudo, é a base da pirâmide!

Na verdade, ao assumir esta postura, Schopenhauer tem em mente o parentesco entre poesia e filosofia, tal como compreende esta: uma ciência que participa da arte, o filósofo um "artista racional" (*Vernunftkünstler*). Ambas, poesia e filosofia, possuem uma ampla visão da Vontade de vida. Elas tratam desenvoltamente do conflito da Vontade consigo mesma, da sua autodiscórdia: o que se reflete, de acordo com a teoria especular do mundo, nos sofrimentos, nas lágrimas, no triunfo do mau, no império do acaso, na queda inevitável do justo e inocente; quer dizer, a postura "indébita" de Schopenhauer em relação à superioridade da poesia se esclarece quando se pensa no tipo de mirada que dá, semelhante à da filosofia, para o íntimo do mundo; mais: excepcionalmente, o tipo de material de que se serve é uma vantagem em relação às outras artes: os conceitos para a poesia – assim como para o genuíno filósofo – abrem um amplo território imagético, permitem o desfile de uma variada gama de caracteres em ações, conflitos, em um *sui generis* dinamismo narrativo, visto que exibem aventuras e desventuras, ascenções e quedas, reconhecimentos e muitos outros elementos dramáticos, refletindo o lado terrível da existência, os quais, em artes plásticas, não são expressos adequadamente, na medida em que seus materiais são estáticos. Há, assim, uma riqueza na matéria poética a qual, excepcionalmente, garante a sua superioridade face às outras artes que tratam do universo humano.[37] A narrativa trágica envolve mu-

37 Esta visão do amplo horizonte da poesia em relação às outras artes, a julgar por William Vaughan, remonta a um tese introduzida por Winckelmann, que advogava a oposição entre "a placidez da escultura antiga, que parecia estar em divergência com as descrições encontradas na poesia clássica"; tese depois retomada por Lessing,

danças variadas de cenário, de enredo, de caracteres, acolhe vasto elenco de sucessos, reprodutores da discórdia essencial da Vontade consigo mesma, mormente por meio de lutas, sangue e morte:

> *Devido à universalidade da matéria* (Stoff) *de que se serve a poesia para comunicar as Idéias, ou seja, os conceitos, são as fronteiras do seu território bastantes extensas... Se, entretanto, na exposição dos graus mais inferiores de objetidade da Vontade, as artes plásticas superam a poesia, porque a natureza destituída de conhecimento, e também a meramente animal, manifestam quase toda a sua essência num único e apropriado momento; o mesmo, ao contrário, não ocorre com o homem, na medidade em que se exprime não apenas através de sua simples forma e expressões das feições, mas através de uma* cadeia de ações, pensamentos e afetos que os acompanham *e é o tema capital da poesia...*(W #51 287-8) [destaques meus]

Guarde-se: a poesia expressa-se numa "cadeia de ações, pensamentos e afetos que os acompanham". Quando é que a escultura ou a pintura terão desempenho tão expedito? O interligamento de esforços, pensamentos, afetos, ações, estribados no uso não abusivo do conceito, enriquece sobremaneira a poesia e contribui para justificar-lhe a posição de rainha das artes. Todavia, esta "postura indébita" se dilui definitivamente se se recorda da distinção apontada anteriormente entre os universos da intuição

---

que sustentou ser a escultura clássica invariavelmente tranqüila, atribuindo isto à diferença interna entre a arte e a poesia. Diz William Vaughan: "A arte concerniria à apresentação de uma beleza sem distúrbios. Qualquer exibição de emoção violenta numa figura distorceria sua perfeição formal; já o poeta poderia descrever um momento apaixonado sem colocar em perigo a correção do seu metro." In: *Romantic Art*. London: Thames and Hudson Ltd.. 1988. p. 13.

estética (*ästhetische Anschauung*) e a exposição (*Darstellung*). É só no âmbito da exposição que, de fato, é aceitável a superioridade de uma arte sobre outra, já que, quando da intuição estética, não se deve falar nisso, pois gênio e objeto da intuição são unos, são a Vontade cósmica que se contempla no espelho da representação, sem superioridade deste ou daquele de seus atos originários – por conseguinte, desta ou daquela arte que expressou uma Idéia. Uma superioridade que se dá apenas no perímetro da afirmação (quando a Vontade se tornou objetidade e constituiu uma pirâmide, cuja base é o inorgânico, as partes intermédias são os vegetais e os animais, e o ápice é o homem).[38]

Cabe também observar que aquela mesma duplicidade de consciência, presente no sublime, reaparece na poesia trágica. Na tragédia, o puro sujeito do conhecimento contempla, igualmente, perigos; vivencia-os ao reconhecer que o próprio corpo é semelhante ao corpo do protagonista, ínfimo, frágil grão de poeira na adversidade cósmica, e sente-se ameaçado, porém esquece-se do perigo da personagem, que na verdade é seu, ergue-se por sobre a

---

38 A ausência da distinção intuição/exposição levou Philonenko a equivocar-se e negar a hierarquia das artes. Diz ele: "As artes não compõem uma hierarquia ... todas as artes têm uma finalidade comum: alumiar o mundo: o ser se diz em diversos sentidos: é a verdade da diversidade estética." (Philonenko, op. cit., p. 158) "...todas as artes têm uma finalidade comum: alumiar o mundo: o ser se diz em diversos sentidos...", tudo bem, mas, exceto a música, toda arte é *exposição*(!) de Idéias, previamente hierarquizadas pelos afirmativos "atos originários da Vontade". Por sua vez, esta hierarquia, que na verdade é temática, é reproduzível exatamente na exposição. A imagem da "pirâmide" é do próprio Schopenhauer (W #28 182). O universo da contemplação ideacional remete, sem dúvida, à unidade da Vontade, indivisível, portanto estranho à hierarquia, mas aí o sinal é diferente, é o negativo da *intuição estética*(!) ... Ou seja, Philonenko embaralha os discursos, dificulta a leitura do texto schopenhaueriano, aplicando à temporalidade sentenças referentes à eternidade, julgando as artes enquanto coisidades, obras instituídas, Idéias expostas, a partir daquilo de onde elas emanam – a intuição genial.

finitude corporal, e admira esteticamente aquilo que o ameaça, ao mesmo tempo perdendo-se na Idéia e suprimindo a individualidade, ou seja, nega a Vontade. Pode-se, portanto, sem pejo, declarar: a tragédia não só é o ápice da pirâmide das artes mas é, em supremo grau, sublime.[39]

O primeiro Nietzsche, de *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*, assimilou esta lição:

> *Na consciência da verdade contemplada uma vez, o homem vê agora, por toda parte, apenas o susto ou o absurdo do ser, entende agora o que há de simbólico no destino de Ofélia, conhece agora a sabedoria do deus silvestre Silenos: sente nojo. Aqui, neste supremo perigo da vontade, aproxima-se, como uma feiticeira salvadora, com seus bálsamos, a* arte*; só ela é capaz de converter aqueles pensamentos de nojo sobre o susto e o absurdo da existência em representações com as quais se pode viver: o* sublime *como domesticação artística do susto...*[40]

Um surpreendente jovem Nietzsche (se comparado ao terceiro), ainda schopenhaueriano, longe do conceito de vontade de

---

39 Nos *Suplementos,* a tragédia é dita exclusivamente sublime: "Nosso agrado na *tragédia* não pertence ao sentimento do belo, mas ao do sublime; sim, é o supremo grau deste sentimento." (Erg. #37 495) Aqui há a oportunidade para observar-se que a comédia afirma a Vontade (cf. Erg. #37 500). Todavia, a Idéia, exposta em toda obra de arte, leva o espectador a perder-se nela, a suprimir a sua individualidade; neste caso, como coadunar tal teoria com o sentimento despertado por uma comédia? Teria esta um incontestável lugar no interior da metafísica schopenhaueriana?... Sim, mas desde que das colocações schopenhauerianas se infira que a comédia não é uma arte integral, que no fundo é tragédia, já que "... tem de apressar-se e deixar a cortina cair no momento da alegria, para que não vejamos o que se segue..." (Op. cit. 500) E o que se segue? Invariavelmente a condição absurda dos personagens, o horror da existência, é o *Trauer-spiel* [jogo enlutado] por detrás do *Lust-spiel* [jogo prazeroso].

40 Nietzsche, op. cit. p. 9.

potência que exige uma arte fundamentalmente excitante. Um jovem Nietzsche que interpretava a tragédia grega como "domesticação".

5 A Música

5.1 Linguagem direta do Em-si

À música cabe o destaque maior na metafísica do belo schopenhaueriana. Ela não é incluída na pirâmide hierárquica das artes, mas, suprema, paira sobre todas elas. Não é a exposição de Idéias, de representações independentes do princípio de razão, sim uma arte que fala a linguagem direta da coisa-em-si. Por ela, não se tem acesso à reprodução de uma intuição estética, mas a sua mensagem, tocando o imo do homem, vai além do expediente da representação.

> *Ela [a música] está completamente separada de todas as outras [artes]. Reconhecemos nela não a cópia, a reprodução no mundo de alguma Idéia dos seres; não obstante, ela é uma arte tão grandiosa e majestosa, atua tão vigorosamente sobre o mais íntimo do homem, é tão completa e profundamente entendida por ele, como se fosse uma linguagem universal* (allgemeine Sprache) *cuja clareza supera até mesmo a do mundo intuitivo...* (W #52 302)

Embora empregando a linguagem universal dos sentimentos e da paixão[1], falando diretamente ao coração, não se pense com isso que a música remeta aos sentimentos que vão de par com a vontade individual, fonte de infindos sofrimentos. De modo

---

1 W #52 307.

algum! Os sentimentos musicais são fruídos na sua mera forma, sem a matéria; caso contrário, se concretos, o indivíduo estaria novamente instalado na roda de Íxion da existência, submetido ao subjetivismo volitivo. Os sentimentos experienciados numa audição não são este aqui ou aquele lá, mas Os Sentimentos mesmos, a sua essência própria:

> *Ela expressa, por conseguinte, não esta ou aquela alegria particular e determinada, esta ou aquela aflição, ou sofrimento, ou horror, ou júbilo, ou prazer, ou ânimo tranqüilo, mas A Alegria, A Aflição, O Sofrimento, O Horror, O Júbilo, O Prazer, A Tranqüilidade de Ânimo* mesmos*, como que* in abstracto**,** *o essencial deles, sem nenhum acessório, portanto sem os seus motivos.* (W #52 309)

São sentimentos que se dão animicamente puros, sem presença corpóreo-subjetiva. Todavia, é para se inferir que, se a música *prescinde das Idéias*, não existindo a representação entre ela e a Vontade, se é a linguagem direta e imediata do Em-si, então, o correlato da Idéia, o puro sujeito do conhecimento, o qual neutralizava a Vontade quando da fruição das outras artes, está ausente. De fato, no capítulo 52 de *O Mundo*..., dedicado à arte dos sons, Schopenhauer, em nenhum momento, menciona o puro sujeito do conhecimento. E nem o poderia, afinal, a música é linguagem direta da coisa-em-si, não exposição de Idéias, portanto, não é representação que exija um sujeito. De maneira que se coloca a questão: como é possível a agradável fruição dos sentimentos e paixões na música**,** sem excitação do querer, ou, como é possível a negação da Vontade na música se um puro sujeito do conhecimento está ausente, já que as Idéias o estão? Seria até para se ir mais adiante e também perguntar: em vez de negação, não seria a música afirmação da Vontade?...

Ao que tudo indica, podemos delinear uma resposta ao lermos o papel atribuído por Schopenhauer à fantasia na audição musical.

Em certo momento, o filósofo estabelece um paralelismo, uma analogia, entre a música e a Idéia:

> *Como é a mesma Vontade que se objetiva tanto nas Idéias quanto na música, apenas em cada uma delas de modo inteiramente diferente; então, tem de existir entre ambas não uma semelhança imediata, mas um paralelismo, uma analogia, cujo fenômeno é o mundo visível em sua pluralidade e imperfeição.* (W #52 304)

Se a música é paralela, análoga à Idéia, é para se pensar também, para conservar a simetria, que há um correlato para a música – posto que o puro sujeito do conhecimento está ausente –, assim como o havia para a Idéia. Realmente, é a fantasia, como se pode inferir da seguinte colocação:

> *... nossa fantasia [nos sentimentos musicais] é facilmente despertada, e, então, tenta figurar aquele mundo espiritual, invisível, tão vivo e agitado, que fala imediatamente para nós, e revesti-lo com carne e osso (*mit Fleisch und Bein*), portanto corporificá-lo em um exemplo analógico.* (W #52 309)

Se na poesia a fantasia era de importância nevrálgica, ao fazer o trânsito entre o conceito e a intuição, na música sua importância é maior ainda, porque transforma em imagem a audição, fazendo as vezes do puro sujeito do conhecimento, e permite a fruição abstrata das paixões as mais variadas, sem que a vontade seja atingida. A fantasia permite, em última instância, na

música, a negação do querer. Por ela um "mundo espiritual" dos sentimentos, "invisível" nele mesmo, ganha figuração e passa a fazer as vezes da Idéia "num exemplo analógico". Quer dizer, quando Schopenhauer fala que os sentimentos e paixões musicais são experienciados **"**como que *in abstracto*"**,** devemos ler: a fantasia atua no lugar do puro sujeito do conhecimento, como que fiando a negação da Vontade. O auditor constrói um mundo inteiramente diferente daquele que o circunda, esquece-se completamente da efetividade, envolta nos múltiplos interesses orientados pelo princípio de razão. Nos *Suplementos*, o papel da fantasia é aumentado de tal modo que, ela, em todas as artes, torna-se tão indispensável quanto o puro sujeito do conhecimento (coisa que não ocorria em *O Mundo*...): "...toda obra de arte apenas pode atuar através do medium da fantasia..." [2]

O papel de linguagem direta do Em-si atribuído à música, quer Schopenhauer corroborar invocando o fato de se poder penetrar no sentido mais profundo de cenas, ações, sucessos, na medida em que uma música soa ao fundo: é que a mesma funciona como comentário verdadeiro, esclarecedor do que se passa:

> *A partir dessa íntima relação que a música possui com a verdadeira essência de todas as coisas, é também para se esclarecer que, quando para uma cena, ação, acontecimento, circunstância, soa uma música que com eles se harmoniza, esta parece desvendar-nos o seu sentido mais secreto e se apresenta como seu comentário o mais correto e claro...*[3]

---

2 Erg. #34 465. O jovem Nietzsche reconhecerá neste poder musical a própria fonte das tragédias, o mito, pois incita o auditor a uma "intuição alegórica da universalidade dionisíaca". Há uma natural "aptidão da música para gerar o mito", e até o mais significativo de todos, o mito trágico. Cf. Nietzsche, F. op. cit., p. 16.

3 W #51 310. Isso nos leva até a pensar no cinema hollywodiano, em especial o de Steven Spielberg, em que cada minuto imagético é acompahado de um tema musi-

Ainda por conta deste papel de expressão da quintessência do mundo, a música não pode em momento algum imitar a natureza efetiva, porque senão desvirtuaria-se; estaria ansiando ser arte representativa, copiar a exposição de uma Idéia – ora, a arte dos sons é a linguagem direta da coisa-em-si, é uma tradução a partir do original, não a partir de uma outra tradução, de uma Idéia já exposta: daí haver paralelo entre Idéia e Música. Daí também que, se uma música é demasiado dependente da letra, se abusa do libreto, estará corrompendo sua índole, seu fim específico, e querendo tornar-se arte representativa, poesia. Eis o gancho para Schopenhauer ter recusado a Wagner o epíteto de músico, por ocasião do recebimento, das mãos de um terceiro, do *Anel dos Niebelungos*, porque com Wagner a música perdeu sua autonomia:

> *"Transmita ao vosso amigo o meu obrigado pelo envio dos seus 'Niebelungos', mas que ele renuncie à música, já que tem muito mais gênio para a poesia! Eu, Schopenhauer, continuo fiel a Rossini e Mozart."* [4]

---

cal; ou em Hitchcock, para quem a música era uma componente fílmica tão importante quanto a própria imagem: que se lembre da cena de *Psicose* em que a caveira da mãe de Norman Bates é subitamente revelada, após a viragem de uma cadeira: em vez de gritos, temos os acordes de um violino. O mesmo vale para o teatro. Recentemente foi encenada *Macbeth* de Shakespeare, por Antunes Filho, na qual a cena final, quando o corpo do general escocês é removido, no lugar de impropérios lançados ao cadáver, embebido em sangue, ouvíamos ao fundo uma barulheira de *hard rock*. Quer dizer, os encenadores contemporâneos parecem, talvez sem sabê-lo, acordar com o dito por Schopenhauer na passagem recém-citada: a música desvenda o "misterioso sentido" de cada cena, acontecimento, sucesso, dispensando as palavras, o discurso. – Neste ponto, Tarkovski, que defendia o mínimo de música no cinema, é o representante anti-schopenhaueriano: "Devo dizer que, do fundo do meu coração, não acredito que os filmes precisem de música... Pois, falando com toda sinceridade, o mundo transformado pelo cinema e o mundo transformado pela música são coisas paralelas e em conflito mútuo." In: *Esculpir o Tempo.* São Paulo: Martin Fontes, 1990. p. 191-4.

4 Citado por Safranski, R. *Schopenhauer et les annés folles de la philosophie.* Paris: PUF, 1990. p. 433.

E por que Rossini e Mozart? Porque a palavra, para eles, é mero apoio nas suas óperas, às vezes até supérflua, com total predominância dos instrumentos, da melodia. Neles, a palavra, a representação, não interfere na linguagem do sentimento e da paixão, coisa que ocorreria em Wagner ("gênio para a poesia").

> *Ninguém se defendeu de modo tão puro deste erro [predominância do libreto] quanto* Rossini*: por isso sua música fala tão clara, tão puramente a sua* própria *língua, que quase não precisa de palavras e, portanto, se executável apenas com os instrumentos, provoca todo o seu efeito.* (W #52 309)

Equívocos semelhantes cometeram os músicos que tentaram retratar intencionalmente, mediante imitação, a natureza: também com eles a música deixou de falar a sua língua *mater*, sem sotaques, a partir do íntimo do mundo, deixou de ser a expressão da Vontade mesma e limitou-se ao fenômeno. Foi o caso de "As Estações do Ano", de Haydin [5], ou mesmo (acrescentemos) a "Pastoral", de Beethoven. Em alguns momentos, este filósofo apreciador apaixonado de Mozart e Rossini vai tão longe no seu elogio à música que sustenta: "poderia não haver mundo, mas haveria música".[6] Isto é, poderia não haver representação submetida ao princípio de razão, mas haveria o íntimo cósmico, a Vontade. Por outros termos, poderia não haver fenômeno, mas haveria a coisa-em-si. Um argumento não aplicável às outras artes. Não se pode dizer: "não haveria mundo, mas haveria pintura". É que, enquanto as outras artes são exposições de Idéias, a música, insista-se, é a expressão direta, imediata do Em-si cósmico. Ela:

---

5 Cf. W #52 311.

6 W #52 304.

> *"...apresenta para tudo o que é físico do mundo, o metafísico, para tudo o que é fenômeno, a coisa-em-si"* (W #52 310)

Nos *Manuscritos Póstumos*, quando já tinha em mente esta natureza da música no interior da sua metafísica, o jovem filósofo diz:

> *"...uma explicação completa da música, em conceitos, seria uma explicação completa do mundo, em conceitos, portanto, seria a verdadeira filosofia."* (HN I no. 480)

De modo que o leitor de o *O Mundo*... poderia muito bem, em vez de dizer "o mundo é fenômeno da Vontade", na verdade afirmar "o mundo é fenômeno da Música". O próprio título da *opus magnum* de Schopenhauer, em vez de "O Mundo como Vontade e como Representação", poderia ser "O Mundo como Música e como Representação". Surpreendente: *Schopenhauer não só tornou a coisa-em-si kantiana cognoscível, como a fez cantar!*

Estatuto tão elevado para esta arte nunca fora antes concedido pela história da filosofia. Georg Simmel comenta que "talvez este seja o mais profundo significado que a música jamais alcançou." [7] Kant, inclusive, numa visão oposta, coloca a música, "se se considera a excitação e o movimento de ânimo", numa posição inferior à poesia. Agora, como é "mais gozo (*Genuss*) que cultura (*Kultur*)", do ponto de vista do julgamento da razão, tem até "menor valor que qualquer outra bela arte".[8] E há uma agravante aos olhos do filósofo de Königsberg: a música sofre da falta de urbanidade:

---

7 In: *Schopenhauer und Nietzsche.* Hamburg: Junius Verlag. 1990. p. 189.

8 KdU #53 267-8.

> *Além disso, atrela-se à música uma certa falta de urbanidade, na medida em que a mesma, principalmente devido à natureza dos seus instrumentos, estende sua influência bem além do que se pede (à vizinhança), e assim como que se impõe, portanto provoca dano à liberdade dos outros, externos à sociedade musical; o que as artes que falam aos olhos não o fazem, conquanto se pode apenas desviar quando não se quer sofrer sua impressão.* (KdU #53 270*)*

No que pese o argumento kantiano, o fato é que, para Schopenhauer, era mais importante (não obstante a falta de urbanidade, que se circunscreve à esfera do efetivo, da sociedade), do ponto de vista de uma metafísica do belo, ser ela a arte que dá o acesso mais imediato ao íntimo das coisas. Além do que, a falta de urbanidade pode, em se tratando de uma socidedade eficiente, ser sanada com leis apropriadas. Schopenhauer, na época em que viajava pela Europa com seus pais, sem ter ainda concebido o seu sistema, porém, ele, já em gestação, foi agente de uma cena que o marcou pelo resto da vida e que nem mesmo o, por assim dizer, argumento "sociológico" de Kant poderia demovê-lo da tese da magnanimidade da música:

> *Fazia uma hora que tínhamos chegado* [numa estalagem] *quando subitamente oito campesinos entraram no quarto, despiram-se e subiram em três camas que lá se encontravam. Ao som da minha flauta, dormiram docemente e, para agradecer, roncaram.*[9]

Quer dizer, além de linguagem direta da essência do mundo, a arte dos sons, longe de ser empecilho, em certos casos, é

---

9 Cf. Safranski, R. op. cit., p. 59.

curativa no sentido máximo e faz repousar o espírito em "doce" sono. O argumento "sociológico" de Kant, é, assim, passível de um questionamento pelo enfoque de um argumento metafísico, e a metafísica, para Schopenhauer, desde que pretendeu ter retirado, por via do procedimento analógico e da ontologia negativa, a coisa-em-si do "X" desconhecido em que fora abandonado pelo criticismo, é possível.

5.2 Música e mundo

Numa equiparação da música ao núcleo do mundo, seria de se esperar que graus de objetidade da Vontade encontrassem nela uma equivalência sonora, afinal, pela fantasia, conseguimos instituir indiretamente um universo imagético correspondente ao Em-si. Realmente, Schopenhauer não se furtará a este passo, que para alguns, inclusive, pode parecer inusitado, extravagante, mas, segundo ele, a encaixar-se perfeitamente na sua metafísica da Vontade:

> *Toda música acompanhada de vozes é um análogo do mundo. Para mim, o* baixo *parece representar o inorgânico, sobre o qual tudo repousa e a partir do qual tudo se eleva: as vozes superiores, entretanto, são as organizações* (Organisationen)... [ou seja, as espécies] (HN I 298)

Esta passagem, dos *Manuscritos Póstumos*, será retomada e desenvolvida em *O Mundo...*, esclarecendo-se, nesta oportunidade, que a harmonia seria um conjunto universo dentro do qual todas as coisas se assentam sobre o baixo (nomeado agora de massa planetária). Já as vozes, nas quais o filósofo reconhece os

demais graus de objetivação da Vontade, se mais próximas do baixo, seriam as objetivações inferiores, inorgânicas, porém com um corpo já se exteriorizando (*äussernden Körper*), enquanto as vozes mais afastadas representariam os reinos vegetal e animal. Os intervalos determinados na escala dos sons seriam paralelos às espécies determinadas da natureza. O desvio da exatidão aritmética, nos intervalos, através "de uma temperatura ou produzido por um tipo escolhido de tom" [10], seria análogo ao desvio do indivíduo do tipo da espécie:

> *... as dissonâncias impuras, que não dão nehum intervalo determinado, deixam-se comparar às criaturas monstruosas e mal-formadas* (Missgeburten) *nas espécies de animais, ou entre homem e animal.* (W #52 305)

No que tange à melodia, uma voz capital que exponha de modo cantante, superior, conduzindo o todo com desenvolto arbítrio, desenvolvendo *um* pensamento do começo ao fim numa concatenação plena de sentido e ininterrupta, é reconhecida como:

> *"... o supremo grau de objetivação da Vontade, a vida consciente e com esforço do homem."* (W #52 306)

A melodia conta a história da Vontade esclarecida pelo conhecimento, a série das suas ações na efetividade, revela-nos cada esforço, movimento, e tudo aquilo que se colocou sob a rubrica de *Gefühl*. Thomas Mann, leitor apaixonado de Schopenhauer, considerando-o um dos seus nobres do espírito, e incentivado

---

10 W #52 305.

por uma tal possibilidade comparativa entre música e filosofia, embora não no sentido propriamente schopenhaueriano – ou seja, a verdadeira música explicada abstratamente seria a verdadeira filosofia –, mas num sentido meramente formal, da composição do texto, escreveu que a *opus magnum* do filósofo é bastante musical, podendo ser tomada como uma sinfonia em quatro movimentos: "... Schopenhauer é bastante musical – repetidas vezes referi-me à sua obra principal como uma sinfonia em quatro movimentos; e no terceiro, dedicado ao 'objeto da arte', ele festejou a música como nenhum outro pensador antes o fizera..." [11] Ao que acrescentaríamos: este terceiro movimento, ao concentrar sua luz no puro e tranqüilo sujeito do conhecimento, destituído de vontade, claro espelho do objeto a instaurar-nos por breve instante na condição dos deuses, é o seu adágio.

Ainda atesta a posição suprema, magnânima da música, o fato de se suportar a repetição reiterada de uma composição que se ama, o mesmo não ocorrendo com as outras artes, sobretudo a literatura. Aliás, Homero já nos alertava que "repetir o narrado é fastidioso".[12] O mesmo Homero que também percebera a ligação da música com aquilo de mais nuclear no universo. É ele quem nos expõe no canto XXII da *Odisséia* esta ligação, das mais intrigantes**,** quando um aedo, dirigindo-se a Ulisses, confessa que seus cantos se originaram de um contato com os Deuses:

> *"Eu doutrinei-me, o Céu me inspirou mesmo*
> *Omnígeas canções..."* [13]

---

11 Mann, T. "Schopenhauer". In: *Adel des Geistes*. S. Fischer, 1967. p. 321. Aqui ele está em perfeito acordo com Georg Simmel.

12 Cf. Homero. *Odisséia*. São Paulo: Edusp/Ars Poética, 1992. op. cit., p. 337.

13 In: Homero. op. cit., p. 364.

E em geral, sempre que Ulisses, no seu retorno a Ítaca, ouve algum aedo, este narra-lhe melodiosamente, com precisão, os fatos duros experienciados por si nas odisséias da *Odisséia*, às vezes, fazendo-o debulhar-se em lágrimas. É o lado sério da música, que não admite o cômico, pois, se boa, trata tão-só do que há de mais fundo, profundo, no universo, a Vontade mesma, da qual a vida é fulgurosa emanação. Também para Homero, a música possuía o poder mágico de decifrar o imo das coisas, assim como (faça-se conhecer) para um certo aedo quirguiz do século XIX, nado e vida transcorrida ao norte do Hindo-Kuch, que, quando indagado sobre a procedência das suas melodias, respondeu algo que também ilustra exemplarmente a teoria schopenhaueriana da música como uma linguagem que emana diretamente do íntimo do mundo:

> *Sei cantar toda a espécie de cantos, porque Deus depositou no meu peito o dom da poesia. É ele quem põe a palavra na minha língua sem que me seja necessário procurá-la. Nenhum dos meus cantos aprendi. Tudo surge da profundeza do meu ser.*[14]

14 Cf. Homero. op. cit., nota (de Antonio Medina), p. 364.

Conclusão

Em suma, nosso texto, adotando por eixo a noção de Idéia e concentrando-se naquilo que seria uma sua exposição artística, procurou mostrá-la como ocasião na qual se dá a grande viragem do querer, que é a negação da Vontade em geral, ao mesmo tempo tecendo reflexões que abrissem um leque de discussões situando Schopenhauer na história da filosofia, mais precisamente sua filiação a Kant e, posteriormente, a aproximação e rompimento de Nietzsche.

Percurso feito, agora pode-se destacar algo indispensável para a correlação gênio-asceta, arte-beatitude: Schopenhauer é o filósofo da organicidade. Procura-a, porque, com ela, onde quer que se esteja no seu sistema, estar-se-á em toda parte. O todo conteria as partes e seria contido por elas. De uma metafísica da efetividade se vai para uma do belo, desta para a da ética, que, por sua vez, pode remeter à música, por seu turno a nos enviar para a efetividade, numa, por assim dizer, circularidade virtuosa. A unidade não se perde do horizonte de observação. Já na juventude, ela fora objeto de elogios a Platão e Kant, pois vinha harmoniosamente ao encontro de uma profunda intuição do mundo ("A nossa pura vontade é tão-somente a Vontade da natureza... <HN I 21>). E é por esta ótica da unidade que a correlação gênio-asceta pode ser definitivamente estabelecida, que aquilo a atravessar os capítulos 3, 4 e 5, o seu fulcro propriamente dito, vale dizer, a

negação da Vontade em geral, pela representação independente do princípio de razão – a Idéia –, ou, se se quiser, pelo excesso de intelecto, na verdade é uma antecipação da definitiva negação do querer. Assim, a contemplação estética é curativa em sentido supremo, anulando o foco da Vontade, que são os órgãos genitais; o mesmo vai ocorrer na ascese. A diferença é que a negação do gênio se dá inconsciente e momentaneamente, é tão-somente "uma hora de recreio"; já no asceta, sem dúvida, num primeiro instante, ela é inconsciente e espontânea, mas depois intervém o conhecimento, quando então se esforça, reflexivamente, para mantê-la, até atingir a libertação final. O asceta ***sabe*** que o conhecimento da Idéia de humanidade o conduz a abolir a diferença entre o eu e o não-eu. Ao ignorar os próprios sofrimentos, ele o faz porque cônscio de que não é ele mesmo, mas a humanidade inteira que sofre na sua pessoa. Nenhum sofrimento lhe é estranho. Para onde olha, vê a dolorida humanidade, tão próxima de si quanto, para o egoísta, a sua própria pessoa. Como, então, poderia afirmar este mundo? Não. O conhecimento da inteira essência do mundo, da sua intrínseca natureza, é um *quietivo* para ele, não mais o quer, e cessa a ação da constelação infinda dos motivos que atuavam sobre a sua vontade individual. É um momento em que a liberdade da Vontade torna-se imediatamente visível, pondo um "fim" àquilo que aparece, ou seja, se o corpo vivo, mero fenômeno, membro na cadeia das causas, permanece no mundo, ao contrário, a Vontade,

> *"que se manifesta neste fenômeno, está em contradição com ele, conquando nega o que ele expressa"* (W #70 476).

É a redenção da humanidade pela condição ascética, e, com ela, de todo o reino natural, visto que o homem, a partir de uma

perspectiva do juízo teleológico kantiano, é *como se* (*als ob*) fosse a coroa da criação, e tanto o reino orgânico quanto o inorgânico tendem para ele, como se com isso a natureza quisesse exprimir que nele, homem, ela alcança a sua completude. Quanto ao gênio, para ele a Idéia de humanidade é um fim em si mesmo, sem qualquer ligação com uma meta, mesmo se ética; ele ***não sabe*** da negação da Vontade no instante em que ela ocorre; é assaltado pela Idéia, sem atingir, neste breve instante, uma reflexão da reflexão que o conduzisse à consciência do negativo e posterior manutenção deste. O que pode ocorrer é, mais tarde, relembrando-se da Idéia e munido de uma técnica, procurar expô-la numa obra de arte, a qual, à disposição dos espectadores, em ocasiões propícias, os remeterá àquele mesmo estado de supressão momentâneo do querer.

Todavia, isso não significa que no pensamento de Schopenhauer haja a defesa de um cálculo do asceta, ausente no gênio, com o fito de negar a Vontade – o que seria incoerente: a Vontade cósmica que se nega, tanto num quanto noutro, fá-lo isenta do princípio de razão, carrega o caráter da *Grund-losigkeit*, é livre em ambos, impossível, portanto, de ser atingida pela determinação (*grund*). Desse modo, a negação ascética é **espontânea** tanto quanto a genial, com a marca diferencial de caber ao santo a especificidade de a sua negação ser mais duradoura, com o tempo advindo uma reflexão sobre ela: quando, esforçando-se por mantê-la, recorre a todos os meios, como os jejuns, a auto-expiação, as imolações; justamente nisso residindo o desdobramento prático, ético, da sua liberdade:

> *Então ele se agarra ao jejum, sim, agarra-se à maceração e à auto-expiação, para, através de contínuas carências e sofrimentos, cada vez mais destroçar e mortificar a Vontade, que ele reconhece e abo-*

> *mina como a fonte da sofrente existência sua e do mundo.* (W #68 451)

Assinale-se que o asceta, ao macerar-se, institui uma contradição no fenômeno: ele quer um não-querer. Contudo, examinando mais de perto o estatuto desta contradição, detecta-se uma problemática. Na verdade, verifica-se uma contradição no próprio conceito de negação, pelo menos se tivermos em mente a contemplação da Idéia, pelo gênio, que, em natureza não é uma negação que se diferencie da ascética, pois, tanto naquela quanto nesta, **é uma única e mesma Vontade que renuncia ao mundo**. Todavia, Schopenhauer invocará no quarto livro de *O Mundo*... uma "clareza de consciência racional" (*Besonnenheit der Vernunft*) como "condição" (*Bedingung*)[1] da viragem do querer no asceta, sublinhando que os animais não negam a Vontade justamente porque, não tendo razão (embora a essência cósmica se concentre integralmente neles tanto quanto no homem) não podem abarcar racionalmente o todo da vida. Isso, a princípio, choca-se com a teoria de que a negação do querer é uma pura intuição, haja vista que a Vontade, "sem fundamento", é isenta de determinação, portanto de qualquer "condição". A não ser, e aí as dificuldades diminuem e a correlação do gênio com o asceta se consolida, que a intuição deste seja filtrada por um outro tipo de racionalidade. Talvez Schopenhauer esteja (implicitamente) pensando na memória, que, se usada separada das premências do querer, conduz a uma serenidade diante das imagens da vida. É o que ocorre nas recordações do passado, quando mesmo cenas desagradáveis ganham uma bela conotação, pois, presentemente, não se ligam mais a elas os interesses (coisa que outrora ocorria). É, por assim dizer,

---

1 Cf. W #70 478.

uma espécie de memória "romanesca". Neste sentido, a razão não estaria fornecendo um frio conceito para fundamentar a negação, nem motivos para a ação (afirmação da Vontade), mas um conjunto de imagens, hauridas da própria vida e que, por algum modo, não sofreriam aquelas decantacões as quais produzem os conceitos mais gerais, tornando-os vazios de conteúdo. Portanto, seria uma atividade racional a-temporal semelhante à do sublime, em que o indivíduo, com auxílio da memória, ainda se *lembrava* da Vontade enquanto corpo ameaçado de destroçamento, e mesmo assim negava o querer diante do perigo. É, desse jeito, queremos crer, que se pode irmanar o gênio ao asceta, o momento da contemplação do belo ao da santidade. A racionalidade do santo não é a do cientista, não é oposta à do artista, mas sim uma que vai de par com a visão e é independente do presente, forma da vida; logo, não se atrela ao utilitarismo do princípio de razão. Com tal racionalidade, o santo dá provas de um excesso de intelecto sobre a Vontade, tanto quanto o gênio o dava perante a Idéia platônica. Os dois são uma *Abnormität* da natureza. Dessa perspectiva, de modo algum haveria diferença na negação da Vontade por uma faculdade genial ao contemplar uma bela construção, ao ler um poema, ao apreciar uma madona de Rafael ou uma paisagem de Ruysdael, ao ouvir uma música de Mozart, diante do mar revolto (sentimento sublime): quando os motivos, causalidade humana, forma do princípio de razão, não mais agem sobre o querer: e um santo macerando-se ou retirando-se para expiação no deserto. Há, isto sim, ***diferença no grau*** da negação que sofre a Vontade: no primeiro caso, mínimo, no segundo, máximo.

Assim, gênio e asceta, correlacionados, podem ser declarados virtuosos, ficando o vício reservado para a consciência empírica, ou temporal, orientada pelo princípio de razão. E todo momento estético será beatífico, iluminado, redentor. O Schopenhauer

moralista, portanto, mostra a sua face, assumindo com outra terminologia (puro sujeito do conhecimento, Idéia, gênio, ascese) aquilo que já no tempo de juventude insinuava-se, porém recebendo o nome de "consciência melhor" (*bessre Bewusstseyn*), a qual redimia todo indivíduo do "ímpeto pecaminoso" para a existência [2], ou seja, Schopenhauer mostra-se um cristão (embora ateu), e a sua filosofia, intimorata, vai permitir-se reivindicar para si o título de: *die eigentliche Christ-liche Philosophie* (a autêntica filosofia cristã / <P II 334 # 163>).

2 Cf. HN I n. 189.

Bibliografia citada

Obras de Schopenhauer

Schopenhauers Sämtliche Werke (SW), 7 Bände, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1972. Edição de Arthur Hübscher.

_____. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zurreichenden Grunde*, SW I.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, SW II.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, (*Ergänzungen*), SW III.

_____. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, SW IV.

_____. *Über den Willen in der Natur*, SW IV.

_____. *Parerga und Paralipomena*, I/II, SW V/VI.

_____. *Der Handschriftliche Nachlass*, 5 Bände, München, Deutscher, Taschenbuch, 1985. Edição de Arthur Hübscher.

_____. *Metaphysik des Schönen*, München, Piper, 1985. Edição de Volker Spierling.

Outros

ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Ars Poetica, 1992. Tradução de Eudoro de Souza.

BERNAYS, J. “Aristotle on the Effect of Tragedy”. In: *Articles on Aristotle.* London: Duckworth, 1979.

FERENCZI, S. “Psicanálise I”. In: *Obras completas*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FREUD, S. “Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung”. In: _____. *Selbstdarstellung*. Fischer Taschenbuch, 1989.

GOETHE, J.W. *As afinidades eletivas.* São Paulo: Nova Alexandria 1993, 2. ed. Tradução brasileira de: Erlon José Paschoal.

HEIDEGGER. *Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1971. v. I.

HUME. “Investigação sobre o entendimento humano”. In: col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1984. Tradução de: Leonel Vallandro.

HOMERO. *Odisséia*. São Paulo: Edusp/Ars Poetica, 1992. Tradução brasileira de: Odorico Mendes. Edição de: Antonio Medina.

HORKHEIMER, M. “Bemerkungen zu Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion”. In: *Von der Aktualität Schopenhauers*. Frankfurt am Main, Druck von W. Kramer e Co., 1972.

HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Brasiliense/Abril: 1985.

KANT, I. “Kritik der reinen Vernunft”. In: *Kants Werke*, Berlin, Walter de Gruyter, 1968. v. III.

_____. “Grundlegung zur der Metaphysik Sitten”. In: *Wekausabe* Suhrkamp, 1990. vol. VII.

_____. “Kritik der Urteilskraft”. In: *Wekausgabe* Surhrkamp, 1990. v. X.

_____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Gulbenkian, 1989. Tradução portuguesa de: Manuela P. dos Santos Alexandre Mourujão.

_____. *Prolegômenos*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1959.

_____. *Idéia de uma história universal*... São Paulo: Brasiliense, 1986.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica.* São Paulo: Martins Fontes, 1993. Tradução de: Carlos Alberto R. de Moura.

LUKÁCS, G. *La destruction de la raison.* Paris: L’arche Editeur, 1958.

_____. *Estética*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1982. v. I.

MANN, T. *Adel des Geistes.* Frankfurt: S. Fischer, 1967.

MAIA, M. *A outra face do nada*. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

NIETZSCHE, F. "Obras incompletas" (excertos). In: col. *Os Pensadores.* São Paulo: Abril, 1983. Tradução brasileira de: Rubens R. Torres Filho.

_____. *Fragments posthumes.* Paris: Gallimard, 1977.

_____. *Genealogia da moral*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

PHILONENKO. *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*. Paris: Vrin.

PLATÃO. *La República o el Estado*. Buenos Aires: EspasaCalpe Argentina S.A., 1967.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e les Annés Folles de la Philosophie.* Paris: PUF, 1990.

SCHÖNDORF, H. *Der Leib in Denken Schopenhauers und Fichte.* München: Johannes Berchmans, 1982.

SIMMEL, G. *Schopenhauer und Nietzsche.* Hamburg: Junius, 1990.

SPIERLING, V. (Org.) *Materialen zu Schopenhauers 'Die Welt als Wille und Vorstelliung'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

TARKOVSKI, A. *Esculpir o tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

VAUGHAN, W. *Romantic art.* London: Thomas an Hudson Ltd., 1988.

WEIMER, W. "Schopenhauer". In: *Erträge der Forschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

Ficha Técnica

Divulgação	Livraria Humanitas/Discurso
Mancha	10,5 x 18,5 cm
Formato	14 x 21 cm
Tipologia	Garamond 12/16
Papel	miolo: off-set 75 g/m^2
	capa: cartão supremo 250 g/m^2
Impressão e acabamento	Provo Distribuidora e Gráfica Ltda.
Número de páginas	148
Tiragem	1000

A morte e a dor

Arthur Schopenhauer

A Morte

O Grande Desengano. O laço formado com inconstância pela criação é desfeito pela morte, sendo a penosa aniquilação o principal erro do nosso ser; o grande desengano.

A Filosofia; Filha da Morte. Morte, gênio inspirador, a musa da filosofia. Sem a qual dificilmente se teria filosofado.

A Noite Eterna. Quão longa é a noite da eternidade comparada com o curto sonho da vida.

Não Sobreviver; Persistir. A indestrutibilidade que a duração infinita da matéria oferece, poderia consolar aquele que não pode conceber outra imortalidade. “O quê?” – dir-se-á – “a persistência de uma matéria bruta, de um pouco de pó, seria a continuidade do nosso ser?” Sim, um pouco de pó. Conhecem o que é esse pó? Aprendam a conhecê-lo antes de o desprezar. Essa matéria, pó e cinza, dentro em pouco dissolvida na água, brilhará no esplendor dos metais, projetará faíscas elétricas, manifestará o seu poder magnético, converter-se-á em animal e em planta, e no mistério de sua essência criará essa vida, cuja perda chora amargamente nosso espírito acanhado. Não será nada, então, persistir na indestrutível matéria?

Dogma da Imortalidade. A natureza nos ensina a doutrina da imortalidade, quando se observa, no Outono, o pequeno mundo dos insetos, e se nota que um prepara o leito para o longo sono do Inverno, que outro prepara o casulo onde se transforma em crisálida, para renascer na Primavera, e que, enfim, esses insetos se contentam, quando próximos da morte, em colocar os ovos em lugar favorável para renascerem um dia rejuvenescidos, num novo ser? A natureza nos expõe a esses exemplos com o intuito de demonstrar que não há diferença fundamental entre a morte e o sono; ambos, perigo algum constituem à existência. O cuidado com que o inseto prepara a célula, o buraco, o ninho e o alimento para a larva, que há de nascer na Primavera, e morre, uma vez isso feito, – assemelha-se muito ao cuidado com que o homem, à noite, arruma a roupa, prepara o almoço para o dia seguinte, indo depois dormir sossegadamente. E isto não sucederia se o inseto que morre no Outono não fosse exatamente igual ao que deve nascer na Primavera, assim como o homem que se deita, é o mesmo que se levanta no dia seguinte.

A Vida e a Morte. Nascimento e morte são condições da vida, e se equilibram, formando os dois polos, as duas extremidades da existência, e ao seu redor giram todas as suas manifestações. Um símbolo da mitologia hindu, a mais sábia de todas, dá como atributo a Siva, o Deus da morte e da destruição, um colar de caveiras e o

“lingam”, órgão e símbolo da geração, pois o amor é a compensação da morte, e um ao outro se neutralizam. Para tornar mais evidente o contraste da morte do homem com a vida imortal da natureza, os gregos e os romanos adornavam os seus sarcófagos com baixos relevos figurando danças, caças, lutas entre animais, bacanais e, numa palavra, todos os espetáculos de uma vida mais forte, mais agradável e alegre, e até mesmo sátiros unidos a cabras.

Necessidade da Morte. A individualidade do homem tem tão pouco valor que nada perde com a morte; há alguma importância nos característicos gerais da humanidade, que são indestrutíveis. Se concedessem ao homem uma vida eterna, sentiria tanta repugnância por ela que acabaria desejando a morte, farto da imutabilidade de seu caráter e de seu ilimitado entendimento. Se exigíssemos a imortalidade perpetuaríamos um erro porque a individualidade não deveria existir, e o verdadeiro fim da vida é livrar-nos dela. Se não houvesse penas e trabalhos, acabaria o homem por enfastiar-se, e voltaria a sofrer as dores do mundo em tudo o que se encontrasse ao seu alcance. Num mundo melhor o homem não se sentiria feliz, o essencial seria fazer com que ele seja o que não é, isto é, transformá-lo completamente. A morte realiza a principal condição; deixar de ser o que é; tendo isto em conta, concebe-se-lhe a necessidade moral. Ser colocado noutro mundo, e mudar inteiramente de ser, é no fundo uma só e mesma coisa. Seria conveniente que a morte, que destruiu uma consciência individual, a reanimasse de novo dando-lhe uma vida eterna? Qual o conteúdo, quase invariável desta consciência? Uma torrente de ideias e preocupações mesquinhas, acanhadas, terrenas. Melhor seria deixá-la repousar eternamente.

Supremo Consolo. Contemplando a expressão de suave serenidade refletido no rosto da maioria dos mortos, parece que o fim de toda a atividade da vida, seja um consolo para a força que a mantém.

Indiferença da Natureza perante a Morte. A vida e a morte, o nascer e o morrer, é o maior jogo de dados que conhecemos; ansiosos, interessados, agitados assistimos a cada partida, porque a nossos olhos tudo se resume nisso. A natureza, pelo contrário, que é sempre sincera e nunca mente, contempla a partida com ar indiferente, não se preocupa com a morte ou a vida do indivíduo, entregando a vida do animal e também a do homem a todos os acasos, não fazendo o mínimo esforço para os salvar. Esmagamos sem querer o inseto que se acha em nosso caminho; a lesma necessita de todo meio para se defender, não pode fugir, esconder-se, nem enganar, está condenada a ser presa de todos os seus inimigos; o peixe saltita tranquilamente na rede ainda aberta; o sapo devido a sua moleza não pode salvar-se; o pássaro não vê o falcão voar sobre sua cabeça, nem a ovelha vê o lobo que a espreita oculto na mata. Todos esses animais inofensivos e fracos, vivem no meio de perigos ignorados, dos quais podem ser vítimas a todo momento. A natureza exprime com esse procedimento, no seu estilo lacônico, oracular, que lhe é indiferente a destruição de seus seres, não podendo ser por eles prejudicada, e que em casos semelhantes tão indiferente é o efeito como a causa. Por isso abandona sem defesa esses organismos, obras de uma arte eterna, à vontade do mais forte, aos caprichos da sorte, à crueldade da criança, ao mau numor de um imbecil. A natureza, mãe soberana e universal de todo o criado, sabe que quando seus filhos sucumbem, voltam ao seu seio, onde os conserva ocultos, expondo-os a mil perigos sem temor algum; a sua morte é para ela um divertimento, um jogo. A natureza é indiferente no que se relaciona ao homem ou ao animal; não se deixa impressionar conosco, durante a vida ou na morte. Tampouco devíamos nos comover porque fazemos parte dela.

A Folha Seca Interroga o Destino. Se dirigíssemos o pensamento para um longínquo futuro e procurássemos representar-nos às futuras gerações com os milhões de homens distintos e diferentes de nós pelos usos e

costumes, perguntaríamos a nós mesmos: “De onde vieram? Onde estão agora? Onde se achará o profundo seio do nada, produtor do mundo, que os oculta?” Mas a esta pergunta, devíamos sorrir, por onde se poderá achar senão onde toda a realidade é, e será, no presente em tudo o que este representa e contém, em ti, insensato que interrogas, pois ignorando a tua própria essência, assemelhas-te a uma folha seca que oscila no ramo de uma árvore, e, no Outono, pensando na sua próxima queda, lamenta sua sorte, sem querer consolar-se com a ideia dos tenros brotos que na Primavera virão adornar a árvore. E a folha seca se queixa: “Já não sou eu, serão outras folhas”. Oh! folha insensata onde queres tu ir? De onde poderiam vir as outras folhas? Onde está esse nada em que temes sucumbir? Reconhece, pois, o teu próprio ser oculto na força íntima, sempre ativa da árvore, nessa energia que não acarreta a morte nem o nascimento de todas as suas gerações de folhas. Não sucede com as gerações de homens o mesmo que com as folhas de uma árvore?

A Dor

A Vida é Dor. Quem deseja, sofre; quem vive, deseja; a vida é dor. Quanto mais elevado é o espírito do homem, mais sofre. A vida não é mais do que uma luta pela existência com a certeza de sermos vencidos. A vida é uma incessante e cruel caçada onde, às vezes como caçadores, outras como caça, disputamos em horrível carnificina os restos da presa. A vida é uma história da dor, que se resume assim: sem motivo queremos sofrer e lutar sempre, morrer logo, e assim consecutivamente durante séculos dos séculos, até que a Terra se desfaça.

Deus, Criador. Se é certo que um Deus fez este mundo, não queria eu ser esse Deus: as dores do mundo dilacerariam meu coração. Se imaginássemos um demônio criador, ter-se-ia o direito de lhe censurar, mostrando-lhe a sua obra: “Como te atreves a perturbar o sagrado repouso do nada, para criares este mundo de angústia e de dores?”

Nosso Inferno. O inferno de nossa vida supera o de Dante no ponto de que cada um de nós é o demônio do seu vizinho. Há também um arquidemônio, a quem os outros obedecem: é o conquistador, que dispõe os homens uns em frente dos outros e lhes grita: “Vosso destino é sofrer e morrer; portanto, matem-se mutuamente”. E assim procedem os homens.

O Melhor dos Mundos. Se mostrássemos aos homens as horríveis dores e os atrozes tormentos a que está constantemente exposta sua existência, tremeriam de espanto; e se ao mais convencido otimista fizéssemos visitar os hospitais, os lazaretos, as salas de tortura dos cirurgiões, as prisões, os campos de batalha, os tribunais de justiça, os sombrios refúgios da miséria, e se por último, o fizéssemos contemplar a torre de Ugolino*(1)*, acabaria por reconhecer de que modo é este “o melhor dos mundos possíveis”.

Nosso Mundo; Modelo de Horrores. Se considerarmos a dificuldade que teve Dante em descobrir o céu e suas alegrias, logo se verá que classe de mundo é o nosso. Por quê? Porque o nosso mundo nada apresenta de análogo. E para descrever o Paraíso viu-se o poeta obrigado a dar parte das notícias que lhe deram os seus antepassados, sua Beatriz e vários santos. Sem dúvida, Dante descobriu muito bem o Inferno. Por quê? Porque achou o assunto e o modelo na realidade do nosso mundo.

A Tragicomédia de Nossa Vida. Vista e examinada minuciosamente de alto e de longe, a vida de cada homem tem o aspecto de uma comédia; em sua total consideração ou em seus aspectos mais dignos de apreço, se apresentará como uma contemplação trágica. O afã e o trabalho de cada dia, os desejos e receios cotidianos, as desgraças de cada hora, os acasos da sorte sempre disposta a nos enganar são outras tantas cenas da comédia. As aspirações iludidas, as ilusões desfeitas, os esforços baldados, os erros que completam nossa vida, as dores que se acumulam até terminar na morte, o último ato, eis a tragédia. Parece que o destino quis juntar o escárnio ao desespero, e, fazendo de nossa vida uma tragédia, não nos permite conservar a dignidade de uma personagem trágica. Por isso é que em todos os atos da vida representamos o lamentável papel de cômicos.

Da Dor ao Aborrecimento. A dor e o aborrecimento são os dois últimos elementos entre os quais oscila a vida do homem. Os homens exprimiram esta oscilação de modo curioso; depois de haverem feito do inferno o lugar de todos os tormentos e dores, que deixaram para o céu? Justamente o aborrecimento.

Rio Abaixo. A vida é um mar cheio de escolhos e turbilhões que o homem evita à força de prudência e cuidados, sem embora desconhecer que, à medida que avança sem poder retardar a marcha, corre para o definitivo e inevitável naufrágio, a morte, fim fatal de sua acidentada navegação, é parte ele muito mais perigoso que todos os turbilhões e escolhos de que conseguiu escapar.

Disfarces da Dor. Nossos esforços para banir a dor de nossa vida não conseguem outro resultado senão o de fazê-la mudar de forma. Em sua origem tomam o aspecto da necessidade, cuidado, para atender as coisas materiais da vida, e quando, após um trabalho incessante e penoso, conseguimos afastar a horrível máscara da dor neste determinado aspecto, adquire outros mil disfarces, segundo a idade e as circunstâncias: o instinto sexual, o amor apaixonado, a inveja, o rancor, os ciúmes, a ambição, a avareza, o temor, a enfermidade, etc. Toma o aspecto triste e desolado do tédio, da sociedade, quando não encontra outro modo de se apresentar. E se com novas armas conseguimos afastá-la novamente, recuperará sua antiga máscara, e a dança recomeça.

Condenados à Morte. Na primeira mocidade, colocamo-nos perante o destino, como as crianças, que, em frente ao pano de um teatro, impacientes e alegres, esperam as maravilhas que virão surgir em cena. É uma felicidade não podermos saber nada de antemão. Para quem sabe o que realmente vai se passar, as crianças são inocentes condenados não à morte, mas à vida, e que desconhecem ainda a sua sentença.

Todos Desterrados. Se não fosse a dor, poderíamos dizer que a nossa existência no mundo não teria nenhuma razão de ser. É um absurdo pensar que a dor, que nasce da vida e enche o mundo, seja apenas um acidente, e não o próprio fim. Cada desgraça pessoal apresenta-se com uma exceção, mas, como somos todos desgraçados, a desgraça geral é a regra.

Vivemos Combatendo. Na desgraça, pensar em outros que são mais desgraçados, é o nosso maior consolo: é este o remédio eficaz ao alcance de todos. Porém, como os carneiros, que saltam no prado, enquanto o carniceiro faz a sua escolha no meio do rebanho, assim, em nossas horas felizes, não sabemos que desastre nos prepara o destino, justamente nesse momento: enfermidade, ruína, loucura, perseguições, etc. Tudo que defendemos, resiste-nos, tudo tem uma vontade hostil que é preciso vencer. A história nos diz que a vida dos povos é uma sucessão de guerras e revoltas; os anos de paz não passam de curtos entreatos. O mesmo acontece com a vida do homem, em constante luta contra as penas ou o aborrecimento, males abstratos, e contra seus semelhantes. Em todas, as partes e ocasiões temos que travar combate com um adversário. A vida é uma guerra sem quartel, e a morte nos encontra com as armas na mão.

O Tempo, Mais um Tormento. A rapidez do tempo, que se conserva atrás de nós como um vigia dos forçados, é mais um tormento da existência, que nos faz viver apressadamente sem sossego e sem deixar-nos respirar. São poupados semente aquele que o tempo condenou ao aborrecimento.

Necessidade da Dor. Todos nós necessitamos sofrer certo número de preocupações, de penas e misérias, da mesma maneira que um barco tem necessidade de lastro para conservar seu equilíbrio. Se assim não fosse, se súbito nos libertássemos do peso da dor e das contrariedades,o orgulho do homem o faria em bocados ou pelo menos ele seria levado às maiores irregularidades e até à loucura furiosa, do mesmo modo que o nosso corpo rebentaria se repentinamente deixasse de sentir a pressão atmosférica. O quinhão de quase todos os homens durante sua vida resume-se em pesares, trabalho e miséria, porém, se todas as aspirações humanas se realizassem, como que se preencheria o tempo? O que preencheria sua vida? Se os homens vivessem no país das fadas, onde nada exigisse esforço e onde as perdizes voassem já assadas e recheadas ao alcance da mão, num país, onde cada um pudesse obter a sua amada sem dificuldade alguma, eles morreriam de tédio ou se enforcariam, outros despedaçar-se-iam entre si, causando-se maiores males que os impostos pela natureza. E isto demonstra que para nós não há melhor cenário que aquele que ocupamos, nem melhor existência do que a atual. Se pensamos (e só é possível ter-se uma ideia aproximada) na dor, nos tormentos de todas as espécies que o sol ilumina no seu curso, sentimo-nos propensos a desejar que a sua luz perca o poder criador da vida, como acontece com a Lua, e que a superfície do nosso planeta se faça tão gelada e estéril como a do astro da noite.

A Grande Mentira da Vida. Nossa vida é um episódio que perturba, sem nenhuma utilidade, a serenidade do nada. Mesmo aquele que não considera a existência como uma carga, à medida que passam os anos tem a consciência clara do que a vida é, em todos os seus aspectos, uma imensa mistificação, para não dizer uma formidável zombaria.

O Espectador se Aborrece. O homem que sobrevive a duas ou três gerações pode ser comparado ao espectador de um circo, que assiste às mesmas farsas duas ou três vezes seguidas. Como a farsa estava calculada para uma única representação sua repetição não causa efeito no ânimo do espectador, o qual se aborrece por estarem dissipadas a ilusão e a novidade.

Uma Bela Expressão. A vida é uma carga enfadonha e aborrecida, uma tarefa que devemos desempenhar com tanto trabalho, que involuntariamente pensamos no descanso: e neste sentido a palavra *defunctus* é uma bela expressão.

Vítimas e Algozes. Povoado por almas torturadas e por diabos que torturam, o mundo é um imenso inferno.

A Filosofia não é o Catecismo. Ainda ouvirei dizer que a minha filosofia entristece tudo, isto porque digo a verdade àqueles que só gostariam que eu lhes dissesse: “Deus, Nosso Senhor fez tudo muito bem”. Ide à igreja, e deixai os filósofos em paz, ou, pelo menos, não lhes exijam que ajustem as suas doutrinas ao vosso catecismo. Recorrei aos filosofastros e encomendai-lhes teorias ao vosso gosto. Não há nada que dê mais prazer ou que seja mais fácil do que perturbar o otimismo dos que ensinam filosofia.

A Dor de Viver. Se o ato da geração fosse somente obra de razão e reflexão, em vez de ser uma necessidade ou uma voluptuosidade, subsistiria a espécie humana? Não sentiríamos piedade pela geração futura, para lhe poupar a dor de viver, ou, ao menos, não hesitaríamos em impor-lhe a sangue frio tão pesada carga?

Inveja e Compaixão. Não há uma só pessoa que seja verdadeiramente digna de inveja; e quantas são dignas de compaixão.

Pranto, Dor e Aborrecimento. Nossa razão se obscurece ao considerarmos que as inúmeras estrelas fixas, que brilham no céu, não têm outro fim senão o de iluminar mundos onde reinam o pranto, a dor, e onde, no melhor dos casos, só vinga o aborrecimento; pelo menos a julgar pela amostra que conhecemos.

O Mundo; Lugar de Expiação. Brama criou o mundo por uma espécie de pecado ou desvario, e permanece nele para expiar sua falta. – Muito bem! – Segundo o budismo, uma perturbação inexplicável criou o mundo, produzindo-se depois um longo repouso na beatitude serena, chamada Nirvana, que será conquistada pela penitência. Perfeitamente. Para os gregos o mundo e os deuses eram a obra de uma necessidade insondável, explicação admissível, porque nos satisfaz provisoriamente. Ormuzd combate com Ariman: isto podemos admitir. Mas um Deus como esse Jeová, que animi causa, por seu bel-prazer, criou este mundo de lágrimas e dores, e que ainda se alegra e se aplaude de o haver criado, achando-o bom, isso já é demasiado forte. Sob este ponto de vista, podemos considerar a doutrina dos judeus como a última entre todas as que professam os povos civilizados, sobretudo, sendo que tomemos em consideração de ser ela a única que não possui qualquer vestígio de imortalidade. Ainda que a teoria de Leibnitz fosse verdadeira, embora se admitisse que entre os mundos possíveis este é o melhor, essa demonstração não nos daria nenhuma teodiceia, porque o Criador não se limitou a criar o mundo, mas também a possibilidade de sua criação: por isso deveria ter criado um mundo melhor. A dor que enche o mundo protesta irada contra a hipótese de uma obra perfeita devida a um ser infinitamente bom e sábio, e também todo poderoso. E, por outra parte, é bem evidente a notória imperfeição, a burlesca caricatura que é o homem, obra acabada da criação. Não é possível explicar essa dissonância. Quando consideramos o mundo como obra de nossa própria culpa, e, portanto, como alguma coisa que não pode ser melhor, as dores e miséria da humanidade são provas em apoio desta tese. Se o mundo é obra de um criador, as dores voltam-se contra ele dando lugar a cruéis sarcasmos; mas se é obra nossa, a acusação é contra o nosso ser e a nossa vontade. Isto nos faz pensar que viemos ao mundo já viciados, como os filhos de pais gastos pelos desregramentos, e que se a nossa existência é tão miserável, e tem por desfecho a morte, é porque assim merecemos, para expiar nossa culpa. Generalizando, nada é mais certo: a culpa do mundo é que causa os sofrimentos, e entendemos esta relação no sentido metafórico, e não no físico e empírico. Por isso, a história do pecado original reconcilia-me com o Antigo Testamento; para mim é a única verdade metafísica que o livro contém – expressa em forma alegórica. A nada se assemelha tanto nosso destino como à consequência de uma falta, de um desejo culpado. Para ter orientação na vida, e considerar a vida em seu verdadeiro aspecto, basta habituarmo-nos ao pensamento de que este mundo é um vale de lágrimas, em lugar de penitência; a penal colony, como a definiram os mais antigos filósofos, e alguns padres da Igreja. Não é mister que eu diga o que vale a sociedade de nossos semelhantes; aquele estão conscientes que mereciam outra melhor, assim como se sabe que não é a menor pena do presidiário a sociedade em que ele se encontra. Um espírito elevado, uma alma delicada, um gênio pode sentir a mesma necessidade de isolamento que um nobre prisioneiro que se encontra na cadeia rodeado de criminosos vulgares. Se sempre nos lembrássemos de que viemos ao mundo para expiar uma culpa, acolheríamos sem surpresa e sem indignação as imperfeições de nossos semelhantes, os tormentos que aqui sofremos, cuja miserável constituição intelectual e moral se revela até no rosto. A certeza de que o mundo e o homem não podem mudar nos encheria de dó pelo próximo. Com efeito, que podemos esperar de tais seres? Penso, às vezes, que a melhor maneira dos homens se cumprimentarem em vez de ser “Cavalheiro, Senhor, Sir”, poderiam ser, “companheiro de sofrimentos, soci malorum, my fellow-sufferer”... Por mais

irritante que pareça esta expressão, tem mais fundamento que as usuais, e recorda-nos a paciência, indulgência e amor ao próximo, e, usada por todos, beneficiaria a cada um.

A Dor é a Única Positiva. Do mesmo modo que o rio corre manso e sereno, enquanto não encontra obstáculos que se oponham à sua marcha, assim corre a vida do homem quando nada se lhe opõe à vontade. Vivemos inconscientes e desatentos: nossa atenção desperta no mesmo instante em que nossa vontade encontra um obstáculo e choca-se contra ele. Sentimos ato contínuo tudo o que se ergue contra a nossa vontade, tudo o que a contraria ou lhe resiste: ou o que é mesmo, tudo o que nos é penoso e desagradável. No entanto, não prestamos atenção à saúde geral do nosso corpo, mas percebemos ligeiramente aonde o sapato nos molesta; não pensamos nos negócios e só nos importamos com uma ninharia que nos incomoda. Isto quer dizer que o bem-estar e a felicidade são valores negativos, e só a dor é positiva. É um absurdo acreditar o contrário; que o mal é negativo. Ele é positivo, porque se faz sentir. Toda a felicidade, todo o bem é negativo, e toda a satisfação também o é, porque suprime um desejo ou termina um pesar. Acrescentamos a isto que, em geral, nunca sentimos uma alegria maior que a que sonhávamos, e que a dor sempre a excede. Se quereis certeza das diferenças entre o prazer e a dor, comparem a impressão do animal que devora outro, com a impressão do devorado.

Bolhas de Sabão. O homem só vive no presente, que se converte no passado, e afunda-se na morte. Exceto as consequências que podem influir no presente, e que são filhas de sua vontade, ou de seus atos, a sua vida passada já não existe. Devia portanto ser-lhe indiferente que esse passado fosse de prazeres ou tristezas. O presente foge-lhes das mãos, transformando-se no passado. O futuro é incerto. Fisicamente, o andar não é mais do que uma queda evitada a cada instante; da mesma maneira a existência é a morte suspensa, adiada, e a atividade de nosso espírito não é mais que uma luta constante contra o tédio. É pois fatal que a morte alcance a vitória. Por haver nascido lhe pertencemos, e durante nossa vida não faz senão brincar com a presa antes de a devorar. E assim como quem faz bolhas de sabão, e apesar da segurança de que acabará por rebentar, se entretém em fazê-la aumentar de volume, assim seguimos o curso de nossa existência, prodigalizando-lhe cuidados e atenções.

A Felicidade Não Pode Viver no Presente. A vida é uma constante mentira, quer nas coisas pequenas como nas grandes. Quando nos faz uma promessa, não a cumpre, a não ser para mostrar-nos que era pouco desejável o nosso desejo. Da mesma maneira nos engana a esperança quando não se realiza o que esperávamos. E se a vida cumpre o que nos prometeu, é só para nos tornar a tirar. A beleza do paraíso, que à distância admiramos, desaparece logo que nos deixamos seduzir. A felicidade está no futuro, ou no passado; o presente é uma pequena nuvem escura que o vento impele sobre a planície cheia de sol. Diante e atrás dela, tudo é luminoso; só a nuvem é que projeta uma sombra.

A Vida na Paz e na Guerra, e Sua Finalidade. A vida nunca se apresenta como um mimo que nos é dado gozar, mas sim como uma tarefa que tem de se cumprir à força de trabalho; disto nasce e toma origem uma concorrência sem tréguas, uma luta sem fim, uma miséria geral, uma agitação em que tomam parte todas as forças do espírito e do corpo. Milhões de homens, reunidos em nações, trabalham para o bem público, trabalhando assim cada um em seu próprio interesse, porém, as vítimas deste trabalho morrem aos milhares. Às vezes, por preconceitos absurdos, outras, por uma política sutil, as nações se aniquilam numa guerra. É preciso que o sangue do povo corra em abundância para expiar a culpa de alguns, ou para realizar os caprichos de outros. Enquanto reina a paz no mundo, a indústria e o comércio prosperam, as invenções se multiplicam, os

navios sulcam os mares, transportando para toda parte produtos do mundo, as ondas tragam milhares de homens. O tumulto é imenso, enquanto uns se agitam e movem, outros meditam. Mas qual é a suprema finalidade de tantos esforços? Manter, no caso mais favorável, a vida de seres efêmeros em uma miséria suportável, e uma ausência relativa de dor que o tédio aceita constantemente, e ademais a reprodução desses seres, e a renovação de seus esforços.

Indefesa do Homem. De todos os seres, o homem é o mais necessitado: só tem vontades e desejos, um conjunto de centenas de necessidades. Abandonando a si próprio, vive na terra sem segurança nenhuma a não ser sua miséria. A luta pela vida, cada dia renovada, a necessidade que o constrange, e as imperiosas exigências materiais, preenchem a sua existência. Ao mesmo tempo, outro instinto o atormenta; o de perpetuar a sua raça. Ameaçado por todos os lados pelos perigos que o rodeiam, usa de sua prudência sempre vigilante para poder escapar. Com passo inquieto, lançando em volta olhares angustiosos, segue o seu caminho em luta constante com os casos e com seus inúmeros inimigos. O homem não se sente seguro entre os da sua raça e nem nos mais longínquos desertos. Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis degitur hocc'aevi, quodcunque est! Lucr. 11, 15.

Trabalhar ou Aborrecer-se. A necessidade imperiosa do homem é assegurar a existência, e feito isto, já sabe o que fazer. Portanto, depois disso, o homem se esforça para aliviar o peso da vida, torná-la agradável e menos sensível: "matar o tempo", isto é, fugir ao aborrecimento. Livres da preocupação de assegurar a existência, e livres seus ombros de todo fardo moral ou material, eles mesmos constituem sua própria carga, e sentem-se felizes porque viveram uma hora desapercebida, embora isto significa que sua vida a qual se esforçam com tanto zelo para prolongá-la, ficou encurtada pelo mesmo espaço de tempo. O aborrecimento merece tê-lo em conta; ele se reflete na fisionomia. O aborrecimento é a origem do instinto social, porque faz com que os homens, que pouco se amam, se procurem e se relacionem. O Estado considerado como uma calamidade pública, e por prudência toma medidas para o combater. O aborrecimento como o seu extremo oposto, a fome, pode impelir o homem aos maiores desvarios; o povo precisa panem et circenses. Fundado na solidão e na inatividade, o rude sistema penitenciário de Filadélfia faz do aborrecimento um instrumento de suplício tão terrível, que mais de um condenado tem-se suicidado para fugir a ele. A miséria é sofrimento pungente do povo; o desgosto é para os favorecidos. Na vida civil, o domingo significa o tédio, e os seis dias, o desgosto.

A Felicidade é um Sonho. Sentimos a dor, mas não a ausência da dor; sentimos a inquietação mas não a ausência; o temor, mas não a tranquilidade. Sentimos o desejo e a aspiração, como sentimos a sede e a fome; mas, apenas satisfeitos, se acabam, como o bocado que, uma vez engolido, já não existe para o nosso paladar. Enquanto possuamos os três maiores bens da vida, saúde, mocidade e liberdade, não temos consciência deles, e só com a perda deles é que os apreciamos, porque são bens negativos. Somente os dias de tristeza é que nos fazem recordar as horas felizes da vida passada. À medida que os prazeres aumentam, nossa sensibilidade diminui; o hábito já não é um prazer. As horas passam lentamente quando estamos tristes; correm rapidamente quando são agradáveis; porque a dor é positiva e faz sentir sua presença. O aborrecimento nos dá a noção do tempo e a distração nos faz esquecer. Isto prova que a nossa existência é mais feliz quando menos a sentimos: de onde se deduz que mais feliz seríamos se nos livrássemos dela. Uma grande alegria, assim não a julgaríamos se ela não viesse atrás de uma grande dor. Não podemos atingir um estado de alegria serena e duradoura. Esta é a razão porque os poetas são obrigados a rodear seus protagonistas de tristes ou perigosas circunstâncias, para no fim os livrar delas. No drama e na poesia épica, o herói sofre mil torturas: nos romances os heróis lutam

pondo em relevo os tormentos do coração humano. “A felicidade não passa de um sonho – dizia Voltaire, tão favorecido pelo destino? – a única realidade é a dor”. E acrescenta: “Há oitenta anos que a experimento e nada faço senão resignar-me e dizer a mim mesmo que as moscas nasceram para serem comidas pelas aranhas, e os homens para serem devorados pelos desgostos”.

O Eterno Estribilho. Vista exteriormente assombra a insignificância da vida da maioria dos homens, vista interiormente é sinistra e lúgubre. Formada por inúmeras dores e aspirações impossíveis, o homem passa sonhando pela meninice, mocidade, virilidade e velhice, rodeado de ideias banais. Os homens assemelham-se a relógios que não sabem porque andam: cada vez que um novo ser nasce, dá-se corda no relógio da vida humana para seguir repetindo o eterno e gasto estribilho de uma caixa de música, frase por frase, compasso por compasso, com pequenas variações.

Joguetes da Natureza. O homem, cada um dos homens, é um sonho a mais, um sonho fugaz criado pela tenaz e constante vontade de viver, imagem efêmera que o espírito infinito da natureza desenha na página do tempo e do espaço; impressa nela alguns instantes logo se desfaz para dar lugar a muitas outras. O mais triste, o ponto que nos deve fazer pensar profundamente, é que a vontade de viver há de pagar cada uma dessas imagens efêmeras e caprichosas com o preço de dores profundas e inúmeras, e da morte por longos anos. Eis porque nos tornamos repentinamente sérios perante um cadáver.

O Teatro e os Artistas. O mundo é um vasto campo de batalha onde os seres somente devorando-se uns aos outros conseguem conservar e defender a vida; onde todo animal carnívoro é o túmulo vivo de tantos outros; onde o viver significa sofrer longos tormentos; onde a capacidade para a dor aumenta na proporção da inteligência, e atinge, portanto, no homem o mais elevado grau. Os otimistas quiseram adaptar o mundo ao seu sistema, e apresentá-lo a prior como o melhor dos mundos possíveis. O absurdo é evidente. Dizem-me para abrir os olhos e contemplar a beleza do céu iluminado pelo sol, as montanhas, os vales, as torrentes, as plantas, os animais, que sei eu! Acaso será o mundo uma lanterna mágica? A contemplação é bela, confesso, mas aí representar, é coisa completamente diferente. Após o otimista surge o homem que nos fala das causas finais, e elogia as sábias leis que preservam os astros de se chocarem no seu percurso; que evitam o mar e a terra de se confundirem, e os mantém separados; que faz com que nem o frio nem o calor sejam eternos, e que, pela inclinação da eclítica, não permite a primavera, ser eterna podendo assim amadurecer os frutos, etc. Mas tudo isso não são mais que simples “conditiones sine quibus non”. Porque se os planetas devem ter uma existência mais longa, embora seja o período que demora em chegar a eles a luz de uma estrela longínqua, e se não desaparecem após o nascimento, era preciso que as coisas estivessem mal arquitetadas, para que a base fundamental ameaçasse ruína. Chegamos aos resultados desta obra tão elogiada, e observamos os atores que se movimentam nesta, tão sábia e solidamente construída. Vemos que a dor aparece juntamente com a sensibilidade, e à medida que esta se torna inteligente, a dor e o desejo caminham par a par, e o primeiro chega a tal desenvolvimento que finalmente, a vida do homem nada mais é que um assunto trágico ou cômico. A sinceridade de certos homens não lhes permite a união ao coro dos otimistas, e com eles entonar a aleluia.

A Vida é um Pesado Gracejo. Se considerarmos a vida objetivamente, é duvidoso que ela seja preferível ao nada. Atrever-me-ia até a dizer que se a reflexão e a experiência pudessem fazer um acordo, elevariam a voz em favor do nada. Se batêssemos nas pedras dos sepulcros e perguntássemos aos mortos se querem ressuscitar, moveriam negativamente a cabeça. É esta a opinião de Sócrates na Apologia de Platão. O alegre e feliz Voltaire dizia: “Amamos a vida, porém o nada não deixa de ter o seu lado bom”. Em outra parte dizia: “Ignoro o que seja

a vida eterna, mas esta é um pesado gracejo".

De Ontem a Hoje. A juventude é uma infatigável aspiração de felicidade; a velhice, pelo contrário, é dominada por um vago e persistente sentimento de dor, porque já estamos nos convencendo que a felicidade é uma ilusão, que só o sofrimento é real. Por isso, o homem sensato deseja mais sofrer que gozar. Em plena juventude, quando eu ouvia bater à porta, saltava de alegria, e pensava: "Bom! Alguma coisa sucede". Mais tarde, experimentado pela vida, o mesmo ruído sobressaltava-me de angústia, e pensava: "Que sucederá, meu Deus?..."

A Dura Jornada. Na velhice ao perder os sonhos da sua juventude todo homem que estudou a história do passado e a da sua época, e recolheu o fruto da sua experiência e da alheia, se não estiver com o espírito perturbado por preconceitos muito arraigados, chegará à conclusão de que este mundo é o reino do acaso e do erro, que é governado a seu modo sem compaixão alguma, auxiliados pela maldade e pela loucura, que ao homem empolgam constantemente. Mil trabalhos e esforços é preciso para impor uma ideia nobre, porque dificilmente encontra uma oportunidade de apresentar-se, enquanto que a vulgaridade artística, os sofismas, a malícia e a astúcia reinam de geração em geração, aqui e alhures sem serem interrompidos.

Nota

1. Referência à obra "A Divina Comédia" (Inferno, canto XXXIII), de Dante Alighieri, que viveu entre os anos 1265-1321. "Ugolino foi murado numa torre com os filhos. Quando o desespero lhe inspira um gesto equívoco – morder as próprias mãos –, os filhos lhe oferecem a própria carne para mitigar sua fome. Ugolino recusa. Morrem os filhos. E o pai acaba por lhes comer os cadáveres antes de por sua vez perecer".

autor: Arthur Schopenhauer
fonte: A vontade de amar

A PAZ PERPÉTUA

Um Projecto Filosófico

Immanuel Kant
(1795)

Tradutor:
Artur Morão

www.lusosofia.net

LusoSofia: press

FICHA TÉCNICA

TÍtulo: *A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico*
Autor: Immanuel Kant
Tradutor: Artur Morão
Colecção: Textos Clássicos de Filosofia
Direcção da Colecção: José Rosa & Artur Morão
Design da Capa: António Rodrigues Tomé
Paginação: José Rosa
Universidade da Beira Interior
Covilhã, 2008

A Paz Perpétua.
Um Projecto Filosófico
(1795)

Immanuel Kant

Conteúdo

[Introdução] 3
Primeira Seccção que contêm os Artigos Preliminares... 4
Segunda Secção que contém os Artigos Definitivos... 10
Suplemento Primeiro: Da Garantia da Paz Perpétua 23
Suplemento Segundo: Artigo Secreto para a Paz Perpétua 32
Apêndice I: Sobre a discrepância entre a Moral e a Política... 34
Apêndice II: Da Harmonia da Política com a Moral..... 46

[Introdução]

Pode deixar-se em suspenso se esta inscrição satírica na tabuleta de uma pousada holandesa, em que estava pintado um cemitério, interessa em geral aos *homens*, ou em particular aos chefes de Estado que nunca chegam a saciar-se da guerra, ou tão-só aos filósofos que se entregam a esse doce sonho. Mas o autor do presente ensaio estipula o seguinte: visto que o político prático está em bons termos com o teórico e com grande autocomplacência o olha de cima como a um sábio académico

que, com as suas ideias ocas, nenhum perigo traz ao Estado – este deve antes partir dos princípios da experiência – e a quem se pode permitir arremessar de uma só vez os onze paus, sem que o estadista, *conhecedor do mundo*, com isso se preocupe, no caso de um conflito com o teórico, ele deve proceder de um modo consequente e não farejar perigo algum para o Estado por detrás das suas opiniões, aventadas ao acaso e publicamente manifestadas – com esta *clausula salvatoria* quer o autor saber-se a salvo expressamente e da melhor forma contra toda a interpretação maliciosa.

PRIMEIRA SECÇÃO

QUE CONTÉM OS ARTIGOS PRELIMINARES PARA A PAZ PERPÉTUA ENTRE OS ESTADOS

1. «Não deve considerar-se como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura.»

Seria então, pois, apenas um simples armistício, um adiamento das hostilidades e não a *paz*, que significa o fim de todas as hostilidades, e juntar-lhe o epíteto *eterna* é já um pleonasmo suspeitoso. As causas existentes para uma guerra futura, embora talvez não conhecidas agora nem sequer pelos negociadores, aniquilam-se no seu conjunto pelo tratado de paz, por muito que se possam extrair dos documentos de arquivo mediante um escrutínio penetrante. – A restrição (*reservatio mentalis*) sobre velhas pretensões a que, no momento, nenhuma das partes faz menção porque ambas estão demasiado esgotadas para prosseguir a guerra, com a perversa vontade de, no futuro, aproveitar para este fim a primeira oportunidade, pertence à casuística jesuítica e não

corresponde à dignidade dos governantes, do mesmo modo que também não corresponde à dignidade de um ministro a complacência em tais deduções, se o assunto se julgar tal como é em si mesmo.

Se, pelo contrário, a verdadeira honra do Estado se colocar, segundo os conceitos ilustrados da prudência política, no contínuo incremento do poder seja por que meios for, então aquele juízo afigurar-se-á como escolar e pedante.

2. «Nenhum Estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra ou doação.»

Um Estado não é património (*patrimonium*) (como, por exemplo, o solo em que ele tem a sua sede). É uma sociedade de homens sobre a qual mais ninguém a não ser ele próprio tem de mandar e dispor. Enxertá-lo noutro Estado, a ele que como tronco tem a sua própria raiz, significa eliminar a sua existência como pessoa moral e fazer desta última uma coisa, contradizendo, por conseguinte, a ideia do contrato originário, sem a qual é impossível pensar direito algum sobre um povo[1]). Todos sabem a que perigo induziu a Europa até aos tempos mais recentes o preconceito deste modo de aquisição, pois as outras partes do mundo jamais o conheceram, isto é, de os próprios Estados poderem entre si contrair matrimónio; este modo de aquisição é, em parte, um novo género de artifício para se tomar muito poderoso mediante alianças de família sem dispêndio de forças e, em parte também, serve para assim ampliar as possessões territoriais. – Deve também aqui incluir-se o serviço das tropas de um Estado noutro contra um inimigo não comum, pois em tal caso usa-se e abusa-se dos súbditos à vontade, como se fossem coisas de uso.

[1] Um reino hereditário não é um Estado que possa ser herdado por outro Estado; é um Estado cujo direito a governar se pode dar em herança a outra pessoa física. O Estado adquire, pois, um governante, não é o governante como tal (isto é, que já possui outro reino) que adquire o Estado.

3. «Os exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem, com o tempo, de todo desaparecer.»

Pois ameaçam incessantemente os outros Estados com a guerra, devido à sua prontidão para aparecerem sempre preparados para ela; os Estados incitam-se reciprocamente a ultrapassar-se na quantidade dos mobilizados que não conhece nenhum limite, e visto que a paz, em virtude dos custos relacionados com o armamento, se torna finalmente mais opressiva do que uma guerra curta, eles próprios são a causa de guerras ofensivas para se libertarem de tal fardo; acrescente-se que pôr-se a soldo para matar ou ser morto parece implicar um uso dos homens como simples máquinas e instrumentos na mão de outrem (do Estado), uso que não se pode harmonizar bem com o direito da humanidade na nossa própria pessoa. Algo de todo diverso é defender-se a si e defender a Pátria dos ataques do exterior com o exercício militar voluntário dos cidadãos empreendido de forma periódica. – O mesmo se passaria com a acumulação de um tesouro; considerado pelos outros Estados como uma ameaça de guerra, forçá-los-ia a um ataque antecipado, se a tal não se opusesse a dificuldade de calcular a sua grandeza (pois dos três poderes, *o militar,* o das *alianças e* o do *dinheiro,* este último poderia decerto ser o mais seguro instrumento de guerra).

4. «Não se devem emitir dívidas públicas em relação aos assuntos de política exterior.»

Para fomentar a economia de um país (melhoria dos caminhos, novas colonizações, criação de depósitos para os anos maus de fornecimentos, etc.) fora ou dentro do Estado, esta fonte de financiamento não levanta suspeitas. Mas um sistema de crédito, como aparelho de oposição das potências entre si, é um sistema que cresce ilimitadamente, é sempre um poder financeiro perigoso para a reclamação presente (porque certamente nem todos os credores o farão ao mesmo tempo) das dívidas garantidas – a engenhosa invenção de um povo de comerciantes neste século – ou seja, é um tesouro para a guerra, que supera os

tesouros de todos os outros Estados tomados em conjunto e que só se pode esgotar pela eminente queda dos impostos (que, no entanto, se manterão ainda durante muito tempo, graças à revitalização do comércio por meio da retroacção deste sobre a indústria e a riqueza). Esta facilidade para fazer a guerra, unida à tendência dos detentores do poder que parece ser congénita à natureza humana, é, pois, um grande obstáculo para a paz perpétua; para o debelar, deveria, com maior razão, haver um artigo preliminar porque, no fim, a inevitável bancarrota do Estado envolverá vários outros Estados sem culpa – o que seria uma lesão pública destes últimos. Por conseguinte, outros Estados têm ao menos o direito de se aliar contra semelhante Estado e as suas pretensões.

5. «Nenhum Estado se deve imiscuir pela força na constituição e no governo de outro Estado.»

Que é que a tal o pode autorizar? Porventura o escândalo que dá aos súbditos de outro Estado? Mas tal escândalo pode antes servir de advertência mediante o exemplo do grande mal que um povo atraiu sobre si em virtude da sua ausência de leis; e, além disso, o mau exemplo que uma pessoa livre dá a outra não é (enquanto *scandalum acceptum)* nenhuma lesão. – Não se aplicaria, decerto, ao caso em que um Estado se dividiu em duas partes devido a discórdias internas e cada uma representa para si um Estado particular com a pretensão de ser o todo; se um terceiro Estado presta, então, ajuda a uma das partes não se poderia considerar como ingerência na Constituição de outro Estado (pois só existe anarquia). Mas enquanto essa luta interna ainda não está decidida, a ingerência de potências estrangeiras seria uma violação do direito de um povo independente que combate a sua enfermidade interna; seria, portanto, um escândalo, e poria em perigo a autonomia de todos os Estados.

6. «Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tomem impossível a confiança mútua na paz futura, como,

por exemplo, o emprego no outro Estado de *assassinos (percussores), envenenadores (venefici), a ruptura da capitulação, a instigação à traição (perduellio),* etc.»

São estratagemas desonrosos; mesmo em plena guerra deve ainda existir alguma confiança no modo de pensar do inimigo já que, caso contrário, não se poderia negociar paz alguma e as hostilidades resultariam numa guerra de extermínio (*bellum internecinum*); a guerra é apenas o meio necessário e lamentável no estado da ntureza (em que não existe nenhum tribunal que possa julgar, com a força do direito), para afirmar pela força o seu direito; na guerra, nenhuma das partes se pode declarar inimigo injusto (porque isso pressupõe já uma sentença judicial). Mas o seu desfecho (tal como nos chamados juízos de Deus) é que decide de que lado se encontra o direito; entre os Estados, porém, não se pode conceber nenhuma guerra de punição *(bellum punitivum)* (pois entre eles não existe nenhuma relação de superior a inferior). – Daqui se segue, pois, que uma guerra de extermínio, na qual se pode produzir o desaparecimento de ambas as partes e, por conseguinte, também de todo o direito, só possibilitaria a paz perpétua sobre o grande cemitério do género humano. Logo, não se deve de modo algum permitir semelhante guerra nem também o uso dos meios que a ela levam. – Que os mencionados meios levam inevitavelmente a ela depreende-se do facto de que essas artes infernais, em si mesmas nunca convenientes, quando se põem em uso não se mantêm por muito tempo dentro dos limites da guerra, mas transferem-se também para a situação de paz como, por exemplo, o uso de espias (*uti exploratoribus*), onde se aproveita a indignidade *de outros* (que não pode erradicar-se de uma só vez); e assim destruir-se-ia por completo o propósito da paz.

* * *

Embora as leis aduzidas sejam simples leis objectivamente proibitivas (*leges prohibitivae*), isto é, na intenção dos que detêm o poder, há todavia algumas que têm uma eficácia *rígida*, sem consideração pelas

circunstâncias (*leges strictae*), que obrigam *imediatamente* a um não-fazer (como os números 1, 5, 6) Mas outras (como os números 2, 3, 4), sem serem excepções à norma jurídica, tendo porém em consideração as circunstâncias na sua aplicação, ampliando *subjectivamente* a competência (*leges latae*), contêm uma autorização para *adiar* a execução sem, no entanto, se perder de vista o fim, que permite, por exemplo, a demora na *restituição* da liberdade subtraída a certos Estados, segundo o número 2, não para o dia de S. Nunca à Tarde (*ad calendas graecas*, como costumava prometer Augusto), portanto a sua não restituição, mas só para que ela tenha lugar de um modo apressado e assim contra a própria intenção. Pois a proibição afecta aqui apenas o *modo de aquisição*, o qual não deve valer para o futuro, mas não a *possessão* que, embora desprovida do título jurídico requerido, foi todavia considerada por todos os Estados no seu tempo (da aquisição putativa) como conforme ao direito, segundo a opinião pública da altura[2].

[2] Até agora, duvidou-se e não sem fundamento que, além do *mandado* (*leges preceptivae*) e da *proibição* (*leges prohibitivae*), pode ainda haver leis *permissivas* (*leges permissivae*) da razão pura. Pois as leis em geral contêm um fundamento de necessidade prática objectiva, mas a permissão contém um fundamento da contingência prática de certas acções; por isso, uma *lei permissiva* conteria o constrangimento a uma acção a que não se pode estar obrigado, o que seria uma contradição se o objecto da lei tivesse o mesmo significadoo em ambos os casos. – Mas agora aqui, na lei permissiva, a suposta proibição refere-se apenas ao modo de aquisição futura de um direito (por exemplo mediante herança), ao passo que o levantamento da proibição, isto é, a permissão, se refere à posse presente, a qual pode ainda persistir segundo uma lei permissiva do direito natural na transição do estado de natureza para o estado civil como uma posse, se não conforme ao direito, todavia *sincera* (*possesio putativa*). Ora uma posse putativa, logo que se reconheceu como tal, é proibida no estado de natureza do mesmo modo que um tipo semelhante de aquisição é proibido no ulterior estado civil (após a passagem); a possibilidade de uma posse duradoira não existiria se tivesse havido uma aquisição putativa no estado civil, pois, neste caso, teria de cessar imediatamente como uma lesão, logo após a descoberta da sua não conformidade com o direito.

Aqui, tentei apenas incidentalmente chamar a atenção dos professores de direito natural para o conceito de uma *lex permissiva*, que se apresenta como tal a uma razão sistematicamente classificadora; de semelhante conceito faz-se muitas vezes uso, sobretudo no direito civil (estatutário), só que com a diferença de que a lei impera-

SEGUNDA SECÇÃO

QUE CONTÉM OS ARTIGOS DEFINITIVOS PARA A PAZ PERPÉTUA ENTRE OS ESTADOS

O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), o qual é antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre todavia uma ameaça constante. Deve, pois, *instaurar-se* o estado de paz; a omissão de hostilidades não é ainda a garantia de paz e, se um vizinho não proporcionar segurança a outro (o que só pode acontecer num estado *legal*), cada um pode considerar como inimigo a quem lhe exigiu tal segurança[3].

tiva se apresenta por si mesma, ao passo que a permissão não entra como condição limitativa (como devia) naquela lei, mas é atirada para as excepções. – Assim, por exemplo: proíbe-se isto ou aquilo, *excepto* os números um, dois, três e assim indefinidamente, pois as permissões introduzem-se na lei só de um modo casual, não segundo um princípio, mas às apalpadelas entre casos concretos. Pois, de outro modo, se as condições se tivessem introduzido na *fórmula da lei proibitiva*, esta ter-se-ia convertido ao mesmo tempo numa lei permissiva. – É, pois, de lamentar que tão depressa se tenha abandonado o problema, engenhoso e não resolvido, do tão sábio quanto penetrante Conde Windischgrätz, que apontava justamente para a última. De facto, a possibilidade de uma fórmula assim (semelhante às fórmulas matemáticas) é a única e genuína pedra-de-toque de uma legislação que permanece consequente, sem a qual o chamado *ius certum* permanecerá sempre um pio desejo. – De outro modo, ter-se-ão *apenas leis gerais* (que valem *em geral*), mas não leis universais (com eficácia *universal*), como todavia parece exigir o conceito de lei.

[3] Supõe-se comummente que não se pode proceder de forma hostil contra ninguém excepto só quando ele me tenha já *lesado* de facto, e isto é também inteiramente correcto se ambos se encontram num estado *civil-legal*. Com efeito, por este ter ingressado no mesmo estado proporciona àquele (mediante a autoridade que possui poder sobre ambos) a segurança requerida. – Mas o homem (ou o povo), no simples estado de natureza, priva-me dessa segurança e já me prejudica em virtude precisamente desse estado, por estar ao meu lado, se não efectivamente (*facto*), pelo menos devido à ausência de leis do seu estado (*statu iniusto*), pela qual eu estou

/ Primeiro Artigo definitivo para a Paz Perpétua

A Constituição civil em cada Estado deve ser republicana.

A constituição fundada, primeiro, segundo os princípios da *liberdade* dos membros de uma sociedade (enquanto homens); em segundo lugar, em conformidade com os princípios da *dependência* de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súbditos); e, em terceiro lugar, segundo a lei da *igualdade* dos mesmos (enquanto cidadãos), é a única que deriva da ideia do contrato originário, em que se deve fundar toda a legislação jurídica de um povo – é a constituição re*publicana*[4].

constantemente ameaçado por ele; e não posso forçá-lo a entrar comigo num estado social legal ou a afastar-se da minha vizinhança. – Logo, o postulado que subjaz a todos os artigos seguintes é este: Todos os homens que entre si podem exercer influências recíprocas devem pertencer a alguma constituição civil.

Mas toda a constituição jurídica, no tocante às pessoas que nela estão, é

1) Uma constituição segundo o *direito político* (*Staatsbürgerrecht*) dos homens num povo (*ius civitatis*);

2) Segundo o *direito das gentes* (*Völkerrecht*) dos Estados nas suas relações recíprocas (*ius gentium*);

3) Uma constituição segundo o *direito cosmopolita* (*Weltbürgerrecht*), enquanto importa considerar os homens e os Estados, na sua relação externa de influência recíproca, como cidadãos de um estado universal da humanidade (*ius cosmopoliticum*). Esta divisão não é arbitrária, mas necessária em relação à ideia da paz perpétua. Pois, se um destes Estados numa relação de influência física com os outros estivesse em estado da natureza, isso implicaria o estado de guerra, de que é justamente nosso propósito libertar-se.

[4] A liberdade *jurídica* (portanto externa) não se pode definir, como é habitual fazer, mediante a faculdade de «fazer tudo o que se quiser, contanto que a ninguém se faça uma injustiça». Pois, que significa *faculdade* (*Befüg nis*)? A possibilidade de uma acção enquanto por ela a ninguém se faz uma injustiça. A explicação da definição soaria então assim: «*Liberdade é a possibilidade de acções pelas quais a ninguém se faz uma injustiça.* Não se faz dano a ninguém (faça-se o que se quiser), se apenas a ninguém se fizer dano algum»: é portanto uma tautologia vazia. – A minha liberdade exterior (jurídica) deve antes explicar-se assim: é a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes pude dar o meu consentimento. – Igualmente, a *igualdade* exterior (jurídica) num Estado é a relação entre os cidadãos

Esta é, pois, no tocante ao direito, a que em si mesma subjaz a todos os tipos de constituição civil; e, agora, surge apenas a questão: será também ela a única que pode conduzir à paz perpétua?

A constituição republicana, além da pureza da sua origem, isto é, de ter promanado da pura fonte do conceito de direito, tem ainda em vista o resultado desejado, a saber, a paz perpétua; daquela é esta o fundamento. – Se (como não pode ser de outro modo nesta constituição) o consentimento dos cidadãos se exige para decidir «se deve, ou não,

segundo a qual nenhum pode vincular juridicamente outro sem que ele se submeta ao mesmo tempo à lei e *possa ser* reciprocamente também de igual modo vinculado por ela. (Não é necessária nenhuma explicação a propósito do princípio da dependência *jurídica*, já que este está implícito no conceito de uma constituição política). – A validade dos direitos inatos inalienáveis e que pertencem necessariamente à humanidade é confirmada e elevada pelo princípio das relações jurídicas do próprio homem com entidades mais altas (quando ele as imagina), ao representar-se a si mesmo segundo esses mesmos princípios também como um cidadão de um mundo supra-sensível. – No tocante à minha liberdade, não tenho qualquer obrigação mesmo em relação às leis divinas por mim conhecidas através da simples razão a não ser que eu próprio tenha podido prestar o meu consentimento (pois, mediante a lei da liberdade da minha própria razão é que faço, primeiro, para mim um conceito da vontade divina). No tocante ao princípio de igualdade em relação ao Ser supremo do mundo, fora de Deus, tal como eu o poderia imaginar (um grande *Eão*), não existe fundamento algum para que eu, se no meu posto fizer o meu dever como aquele Eão no seu, tenha simplesmente o dever de obedecer, e aquele o de mandar. – O fundamento da *igualdade* reside em que este princípio (tal como o da liberdade) também não se ajusta à relação com Deus, porque este Ser é o único no qual cessa o conceito de dever.

Mas, no que diz respeito ao direito da igualdade de todos os cidadãos enquanto súbditos, é necessário contestar a questão da admissibilidade da *nobreza hereditária*: «se o *estatuto* concedido pelo Estado (a posição de um súbdito sobre o outro) deve preceder o *mérito*, ou este àquele». – Ora, é claro que, se o estatuto está vinculado ao nascimento, é de todo incerto se o mérito (capacidade e fidelidade profissionais) também virá depois; por conseguinte, é como se ele fosse concedido (ser chefe) ao beneficiado sem qualquer mérito – o que nunca a vontade geral do povo decidirá num contrato originário (que, no entanto, é o princípio de todos os direitos). Com efeito, um nobre não é necessariamente por isso um homem *nobre*. – No tocante à *nobreza de cargo* (como se poderia denominar o estatuto de uma elevada magistratura e à qual é necessário elevar-se por meio dos méritos), o estatuto não pertence à pessoa como uma propriedade, mas ao lugar, e a igualdade não é por isso lesada; pois, quando a pessoa abandona o seu cargo deixa, ao mesmo tempo, o estatuto e retoma ao povo.

haver guerra», então nada é mais natural do que deliberar muito em começarem um jogo *tão maligno*, pois têm de decidir para si próprios todos os sofrimentos da guerra (como combater, custear as despesas da guerra com o seu próprio património, reconstruir penosamente a devastação que ela deixa atrás de si e, por fim e para cúmulo dos males, tomar sobre si o peso das dívidas que nunca acaba (em virtude de novas e próximas guerras) e toma amarga a paz. Pelo contrário, numa constituição em que o súbdito não é cidadão, e que portanto não é uma constituição republicana, a guerra é a coisa mais simples do mundo, porque o chefe do Estado não é um membro do Estado, mas o seu proprietário, e a guerra não lhe faz perder o mínimo dos seus banquetes, das suas caçadas, dos palácios de recreio, das festas cortesãs, etc., e pode, portanto, decidir a guerra como uma espécie de jogo por causas insignificantes e confiar indiferentemente a sua justificação por causa do decoro ao sempre pronto corpo diplomático.

* * *

Para não se confundir a constituição republicana com a democrática (como costuma acontecer), deve observar-se o seguinte. As formas de um Estado (*civitas*) podem classificar-se segundo a diferença das pessoas que possuem o supremo poder do Estado, ou segundo o *modo de governar* o povo, seja quem for o seu governante; a primeira chama-se efectivamente a forma da *soberania* (*forma imperii*) *e* só há três formas possíveis, a saber, a soberania é possuída por *um só*, ou por *alguns* que entre si se religam, ou por *todos* conjuntamente, formando a sociedade civil (*autocracia, aristocracia e democracia;* poder do príncipe, da nobreza e do povo). A segunda é a forma de governo (*forma regiminis*) e refere-se ao modo, baseado na constituição (no acto da vontade geral pela qual a massa se torna um povo), como o Estado faz uso da plenitude do seu poder: neste sentido, a constituição é ou *republicana,* ou *despótica*. O *republicanismo* é o princípio político da separação entre

o poder executivo (governo) e o legislativo; o despotismo é o princípio da execução arbitrária pelo Estado de leis que ele a si mesmo deu, portanto a vontade pública é manejada pelo governante como sua vontade privada. – Das três formas de Estado, a democracia é, no sentido próprio da palavra, necessariamente um *despotismo*, porque funda um poder executivo em que todos decidem sobre e, em todo o caso, também contra *um* (que, por conseguinte, não dá o seu consentimento), portanto todos, sem no entanto serem todos, decidem – o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade.

Toda a forma de governo que não seja *representativa* é, em termos estritos, uma *não forma*, porque o legislador não pode ser ao mesmo tempo executor da sua vontade numa e mesma pessoa (como também a universal da premissa maior num silogismo não pode ser ao mesmo tempo a subsunção do particular na premissa menor); e, embora as duas outras constituições políticas sejam sempre defeituosas porque proporcionam espaço a *um* tal modo de governo, é nelas ao menos possível que adoptem um modo de governo conforme com o *espírito* de um sistema representativo como, por exemplo, Frederico II ao *dizer* que ele era apenas o primeiro servidor do Estado[5], ao passo que a constituição democrática torna isso impossível porque todos querem ser soberano. – Pode, pois, dizer-se: quanto mais reduzido é o pessoal do poder estatal (o número de dirigentes), tanto maior é a representação dos mesmos, tanto mais a constituição política se harmoniza com a possibilidade do republicanismo e pode esperar que, por fim, a ele chegue mediante reformas graduais. Por tal razão, chegar a esta única constituição plenamente jurídica é mais difícil na aristocracia do que na monarquia e é

[5] Muitas vezes se censuraram os altos títulos que, com frequência, se atribuem a um princípe (os de ungido de Deus, administrador da vontade divina na Terra e representante seu) como adulações grosseiras e fraudulentas; mas parece-me que tais censuras são sem fundamento. – Longe de tornarem arrogante o príncipe territorial, devem antes deprimi-lo no seu interior, se ele tiver entendimento (o que, no entanto, se deve pressupor) e pensar que recebeu um cargo demasiado grande para um homem, isto é, administrar o que de mais sagrado Deus tem sobre a Terra, o *direito dos homens*, e deve estar constantemente preocupado por se encontrar excessivamente próximo da menina-do-olho de Deus.

impossível na democracia, a não ser mediante uma revolução violenta. Mas ao povo interessa mais, sem comparação, o modo de governo[6] do que a forma de Estado (embora tenha também muita importância a sua maior ou menor adequação àquele fim). Ao modo de governo que deve ser conforme à ideia de direito pertence o sistema representativo, o único em que é possível um modo de governo republicano e sem o qual todo o governo é despótico e violento (seja qual for a sua constituição). – Nenhuma das denominadas repúblicas antigas conheceu este sistema e tiveram, de facto, de se dissolver no despotismo que, sob o poder supremo de um só, é ainda o mais suportável de todos os despotismos.

/ Segundo Artigo definitivo para a Paz Perpétua

O direito das gentes deve fundar-se numa *federação* de Estados livres.

Os povos, enquanto Estados, podem considerar-se como homens singulares que, no seu estado de natureza (isto é, na independência de leis externas), se prejudicam uns aos outros já pela sua simples coexistência e cada um, em vista da sua segurança, pode e deve exigir do outro que entre com ele numa constituição semelhante à constituição civil, na

[6] Malais du Pain vangloria-se com a sua linguagem pomposa, mas vazia e oca, de, após uma experiência de muitos anos, se ter por fim convencido da verdade do conhecido mote de Pope: «Deixa os loucos disputar sobre o melhor governo; o que melhor governa é o melhor». Se isto equivale a dizer que o governo que melhor governa é o mais bem governado, Pope, segundo a expressão de Swift, trincou uma noz e foi-lhe dispensado um verme; se, porém, significa que é também a melhor forma de governo, isto é, de constituição política, é radicalmente falso; pois, exemplos de bons governos nada demonstram sobre a forma de governo. – Quem governou melhor do que um *Tito* ou um *Marco Aurélio*? E, no entanto, um deixou como sucessor um *Domiciano,* e o outro um *Cómodo*; o que não poderia ter acontecido com uma boa constituição política, pois a incapacidade dos últimos para o cargo tinha sido conhecida bastante cedo e o poder do Imperador era também suficiente para os ter excluído.

qual se possa garantir a cada um o seu direito. Isto seria uma federação de povos que, no entanto, não deveria ser um Estado de povos. Haveria aí uma contradição, porque todo o Estado implica a relação de um superior (legislador) com um inferior (o que obedece, a saber, o povo) e muitos povos num Estado viriam a constituir um só povo, o que contradiz o pressuposto (temos de considerar aqui o direito dos povos nas suas relações recíprocas enquanto formam Estados diferentes, que não se devem fundir num só).

Assim como olhamos com profundo desprezo o apego dos selvagens à sua liberdade sem lei, que prefere mais a luta contínua do que sujeitar-se a uma coerção legal por eles mesmos determinável, escolhendo antes a liberdade grotesca à racional, e consideramo-lo como barbárie, grosseria e degradação animal da humanidade; assim também – deveria pensar-se – os povos civilizados (cada qual reunido num Estado) teriam de se apressar a sair quanto antes de uma situação tão repreensível: em vez disso, porém, cada Estado coloca antes a sua soberania (pois a soberania popular é uma expressão absurda) precisamente em não se sujeitar a nenhuma coacção legal externa, e o fulgor do chefe de Estado consiste em ter à sua disposição muitos milhares que, sem ele próprio se pôr em perigo, se deixam sacrificar[7] por uma coisa que em nada lhes diz respeito, e a diferença entre os selvagens europeus e os americanos consiste essencialmente nisto: muitas tribos americanas foram totalmente comidas pelos seus inimigos, ao passo que os europeus sabem aproveitar melhor os seus vencidos do que comendo-os; aumentam antes o número dos seus súbditos, por conseguinte, também a quantidade dos instrumentos para guerras ainda mais vastas.

Tendo em conta a maldade da natureza humana, que se pode ver às claras na livre relação dos povos (ao passo que no Estado legal-civil se oculta através da coacção do governo) é, sem dúvida, de admirar que a

[7] Eis a resposta que um príncipe búlgaro deu ao imperador grego, que queria resolver uma disputa com um duelo: «Um ferreiro que tem tenazes não tirará do carvão o ferro em brasa com as mãos.»

palavra *direito* não tenha ainda podido ser expulsa da política da guerra como pedante, e que nenhum Estado tenha ainda ousado manifestar-se publicamente a favor desta última opinião; pois persiste-se ainda a citar candidamente *Hugo Grócio*, *Pufendorf*, *Vatel* e outros (incómodos consoladores apenas!). Embora o seu código elaborado filosófica ou diplomaticamente não tenha a mínima força legal nem a possa também ter (pois os Estados enquanto tais não estão sob nenhuma coacção exterior comum) para a *justificação* de um ataque bélico, sem que exista um exemplo de que alguma vez um Estado tenha abandonado os seus propósitos em virtude dos argumentos reforçados com os testemunhos de tão importantes homens, esta homenagem que todos os Estados prestam ao conceito de direito (pelo menos, de palavra) mostra que se pode encontrar no homem uma disposição moral ainda mais profunda, se bem que dormente na altura, para se assenhoriar do princípio mau que nele reside (o que não pode negar) e para esperar isto também dos outros; pois, de outro modo, a palavra *direito* nunca viria à boca dos Estados que se querem guerrear entre si, a não ser para com ela praticarem a ironia como aquele príncipe gaulês, que afirmava: «A vantagem que a natureza deu ao forte sobre o fraco é que este deve obedecer àquele.»

Visto que o modo como os Estados perseguem o seu direito nunca pode ser, como num tribunal externo, o processo, mas apenas a guerra, e porque o direito não se pode decidir por meio dela nem pelo seu resultado favorável, a vitória, e dado que pelo *tratado de paz* se põe fim a uma guerra determinada, mas não ao estado de guerra (possibilidade de encontrar um novo pretexto para a guerra, a qual também não se pode declarar como justa, porque em tal situação cada um é juiz dos seus próprios assuntos); e, uma vez que não pode ter vigência para os Estados, segundo o direito das gentes, o que vale para o homem no estado desprovido de leis, segundo o direito natural – «dever sair de tal situação» (porque possuem já, como Estados, uma constituição interna jurídica e estão, portanto, subtraídos à coacção dos outros para que se submetam a uma constituição legal ampliada em conformidade com os seus conceitos jurídicos); e visto que a razão, do trono do máximo poder legislativo moral, condena a guerra como via jurídica e faz, em contra-

partida, do estado de paz um dever imediato, o qual não pode todavia estabelecer-se ou garantir-se sem um pacto entre os povos: - tem, pois, de existir uma federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), uma vez que este tentaria acabar com uma guerra, ao passo que aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre. Esta federação não se propõe obter o poder do Estado, mas simplesmente manter e garantir a paz de um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo, a dos outros Estados federados, sem que estes devam por isso (como os homens no estado de natureza) submeter-se a leis públicas e à sua coacção. – É possível representar-se a exequibilidade (realidade objectiva) da *federação*, que se deve estender paulatinamente a todos os Estados e assim conduz à paz perpétua. Pois, se a sorte dispõe que um povo forte e ilustrado possa formar uma república (que, segundo a sua natureza, deve tender para a paz perpétua), esta pode constituir o centro da associação federativa para que todos os outros Estados se reúnam à sua volta e assim assegurem o estado de liberdade dos Estados conforme à ideia do direito das gentes e estendendo-se sempre mais mediante outras uniões.

É compreensível que um povo diga: «Não deve entre nós haver guerra alguma, pois queremos formar um Estado, isto é, queremos impor a nós mesmos um poder supremo legislativo, executivo e judicial, que dirima pacificamente os nossos conflitos.» Mas se este Estado disser: «Não deve haver guerra alguma entre mim e os outros Estados, embora não reconheça nenhum poder legislativo supremo que assegure o meu direito e ao qual eu garanta o seu direito», não pode então compreender-se onde é que eu quero basear a minha confiança no meu direito, se não existir o substituto da federação das sociedades civis, a saber, o federalismo livre, que a razão deve necessáriamente vincular com o conceito do direito das gentes, se é que neste ainda resta alguma coisa para pensar.

No conceito do direitto das gentes enquanto direito *para* a guerra nada se pode realmente pensar (porque seria um direito que determinaria o que é justo segundo máximas unilaterais do poder, e não segundo

leis exteriores, limitativas da liberdade do indivíduo, e universalmente válidas); por tal conceito entender-se-ia que aos homens que assim pensam lhes acontece o que é justo, se uns aos outros se aniquilarem e, por conseguinte, encontrarem a paz perpétua no amplo túmulo que oculta todos os horrores da violência e dos seus autores. – Os Estados com relações recíprocas entre si não têm, segundo a razão, outro remédio para sair da situação sem leis, que a simples guerra implica, senão o de se acomodar a leis públicas coactivas, do mesmo modo que os homens singulares entregam a sua liberdade selvagem (sem leis), e formar um *Estado de povos* (*civitas gentium*), que (sempre, é claro, em aumento) englobaria por fim todos os povos da Terra. Mas se, de acordo com a sua ideia do direito das gentes, isto não quiserem, portanto se rejeitarem *in hipothesi* o que é correcto *in thesi*, então, a *torrente* da propensão para a injustiça e a inimizade só poderá ser detida, não pela ideia positiva de uma *república mundial* (se é que tudo não se deve perder), mas pelo sucedâneo *negativo* de uma *federação* antagónica à guerra, permanente e em contínua expansão, embora com o perigo constante da sua irrupção [*Furor impius intus – fremit horridus ore cruento*[8], Virgílio][9].

[8] "Um ímpio e horrível furor ferve bem dentro da sua boca sangrenta".

[9] Depois de acabada a guerra e ao concluir-se a paz, talvez não fosse inconveniente para um povo que, após a festa de acção de graças, se convocasse um dia de penitência para implorar ao céu, em nome do Estado, misericórdia pelo grande pecado que o género humano comete constantemente, ao não querer unir-se a outros povos numa constituição legal e ao preferir, orgulhoso da sua independência, o meio bárbaro da guerra (pelo qual aliás não se estabelece o que se procura, a saber, o direito de cada Estado). – A festa de acção de graças por uma *vitória* conseguida durante a guerra, os hinos que se cantam ao *Senhor dos exércitos* (à boa maneira israelita) contrastam em não menor grau com a ideia moral do Pai dos homens; pois, além da indiferença quanto ao modo (que é bastante triste) como os povos buscam o seu direito mútuo, acrescentam ainda a alegria de ter aniquilado muitos homens ou a sua felicidade.

/ Terceiro Artigo definitivo para a Paz Perpétua

«*O direito cosmopolita* deve limitar-se às condições da *hospitalidade* universal.»

Fala-se aqui, como nos artigos anteriores, não de filantropia, mas de direito, e *hospitalidade* significa aqui o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro. Este pode rejeitar o estrangeiro, se isso puder ocorrer sem dano seu, mas enquanto o estrangeiro se comportar amistosamente no seu lugar, o outro não o deve confrontar com hostilidade. Não existe nenhum *direito de hóspede* sobre o qual se possa basear esta pretensão (para tal seria preciso um contrato especialmente generoso para dele fazer um hóspede por certo tempo), mas um *direito de visita*, que assiste todos os homens para se apresentarem à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não se podem estender até ao infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra. – Partes inabitáveis desta superfície, o mar e os desertos dividem esta comunidade, mas o *barco* ou o *camelo* (o barco do deserto) tornam possível uma aproximação por cima destas regiões sem dono e o uso do direito à *superfície* para um possível tráfico, direito que pertence ao género humano comum. A inospitalidade das costas marítimas (por exemplo das costas berberescas), os roubos de barcos nos mares próximos ou a redução à escravatura dos marinheiros que arribam à costa, ou a inospitalidade dos desertos (dos beduínos árabes) em considerar a sua proximidade às tribos nómadas como um direito a saqueá-las – tudo é, pois, contrário ao direito natural; mas o direito de hospitalidade, isto é, a faculdade dos estrangeiros recém-chegados não se estende além das condições de possibilidade para *intentar* um tráfico com os antigos habitantes. – Deste modo, partes afastadas do mundo podem entre si estabelecer relações pacíficas, as quais acabarão por se tornar legais e

públicas, podendo assim aproximar cada vez mais o género humano de uma constituição cosmopolita.

Se, pois, se comparar a conduta inospitaleira dos Estados civilizados da nossa região do mundo, sobretudo dos comerciantes, causa assombro a injustiça que eles revelam na *visita* a países e a povos estrangeiros (o que para eles se identifica com a sua *conquista*). A América, os países negros, as ilhas das especiarias, o Cabo, etc., eram para eles, na sua descoberta, países que não pertenciam a ninguém, pois os habitantes nada contavam para eles. Nas Índias Orientais (Industão), introduziram tropas estrangeiras sob o pretexto de visarem apenas estabelecimentos comerciais, mas com as tropas introduziram a opressão dos nativos, a instigação dos seus diversos Estados a guerras muito amplas, a fome, a rebelião, a perfídia e a ladaínha de todos os males que afligem o género humano. A China[10] e o Japão (*Nipon*), que tinham lidado com

[10] Para escrever o nome com que este grande reino se chama a si mesmo (a saber China, não Sina, ou outro som semelhante) pode consultar-se o *Alphab. Tib.* de Georgius, pp. 651/654, sobretudo a *nota b.* – Segundo a observação do Prof. Fischer, de Petersburgo, não tem um nome determinado com que a si mesmo se designa; o nome mais habitual é ainda o da palavra *Kin*, isto é, ouro (que os Tibetanos exprimem com *Ser*), pelo que o imperador se chama Rei do *ouro* (do país mais magnífico do mundo); esta palavra poderia pronunciar-se nesse reino como *Chin*, mas pode ter sido pronunciada *Kin* pelos missionários italianos (por causa da gutural). – Daqui se infere que o país chamado pelos Romanos País dos *Seres* era a China, mas a seda era trazida para a Europa através do *Grande Tibete* (provavelmente através do *Pequeno Tibete* e de Bucara pela Pérsia) o que dá lugar a algumas considerações acerca da antiguidade deste surpreendente Estado, em comparação com o Industão, no laço com o *Tibete* e, através deste, com o Japão; no entanto, o nome de Sina ou Tschina que lhe deviam dar os vizinhos deste país não leva a nada. – Talvez se possa explicar também o antiquissímo, se bem que nunca correctamente conhecido, intercâmbio da Europa com o Tibete, a partir do que nos refere Hesíquio, a saber, do grito dos hierofantes Κονξ Ὀμπαξ *(Konx Ompax)* nos mistérios de Elêusis (ver *Reise des Jüngern Anacarsis*, 5ª. parte, pp. 447 s.). – Pois, segundo o *Alphab. Tibet.* de Georgius, a palavra Concioa significa *deus*, e esta palavra tem uma semelhança muito marcante com a de Konx: *Pah-cio* (ib. p. 520), que facilmente poderia ser pronunciada pelos gregos como *pax* , significa *promulgator legis,* a divindade repartida por toda a natureza (chamada também *Cencresi*, p. 177). – Mas *Om,* que Lacroze traduz por *benedictus*, *bendito,* nada mais pode significar na sua aplicação à divindade do que *bem-aventurado*, p. 507.

semelhantes hóspedes, permitiram sabiamente o acesso, mas não a entrada, no caso da China, e só um acesso limitado a um único povo europeu, os Holandeses, no caso do Japão, aos quais no entanto, como a prisioneiros, excluem da comunidade dos nativos. O pior de tudo isto (ou, do ponto de vista de um juiz moral, o melhor) é que não estão contentes com esta actuação violenta, que todas estas sociedades comerciais se encontram no ponto da ruína iminente, que as ilhas do açúcar, sede da escravidão mais violenta e deliberada, não oferecem nenhum autêntico benefício, mas servem apenas directamente um propósito e, claro está, não muito recomendável, a saber, a formação dos marinheiros para as frotas de guerra, portanto também para as guerras na Europa; e tudo isto para potências que *querem* fazer muitas coisas por piedade e pretendem considerar-se como eleitas dentro da ortodoxia, enquanto bebem a injustiça como água.

Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra que a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros, a ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua, em cuja contínua aproximação é possível encontrar-se só sob esta condição.

Mas o P. Franz Horatius afirma que, ao interrogar muitas vezes os *lamas* tibetanos sob o que eles entendiam por deus *(concioa)*, obteve sempre a resposta: «*É a reunião de todos os santos* »(isto é, dos bem-aventurados que, através do renascimento lamaísta, após muitas migrações por toda a classe de corpos, regressaram finalmente à divindade e se tomam *Burchane*, isto é, seres dignos de serem adorados, almas transformadas; p. 223). Pelo que a palavra misteriosa *Konx Ompax* deverá significar o supremo ser difundido por todo o mundo (a natureza personificada): *santo,* pela palavra *Konx Ompax*, *bem-aventurado* (Om) e sábio (*pax*); e estas palavras utilizadas nos mistérios gregos significaram o *monoteísmo* dos epoptas em oposição ao *politeísmo* do povo, embora P. Horatius suspeite aqui de um certo ateísmo. – Mas o modo como essa misteriosa palavra chegou aos Gregos através do Tibete explica-se da maneira antes indicada e, inversamente, toma provável um remoto tráfico da Europa com a China através do Tibete (talvez ainda antes do tráfico com o Industão).

* * *

SUPLEMENTO PRIMEIRO

DA GARANTIA DA PAZ PERPÉTUA

O que subministra esta *garantia* é tão-só a grande artista, a *Natureza* (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece com evidência uma finalidade: através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade. Chama-se, por isso, também *destino,* enquanto compulsão de uma causa necessária dos efeitos segundo leis que nos são desconhecidas, *e Providência*[11] em referência à

[11] No mecanismo da natureza, a que o homem (como ser sensível) pertence, manifesta-se uma forma que já subjaz à sua existência e que não podemos conceber de nenhum outro modo a não ser supondo-lhe um fim de um Autor do mundo, que a predetermina; a esta determinação prévia chamamos *providência* (divina) em geral; enquanto está no *começo* do mundo, damos-lhe o nome de providência *fundadora [providentia conditrix; semel iussit, semper parent]* ('Ordenou uma só vez, obedecem sempre', Agostinho); mas enquanto conserva o *curso da natureza,* segundo leis universais de finalidade, damos-lhe o nome de providência *governante*(*providentia gubernatrix*); em relação aos fins particulares, mas não previsíveis pelo homem e só cognoscíveis a partir do resultado, chamamos-lhe Providência directora (*providentia directrix*) e, por último, em relação a alguns acontecimentos singulares, enquanto fins divinos, não a chamamos providência, mas *disposição (directio extraordinaria)*. Seria, porém, presunção louca do homem querer conhecê-la como tal (na realidade, refere-se a milagres, embora tais acontecimentos não se denominem assim), pois inferir de um acontecimento singular um princípio particular da causa eficiente (que este conhecimento seja um fim e não uma simples consequência marginal do mecanismo natural a partir de um outro fim que nos é totalmente desconhecido) é um disparate e uma arrogância total, por piedosa e humilde que a este respeito a linguagem ressoe. – Igualmente, a divisão a Providência (considerada *materialiter*) em *universal* e *particular*, segundo os *objectos* do mundo a que se refere, é falsa e contraditória em si mesma (porque cuida, por exemplo, da conservação das espécies de criaturas e abandona os indivíduos ao acaso); chama-se, pois, precisamente universal segundo o ponto de vista de que nenhuma coisa singular dela fica excluída. – Provavelmente,

finalidade que existe no curso do mundo, enquanto sabedoria profunda de uma causa mais elevada que tem em vista o fim último objectivo do género humano e predetermina o devir do mundo, causa essa que não podemos realmente *reconhecer* nos artifícios da natureza nem sequer *inferir* a partir deles, mas (como em *toda* a relação da forma das coisas com os fins em geral) só podemos e devemos *pensar*, para assim formarmos para nós um conceito da sua possibilidade, segundo a analogia

quis classificar-se aqui a Providência (*formaliter* considerada), segundo o modo de realização dos seus propósitos, isto é, providência *ordinária* (por exemplo a morte e o ressurgimento anual da natureza de hrmonia com o ciclo das estações) e *extraordinária* (por exemplo o transporte de troncos de árvores às costas geladas, onde elas não podem crescer, por acção das correntes marítimas, e sem os quais os habitantes dessas paragens não podiam viver); caso este em que, apesar de podermos explicar muito bem as causas físico-mecânicas dos fenómenos (por exemplo, pelo facto de as margens dos rios dos países temperados estarem povoadas de árvores que caem à agua e são transportados para longe como por uma espécie de corrente do Golfo), apesar de tudo, não devemos descurar também a causa teleológica, que se refere à previsão de uma Sabedoria que preside à natureza. – O que deve desaparecer, isso sim, é o que concerne ao conceito, tão usado nas escolas, de uma colaboração ou *concurso* divino (*concursus*) na produção de um efeito do mundo dos sentidos. Pois, *em primeiro lugar*, é contraditório em si mesmo querer conjugar o que não é da mesma natureza [*gryphes jungere equis* ('Atrelar grifos e cavalos')] e *completar* a própria causa perfeita das transformações no mundo com uma providência especial predeterminante do curso do mundo (pelo que aquela deveria ter sido uma causa deficiente), dizendo, por exemplo, que *a seguir a Deus* o médico curou o doente, portanto foi uma ajuda. Com efeito, *causa solitaria non juvat* ['uma causa sozinha não actua']. Deus é o autor do médico com todas as suas medicinas e, por isso, se se quiser subir até ao fundamento originário e supremo, teoricamente inconcebível, deve atribuir-se-lhe *todo* o efeito. Ou também se pode atribuir *inteiramente* ao médico, contanto que consideremos este acontecimento como explicável segundo a ordem da natureza, na cadeia das causas mundanas. *Em segundo lugar*, esse modo de pensamento destrói também todos os princípios determinados de avaliação de um feito. Mas em sentido *prático–moral* (que se refere totalmente ao supra-sensível), o conceito do *concursus* divino é conveniente e até necessário; por exemplo na fé de que Deus completará a deficiência da nossa própria justiça, se a nossa disposição for genuína, através de meios para nós inconcebíveis, portanto, se nada descurarmos no esforço pelo bem; mas é evidente que ninguém deve intentar *explicar* a partir daqui uma acção boa (como acontecimento no mundo) – o que é um *pretenso* conhecimento teórico do supra-sensível, portanto absurdo.

da arte humana: a relação e a consonância desta causa com o fim que a razão nos. prescreve mediatamente (o fim moral) é representar para si uma *ideia* que é, sem dúvida, arrebatada no propósito *teórico*, está no entanto bem fundada no plano dogmático e, segundo a sua realidade, no propósito prático (por exemplo utilizar o mecanismo da natureza em relação com o conceito de dever da *paz perpétua*). – O uso da palavra *Natureza,* visto que aqui se trata apenas de *teoria* (e não de religião), é também mais apropriado para os limites da razão humana (que se deve manter, no tocante à relação dos efeitos com as suas causas, nos confins da experiência possível) e mais *modesto* do que a expressão de uma *providência* para nós cognoscível, expressão com a qual alguém presunçosamente para si prepara as asas de Ícaro, a fim de se aproximar do mistério do seu desígnio imperscrutável.

Ora, antes de determinarmos com maior precisão esta garantia, será preciso examinar o estado que a natureza organizou para as pessoas que agem no seu grande cenário, estado que toma necessário, em último termo, a garantia da paz; – e em seguida examinar, primeiro, o modo como ela subministra esta garantia.

A organização provisória da natureza consiste em que ela – 1) providenciou que os homens, em todas as partes do mundo, possam justamente aí viver, 2) através da *guerra,* levou-os mesmo às regiões mais inóspitas, para as povoar, 3) também por meio da guerra, obrigou-os a entrar em relações mais ou menos legais. É digno de admiração que nos frios desertos, junto do oceano glacial, cresça apesar de tudo o musgo, que a *rena* busca debaixo da neve para ela própria ser a alimentação ou também o *veículo* do ostíaco ou samoiedo; ou é também digno de admiração que os desertos de areia contem ainda com o *camelo*, que parece ter sido criado para a sua travessia, para os não deixar inutilizados. Mas mais claramente ainda brilha a finalidade da natureza quando se tem em conta que, nas margens do oceano glacial, além dos animais cobertos de peles, as focas, as morsas e as baleias proporcionem aos seus habitantes alimentos com a sua carne e fogo com a sua gordura. A previsão da Natureza suscita, porém, a máxima admiração em virtude da madeira que ela arrasta flutuando até estas regiões sem flora

(sem que se saiba ao certo de onde vêm); sem tal material, eles não poderiam construir os seus veículos de transporte, nem as suas armas ou as suas cabanas; têm assim já bastante que fazer com a luta contra os animais, para viverem em paz entre si. – Mas o que os *levou até ali* provavelmente não foi outra coisa senão a guerra. O primeiro instrumento de guerra que, entre todos os animais, o homem aprendeu a domar e a domesticar, na época do povoamento da Terra, foi o *cavalo* (pois o elefante pertence a uma época posterior, a saber, à época do luxo de Estados já estabelecidos); a arte de cultivar certas classes de ervas, chamadas cereais, cuja primitiva natureza já não conhecemos, e igualmente a reprodução e o melhoramento das *variedades de frutas* mediante transplante e enxerto (na Europa, talvez só de dois géneros, da macieira e da pereira) só podiam aparecer em Estados já estabelecidos, onde existisse uma propriedade fundiária garantida, depois que os homens, anteriormente numa liberdade sem leis, foram compelidos da vida de *caça*[12] , pesca e pastorícia para a *agricultura* e se descobriu o *sal* e o *ferro*, talvez os primeiros artigos mais amplamente procurados no tráfico comercial dos diferentes povos, graças ao qual estabeleceram entre si uma *relação pacífica* e entraram assim igualmente com os povos mais afastados numa relação de compreensão, de comunidade e de paz.

Visto que a natureza providenciou que os homens possam viver sobre a Terra, quis igualmente e de modo despótico que eles *tenham* de viver, inclusive contra a sua inclinação, e sem que este *dever* pressuponha ao mesmo tempo um conceito de dever que a vincule mediante

[12] Entre todos os modos de vida, a *caça* é decerto o mais oposto a uma constituição estabelecida, porque as famílias forçadas a isolar-se depressa se tomam *estranhas* entre si e assim, dispersas por ingentes bosques, também depressa se tornam *inimigos*, já que cada uma precisa de muito espaço para a aquisição do alimento e do vestuário. – A *proibição de Noé de comer sangue*, 1 *Moisés,* IX, 4–6 (que, muitas vezes repetida, foi depois transformada pelos judeo-cristãos em condição para os novos cristãos vindos do paganismo, se bem que com outro sentido, *Actos dos Apóstolos*, XV, 20, XXI, 25), não parece inicialmente ter sido outra coisa a não ser a proibição de se dedicar à *caça*; porque nesta deve ocorrer com frequência comer carne crua e, proibindo esta última, também se interdiz ao mesmo tempo aquela.

uma lei moral; a natureza escolheu a guerra para obter este fim. – Vemos, por um lado, povos que manifestam na unidade da sua língua a unidade da sua origem, como os samoiedos no oceano glacial, e vemos, por outro, um povo com uma língua semelhante nas montanhas de *Altai*, separados entre si por duzentas milhas; entre eles intrometeu-se pela força um outro povo, o mongol, povo de ginetes e, portanto guerreiro, e dispersou assim uma parte daquela raça para longe desta, para as inóspitas regiões geladas, para onde certamente não se teriam estendido por inclinação própria[13]

. O mesmo se passa com os *finlandeses* na região setentrional da Europa, os chamados Lapões, agora tão afastados dos *húngaros*, mas com eles aparentados pela língua, separados entretanto pela irrupção dos povos góticos e sármatas; e que outra coisa pode ter impelido os *esquimós* (talvez os aventureiros europeus mais antigos, uma raça inteiramente diversa de todas as americanas) para o Norte, e os *Fueguinos,* no sul da América, para a Terra do Fogo senão a guerra, de que a natureza se serve como de um meio para povoar a Terra? Mas a guerra não precisa de um motivo particular, pois parece estar enxertada na natureza humana e, aparentemente, impõe-se até como algo de *nobre*, a que o homem é incitado pelo impulso da *honra* sem motivos egoístas; pelo que a *coragem guerreira* se considera como dotada de um grande valor imediato (tanto pelos selvagens americanos como pelos europeus, na época da *cavalaria*) não só *quando* há guerra (o que é sensato), mas também se considera de grande valor *que* haja guerra e, com frequência, esta iniciou-se para simplesmente mostrar aquela coragem; por isso, põe-se na guerra em si mesma uma *dignidade* intrínseca e de tal modo que alguns filósofos chegam a fazer-lhe um panegírico como

[13] Poderia perguntar-se: se a natureza quis que estas costas geladas não permaneçam desabitadas, que será dos seus habitantes quando não lhes chegar mais madeira (como é de esperar)? Devemos então crer que, com o progresso da cultura, os íncolas das regiões temperadas aproveitem melhor a madeira que cresce nas margens dos seus rios e já não cairá às torrentes, e assim não será também levada ao mar. Respondo: Os habitantes do Obi, do Jenisei, do Lena, etc., fornecê-las-ão através do comércio e trocando por ela os produtos do reino animal em que o mar nas costas polares é tão rico, quando a natureza os tiver primeiro obrigado à paz entre eles.

se fora um enobrecimento da humanidade, esquecendo-se do mote daquele grego: «A guerra é má, porque faz mais gente má do que a que leva.» – Até aqui a questão do que a natureza faz *para o seu próprio fim*, considerando o género humano como uma espécie animal.

Surge agora a questão que concerne ao essencial do propósito da paz perpétua: «O que a natureza faz neste desígnio em relação ao fim que a razão apresenta ao homem como dever, portanto para a promoção da sua intenção moral, e como a natureza fornece a garantia de que aquilo que o homem *deveria* fazer segundo as leis da liberdade, mas que não faz, fique assegurado de que o fará, sem que a coacção da natureza cause dano a esta liberdade e, decerto, de harmonia com as três relações do direito público, *o direito político*, o *direito das gentes* e o *direito cosmopolita*.» – Quando digo que a natureza quer que isto ou aquilo ocorra não significa que ela nos imponha um *dever* de o fazer (pois tal só o pode fazer a razão prática isenta de coacção), mas que ela própria o *faz*, quer queiramos quer não (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt* [‘o destino guia o que voluntariamente se sujeita, arrasta aquele que se recusa]).

1. Mesmo se um povo não fosse compelido por discórdias internas a submeter-se à coacção de leis públicas, fá-lo-ia contudo a guerra a partir de fora, pois, segundo a disposição natural antes mencionada, todo o povo encontra diante de si outro povo que se impõe como vizinho e contra o qual ele deve constituir-se internamente num *Estado* para assim, como *potência*, estar armado contra aquele. Ora a constituição *republicana* é a única perfeitamente adequada ao direito dos homens, mas é também a mais difícil de estabelecer, e mais ainda de conservar, e a tal ponto que muitos afirmam que deve ser um Estado de anjos porque os homens, com as suas tendências egoístas, não estão capacitados para uma constituição de tão sublime forma. Mas vem então a natureza em ajuda da vontade geral, fundada na razão, respeitada mas impotente na prática, e vem precisamente através das tendências egoístas, de modo que dependa só de uma boa organização do Estado (a qual efectivamente reside no poder do homem) a orientação das suas forças, a fim

de que umas detenham as outras nos seus efeitos destruidores ou os eliminem: o resultado para a razão é como se essas tendências não existissem e, assim, o homem está obrigado a ser um bom cidadão, embora não esteja obrigado a ser moralmente um homem bom. O problema do estabelecimento do Estado, por áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demónios (contanto que tenham entendimento), e formula-se assim: «Ordenar uma multidão de seres racionais que, para a sua conservação, exigem conjuntamente leis universais, às quais, porém, cada um é inclinado no seu interior a eximir-se, e estabelecer a sua constituição de um modo tal que estes, embora opondo-se uns aos outros nas suas disposições privadas, se contêm reciprocamente, pelo que o resultado da sua conduta pública é o mesmo que se não tivessem essas disposições más.» Um problema assim deve ter *solução*. Não se trata, de facto, do aperfeiçoamento moral do homem, mas apenas do mecanismo da natureza; a tarefa consiste em saber como é que no homem tal mecanismo se pode utilizar a fim de coordenar o antagonismo das suas disposições pacíficas no seio de um povo e de modo tal que se obriguem mutuamente a submeter-se a leis coactivas, suscitando assim o estado de paz em que as leis têm força. Isto também se pode observar nos Estados existentes, organizados ainda muito imperfeitamente, pois, na sua conduta externa, aproximam-se muito do que prescreve a ideia de direito, embora, claro está, a causa de semelhante comportamento não seja o cerne da moralidade (como também não é causa da boa constituição do Estado, antes pelo contrário, desta última é que se deve esperar, acima de tudo, a boa formação moral de um povo); por conseguinte, o mecanismo da natureza através das inclinações egoístas, que se opõem entre si de modo natural também externamente, pode ser utilizado pela razão como um meio de criar espaço para o seu próprio fim, a regulação jurídica, e assim também, tanto quanto depende do próprio Estado, de fomentar e garantir a paz interna e externa. Isto significa, pois, que a natureza *quer* a todo o custo que o direito conserve, em último termo, a supremacia. O que não se faz, aqui e agora, por negligência far-se-á finalmente por si mesmo, embora com muito incó-

modo. «Se a cana se dobrar demasiado quebra; e quem demasiado quer nada quer» (Bouterweck).

2. A ideia do direito das gentes pressupõe a *separação* de muitos Estados vizinhos, entre si independentes; e, embora semelhante situação seja em si já uma situação de guerra (se uma associação federativa dos mesmos não evitar a ruptura das hostilidades), é todavia melhor, segundo a ideia da razão, do que a sua fusão por obra de uma potência que controlasse os outros e se transformasse numa monarquia universal; porque as leis, com o aumento do âmbito de governação, perdem progressivamente a sua força, e também porque um despotismo sem alma acaba por cair na anarquia, depois de ter erradicado os germes do bem. No entanto, o anseio de todo o Estado (ou da sua autoridade suprema) é estabelecer-se numa situação de paz duradoira de modo a dominar, se possível, o mundo inteiro. Mas a *natureza quer* outra coisa. – Serve-se de dois meios para evitar a mescla dos povos e os separar: a diferença das *línguas* e das *religiões*[14] ; esta diferença traz, sem dúvida, consigo a inclinação para o ódio mútuo e o pretexto para a guerra, mas com o incremento da cultura e a gradual aproximação dos homens de uma maior consonância nos princípios leva à conivência na paz, a qual se gera e garante não através do enfraquecimento de todas as forças, como acontece no despotismo (cemitério da liberdade), mas mediante o seu equilíbrio, na mais viva emulação.

3. Assim como a natureza separa sabiamente os povos, que a vontade de cada Estado gostaria de unir com astúcia ou violência, baseando-se mesmo no direito das gentes, assim une também, por outro lado, povos que o conceito do direito cosmopolita não teria protegido contra a violência e a guerra, mediante o seu próprio proveito recíproco. É o *es-*

[14] *Diversidade das religiões*: expressão estranha! Tal como se também se falasse de diferentes *morais.* Pode, sem dúvida, haver diferentes *tipos de fé* que não radicam na religião, mas na história dos meios utilizados para o seu fomento, pertencentes ao campo da erudição; e pode igualmente haver diferentes *livros religiosos* (Zendavesta, Veda, Corão, etc.); mas só pode existir uma única *religião* válida para todos os homens e em todos os tempos. Por conseguinte, as crenças apenas contêm o veículo da religião que é acidental e pode variar segundo os tempos e os lugares.

pírito comercial que não pode coexistir com a guerra e que, mais cedo ou mais tarde, se apodera de todos os povos. Porque entre todos os poderes (meios) subordinados ao poder do Estado, o *poder do dinheiro* é decerto o mais fiel, os Estados vêem-se forçados (não certamente por motivos da moralidade) a fomentar a nobre paz e a afastar a guerra mediante negociações, sempre que ela ameaça rebentar em qualquer parte do mundo, como se estivessem por isso numa aliança estável, pois as grandes coligações para a guerra, por sua natureza própria, só muito raramente podem ocorrer e, ainda com muito menos frequência, ter êxito. – Deste modo, a natureza garante a paz perpétua através do mecanismo das inclinações humanas; decerto com uma segurança que não é suficiente para *vaticinar* (teoricamente) o futuro, mas que chega, no entanto, no propósito prático, e transforma num dever o trabalhar em vista deste fim (não simplesmente quimérico).

* * *

SUPLEMENTO SEGUNDO

ARTIGO SECRETO PARA A PAZ PERPÉTUA

Um artigo secreto nas negociações do direito público é objectivamente, isto é, considerado segundo o seu conteúdo, uma contradição; mas pode muito bem ter em si um segredo, subjectivamente, isto é, avaliado segundo a qualidade da pessoa que o dita, por esta achar inconveniente para a sua dignidade manfestar-se publicamente como seu autor.

O único artigo desta espécie está contido na proposição: «As *máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em consideração pelos Estados preparados para a guerra.*»

Parece, porém, minimizar a autoridade legisladora de um Estado, ao qual naturalmente se deve atribuir a máxima sabedoria, procurar conselho nos seus *súbditos* (os filósofos) sobre os princípios do seu comportamento em relação aos outros Estados; no entanto, é muito aconselhável fazê-lo. O Estado convidará, pois, *tacitamente* os filósofos (fazendo disso, portanto, um segredo), o que significa tanto como *deixá-los falar* livre e publicamente sobre as máximas gerais da condução da guerra e do estabelecimento da paz (pois eles farão isso por si mesmos, sempre que não lhes for proibido); e a coincidência dos Estados entre si acerca deste ponto não precisa também de nenhuma razão especial com este propósito, mas reside já na obrigação mediante a razão humana universal (moral e legisladora). – Não se pretende com isto dizer que o Estado deve conceder a prioridade aos princípios do filósofo sobre as determinações do jurista (representante do poder político), mas simplesmente que se lhe *dêem ouvidos*. O jurista, que adoptou como símbolo a *balança* do direito e também a *espada* da justiça, serve-se comummente desta última não só para apartar da balança

toda a influência estranha, mas também para a pôr na balança, quando um dos pratos não se quer baixar (*vae victis* ['Ai dos vencidos!']); o jurista que não é ao mesmo tempo filósofo (mesmo segundo a moralidade), sente a tal respeito a maior tentação, porque é próprio do seu ofício aplicar apenas as leis existentes, mas não investigar se estas necessitam de um melhoramento, e considera como superior este nível da sua faculdade que, efectivamente, é inferior, por estar acompanhado do poder (como também acontece nos outros dois casos). – O poder da filosofia está num nível muito inferior por baixo deste poder associado. Diz-se assim, por exemplo, que a filosofia é a *serva* da teologia (e o mesmo se afirma acerca das outras duas). – Mas não se vê muito bem «se ela vai à frente da sua digna senhora com a tocha, ou se segue atrás pegando na cauda».

Não é de esperar nem também de desejar que os reis filosofem ou que os filósofos se tornem reis, porque a posse do poder prejudica inevitavelmente o livre juízo da razão. É imprescindível, porém, para ambos que os reis ou os povos soberanos (que se governam a si mesmos segundo as leis de igualdade) não deixem desaparecer ou emudecer a classe dos filósofos, mas os deixem falar publicamente para a elucidação dos seus assuntos, pois a classe dos filósofos, incapaz de formar bandos e alianças de clube pela sua própria natureza, não é suspeita da deformação de uma *propaganda*.

APÊNDICE

I

SOBRE A DISCREPÂNCIA ENTRE A MORAL E A POLÍTICA A RESPEITO DA PAZ PERPÉTUA

A moral é já em si mesma uma prática em sentido objectivo, como conjunto de leis incondicionalmente obrigatórias, segundo as quais *devemos* agir, e é uma incoerência manifesta, após se ter atribuído a autoridade a este conceito de dever, querer ainda dizer que não se *pode* cumprir. Pois então este conceito sai por si mesmo da moral (*ultra posse nemo obligatur* ['ninguém está obrigado ao que excede o seu poder]): logo, não pode existir nenhum conflito entre a política, enquanto teoria do direito aplicado, e a moral, como teoria do direito, mas teorética (não pode, pois, haver nenhum conflito entre a prática e a teoria): deveria então entender-se pela última uma *teoria geral da prudência* (*Klugheitslehre*), isto é, uma teoria das máximas para escolher os meios mais adequados aos seus propósitos, avaliados segundo a sua vantagem, isto é, negar que existe uma moral em geral.

A política diz: «*Sede prudentes como a serpente*»; a moral acrescenta (como condição limitativa): «*e sem falsidade como as pombas*». Se as duas coisas não podem coexistir num preceito, então há realmente um conflito entre a política e a moral; mas se ambas devem unir-se, então é absurdo o conceito do contrário e nem sequer se pode pôr como tarefa a questão de como eliminar semelhante conflito. Embora a proposição – *a honradez é a melhor política* – contenha uma teoria que, infelizmente muitas vezes, a prática contradiz, a proposição, igualmente teórica – *a honradez é melhor que toda a política* - infinitamente acima de toda a objecção, é a condição ineludível da última. O deus-término da moral não recua perante Júpiter (o deus-término do poder),

pois este encontra-se ainda sob o destino, isto é, a razão não está suficientemente elucidada para abarcar a série das causas antecedentes que, segundo o mecanismo da natureza, permitam com segurança anunciar previamente o resultado bom ou mau das acções e omissões dos homens (embora permitam aguardá-lo de harmonia com o desejo). Mas ilumina-nos em toda a parte com suficiente claridade para sabermos o que temos de fazer, a fim de permanecermos na senda do dever (segundo as regras da sabedoria) e alcançarmos o fim último.

Ora, o prático (para quem a moral é simples teoria) funda a sua desconsolada negação da nossa benévola esperança (mesmo admitindo o *dever e* o *poder)* precisamente em que, a partir da natureza do homem, pretende ver com antecedência que este *nunca* quererá o que se exige para realizar o fim que leva à paz perpétua. – Sem dúvida, a vontade de *todos os homens singulares* de viverem numa constituição legal segundo os princípios da liberdade (a unidade *distributiva* da vontade de *todos*) não é suficiente para tal fim, mas exige-se ainda que *todos em conjunto* queiram esta situação (a unidade *colectiva* das vontades unidas); esta solução de um difícil problema requer-se ainda para que se constitua o todo da sociedade civil, e visto que à diversidade do querer particular de todos se deve acrescentar ainda uma sua causa unificadora de modo a suscitar uma vontade comum, o que nenhum deles consegue, não se deve contar, na *execução* daquela ideia (na prática) com nenhum outro começo do estado jurídico a não ser o começo pela *força*, sobre cuja coacção se fundará ulteriormente o direito público – o que permite decerto esperar já antecipadamente grandes desvios daquela ideia (da teoria) na experiência real (em virtude de aqui pouco se poder ter em conta a disposição moral do legislador de deixar, após uma reunião efectiva da multidão inculta de um povo, que este pela sua vontade comum realize uma constituição legal).

Quer isto então dizer: quem alguma vez tem nas mãos o poder não deixará que o povo lhe prescreva leis. Um Estado, uma vez senhor da situação de não se sujeitar a nenhuma lei exterior, não admitirá, no tocante ao modo como deve buscar o seu direito contra outros Estados, tornar-se dependente do seu tribunal, e mesmo uma parte do mundo,

quando se sente superior a outra que, de resto, não se atravessa no seu caminho, não deixará sem uso o meio de fortalecer o seu poder, mediante a rapina ou até a dominação sobre a mesma; e assim se desvanecem então todos os planos da teoria acerca do direito público, do direito das gentes e do direito cosmopolita, em ideais impraticáveis e vazios; em contrapartida, uma prática fundada em princípios empíricos da natureza humana, que não considera demasiado baixo tirar ensinamentos para as suas máximas do modo como as coisas ocorrem no mundo, é a única que poderia esperar encontrar um fundamento seguro para o seu edifício da prudência política.

Certamente, quando não existe liberdade nem lei moral nela fundada, mas tudo o que acontece ou pode acontecer é simples mecanismo da natureza, então a política (enquanto arte de o utilizar para o governo dos homens) constitui toda a sabedoria prática, e o conceito de direito é um pensamento sem conteúdo. Se, porém, se considerar inevitavelmente necessário associar tal pensamento à política, e mais ainda elevá-lo à condição limitante da última, deverá então admitir-se a possibilidade de unir as duas. Posso pensar, sem dúvida, um *político moral*, isto é, um homem que assume os princípios da prudência política de um modo tal que eles possam coexistir com a moral, mas não posso pensar um *moralista político,* que forja uma moral útil às conveniências do homem de Estado.

O político moral formulará para si este princípio: se alguma vez na constituição de um Estado ou nas relações entre Estados se encontrarem defeitos que não foi possível impedir, é um dever, sobretudo para os chefes de Estado, ponderar como eles se poderiam, logo que possível, corrigir e coadunar-se com o direito natural, tal como ele se oferece aos nossos olhos como modelo na ideia da razão, mesmo que tenha de custar o sacrifício do amor-próprio. Ora, visto que a ruptura de uma união estatal ou de uma coligação cosmopolita, antes de se dispor de uma constituição melhor que a substitua, é contrária a toda a prudência política conforme neste ponto com a moral, seria absurdo exigir que aquele defeito fosse erradicado imediatamente e com violência; o que se pode exigir ao detentor do poder é que, pelo menos,

tenha presente no seu íntimo a máxima da necessidade de semelhante modificação para se manter numa constante aproximação ao fim (a melhor constituição segundo as leis jurídicas). Um Estado pode já também *governar-se* como uma república embora ainda possua, segundo a constituição vigente, um *poder soberano* despótico, até que o povo se torne progressivamente capaz de receber a influência da pura ideia da autoridade da lei (como se esta possuísse força física) e, por conseguinte, se encontre preparado para a si mesmo dar uma legislação própria (que originariamente se funda no direito). Se também pela violência de uma *revolução*, gerada por uma má constituição, se tivesse conseguido de um modo ilegítimo uma constituição mais conforme à lei, não se deveria já considerar lícito reconduzir o povo novamente à antiga constituição, embora durante a vigência desta quem tenha perturbado a ordem com violência ou astúcia ficasse justamente submetido às sanções do rebelde. Mas, no tocante às relações exteriores dos Estados, não se pode exigir a um Estado que tenha de renunciar à sua constituição, ainda que despótica (que é, porém, a mais forte em relação aos inimigos exteriores), enquanto corre o perigo de ser imediatamente devorado por outros Estados; por isso, com essa finalidade deve permitir-se também o adiamento da execução até melhor oportunidade[15] .

Pode, pois, acontecer sempre que os moralistas despóticos (que falham na execução) choquem de diferentes maneiras contra a prudência política (através de medidas tomadas ou recomendadas à pressa); assim, nesta sua infracção contra a natureza, a experiência é que os

[15] São leis permissivas da razão conservar a situação de um direito público, viciado pela injustiça, até por si mesma estar madura para uma transformação plena ou se aproximar da sua maturação por meios pacíficos; pois qualquer constituição *jurídica*, embora só em grau mínimo seja conforme ao direito, é melhor do que nenhuma; uma reforma *precipitada* depararia com o seu último destino (a anarquia). – A sabedoria política, no estado em que as coisas agora estão, converterá num dever a realização de reformas adequadas ao ideal do direito público: utilizará, porém, as revoluções, onde a natureza por si mesma as suscita, não para desculpar uma opressão ainda maior, mas como apelo da natureza a instaurar, por meio de reformas profundas, uma constituição legal fundada nos princípios da liberdade, como a única constituição permanente.

deve levar, a pouco e pouco, para uma senda melhor. Pelo contrário, os políticos moralizantes, mediante a desculpa de princípios políticos contrários ao direito sob o pretexto de uma natureza humana *incapaz* do bem, segundo a ideia que a razão lhe prescreve, tornam impossível, tanto quanto deles depende, o melhoramento e perpetuam a violação do direito.

Em vez da prática, de que estes astutos políticos se ufanam, lidam com *práticas*, porque só pensam em adular o poder agora dominante (para não perderem a sua vantagem particular), abandonando o povo e, se possível, o mundo inteiro, à maneiira de verdadeiros juristas quando sobem à política (juristas de ofício, não de *legislação*). Como não é negócio seu usar de subtilezas a propósito da legislação, mas aplicar os preceitos actuais do *Landrecht,* toda a constituição legal agora existente e, se esta for modificada por uma instância superior, a que se segue deve para eles ser sempre a melhor, pois assim tudo se encontra na sua conveniente ordem mecânica. Mas se esta habilidade para se adaptar a todas as circunstâncias lhes inspirar a ilusão de também poderem julgar os princípios de uma *constituição política* em geral, segundo os conceitos do direito (portanto *a priori,* e não empiricamente); se assumirem ares de conhecer os *homens* (o que decerto é de esperar, pois têm de lidar com muitos) sem todavia conhecer o *homem* e o que dele se pode fazer (para isso exige-se o ponto de vista superior da observação antropológica), e munidos destes conceitos se acercarem do direito político e do direito das gentes, tal como a razão o prescreve, só poderão então fazer essa transição com espírito de *chicana*, pois seguem o seu procedimento habitual (o de um mecanismo que actua segundo leis coactivas despoticamente dadas), mesmo onde os conceitos da razão querem apenas fundar a coacção legal segundo os princípios da liberdade, coacção por meio da qual apenas é possível uma constituição política conforme ao direito. Eis um problema que o pretenso prático, passando por alto aquela ideia, julga poder resolver empiricamente a partir da experiência do modo como foram instituídas as constituições vigentes até ao momento, na sua maior parte, porém, contrárias ao direito. – As máxi-

mas de que se serve (embora, sem dúvida, não as formule em voz alta) desembocam, mais ou menos, nas seguintes máximas sofistas.

1. *Fac et excusa* ['Actua e justifica-te.'] Aproveita a ocasião favorável para arbitrariamente entrares na posse (ou de um direito do Estado sobre o seu povo ou sobre outro povo vizinho); a justificação será muito mais fácil e mais elegante *depois do facto*, e pode dissimular-se a violência (sobretudo no primeiro caso, em que o poder supremo no interior é também a autoridade legisladora a que se deve obedecer, sem usar de subtilezas a seu respeito), do que se antes se quisesse reflectir sobre motivos convincentes e esperar ainda as objecções. Esta audácia confere mesmo uma certa aparência de convicção interior à legitimidade do acto e o deus *bonus eventus* ['acontecimento favorável'] é, depois, o melhor advogado.

2. *Si fecisti nega* ['Se fizeste algo, nega']. O que tu próprio perpetraste, por exemplo, para levar o teu povo ao desespero e assim à revolta, nega que seja culpa *tua*; afirma, pelo contrário, que a culpa reside na obstinação do súbdito ou, se te apoderas de um povo vizinho, a culpa é da natureza do homem, o qual, se não se antecipa ao outro com violência, pode estar certo de que será este a antecipar-se-lhe e a submetê-lo ao seu poder.

3. *Divide et impera* ['Cria divisões e vencerás']. Isto é, se no teu povo existem certas personalidades privilegiadas que simplesmente te escolheram como seu chefe supremo (*primus inter pares*) desune-as e isola-as do povo; fica então ao lado deste último sob a falsa pretensão de maior liberdade e assim tudo dependerá da tua vontade absoluta ou, se se trata de Estados exteriores, a criação da discórdia entre eles é um meio bastante seguro de os submeteres a ti um após outro, sob a aparência de apoiar o mais débil.

Com estas máximas políticas ninguém decerto se engana, pois já são todas universalmente conhecidas; também não é o caso de delas se envergonhar, como se a injustiça brilhasse com demasiada evidência diante dos olhos. Com efeito, porque as grandes potências nunca se envergonham do juízo da multidão comum, mas apenas se envergonham

umas diante das outras, no tocante àqueles princípios não é a revelação pública, mas apenas o *fracasso* dos mesmos que as pode levar à vergonha (pois, quanto à moralidade das máximas, todas elas estão de acordo), pelo que lhes resta sempre a *honra política*, com a qual podem contar com toda a segurança, a saber, a honra do *engrandecimento do seu poder*, seja qual for o caminho para se poder alcançar[16].

De todas estas sinuosidades de uma teoria imoral da prudência para suscitar o estado de paz entre os homens, a partir do estado natural de guerra, depreende-se o seguinte: os homens não podem subtrair-se ao conceito de direito nem nas suas relações privadas, nem nas públicas, e não se atrevem a fundar a política abertamente só nas manobras da astúcia, portanto a recusar toda a obediência ao conceito de um direito público (o que é sobretudo surpreendente na obediência ao direito das gentes); tributam-lhe, pelo contrário, em si mesmo todas as honras

[16] Embora se possa duvidar de uma certa maldade radicada na natureza dos homens que convivem num Estado e, em vez dela, se possa com alguma aparência aduzir a carência de uma cultura ainda não suficientemente desenvolvida (a barbárie) como causa das manifestações do seu modo de pensamento contrárias ao direito, contudo, nas relações externas dos Estados entre si essa maldade manifesta-se de um modo patente e incontestável. No seio de cada Estado, encontra-se encoberta pela coacção das leis civis, pois a tendência dos cidadãos para a violência recíproca é activamente inibida por um poder maior, a saber, o do governo, e assim não só fornece ao conjunto um verniz moral (*causae non causae*), mas também em virtude de impedir a erupção de tendências contrárias à lei facilita muito o desenvolvimento da disposição moral ao respeito pelo direito. – Com efeito; cada um crê por si mesmo que consideraria sagrado o conceito de direito e o acataria com fidelidade, se pudesse esperar o mesmo de todos os outros – o que, em parte, o governo lhe garante; deu-se, pois, assim um grande *passo para a moralidade* (se bem que ainda não um passo moral), ao aderir-se a este conceito de dever por si mesmo, sem tomar em conta a reciprocidade. – Mas visto que cada um na sua boa opinião acerca de si próprio pressupõe, no entanto, uma má disposição em todos os outros, o juízo que mutuamente têm de si mesmos é que *todos*, no tocante à *realidade*, pouco valem (pode ficar sem explicação a origem de tal juízo, já que não é possível culpar a *natureza* do homem como um ser livre). Mas, dado que o respeito pelo conceito de direito, a que o homem não se pode subtrair, sanciona do modo mais solene a teoria da sua capacidade para se lhe adequar, cada um vê então que, da sua parte, deveria agir em conformidade com o direito, seja qual for o modo como os outros o queiram observar.

devidas, embora devam também inventar centenas de desculpas e escapatórias para o iludir na prática e atribuir falsamente ao poder astuto a autoridade de ser a origem e o vínculo de todo o direito. – Para pôr termo a esses sofismas (embora não à injustiça por meio deles dissimulada) e levar os falsos *representantes* dos poderosos da terra a confessar que não falam em prol do direito, mas da força, do qual tomam o tom como se eles próprios tivessem aqui algo que mandar, será bom revelar a ilusão com que alguém se engana a si e aos outros, descobrir e mostrar o supremo princípio, de que promana a intenção da paz perpétua: que todo o mal que se lhe atravessa no caminho provém de que o moralista político começa no ponto em que justamente o político moral acaba e, ao subordinar assim os princípios aos fins (isto é, ao pôr os cavalos atrás da carroça), torna vão o seu propósito de conciliar a política com a moral.

Para harmonizar a filosofia prática consigo mesma é necessário, em primeiro lugar, resolver a questão de se, nos problemas da razão prática, se deve tomar como ponto de partida o *princípio material* dela, o *fim* (como objecto do arbítrio), ou antes o *princípio formal*, isto é, o princípio (fundado apenas sobre a liberdade na relação exterior) que diz: age de tal modo que possas querer que a tua máxima se torne uma lei universal (seja qual for o fim que ele queira).

Sem dúvida alguma, este último princípio deve ir à frente, pois tem, como princípio de direito, uma necessidade incondicionada; o primeiro princípio, pelo contrário, só é necessitante sob o pressuposto das condições empíricas do fim proposto, a saber, da sua realização, e se este fim (por exemplo a paz perpétua) fosse também um dever deveria ele próprio deduzir-se do princípio formal das máximas para a acção exterior. – Ora, o primeiro princípio, o do *moralista político* (o problema do direito político, do direito das gentes, do direito cosmopolita), é um simples problema técnico (*problema tecnicum*), ao passo que o segundo como princípio do *político moralista*, para o qual é um problema moral (*problema morale*), é diametralmente diverso do outro no procedimento para suscitar a paz perpétua, que se deseja agora não só como

um bem físico, mas também como um estado nascido do. reconhecimento do dever.

Para a solução do primeiro, isto é, do problema da astúcia política, requere-se um grande conhecimento da natureza para utilizar o seu mecanismo a favor do fim pensado e, no entanto, todo este conhecimento é incerto quanto ao seu resultado, no tocante à paz perpétua, quer se tome ora uma ora outra das três divisões do direito público. É incerto se o povo no interior e, claro está, por muito tempo, se poderia manter melhor na obediência e, ao mesmo tempo, no florescimento pelo rigor ou graças ao chamariz da vaidade, ou pelo poder supremo de um único indivíduo, ou através da união de vários chefes, talvez também só mediante uma nobreza ou pelo poder do povo. Na história, há exemplos do contrário de todos os tipos de governo (excepto o republicano autêntico, que só pode ser pensado por um político moral). – Mais incerto ainda é um *direito das gentes* presumivelmente erigido sobre estatutos de planos ministeriais, um direito que na realidade é apenas uma palavra sem conteúdo e se baseia em contratos que encerram, já no próprio acto da sua conclusão, a reserva secreta da sua transgressão. – Pelo contrário, a solução do segundo problema, o da *sabedoria política*, impõe-se, por assim dizer, por si mesma, é clara para toda a gente e faz de todo o artifício uma vergonha e vai directamente ao fim; recordando porém a prudência para não puxar o fim com violência e com precipitação, mas se aproximar dele incessantemente, segundo a característica das circunstâncias favoráveis.

Significa isto então: «Aspirai, antes de mais, ao reino da razão pura prática e à sua *justiça* e o vosso fim (o benefício da paz perpétua) vos será dado por si mesmo.» Pois a moral tem em si a peculiaridade, e decerto no tocante aos seus princípios do direito público (portanto em relação a uma política cognoscível *a priorí*), de que quanto menos faz depender o comportamento acerca do fim proposto, da vantagem intentada, seja ela física ou moral, tanto mais com ele se torna em geral consonante. Isto sucede porque é precisamente a vontade geral dada *a priori* (num povo ou na relação de vários povos entre si) a única que determina o que é de direito entre os homens; esta união da vontade

de todos, porém, se proceder consequentemente na execução, também segundo o mecanismo da natureza pode ser ao mesmo tempo a causa capaz de produzir o efeito intentado e de pôr em prática o conceito do direito. – Assim, por exemplo, um princípio da política moral é que um povo se deve congregar num Estado segundo os conceitos exclusivos da liberdade e da igualdade, e este princípio não se funda na astúcia, mas no dever. Ora, por muito que os moralistas políticos possam entregar-se a subtilezas sobre o mecanismo natural de uma multidão humana que entra em sociedade, mecanismo que debilitaria aqueles princípios e frustraria a sua intenção, ou por muito que intentem demonstrar as suas afirmações mediante exemplos de constituições mal organizadas de tempos antigos e recentes (por exemplo de democracias sem sistema de representação), não merecem ser ouvidos; sobretudo porque uma tão perniciosa teoria produz justamente o mal que prediz; de facto, segundo tal teoria, o homem é lançado para a classe das restantes máquinas vivas, às quais se deixaria apenas ainda a consciência de não serem seres livres, afim de se tornarem, segundo o seu próprio juízo, os mais miseráveis de todos os seres no universo.

A frase, decerto algo retumbante, que se tornou proverbial mas verdadeira – *fiat justitia, pereat mundus* ['faça-se justiça, acabe o mundo'] – pode assim traduzir-se: «reine a justiça e pereçam todos os velhacos deste mundo»; é um honesto princípio de direito que corta todos os caminhos sinuosos traçados pela insídia ou pela violência. Só que não se deve interpretar mal como uma autorização de usar o próprio direito com o máximo rigor (o que se oporia ao dever ético); o princípio deve entender-se como a obrigação dos detentores do poder de não recusar a ninguém o seu direito, nem de o restringir por antipatia ou compaixão por outra pessoa; para isso, requer-se sobretudo uma constituição interna do Estado em conformidade com os puros princípios do direito e, em seguida, também a união dele com outros Estados vizinhos ou distantes, em vista de um ajustamento legal (análogo a um Estado universal) das suas discordâncias. – Esta proposição quer apenas dizer que as máximas políticas não devem derivar do bem-estar ou da felicidade de cada Estado, aguardadas como consequência da sua aplicação,

portanto não derivam do fim que cada Estado para si estabelece como objecto (do querer), como princípio supremo (mas empírico) da sabedoria política, mas do puro conceito do dever jurídico (da obrigação moral, cujo princípio *a priori* é dado pela razão pura), sejam quais forem as consequências físicas que se pretendam. O mundo de nenhum modo perecerá por haver menos homens maus. O mal moral tem a propriedade, inseparável da sua natureza, de se contradizer e se destruir nas suas intenções (sobretudo em relação aos que pensam da mesma maneira), e deixa assim lugar, embora mediante um lento progresso, ao princípio (moral) do bem.

** *

Objectivamente (na teoria), não há, pois, nenhum conflito entre a moral e a política. Em contrapartida, *subjectivamente* (na inclinação egoísta dos homens que, por não estar fundada nas máximas da razão, não se deve ainda chamar prática), há e pode haver sempre esse conflito, porque serve de pedra de afiar à virtude; o verdadeiro valor desta [segundo o princípio: *tu ne cede malis sed contra audentior ito* ('não cedas ao mal, mas enfrenta-o com ousadia')] não consiste tanto, no caso presente, em se opor com firme propósito aos males e sacrifícios que se devem aceitar, mas em olhar de frente o princípio mau que habita em nós mesmos e em vencer a sua astúcia, princípio muito mais perigoso, enganador e traidor, capaz porém de raciocinar com subtileza e de aduzir a debilidade da natureza humana como justificação de toda a transgressão.

Na realidade, o moralista político pode dizer: o soberano e o povo, ou um povo e outro, não cometem injustiça *entre si* quando, pela violência ou mediante a astúcia, se guerreiam um ao outro, embora cometam, sem dúvida, uma injustiça quando negam todo o respeito ao conceito de direito, que é o único que poderia fundar a paz para sempre. Visto que um transgride o seu dever em relação ao outro, o qual

tem também contra aquele as mesmas disposições contrárias ao direito, *acontece-lhes* muito justamente aniquilarem-se entre si, mas de um modo tal que daquela raça sempre resta alguém para não deixar terminar este jogo até às épocas mais longínquas, a fim de que uma descendência tardia tire deles um exemplo admonitório. A Providência está assim justificada no curso do mundo, pois o princípio moral nunca se extingue no homem, e a razão, capaz pragmaticamente de realizar as ideias jurídicas segundo aquele princípio, cresce continuamente em virtude do incessante aumento da cultura, mas com ela cresce também a culpa das transgressões. Só a criação, a saber, que tenha de haver sobre a Terra uma tal estirpe de seres corrompidos em geral, não parece poder justificar-se por teodiceia alguma (se admitirmos que o género humano nunca será nem poderia ser mais bem constituído); mas este juízo é para nós demasiado elevado, para podermos submeter os nossos conceitos (de sabedoria) ao Poder supremo que, do ponto de vista teórico, nos é imperscrutável. – Seremos inevitavelmente compelidos a essas consequências desesperadas, se não admitirmos que os princípios puros do direito têm realidade objectiva, isto é, podem levar-se a cabo; e, por conseguinte, com eles devem lidar também o povo no Estado e, além disso, os Estados uns em relação aos outros, seja qual for a objecção em contrário que a política empírica possa levantar. A verdadeira política não pode, pois, dar um passo sem antes ter rendido preito à moral, e embora a política seja por si mesma uma arte difícil, não constitui todavia arte alguma a união da mesma com a moral; pois esta corta o nó que aquela não consegue desatar, quando entre ambas surgem discrepâncias. – O direito dos homens deve considerar-se sagrado, por maiores que sejam os sacrifícios que ele custa ao poder dominante; aqui não se pode realizar uma divisão em duas partes e inventar a coisa intermédia (entre direito e utilidade) de um direito pragmaticamente condicionado, mas toda a política deve dobrar os seus joelhos diante do direito, podendo, no entanto, esperar alcançar, embora lentamente, um estádio em que ela brilhará com firmeza.

APÊNDICE

II

DA HARMONIA DA POLÍTICA COM A MORAL SEGUNDO O CONCEITO TRANSCENDENTAL NO DIREITO PÚBLICO

Se no direito público, como habitualmente o concebem os juristas, prescindo de toda a *matéria* (segundo as diferentes relações empiricamente dadas dos homens no Estado, ou também dos Estados entre si), ainda me resta a *forma da publicidade*, cuja possibilidade está contida em toda a pretensão jurídica; sem ela não haveria, pois, justiça alguma (que só se pode pensar como *publicamente manifesta*), por conseguinte, também não haveria nenhum direito, que só se outorga a partir da justiça.

Toda a pretensão jurídica deve ter a possibilidade de ser publicada; por isso, a publicidade, já que é muito fácil julgar se ela ocorre num caso concreto, isto é, se lhe é possível, ou não, harmonizar-se com os princípios do agente, pode subministrar *a priori* na razão um critério oportuno e de fácil utilização, para conhecer imediatamente no último caso, por assim dizer mediante um experimento da razão pura, a falsidade (ilegalidade) da pretensão suposta (*praetensio juris*).

Após semelhante abstracção de todo o empírico, que contém o conceito do direito político e do direito das gentes (como é, por exemplo, a maldade da natureza humana, que toma necessária a coacção), pode chamar-se à seguinte proposição a fórmula transcendental do direito público:

«São injustas todas as acções que se referem ao direito de outros homens, cujas máximas se não harmonizem com a publicidade.»

Este princípio não se considerará apenas como *ético* (pertencente à doutrina da virtude), mas também como *jurídico* (concernente ao direito dos homens). Pois, uma máxima que eu não posso manifestar em *voz alta* sem que, ao mesmo tempo, se frustre a minha própria intenção, que deve permanecer inteiramente *secreta* se quiser ser bem sucedida, e que eu não posso *confessar publicamente* sem provocar de modo inevitável a oposição de todos contra o meu propósito, uma máxima assim só pode obter a necessária e universal reacção de todos contra mim, cognoscível *a priori*, pela injustiça com que a todos ameaça. – É, além disso, puramente *negativa*, ou seja, serve apenas para conhecer por seu intermédio o que *não é justo* em relação aos outros. Tal como um axioma, é indemonstrável, certa e, ademais, de fácil aplicação, como se pode ver nos seguintes exemplos do direito público.

1. *No tocante ao direito político* (*ius civitatis*), a saber, ao direito interno: ocorre nele a questão que muitos consideram de difícil resposta e que o princípio transcendental da publicidade soluciona com toda a facilidade: «Será a revolta o meio legítimo para que um povo rejeite o poder opressivo do chamado tirano [*non titulo, sed exercitio talis* ('tirano no exercício do poder, não na sua denominação')]? Os direitos do povo são conculcados e a ele (ao tirano) não se faz injustiça alguma por meio da destronização; a este respeito não há qualquer dúvida. No entanto, é sumamente injusto, por parte dos súbditos, reivindicar assim o seu direito, e não podem também queixar-se da injustiça se nesta luta forem vencidos e tiverem, depois, de suportar as mais duras penas.

Sobre este ponto pode discutir-se muito a favor e contra, se se pretender resolver a questão por meio de uma dedução dogmática dos fundamentos do direito; mas o princípio transcendental da publicidade do direito público pode poupar esta prolixa discussão. De acordo com o mesmo princípio, pergunte-se ao povo, antes do estabelecimento do pacto civil, se ele se atreveria a tornar pública a máxima do desígnio de uma eventual sublevação. Vê-se com facilidade que, se na instituição de uma constituição política, se quisesse pôr como condição o exercício, em determinados casos, da força contra a autoridade suprema, o

povo deveria arrogar-se um poder legítimo sobre aquela. Mas, então, aquela não seria o soberano ou, se ambos se pusessem a si mesmos como condição da instauração do Estado, esta não seria possível – o que constituía, apesar de tudo, o propósito do povo. A injustiça da rebelião manifesta-se, pois, em que a máxima da mesma, se se *confessasse publicamente*, tomaria inviável o seu próprio propósito. Haveria, então, que mantê-la necessariamente secreta. – Mas não aconteceria forçosamente o mesmo por parte da autoridade suprema. Ela pode dizer livremente que castigará toda a revolução com a morte dos cabecilhas, embora estes continuem a crer que aquela transgredira primeiro, por seu lado, a lei fundamental; pois, se é consciente de possuir o supremo poder *irresistível* (que se deve admitir em toda a constituição civil, porque a que não tem poder bastante para, no seio de um povo, proteger uns perante os outros também não tem o direito de sobre eles imperar), não deve preocupar-se de que a publicação das suas máximas frustre os seus propósitos; e se, em consonância com isto, a rebelião do povo triunfar, aquela autoridade suprema deve retornar à situação de súbdito e não iniciar uma rebelião para recuperar o poder, mas também não deve recear que se lhe exijam contas por causa do seu anterior governo.

2. *No tocante ao direito das gentes* – só se pode falar do direito das gentes sob o pressuposto de alguma situação jurídica (isto é, uma condição externa sob a qual se possa atribuir realmente ao homem um direito); porque, enquanto direito público, implica a publicação de uma vontade geral que determine a cada qual o que é seu, e este *status juridicus* deve promanar de algum contrato que não tem sequer de se fundar em leis coactivas (como aquele de que provém um Estado), mas pode ser, quando muito, o contrato de uma associação *constantemente livre*, como o caso acima citado da federação de vários Estados. Com efeito, sem um *estado jurídico* qualquer que associe activamente as distintas pessoas (físicas ou morais), portanto em pleno estado de natureza, nada mais pode haver excepto um direito privado. – Surge aqui também um conflito sobre a política e a moral (considerada como teoria do direito),

em que o critério da publicidade das máximas encontra igualmente a sua fácil aplicação, só que o contrato une os Estados com o propósito de manterem a paz entre si e perante os outros, e não para fazerem conquistas. – Eis agora os seguintes casos de antinomia entre a política e a moral, juntamente com a sua solução.

a) «Se um destes Estados prometeu ao outro alguma coisa como ajuda, ou cedência de certos territórios, ou subsídios e coisas semelhantes, pergunta-se se, no caso em que está em jogo a salvação do Estado, ele se poderá desligar da palavra dada, por querer ser considerado como uma dupla pessoa, primeiro como *soberano*, já que não é responsável perante ninguém no seu Estado, e, em seguida, apenas como o supremo *funcionário do Estado*, que deve dar contas ao Estado: porque então se cancela a conclusão de que aquilo a que ele se vinculou na primeira qualidade não o obriga na qualidade de funcionário do Estado.» – Mas se um Estado (ou o seu chefe) manifestasse em voz alta esta sua máxima, todos os outros ou se desviariam dele ou se aliariam com outros para resistir às suas pretensões; isto demonstra que a política com toda a sua astúcia deve sobre esta base (da publicidade) frustrar o seu propósito, portanto ir contra aquela máxima.

b) «Se uma potência vizinha, elevada a uma dimensão temível (*potentia tremenda*), suscitar preocupações, poderá pressupor-se que, justamente porque ela *pode*, também *quererá* oprimir, e dará isto aos menos poderosos o direito a um ataque (conjunto) dos mesmos, inclusive sem haver uma ofensa prévia?» – Um Estado que quisesse *tornar pública* a sua máxima em sentido afirmativo provocaria apenas o dano ainda de um modo mais certo e com maior rapidez. Pois a potência maior antecipar-se-ia à mais pequena e, no tocante à união desta última, isso é apenas um fraco caniço para quem sabe utilizar o *divide et impera*. – Esta máxima de habilidade política tomada pública destrói, pois, necessariamente o seu próprio propósito, logo, é injusta.

c) «Se um Estado mais pequeno, em virtude da sua situação, separar a coesão de um maior que, no entanto, precisa daquele para a sua própria conservação, não terá este o direito de o submeter e anexar?» – Vê-se facilmente que o maior não deve deixar transparecer previamente

semelhante máxima, pois que ou os Estados mais pequenos depressa se uniriam, ou outras potências lutariam por semelhante presa; logo, a máxima torna-se inexequível em virtude da sua publicidade - sinal de que é injusta e de que também o pode ser em muito alto grau; pois um pequeno objecto da injustiça não impede que a injustiça aí manifestada seja muito grande.

3. Quanto ao *direito cosmopolita*, vou aqui passá-lo em silêncio, porque as suas máximas, em virtude da sua analogia com o direito das gentes, são fáceis de indicar e de apreciar.

* * *

No princípio da incompatibilidade das máximas do direito das gentes com a publicidade, temos decerto uma boa indicação da *falta de consonância* entre a política e a moral (como teoria do direito). É preciso saber agora qual a condição sob a qual as suas máximas coincidem com o direito dos povos. Com efeito, não se pode concluir pela inversa, a saber, que as máximas que toleram a publicidade são por si mesmas justas, porque quem detém o supremo poder de decisão não precisa de ocultar as suas máximas. – A condição de possibilidade de um direito das gentes enquanto tal é que exista previamente um *estado jurídico*. Sem este, de facto, não há direito público algum, mas todo o direito que se possa pensar fora daquele (no estado de natureza) é simples direito privado. Ora, vimos antes que uma federação de Estados, cujo propósito é simplesmente evitar a guerra, constitui o único *estado jurídico* compatível com a sua liberdade. Por conseguinte, a consonância da política com a moral só é possível numa união federativa (que é igualmente necessária e está dada *a priori*, segundo os princípios do direito), e toda a prudência política tem como base jurídica a instauração dessa federação na sua máxima amplidão possível; sem tal fim, toda a habilidade política é ignorância e injustiça velada. – Esta pseudopolítica tem a sua própria *casuística*, a despeito da melhor escola jesuítica – a *reservatio mentalis*: redigir os tratados públicos com expressões tais que se possam ocasionalmente interpretar como se quiser

(por exemplo, a diferença entre *status quo de fait* e *de droit),* em vantagem própria; – o *probabilismo*: atribuir subtilmente más intenções aos outros, ou converter a probabilidade de um possível desequilíbrio seu em fundamento jurídico para a submissão de outros Estados pacíficos; – por fim, o *peccatum philosophicum* (*pecatillum, bagatelle*): considerar como uma bagatela facilmente perdoável a conquista de um Estado pequeno, se por esse meio um Estado muito maior for favorecido em vista de um pretenso mundo melhor[17].

A ajuda para tal é proporcionada pela dupla atitude da política, em relação à moral, de utilizar um ou outro ramo seu para os seus propósitos. – O amor aos homens e o respeito pelo *direito* dos homens são ambos deveres; mas aquele é um dever condicionado; em contrapartida, o segundo é um dever *incondicionado*, absolutamente imperativo, que quem quiser entregar-se ao suave sentimento da benevolência deve estar certo de o não ter transgredido. A política facilmente coincide com a moral no primeiro sentido (como ética), em sacrificar o direito dos homens aos seus superiores; mas no segundo sentido da moral (como teoria do direito), perante a qual devia dobrar o seu joelho, a política acha aconselhável não entrar em pactos, negar-lhes antes toda a realidade e interpretar todos os deveres como actos de simples benevolência; a filosofia facilmente faria fracassar esta astúcia de uma política tenebrosa através da publicidade das suas máximas, se ela ousasse apenas conceder ao filósofo a publicidade das suas.

Proponho, com esta intenção, um outro princípio transcendental e positivo do direito público, cuja fórmula seria esta:

[17] Exemplos de tais máximas podem encontrar-se no tratado do conselheiro áulico Garve, *Über die Verbindung der Moral mit der Politik* (Sobre a relação da moral com a política, 1788). Este respeitável *erudito* confessa já, no início, que não pode haver uma resposta satisfatória à questão. Dizer todavia que ela é boa, ainda com a confissão de que não é possível eliminar por completo as objecções que se lhe levantam, parece ser uma condescendência maior do que seria aconselhável admitir em relação aos que estão muito dispostos a utilizar mal tais objecções.

«*Todas as máximas que* necessitam *da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e com a política.*»

Com efeito, se tão-só pela publicidade elas podem alcançar o seu fim, devem então adequar-se ao fim universal do público (a felicidade), e a tarefa própria da política é a consonância com esse fim (fazer que o público esteja contente com a sua situação). Mas se este fim só pela publicidade, isto é, através da eliminação de toda a desconfiança quanto às máximas, se pode alcançar, então estas devem estar também em concordância com o direito do público, pois só no direito é possível a união dos fins de todos. – O desenvolvimento e a explicação subsequentes deste princípio deixá-los-ei para outra ocasião; digo apenas que é uma fórmula transcendental e que se deve depreender a partir da eliminação de todas as condições empíricas (da teoria da felicidade) enquanto matéria da lei, e partir da simples consideração da forma da legalidade em geral.

* * *

Se existe um dever e, ao mesmo tempo, uma esperança fundada de tornar efectivo o estado de um direito público, ainda que apenas numa aproximação que progride até ao infinito, então a *paz perpétua*, que se segue aos até agora falsamente chamados tratados de paz (na realidade, armistícios), não é uma ideia vazia, mas uma tarefa que, a pouco e pouco resolvida, se aproxima constantemente do seu fim (pois é de esperar que os tempos em que se produzem semelhantes progressos se tornem cada vez mais curtos).

[Nota do Tradutor]

A tradução aqui proposta é uma emenda e um aperfeiçoamento da editada em 1988 e reimpressa em 1990 e 1992.

Edição da Academia, Vol. VIII.

A Princesa de Babilônia

VOLTAIRE

Ridendo Castigat Mores

A Princesa de Babilônia (1768)
Voltaire (1694-1778)

Edição
Ridendo Castigat Mores

Versão para eBook
eBooksBrasil.com

Fonte Digital
www.jahr.org
“Todas as obras são de acesso gratuito. Estudei sempre por conta do Estado, ou melhor, da Sociedade que paga impostos; tenho a obrigação de retribuir ao menos uma gota do que ela me proporcionou.”
Nélson Jahr Garcia (1947-2002)

Versão para eBook
eBooksBrasil.com

Copyleft
Ridendo Castigat Mores

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO — 5
Nélson Jahr Garcia
BIOGRAFIA DO AUTOR — 11

A PRINCESA DE BABILÔNIA
CAPÍTULO I — 14
CAPÍTULO II — 31
CAPÍTULO III — 35
CAPÍTULO IV — 46
CAPÍTULO V — 68
CAPÍTULO VI — 76
CAPÍTULO VII — 82
CAPÍTULO VIII — 85
CAPÍTULO IX — 95
CAPÍTULO X — 103
CAPÍTULO XI — 115
NOTAS — 133

A PRINCESA DE BABILÔNIA

VOLTAIRE

APRESENTAÇÃO

Nélson Jahr Garcia

"A princesa de Babilônia" é uma novela de leitura agradável, além de extremamente instrutiva.

Voltaire apresenta, concomitantemente: amor ingênuo e puro, amor carnal, fidelidade e traição, amizade, ódio, vingança, inveja, prazer e dor, guerras, mortes, ressurreição, afeição e respeito pelos animais.

O jovem herói Amazam se apaixona por Formosante, a princesa da Babilônia. Julgando-se traído resolve correr o mundo e Formosante sai em busca dele para desfazer o equívoco e comprovar sua fidelidade. É o recurso que Voltaire emprega para descrever os costumes e instituições de inúmeras nações e culturas da antigüidade e, como sempre, criticá-las com ironia e acidez.

O autor, nesta obra, é um pouco parcimonioso em suas irreverências, mas não deixa de ser cáustico algumas vezes.

Sobre as batalhas, tão freqüentes na antigüidade como hoje, Voltaire é incisivo:

> *Os homens que comem carne e tomam beberagens fortes têm todos um sangue azedo e adusto, que os torna loucos de mil maneiras diferentes. Sua principal demência se manifesta na fúria de derramar o sangue de seus irmãos e devastar terras férteis, para reinarem sobre cemitérios.*

A respeito da ressurreição, tema que Voltaire tratava com desdém, aqui fala com uma profundidade e percuciência dignas de meditação:

> *— A ressurreição, Alteza — disse-lhe a fênix, — é a coisa mais simples deste mundo. Não é mais surpreendente nascer duas vezes do que uma. Tudo é ressurreição no mundo; as lagartas ressuscitam em borboletas, uma semente ressuscita em árvore; todos os animais, sepultados na terra, ressuscitam em ervas, em plantas, e alimentam outros animais, de que vão constituir em breve uma parte da substância: todas as partículas que compunham os corpos são transformadas em diferentes seres. É verdade que sou o único a quem o*

poderoso Orosmade concedeu a graça de ressuscitar na sua própria natureza.

A mesma fênix demonstra quão ridícula é a pretensão humana de dominar o conhecimento sobre a origem dos homens e, enfim, de todas as coisas:

— E tu — perguntou o rei da Bética à fênix, — que pensas a respeito?

— Sire — respondeu a fênix, — sou ainda muito jovem para estar informada da antigüidade. Não vivi mais que uns vinte e sete mil anos; mas meu pai, que viveu cinco vezes essa idade, me dizia haver sabido, por meu avô, que as regiões do Oriente sempre foram mais povoadas e mais ricas que as outras. Sabia, por seus antepassados, que as gerações de todos os animais tinham começado às margens do Ganges. Quanto a mim, não tenho a vaidade de ser dessa opinião. Não posso acreditar que as raposas de Albion, as marmotas dos Alpes e os lobos das Gálias venham do meu país; da mesma forma, não creio que os pinheiros e os carvalhos das vossas regiões descendam das palmeiras e dos coqueiros da Índia.

— Mas de onde vimos então? — indagou o rei.

— Nada sei — respondeu a fênix. — Desejaria apenas saber para onde poderão ir a bela princesa da Babilônia e o meu querido amigo Amazan.

Insistindo sobre a fragilidade do conhecimento humano, Voltaire, pelas palavras de milorde “What-then” (milorde Que Importa), habitante de Albion (Inglaterra), afirma:

Com o mesmo espírito que nos fez conhecer e sustentar os direitos da natureza humana, elevamos as ciências ao mais alto ponto a que possam chegar entre os homens. Os vossos egípcios, que passam por tão grandes mecânicos; os vossos hindus, a quem julgam tão grandes filósofos; os vossos babilônios, que se vangloriam de haver observado os astros durante quatrocentos e trinta mil anos; os gregos, que escreveram tantas frases e tão poucas coisas, não sabem precisamente nada em comparação com os nossos menores colegiais, que estudaram as descobertas de nossos grandes mestres. Arrancamos mais segredos à natureza no espaço de cem anos do que os descobriu o gênero humano na multidão dos séculos.

Voltaire, finalmente, destila todo o amargor que sentia pelos ataques e perseguições que sofreu, pedindo a proteção das Musas:

> *Nem por isso, ó Musas, me havereis de proteger menos. Impedi que os continuadores temerários estraguem com as suas fábulas as verdades que ensinei aos mortais nesta fiel narrativa, assim como ousaram falsificar Cândido, o Ingênuo, e as castas aventuras da casta Joana que um ex-capuchinho desfigurou em versos dignos dos capuchinhos, em edições batavas.*
>
> *.....*
>
> *Ó Musas, imponde silêncio ao detestável Coger, professor de parolagem no colégio Mazarino, que não ficou contente com os discursos morais de Belisário e do imperador Justiniano e escreveu infames libelos difamatórios contra esses dois grandes homens.*
>
> *Musas, filhas do céu, vosso inimigo Larcher ainda faz mais: estende-se em elogios à pederastia; ousa dizer que todos os bambinos do meu país são sujeitos a essa infâmia. Pensa salvar-se aumentando o número dos culpados.*

Nobres e castas Musas, que detestais igualmente o pedantismo e a pederastia, protegei-me contra mestre Larcher!

É mais um trabalho extraordinário de um dos maiores pensadores que a História já registrou.

BIOGRAFIA DO AUTOR

FRANÇOIS-MARIE AROUET, filho de um notário do Châtelet, nasceu em Paris, em 21 de novembro de 1694. Depois de um curso brilhante num colégio de jesuítas, pretendendo dedicar-se à magistratura, pôs-se ao serviço de um procurador. Mais tarde, patrocinado pela sociedade do Templo e em particular por Chaulieu e pelo marquês de la Fare, publicou seus primeiros versos. Em 1717, acusado de ser o autor de um panfleto político, foi preso e encarcerado na Bastilha, de onde saiu seis meses depois, com a Henriade quase terminada e com o esboço do OEdipe. Foi por essa ocasião que ele resolveu adotar o nome de Voltaire. Sua tragédia OEdipe foi representada em 1719 com grande êxito; nos anos seguintes, vieram: Artemise (1720), Marianne (1725) e o Indiscret (1725).

Em 1726, em conseqüência de um incidente com o cavaleiro de Rohan, foi novamente recolhido à Bastilha, de onde só pode sair sob a condição de deixar a França. Foi então para a

Inglaterra e aí se dedicou ao estudo da língua e da literatura inglesas. Três anos mais tarde, regressou e publicou Brutus (1730), Eriphyle (1732), Zaïre (1732), La Mort de César (1733) e Adélaïde Duguesclin (1734). Datam da mesma época suas Lettres Philosophiques ou Lettres Anglaises, que provocaram grande escândalo e obrigaram a refugiar-se em Lorena, no castelo de Madame du Châtelet, em cuja companhia viveu até 1749. Aí se entregou ao estudo das ciências e escreveu os Eléments de le Philosophie de Newton (1738), além de Alzire, L'Enfant Prodigue, Mahomet, Mérope, Discours sur l'Homme, etc.

Em 1749, após a morte de Madame du Châtelet, voltou a Paris, já então cheio de glória e conhecido em toda a Europa, e foi para Berlim, onde já estivera alguns anos antes como diplomata. Frederico II conferiu-lhe honras excepcionais e deu-lhe uma pensão de 20.000 francos, acrescendo-lhe assim a fortuna já considerável. Essa amizade, porém, não durou muito: as intrigas e os ciúmes em torno dos escritos de Voltaire obrigaram-no a deixar Berlim em 1753.

Sem poder fixar-se em parte alguma, esteve sucessivamente em Estrasburgo, Colmar, Lyon, Genebra, Nantua; em 1758, adquiriu o domínio de Ferney, na província de Gex e aí passou, então, a residir em companhia de sua sobrinha

Madame Denis. Foi durante os vinte anos que assim viveu, cheio de glória e de amigos, que redigiu Candide, Histoire de la Russie sous Pierre le Grand, Histoire du Parlement de Paris, etc., sem contar numerosas peças teatrais.

Em 1778, em sua viagem a Paris, foi entusiasticamente recebido. Morreu no dia 30 de março desse mesmo ano, aos 84 anos de idade.

A PRINCESA DE BABILÔNIA

CAPÍTULO I

O velho Belus, rei de Babilônia, julgava-se o primeiro homem do mundo, pois todos os seus cortesãos lho diziam e os seus historiógrafos lhe provavam. O que poderia desculpar-lhe esse ridículo era que, com efeito, seus predecessores haviam construído Babilônia mais de trinta mil anos antes, mas ele a havia embelezado. Sabe-se que o seu palácio e o seu parque, situados a algumas parasangas de Babilônia, se estendiam entre o Eufrates e o Tigre, que banhavam aquelas ribas encantadas. Sua vasta residência, de três mil passos de fachada, elevava-se até as nuvens. A plataforma era cercada de uma balaustrada de mármore branco de cinqüenta pés de altura que sustentava as estátuas colossais de todos os reis e de todos os grandes homens do Império. Essa plataforma, composta de duas ordena de tijolos cobertos de densa camada de chumbo, continha terra numa espessura de doze pés; e sobre essa terra havia erguido florestas de oliveiras, laranjeiras, limoeiros, palmeiras, cravos e caneleiras, que formavam alamedas impenetráveis aos raios do sol.

As águas do Eufrates, elevadas por bombas em cem colunas ocas, vinham até esses jardins encher vastos tanques de mármore e, retombando por outros canais, iam formar no parque cascatas de seis mil pés e cem mil repuxos cuja altura mal se podia perceber: voltavam em seguida para o Eufrates, de onde provinham. Os jardins de Semíramis, que espantaram a Ásia vários séculos depois, não passavam de uma fraca imitação dessas antigas maravilhas; pois, no tempo de Semíramis, tudo começava a degenerar entre os homens e as mulheres.

Mas o que havia de mais admirável em Babilônia, o que eclipsava tudo o mais, era a filha única do rei chamada Formosante. Foi segundo os seus retratos e estátuas que, séculos após, Praxíteles esculpiu a sua Afrodite e aquela a que chamaram a Vênus das belas nádegas. Que diferença, ó céus, do original para as cópias! De modo que Belus era mais orgulhoso da sua filha que do seu reino. Tinha esta dezoito anos: era preciso um esposo digno dela; mas onde encontrá-lo? Ordenara um antigo Oráculo que Formosante só poderia pertencer àquele que retesasse o arco de Nemrod. Esse Nemrod, o grande caçador perante Deus, deixara um arco de sete pés babilônicos de altura, de um ébano mais duro que o ferro do monte Cáucaso que se trabalha nas forjas de Derbente; e nenhum

mortal depois de Nemrod pudera distender esse arco maravilhoso.

Fora ainda dito que o braço que distendesse esse arco mataria o leão mais terrível e perigoso que fosse largado no circo de Babilônia. Não era tudo: o lançador do arco, o vencedor do leão, devia abater a todos os seus rivais; mas devia principalmente ter muita inteligência, ser o mais magnífico dos homens, o mais virtuoso, e possuir a coisa mais rara que existisse no universo inteiro.

Apresentaram-se três reis que se atreveram a disputar Formosante: o faraó do Egito, o xá das Índias e o grande cã dos citas. Belus marcou o dia e o local do combate, que era no extremo de seu parque, no vasto espaço limitado pelas águas do Eufrates e do Tigre reunidos. Ergueram em redor da liça um anfiteatro de mármore que podia conter quinhentos mil espectadores. Defronte ao anfiteatro, ficava o trono do rei que devia comparecer com Formosante, acompanhada de toda a Corte; e à direita e à esquerda, entre o trono e o anfiteatro, estavam outros tronos e outros assentos para os três reis e para todos os outros soberanos que tivessem a curiosidade de vir assistir àquela augusta cerimônia.

Em primeiro lugar, chegou o rei do Egito, montando o boi Apis e segurando o sistro de Isis.

Vinha seguido de dois mil sacerdotes vestidos de túnicas de linho mais brancas que a neve, de dois mil eunucos, de dois mil mágicos e de dois mil guerreiros.

Depois chegou o rei das Índias, num carro tirado por doze elefantes. Tinha um séquito ainda mais numeroso e mais brilhante que o do faraó do Egito.

O último que apareceu foi o rei dos citas. Não tinha junto de si senão guerreiros escolhidos, armados de arcos e de flechas. Sua montaria era um tigre soberbo que ele domara e que era tão alto quanto os mais belos cavalos da Pérsia. O porte desse monarca, imponente e majestoso, apagava o de seus rivais; seus braços nus, tão musculosos quanto brancos, pareciam já retesar o arco de Nemrod.

Os três príncipes se prosternaram primeiro diante de Belus e de Formosante.

O rei do Egito ofereceu à princesa os dois mais belos crocodilos do Nilo, dois hipopótamos, duas zebras, dois ratos do Egito e duas múmias, com os livros do grande Hermes, que ele julgava o que havia de mais raro sobre a face da terra.

O rei das Índias ofereceu-lhe cem elefantes, que carregavam cada um uma torre de madeira

dourada, e depôs a seus pés o Veidam, escrito pela mão do próprio Xaca.

O rei dos citas, que não sabia ler nem escrever, apresentou cem cavalos de batalha, cobertos de xairéis e peles de raposas negras.

A princesa baixou os olhos diante de seus pretendentes e inclinou-se com uma graça tão modesta quanto nobre.

Belus mandou conduzir os três monarcas aos tronos que lhes estavam reservados.

— Quem me dera ter três filhas — disse-lhes, — e eu faria hoje seis pessoas felizes.

Em seguida mandou tirar a sorte, para ver quem primeiro experimentaria o arco de Nemrod. Puseram num capacete de ouro os nomes dos três pretendentes. O do rei do Egito saiu em primeiro lugar; em seguida, o do rei das Índias. O rei cita, olhando o arco e os seus rivais, não se queixou de ser o terceiro.

Enquanto se preparavam essas brilhantes provas, vinte mil pajens e vinte mil raparigas distribuíam com toda a ordem refrescos aos espectadores. Todos confessavam que os deuses só haviam instituído os reis para que dessem festas todos os dias, contanto que fossem variadas; que a vida é demasiado curta para que

a empreguemos de outra forma; que os processos, as intrigas, a guerra, as disputas dos sacerdotes, que consomem a vida humana, são coisas absurdas e horríveis; que o homem nasceu para a alegria; que não amaria apaixonada e continuamente os prazeres se não fora formado para eles; que essência da natureza humana é deleitar-se, e todo o resto é loucura. Essa excelente moral nunca foi desmentida senão pelos fatos.

Quando iam começar as justas que deviam decidir do destino de Formosante, apresentou-se um jovem desconhecido montado num unicórnio, acompanhado de seu escudeiro em igual montaria, e trazendo ao punho um grande pássaro. Os guardas ficaram surpresos ao ver em tal equipagem um vulto que tinha um ar de divindade. Era, como depois se disse, o rosto de Adonis sobre o corpo de Hércules; era a majestade unida à graça. Suas sobrancelhas negras e seus longos cabelos loiros, combinação de beleza desconhecida em Babilônia, encantaram a assembléia; todo o anfiteatro ergueu-se para melhor o contemplar; todas as mulheres da Corte fixaram nele olhares atônitos. A própria Formosante, que sempre baixava os olhos, ergueu-os e enrubesceu; os três reis empalideceram; todos os espectadores, comparando Formosante com o desconhecido,

exclamavam: “Não há no mundo senão esse jovem que seja tão belo como a princesa”.

Os porteiros, espantados, perguntaram-lhe se ele era rei. O estrangeiro respondeu que não tinha essa honra, mas que viera de muito longe, por curiosidade, para ver se havia reis que fossem dignos de Formosante. Levaram-no para a primeira fila do anfiteatro, a ele, ao seu valete, aos seus dois unicórnios e ao seu pássaro. O jovem fez uma profunda saudação a Belus, à. sua filha, aos três reis e a toda a assembléia. Depois acomodou-se, corando. Seus dois unicórnios deitaram-se a seus pés, o seu pássaro pousou-lhe no ombro, e seu valete, que carregava um pequeno saco, postou-se a seu lado.

Começaram as provas. Retiraram de seu estojo de ouro o arco de Nemrod. O mestre de cerimônias, seguido de cinqüenta pajens e precedido de vinte trombetas, o apresentou ao rei do Egito, que o fez benzer por seus sacerdotes; e, tendo-o colocado sobre a cabeça do boi Apis, não mais duvidou de alcançar essa primeira vitória. Desce à arena, experimenta o arco, esgota as suas forças, faz contorções que provocam o riso do anfiteatro e até fazem Formosante sorrir.

Aproxima-se dele o seu grande esmoler, e lhe diz:

— Que Vossa Majestade renuncie a essas honras vãs, que não são mais que as dos músculos e nervos: triunfareis no resto. Vencereis o leão, pois tendes o sabre de Osiris. A princesa de Babilônia deve pertencer ao príncipe que tenha mais inteligência, e já tendes decifrado enigmas, Deve ela desposar o mais virtuoso, e vós o sois, pois fostes educado pelos sacerdotes do Egito. O mais generoso deve vencer, e vós lhe presenteastes os dois mais belos crocodilos e os dois mais belos ratos que havia no Delta. Possuía o boi Apis e os livros de Hermes, que são a coisa mais rara do universo. Ninguém vos pode disputar Formosante.

— Tens razão — disse o rei do Egito, e voltou para o trono.

Puseram o arco entre as mãos do rei das Índias, o qual ficou com empolas por quinze dias, e consolou-se pensando que o rei dos citas não seria mais feliz do que ele.

O cita manejou o arco por sua vez. Juntava a habilidade à força: o arco pareceu adquirir alguma elasticidade em suas mãos; fê-lo ceder um pouco, mas não conseguiu distendê-lo. O anfiteatro, a quem o bom aspecto desse príncipe inspirava favoráveis inclinações, lamentou seu pouco sucesso e julgou que a bela princesa jamais se casaria.

Então o jovem desconhecido desceu de um salto à arena e, dirigindo-se ao rei dos citas:

— Não se espante Vossa Majestade — disse-lhe ele — de não haver obtido inteiro sucesso. Esses arcos de ébano são fabricados na minha terra: há determinado modo de os manejar. Tendes muito mais mérito em havê-lo feito ceder do que eu possa ter em retesá-lo. Em seguida tomou uma flecha, ajustou-a na corda, retesou o arco de Nemrod e fez voar a flecha muito além das barreiras. Um milhão de mãos aplaudiu esse prodígio. Babilônia reboou de aclamações, e todas as mulheres diziam: — Que felicidade que tão belo rapaz tenha tanta força!

Tirou em seguida do bolso uma lâmina de marfim, escreveu nela com um estilete de ouro, prendeu a chapa de marfim ao arco, e apresentou tudo à. princesa com uma graça que encantava a todos os assistentes. Depois foi modestamente para o seu lugar, entre o seu criado e o seu valete. Babilônia inteira estava no auge da surpresa, os três reis desconcertados, e o desconhecido não parecia aperceber-se de nada disso.

Formosante ainda ficou mais espantada quando leu, na chapa de marfim presa ao arco, estes versos em bela linguagem caldaica:

O arco de Nemrod é o arco da guerra.
Mas o arco do Amor é o da felicidade:
Contigo o tens, Princesa. E, na verdade,
E por isso que o Amor domina toda a terra.
De três gloriosos reis, cada qual se presume
Ser afinal teu único e ditoso rei.

A quem escolherás, Princesa? Apenas sei

Que o universo inteiro há de sentir-lhe ciúme.

Esse pequeno madrigal não incomodou a princesa. Foi criticado por alguns senhores da antiga Corte, que disseram que outrora, nos bons tempos, teriam comparado Belus ao sol e Formosante à lua, seu pescoço a uma torre e seu colo, a um alqueire de trigo. Disseram que o estrangeiro não tinha imaginação e que se afastava das regras da verdadeira poesia; mas todas as damas acharam os versos mui galantes. Maravilhavam-se de que um homem que tão bem manejava o arco tivesse tanto talento. A dama de honor da princesa disse-lhe:

— Quantas qualidades em pura perda! De que servirá a esse jovem o seu espírito e o arco de Belus?

— Servirá para que o admirem — retrucou a princesa.

— Ah! — disse a dama de honor entre dentes, — mais um madrigal, e ele será então amado.

Belus, no entanto, depois de consultar a seus magos, declarou que, visto que nenhum dos três reis pudera manejar o arco de Nemrod, nem por isso. sua filha deveria deixar de casar-se e que pertenceria àquele que conseguisse abater o grande leão a que vinham tratando expressamente para isso. O rei do Egito, que fora educado com toda a sabedoria do seu país, achou que era muito ridículo expor um rei às feras para o casar. Confessava que a posse de Formosante era um grande prêmio; mas considerava que, se o leão o estraçalhasse, jamais poderia ele desposar essa bela babilônia. O rei das Índias foi do mesmo parecer que o egípcio; concluíram que o rei de Babilônia estava fazendo pouco de ambos; que era preciso mandar vir exércitos para o punirem; que tinham bastante súditos que se considerariam muito honrados de morrer a serviço de seus senhores, sem que isso custasse um fio de cabelo às suas sagradas cabeças; que facilmente destronariam o rei da Babilônia e em seguida tirariam à sorte a bela Formosante.

Feito esse acordo, os dois reis despacharam, cada um para o seu país, uma ordem expressa de reunir um exército de trezentos mil homens, a fim de raptar Formosante.

No entretanto, o rei dos citas desceu sozinho à arena, de cimitarra em punho. Não estava perdidamente arrebatado pelos encantos de Formosante; até então fora a glória a sua única paixão; ela o conduzira até Babilônia. Queria mostrar que, se os reis da Índia e do Egito eram bastante prudentes para que se comprometessem com feras, era ele bastante corajoso para não desdenhar esse combate, e que repararia a honra do diadema. Sua rara coragem não lhe permitiu ao menos que se servisse do seu tigre. Avança sozinho, levemente armado, com um capacete de aço guarnecido de ouro, ornado de três caudas de cavalo brancas como a neve.

Largam contra ele o maior leão que jamais se criou nas montanhas do Anti-Líbano. Suas terríveis garras pareciam capazes de estraçalhar os três reis ao mesmo tempo, e sua vasta goela de os devorar. Seus horrendos rugidos faziam reboar o anfiteatro. Os dois feros campeões precipitam-se um contra o outro a passo rápido. O corajoso cita mergulha a espada na boca do leão; mas a lâmina, encontrando um desses espessos dentes que nada pode atravessar, quebra-se em estilhaços, e o monstro das florestas, furioso com o seu ferimento, já imprimia as unhas sangrentas nos flancos do monarca.

O jovem desconhecido, penalizado com o perigo de tão bravo príncipe, lança-se na arena

mais rápido que um relâmpago; corta a cabeça do leão com a mesma destreza com que, em nossos carrosséis, juvenis cavaleiros arrebatam cabeças de mouros ou anéis.

Depois, tirando uma pequena caixa, apresenta-a ao rei cita, dizendo-lhe:

— Vossa Majestade encontrará nesta caixinha o verdadeiro ditamno, que cresce na minha terra. Vossos gloriosos ferimentos ficarão curados num instante. Só o acaso vos impediu de triunfar do leão; nem por isso é menos admirável a vossa coragem.

O rei cita, mais sensível ao reconhecimento que ao ciúme, agradeceu a seu salvador e, depois de tê-lo abraçado efusivamente, recolheu-se para aplicar o ditamno nos ferimentos.

O desconhecido entregou a cabeça do leão a seu valete; este, depois de a lavar na grande fonte abaixo do anfiteatro e de lhe escorrer todo o sangue, tirou um ferro de seu pequeno saco, arrancou os quarenta dentes do leão, e pós em seu lugar quarenta diamantes de igual tamanho.

Seu senhor, com a costumeira modéstia, voltou para o seu lugar; e entregou a cabeça do leão ao pássaro.

— Belo pássaro — disse ele, — vai depor aos pés de Formosante esta singela homenagem.

O pássaro voa, carregando numa das garras o terrível troféu; apresenta-o à princesa, baixando humildemente o pescoço e prosternando-se ante ela. Os quarenta brilhantes deslumbraram todos os olhos. Ainda não se conhecia tal magnificência na soberba Babilônia: a esmeralda, o topázio, a safira, o piropo ainda eram considerados como os mais preciosos ornamentos. Belus e toda a Corte estavam cheios de admiração. Mais ainda os surpreendeu o pássaro que oferecia aquele presente. Era do talhe de uma águia, mas os seus olhos eram tão suaves e ternos quanto os da águia são altivos e ameaçadores. Seu bico era cor-de-rosa e parecia ter algo da linda boca de Formosante. Seu pescoço reunia todas as cores do arco-íris, porém mais vivas e brilhantes. Em nuanças infinitas, brilhava-lhe o ouro na plumagem. Seus pés pareciam uma mescla de prata e púrpura; e a cauda dos belos pássaros que atrelaram depois ao carro de Juno não tinham comparação com a sua. A atenção, a curiosidade, o espanto, o êxtase de toda a Corte dividiam-se entre os quarenta diamantes e o pássaro. Pousara este na balaustrada, entre Belus e a sua filha Formosante; ela falava-lhe, acariciava-o, beijava-o. Ele parecia receber suas carícias com um prazer mesclado de respeito. Quando a princesa lhe dava beijos, o pássaro lhos

devolvia e olhava-a em seguida ternamente. Recebia dela biscoitos e pistaches, que apanhava com a sua pata purpúrea e argentada e levava ao bico com inexprimível graça.

Belus, que considerava atentamente os diamantes, achava que toda uma das suas províncias mal daria para pagar tão rico presente. Mandou que preparassem para o desconhecido oferendas ainda mais magníficas do que as que estavam destinadas aos três monarcas. “Esse jovem — dizia ele consigo — deve ser filho do rei da China, ou dessa parte do mundo que chamam Europa, de que ouvi falar, ou da África que é, dizem, vizinha do reino do Egito”.

Mandou imediatamente o escudeiro-mor cumprimentar o desconhecido e perguntar-lhe se era ele soberano de algum daqueles impérios e por que, possuindo tão espantosos tesouros, viera apenas com um valete e com um pequeno saco.

Enquanto o escudeiro-mor avançava pelo anfiteatro para desincumbir-se da sua missão, chegou outro valete montado num unicórnio, e que assim se dirigiu ao jovem:

— Ormar, vosso pai está para morrer, e eu vim avisar-vos.

O desconhecido ergueu os olhos ao céu, derramou algumas lágrimas e só pronunciou esta palavra:

— Partamos.

O escudeiro-mor, depois de haver apresentado os cumprimentos de Belus ao vencedor do leão, ao doador dos quarenta diamantes, ao dono do belo pássaro, perguntou ao valete de que reino era soberano o pai daquele jovem herói.

O valete respondeu:

— Seu pai é um velho pastor que é muito estimado no cantão.

Durante esse curto diálogo, o desconhecido já montara no seu unicórnio. Disse ao escudeiro-mor:

— Senhor, dignai-vos pôr-me aos pés de Belus e de sua filha. Ouso suplicar à princesa que tenha o maior cuidado com o pássaro que eu lhe deixo; ele é único como ela.

Dizendo tais palavras, partiu como um relâmpago; os dois valetes o seguiram; e perderam-nos de vista.

Formosante não pôde deixar de soltar um grande grito. O pássaro, voltando-se para o

anfiteatro onde estivera sentado o seu dono, pareceu muito aflito de não mais o ver. Depois, fitando fixamente a princesa e esfregando suavemente o bico na sua linda mão, pareceu significar-lhe que se votava a seu serviço.

Belus, mais espantado do que nunca, ao saber que aquele jovem tão extraordinário era filho de um pastor, não pôde acreditá-lo. Mandou que os seguissem; mas logo lhe vieram dizer que os unicórnios nos quais corriam aqueles três homens não podiam ser alcançados e que, pelo galope em que iam, deviam fazer cem léguas por dia.

CAPÍTULO II

Todos discutiam aquele estranho caso e perdiam-se em vis conjeturas. Como é que o filho de um pastor pode presentear quarenta enormes diamantes? Por que anda montado num unicórnio? Ninguém atinava com coisa alguma, e Formosante, acariciando o seu pássaro, achava-se mergulhada em profunda cisma.

A princesa Aldéia, sua prima em segundo grau, que era muito bem feita e quase tão bela quanto Formosante, lhe disse:

— Não sei, minha prima, se esse jovem semideus é filho de um pastor; mas parece-me que preencheu todas as condições para o casamento. Manobrou o arco de Nemrod, venceu o leão, tem bastante talento, pois te compôs um lindo improviso. Depois dos quarenta enormes diamantes que te deu, não podes negar que seja o mais generoso dos homens. Possuía, com o seu pássaro, o que há de mais raro na face da terra. Sua virtude não tem igual, pois, podendo permanecer perto de ti, partiu sem hesitação logo que soube que o pai estava doente. O oráculo está. cumprido em todos os pontos, exceto no que exige que vença a seus rivais; mas ele fez mais,

salvou a vida do único concorrente a quem podia temer; e, quando se tratar de bater os dois outros, creio que não duvidarás que o consiga facilmente.

— Tudo o que dizes é verdade — respondeu Formosante. — Mas será possível que o maior dos homens, e talvez o mais amável, seja filho de um pastor?

A dama de honor, metendo-se na conversa, disse que muitas vezes essa palavra pastor era aplicada aos reis; que os chamavam de pastores, porque eles tosquiam seu rebanho; que fora certamente um duvidoso gracejo do seu valete; que aquele jovem herói viera tão mal acompanhado apenas para mostrar o quanto o seu mérito estava acima do fausto dos reis, e para não dever Formosante senão a si mesmo. A princesa só respondeu dando mil carinhosos beijos no seu pássaro.

Entrementes, preparava-se um grande festim para os três reis e para todos os príncipes que tinham comparecido à festa. A filha e a sobrinha do rei deviam fazer-lhes as honras. Traziam para os reis presentes dignos da magnificência de Babilônia. Belus, enquanto não serviam, reuniu o conselho, para tratar do casamento da bela Formosante, e assim falou como grande político:

— Estou velho, não sei mais que fazer, nem a quem dar minha filha. Aquele que a merecia não passa de um vil pastor. O rei das Índias e o do Egito são uns poltrões; o rei dos citas me conviria bastante, mas não satisfez nenhuma das condições impostas. Enquanto isto, deliberai, e nós concluiremos de acordo com o que disser o oráculo; pois um rei não se deve conduzir senão por ordem expressa dos deuses imortais.

Dirige-se então à sua capela; o oráculo responde-lhe em poucas palavras, segundo o seu costume: Tua filha só se casará depois que houver saído a correr mundo. Belus, atônito, volta ao conselho e comunica tal resposta.

Todos os ministros votavam profundo respeito aos oráculos; todos convinham, ou fingiam convir, em que os oráculos eram o fundamento da religião; que a razão deve calar-se diante deles; que é por eles que os reis governam os povos, e os magos os reis; que, sem os oráculos, não haveria nem virtude nem descanso na terra. Enfim, após haver testemunhado a mais profunda veneração pelos oráculos, quase todos concluíram que aquele era impertinente e não se lhe devia obedecer; que nada era mais indecente para uma moça, e sobretudo para a filha do grande rei de Babilônia, sair a vaguear sem saber por onde; que esse era o verdadeiro meio de não casar, ou de fazer um casamento clandestino,

vergonhoso e ridículo; que, numa palavra, esse oráculo não tinha senso comum.

O mais jovem dos ministros, chamado Onadase, que tinha mais espírito do que eles, disse que o oráculo queria significar, sem dúvida, alguma peregrinação religiosa, e que ele se oferecia para ser o condutor da princesa. O conselho concordou, mas cada qual queria servir de escudeiro. O rei decidiu que a princesa poderia ir a trezentas parasangas, no Caminho da Arábia, a um templo cujo padroeiro tinha reputação de conseguir bons casamentos para as moças, e que seria o deão do conselho quem a acompanharia. Depois dessa decisão, foram todos cear.

CAPÍTULO III

Em meio dos jardins, entre duas cascatas, elevava-se um salão oval de trezentos pés de diâmetro, cuja abóbada de lápislazúli, semeada de estrelas de ouro, representava todas as constelações com os planetas, cada qual no seu verdadeiro lugar, e essa abóbada girava como o céu, por meio de máquinas tão invisíveis como aquelas que dirigem os movimentos celestes. Cem mil archotes, encerrados em cilindros de cristal de rocha, alumiavam o exterior e o interior da sala de jantar. Um aparador em degraus sustentava vinte mil vasos ou pratos de ouro; e defronte ao aparador havia outros degraus repletos de músicos. Dois outros anfiteatros se achavam carregados, um com os frutos de todas as estações, o outro de ânforas de cristal onde brilhavam todos os vinhos da terra.

Os convivas acomodaram-se em torno à mesa, cujos assentos eram separados por grinaldas de pedras preciosas, que figuravam flores e frutos. A bela Formosante foi colocada entre o rei das Índias e o do Egito, a bela Aldéia perto do rei dos citas. Havia cerca de trinta príncipes e cada um deles se achava ao lado de uma das mais belas damas do palácio. O rei de

Babilônia, ao centro, defronte à filha, parecia dividido entre o pesar de não a ter casado e o prazer de ainda a conservar consigo. Formosante pediu licença para ficar com o pássaro a seu lado, na mesa, o que o rei achou muito bem.

A música, que começou a tocar, deu a cada príncipe inteira liberdade para entreter a sua vizinha. O festim pareceu tão agradável quão magnífico. Tinham posto diante de Formosante um petisco que o rei seu pai muito apreciava. A princesa disse que o deviam levar a Sua Majestade. E imediatamente o pássaro se apodera do prato, com maravilhosa destreza, e vai apresentá-lo ao rei. Nunca se espantaram tanto numa ceia. Belus fez-lhe tantas carícias quanto a filha. O pássaro retomou em seguida o vôo, a fim de voltar para junto desta. Desenrolava, assim, tão linda cauda, suas asas distendidas ostentavam tão brilhantes cores, tamanho fulgor lançava o ouro da sua plumagem, que todos os olhos só se fixavam nele. Todos os músicos cessaram de tocar e permaneceram imóveis. Ninguém comia, ninguém falava, só se ouvia um murmúrio de admiração. A princesa de Babilônia beijou-o durante toda a ceia, sem ao menos pensar que havia reis neste mundo. O das Índias e do Egito sentiram redobrar seu despeito e indignação, e cada qual prometeu a si mesmo apressar a marcha de seus trezentos mil homens, para uma boa vingança.

Quanto ao rei dos citas, estava ocupado em conversar com a bela Aldéia: seu coração altivo, desprezando sem despeito as desatenções de Formosante, concebera por ela mais indiferença que cólera.

— Ela é bonita, confesso-o dizia ele. — Mas me parece dessas mulheres que só se ocupam com a sua beleza, e que pensam que o gênero humano lhes deve ficar muito agradecido quando se dignam deixar-se ver em público. Não se adoram ídolos no meu país. Eu preferia uma feiosa amável e prestativa, a essa bela estátua. Quanto à senhora, tem tantos encantos como Formosante, e ao menos se digna conversar com os estrangeiros. Confesso-lhe, com a franqueza de um cita, que prefiro a senhora à sua prima.

Enganava-se, contudo, a respeito do caráter de Formosante: ela não era tão desdenhosa como parecia; mas o cumprimento do rei foi muito bem recebido pela princesa Aldéia. A conversa de ambos tornou-se muito interessante: estavam muito satisfeitos e já seguros um do outro quando se levantaram da mesa.

Após a ceia, foram passear pelos bosques. O rei dos citas e Aldéia não deixaram de procurar um recanto solitário. Aldéia, que era a franqueza em pessoa, assim falou àquele príncipe:

— Não odeio a minha prima, embora seja mais bonita do que eu e esteja destinada ao trono de Babilônia: a honra de vos agradar me serve de atrativos. Prefiro a Cítia convosco à coroa de Babilônia sem vós; mas essa coroa me pertence de direito, se há direitos no mundo: pois sou do ramo mais antigo de Nemrod, e Formosante do mais novo. Seu avô destronou o meu e fe-lo morrer.

— Tal é então a força do sangue na casa de Babilônia! — disse o cita. — Como se chamava o vosso avô?

— Chamava-se Aldéia como eu. Meu pai tinha o mesmo nome; foi relegado para os confins do império, com a minha mãe; e Belus, após a morte deles, nada temendo de mim, resolveu educar-me junto com a sua filha. Mas decidiu que eu jamais me casasse.

— Quero vingar vosso pai, e vosso avô, e a vós — disse o rei dos Citas. — Garanto-vos que casareis; virei raptar-vos depois de amanhã, pela madrugada, pois amanhã devo jantar com o rei de Babilônia, e voltarei para sustentar vossos direitos com um exército de trezentos mil homens.

— Muito o desejo — disse a bela Aldéia. E, após haverem trocado sua palavra, separaram-se.

Fazia muito que a incomparável Formosante fora deitar-se. Mandara colocar junto ao leito uma pequena laranjeira num vaso de prata, para que o seu pássaro ali repousasse. Os cortinados estavam fechados, mas a princesa não tinha nenhuma vontade de dormir. Seu coração e sua imaginação se achavam demasiado alerta para isso, O encantador desconhecido estava diante de seus olhos; via-o disparar uma flecha com o arco de Nemrod; via-o cortar a cabeça do leão; ela recitava o seu madrigal; via-o enfim escapar-se da multidão, montado no seu unicórnio; então rebentava em soluços e exclamava entre lágrimas:

— Nunca mais o verei. Ele não voltará.

— Voltará, senhora — respondeu-lhe o pássaro, do alto da sua laranjeira. — Pode-se acaso tê-la visto sem tornar a vê-la?

— O céus! ó eternas potências! o meu pássaro fala puro caldaico!

Dizendo tais palavras, ela abre os cortinados, estende-lhe os braços, põe-se de joelhos no leito:

— Serás um deus descido à terra? Serás o grande Orosmade oculto sob essa bela plumagem? Se és um deus, restitui-me aquele lindo jovem.

— Eu não sou mais que um volátil — replicou o outro. — Mas nasci no tempo em que todos os animais ainda falavam e em que os pássaros, as serpentes, as mulas, os cavalos e os grifos conversavam familiarmente com os homens. Não quis falar diante das outras pessoas, de medo que as suas damas de honor me tomassem por um feiticeiro: só quero entender-me com Vossa Alteza.

Formosante, interdita, aturdida, ébria de tantas maravilhas, agitada da impaciência de fazer mil perguntas ao mesmo tempo, indagou primeiro que idade tinha ele.

— Vinte e sete mil e novecentos anos e seis meses, Alteza. Sou do tempo da pequena revolução celeste que os vossos magos chamam a precessão dos equinócios e que se cumpre em cerca de vinte e oito mil de vossos anos. Há revoluções infinitamente mais longas, de modo que temos criaturas muito mais velhas do que eu. Faz vinte e dois mil anos que aprendi caldaico em uma de minhas viagens. Sempre conservei muito gosto pela língua caldaica, mas os outros animais meus confrades desistiram de falar sob os vossos climas.

— E por que isso, meu divino pássaro?

— Ai! é porque os homens adquiriram por fim o hábito de nos comerem, em vez de conversar e

instruir-se conosco. Bárbaros! Não deviam estar convencidos de que, tendo os mesmos órgãos que eles, os mesmos sentimentos, as mesmas necessidades, os mesmos desejos, tínhamos o que se chama uma alma, exatamente como eles, e que só deviam cozinhar e comer aos maus? E tanto somos vossos irmãos, que o grande Ser, o Ser eterno e criador, quando fez um pacto com os homens (1), nos incluiu expressamente no tratado. Ele proibiu que vos alimentásseis de nosso sangue, e a nós que sugássemos o vosso.

As fábulas de vosso antigo Locman, traduzidas em tantas línguas, serão um testemunho eternamente válido das felizes relações que outrora mantivestes conosco. Todas começam por estas palavras: No tempo em que os animais falavam... É verdade que há entre vós muitas mulheres que continuam falando a seus cães; mas estes resolveram não responder, desde que os forçaram, a rêlho, a ir à caça ser cúmplices do morticínio de nossos velhos amigos comuns, os cervos, os gamos, as lebres e as perdizes.

Tendes ainda antigos poemas nos quais os cavalos falam. E todos os dias os vossos cocheiros lhes dirigem a palavra, mas fazem-no com tamanha grosseria e pronunciando palavras tão infames, que os cavalos, que tanto vos amavam outrora, hoje vos detestam.

O país onde mora o seu encantador desconhecido, o mais perfeito dos homens, é o único em que a sua espécie ainda sabe amar a nossa e falar-lhe; e é a única região da terra onde os homens são justos.

— E onde é esse país de meu caro desconhecido? Qual é o nome desse herói? Como se chama o seu Império? Pois já não creio agora que ele seja um pastor como não creio que sejas um morcego.

— O seu país, Alteza, é o dos gangáridas, povo virtuoso e invencível que habita a margem esquerda do Ganges. O nome de meu amigo é Amazan. Não é rei, e mesmo não sei se ele se baixaria a sê-lo; ama muito a seus compatriotas: é pastor como eles. Mas não vá imaginar que esses pastores se assemelham aos vossos, que, mal cobertos de trapos rotos, guardam ovelhas infinitamente mais bem vestidas do que eles; que gemem sob o fardo da pobreza; e pagam a um exator metade do pífio salário que recebem dos amos. Os pastores gangáridas nascidos todos iguais, são donos de inumeráveis rebanhos que cobrem os seus prados eternamente em flor. Não os carneiam nunca; constitui ali um crime horrível matar e comer a seu semelhante. Sua lã, mais fina e brilhante que a mais bela seda, é o maior comércio do Oriente. Aliás, a terra dos gangáridas produz tudo o que pode contentar os

desejos dos homens. Esses grandes diamantes que Amazan teve a honra de lhe oferecer são de uma mina da sua propriedade, O unicórnio que Vossa Alteza o viu cavalgar é a montaria comum dos gangáridas. É o mais belo, o mais altivo, o mais terrível e o mais dócil animal que orna a terra. Bastaria cem gangáridas e cem unicórnios para debandar exércitos inumeráveis. Há cerca de dois séculos, um rei das Índias foi bastante louco para querer conquistar aquela nação: apresentou-se seguido de dez mil elefantes e de um milhão de guerreiros. Os unicórnios atravessaram os elefantes tal como vi, na sua mesa, cotovias enfiadas em espetos de ouro. Os guerreiros tombavam debaixo do sabre dos gangáridas, como as searas de arroz ceifadas pelos orientais. O rei foi feito prisioneiro, com mais de seiscentos mil homens. Banharam-no nas águas salutares do Ganges; submeteram-no ao regime do país, que consiste em comer apenas os vegetais prodigalizados pela natureza para alimentar a tudo o que respira. Os homens que comem carne e tomam beberagens fortes têm todos um sangue azedo e adusto, que os torna loucos de mil maneiras diferentes. Sua principal demência se manifesta na fúria de derramar o sangue de seus irmãos e devastar terras férteis, para reinarem sobre cemitérios. Levaram seis meses inteiros para curar da sua enfermidade ao rei das Índias. Quando julgaram os médicos que

ele tinha o pulso mais tranqüilo e o espírito mais assentado, apresentaram o competente certificado ao conselho dos gangáridas. Esse conselho, depois de ouvir a opinião dos unicórnios, mandou humanamente de volta ao seu país o rei das Índias, e mais a sua tola Corte e os seus imbecis guerreiros. Tal lição os tornou sensatos e, desde essa época, os indianos têm respeitado os gangáridas, como os ignorantes que desejam instruir-se respeitam, entre vós, os filósofos caldeus, a que não podem igualar-se.

— A propósito, meu querido pássaro — Indagou a princesa, — há uma religião entre os gangáridas?

— Se há uma religião? Todos os dias de lua cheia, nós nos reunimos para dar graças a Deus, os homens num grande templo de cedro, as mulheres em outro, para evitar distrações, bem como todos os pássaros num bosque, e os quadrúpedes num belo prado. Agradecemos a Deus todos os bens que nos proporcionou. Temos principalmente papagaios, que pregam às mil maravilhas.

Tal é a pátria do meu caro Amazan, é lá que eu resido; tanta amizade dedico a Amazan quanto amor ele inspirou a Vossa Alteza. Por vontade minha, partiríamos juntos agora, e a princesa lhe pagaria a visita.

— Bela ocupação a tua, meu querido pássaro — respondeu, sorrindo, a princesa, que ardia de desejos de fazer a viagem, e não ousava confessá-lo.

— Eu sirvo a meu amigo — disse o pássaro — e, depois da felicidade de vos amar, a maior é a de servir a vossos amores.

Formosante não sabia mais onde se achava; julgava-se transportada além da terra. Tudo o que tinha visto naquele dia, tudo o que via, tudo o que ouvia, e principalmente o que sentia no coração, mergulhava-a numa embriaguez que ultrapassava de muito ao que sentem hoje os felizes muçulmanos quando, desenvencilhados de seus bens terrenos, se vêem no nono céu entre os braços das suas huris, cercados e penetrados da glória e da felicidade celestiais.

CAPÍTULO IV

Passou a noite inteira a falar de Amazan. Não o chamava senão de seu pastor; é desde esse tempo que os nomes de pastor e enamorado são sempre empregados um pelo outro em algumas nações. Ora perguntava ao pássaro se Amazan tivera outras amadas. Este respondia que não, e ela sentia-se no auge da alegria. Ora queria saber como passava ele a vida, e ouvia, transportada, que a empregava a fazer o bem, a cultivar as artes, a penetrar os segredos da natureza, e a aperfeiçoar o espírito. Ora queria saber se a alma de seu pássaro era da mesma natureza que a de seu amado; por que vivera o primeiro cerca de vinte e oito mil anos, ao passo que o último não tinha mais que dezoito ou dezenove. Fazia mil perguntas semelhantes, às quais o pássaro respondia com uma discrição que lhe espicaçava a curiosidade. Afinal o sono lhes fechou os olhos e entregou Formosante à doce ilusão dos sonhos enviados pelos deuses, que ultrapassam às vezes a própria realidade, e que toda a filosofia dos caldeus tem tanto trabalho em interpretar.

Formosante acordou-se muito tarde. Para ela ainda era cedo, quando o pai entrou no seu quarto. O pássaro recebeu Sua Majestade com

respeitosa polidez, foi ao seu encontro, ruflou as asas, alongou o pescoço, e voltou para a sua laranjeira. O rei sentou-se no leito da filha, a quem os sonhos haviam tornado ainda mais bela. Sua grande barba branca aproximou-se daquele lindo rosto e, depois de lhe dar dois beijos, ele lhe falou nos seguintes termos:

— Ontem, minha filha, não pudeste achar um marido como eu desejava; no entanto, precisas de um; assim o exige o futuro do Império. Consultei o oráculo, que, como bem sabes, não mente nunca e dirige todos os meus atos. Ele me ordenou que te fizesse correr mundo. É preciso que viajes.

— Ah! Até aos gangáridas, com certeza! — exclamou Formosante, que, enquanto deixava escapar tais palavras, compreendeu a sua tolice. O rei, que nada sabia de geografia, perguntou o que entendia ela por gangáridas. Ela logo achou uma saída. O rei comunicou-lhe que era preciso fazer uma peregrinação; que já nomeara, para a sua comitiva, o decano dos conselheiros de Estado, o esmoler-mor, uma dama de honor, um médico, um boticário, e o seu pássaro, com toda a criadagem necessária. Formosante, que jamais saíra do palácio do rei seu pai, e que, até a chegada dos três reis e de Amazan, levara uma vida muito insípida na etiqueta do fausto e na aparência dos prazeres, ficou encantada com a

peregrinação em vista. “Quem sabe — dizia ela baixinho ao seu coração — se os deuses não inspirarão ao meu querido gangárida o mesmo desejo de ir à mesma capela, e se não terei a felicidade de rever o peregrino?” Agradeceu carinhosamente ao pai, dizendo que sempre tivera secreta devoção pelo santo ao qual a enviavam.

Belus ofereceu um excelente almoço a seus hóspedes; só compareceram homens. Era tudo gente que não combinava: reis, príncipes, ministros, pontífices, todos ciumentos uns dos outros, todos a pesarem suas palavras, todos embaraçados com os vizinhos e consigo mesmos. A refeição foi triste, embora bebessem muito. As princesas ficaram nos seus aposentos, ocupadas com a partida. Comeram a sós. Formosante foi em seguida passear pelos jardins com o seu querido pássaro que, para a distrair, voava de árvore em árvore, ostentando a sua soberba cauda e a sua divina plumagem.

O rei do Egito, que estava bastante animado pelo vinho, para não dizer bêbedo, pediu um arco e flechas a um dos pajens. Esse príncipe era na verdade o mais desajeitado arqueiro do seu reino. Quando atirava ao alvo, o lugar onde se estava mais seguro era o ponto que ele visava. Mas o belo pássaro, voando tão rápido como a flecha, apresentou-se por si mesmo ao tiro, e tombou

ensangüentado entre os braços de Formosante. O egípcio retirou-se, a rir tolamente. A princesa feria o céu com os gritos, chorava, lanhava as faces e o peito. O pássaro moribundo disse-lhe baixinho: “Queima-me, e não deixes de levar minhas cinzas para a Arábia Feliz, a leste da antiga cidade de Aden ou Éden, e expô-las ao sol sobre uma pequena fogueira de cravo e canela”. Dito isto, expirou. Formosante permaneceu por muito tempo sem sentidos, e só voltou a si para romper em soluços. O pai, partilhando da sua dor, e soltando imprecações contra o rei do Egito, não teve dúvida em que aquele caso anunciava um sinistro futuro. Foi logo consultar o oráculo da sua capela. O oráculo respondeu:

Mistura de tudo; morto vivo, infidelidade e constância, perda e ganho, calamidade e ventura. Nem o rei nem seu conselho nada puderam entender daquilo; mas ele afinal estava satisfeito de haver cumprido com os seus deveres religiosos.

Enquanto o rei consultava o oráculo, a princesa, desolada, mandou prestar ao pássaro as honras fúnebres que ele ditara, e resolveu levá-lo para a Arábia, com perigo da própria vida. O pássaro foi queimado em linho incombustível, juntamente com a laranjeira em que pousara. Formosante recolheu-lhe as cinzas em um pequeno vaso de ouro todo cravejado de

carbúnculos e brilhantes retirados da boca do leão. Pudesse ela, em vez de cumprir esse fúnebre dever, queimar vivo o detestável rei do Egito! esse era todo o seu desejo. No seu despeito, mandou matar os seus dois crocodilos, os seus dois hipopótamos, as suas duas zebras, os seus dois ratos, e mandou lançar as suas duas múmias no Eufrates; se tivesse à mão o boi Apis, não o teria poupado.

O rei do Egito, furioso com tal afronta, partiu imediatamente para movimentar seus trezentos mil homens. O rei das Índias, vendo partir o seu aliado, regressou no mesmo dia, no firme propósito de juntar seus trezentos mil indianos ao exército egípcio. O rei da Cítia fugiu de noite com a princesa Aldéia, firmemente resolvido a combater por ela à frente de trezentos mil citas, e restituir-lhe a herança de Babilônia, que lhe era devida, por descender do ramo mais antigo.

Por seu lado, a bela Formosante pôs-se a caminho às três horas da madrugada, com a sua caravana de peregrinos, esperando poder ir à Arábia executar os últimos desejos de seu pássaro, e que a justiça dos deuses imortais lhe devolvesse o seu querido Amazan, sem o qual ela já não podia viver.

Assim, ao despertar, o rei da Babilônia não encontrou mais ninguém. “Como terminam as

grandes festas! — dizia ele consigo. — E que espantoso vácuo nos deixam na alma, depois de passada a sua animação!" Mas foi acometido de uma cólera verdadeiramente real quando soube que haviam raptado a princesa Aldéia. Deu ordem para que despertassem a todos os seus ministros e se reunisse o conselho. Enquanto os esperava, não deixou de ir consultar o seu oráculo, mas só lhe pôde arrancar estas palavras, tão famosas depois, no universo inteiro: Quando não casam as moças, elas mesmas se casam.

Logo foi expedida ordem de marcharem trezentos mil homens contra o rei dos citas. Eis, pois, deflagrada de todos os lados a mais terrível das guerras e que foi ocasionada pela mais bela festa que já se deu no mundo. A Ásia ia ser assolada por quatro exércitos de trezentos mil combatentes cada um. Bem se vê que a guerra de Tróia, que estarreceu o mundo alguns séculos depois, não passava, em comparação, de um brinquedo de criança; mas deve-se considerar que, na disputa dos troianos, apenas se tratava de uma mulher já velha e muito libertina que se fizera raptar duas vezes, ao passo que ora se tratava de duas moças e um pássaro.

O rei das Índias ia esperar seu exército na grande e magnífica estrada que se dirigia, numa reta, de Babilônia a Caxemira. O rei dos citas corria com Aldéia pela bela estrada que levava ao

monte Imaús. Todos esses caminhos desapareceram depois, devido à má administração. O rei do Egito marchara para o ocidente, e costeava o pequeno mar Mediterrâneo, que os ignorantes hebreus chamaram depois o grande mar.

Quanto à bela Formosante, seguia a estrada de Baçorá, bordada de altas palmeiras que forneciam uma sombra eterna e frutas em todas as estações. O templo aonde ia em peregrinação situava-se na própria Baçorá. O santo a quem fora dedicado o templo era mais ou menos à moda, daquele que adoraram depois em Lâmpsaco. Não só conseguia marido para as moças, mas muitas vezes fazia papel de marido. Era o santo mais festejado de toda a Ásia.

Formosante não se preocupava absolutamente com o santo de Baçorá; só invocava o seu caro pastor gangárida, o seu belo Amazan. Contava embarcar em Baçorá para a Arábia, a fim de fazer o que o pássaro lhe ordenara.

Na terceira pousada, mal entrara numa hospedaria onde os seus furriéis lhe haviam preparado tudo, soube que o rei do Egito ali também chegava. Informado, por seus espiões, da marcha da princesa, mudara imediatamente de caminho, seguido de numerosa escolta. Chega;

manda colocar sentinelas em todas as portas; entra no quarto da bela Formosante e diz-lhe:

— Jovem, era a ti mesma que eu buscava; fizeste pouco de mim quando eu estava em Babilônia; é justo punir as desdenhosas e as caprichosas: vais ter a amabilidade de cear comigo esta noite; não terás outro leito senão o meu, e eu me conduzirei contigo como bem me aprouver. Formosante compreendeu que não era a mais forte; sabia que o bom senso consiste em conformar-se com a situação; tomou o partido de livrar-se do rei do Egito por meio de uma inocente esperteza; olhou-o com o rabo do olho, o que vários séculos depois se chamou namorar; e eis como lhe falou, com uma modéstia, uma graça, uma doçura, um embaraço e uma multidão de encantos que teriam enlouquecido o mais sábio dos homens e cegado o mais clarividente:

— Confesso, senhor, que sempre baixei os olhos perante vós quando destes ao rei meu pai a honra de ir a seu palácio. Temia o meu coração, temia a minha ingênua simplicidade: temia que meu pai e vossos rivais se apercebessem da preferência que eu vos concedia e tanto mereceis. Posso agora entregar-me a meus sentimentos. Juro pelo boi Apis, que é, depois de vós, o que mais respeito no mundo, que as vossas propostas me encantaram. Já ceei convosco no palácio de meu pai; e de novo o farei, sem a sua presença;

só o que peço é que o vosso esmoler-mor beba conosco; pareceu-me em Babilônia um esplêndido conviva; tenho excelente vinho de Chiraz, quero que ambos o experimentem. Quanto à vossa segunda proposta, é muito tentadora, mas não convém, a uma moça bem nascida, falar em tais coisas; baste-vos saber que eu vos considero como o maior dos reis e o mais amável dos homens. Essa fala virou a cabeça do rei do Egito; concordou em que o esmoler-mor fosse o terceiro à mesa.

— Desejo ainda outro favor — disse-lhe a princesa. — É uma permissão vossa para que o meu boticário venha falar-me; as moças sempre têm certos pequenos incômodos, que demandam certos cuidados, como tonturas, palpitações, cólicas, faltas de ar, em que é preciso pôr certa ordem em certas circunstâncias; numa palavra, tenho urgente necessidade de meu boticário, e espero que não me recusareis essa pequena demonstração de amor.

— Senhorita — respondeu-lhe o rei do Egito, — embora um boticário tenha idéias exatamente opostas às minhas, e o objeto de sua arte seja o contrário do de minha arte, sou bastante complacente para não recusar tão justo pedido. Vou ordenar que ele venha falar-te enquanto se prepara a ceia. Compreendo que devas estar um pouco fatigada da viagem; deves também ter

necessidade de uma criada de quarto; podes mandar chamar a que melhor te agrade; aguardarei em seguida as tuas ordens.

Ele retirou-se; chegaram o boticário e a criada de quarto, chamada Irla, na qual a princesa depositava inteira confiança. Ordenou-lhe que mandasse trazer seis garrafas de vinho de Chiraz para a ceia e servisse outras tantas às sentinelas que vigiavam a seus oficiais. Recomendou ao boticário que metesse em todas as garrafas certas drogas da sua farmácia, que faziam dormir vinte e quatro horas, e de que .ele estava sempre munido. Foi estritamente obedecida. Ao cabo de meia hora, voltou o rei com o esmoler-mor: a ceia foi muito alegre; o rei e o sacerdote esvaziaram as seis garrafas e confessaram que não havia um vinho igual no Egito; a camareira teve o cuidado de dar de beber aos criados que haviam servido. Quanto à princesa, absteve-se de beber, dizendo que o seu médico a pusera em regime. Em breve estavam todos adormecidos.

O esmoler do rei do Egito tinha a mais bela barba que pudesse carregar um homem da sua condição. Formosante cortou-a habilmente; depois, mandando-a coser a uma fita, amarrou-a ao próprio queixo, envergou a túnica do sacerdote, sem esquecer as insígnias da sua dignidade, e vestiu a camareira de sacristã da

deusa Isis. Tomando, enfim, a urna e as pedras preciosas, saiu da hospedaria por entre os guardas, que dormiam, como o seu senhor. A camareira tivera o cuidado de deixar dois cavalos selados à porta. Não podia a princesa levar consigo nenhum dos oficiais da sua comitiva: pois teriam sido presos pela guarda.

Formosante e Irla passaram por entre as fileiras dos soldados que, tomando a princesa pelo grão-Sacerdote, a chamavam de Meu Reverendíssimo Pai em Deus e lhe pediam a bênção. As duas fugitivas chegam em vinte e quatro horas a Baçorá, antes que o rei houvesse despertado. Deixaram então os disfarces, que poderiam despertar suspeitas. Fretaram imediatamente um navio que as levou, pelo estreito de Ormuz, às belas ribas do Éden, na Arábia Feliz. Desse Éden, cujos jardins eram tão famosos, foi que se fez depois a morada dos justos: foram o modelo dos Campos Elísios, dos jardins das Hespérides e dos das Ilhas Afortunadas; pois, naqueles climas quentes, não imaginam os homens maior beatitude que as sombras e o murmúrio das águas. Viver eternamente com o Ser Supremo, ou ir passear pelo jardim no paraíso, dava no mesmo para os homens, que falam sempre sem entender-se e ainda não puderam ter idéias nítidas nem expressões justas.

Logo que ali se encontrou, o primeiro cuidado da princesa foi prestar ao seu querido pássaro as honras fúnebres que este lhe exigira. Suas belas mãos ergueram uma pira de cravo e canela. Qual não foi a sua surpresa quando, depois de espalhar sobre essa lenha as cinzas do pássaro, a viu acender-se por si mesma! Tudo se consumiu num instante. Só ficou, no lugar das cinzas, um grande ovo, de que viu sair o seu belo pássaro, mais esplêndido do que nunca. Foi o mais belo instante que a princesa experimentou em toda a vida; não havia senão outro que lhe pudesse ser mais caro: ela o desejava, mas não o esperava.

— Bem vejo — disse ela ao pássaro — que és a fênix de que tanto me haviam falado. Estou prestes a morrer de espanto e de alegria. Não acreditava na ressurreição; mas a minha ventura convenceu-me.

— A ressurreição, Alteza — disse-lhe a fênix, — é a coisa mais simples deste mundo. Não é mais surpreendente nascer duas vezes do que uma. Tudo é ressurreição no mundo; as lagartas ressuscitam em borboletas, uma semente ressuscita em árvore; todos os animais, sepultados na terra, ressuscitam em ervas, em plantas, e alimentam outros animais, de que vão constituir em breve uma parte da substância: todas as partículas que compunham os corpos são transformadas em diferentes seres. É verdade

que sou o único a quem o poderoso Orosmade concedeu a graça de ressuscitar na sua própria natureza.

Formosante, que, desde o dia em que vira Amazan e a fênix pela primeira vez, passara as horas a espantar-se, disse-lhe:

— Compreendo muito bem que o Ser Supremo tenha podido formar das tuas cinzas uma fênix mais ou menos semelhante a ti; mas, que sejas precisamente o mesmo ser, que tenhas a mesma alma, é coisa que eu não compreendo claramente. Que era feito de tua alma, enquanto eu, te carregava no bolso, após a tua morte?

— O meu Deus, Alteza! Pois não é tão fácil, para o grande Orosmade, continuar a sua ação sobre uma pequena fagulha de mim mesma, como principiar essa ação? Ele me concedera, antes, o sentimento, a memória e o pensamento: ainda mos concede agora; que haja arrancado esse favor a um átomo de fogo elementar oculto em mim, ou ao conjunto de meus órgãos, isso no fundo nada quer dizer: as fênix e os homens sempre ignorarão como se passa a coisa; mas a maior graça que me concedeu o Ser Supremo foi a de fazer-me renascer para a Princesa.

— Minha fênix — tornou a princesa, — considera que as primeiras palavras que me disseste em Babilônia e que eu jamais esquecerei,

me encheram da esperança de tornar a ver aquele pastor a quem idolatro; é preciso absolutamente partirmos para a terra dos gangáridas, para que eu o traga de volta a Babilônia.

— É também o meu desejo — disse a fênix. — Não há um momento a perder. É preciso ir buscar Amazan pelo caminho mais curto, isto é pelos ares. Há na Arábia Feliz dois grifos, meus amigos íntimos, que apenas moram a cinqüenta léguas daqui: vou escrever-lhes pelos pombos-correios; eles chegarão antes do anoitecer. Teremos tempo suficiente para mandar fazer um pequeno canapé cômodo, com gavetas, onde colocar as provisões de boca. A princesa estará perfeitamente à vontade nessa viatura, com a sua camareira. Os dois grifos são os mais vigorosos da sua espécie; cada um segurará um dos braços do canapé entre as garras. Mas ainda uma vez: o tempo urge.

Foi imediatamente, com Formosante, encomendar o canapé a um marceneiro seu conhecido. Ficou pronto em quatro horas. Puseram nas gavetas pãezinhos da rainha, biscoitos melhores que os de Babilônia, cidras, ananases, cocos, pistaches e vinho do Éden, que está para o de Chiraz como o de Chiraz está acima do de Suresnes.

O canapé era tão leve quanto cômodo e sólido. Os dois grifos chegaram ao Éden na hora

justa. Formosante e Irla acomodaram-se na viatura. Os dois grifos ergueram-na como uma pluma. A fênix ora voava à frente, ora se empoleirava no espaldar. Os dois grifos rumaram para o Ganges com a rapidez de uma flecha que fende os ares. Os viajantes só repousavam alguns momentos à noite, para comer, e para dar um trago aos dois carregadores.

Chegaram enfim à terra dos gangáridas. O coração da princesa palpitava de esperança, de amor e de alegria. A fênix faz parar a viatura defronte à casa de Amazan; pede para lhe falar; mas fazia três horas que ele partira, sem que ninguém soubesse aonde teria ido.

Não há, nem na própria língua dos gangáridas, uma palavra que possa exprimir o desespero de Formosante.

— Ai! Eis o que eu temia — disse a fênix. — As três horas que a princesa passou na hospedaria a caminho de Bacorá, com esse desgraçado rei do Egito, arrebataram talvez para sempre a felicidade de sua vida: tenho muito medo de havermos perdido Amazan irremediavelmente.

Perguntou então aos criados se se podia cumprimentar a senhora mãe de Amazan. Responderam que, havendo morrido o seu esposo na ante-véspera, não recebia ela ninguém. A

fênix, que era muito considerada na casa, não deixou de fazer entrar a princesa de Babilônia em um salão cujas paredes eram revestidas de pau de laranjeira com filetes de marfim; os subpastores e subpastoras, em longas túnicas brancas com cintos cor de aurora, serviram-lhe, em cem travessas de simples porcelana, cem iguarias deliciosas, entre as quais não se via nenhum cadáver disfarçado: era arroz, sagu, sêmola, aletria, macarrão, omeletes, ovos com molho branco, queijos, massas de toda espécie, legumes, frutas de um perfume e de um sabor de que não se tem idéia em outros climas; e havia uma profusão de licores refrigerantes, superiores aos melhores vinhos.

Enquanto a princesa comia, estendida num leito de rosas, quatro pavões, felizmente mudos, a abanavam com suas brilhantes asas; duzentos pássaros, cem pastores e cem pastoras lhe deram um concerto de dois coros; os rouxinóis, os canários, as toutinegras, os tentilhões faziam soprano com as pastoras; os pastores faziam o contralto e o baixo: era em tudo a bela e simples natureza. A princesa confessou que, se havia mais magnificência em Babilônia, a natureza era mil vezes mais agradável entre os gangáridas; mas, enquanto lhe ofereciam aquela música tão consoladora e voluptuosa, derramava lágrimas e dizia à sua jovem companheira Irla:

— Esses pastores e pastoras, esses rouxinóis e canários, estão todos amando, enquanto me sinto privada do herói gangárida, digno objeto dos meus mais ternos e impacientes desejos.

Enquanto assim fazia a sua refeição, e admirava, e chorava, dizia a fênix à, mãe de Amazan:

— Senhora, não podeis deixar de ver a princesa de Babilônia; bem sabeis que...

— Sei tudo — disse ela, — até a sua aventura na hospedaria da estrada de Baçorá; um melro me contou tudo esta manhã; e esse melro cruel foi o causante de que meu filho, desesperado, ficasse como louco e abandonasse a casa paterna.

— Não sabeis então — tornou a fênix — que a princesa me ressuscitou?

— Não,, meu filho; pelo melro, sabia eu que estavas morto, o que me deixava inconsolável. Estava tão aflita com essa perda, com a morte de meu marido e a súbita partida de meu filho, que proibira toda e qualquer visita. Mas, já que a princesa de Babilônia me dá a honra de vir visitar-me, faze-a logo entrar; tenho coisas da máxima importância para lhe dizer, e quero que estejas presente.

Dirigiu-se em seguida a um outro salão, onde deveria encontrar-se com a princesa. Não andava com facilidade: era uma dama de cerca de trezentos anos; mas tinha ainda vestígios de beleza e bem se via que, entre os duzentos e trinta e os duzentos e quarenta anos, fora mesmo encantadora. Recebeu Formosante com uma nobreza respeitosa, a que se mesclava um ar de interesse e de dor, e que causou à princesa uma viva impressão.

Formosante lhe apresentou primeiro as condolências pela morte do marido.

— Ah! — exclamou a viúva. — Deveis interessar-vos pela sua perda mais do que pensais.

— Sem dúvida que me sinto abalada — disse Formosante. — Ele era pai de...

A estas palavras, ela pôs-se a chorar:

— Eu não tinha vindo senão por causa dele, e através de muitos perigos. Deixei, por ele, a meu pai e à mais brilhante Corte do universo; fui raptada por um rei do Egito a quem detesto. Escapando a este, atravessei os ares para ver aquele a quem amo; chego, e ele me foge!

As lágrimas e os soluços impediram-na de continuar.

— Alteza — disse-lhe então a mãe, enquanto orei do Egito vos seqüestrava, enquanto ceavam ambos numa hospedaria da estrada de Baçorá, quando as vossas belas mãos lhe serviam vinho de Chiraz, não vos lembrais de ter visto um melro que revoava pela sala?

— É verdade, vós me reavivais a memória; eu não tinha prestado atenção; mas, concentrando-me, bem me lembro que, no momento em que o rei do Egito se erguia da mesa para me dar um beijo, o melro voou pela janela lançando um grito, e não mais reapareceu.

— Ai, Alteza! — suspirou a mãe de Amazan — Eis exatamente a causa das nossas desgraças. O meu filho mandara esse melro informar-se do vosso estado de saúde e de tudo o que se passava em Babilônia; esperava regressar em breve para lançar-se a vossos pés e consagrar-vos a vida. Nem sabeis a que ponto ele vos adora. Todos os gangáridas são amorosos e fiéis; mas o meu filho é o mais apaixonado e o mais constante de todas. O melro vos encontrou numa estalagem, a beber alegremente com o rei do Egito e um maldito sacerdote; ele vos viu enfim dar um terno beijo àquele monarca que matara a fênix e ao qual meu filho tem invencível horror. A vista disso, o melro foi tomado de justa indignação; voou amaldiçoando os vossos funestos amores. Regressou hoje e contou tudo. Mas em que

momento, meu Deus! No momento em que meu filho chorava comigo a morte de seu pai e a da fênix, no momento em que ele sabia, por mim, que é vosso primo!

— O céus! Meu primo! Será possível, senhora? E por que aventura? Como? Então sou eu feliz a tal ponto?! E seria tão desgraçada ao mesmo tempo, por havê-lo ofendido?!

— Meu filho é vosso primo — tornou a mãe, — e já vos dou a prova; mas, tornando-vos parente minha, vós me arrancais o filho; ele não poderá sobreviver à dor que lhe causou vosso beijo ao rei do Egito.

— Ah! minha tia — exclamou a bela Formosante, — juro por ele e pelo poderoso Orosmade que aquele beijo funesto, longe de ser criminoso, era a mais forte prova de amor que eu poderia dar a vosso filho. Por causa de Amazan, eu desobedecia a meu pai. Ia, por causa dele, do Eufrates ao Ganges. Caída nas mãos do indigno faraó do Egito, não podia escapar-lhe senão enganando-o. Atestam-no as cinzas e a alma da fênix, que estavam então comigo; ela pode fazer-me justiça. Mas como é que vosso filho, nascido às margens do Ganges, pode ser meu primo, quando minha família reina há tantos séculos nas margens do Eufrates?

— Não sabeis — tornou a venerável gangárida — que o vosso tio-avô Aldéia era rei de Babilônia e que foi destronado pelo pai de Belus?

— Sim, Senhora.

— Sabeis que seu filho Aldéia tivera de seu casamento a princesa Aldéia, criada e educada na vossa Corte. Pois foi esse príncipe que, perseguido por vosso pai, veio refugiar-se em nossa terra, sob um nome suposto; foi ele quem me desposou; e dele tive o príncipe Aldéia-Amazan, o mais belo, o mais forte, o mais corajoso, o mais virtuoso dos mortais, e hoje o mais louco. Foi às festas de Babilônia levado por vossa reputação de beleza: desde esse tempo ele vos idolatra, e eu talvez nunca mais torne a ver o meu querido filho.

Fez então mostrar à princesa todos os títulos da casa dos Aldéias; Formosante mal se dignou olhá-los.

— Ah! senhora! — exclamou. — Acaso a gente examina o que deseja? Meu coração o crê de sobra. Mas onde está Aldéia-Amazan? Onde está o meu parente, o meu amado, o meu rei? Onde está a minha vida? Que caminho tomou? Iria procurá-lo em todos os globos que o Eterno formou e de que ele é o mais belo ornamento. Iria à estréia Canope, a Sheat, a Aldebarã; iria convencê-lo do meu amor e da minha inocência.

A fênix absolveu a princesa do crime que lhe imputara o melro, de haver dado um beijo de amor ao rei do Egito; mas era preciso desenganar Amazan e trazê-lo de volta. Envia pássaros a todas as estradas, põe em campo os unicórnios: vem dizer-lhe afinal que Amazan tomara o caminho da China.

— Pois bem, vamos à China! — exclamou a princesa. — A viagem não é longa; espero trazer vosso filho de volta, dentro em quinze dias, o mais tardar.

A estas palavras, quantas lágrimas de ternura não lançaram a mãe gangárida e a princesa de Babilônia! Quantos abraços! Quantas efusões!

A fênix encomendou imediatamente uma carruagem de cem unicórnios. A mãe forneceu duzentos cavalheiros e deu de presente à princesa, sua sobrinha, alguns milhares dos mais belos diamantes do país. A fênix, aflita com o mal que havia causado a indiscrição do melro, ordenou a expulsão de todos os melros. É desde essa época que não mais se encontram melros à margem do Ganges.

CAPÍTULO V

Em menos de oito dias, os unicórnios conduziram Formosante, Irla e a fênix a Cambalu, capital da China. Era uma cidade maior que Babilônia, e de uma espécie de magnificência completamente diversa. Aqueles novos objetos, aqueles costumes novos, teriam distraído Formosante, se ela se pudesse ocupar de outra coisa que não fosse Amazan.

Logo que o imperador da China soube que a princesa da Babilônia se achava numa das portas da cidade, enviou a seu encontro quatro mil mandarins em trajes de cerimônia; todos se prosternaram diante dela e cada um lhe apresentou uma saudação escrita em caracteres de ouro sobre seda purpúrea. Formosante lhes disse que, se tivesse quatro mil línguas, não deixaria de responder imediatamente a cada um deles; mas, não possuindo mais que uma, pedia-lhes para servir-se da mesma a fim de fazer um agradecimento geral. Os mandarins conduziram-na respeitosamente à presença do Imperador.

Era este o mais justo, mais polido e mais sábio monarca do mundo. Foi ele quem, em primeiro lugar, lavrou um pequeno campo com as

suas mãos imperiais, para tornar a agricultura respeitável, ao povo. Foi quem primeiro instituiu prêmios para a virtude. As leis, por toda parte aliás, se restringiam vergonhosamente a punir os crimes. Esse imperador acabava de expulsar de seus Estados um bando de bonzos estrangeiros que tinham vindo dos confins do Ocidente, na insana esperança de forçar toda a China a pensar como eles, e que, sob o pretexto de anunciar verdades, já tinham adquirido riquezas e honrarias. Dissera-lhes, ao expulsá-los, estas palavras textuais, registradas nos anais do império:

Poderíeis fazer aqui tanto mal quanto fizestes alhures: viestes pregar dogmas de intolerância na nação mais tolerante da terra. Mando-vos de volta para nunca me ver forçado a punir-vos. Sereis honrosamente reconduzidos até as minhas fronteiras; ser-vos-á fornecido o necessário para voltardes aos limites do hemisfério de onde partistes. Ide em paz, se puderdes ir em paz, e nunca mais volteis.

Foi com alegria que a princesa de Babilônia soube desse julgamento e dessas palavras; tanto mais certeza tinha de ser recebida na Corte, pois estava muito longe de professar dogmas intolerantes. O imperador da China, jantando a sós com ela, teve a gentileza de banir o embaraço de qualquer etiqueta constrangedora. Ela

apresentou-lhe a fênix, que foi muito acariciada pelo imperador e se empoleirou na sua cadeira. Formosante, no fim da refeição, confiou-lhe ingenuamente o motivo de sua viagem, e pediu-lhe que mandasse procurar em Cambalu o belo Amazan, cuja aventura lhe contou, sem nada lhe ocultar da fatal paixão de que se inflamara por aquele jovem herói.

— A quem vindes falar! — exclamou o imperador da China. — Ele deu-me o prazer de vir à Corte. Encantou-me, esse amável Amazan; é verdade que está profundamente aflito; mas isso torna as suas graças ainda mais tocantes. Nenhum de meus favoritos tem mais espírito do que ele; nenhum mandarim togado tem mais vastos conhecimentos; nenhum mandarim de espada tem o ar mais heróico e marcial; a sua extrema juventude dá novo preço a todos os seus talentos: se eu fosse tão desgraçado, tão desamparado do Tien e do Changti para abalançar-me a fazer conquistas, pediria a Amazan que se pusesse à frente de meus exércitos, e estaria certo de triunfar do universo inteiro. É pena que o seu pesar às vezes lhe perturbe o espírito.

— Ah! Senhor — disse-lhe Formosante com ar arrebatado e um tom de dor, de abalo e de censura, — por que não me fizestes cear com ele? Vós me matais; mandai-o convidar agora mesmo.

— Ele partiu esta manhã, senhora, e não disse para que região se dirigiam seus passos.

Formosante voltou-se para a fênix:

— Já. viste, minha fênix — disse ela, — uma moça mais desgraçada do que eu? Mas, Senhor — continuou ela, — como, e por que pôde ele deixar tão repentinamente uma Corte assim refinada como a vossa e na qual me parece que se desejaria passar a vida?

— Eis, Senhora, o que aconteceu. Uma princesa de sangue real, das mais amáveis, apaixonou-se por ele, e marcou-lhe um encontro ao meio-dia; ele partiu ao amanhecer, deixando este bilhete, que muitas lágrimas custou à minha parente:

Bela princesa do sangue da China, mereceu um coração que nunca tenha sido senão vosso; jurei aos deuses imortais só amar a Formosante, princesa de Babilônia, e ensinar-lhe como podemos dominar os desejos, em viagem; teve ela a desgraça de sucumbir com um indigno rei do Egito: sou o mais infeliz dos homens; perdi meu pai e a fênix, e a esperança de ser amado por Formosante; deixei minha mãe aflita e minha pátria, sem poder mais viver um só momento no lugar onde soube que Formosante amava a outro que não eu; jurei percorrer o mundo e ser fiel. Vós me desprezaríeis, e os deuses me puniriam,

se eu violasse meu juramento; tomai um noivo, Senhora, e que possais ter uma fidelidade igual à minha.

— Ah! deixai comigo essa admirável carta — disse a bela Formosante, — ela será o meu consolo; sinto-me feliz no meu infortúnio. Amazan me ama; Amazan renuncia, por mim, à posse das princesas da China; só ele, no mundo, é capaz de tal vitória; dá-me um grande exemplo; mas bem sabe a fênix que eu não precisava disso; é muito cruel ver-se a gente privada de quem ama só por causa do mais inocente dos beijos dado por pura fidelidade. Mas afinal, aonde foi ele? Que caminho tomou? Dignai-vos dizer-me, e eu parto.

O Imperador da China respondeu que, pelos relatos que lhe haviam trazido, seguira Amazan uma estrada que levava para a Cítia. Em seguida foram atrelados os unicórnios, e a princesa, depois dos mais amáveis cumprimentos, despediu-se do imperador, com a fênix, a camareira Irla, e toda a comitiva.

Logo ao chegar à Cítia, viu, mais do que nunca, como os homens e os governos diferem, e diferirão sempre, até que um dia um povo mais esclarecido que os outros comunique a luz, de vizinho para vizinho, após mil séculos de trevas, e quando se encontrem, em climas bárbaros, almas

heróicas que tenham a força e perseverança de transformar os brutos em homens.

Nenhuma cidade havia na Cítia e, por conseguinte, nada de artes agradáveis. Não se viam senão vastas planícies, e povos inteiros debaixo de tendas ou em cima de carros. Tal aspecto causava terror. Formosante Indagou em que tenda ou em que carreta se alojava o rei. Disseram-lhe que, oito dias antes, se pusera em marcha à frente de trezentos mil cavaleiros, para ir ao encontro do rei de Babilônia, a quem havia raptado a sobrinha, a bela princesa Aldéia.

— Raptou minha prima?! — exclamou Formosante. — Por essa nova aventura eu não esperava. Como! A minha prima, que se dava por muito feliz em me fazer a corte, se tornou rainha, e eu ainda não me casei!

Fez-se conduzir imediatamente às tendas da rainha.

Seu inesperado encontro naqueles remotos climas, as coisas singulares que tinham mutuamente a contar-se, deram à sua entrevista um encanto que as fez esquecer que jamais se haviam estimado; reviram-se com transporte; uma suave ilusão tomou o lugar da verdadeira ternura; beijaram-se chorando; e até cordialidade e franqueza houve entre ambas, uma vez que a entrevista não se realizava num palácio.

Aldéia reconheceu a fênix e a confidente Irla; presenteou peles de zibelina à prima, que, por sua vez, a presenteou com diamantes. Falaram da guerra que os dois reis empreendiam; deploraram a condição dos homens, que os monarcas, por fantasia, mandam entredegolar-se, devido a diferenças que dois homens sensatos poderiam solucionar numa hora; mas falaram principalmente do belo estrangeiro vencedor dos leões, doador dos maiores diamantes do universo, autor dos madrigais, possuidor da fênix, e tornado, por causa de um melro, o mais infeliz dos homens.

— É o meu querido irmão — dizia Aldéia.

— É o meu amado! — exclamava Formosante. Sem dúvida o viste, talvez ainda esteja aqui, pois sabe que é teu irmão e não haveria de deixar-te bruscamente, como deixou ao rei da China.

— Se eu o vi, meu Deus! — tornou Aldéia. — Passou quatro dias inteiros comigo. Ah! minha prima, como o meu irmão é digno de lástima! Uma falsa história o tornou inteiramente louco; corre o mundo sem saber aonde vai. Imagina tu que levou a loucura a ponto de recusar os favores da mais bela cita de toda a Cítia! Partiu ontem, depois de lhe haver escrito uma carta que a deixou desesperada. Ele foi à terra dos cimérios.

— Louvado seja Deus! — exclamou Formosante. — Mais outra recusa em meu favor! Minha felicidade ultrapassou minha esperança, como minha desgraça ultrapassou a todos os meus temores. Manda-me entregar essa encantadora carta. Que eu parta, e o siga, com as mãos cheias de seus sacrifícios. Adeus, minha prima: Amazan está entre os cimérios, vou voando para lá.

Aldéia achou que a princesa sua prima estava ainda mais louca que o seu irmão Amazan. Mas como já conhecia por experiência própria os ataques dessa epidemia, como deixara as delicias e magnificências de Babilônia pelo rei dos citas, como as mulheres sempre se interessam pelas loucuras de que o amor é causa, enterneceu-se verdadeiramente com o caso de Formosante, desejou-lhe feliz viagem, e prometeu servir a sua paixão, se ela tivesse a felicidade de tornar a ver Amazan.

CAPÍTULO VI

Em breve a princesa de Babilônia e a fênix chegaram ao império dos cimérios, na verdade muito menos povoado que a China, mas duas vezes mais extenso, outrora semelhante à Cítia e agora, desde alguns tempos, tão florescente como os reinos que. se vangloriavam de instruir os outros Estados.

Após alguns dias de marcha, entraram numa grande cidade que a imperatriz reinante mandava embelezar. Mas esta ali não se achava; viajava então, das fronteiras da Europa às da Ásia, para. conhecer seus Estados pelos seus próprios olhos, para julgar dos males e lhes aplicar os remédios, para aumentar as vantagens já conseguidas, para semear a instrução.

Um dos primeiros oficiais dessa antiga capital, informado da chegada, da babilônia e da fênix, apressou-se em ir apresentar suas homenagens à princesa e fazer-lhe as honras do país, certo de que a sua soberana, que era a mais polida e magnifica das rainhas, lhe ficaria grata por haver recebido tão alta dama com as mesmas atenções que ela própria lhe prodigalizaria.

Alojaram Formosante no palácio, de que afastaram uma importuna multidão; ofereceram-lhe festas engenhosas. O senhor cimério, que era um grande naturalista, conversou muito com o pássaro enquanto a princesa se achava retirada a seus aposentos. A fênix confessou-lhe que outrora viajara muito entre os cimérios, mas que hoje não mais conhecia o país.

— Como é que tão prodigiosas mudanças — dizia — puderam operar-se em tão curto prazo? Não faz trezentos anos que vi aqui a natureza selvagem em todo o seu horror; e hoje encontro aqui as artes, o esplendor, a glória e a polidez.

— Um único homem começou essa grande obra — respondeu o cimério, — uma mulher a aperfeiçoou; uma mulher foi melhor legisladora que a Isis dos egípcios e a Ceres dos gregos. A maioria dos legisladores tiveram um gênio estreito e despótico, que confinou sua visão aos países que governaram; cada qual considerou seu povo como o único sobre a face da terra, ou como destinado a ser inimigo do resto da terra. Formaram instituições para esse único povo, introduziram usos para ele só, estabeleceram uma religião só para ele. É assim que os egípcios, tão famosos por montões de pedras, se embruteceram e desonraram com as suas superstições bárbaras. Julgam profanas as outras nações, não se comunicam com elas, e,

com exceção da Corte, que às vezes se eleva acima dos preconceitos vulgares, não há um egípcio que queira comer num prato de que já se haja servido um estrangeiro. Seus sacerdotes são cruéis e absurdos. Melhor seria não ter leis e só escutar a natureza, que gravou nos nossos corações os caracteres do justo e do injusto, do que submeter a sociedade a leis tão insociáveis.

A nossa imperatriz alimenta projetos inteiramente opostos; considera o seu vasto Estado, sobre o qual todos os meridianos vêm juntar-se, como correspondente a todos os povos que habitam sob esses diversos meridianos. A primeira de suas leis foi a tolerância de todas as religiões e a compaixão por todos os erros. Seu poderoso gênio reconheceu que, se os ,cultos são diferentes, a moral é por toda parte a mesma; por esse princípio, ligou sua nação a todas as nações do mundo, e os cimérios olham o escandinavo e o chinês como seus irmãos. Fez mais: quis que essa preciosa tolerância, o primeiro elo dos homens, se estabelecesse entre os Estados vizinhos; assim mereceu o título de mãe da pátria, e terá o de benfeitora do gênero humano, se perseverar.

Antes dela, homens infelizmente poderosos mandavam tropas de assassinos devastarem populações desconhecidas, que assim regavam com o seu próprio sangue a herança que haviam recebido dos pais; chamavam a esses bandidos de

heróis; a sua atrocidade chamava-se glória. Outra glória tem a nossa soberana: fez marchar exércitos para disseminar a paz, para impedir que os homens se prejudicassem, para os forçar a suportarem-se uns aos outros; e seus estandartes foram os da concórdia pública.

A fênix, encantada do que ouvia, disse ao seu interlocutor:

— Senhor, faz vinte e sete mil novecentos anos e sete meses que estou neste mundo; e ainda nada vi que se compare ao que acaba de dizer-me.

Pediu-lhe novas de seu amigo Amazan; o cimério contou-lhe as coisas que haviam dito à princesa entre os chineses e os citas. Amazan fugia de todas as Cortes que visitava logo que alguma dama lhe marcava um encontro a que temia sucumbir. A fênix logo informou a princesa dessa nova prova de fidelidade que lhe dava Amazan, fidelidade tanto mais espantosa quanto não podia ele suspeitar que a princesa viesse um dia a sabê-lo.

Partira para a Escandinávia. Foi nesses climas que novos espetáculos o impressionaram. Aqui a realeza e a liberdade subsistiam juntas, por um acordo que pareceria impossível em outros Estados: os agricultores tinham parte na legislação, bem como os grandes do reino; e um

jovem príncipe dava as maiores esperanças de ser digno de governar uma nação livre. E nisso havia algo de mais estranho: o único rei que tinha direito despótico sobre a sua terra, por um contrato formal com o seu povo era ao mesmo tempo o mais jovem e o mais justo dos reis.

Entre os sámatras, Amazan viu um filósofo no trono; podia ser chamado o rei da anarquia, pois era chefe de cem. mil pequenos reis, um só dos quais podia, com uma palavra, anular as resoluções de todos os outros. Éolo não tinha mais dificuldade em contar todos os ventos que se combatem incessantemente do que aquele monarca em conciliar os espíritos; era um piloto cercado de eterna tempestade, e no entanto o barco não se quebrava: pois o príncipe era um excelente piloto.

Percorrendo todos esses países tão diferentes da sua pátria, Amazan evitava constantemente todas as aventuras galantes que se lhe apresentavam, sempre desesperado com o beijo de Formosante ao rei do Egito, sempre firme na sua inconcebível resolução de dar a Formosante o exemplo de uma fidelidade única e inabalável.

A princesa de Babilônia, com a sua fênix, sempre lhe seguia o rastro, nunca desencontrando-se de Amazan, a não ser por um

dia ou dois, sem que este jamais se cansasse de correr, nem ela de o seguir.

Atravessaram assim toda a Germânia; admiraram os progressos que faziam no Norte a razão e a filosofia; todos os príncipes eram ali instruídos, todos autorizavam a liberdade de pensamento sua educação não fora confiada a homens que tivessem interesse em enganá-los ou que estivessem eles próprios enganados; tinham-nos educado no conhecimento da moral universal e no desprezo das superstições; haviam banido de todos aqueles Estados um insensato costume que enervava e despovoava diversos países meridionais: o de enterrar vivos, em vastos calabouços, um número infinito de pessoas dos dois sexos, eternamente separados um dos outros, e de os fazer jurar que nunca teriam relações. Esse cúmulo da demência, respeitado durante tantos séculos, tinha devastado o mundo da mesma forma que as guerras mais cruéis.

Os príncipes do Norte haviam compreendido que, para ter haras, não se deviam separar das éguas os mais fortes cavalos. Tinham também destruído erros não menos bizarros nem menos perniciosos. Afinal os homens se atreviam a ser razoáveis naquelas vastas regiões, enquanto que alhures ainda se acreditava que só podem ser governados na medida da sua imbecilidade.

CAPÍTULO VII

Amazan chegou à terra dos batavos; em meio do seu pesar, suave alegria lhe penetrou o coração ao encontrar ali como que uma pálida imagem do país gangárida: a liberdade, a igualdade, a limpeza, a abundância, a tolerância; mas as damas do país eram tão frias que nenhuma lhe fez propostas, como acontecera em toda parte; ele não teve o trabalho de resistir. Se quisesse atacar àquelas damas, tê-las-ia subjugado uma após outra, sem ser amado por nenhuma; mas longe estava de pensar em conquistas.

Formosante esteve a ponto de o alcançar nessa nação insípida: foi questão de momentos. Ouvira Amazan tantos elogios, entre os batavos, a certa ilha chamada Albion que resolveu tomar um navio com os seus unicórnios, o qual, pegando vento favorável, o levou em quatro horas às costas daquela terra mais formosa que Tiro e a ilha Atlântida.

A bela Formosante, que o seguira até o Duína, o Vístula, o Elba e o Véser, chega enfim às bocas do Reno, que despejava suas águas rápidas no Mar Germânico.

E informada de que seu amado vogara para as costas de Albion; julga avistar o seu navio; lança gritos de alegria, de que muito se surpreendem as damas batavas, pois não imaginam possa um jovem causar tamanha alegria; e, quanto à fênix, não lhe deram maior importância, pois acharam que as suas penas não podiam provavelmente ser tão bem vendidas como as dos patos e marrecos de seus banhados. A princesa de Babilônia fretou dois navios para a transportarem, com toda a sua gente, àquela ilha feliz que ia possuir o único objeto de todos os seus desejos, a alma de sua vida, o deus de seu coração.

Um funesto vento do oeste ergueu-se de súbito no preciso instante em que o fiel e infeliz Amazan desembarcava em Albion: os navios da princesa de Babilônia não puderam partir. Um aperto de coração, uma dor amarga, uma profunda melancolia apoderaram-se de Formosante; no seu sofrimento, meteu-se no leito, à espera que o vento mudasse; mas este soprou oito dias inteiros com uma violência desesperadora. A princesa, durante aquele século de oito dias, fazia a camareira ler-lhe romances: não que os batavos os soubessem fazer, mas, como eram os empreiteiros do universo, vendiam o espírito das outras nações, assim como os seus gêneros. A princesa mandou comprar no estabelecimento de Marc-Michel Rey todas as

histórias que haviam escrito entre os ausonianos e velches, e cuja venda era sabiamente proibida nessas nações, para enriquecer os batavos; esperava encontrar naquelas histórias alguma aventura que se assemelhasse à sua e que: embalasse o seu pesar. Irla lia, a fênix dava a sua opinião, e a princesa nada encontrava na Camponesa Enriquecida, nem no Sofá, nem nos Quatro Facardenses, que tivesse a mínima relação com as suas aventuras; a todo instante interrompia e leitura para indagar de que lado soprava o vento.

CAPÍTULO VIII

Entrementes, já ia Amazan, a caminho da capital de Albion, na sua carruagem de seis unicórnios, e pensava na sua princesa. Avistou uma equipagem derribada num fosso; os criados se haviam afastado em busca de socorro; o patrão permanecia tranqüilamente em seu carro, sem demonstrar a mínima impaciência, e divertindo-se em fumar: pois então se fumava; chamava-se milorde What-then, o que significa mais ou menos milorde Que Importa, na língua para a qual traduzo estas memórias.

Amazan precipitou-se para auxiliá-lo; ergueu sozinho o carro, tão superior era sua força à do comum dos homens. Milorde Que Importa contentou-se em dizer: “Isso é que é força”. Havendo acorrido alguns rústicos da vizinhança, zangaram-se por haver sido chamados inutilmente, descarregando a cólera no estrangeiro; ameaçaram-no, chamando-o de cão estrangeiro, e quiseram bater-lhe.

Amazan segurou dois deles em cada mão e arremessou-os a vinte passos de distância; os outros criaram-lhe respeito, cumprimentaram-no e pediram-lhe algum troco para beber:

Amazan lhes deu mais dinheiro do que eles jamais viram em toda a vida. Milorde Que Importa disse-lhe:

— Estimo-o; venha jantar comigo na minha casa de campo, que só fica a três milhas daqui. Subiu na carruagem de Amazan, porque a sua ficara desarranjada com o choque.

Após um quarto de hora de silêncio, fitou um momento Amazan e disse-lhe: How d'ye do?, literalmente: Como vos fazeis fazer?, e na língua do tradutor: Como passa o senhor? Depois acrescentou: "O senhor tem ai seis bonitos unicórnios" e recomeçou a fumar.

O viajante disse que os seis unicórnios estavam à sua disposição; que vinha com ele do país dos gangáridas; e aproveitou a ocasião para falar da princesa de Babilônia e daquele beijo fatal que ela dera no rei do Egito: ao que o outro não replicou absolutamente nada, pouco se lhe dando que houvesse no mundo um rei do Egito e uma princesa de Babilônia. Esteve ainda um quarto de hora sem dizer coisa alguma; depois tornou a perguntar ao companheiro como ele se fazia e se comiam bom roast-beef. O viajante respondeu-lhe com a habitual polidez que nas margens do Ganges ninguém comia seus irmãos. Explicou-lhe o sistema que foi, depois de tantos séculos, o de Pitágoras, de Pórfiro, de Jâmblico,

com o que o milorde adormeceu e não fez mais que um sono até chegarem à sua casa.

Tinha ele uma mulher jovem e encantadora, a quem a natureza dera uma alma tão viva e sensível quanto a do marido era indiferente. Vários senhores albionenses tinham ido jantar com ela naquele dia. Havia caracteres de toda espécie; pois como o pais quase nunca fora governado a não ser por estrangeiros, as famílias vindas com esses príncipes tinham quase todas trazido costumes diferentes. Havia na companhia pessoas muito amáveis, outras de espírito superior, outras de profundo saber.

A dona da casa nada tinha desse ar postiço e esquerdo, dessa rigidez, desse falso pudor que censuravam então nas jovens de Albion; não ocultava, numa atitude desdenhosa e num silêncio afetado, a esterilidade de suas idéias e o humilhante embaraço de não ter nada que dizer: não havia mulher mais insinuante. Recebeu Amazan com a polidez e graça que lhe eram naturais. A extrema beleza daquele estrangeiro, e a súbita comparação que fez entre ele e seu marido, logo a abalaram sensivelmente.

Foram para a mesa. Fez Amazan sentar-se a seu lado e serviu-lhe pudins de toda espécie, pois soubera dele que os gangáridas não se alimentavam de nada que houvesse recebido dos

deuses o dom celestial da vida. Sua beleza, sua força, os costumes dos gangáridas, o progresso das artes, a religião e o governo, foram assunto de uma conversação tão agradável quão instrutiva durante a refeição, que durou até. a noite, e durante a qual milorde Que Importa bebeu muito e não disse palavra.

Após o jantar, enquanto milady servia o chá e devorava o jovem com os olhos, conversava este com um membro do parlamento, pois é sabido que já então havia um parlamento e que se chamava Wittenagemot, o que significa assembléia dos pessoas de espírito. Amazan informava-se da constituição, dos usos e costumes, das leis, das forças, das artes, que tão recomendável tornavam aquele país; e o referido senhor falava-lhe nos seguintes termos:

— Por muito tempo andamos inteiramente nus, embora o clima não seja quente. Durante muito tempo fomos tratados como escravos por gente vinda da antiga terra de Saturno, regada pelas águas do Tibre. Mas a nós mesmos temos causado maiores males do que os sofremos da parte de nossos primeiros vencedores. Um de nossos reis levou a baixeza a ponto de se declarar súdito de um sacerdote que também morava à margem do Tibre, e a quem chamavam o Velho das Sete Colinas; de tal modo foi destino dessas sete montanhas dominarem por muito tempo

uma grande parte da Europa, habitada então por brutos.

Após. esses tempos de aviltamento, vieram séculos de ferocidade e anarquia. A nossa terra, mais tempestuosa que os mares que a cercam, foi sacudida e ensangüentada por nossas discórdias. Vários testas-coroadas pereceram no último suplício. Mais de cem príncipes do sangue dos reis acabaram seus dias no cadafalso. Arrancaram o coração a todos os seus adeptos e bateram-lhes com ele nas faces. Ao carrasco é que competia escrever a história da nossa ilha, pois fora ele quem terminara todas as grandes questões.

Não faz muito que, para cúmulo do horror, algumas pessoas de manto negro e outros que usavam uma camisa branca por cima da jaqueta foram mordidas por cães raivosos e acabaram comunicando a raiva à nação inteira. Todos os cidadãos foram ou assassinos ou vitimas, ou carrascos ou supliciados, ou depredadores ou escravos, em nome do céu e em busca do Senhor. Quem diria que desse abismo temeroso, desse caos de dissenções, de atrocidades, de, ignorância e de fanatismo tenha resultado talvez o mais perfeito governo que hoje existe no mundo? Um rei venerado e rico, todo poderoso para fazer o bem, impotente para fazer o mal, está à frente de uma nação livre, guerreira, comerciante e

esclarecida. Os grandes de um lado, e os representantes das cidades de outro, compartilham da legislação com o monarca.

Vira-se, por singular fatalidade, a desordem, as guerras civis, a anarquia e a pobreza assolarem o país quando os reis exerciam o poder arbitrário. A tranqüilidade, a riqueza, a felicidade pública, só reinaram entre nós quando os reis reconheceram que não eram absolutos. Tudo estava subvertido quando disputavam sobre coisas ininteligíveis; tudo entrou em ordem depois que as desprezaram. Nossas frotas vitoriosas levam a nossa glória a todos os mares, e as leis põem em segurança as nossas fortunas; jamais um juiz as pode interpretar arbitrariamente; jamais se dá uma sentença que não seja motivada. Puniríamos como assassinos os juizes que ousassem condenar um cidadão à morte sem invocar os testemunhos que o acusam e a lei que o condena.

E verdade que há sempre, entre nós, dois partidos que se combatem com a pena e com intrigas; mas também se reúnem sempre que se trata de pegar em armas para defender a pátria e a liberdade. Esses dois partidos vigiam um ao outro; impedem-se mutuamente de violar o sagrado depósito das leis; odeiam-se, mas amam o Estado: são amantes ciumentos que servem à porfia a mesma amante.

Com o mesmo espírito que nos fez conhecer e sustentar os direitos da natureza humana, elevamos as ciências ao mais alto ponto a que possam chegar entre os homens. Os vossos egípcios, que passam por tão grandes mecânicos; os vossos hindus, a quem julgam tão grandes filósofos; os vossos babilônios, que se vangloriam de haver observado os astros durante quatrocentos e trinta mil anos; os gregos, que escreveram tantas frases e tão poucas coisas, não sabem precisamente nada em comparação com os nossos menores colegiais, que estudaram as descobertas de nossos grandes mestres. Arrancamos mais segredos à natureza no espaço de cem anos do que os descobriu o gênero humano na multidão dos séculos.

Eis na verdade o estado em que nos achamos. Não lhe ocultei nem o bem, nem o mal, nem os nossos opróbrios, nem a nossa glória; e nada exagerei.

Amazan, a tais palavras, sentiu-se penetrado do desejo de se instruir naquelas sublimes ciências de que lhe falavam; e se a sua paixão pela princesa de Babilônia, o seu filial respeito à mãe, a quem deixara, e o amor à pátria, não lhe houvessem falado fortemente ao coração despedaçado, desejaria passar a vida na ilha de Albion. Mas aquele desgraçado beijo da sua princesa para o rei do Egito não lhe deixava

suficiente liberdade de espírito para estudar as altas ciências.

— Confesso — disse ele — que, tendo-me imposto a lei de correr mundo e evitar-me a mim mesmo, teria curiosidade de ver essa antiga terra de Saturno, esse povo do Tibre e das sete montanhas, a quem outrora obedecestes; deve ser, sem dúvida, o primeiro povo da terra.

— Aconselho-o a fazer essa viagem — disse o albionense — se aprecia a música e a pintura. Nós próprios vamos seguidamente levar o nosso tédio às sete montanhas. Mas o amigo há de ficar muito espantado quando vir os descendentes de nossos vencedores.

A conversação foi longa. O belo Amazan, embora tivesse o cérebro um tanto perturbado, falava com tal graça, tão tocante era a sua voz, tão nobre e amável a sua atitude, que a dona da casa não pôde deixar, por sua vez, de conversar a sós com ele. Enquanto lhe falava, apertava-lhe ternamente a mão, e fitava-o com olhos úmidos e brilhantes que acordavam os desejos em todas as molas vitais. Reteve-o para a ceia e a pousada. Cada instante, cada palavra, cada olhar mais inflamavam a paixão da dama. Logo que todos se recolheram, escreveu-lhe um bilhetinho, esperando que ele fosse fazer-lhe a corte no leito, enquanto milorde Que Importa dormia no seu.

Amazan teve ainda coragem de resistir, tal o maravilhoso efeito que produz um grão de loucura numa alma forte e profundamente atingida.

Amazan, segundo o seu costume, escreveu à dama uma resposta respeitosa, em que alegava a santidade do seu juramento e a estrita obrigação em que se achava de ensinar a princesa de Babilônia a dominar as suas paixões. Depois mandou atrelar os unicórnios e regressou à Batávia, deixando todos encantados com ele e a dona da casa desesperada. No seu desespero, esqueceu-se ela de guardar a carta de Amazan; milorde Que Importa leu-a na manhã seguinte. "Quanta baboseira!" — disse ele, dando de ombros, e foi à caça da raposa com alguns bêbedos da vizinhança.

Amazan já navegava em alto mar, munido de uma carta geográfica que lhe presenteara o sábio albionense com quem conversara em casa de milorde Que Importa. Via com surpresa uma grande parte da terra sobre uma folha de papel. Seus olhos e sua imaginação perdiam-se naquele pequeno espaço; olhava o. Reno, o Danúbio, os Alpes do Tirol, designados então por outros nomes, e todos os países por onde devia passar antes de chegar à cidade das sete montanhas; mas principalmente olhava para a região dos gangáridas, para Babilônia, onde vira a sua

querida princesa, e para a fatal Baçorá, onde ela beijara o rei do Egito. Suspirava, vertia lágrimas; mas reconhecia que o albionense que lhe fizera presente do universo em miniatura não deixava de ter razão quando afirmava que havia mil vezes mais instrução às margens do Tâmisa do que às margens do Nilo, do Eufrates e do Ganges.

Enquanto voltava ele para Batávia, corria Formosante para Albion com os seus dois navios, que velejavam a todo o pano. O de Amazan e o da princesa cruzaram-se, quase que se tocaram: os dois enamorados estavam perto um do outro e não podiam suspeitá-lo. Ah, se o soubessem! Mas não o permitiu o imperioso destino.

CAPÍTULO IX

Logo que desembarcou no solo raso e lamacento da Batávia, Amazan partiu como um raio para a cidade das sete montanhas. Teve de atravessar a parte meridional da Germânia. De quatro em quatro milhas, topava com um príncipe e uma princesa, aias e mendigos. Espantava-se das galanterias que aquelas damas e aias lhe faziam por toda parte, com a boa fé germânica; e só lhes respondia com modestas recusas. Depois de franquear os Alpes, atravessou o mar de Dalmácia, e desembarcou numa cidade que em nada se parecia com o que vira até então. O mar formava as ruas, as casas eram construídas n'água. As poucas praças públicas que ornavam aquela cidade estavam cheias de homens e mulheres que tinham um duplo rosto, o que a natureza lhes dera, e um rosto de cartão mal pintado que aplicavam por cima; de maneira que a nação parecia composta de espectros. Os recém-chegados começavam por comprar um rosto, como em outros lugares se adquire um barrete ou um par de sapatos. Amazan desprezou essa moda contra a natureza; apresentou-se tal como era. Havia na cidade doze mil raparigas registradas na escrita da república:

raparigas úteis ao Estado, encarregadas do mais vantajoso e agradável comércio que já enriqueceu uma nação. Os negociantes comuns, com grandes gastos e riscos, enviavam estofos para o Oriente; aquelas belas negociantes faziam, sem o mínimo risco, um sempre renovado tráfico de seus encantos. Vieram todas apresentar-se ao belo Amazan e oferecer-lhe a escolha. Ele escapou-se o mais depressa possível, pronunciando o nome da incomparável princesa de Babilônia e jurando pelos deuses imortais que ela era mais linda que todas as doze mil raparigas venezianas. “Sublime traidora — exclamava ele nos seus transportes, — eu te ensinarei a seres fiel!”

Afinal, as ondas amarelas do Tibre, pântanos empestados, habitantes macilentos, descarnados e raros, cobertos de velhos mantos esburacados que entremostravam a pele seca e curtida, se lhe apresentaram aos olhos, anunciando-lhe que se achava às portas da cidade das sete montanhas, aquela cidade de heróis e legisladores que haviam conquistado e civilizado grande parte do mundo.

Tinha imaginado que veria à porta triunfal quinhentos batalhões comandados por heróis e, no Senado, uma assembléia de semideuses ditando leis à terra; como único e todo exército, achou umas três dúzias de marotos montando guarda com um parassol, com certeza por modo de se queimarem. Penetrando num templo que

lhe pareceu muito belo, mas menos que o de Babilônia, ficou muito surpreendido ao ouvir uma música executada por homens que tinham voz de mulher.

— Que esquisito país esta antiga terra de Saturno! — disse ele. — Vi uma cidade onde ninguém tinha o próprio rosto, e agora vejo outra onde os homens não têm nem a respectiva voz nem as respectivas barbas.

Disseram-lhe que aqueles cantores não eram mais homens, que os haviam despojado de sua virilidade a fim de que mais agradavelmente entoassem loas a uma prodigiosa quantidade de pessoas meritórias. Amazan nada compreendeu. Os referidos senhores pediram-lhe que cantasse; ele cantou uma canção gangárida com a sua graça ordinária. Tinha uma bela voz de barítono.

— Ah! Monsignor — disseram eles, — que delicioso soprano não daria! Ah! se...

— Se o quê? Que querem dizer?

— Ah, Monsignor!

— E daí?

— Se Monsignor não tivesse barba!

Explicaram-lhe então muito divertidamente e com gestos muito cômicos, segundo o seu

costume, de que coisa se tratava. Amazan ficou perplexo: “Tenho viajado — disse ele, — mas nunca ouvira falar de tal fantasia”.

Depois de cantarem bastante, o Velho das Sete Colinas chegou, em pomposo cortejo, à porta do templo; cortou o ar em quatro com o polegar erguido, dois dedos estendidos e os dois outros dobrados, dizendo estas palavras em uma língua que ninguém mais falava. À cidade e ao universo (2). O gangárida não conseguia compreender que dois dedos pudessem alcançar tão longe.

Viu logo desfilar toda a corte do senhor do mundo: compunha-se de graves personagens, uns de vermelho, outros de violeta; quase todos fitavam o belo Amazan com olhos dengosos; faziam-lhe reverências e diziam entre si: San Martino, che bel ragazzo! San Pancratio, che bel fanciullo!

Os ardentes cujo ofício consistia em mostrar aos estrangeiros as curiosidades da cidade, empenharam-se em fazê-lo ver construções onde um arrieiro não desejaria passar a noite, mas que tinham sido outrora dignos monumentos da grandeza de um povo-rei. Viu ainda quadros de duzentos anos e estátuas de mais de vinte séculos, que lhe pareceram obras-primas.

— Ainda fazem obras assim?

— Não, Excelência — respondeu-lhe um dos guias, — mas desprezamos o resto do mundo porque conservamos essas raridades. Somos uma espécie de adelos que nos orgulhamos das velhas roupas que ficaram em nosso estabelecimento. Amazan mostrou desejo de ver o palácio do príncipe; levaram-no até lá. Viu homens de violeta que contavam o dinheiro das rendas do Estado: tanto de uma terra situada à margem do Danúbio, tanto de outra à margem do Loire, ou do Guadalquivir, ou do Vístula.

— Oh! Oh! — exclamou Amazan, após haver consultado a sua carta geográfica, — o seu senhor possui então toda a Europa, como esses antigos heróis das sete montanhas?

— Deve possuir o universo inteiro, por direito divino — respondeu-lhe um dos violetas, — e até houve tempo em que os seus predecessores se aproximaram da monarquia universal; mas os seus sucessores têm hoje a bondade de contentar-se com algum dinheiro que os reis seus súditos lhes pagam em forma de tributo.

— O seu senhor é então, de fato, o rei dos reis? Não é esse o seu título?

— Não, Excelência, o seu título é servo dos servos; é originariamente pescador e porteiro, e eis por que os emblemas da sua dignidade são chaves e redes; mas continua dando ordens a

todos os reis. Não faz muito, enviou cento e um mandamentos a um rei do país dos celtas, e o rei obedeceu.

— O seu pescador — disse Amazan — enviou então quinhentos ou seiscentos mil homens para fazer executar as suas cento e uma disposições?

— De forma alguma, Excelência; o nosso santo senhor não é suficientemente rico para pagar dez mil soldados; mas dispõe de quatrocentos a quinhentos mil profetas divinos distribuídos pelos outros países. Esses profetas de todas as cores são, como é razoável, alimentados à custa do povo de cada nação; anunciam da parte do céu que o meu senhor, com as suas chaves, pode abrir e fechar todos os cadeados, e principalmente os dos cofres fortes. Um padre normando, que tinha junto ao rei de que lhe falo o cargo de confidente, convenceu-o de que devia obedecer, sem tugir nem mugir, às cento e uma deliberações de meu senhor; pois é bom saber que uma das prerrogativas do Velho das Sete Colinas é a de ter sempre razão, seja falando, seja escrevendo.

— Sim senhor! Que homem mais singular! — exclamou Amazan. — Teria curiosidade de jantar com ele. — Ainda que Vossa Excelência fosse rei, não poderia comer à sua mesa; o mais que ele poderia fazer pelo senhor seria mandar servir-lhe

uma a seu lado, menor e mais baixa que a sua própria. Mas, se quiser ter a honra de lhe falar, solicitarei audiência para o senhor, mediante a buona mancia que o senhor terá a bondade de dar-me.

— Com muito gosto — respondeu o gangárida.

O violeta inclinou-se.

— Eu o introduzirei amanhã — disse ele. — O senhor fará três genuflexões e beijará os pés do Velho das Sete Colinas.

— A tais palavras, Amazan soltou tão prodigiosas gargalhadas que quase sufocou; saiu segurando as ilhargas e riu até as lágrimas durante todo o caminho para a hospedaria, onde riu ainda por muito tempo.

À mesa, apresentaram-se vinte homens sem barba e vinte violinos, que lhe deram um concerto. Foi cortejado o resto do dia pelos senhores mais importantes da cidade; fizeram-lhe propostas ainda mais esquisitas do que a de beijar os pés do Velho das Sete Colinas. Como era extremamente polido, julgou a princípio que aqueles senhores o tomavam por uma dama, e os advertiu de seu engano com a mais circunspecta lisura. Mas, sendo assediado um pouco vivamente por dois ou três dos mais decididos

violetas, arremessou-os pela janela, sem julgar fazer grande sacrifício à bela Formosante. Deixou o mais depressa possível aquela cidade dos senhores do mundo, onde se tinha de beijar um velho no artelho, como se a sua face estivesse no pé, e onde só se abordavam os jovens com cerimônias ainda mais estranhas.

CAPÍTULO X

De província em província, sempre repelindo provocações de toda espécie, sempre fiel à princesa de Babilônia, sempre em cólera contra o rei do Egito, chegou aquele modelo de constância à nova capital das Gálias. Passara esta cidade, como tantas outras, por todos os graus da barbárie, da ignorância, da tolice e da miséria. O seu primeiro nome fora lama e excremento; depois tomara o de Isis, do culto de Isis, que chegara até ela. Seu primeiro senado fora uma companhia de barqueiros. Estivera por muito tempo escravizada aos heróis depredadores das sete montanhas; e, alguns séculos depois, outros heróis salteadores, vindos da margem ulterior do Reno, se haviam apoderado de seu pequeno solo.

O tempo, que transforma tudo, fizera dela uma cidade cuja metade era muito nobre e agradável, e a outra um pouco grosseira e ridícula: eram os atributos de seus habitantes. Havia no seu recinto cerca de cem mil pessoas pelo menos que não tinham nada que fazer senão jogar e divertir-se. Esse povo de ociosos julgava as artes que os outros cultivavam. Nada sabiam do que se passava na Corte; embora ficasse esta apenas a quatro escassas milhas dali, era como

se estivesse pelo menos a umas seiscentas milhas. As doçuras da sociedade, a alegria, a frivolidade, eram o seu único e importante negócio: governavam-nos como a crianças a quem se enche de brinquedos para as impedir de chorar. Se lhes falavam dos horrores que, dois séculos antes, haviam desolado a sua pátria e dos espantosos dias em que metade da nação massacrava a outra por causa de sofismas, diziam que na verdade aquilo não estava direito; e depois punham-se a rir e a cantar.

Quanto mais corteses, divertidos e amáveis se mostravam os ociosos, tanto mais triste era o contraste que se observava entre eles e os ocupados.

Havia entre esses ocupados, ou que pretendiam sê-lo, um bando de sombrios fanáticos, meio absurdos, meio velhacos, cujo simples aspecto contristava a terra, e que a teriam abalado, se pudessem, para conseguir um pouco de consideração. Mas a nação dos ociosos, dançando e cantando, fazia-os entrar nas suas cavernas, como os pássaros obrigam as corujas a voltar para o esconderijo das ruínas.

Outros ocupados, em menor número, eram zeladores de antigas usanças bárbaras contra as quais bradava a natureza; não consultavam senão os seus registros roídos de traças. Se ali

encontravam algum costume Insensato e horrível, consideravam-no como uma lei sagrada. Devido a esse covarde hábito de não ousarem pensar por si mesmos, e de haurirem suas idéias nos destroços dos tempos em que não se pensava, é que, na cidade dos prazeres, ainda existiam costumes atrozes. É por esse motivo que não havia nenhuma proporção entre os delitos e as penas. Faziam às vezes um inocente sofrer mil mortes para obrigá-lo a confessar um crime que não havia cometido. Puniam uma leviandade de rapaz como teriam punido um envenenamento os um parricídio. Os ociosos lançavam gritos lancinantes e no dia seguinte não pensavam mais no caso e só falavam em novas modas.

Esse povo vira escoar um século inteiro durante o qual as belas-artes se elevaram a um grau de perfeição que jamais se ousaria esperar; os estrangeiros vinham então, como a Babilônia, admirar os grandes monumentos de arquitetura, os prodígios dos jardins, os sublimes esforços da escultura e da pintura. Encantavam-se com uma música que ia direito à alma sem espantar os ouvidos.

A verdadeira poesia, isto é, aquela que é natural e harmoniosa, aquela que tanto fala ao coração como ao espírito, só a conheceu a nação naquele venturoso século. Novos gêneros de eloqüência ostentaram sublimes belezas. Os

teatros, sobretudo, ecoaram de obras-primas de que nenhum povo jamais se aproximou. O bom-gosto, enfim, se espalhou por todas as profissões, a tal ponto que houve bons escritores até mesmo entre os druidas.

Tantos louros, que se haviam erguido até as nuvens, em breve secaram numa terra exausta. Não restou mais que um insignificante número, cujas folhas eram de um verde pálido e moribundo. A decadência foi produzida pela facilidade de fazer e a preguiça de fazer bem, pela saciedade do belo e o gosto do excêntrico. A vaidade protegeu artistas que faziam voltar os tempos da barbárie; e essa mesma vaidade, perseguindo os verdadeiros talentos, forçou-os a deixar a pátria; os zangãos fizeram desaparecer as abelhas.

Quase que não havendo verdadeiras artes, quase não havia gênio; todo o mérito do século passado; o borrador das paredes de uma taverna criticava sapientemente os quadros dos grandes pintores; os borradores de papel desfiguravam as obras dos grandes escritores. A ignorância e o mau gosto tinham outros borradores a seu serviço; repetiam-se as mesmas coisas em cem volumes, sob títulos diferentes. Tudo era ou dicionário ou brochura. Um gazeteiro druida escrevia duas vezes por semana os anais obscuros de alguns energúmenos ignorados da

nação e prodígios celestes operados em águas-furtadas por pequenos maltrapilhos; outros ex-druidas, vestidos de negro, prestes a morrer de raiva e de fome, queixavam-se em cem escritos de que não mais lhes permitissem enganar os homens, e que deixassem esse direito a bodes vestidos de cinzento. Alguns arquidruidas imprimiam libelos difamatórios.

Amazan nada sabia disso tudo; e, mesmo que o soubesse, pouco lhe importaria, tão ocupado tinha o espírito com a princesa de Babilônia, o rei do Egito, e o seu inviolável juramento de desprezar as faceirices das damas, em qualquer país onde o sofrimento lhe conduzisse os passos.

Todo o populacho leviano, ignorante, e sempre exagerado nessa curiosidade peculiar ao gênero humano, se comprimiu por muito tempo em torno dos seus unicórnios; as mulheres, mais sensatas, forçaram-lhe as portas da moradia para contemplar a sua pessoa.

Testemunhou, no princípio, a seu hospedeiro, desejos de ir à Corte; mas alguns ociosos da boa vida, que ali se encontravam por acaso, lhe disseram que isso passara de moda, que os tempos eram outros e só havia prazeres na cidade. Na mesma noite, recebeu convite para cear em casa de uma dama cujo espírito e talentos eram conhecidos fora de sua pátria, e

que tinha viajado em alguns países por onde Amazan passara. Apreciou muito aquela dama e a sociedade reunida em seus salões. A liberdade era ali decente, a alegria não era ruidosa, a ciência nada tinha de desgostante, nem o espírito nada de afetado. Viu que o nome de boa sociedade não é um nome vão, embora seja muitas vezes usurpado. No dia seguinte jantou numa sociedade não menos amável, mas muito mais voluptuosa. Quanto mais satisfeito estava com os convivas, tanto mais se agradavam dele. Sentia a alma abrandar e dissolver-se como os arômatas de seu país se fundem suavemente a um fogo moderado, exalando-se em perfumes deliciosos.

Após o jantar, levaram-no a um espetáculo encantador, condenado pelos druidas, porque lhes roubava o auditório de que eram mais ciumentos. Esse espetáculo era um conjunto de versos agradáveis, de cantos deliciosos, de danças que exprimiam os movimentos da alma, e de perspectivas que encantavam os olhos, iludindo-os. Esse gênero de espetáculo, que reunia tantos gêneros, era conhecido sob um nome estrangeiro: chamava-se ópera, o que significava outrora na língua das sete montanhas trabalho, cuidado, ocupação, indústria, empresa, negócio.

Aquele negócio o encantou. Uma rapariga, sobretudo, fascinou-o com a sua voz melodiosa e

as graças que a acompanhavam; essa rapariga de negócio foi-lhe apresentada após o espetáculo por seus novos amigos. Ele lhe fez presente de um punhado de diamantes. Tão reconhecida lhe ficou a rapariga que não o pôde deixar no resto da noite. Ceou com ela, e durante a ceia, esqueceu a sua sobriedade; e, após a ceia, esqueceu o seu juramento de se conservar sempre insensível à beleza e inexorável ante as coqueterias. Que exemplo da fraqueza humana!

A bela princesa de Babilônia chegava então com a fênix, a sua camareira Irla, e seus duzentos cavaleiros gangáridas montados em seus unicórnios. Foi preciso esperar muito até que abrissem as portas. Ela perguntou primeiro se o mais belo, o mais corajoso, o mais inteligente e o mais, fiel dos homens ainda não havia chegado àquela cidade. Os magistrados logo compreenderam que queria referir-se a Amazan. Fez-se conduzir onde ele se achava hospedado; entrou, com o coração palpitante de amor: toda a sua alma estava penetrada da inexprimível alegria de tornar a ver enfim, na pessoa do bem-amado, o modelo da constância. Nada a pôde impedir de entrar no seu quarto; os cortinados estavam abertos: ela viu o belo Amazan adormecido entre os braços de uma linda morena. Tinham ambos grande necessidade de repouso.

Formosante lançou um grito de dor que ecoou por toda a casa, mas que não pôde despertar nem a seu primo, nem à mulher de negócio. Tombou desmaiada nos braços de Irla. Logo que recobrou os sentidos, retirou-se daquele quarto fatal com um misto de dor e cólera. Irla informou-se sobre quem era aquela que passava tão doces horas com o belo Amazan. Disseram-lhe que era uma rapariga de negócio, muito complacente, que reunia aos seus outros talentos o de cantar com muita graça.

— Ó céus! ó poderoso Orosmade! — exclamava, chorando, a bela princesa de Babilônia. — Por quem sou eu traída, e com quem! Então aquele que recusou por mim tantas princesas abandona-me agora por uma farsante das Gálias! Não, não poderei sobreviver a esta afronta!

— Eis, senhora — lhe disse Irla, — como são os rapazes, de um extremo a outro do mundo. Ainda que estejam enamorados de uma beleza descida do céu, podem ser-lhe infiéis, em certos momentos, com uma criada de taverna.

— Está decidido — disse a princesa, — nunca mais o verei em toda a vida; partamos imediatamente, e que atrelem meus unicórnios.

A fênix pediu-lhe para esperar ao menos que Amazan despertasse, a fim de que lhe pudesse

falar. — Amazan não merece que lhe fales — disse a princesa, e assim me ofenderias cruelmente; julgaria ele que eu te pedi para o censurares e que desejo reconciliar-me com ele. Se me estimas, não acrescentes esta injúria à injúria que ele me fez. A fênix, que afinal de contas devia a vida à filha do rei de Babilônia, não pôde desobedecer-lhe.

— Para onde vamos, senhora? — perguntou-lhe Irla.

Não sei — dizia a princesa, — tomaremos o primeiro caminho que encontrarmos: desde que me afaste para sempre de Amazan, estou satisfeita.

A fênix, mais sensata do que Formosante, porque era sem paixão, consolava-a em caminho observava com brandura que era triste castigar-se pelas faltas de outrem; que Amazan já lhe dera significativas e numerosas provas de fidelidade para que lhe pudesse perdoar o haver-se esquecido um momento; que era um justo a quem faltara a graça de Orosmade; que depois disso tanto mais constante seria ele no amor e na virtude; que o desejo de expiar a falta o faria exceder-se a si mesmo; que tanto mais feliz seria ela; que várias princesas haviam perdoado semelhantes deslizes, com o que se deram muito bem: citava-lhe exemplos; tal era a sua arte de

contar, que afinal o coração de Formosante ficou mais calmo e apaziguado; ela desejaria não ter partido tão cedo; achava que os seus unicórnios iam demasiado depressa, mas não ousava desandar o caminho; dividida entre o desejo de perdoar e o de mostrar sua cólera, entre o amor e a vaidade, deixava os unicórnios seguirem; ela corria o mundo, conforme a predição do oráculo de seu pai.

Amazan, ao despertar, cientifica-se da chegada e partida de Formosante e da fênix; sabe do desespero e da cólera da princesa; dizem-lhe que ela jurou que nunca o perdoaria.

— Agora — exclamou ele — só me resta segui-la e matar-me a seus pés!

Seus amigos da boa companhia dos ociosos acorreram ao rumor dessa aventura; todos lhe demonstraram que era infinitamente melhor ficar com eles; que nada era comparável à doce vida que levavam no seio das artes e de uma voluptuosidade tranqüila e refinada; que vários estrangeiros, e até reis, haviam preferido aquele repouso, tão agradavelmente ocupado e tão encantador, à sua pátria e ao seu trono; que aliás a sua carruagem se achava quebrada e um marceneiro lhe estava fabricando outra do mais recente modelo; que o melhor alfaiate da cidade já lhe cortara uma dúzia de roupas à última moda;

que as damas mais inteligentes e amáveis da cidade, em cuja casa representavam muito bem, estavam cada qual com um dia marcado para lhe oferecerem festas. A rapariga de negócios, durante esse tempo, tomava o seu chocolate na alcova, ria, cantava e fazia mil negaças ao belo Amazan, que afinal se apercebia de que ela não tinha mais senso do que um ganso.

Como a sinceridade, a cordialidade, a franqueza, bem como a magnanimidade e a coragem compunham o caráter desse grande príncipe, já havia ele contado as suas desgraças e viagens aos amigos; sabiam que era primo da princesa; estavam informados do funesto beijo que ela dera no rei do Egito.

— Perdoam-se essas pequenas extravagâncias, entre parentes — lhes disseram eles, — sem o que teríamos de passar a vida em eternas querelas.

Nada o demoveu da intenção de sair empós de Formosante; mas, como o carro ainda não estivesse pronto, foi obrigado a passar três dias com os ociosos, entre festas e prazeres. Afinal despediu-se deles, beijando-os, fazendo-os aceitar os mais bem montados diamantes do seu país, e recomendando-lhes que fossem sempre levianos e frívolos, pois tanto mais amáveis e venturosos seriam. “Os germanos — dizia ele — são os velhos

da Europa; os povos de Albion são os homens feitos; os habitantes das Gálias são as crianças, e eu gosto de brincar com eles."

CAPÍTULO XI

Os guias não tiveram dificuldade em seguir pista da princesa; não se falava senão dela e do seu grande pássaro. Todos os habitantes estavam ainda cheios de entusiasmo e admiração. Os povos da Dalmácia e das Marcas d'Ancona não tiveram tão deliciosa surpresa quando viram, mais tarde, uma casa voar; nas margens do Loire, do Dordonha, do Garona, do Gironda, ainda ecoavam as aclamações.

Quando Amazan chegou ao sopé dos Pireneus, os magistrados e os druidas do país obrigaram-no, contra a vontade, a dançar com um pandeiro; mas, logo que franqueou os Pireneus, não viu mais alegria nem contentamento. Se ouviu algumas canções de longe em longe, eram todas numa toada triste: os habitantes caminhavam gravemente, de rosário, e punhal à cinta. O povo, vestido de preto, parecia estar de luto. Se os criados de Amazan interrogavam os passantes, estes respondiam por sinais; se entravam numa estalagem, o proprietário informava em três palavras que não havia nada no estabelecimento, e que podiam mandar buscar a algumas milhas as coisas de que tinham necessidade urgente.

Quando perguntavam àqueles silenciários se tinham visto passar a bela princesa da Babilônia, respondiam com menos laconismo:

— Nós a vimos, sim; ela não é tão bonita; só os tipos trigueiros é que são bonitos; ela ostenta um colo de alabastro que é a coisa mais desgostante do mundo e quase não se encontra em nossos climas.

Amazan dirigia-se para a província regada pelo Bétis. Ainda não haviam decorrido doze mil anos que essa região fora descoberta pelos tírios, no mesmo tempo em que fizeram a descoberta da grande ilha Atlântida, submersa alguns séculos depois. Os tírios cultivaram a Bética, que os naturais da região deixavam ao Deus dará, achando que não deviam meter-se em coisa alguma e que era aos gauleses seus vizinhos que competia cultivar a sua terra. Os tírios tinham levado consigo uns palestinos, que desde aquele tempo corriam todas as terras, onde quer que houvesse algum dinheiro a ganhar. Esses palestinos, emprestando a 50%, tinham acumulado em suas mãos quase todas as riquezas do país. Isso fez crer aos povos da Bética que os palestinos eram feiticeiros; e todos os palestinos acusados de magia eram queimados sem misericórdia por uma companhia de druidas a quem chamavam os inquiridores ou antropokaias. Esses sacerdotes lhes vestiam

primeiro um hábito de carnaval, apoderavam-se de seus bens, e recitavam devotamente as próprias orações dos palestinos, enquanto os queimavam a fogo lento por amor de Dios.

A princesa de Babilônia desembarcara na cidade a que chamaram depois Sevilha. Sua intenção era seguir pelo Bétis para voltar por Tiro à Babilônia, ver o rei Belus seu pai, e esquecer, se pudesse, o seu infiel amado, ou então pedi-lo em casamento. Mandou chamar dois palestinos que faziam os negócios da Corte. Deviam fornecer-lhe três navios. A fênix fez com eles todos os arranjos necessários e combinou o preço, depois de regatear um pouco.

A hospedeira era muito devota, e o seu marido, não menos devoto, era familiar, Isto é, espião dos druidas inquiridores antropokaias; não deixou de os avisar que havia em sua casa. uma feiticeira e dois palestinos que negociavam um pacto com o diabo, disfarçado em grande pássaro dourado. Os inquiridores, sabendo que a dama tinha uma prodigiosa quantidade de diamantes, logo a declararam feiticeira; esperaram a noite para prender os duzentos cavaleiros e os unicórnios que dormiam em vastas estrebarias: pois os inquiridores são poltrões.

Após haverem barricado fortemente as portas, apoderaram-se da princesa e de Irla; mas não puderam apanhar a fênix, que saiu voando a vôo solto: bem esperava encontrar Amazan no caminho das Gálias para Sevilha.

Encontrou-o na fronteira da Bética e comunicou-lhe o desastre da princesa. Amazan nem pôde falar, tão impressionado e enfurecido ficou. Arma-se de uma couraça de aço damasquinada de ouro, de uma lança de doze pés, de duas azagaias e de uma cortante espada chamada a fulminante, que podia fender, de um só golpe, árvores, rochedos e druidas; cobre a bela cabeça com um capacete de ouro sombreado de plumas de garça e de avestruz. Era a antiga armadura de Magog, que sua irmã Aldéia lhe dera de presente em sua viagem à Cítia; os poucos companheiros que o seguiam montam, igualmente, cada um o seu unicórnio.

Amazan, abraçando sua querida fênix, não lhe diz mais que estas tristes palavras:

— A culpa é minha; se eu não houvesse pernoitado com uma mulher de negócios, na cidade dos ociosos, não se acharia a bela princesa de Babilônia nesta espantosa situação; corramos aos antropokaias.

Entra logo em Sevilha: mil e quinhentos aguazis guardavam as portas do recinto onde os

duzentos gangáridas e os seus unicórnios estavam presos sem comer; achava-se tudo preparado para o próximo sacrifício da princesa de Babilônia, da sua camareira Irla e dos dois ricos palestinos.

O grande antropokaia, cercado de seus pequenos antropokaias, já se encontrava em seu tribunal sagrado; uma, multidão de sevilhanos, com as contas enfiadas à cinta, juntava as duas mãos sem dizer palavra; e conduziam a bela princesa, Irla e os dois palestinos, as mãos atadas às costas, e com hábitos de carnaval.

A fênix entra por uma lucarna na prisão, cujas portas Já começavam a ser forçadas pelos gangáridas. O invencível Amazan as investe por fora. Saem todos armados, cada qual no seu unicórnio; Amazan posta-se à frente deles. Não tem dificuldade em derribar os aguazis, os familiares, os sacerdotes antropokaias; cada unicórnio espetava dúzias deles ao mesmo tempo. A fulminante de Amazan cortava em dois todos aqueles que se lhe deparavam; o povo fugia com suas capas negras e golas sujas, tendo sempre na mão as contas bentas por amor de Dios.

Amazan abotoa o grande inquiridor no seu tribunal e lança-o sobre a fogueira que estava preparada a quarenta passas; ali também lançou,

de um em um, os outros pequenos inquiridores. Prosterna-se em seguida aos pés de Formosante

— Ah! como sois encantador — disse ela. — E como eu vos adoraria se não me tivésseis feito uma infidelidade com uma mulher de negócio!

Enquanto fazia as pazes com a princesa, enquanto os gangáridas empilhavam na fogueira os corpos de todos os antropokaias e as chamas se elevavam até as nuvens, viu Amazan, ao longe, como que um exército que se aproximava. Um velho monarca, com a coroa na. cabeça, avançava num carro puxado por oito mulas atreladas com cordas; seguiam-se cem outros carros. Eram acompanhados por graves personagens de trajes pretos com gargantilhas, montados em belos cavalos; seguia-os uma multidão de gente a pé, silenciosa e de cabelos engordurados.

Amazan dispôs em torno de si os seus gangáridas e avançou de lança em riste. Logo que o rei o avistou, tirou a coroa, desceu do carro, beijou o estribo de Amazan e disse-lhe:

— Homem enviado de Deus, sois o vingador do gênero humano, ó libertador de minha pátria, o meu protetor. Esses monstros sagrados de que purgastes a terra eram os meus senhores em nome do Velho das Sete Colinas; via-me obrigado a suportar seu criminoso poder. Se pretendesse ao menos moderar as suas abomináveis

atrocidades, o meu povo me teria abandonado. Hoje eu respiro, eu reino, e a vós o devo.

Em seguida beijou respeitosamente a mão de Formosante e pediu-lhe que subisse, com Amazan, Irla e a fênix, no seu carro de oito mulas. Os dois palestinos, banqueiros da Corte ainda prosternados de terror e reconhecimento, afinal se ergueram; e a tropa dos unicórnios escoltou o rei da Bética até o palácio.

Como a dignidade do rei de um povo grave exigia que suas mulas marchassem a passo, Amazan e Formosante tiveram tempo de contar-lhe as suas aventuras. Ele também conversou com a fênix, admirou-a, e beijou-a mil vezes. Reconheceu quanto eram ignorantes, brutais e bárbaros os povos do Ocidente, que comiam os animais e não mais compreendiam a sua linguagem; que só os gangáridas haviam conservado a natureza e a dignidade primitiva dos homens; mas convinha sobretudo em que os mais bárbaros dos mortais eram aqueles inquiridores antropokaias de que Amazan acabava de purgar o mundo. Não cessava de o abençoar e agradecer-lhe. A bela Formosante esquecia já a aventura da mulher de negócio e só tinha a alma cheia do valor daquele herói que lhe salvara a vida. Amazan, ciente da inocência do beijo dado no rei do Egito e da ressurreição da

fênix, experimentava uma pura alegria e estava embriagado do mais violento amor.

Jantaram em palácio e passaram muito mal. Os cozinheiros da Bética eram os piores da Europa. Amazan aconselhou que os mandassem buscar nas Gálias. Os músicos do rei executaram durante a refeição aquela peça famosa que foi chamada, no decorrer dos séculos, as Loucuras da Espanha. Depois da refeição, falaram de negócios.

O rei perguntou ao belo Amazan, à bela Formosante e à bela fênix o que pretendiam fazer.

— Quanto a mim — disse Amazan — a minha intenção — é voltar à Babilônia, de cujo trono sou herdeiro presuntivo, e pedir a meu tio Belus a mão de minha prima, a incomparável Formosante, a menos que ela prefira viver comigo entre os gangáridas.

— O meu desejo — disse a princesa — é certamente jamais me separar de meu primo. Mas creio conveniente ir ter com meu pai, tanto mais quanto ele só me deu licença para ir em peregrinação a Baçorá, e eu saí a correr mundo.

— Quanto a mim — disse a fênix, — seguirei por toda parte esses dois ternos e generosos amantes.

— Tem razão — disse o rei da Bética, — mas o regresso a Babilônia não é tão fácil como pensam. Todos os dias tenho notícias desse país, pelos navios tírios e por meus banqueiros palestinos, que mantêm correspondência com todos os povos da terra. Tudo está em pé de guerra para as bandas do Eufrates e do Nilo. O rei da Cítia reclama a herança de sua mulher, à frente de trezentos mil guerreiros a cavalo. O rei do Egito e o rei das Índias assolam também as margens do Tigre e do Eufrates, cada um à frente de trezentos mil homens, para vingar-se de haverem zombado deles. Enquanto o rei do Egito se acha fora de seu país, o rei da Etiópia depreda o Egito com trezentos mil homens; e o rei de Babilônia só tem seiscentos mil homens de prontidão.

Confesso — continuou o rei — que, quando ouço falar — desses prodigiosos exércitos que o Oriente vomita de seu seio, e da sua espantosa magnificência; quando os comparo a nossos pequenos corpos de vinte a trinta mil soldados, tão difíceis de vestir e alimentar, sou tentado a crer que o Oriente foi feito muito tempo antes do Ocidente. Parece que saímos anteontem do caos, e ontem da barbárie.

— Sire — disse Amazan, -: os últimos a chegar ganham às vezes dos que entraram primeiro na corrida. Pensam no meu país que o

homem é originário da Índia, mas eu não tenho certeza alguma.

— E tu — perguntou o rei da Bética à fênix, — que pensas a respeito?

— Sire — respondeu a fênix, — sou ainda muito jovem para estar informada da antigüidade. Não vivi mais que uns vinte e sete mil anos; mas meu pai, que viveu cinco vezes essa idade, me dizia haver sabido, por meu avô, que as regiões do Oriente sempre foram mais povoadas e mais ricas que as outras. Sabia, por seus antepassados, que as gerações de todos os animais tinham começado às margens do Ganges. Quanto a mim, não tenho a vaidade de ser dessa opinião. Não posso acreditar que as raposas de Albion, as marmotas dos Alpes e os lobos das Gálias venham do meu país; da mesma forma, não creio que os pinheiros e os carvalhos das vossas regiões descendam das palmeiras e dos coqueiros da Índia.

— Mas de onde vimos então? — indagou o rei.

— Nada sei — respondeu a fênix. — Desejaria apenas saber para onde poderão ir a bela princesa da Babilônia e o meu querido amigo Amazan.

— Duvido muito — observou o rei — de que, com os seus duzentos unicórnios, possa ele atravessar tantos exércitos de trezentos mil homens cada um.

— Por que não? — disse Amazan.

O rei da Bética sentiu o sublime do por que não?; mas achou que só o sublime não bastava contra exércitos inumeráveis.

— Aconselho-vos — disse ele — a procurardes o rei da Etiópia; mantenho relações com esse príncipe negro por intermédio de meus palestinos. Dar-vos-ei cartas para ele. Como é inimigo do rei do Egito, há de sentir-se muito feliz de se ver fortalecido pela vossa aliança. Posso auxiliar-vos com dois mil homens muito sóbrios e muito bravos; só dependerá de vós engajardes outros tantos entre os povos que moram, ou antes, que saltam, ao pé dos Pireneus, e a quem chamam vascos ou vasconços. Manda um de teus guerreiros, num unicórnio, com alguns diamantes, e não haverá vasco que não deixe o castelo, isto é, a choupana de seu pai, para servir-te. São infatigáveis, corajosos e alegres; ficarás muito satisfeito com eles. Enquanto não chegam, nós vos ofereceremos festas e vos aprestaremos navios. Para o serviço que me prestastes, todo reconhecimento é pouco. Amazan desfrutava do prazer de haver reencontrado

Formosante e de gozar em paz, na sua conversação, todos os encantos do amor reconciliado, que quase valem os do amor nascente.

Em breve chegou uma tropa vigorosa e alegre de vasconços, dançando ao som dos pandeiros; outra tropa vigorosa e séria de guerreiros da Bética se achava a postos. O velho rei trigueiro abraçou ternamente os dois enamorados. Mandou carregar seus navios de armas, leitos, jogos de xadrez, trajos negros, gorjeiras, cebolas, carneiros, galinhas, farinha e bastante alho, desejando-lhes feliz travessia, um amor constante e vitórias.

A frota ancorou à margem onde se diz que, tantos séculos depois, a fenícia Dido, irmã de Pigmalião, esposa de Siqueu, tendo deixado a cidade de Tiro, foi fundar a soberba cidade de Cartago, cortando um couro de boi em loros, segundo o testemunho dos mais graves autores da antigüidade, os quais nunca contavam fábulas, e de acordo com os professores que escrevem para meninos; embora jamais tivesse havido ninguém em Tiro que se chamasse Pigmalião, ou Dido, ou Siqueu, que são nomes inteiramente gregos, e embora não houvesse rei em Tiro naquele tempo.

A soberba Cartago não era ainda um porto de mar; não havia ali senão alguns númidas que secavam peixe ao sol. Costearam Bizacene e Sirtes, as férteis plagas onde existiram mais tarde Cirene e a grande Quersoneso.

Chegaram enfim à. primeira embocadura do rio sagrado do Nilo. Era na extremidade dessa terra fértil que o porto de Canope já recebia os navios de todas as nações comerciantes, sem que se soubesse se o Deus Canope fundara o porto, ou se os habitantes haviam fabricado o deus, nem se a estrela Canope dera seu nome à cidade, ou se a cidade dera o seu à estrela. Só o que se sabia é que a cidade e a estrela eram muito antigas e é só o que se pode saber da origem das coisas, qualquer que seja a natureza delas.

Foi lá que o rei da Etiópia, tendo assolado todo o Egito, viu desembarcar o invencível Amazan e a adorável Formosante. Pensou que ele fosse o deus dos combates e ela a deusa da beleza. Amazan apresentou-lhe a carta de recomendação do rei da Espanha. O rei da Etiópia começou dando festas admiráveis, segundo o indispensável costume dos tempos heróicos; em seguida falaram de ir exterminar os trezentos mil homens do rei do Egito, os trezentos mil do imperador das Índias e os trezentos mil do grande Kan dos citas, que cercavam a imensa, a altiva, a voluptuosa cidade de Babilônia.

Os dois mil espanhóis que Amazan trouxera consigo disseram-lhe que não precisavam do rei da Etiópia para socorrer Babilônia; que era suficiente que seu rei lhes houvesse ordenado que a fossem libertar; que bastavam eles para tal expedição.

Quanto aos vasconços, disseram que já tinham feito muitas daquelas; que bateriam sozinhos os egípcios, os indianos e os citas, e que só marchariam com os espanhóis sob a condição de que estes ficassem à retaguarda.

Os duzentos gangáridas puseram-se a rir das pretensões de seus aliados e garantiram que, apenas com cem unicórnios, fariam fugir todos os reis da terra. A bela Formosante os apaziguou com a sua prudência e as suas encantadoras falas. Amazan apresentou ao monarca negro os seus gangáridas, os seus unicórnios, os espanhóis, os vascos e o seu belo pássaro.

Em breve tudo estava preparado para marchar por Mênfis, Heliópolis, Arsínoe, Petra, Artemite, Sora, Apaméia, a fim de ir atacar aos três reis e dar início a essa guerra memorável, diante da qual todas as guerras que os homens fizeram depois não foram mais que rinhas de galos e codornizes.

Todos sabem como o rei da Etiópia se enamorou da bela Formosante e como a foi

surpreender no leito, quando um suave sono lhe fechava os longos cílios. Recorda-se que Amazan, testemunha daquele espetáculo, julgou ver o dia e a noite deitados juntos. Não se ignora que Amazan, indignado com a afronta, sacou de súbito a sua fulminante, cortou a cabeça perversa do insolente negro e expulsou todos os etíopes do Egito. Pois não estão esses prodígios registrados no livro de crônicas do Egito? A fama espalhou com as suas mil bocas as vitórias que ele obteve sobre os três reis, com os seus espanhóis, seus vascos e seus unicórnios. Entregou a bela Formosante ao pai; libertou todo o séquito da sua amada, que o rei do Egito reduzira à escravidão. O grande cã dos citas se declarou vassalo, vendo confirmado o seu casamento com a princesa Aldéia. O invencível e generoso Amazan, reconhecido herdeiro do reino de Babilônia, entrou na cidade, em triunfo, com a fênix, na presença de cem reis tributários. A festa de seu casamento ultrapassou em tudo a que o rei Belus oferecera. Foi servido à mesa o boi Apis assado. O rei do Egito e o das Índias serviram bebidas aos dois esposos. E essas núpcias foram celebradas por quinhentos grandes poetas de Babilônia.

Ó Musas, a quem sempre invocam no princípio das obras, somente no fim eu vos imploro. É em vão que me censuram dar graças sem ter dito o benedicite. Nem por isso, ó Musas, me havereis de proteger menos. Impedi que os

continuadores temerários estraguem com as suas fábulas as verdades que ensinei aos mortais nesta fiel narrativa, assim como ousaram falsificar Cândido, o Ingênuo, e as castas aventuras da casta Joana que um ex-capuchinho desfigurou em versos dignos dos capuchinhos, em edições batavas. Que não causem tal transtorno a meu tipógrafo, encarregado de numerosa família, e que mal possui com que adquirir caracteres, papel e tinta.

Ó Musas, imponde silêncio ao detestável Coger, professor de parolagem no colégio Mazarino, que não ficou contente com os discursos morais de Belisário e do imperador Justiniano e escreveu infames libelos difamatórios contra esses dois grandes homens.

Ponde uma mordaça no pedante Larcher que, sem saber uma palavra do antigo babilônio, sem ter viajado, como eu, pelas margens do Eufrates e do Tigre, teve a imprudência de sustentar que a bela Formosante, e a princesa Aldéia, e todas as mulheres daquela respeitável Corte, iam dormir, por dinheiro, com todos os palafreneiros da Ásia, no grande templo de Babilônia, devido a princípios religiosos. Esse libertino de colégio, vosso inimigo e inimigo do pudor, acusa as belas egípcias de Mendes de só terem amado os bodes, tencionando secretamente, sob esse exemplo, fazer uma viagem ao Egito, para conseguir afinal

aventuras galantes. Como não conhece nem o moderno nem o antigo, insinua, na esperança de se introduzir junto a alguma velha, que a nossa incomparável Ninon, na idade de oitenta anos, dormiu com o padre Gédoin, da Academia Francesa e da Academia de Inscrições e Belas Letras. Nunca ouviu falar do padre de Châteauneuf, que toma pelo padre Gédoin. Não conhece mais Ninon que as mulheres de Babilônia.

Musas, filhas do céu, vosso inimigo Larcher ainda faz mais: estende-se em elogios à pederastia; ousa dizer que todos os bambinos do meu país são sujeitos a essa infâmia. Pensa salvar-se aumentando o número dos culpados.

Nobres e castas Musas, que detestais igualmente o pedantismo e a pederastia, protegei-me contra mestre Larcher!

E vós, mestre Aliboron, mais conhecido por Fréron, ex-pseudo-jesuíta, vós, cujo Parnaso ora está no manicômio, ora na taverna da esquina; vós, a quem fizeram tanta justiça em todos os teatros da Europa, na honesta comédia da Escocesa; vós, digno filho do padre Desfontaines, que nascestes de seus amores com um desses belos efebos que trazem a lança e a venda, como o filho de Vênus, e que se alçam como ele aos ares, embora nunca tenham ido além do alto das

chaminés; meu caro Aliboron, por quem sempre tive tamanha ternura, e que me fizestes rir um mês inteiro no tempo dessa Escocesa, eu vos recomendo a minha Princesa de Babilônia; dize bastante mal dela, a fim de que a leiam.

Não vos esquecerei aqui, gazeteiro eclesiástico, ilustre orador dos convulsionários, membro da igreja fundada pelo padre Bécherand e por Abraham Chaumeix; não deixeis de dizer nas vossas gazetas, tão pias quão eloqüentes e sensatas, que a Princesa de Babilônia é herética, deísta e atéia. Tratai sobretudo de induzir o senhor Riballier a fazer condenar a Princesa de Babilônia pela Sorbona; causareis assim grande prazer a meu livreiro, a quem dei esta pequena história como presente de Ano Bom.

NOTAS

(1) — Vide o capítulo 9 do Gênesis e os capítulos 3, 18 e 19 do Eclesiastes

(2) — Em latim: Urbi et orbi.

© copyleft 2001 — Ridendo Castigat Mores

Versão para eBook
eBooksBrasil.com

Julho 2001

Proibido todo e qualquer uso comercial.
Se você pagou por esse livro
VOCÊ FOI ROUBADO!
Você tem este e muitos outros títulos GRÁTIS
direto na fonte:
www.ebooksbrasil.com

A RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO

Immanuel Kant
(1793)

Tradutor:
Artur Morão

www.lusosofia.net

LusoSofia: press

FICHA TÉCNICA

TÍtulo: *Religião nos limites da Simples Razão*
Autor: Immanuel Kant
Tradutor: Artur Morão
Colecção: Textos Clássicos de Filosofia
Direcção da Colecção: José Rosa & Artur Morão
Design da Capa: António Rodrigues Tomé
Paginação: José Rosa
Universidade da Beira Interior
Covilhã, 2008

Apresentação

Como era de esperar e sem surpresa, Kant figura em todos os bons dicionários históricos ou enciclopédias do pensamento teológico. Por motivos vários: o primeiro, talvez não muito referido ou realçado (apesar de bem documentado na sua obra), relaciona-se com uma dimensão que o filósofo sempre divisou na filosofia: esta é também um "modo de vida", uma atitude ou um exercício "sapiencial". Afirmava ele ainda em 1800 - já quase no fim da vida - no prefácio de um escrito alheio[1] acerca do seu conceito de religião: *"A filosofia, no sentido literal da palavra, como doutrina da sabedoria, tem um valor incondicional; ela é, de facto, a doutrina do fim derradeiro da razão humana, o qual só pode ser um, ao qual todos os outros fins se devem acomodar ou estar sujeitos, e o filósofo prático perfeito (um ideal) é aquele que em si mesmo realiza esta exigência. A questão é se a sabedoria será infundida ao homem a partir do alto (por inspiração) ou alcançada mediante a força interior da sua razão prática. Quem concebe a primeira como meio passivo de conhecimento imagina a quimera da possibilidade de uma experiência supra-sensível, que é uma contradição consigo próprio (representar o transcendente como imanente) e apoia-se numa certa doutrina secreta, chamada mística; esta é precisamente o contrário de toda a filosofia e, porque o é, erige (como o alquimista), dispensando todo o trabalho racional, mas penoso da indagação da natureza, a grande descoberta de se imaginar, ditosa, no doce estado do deleite."*

O segundo incide no problema teológico que ressoa, implícito e alusivo, no tema do supra-sensível, inevitável ponto de referência da razão arquitectónica, impérvio à nossa apreensão teórica, mas reclamado e requerido pelo nosso empenhamento prático na sua condição derradeira. De tal modo que o ilustre professor alemão

[1] "Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie", *Akademie-Ausgabe*, VIII, 441.

Georg Picht propôs e tentou fundamentar a tese de que em Kant a razão é essencialmente religiosa[2]. E, como se sabe, a influência kantiana fez-se sentir, positiva ou negativamente, em toda a teologia cristã subsequente: em Georg W. F. Hegel, Friedrich D. E. Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Adolph von Harnack, Ernst Troeltsch, Rudolph Otto, Paul Tillich e Karl Barth nos séculos XIX e XX, só para nomear alguns.

O terceiro deriva do esforço que o filósofo faz por discutir, contrastar e harmonizar, no recinto da Academia, as relações entre as diversas Faculdades[3], nem sempre pacíficas, antes tensivas. Procede-se assim ao confronto entre a fé eclesial do exegeta, baseada em estatutos e na revelação histórica, com suas prescrições sagradas, e a fé religiosa do teólogo racional, alicerçada em "leis interiores que se podem deduzir da razão própria do homem". Assere Kant, então, num horizonte puramente antropológico, a irrelevância da doutrina da Trindade, o papel da razão como "suprema exegeta" em matérias de religião e como verdadeira fonte da fé racional, o Logos encarnado como simples "ideia da humanidade situada em Deus desde a eternidade em toda a sua perfeição moral a Ele aprazível", com a consequente rejeição da tradição histórica e da fé ex auditu no seio da comunidade dos crentes ou com base no testemunho, com a denegação dos dogmas estatutários enquanto expressão da fé eclesiástica, com a desvalorização da doutrina da graça enquanto exterior à nossa natureza que se determina a acções apenas pelo seu próprio princípio interior, mas supra-sensível. Quando muito, *"o que o homem, segundo a sua vocação, deve ser (a saber, de acordo com a lei santa) é o que deve poder tornar-se, e se isso não é possível naturalmente mediante as próprias forças, é-lhe permitido esperar que tal acontecerá graças à cooperação divina externa (seja de que modo for)*"[4].

---

[2] *Vorlesungen und Schriften. Kants Religionsphilosophie.* Einf. v. Enno Rudolph, 1998, Stuttgart, Klett, 19983.

[3] *O conflito das faculdades*, Lisboa, Edições 70, 1993, 46 ss.

[4] Ibidem, 52.

O quarto motivo transparece na necessidade que Kant sentiu de inserir a vida moral no horizonte transcendental por meio dos postulados da razão prática, objectos de fé racional, a cuja luz e critério avalia, em seguida, o cerne da fé cristã. Por isso, *"o cristianismo é a ideia da religião que em geral se deve fundar na razão e ser, nesta medida, natural"... "não é uma religião naturalista, embora seja uma religião simplesmente natural*"[5]. Quanto à Bíblia, deve ser interpretada em sentido moral, e não apenas teoricamente segundo os princípios da doutrina histórica, mas de modo prático, segundo conceitos racionais. *"O seu carácter [de revelação]... é sempre de harmonia com o que a razão declara consentâneo com Deus"*, pois esta opera à luz do princípio supra-sensível da vida moral, que tem em si mesma[6].

Compreende-se assim o interesse que os teólogos sempre votaram a Kant, também ele teólogo à sua maneira, mas "herético". Uns, apesar de acharem demasiado restritiva a sua delimitação da religião à razão prática, abriram-se de bom grado à sua doutrina do conhecimento; outros, aceitando em parte a exposição kantiana das fontes e dos limites da razão teórica e prática, demandaram um fundamento *a priori* da religião numa terceira forma de consciência humana, o sentimento (F.D.E. Schleiermacher, R. Otto); e ainda no século XX, na teologia católica, os jesuítas Joseph Maréchal (†1944), Karl Rahner (†1984) e Bernard Lonergan (†1984) lançaram mão do elemento "transcendental" em Kant para, em sinergia com a doutrina do ser haurida em Tomás de Aquino, desenvolverem a noção do dinamismo essencial da inteligência humana, na sua abertura à totalidade do ser e, por conseguinte, ao problema de Deus.

A lista poderia ainda adensar-se mais, mas fiquemos por aqui...

* * *

Os temas acima referidos, e muitos outros, surgem desenvolvidos e tersamente engrenados em *A religião nos limites da simples*

[5] *Ibidem*, 53.
[6] *Ibidem*, 55-57.

razão, que veio à luz em 1793 e 1794[2] .

Na primeira parte, a doutrina do pecado original, ao arrepio do pensamento iluminista e do seu optimismo de raiz e contra a sua crença na bondade congénita dos seres humanos, é interpretada como o mal radical em nós, como o pendor que, nas máximas que guiam a nossa acção, nos impele a desviar-nos da lei moral, de nós aliás conhecida (porque ela, como se sugere logo no início da *Crítica da razão prática*, é de certo modo um "facto" da razão). De tal inclinação só uma "revolução na disposição de ânimo", uma "transformação do modo de pensar" (A VI, 47s) nos pode libertar, já que, dada a presença da instância da lei moral no nosso íntimo, poderemos pela liberdade, segundo Kant, vencer essa inclinação básica.

Na *segunda parte* explana-se e elucida-se a luta do princípio bom com o mau no coração do homem, a conquista da virtude, a necessidade de promover a pureza da intenção e a obediência à lei moral. A religião aponta, segundo Kant, para o arquétipo da perfeição moral, para a figura de Cristo como ideia personificada do princípio bom. Abre-se aqui, então, um horizonte ilimitado de "progresso até ao infinito", porque *"a distância entre o bem, que em nós devemos efectuar, e o mal, de que partimos, é infinita, e nessa medida, no tocante ao acto, i. e., à adequação da conduta de vida com a santidade da lei, não é alcançável em época alguma"*. Da nossa parte exige-se tão-só a coragem, a firmeza e a persistência, a mudança de tenção, pois isso é o que significa a justificação, o revestimento do homem novo, o cumprimento dos deveres morais como mandamentos divinos.

Na *terceira parte*, que gira à volta da fundação de um reino de Deus sobre a terra, desdobra-se o tema da comunidade ou sociedade ética, que vive sob as simples leis de virtude, como princípio regulativo da acção, como exigência de ultrapassar o estado ético natural em que o princípio bom luta incessantemente com o mau, em vista do fomento do bem supremo como bem comunitário. Nisso se compendia o significado da redenção, de povo

de Deus, não segundo leis estatutárias, mas de acordo com leis de virtude, ou seja, de uma Igreja invisível, contraposta à visível que, no fundo, apenas representa o reino (moral) de Deus na terra, tanto quanto isso pode acontecer através dos homens. Por conseguinte, a vida moral, fruto da verdadeira fé religiosa, da fé racional que se realiza no valor moral interior das acções, é que constitui o autêntico serviço de Deus, e não uma fé eclesial que se impõe mediante leis estatutárias e uma autoridade meramente exterior. De facto, "a melhoria do homem constitui o fim genuíno de toda a religião racional'... "como revelação divina (embora não empírica) que acontece incessantemente em todos os homens" e na qual deve residir o fundamento da transição para a nova ordem das coisas, a união dos ânimos em prol do bem.

A *quarta parte*, finalmente, e como consequência do antes dito, contém uma crítica da religião socialmente instituída, do seu ritualismo, da sua feição clerical e feiticista, com as suas ilusões e formas de pseudo-serviço, porque tende a abafar a consciência moral, justamente o critério da verdadeira religião, que assenta num reino invisível, verdadeiro "serviço dos corações" (no espírito e na verdade), e que só pode consistir na disposição de ânimo, na observância de todos os verdadeiros deveres como mandamentos divinos.

* * *

Completa-se assim a audaz "redução antropológica" dos conteúdos da fé cristã, intentada pelo mestre de Königsberg. Preserva-se nela ainda, decerto, um fundo 'teologal' perceptível, mas que se revela débil, em virtude do racionalismo estreito, do solipsismo transcendental, do papel irrelevante atribuído à história, da inconsideração da relação essencial entre sujeito individual e comunidade, inclusive para a constituição e o desabrochamento do exercício da razão de cada um.

Uma razão "crente", mas sem história, sem culto, sem envolvimento comunitário, emudecida e sem oração, sem celebração litúrgica, com facilidade pode descambar para o seu contrário. L. Feuer-

bach aproveitar-se-á precisamente dessa debilidade e, contra o desígnio de Kant, extirpará dos conteúdos teológicos, invertendo-os, o núcleo forte do seu ateísmo, ao mesmo tempo que valorizará a relação interpessoal e comunitária concreta, conferindo-lhe, além de outras, também uma valência cognitiva.

Mas, claro está, é apenas outra deriva hermenêutica. Os grandes textos, "campos de forças" segundo a metáfora de Th. Adorno, com algo de esfíngico e trágico no seu perfil, revelam a sua grandeza precisamente na possibilidade das muitas e contrastadas leituras que sugerem.

Artur Morão

A Religião nos limites da Simples Razão (1793)

Immanuel Kant

PRÓLOGO À PRIMEIRA EDIÇÃO

A Moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar. Pelo menos é culpa sua se nele se encontra uma tal necessidade a que por nada mais se pode então prestar auxílio; o que não procede dele próprio e da sua liberdade não faculta, pois, compensação alguma para a deficiência da sua moralidade. – Portanto a Moral, em prol de si mesma (tanto objectivamente, no tocante ao querer, como subjectivamente, no que diz respeito ao poder), de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática. – Com efeito, visto que as suas leis obrigam pela mera forma da legalidade universal

das máximas que hão-de assumir-se de acordo com ela – como condição suprema (também esta incondicionada) de todos os fins, a Moral não necessita em geral de nenhum outro fundamento material de determinação do livre arbítrio[1] , isto é, de nenhum fim, nem para reconhecer o que seja dever, nem ainda para impelir a que ele se leve a cabo; mas pode e até deve, quando se trata de dever, abstrair de todos os fins. Assim, por exemplo, para saber se devo (ou também posso) ser veraz no meu testemunho perante o tribunal, ou ser leal na reclamação de um bem alheio a mim confiado, não é necessária a busca de um fim que eu, na minha declaração, talvez pudesse decidir de antemão vir para mim a conseguir, pois não interessa se é de um ou de outro tipo; pelo contrário, quem, ao ser-lhe pedida legitimamente a sua declaração, acha ainda necessário buscar um fim qualquer é já nisso desprezível.

Mas embora a Moral não precise, em prol de si própria, de nenhuma representação de fim que tenha de preceder a determinação da vontade, pode ser que mesmo assim *tenha* uma referência *necessária a um tal fim*, a saber, não como ao fundamento, mas

[1] Aqueles a quem o fundamento de determinação somente formal (da legalidade) em geral no conceito do dever não satisfaz como tal fundamento admitem, todavia, que este não se pode encontrar no *amor a si mesmo*, o qual se rege pelo próprio *bem-estar.* Restam, pois, então apenas dois fundamentos de determinação; um, que é racional, a própria *perfeição*, e outro, que é empírico, a *felicidade* alheia. – Ora se pela primeira não entendem já a perfeição moral, que só pode ser uma (a saber, uma vontade que obedece incondicionalmente à lei), caso em que explicariam em círculo, deveriam referir-se à perfeição natural do homem, enquanto ela é susceptível de uma elevação, e da qual muito pode haver (como dexteridade nas artes e nas ciências, gosto, agilidade do corpo e quejandos). Mas isto é bom sempre de modo condicionado, ou seja, apenas sob a condição de que o seu uso não esteja em conflito com a lei moral (a única que incondicionalmente ordena); por conseguinte, esta perfeição, posta como fim, não pode ser princípio dos conceitos de dever. O mesmo se aplica igualmente ao fim dirigido à felicidade de outros homens. De facto, uma acção deve primeiro ponderar-se em si mesma segundo a lei moral, antes de se dirigir à felicidade de outros. Fomentar esta felicidade é, pois, dever só de modo condicionado e não pode servir de princípio supremo de máximas morais.

como às necessárias consequências das máximas que são adoptadas em conformidade com as leis. – É que sem qualquer relação de fim não pode ter lugar no homem nenhuma determinação da vontade, pois tal determinação não se pode dar sem algum efeito, cuja representação tem de se poder admitir, se não como fundamento de determinação do arbítrio e como fim prévio no propósito, decerto como consequência da determinação do arbítrio pela lei em ordem a um fim (*finis in consequentiam veniens)*; sem este, um arbítrio que não acrescente no pensamento à acção intentada algum objecto determinado objectiva ou subjectivamente (objecto que ele tem ou deveria ter), sabe porventura *como*, mas não *para onde* tem de agir, não pode bastar-se a si mesmo. Pelo que não é necessário à Moral, em ordem ao recto agir, fim algum, mas basta-lhe a lei que contém a condição formal do uso da liberdade em geral. Da Moral, porém, promana um fim; pois não pode ser indiferente à razão de que modo poderá ocorrer a resposta à questão" *que resultará deste nosso recto agir*", e para que – na suposição de que tal não estivesse de todo em nosso poder – poderíamos dirigir como para um fim o nosso fazer e deixar, de maneira a com ele pelo menos concordar. É apenas uma ideia de um objecto que contém em si a condição formal de todos os fins, como os devemos ter (o dever), e ao mesmo tempo todo o condicionado com ele concordante de todos os fins que temos (a felicidade adequada à observância do dever), ou seja, a ideia de um bem supremo no mundo, para cuja possibilidade *devemos supor* um Ser superior, moral, santíssimo e omnipotente, o único que pode unir os dois elementos desse bem supremo; mas esta ideia (considerada praticamente) não é vazia, porque alivia a nossa natural necessidade de pensar um fim último qualquer que possa ser justificado pela razão para todo o nosso fazer e deixar tomado no seu todo, necessidade que seria, aliás, um obstáculo para a decisão moral. Mas, e isso é aqui o principal, tal ideia deriva da moral e não constitui o seu fundamento; é um fim cuja autoproposta pressupõe já princípios morais. Não pode, pois, ser indiferente à moral que ela forme, ou não, para si o conceito

de um fim último de todas as coisas (concordar a seu respeito não aumenta o número dos seus deveres, mas proporciona-lhes todavia um particular ponto de referência da união de todos os fins); só assim se pode garantir realidade objectiva prática à combinação da finalidade pela liberdade com a finalidade da natureza, combinação de que não podemos prescindir. Suponde um homem que venera a lei moral e a quem ocorre (coisa que dificilmente consegue iludir) pensar que mundo ele, guiado pela razão prática, *criaria* se estivesse em seu poder, e decerto de maneira que ele próprio se situasse nesse mundo como membro; não só elegeria precisamente tal como implica a ideia moral do bem supremo, se lhe fosse tão-só confiada a eleição, mas também quereria que um mundo em geral existisse, pois a lei moral quer que se realize por meio de nós o mais elevado bem possível; [e assim quereria] embora, segundo essa ideia, se veja em perigo de perder muito em felicidade para a sua pessoa, porque é possível que ele talvez não possa ajustar-se à exigência da felicidade, posta pela a razão como condição; por conseguinte, ele sentir-se-ia obrigado pela razão a reconhecer ao mesmo tempo como seu este *juízo*, pronunciado de modo totalmente imparcial, como se fora por um estranho; o homem mostra assim a necessidade, nele moralmente operada, de pensar ainda em relação com os seus deveres um fim último como resultado seu.

A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião; por esta estende-se[2], fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, em

[2] Se a proposição "Há um Deus", por conseguinte "Há um bem supremo no mundo", tiver (como proposição de fé) de provir somente da moral, é uma proposição sintética *a priori*; embora ela se aceite apenas na referência prática, vai além do conceito do dever, que a moral contém (e que não pressupõe nenhuma matéria do arbítrio, mas somente leis formais suas), e não pode, portanto, desenvolver-se a partir da moral. *Mas como é possível semelhante proposição a priori*? A consonância com a simples ideia de um legislador moral de todos os homens é, decerto, idêntica ao conceito moral de dever em geral, e assim a proposição que ordena tal consonância seria analítica. Mas a aceitação da existência de um objecto diz mais do que a sua mera possibilidade. A chave para a

solução deste problema, tanto quanto a julgo discernir, só a posso aqui indicar, sem a desenvolver.

Fim é sempre o objecto de uma *inclinação*, i. e. , de um apetite imediato para a posse de uma coisa por meio da sua acção; assim como a *lei* (que ordena praticamente) é um objecto do *respeito.* Um fim objectivo (i. e. , o que devemos ter) é aquele que nos é dado como tal pela simples razão. O fim que contém a condição iniludível e, ao mesmo tempo, suficiente de todos os outros é o *fim último.* A felicidade própria é o fim último subjectivo de seres racionais do mundo (fim que cada um deles *tem* em virtude da sua natureza dependente de objectos sensíveis, e do qual seria absurdo dizer: que se *deve* ter), e todas as proposições práticas que têm como fundamento este fim último são sintéticas, mas ao mesmo tempo empíricas. Que todos, porém, devam fazer para si do supremo *bem* possível no mundo o *fim último* – eis uma proposição prática sintética *a priori* e, decerto, uma proposição objectivo-prática dada por meio da pura razão, porque é uma proposição que vai além do conceito dos deveres no mundo e acrescenta uma consequência sua (um efeito) que não está contido nas leis morais e, portanto, não se pode desenvolver analiticamente a partir delas. De facto, estas leis ordenam absolutamente, seja qual for o seu resultado, mais ainda, obrigam até a dele abstrair totalmente, quando se trata de uma acção particular; e, por isso, fazem do dever o objecto do maior respeito, sem nos apresentar e propor um fim (e fim último), que teria porventura de constituir a recomendação delas e o móbil para cumprir o nosso dever. Todos os homens poderiam com isto ter bastante, se (como deviam) se ativessem unicamente à prescrição da razão pura na lei. Que necessidade têm de saber o resultado do seu fazer e deixar moral, que o curso do mundo suscitará? Basta-lhes que façam o seu dever; mesmo que com a vida terrena tudo acabasse e nesta, porventura, jamais coincidissem felicidade e dignidade. Ora uma das limitações inevitáveis do homem e da sua faculdade racional prática (talvez igualmente de todos os outros seres do mundo) é buscar em todas as acções o seu resultado para neste encontrar algo que lhe pudesse servir de fim e demonstrar também a pureza do seu propósito, fim que é decerto o último na execução (*nexu effectivo*), mas o primeiro na representação e no propósito (*nexu finali*). Ora bem, neste fim, embora lhe seja proposto pela simples razão, o homem busca algo que possa *amar*; por isso, a lei, que só inspira *reverência*, embora não reconheça aquele como necessidade, estende-se em vista dele ao acolhimento do fim último moral da razão entre os seus fundamentos de determinação, ou seja, a proposição "faz do sumo bem possível no mundo o teu fim último" é uma proposição sintética *a priori*, que é introduzida pela própria lei moral e pela qual, no entanto, a razão prática se estende para lá desta última; tal é possível em virtude de a lei se referir à propriedade natural do homem de ter de pensar para todas as acções, além da

cuja vontade é fim último (da criação do mundo) aquilo que, ao mesmo tempo, pode e deve ser o fim último do homem.

* * *

Se a Moral, na santidade da sua lei, reconhece um objecto do maior respeito, então, ao nível da religião, na causa suprema que cumpre essas leis, propõe um objecto de *adoração*, e aparece na sua majestade. Mas tudo, até o mais sublime, se degrada nas mãos dos homens, quando estes empregam para uso seu a ideia daquele. O que só verdadeiramente se pode venerar na medida em que é livre o respeito para com ele é obrigado a submeter-se a formas, às quais só mediante leis coercivas se pode proporcionar prestígio, e o que por si mesmo se expõe à crítica pública de todo o homem tem de se sujeitar a uma crítica que possui força, ou seja, a uma censura.

No entanto, já que o mandamento – obedece à autoridade! – também é moral, e a sua observância, tal como a de todos os deveres, se pode referir à religião, fica bem a um tratado que está dedicado ao conceito determinado desta última fornecer ele próprio um

lei, ainda um fim (propriedade do homem que faz dele um objecto da experiência), e (como as proposições teoréticas e, ao mesmo tempo, sintéticas *a priori*) é só possível por ele conter o princípio *a priori* do conhecimento dos fundamentos de determinação de um livre arbítrio na experiência em geral, enquanto esta, que apresenta os efeitos da moralidade nos seus fins, subministra ao conceito da moralidade, como causalidade no mundo, realidade objectiva, embora somente prática. – Ora bem, se a mais estrita observância das leis morais se deve pensar como causa da produção do bem supremo (como fim), então, visto que a capacidade humana não chega para tornar efectiva no mundo a felicidade em consonância com a dignidade de ser feliz, há que aceitar um Ser moral omnipotente como soberano do mundo, sob cuja providência isto acontece, i. e. , a moral conduz inevitavelmente à religião.

exemplo de semelhante obediência, a qual não será demonstrada só pela atenção à lei de uma única ordenança do Estado, e permanecer cego em relação a todas as outras, mas só pelo respeito conjunto por todas elas reunidas. Ora bem, o teólogo que pronuncia um juízo sobre livros ou pode estar em tal lugar como alguém que vela simplesmente pela salvação das almas, ou como quem deve ao mesmo tempo ocupar-se da salvação das ciências; o primeiro juiz só como eclesiástico, o segundo simultaneamente como erudito. Ao último, como membro de uma instituição pública à qual (sob o nome de Universidade) estão confiadas todas as ciências para o seu cultivo e preservação contra preconceitos, incumbe-lhe restringir as pretensões do primeiro à condição de que a sua censura não cause qualquer perturbação no campo das ciências; e se ambos são teólogos bíblicos, a censura superior caberá então ao último como membro universitário da Faculdade que foi encarregada de tratar desta teologia; pois, no tocante ao primeiro assunto (a salvação das almas), ambos têm igual missão; mas, quanto ao segundo (a salvação das ciências), o teólogo como sábio universitário tem ainda de desempenhar uma função especial. Se se abandonar esta regra, acabar-se-á então por desembocar necessariamente no ponto em que já noutro tempo se esteve (por exemplo na época de *Galileu)*: que o teólogo bíblico, para humilhar o orgulho das ciências e se poupar ao esforço nelas, permita a si próprio incursões na Astronomia ou noutras ciências, por exemplo na história antiga da terra, e – como aqueles povos que não encontram em si mesmos capacidade ou seriedade suficiente para se defender contra ataques perigosos transformam em deserto tudo o que os rodeia – esteja autorizado a embargar todos os intentos do entendimento humano.

Mas, no campo das ciências, contrapõe-se à teologia bíblica uma teologia filosófica, que é o bem confiado a outra Faculdade. Esta, contanto que permaneça apenas dentro dos limites da mera razão e utilize para confirmação e elucidação das suas teses a história, as línguas, os livros de todos os povos, inclusive a Bíblia, mas só

para si, sem introduzir tais proposições na teologia bíblica e sem pretender alterar os seus ensinamentos públicos, para o que o eclesiástico detém o privilégio, deve ter plena liberdade para se estender até onde chegue a sua ciência; e embora, quando se confirmou que o primeiro ultrapassou efectivamente as suas fronteiras e se intrometeu na teologia bíblica, não possa contestar-se ao teólogo (considerado tão-só como eclesiástico) o direito à censura, contudo, enquanto a intromissão está ainda em dúvida e surge, portanto, a questão de se aquela teve lugar por meio de um escrito ou outra exposição pública do filósofo, cabe a censura superior somente ao teólogo bíblico como *membro da sua Faculdade*, pois este está encarregado de cuidar também do segundo interesse da comunidade, o florescimento das ciências, e está no seu posto tão validamente como o primeiro.

E decerto, neste caso, a censura primeira incumbe à Faculdade teológica, não à filosófica; pois só aquela tem privilégio no tocante a certas doutrinas, ao passo que esta exerce com as suas um tráfico aberto e livre; por isso, só aquela se pode queixar por ter havido uma violação do seu direito exclusivo. Mas uma dúvida a propósito da intromissão é fácil de evitar, não obstante a proximidade das duas doutrinas na sua totalidade e o temor de ultrapassar os limites por parte da teologia filosófica, se se considerar apenas que semelhante desordem não acontece em virtude de o filósofo ir *buscar* algo à teologia bíblica para o utilizar segundo o seu propósito (pois a última não negará que ela própria contém muito em comum com as doutrinas da mera razão e, além disso, muitos elementos pertencentes à história ou ao conhecimento das línguas e convenientes para a sua censura), ainda no caso de utilizar o que a ela vai buscar numa acepção conforme à simples razão, mas talvez não aprazível à teologia bíblica; a desordem só tem lugar quando ele *introduz* algo nesta teologia e pretende assim dirigi-la para outros fins diversos dos que lhe permite a sua organização. – Não pode, pois, dizer-se, por exemplo, que o professor de Direito natural, ao

ir buscar ao código dos Romanos, para a sua doutrina filosófica do direito, muitas expressões e fórmulas clássicas, leve a cabo neste uma intromissão, inclusive se – como muitas vezes acontece - não se serve delas exactamente no mesmo sentido em que teria de as tomar segundo os intérpretes do Direito Romano, contanto que não pretenda que os genuínos juristas ou até os tribunais as devam assim também utilizar. Pois se tal não fosse da sua competência, poderiam também, inversamente, culpar-se os teólogos bíblicos ou os juristas estatutários de cometer inumeráveis intromissões nos domínios da filosofia, pois uns e outros, visto que não podem prescindir da razão e – onde se trata da ciência - da filosofia, a ela devem ir muitíssimas vezes pedir algo de empréstimo, se bem que apenas em proveito seu. Mas se, no caso do teólogo bíblico, se atendesse a não ter nada a ver – quanto possível – com a razão nas coisas da religião, facilmente se pode prever de que lado estaria a perda; com efeito, uma religião que, sem hesitações, declara a guerra à razão não se aguentará, durante muito tempo, contra ela. – Arrisco-me, inclusive, a propor se não seria bom, após o cumprimento da instrução académica na teologia bíblica, acrescentar sempre para conclusão, como necessário para o completo equipamento do candidato, um curso especial sobre a pura doutrina *filosófica* da religião (que utiliza tudo, inclusive a Bíblia), segundo um fio condutor como, por exemplo, este livro (ou também outro, se se conseguir dispor de outro melhor da mesma índole). – Pois as ciências avançam só mediante a separação, na medida em que cada qual constitui primeiro por si um todo, e só então se empreende com elas a tentativa de as considerar em união. O teólogo bíblico pode assim estar de acordo com o filósofo ou crer que o deve refutar; se, contudo, o escutar. Com efeito, só deste modo pode ele estar de antemão armado contra todas as dificuldades que o filósofo lhe vier a apresentar. Mas ocultá-las, inclusive boicotá-las como ímpias, é um recurso miserável que não convence; misturar os dois campos e, por parte do teólogo bíblico, lançar-lhes só ocasionalmente um olhar furtivo é uma falta de solidez, com a qual ninguém, em úl-

tima análise, sabe bem em que situação se encontra no tocante à doutrina religiosa na sua totalidade.

Dos quatro tratados seguintes – nos quais, para tornar manifesta a relação da religião com a natureza humana, sujeita em parte a disposições boas e em parte a disposições más, represento a relação do princípio bom e do mau como uma relação de duas causas operantes por si subsistentes e que influem no homem – o primeiro foi já inserido na *Revista Mensal de Berlim (Abril* l792); mas não podia ficar de lado por causa da exacta conexão das matérias deste escrito que contém nos três tratados, agora acrescentados, o pleno desenvolvimento do primeiro.

PRÓLOGO À SEGUNDA EDIÇÃO

Afora as gralhas e umas quantas expressões que foram emendadas, nada se alterou nesta edição. Os aditamentos que tiveram lugar foram assinalados com uma cruz, debaixo do texto.

A propósito do título desta obra (pois se expressaram dúvidas quanto ao desígnio nela oculto) faço a seguinte observação: visto que a *revelação* pode pelo menos compreender também em si a *religião racional* pura, ao passo que esta, ao invés, não pode conter o histórico da primeira, ser-me-á possível considerar aquela como uma esfera *mais ampla* da fé, que encerra em si a última como uma esfera *mais estreita* (não como dois círculos exteriores um ao outro, mas como concêntricos); o filósofo deve manter-se dentro do último destes círculos como puro mestre da razão (a partir de meros princípios *a priori)*, portanto, deve abstrair de toda a experiência. Posso, deste ponto de vista, fazer também a segunda prova, a saber, partir de qualquer revelação tida por tal e, abstraindo da religião racional pura (enquanto constitui um sistema por si subsistente), considerar a revelação, como *sistema histórico*, em conceitos morais só de modo fragmentário e ver se este não remeterá para o mesmo *sistema racional* puro da religião, que seria por si subsistente - não decerto num desígnio teorético (no qual se deve incluir igualmente o propósito técnico-prático do método de ensino como *tecnologia*), mas com um fito moral-prático e suficiente para a genuína religião, a qual, enquanto conceito racional *a priori*

(que permanece após a eliminação de todo o elemento empírico), só tem lugar nesta conexão. Se assim é, pode dizer-se que, entre a razão e a Escritura, existe não só compatibilidade, mas também harmonia, de modo que quem segue uma (sob a direcção dos conceitos morais) não deixará de coincidir com a outra. Se assim não acontecesse, ter-se-iam ou duas religiões numa só pessoa – o que é absurdo –, ou uma *religião* e um *culto*, caso em que por o último (como a religião) não ser fim em si, mas ter valor como meio, ambos deveriam ser conjuntamente agitados com muita frequência, para se associarem por pouco tempo e, logo a seguir, como azeite e água, de novo se separarem, e deixar flutuar o elemento moral puro (a religião racional).

Adverti, no primeiro prólogo, que esta união ou a tentativa de a ela chegar é um negócio que compete com pleno direito ao investigador filosófico da religião, e não uma intromissão nos direitos exclusivos do teólogo bíblico. Desde então, encontrei esta afirmação enunciada na Moral do falecido *Michaelis* (I Parte, p. 5-11), homem muito versado em ambas as especialidades), e elaborada através de toda a sua obra, sem que a Faculdade superior aí tivesse encontrado algo de prejudicial para os seus direitos.

Quanto aos juízos de homens dignos, nomeados ou anónimos, sobre esta obra, por chegarem (como toda a literatura que vem de fora) muito tarde às nossas regiões, não os pude tomar em consideração nesta segunda edição, como eu bem desejara, sobretudo em relação às *Annotationes quaedam theologicae* etc. do célebre Sr. *Storr* de Tubinga, que examinou esta obra com a sua habitual perspicácia e, ao mesmo tempo, com diligência e equidade merecedoras do maior agradecimento; tenho certamente o propósito de responder a este escrito, embora não me atreva a tal prometer por causa dos inconvenientes que a idade em particular opõe ao manejo de ideias abstractas. - Há uma apreciação crítica, a saber, a publicada nas Notícias críticas novas de Greiswald, Nº 29, que posso despachar tão brevemente, como fez o crítico com a minha obra.

Pois esta, segundo o seu juízo, nada mais é do que a resposta à questão por mim proposta:" como é possível, de acordo com a razão pura (teorética e prática), o sistema eclesial da Dogmática nos seus conceitos e enunciados doutrinais?" –" Este ensaio não concerne, pois, de modo algum aos que conhecem e compreendem o seu sistema (o de Kant) tão pouco como desejam conhecê-lo e, por isso, há que considerá-lo para eles como inexistente." A tal respondo:" Para compreender este escrito segundo o seu conteúdo essencial, é apenas necessária a moral comum, sem se aventurar pela crítica da razão prática, e menos ainda da teorética; e quando, por exemplo, a virtude, como prontidão em *acções* conformes ao dever (segundo a sua legalidade), é chamada *virtus phaenomenon*, enquanto a virtude, como *disposição anímica* constante de tais acções *por dever* (por causa da sua moralidade) se denomina *virtus noumenon*, estas expressões usam-se só por razões de escola, mas a própria coisa está contida, se bem que com outras palavras, na mais popular instrução de crianças, ou na prédica, e é facilmente compreensível. Oxalá o mesmo se pudesse ponderar a propósito dos mistérios da natureza divina, inseridos na doutrina religiosa, os quais, como se fossem totalmente populares, foram introduzidos nos catecismos, mas, mais tarde, devem transmutar-se, antes de mais, em conceitos morais, se é que hão-de tornar-se compreensíveis para todos!

Königsberg, 26 de Janeiro de l794.

PRIMEIRA PARTE

DA MORADA DO PRINCÍPIO MAU AO LADO DO BOM OU SOBRE O MAL RADICAL NA NATUREZA HUMANA

Que o mundo está no mal é uma queixa tão antiga como a história, e até como a arte poética, ainda mais antiga, sim, igualmente vetusta como a mais antiga de todas as poesias, a religião sacerdotal. No entanto, todos fazem começar o mundo pelo bem: pela Idade de Ouro, pela vida no paraíso, ou por uma vida ainda mais afortunada, em comunidade com seres celestes. Mas depressa deixam esta ventura esvanecer-se como um sonho; e apressam então, com declive acelerado, a queda no mal (no moral, com o qual sempre andou a par o mal físico) para a desgraça[3] , de maneira que agora

[3] *Aetas parentum, peior avis, tulit / Nos nequiores, mox daturos / Progeniem vitiosiorem.* Horácio ("A época dos nossos pais, pior do que a dos avós, produziu-nos a nós, mais perversos, que em breve suscitaremos uma descendência ainda mais depravada. *Odes III*, 6).

(mas este *agora* é tão antigo como a história) vivemos no tempo derradeiro, o último dia e o declínio do mundo estão à porta, e em algumas regiões do Hindustão o juiz e o devastador *Ruttren* (também chamado *Siba ou Siwen)* é venerado já como o deus que agora tem o poder, depois de o preservador do mundo, *Vixnu*, cansado do seu cargo, que recebera do criador do mundo, *Brahma*, dele já ter abdicado há séculos.

Mais nova, mas muito menos difundida, é a opinião heróica contrária que encontrou assento só entre filósofos e, na nossa época, sobretudo entre pedagogos: que o mundo progride precisamente na direcção contrária, a saber, do mau para o melhor, de forma ininterrupta (se bem que dificilmente perceptível), que pelo menos se encontra no homem a disposição para tal. Decerto não foram buscar esta opinião à experiência, se se fala do bem ou do mal *moral* (não da civilização), pois a história de todos os tempos fala contra ela com força excessiva; é provavelmente apenas um pressuposto benévolo dos moralistas, de Séneca a Rousseau, para incitar ao cultivo infatigável do germen do bem, porventura ínsito em nós, contanto que para tal se pudesse contar no homem com um fundamento natural. Acrescente-se ainda que, dado ser imperioso aceitar o homem por natureza (i.e., tal como ele habitualmente nasce) como são quanto ao corpo, não há causa alguma para não o aceitar igualmente como são e bom por natureza, segundo a alma. Pelo que a própria natureza nos seria propícia para em nós desenvolver esta disposição moral para o bem. *Sanabilibus aegrotamus malis nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat*, diz Séneca.

Mas porque poderia ter acontecido que alguém se tivesse enganado nas duas pretensas experiências, surge a questão de se não será ao menos possível um termo médio, a saber: poderia o homem, na sua espécie, não ser nem bom nem mau ou, quando muito, tanto uma coisa como a outra, em parte bom e em parte mau? - Chama-se, porém, mau a um homem não porque pratique acções

que são más (contrárias à lei), mas porque estas são tais que deixam incluir nele máximas más. Ora podem decerto observar-se pela experiência acções contrárias à lei, e também (pelo menos em si mesmo) com consciência contrárias à lei; mas não se podem observar as máximas, nem sequer todas as vezes em si próprio, por conseguinte, o juízo de que o autor seja um homem mau não pode com segurança basear-se na experiência. Assim pois, para chamar mau a um homem, haveria que poder inferir-se de algumas acções conscientemente más, e inclusive de uma só, *a priori* uma máxima má subjacente, e desta um fundamento, universalmente presente no sujeito, de todas as máximas particulares moralmente más, fundamento esse que, por seu turno, é também uma máxima.

Mas para que não se tropece logo no termo *natureza*, o qual, se (como habitualmente) houvesse de significar o contrário do fundamento das acções por *liberdade*, estaria em contradição directa com os predicados de *moralmente* bom e *moralmente* mau, importa observar que, por natureza do homem, se entenderá aqui apenas o fundamento subjectivo do uso da sua liberdade em geral (sob leis morais objectivas), que precede todo o facto que se apresenta aos sentidos, onde quer que tal fundamento resida. Mas este fundamento subjectivo deve, por sua vez, sempre ser um *actus* da liberdade (pois de outro modo o uso ou abuso do arbítrio do homem, no tocante à lei moral, não se lhe poderia imputar, e o bem ou o mal chamar-se nele moral). Portanto, o fundamento do mal não pode residir em nenhum objecto *que determine* o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i.e., numa máxima. Ora acerca desta não há que inquirir mais qual é no homem o fundamento subjectivo da sua adopção, e não antes da máxima oposta. Se, com efeito, este fundamento não fosse também, por último, uma máxima, mas um mero impulso natural, o uso da liberdade poderia reduzir-se inteiramente à determinação por meio de *causas naturais* – o que contradiz a liber-

dade. Quando, pois, dizemos" o homem é bom por natureza" ou" o homem é mau por natureza", tal significa tanto como:" contém um primeiro fundamento[4] (para nós impenetrável) da adopção de máximas boas ou da aceitação de máximas más (contrárias à lei); e [contém-no] de modo universal enquanto homem, portanto, de forma que por essa mesma adopção expressa simultaneamente o carácter da sua espécie."

Diremos, pois, a propósito de um destes caracteres (da distinção do homem quanto a outros possíveis seres racionais): é-lhe *inato*; e, no entanto, aquiescemos sempre em que não é a natureza que carrega com a culpa (se o homem é mau) ou com o mérito (se é bom), mas o próprio homem é dele autor. Mas porque o primeiro fundamento da adopção das nossas máximas, que, por seu turno, deve residir sempre no livre arbítrio, não pode ser facto algum susceptível de ser dado na experiência, o bem ou o mal no homem (como primeiro fundamento subjectivo da adopção desta ou daquela máxima no tocante à lei moral) diz-se inato simplesmente no sentido de que é posto na base antes de todo o uso da liberdade dado na experiência (na mais tenra juventude retrocedendo até ao nascimento) e, por isso, é representado como presente no homem à uma com o nascimento; não que o nascimento seja precisamente a causa dele.

[4] Que o primeiro fundamento subjectivo da aceitação de máximas morais é insondável transparece entretanto já do seguinte: visto que esta aceitação é livre, o seu fundamento (porque adoptei, por exemplo, uma máxima má, e não antes uma boa?) não se deve buscar em nenhum motivo impulsor da natureza, mas sempre de novo numa máxima; e uma vez que também esta deve ter o seu fundamento, mas, fora da máxima, não deve nem pode indicar-se qualquer *fundamento de determinação* do livre arbitrio, há uma recondução sempre mais para além na série dos fundamentos de determinação subjectivos, sem se conseguir chegar ao primeiro fundamento.

OBSERVAÇÃO

Subjacente ao conflito das duas hipóteses acima propostas está uma proposição disjuntiva: *o homem é* (por natureza) *ou moralmente bom ou moralmente mau.* Mas a quem quer que seja facilmente ocorre perguntar se haverá justeza nesta disjunção, e se alguém não poderá afirmar que o homem nenhuma das duas coisas é por natureza, e um outro asserir que ele é ambas ao mesmo tempo, a saber, bom em certas partes, mau noutras. A experiência parece inclusive confirmar este termo médio entre os dois extremos.

Mas, em geral, interessa muito à doutrina dos costumes não admitir, enquanto for possível, nenhum termo médio moral, nem nas acções *(adiaphora)* nem nos caracteres humanos; porque em semelhante ambiguidade todas as máximas correm o perigo de perder a sua precisão e firmeza.Comummente, os que são afectos a este modo estrito de pensar apelidam-se (com um nome que deve englobar em si uma censura, mas que de facto é um encómio) de *rigoristas*; e os seus antípodas podem, pois, denominar-se *latitudinários*. Pelo que estes são ou latitudinários da neutralidade, e podem alcunhar-se de *indiferentistas*, ou da coligação, e podem chamar-se *sincretistas*[5] . A resposta à questão imaginária segundo

[5] Se o bem = a, o seu oposto contraditório é o não bem. Ora este é consequência de uma simples carência de fundamento do bem = 0, ou então a consequência de um fundamento positivo da sua contrapartida = – a. No último caso, o não bem pode chamar-se igualmente o mal positivo. (Em relação ao prazer e à dor existe um [termo] médio semelhante, de modo que é o prazer= a, a dor = – a, e o estado em que nenhum dos dois é encontrado, a indiferença = 0). Ora se a lei moral não fosse em nós um motivo impulsor do arbítrio seria o bem moral (a consonância do arbítrio com a lei) = a, não bem = 0, sendo este a simples consequência da carência de um motivo impulsor moral= a x 0. Mas a lei moral é em nós motivo impulsor = a; por conseguinte, a falta de consonância do arbítrio com ela (= 0) só é possível como consequência de uma determinação *realiter* oposta

o modo de decisão rigorístico[6] é um sinal da autenticidade da intenção virtuosa, inclusive na *piedade*, que não consiste na auto-

do arbítrio, i. e. , de uma *resistência* deste = - a, isto é, só mediante um arbítrio mau; e, portanto, entre uma má e uma boa disposição de ânimo (princípio interno das máximas), segundo a qual se deve igualmente julgar a moralidade da acção, nada há, pois, de intermédio.

Uma acção moralmente indiferente (*adiaphoron morale*) seria uma acção resultante apenas de leis da natureza, acção que, portanto, não se encontra em nenhuma relação com a lei moral enquanto lei da liberdade, porquanto não é facto algum e por não ter lugar nem ser necessário relativamente a ela nem *mandamento*, nem *proibição* nem sequer *licença* (autorização legal).

[6] O *Sr. Prof. Schiller*, na sua dissertação, composta com mão de mestre, sobre *graça* e *dignidade* na moral (Thalia 1793, n°3) desaprova este modo de representação da obrigação, como se comportasse uma disposição de ânimo própria de um Cartuxo; mas, por estarmos de acordo nos princípios mais importantes, não posso estabelecer neste um desacordo; contanto que nos possamos entender um ao outro. – Confesso de bom grado que não posso associar *graça* alguma ao *conceito de dever*, justamente por mor da sua dignidade. Com efeito, ele contém uma compulsão incondicionada, com a qual a graça se encontra em contradição directa. A majestade da lei (igual à lei do Sinai) inspira veneração (não timidez que repele, também não encanto que convida à confiança), que desperta respeito do subordinado ao seu soberano, mas que neste caso, em virtude de o senhor residir em nós próprios, desperta um *sentimento do sublime* da nossa própria determinação, que nos arrebata mais do que toda a beleza. – Mas a *virtude*, i. e. , a intenção solidamente fundada de cumprir exactamente o seu dever, é nas suas consequências também mais *benéfica* do que tudo o que no mundo a natureza ou a arte consegue realizar; e a imagem esplêndida da humanidade, apresentada nesta sua figura, permite muito bem a companhia das *Graças*, as quais, porém, quando ainda se fala apenas de dever, se mantêm a uma distância reverente. Se, porém, se olhar para as consequências amáveis que a virtude, se encontrasse acesso em toda a parte, estenderia no mundo, então a razão moralmente orientada põe em jogo a sensibilidade (por meio da imaginação). Só depois de vencidos os monstros é que Hércules se torna musageto; antes de tal trabalho, aquelas boas irmãs recuam. As acompanhantes da Vénus Urânia são cortesâs no séquito da Vénus Díone, logo que se intrometem no negócio da determinação do dever e para tal querem subministrar os motivos. - Se agora se perguntar qual é a qualidade *estética*, por assim dizer, o *temperamento da virtude*, denodado, por conseguinte, *alegre*, ou dobrado pelo medo e deprimido, dificilmente é necessária uma resposta. A última disposição de ânimo, própria de um escravo,

tortura do pecador arrependido (a qual é muito equívoca e, comummente, é apenas a censura interna de ter infringido a regra da prudência), mas no firme propósito de agir melhor no futuro, propósito que alentado pela boa progressão deve produzir uma alegre disposição de ânimo, sem a qual nunca se está certo de *amar* o bem, i. e. , de o ter acolhido na sua máxima. funda-se nesta advertência, relevante para a moral: a liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma acção por móbil algum *a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima* (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade). Mas a lei moral é por si mesma, no juízo da razão, móbil, e quem dele faz a sua máxima é *moralmente* bom. Ora se a lei não determina o arbítrio de alguém em vista de uma acção que a ela se refere, então deve ter influência sobre esse arbítrio um móbil oposto à lei; e dado que isto, por força do pressuposto, só pode acontecer em virtude de o homem admitir tal móbil (por conseguinte, também a deflexão da lei moral) na sua máxima (e neste caso é um homem mau), então a sua disposição de ânimo quanto à lei moral nunca é indiferente (jamais deixa de ser uma das duas, boa ou má).

Mas também não pode ser em algumas partes moralmente bom e, ao mesmo tempo, mau noutras.Com efeito, se numa coisa é bom, então admitiu a lei moral na sua máxima; por consequência, se noutra houvesse ao mesmo tempo de ser mau, então, porque a lei moral do seguimento do dever é em geral uma só, única e universal, a máxima a ela referida seria universal, mas simultaneamente seria apenas uma máxima particular – o que se contradiz[7] .

nunca pode ter lugar sem um *ódio* oculto à lei, e o coração alegre no seguimento do seu dever (não a comodidade no seu *reconhecimento*)

[7] Os antigos filósofos morais que quase esgotaram tudo o que de virtude se pode dizer não deixaram sem tocar as duas questões acima mencionadas. A

Ter por natureza uma ou outra disposição de ânimo como qualidade inata também aqui não significa que ela não tenha sido adquirida pelo homem que a cultiva, i.e., que ele não seja autor; mas que unicamente não foi adquirida no tempo (que o homem, *desde a sua juventude,* é um ou outro *para sempre).* A disposição de ânimo, i.e., o primeiro fundamento subjectivo da adopção das máximas, só pode ser única, e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade. Mas ela própria deve ter sido adoptada também pelo livre arbítrio, pois de outro modo não poderia ser imputada. Ora o fundamento subjectivo, ou a causa, desta adopção não pode, por sua vez, ser conhecido (embora seja inevitável perguntar por ele; porque se deveria, de novo, aduzir uma máxima em que se tivesse inserido esta disposição de ânimo, a qual deve, por seu turno, ter o seu fundamento). Por conseguinte, dado que não conseguimos derivar esta disposição de ânimo, ou antes o seu fundamento supremo, de qualquer primeiro *actus* temporal do arbítrio, apelidamo-la de propriedade do arbítrio, que lhe advém por natureza (embora esteja de facto fundada na liberdade). Que, porém, estejamos autorizados a entender por homem, a cujo propósito asserimos que é bom ou mau por natureza, não o indivíduo particular (pois então um poderia considerar-se bom por natureza, e outro mau), mas toda a espécie, só mais à frente se pode demonstrar, quando, na indagação antropológica, se mostra que as razões que nos permitem atribuir a um homem um dos dois caracteres como inato são tais que não

primeira expressou assim: deve a virtude ensinar-se (portanto, será o homem por natureza indiferente à virtude e ao vício)? A segunda era: haverá mais de uma virtude (por conseguinte, acontecerá porventura que o homem seja virtuoso numas partes e vicioso noutras)? Ambas foram por eles negadas com precisão rigorística, e com razão; pois consideravam a virtude *em si* na ideia da razão (como o deve ser o homem). Mas quando se quer julgar moralmente este ser moral, o homem, *no fenómeno*, i. e. , como no-lo deixa conhecer a experiência, então pode responder-se afirmativamente às duas perguntas aduzidas. Com efeito, o homem não é então julgado pela balança da razão (diante de um tribunal divino), mas segundo um critério empírico (por um juiz humano). De tal se tratará ainda na sequência.

há fundamento algum para dele exceptuar um só homem, e ele se aplica à espécie.

1. Da Disposição Originária para o bem na Natureza Humana

Quanto ao seu fim, podemos com justiça reduzi-la a três classes como elementos da determinação do homem:

l) A disposição para a *animalidade do* homem como ser *vivo*;

2) A sua disposição para a *humanidade* enquanto ser vivo e *racional,*

3) A disposição para a sua *personalidade,* como ser racional e, simultaneamente, *susceptível de imputação*[8] .

[8] Não pode considerar-se esta disposição como já contida no conceito da anterior, mas importa olhá-la necessariamente como uma disposição particular. Com efeito, por um ser ter razão não se segue que esta contenha uma faculdade de determinar incondicionadamente o arbítrio, mediante a simples representação da qualificação das suas máximas para a legislação universal e, por isso, de ser por si própria prática: pelo menos, tanto quanto conseguimos discernir. O mais racional de todos os seres do mundo poderia necessitar sempre de certos motivos impulsores que provêm dos objectos da inclinação para determinar o seu arbítrio, e empregar para tal a reflexão mais racional, tanto no tocante à maior soma de motivos impulsores como também ao meio de assim alcançar o fim determinado, sem sequer pressentir a possibilidade de algo como a lei moral que absolutamente ordena, a qual se anuncia como ela própria motivo impulsor e, decerto, o supremo. Se esta lei não estivesse dada em nós, não a extrairíamos, subtilizando, mediante razão alguma, nem pelo palavriado a imporíamos ao arbítrio; e, no entanto, só esta lei nos torna conscientes da independência do nosso arbítrio quanto à determinação por todos os outros motivos impulsores (da nossa liberdade) e, deste modo, ao mesmo tempo da imputabilidade de todas as acções.

1. A disposição para a *animalidade* no homem pode pôr-se sob o título geral de amor a si mesmo físico e simplesmente *mecânico,* i.e., de um amor a si mesmo para o qual não se requer a razão. É tríplice: *primeiro, em* vista da conservação de si próprio; *em segundo lugar, em* ordem à propagação da sua espécie por meio do impulso ao sexo e à conservação do que é gerado pela mescla com o mesmo; *em terceiro lugar,* em vista da comunidade com outros homens, i.e., o impulso à sociedade. – Em tal disposição podem enxertar-se vícios de todo o tipo (os quais, porém, não brotam por si mesmos daquela disposição como raiz). Podem chamar-se vícios da *brutalidade da* natureza e denominam-se, no seu mais intenso desvio do fim natural, *vícios bestiais:* os vícios da *gula, da luxúria e* da *selvagem ausência de lei (na* relação a outros homens).

2. As disposições para a *humanidade podem* referir-se ao título geral do amor de si, sem dúvida, físico, mas *que compara* (para o que se exige a razão), a saber: julgar-se ditoso ou desditado só em comparação com outros. Do amor de si promana a inclinação *para obter para si um valor na opinião dos outros;* e originalmente, claro está, apenas o da *igualdade:* não conceder a ninguém superioridade sobre si, juntamente com um constante receio de que os outros possam a tal aspirar; daí surge gradualmente um desejo injusto de adquirir para si essa superioridade sobre outros. – Aqui, a saber, na inveja *e* na *rivalidade podem* implantar-se os maiores vícios de hostilidades secretas ou abertas contra todos os que para nós consideramos estranhos, vícios que no entanto não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, na competição apreensiva de outros em vista de uma superioridade que nos é odiosa, são inclinações para alguém, por mor da segurança, a si mesmo a proporcionar sobre outros, como meio de precaução: já que a natureza só queria utilizar a ideia de semelhante emulação (que em si não exclui o amor recíproco) como móbil para a cultura. Os vícios que se enxertam nesta propensão podem, pois,

denominar-se também vícios da *cultura;* e no mais alto grau da sua malignidade (pois então são simplesmente a ideia de um máximo de mal, que ultrapassa a humanidade), por exemplo, na *inveja,* na *ingratidão*, na *alegria malvada*, etc., chamam-se *vícios diabólicos.*

3. A disposição para a *personalidade* é a susceptibilidade da reverência pela lei moral *como de um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio.* A susceptibilidade da mera reverência pela lei moral em nós seria o sentimento moral, que, no entanto, não constitui por si ainda um fim da disposição natural, mas só enquanto é móbil do arbítrio.Ora visto que tal é possível unicamente porque o livre arbítrio o admite na sua máxima, é propriedade de semelhante arbítrio o carácter bom; o qual, como em geral todo o carácter do livre arbítrio, é algo que unicamente se pode adquirir, mas para cuja possibilidade deve, no entanto, estar presente na nossa natureza uma disposição em que absolutamente nada de mau se pode enxertar.A mera ideia da lei moral, com o respeito dela inseparável, não pode em justiça denominar-se uma *disposição* para a *personalidade;* é a própria personalidade (a ideia da humanidade considerada de modo plenamente intelectual). Mas o fundamento subjectivo para admitirmos nas nossas máximas esta reverência como móbil parece ser um aditamento à personalidade e merecer, por isso, o nome de uma disposição em vista dela.

Se consideramos as três disposições mencionadas segundo as condições da sua possibilidade, descobrimos que a *primeira não* tem por raiz razão alguma, a *segunda tem* decerto por raiz a razão prática, mas ao serviço apenas de outros móbiles; só a *terceira tem* como raiz a razão por si mesma prática, a saber, a razão incondicionalmente legisladora: todas estas disposições no homem são não só (negativamente) *boas (não* são contrárias à lei moral), mas são igualmente disposições para o bem (fomentam o seu seguimento). São *originárias,* porque pertencem à possibilidade da natureza humana. O homem pode, sem dúvida, servir-se das duas primeiras contrariamente ao seu fim, mas a nenhuma delas pode

extirpar. Por disposições de um ser entendemos tanto as partes constituintes para ele requeridas como ainda as formas da sua conexão para ser semelhante ser. São *originárias, se* pertencem necessariamente à possibilidade de um tal ser; e *contingentes*, se o ser for possível também sem elas. Importa ainda observar que aqui não se fala de nenhumas outras disposições excepto das que imediatamente se referem à faculdade de desejar e ao uso do arbítrio.

2. Da Propensão para o Mal na Natureza Humana

Por *propensão (propensio) entendo* o fundamento subjectivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia),* na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral[9] . Distingue-se de uma disposição por poder, sem dúvida, ser inata; não obstante, é permitido *não* representá-la como tal, podendo igualmente pensar-se (quando é boa) como *adquirida* ou (quando é má) como *contraída* pelo próprio homem. – Mas aqui trata-se

[9] *Propensão é*, em rigor, apenas a *predisposição* para a ânsia de uma fruição; quando o sujeito faz a experiência desta última, a propensão suscita a *inclinação* para ela. Assim todos os homens grosseiros têm uma propensão para coisas inebriantes; pois, embora muitos deles não conheçam a embriaguez e, portanto, não tenham apetite algum das coisas que a produzem, contudo, basta deixar-lhes provar só uma vez tais coisas para neles produzir um apetite dificilmente extirpável. – Entre a propensão e a inclinação, que pressupõe conhecimento do objecto do apetite, encontra-se ainda o *instinto*, que é uma necessidade sentida de fazer ou saborear algo de que não se tem ainda conceito algum (como o impulso industrioso nos animais ou o impulso para o sexo). Partindo da inclinação, há ainda, por fim, um grau da faculdade apetitiva, a *paixão* (não o *afecto*, pois este pertence ao sentimento do prazer e desprazer), a qual é uma inclinação que exclui o domínio sobre si mesmo.

somente da inclinação para o mal propriamente dito, isto é, para o mal moral; o qual, já que é possível só como determinação do livre arbítrio, mas este pode ser julgado como bom ou mau unicamente pela suas máximas, deve consistir no fundamento subjectivo da possibilidade da deflexão das máximas a respeito da lei moral, e, se tal propensão se pode aceitar como universalmente inerente ao homem (logo, como pertencente ao carácter da sua espécie), chamar-se-á uma inclinação *natural* do homem para o mal. – Pode acrescentar-se ainda que a capacidade ou a incapacidade do arbítrio para acolher ou não a lei moral na sua máxima - capacidade ou incapacidade que brota da propensão natural - se denomina *bom ou mau coração.*

Podem distinguir-se três diferentes graus de tal propensão. *Primeiro,* é a debilidade do coração humano na observância das máximas adoptadas em geral, ou a *fragilidade* da natureza humana; *em segundo lugar,* a inclinação para misturar móbiles imorais com os morais (ainda que tal acontecesse com boa intenção e sob as máximas do bem), i.e., a *impureza*; *em terceiro lugar,* a inclinação para o perfilhamento de máximas más, i.e., a *malignidade* da natureza humana ou do coração humano.

Primeiramente, a fragilidade (*fragilitas*) da natureza humana encontra-se, inclusive, expressa na queixa de um Apóstolo: Tenho, sem dúvida, o querer, mas falta o cumprir, i.e., admito o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio; mas o que objectivamente na ideia (*in thesi*) é um móbil insuperável é, subjectivamente (*in hypothesi*) quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação com a inclinação).

Em segundo lugar, a *impureza* (*impuritas, improbitas*) do coração humano consiste em que a máxima é decerto boa segundo o objecto (o seguimento intentado da lei) e, porventura, também assaz forte para a execução, mas não puramente moral, i.e., não acolheu em si, como deveria ser, a *mera* lei como móbil *suficiente*; na maioria dos

casos (talvez sempre), precisa ainda de outros móbiles além deste a fim de por eles determinar o arbítrio àquilo que o dever exige. Por outras palavras, que acções conformes ao dever não são feitas puramente por dever.

Em terceiro lugar, a *malignidade* (*vitiositas, pravitas)* ou, se se preferir, o *estado de corrupção* (*corruptio*) do coração humano, é a inclinação do arbítrio para máximas que pospõem o móbil dimanante da lei moral a outros (não morais). Pode igualmente chamar-se a *perversidade* (*perversitas*) do coração humano, porque inverte a ordem moral a respeito dos móbiles de um livre arbítrio e, embora assim possam ainda existir sempre acções boas segundo a lei (legais), o modo de pensar é, no entanto, corrompido na sua raiz (no tocante à intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau.

Advertir-se-á que a propensão para o mal se estabelece aqui no homem, inclusive no melhor (segundo as acções), o que deve também acontecer, se houver de se demonstrar a universalidade da inclinação para o mal entre os homens ou, o que aqui significa a mesma coisa, se houver de se comprovar que tal inclinação está entrosada na natureza humana.

Mas no tocante à consonância das acções com a lei não há (pelo menos, não deve haver) diferença alguma entre um homem de bons costumes (*bene moratus)* e um homem moralmente bom (*moraliter bonus*); só que num as acções nem sempre, porventura nunca, têm a lei como único e supremo móbil, mas no outro a têm *sempre.* Do primeiro pode dizer-se que segue a lei segundo a *letra* (i.e., quanto à acção que a lei ordena); do segundo, porém, que observa a lei segundo o *espírito* (o espírito da lei moral consiste em que ela só seja suficiente como móbil). *O que não acontece em virtude desta fé é pecado* (segundo o modo de pensar). Com efeito, se para determinar o arbítrio a acções *conformes à lei,* são necessários outros móbiles diferentes da própria lei (e.g. ânsia de honras, amor de si

em geral, ou inclusive um instinto benévolo, como é a compaixão), então é simplesmente casual que eles concordem com a lei; pois poderiam igualmente impelir à sua transgressão. A máxima, segundo cuja bondade se deve apreciar todo o valor moral da pessoa, é, no entanto, contrária à lei, e o homem, embora faça só acções boas, é, contudo, mau.

É ainda necessária a elucidação seguinte para especificar o conceito desta inclinação. Toda a propensão ou é física, i.e., pertence ao arbítrio do homem como ser natural, ou é moral, i.e., pertence ao arbítrio do mesmo como ser moral. – Na primeira acepção, não há qualquer inclinação para o mal moral, pois este deve derivar da liberdade; e uma inclinação física (que se funda em impulsos sensíveis) para qualquer uso da liberdade, seja para o bem ou para o mal, é uma contradição. Por conseguinte, uma inclinação para o mal só pode estar ligada à faculdade moral do arbítrio. Ora nada é moralmente (i.e. imputavelmente) mau excepto o que é nosso próprio *acto*. Em contrapartida, pelo conceito de inclinação entende-se um fundamento subjectivo de determinação do arbítrio, fundamento que *precede todo o acto,* portanto, ele não é ainda um acto; haveria, pois, uma contradição no conceito de uma simples propensão para o mal se tal expressão não pudesse, porventura, tomar-se em dois significados diferentes que, no entanto, se deixam unir com o conceito da liberdade. Mas a expressão" um acto" em geral pode aplicar-se tanto ao uso da liberdade, pelo qual é acolhida no arbítrio a máxima suprema (conforme ou adversa à lei), como também àquele em que as próprias acções (segundo a sua matéria, i.e., no tocante aos objectos do arbítrio) se levam a cabo de acordo com aquela máxima. A inclinação para o mal é, pois, um acto no primeiro significado (*peccatum originarium*) e, ao mesmo tempo, o fundamento formal de todo o acto - tomado na segunda acepção – contrário à lei, acto que, quanto à matéria, é antagónico à mesma lei e se chama vício (*peccatum derivativum*); e a primeira falta permanece, embora a segunda (em virtude de móbiles que não

consistem na própria lei) seja de múltiplos modos evitada.Aquela é um acto inteligível, cognoscível unicamente pela razão sem qualquer condição de tempo; esta é sensível, empírica, dada no tempo (*factum phaenomenon*). Ora a primeira, sobretudo em comparação com a segunda, diz-se uma simples propensão, e propensão inata, porque não pode ser extirpada (para tal a máxima suprema deveria ser a do bem, a qual, porém, nessa própria propensão, é acolhida como má); mas sobretudo pela razão seguinte: em relação a porque é que em nós o mal corrompeu precisamente a máxima suprema, embora tal seja um acto próprio nosso, tampouco podemos indicar uma causa como acerca de uma propriedade fundamental inerente à nossa natureza. – No que agora se disse encontrar-se-á a razão por que, nesta secção, buscámos desde o início as três fontes do mal moral unicamente naquilo que, segundo leis da liberdade, afecta o fundamento supremo da adopção ou seguimento das nossas máximas; não no que afecta a sensibilidade (como receptividade).

3. O Homem é mau por Natureza

Vitiis nemo sine nascitur.
(Horat.)

A proposição" o homem é *mau*", segundo o que precede, nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito." O homem é mau por *natureza"* significa tanto como: isto aplica-se a ele considerado na sua espécie; não como se tal qualidade pudesse deduzir-se do seu conceito específico (o conceito de

um homem em geral) (pois então seria necessária), mas o homem, tal como se conhece pela experiência, não se pode julgar de outro modo, ou: pode pressupor-se como subjectivamente necessário em todo o homem, inclusive no melhor. Ora visto que esta própria inclinação se deve considerar como moralmente má, portanto, não como disposição natural, mas como algo que pode ser imputado ao homem, e, consequentemente, deve consistir em máximas do arbítrio contrárias à lei; estas, porém, por causa da liberdade devem por si considerar-se como contingentes, o que por seu turno não se coaduna com a universalidade deste mal, se o supremo fundamento subjectivo de todas as máximas não estiver, seja como se quiser, entretecido na humanidade e, por assim dizer, nela radicado: podemos então chamar a esta propensão uma inclinação natural para o mal, e, visto que ela deve ser, no entanto, sempre autoculpada, podemos denominá-la a ela própria um *mal radical inato* (mas nem por isso menos contraído por nós próprios) na natureza humana.

Ora a prova formal de que semelhante propensão corrupta tem de estar radicada no homem podemos a nós poupá-la em vista da multidão de exemplos gritantes que, nos *actos* dos homens, a experiência põe diante dos olhos. Se alguém os pretende obter daquele estado em que alguns filósofos esperavam encontrar em especial a bondade natural da natureza humana, a saber, do chamado *estado de natureza*, então pode comparar com esta hipótese as manifestações de crueldade não provocada nas cenas sanguinárias de *Tofoa, Nova Zelândia, Ilhas dos Navegantes*, e as que nunca cessam nos amplos desertos da América norte-ocidental (mencionadas pelo capitão Hearne), onde nem sequer homem algum obtém a mínima vantagem[10] , e ter-se-ão vícios de brutalidade, mais do que

[10] Como a guerra permanente entre os índios Arathavescau e os índios Costelas de Cão não tem nenhum outro fito a não ser a simples matança. A valentia guerreira é a suprema virtude dos selvagens, na sua opinião. Inclusive no estado civilizado, é um objecto de admiração e um fundamento do respeito especial que aquela posição exige, em que ela é o único mérito; e isto não sem fundamento algum na razão. De facto, que o homem possa ter e estabelecer como fim algo

é necessário, para se afastar daquela opinião.Mas se alguém se decidiu pela opinião de que a natureza humana se deixa conhecer melhor no estado civilizado (em que as suas disposições se podem desfraldar de modo mais completo), deverá então ouvir uma longa ladaínha melancólica de acusações à humanidade: de secreta falsidade, mesmo na mais íntima amizade, de modo que a moderação da confiança na notificação recíproca, inclusive dos melhores amigos, se conta como máxima geral de prudência no trato; de uma propensão para odiar aquele a quem se está obrigado, para o que deve estar sempre preparado o benfeitor; de uma benevolência cordial que, no entanto, acata a observação de que" há na infelicidade dos nossos melhores amigos algo que de todo nos não desagrada"; e de muitos outros vícios escondidos sob a aparência de virtude, sem falar daqueles que nem sequer se mascaram porque, para nós, se apelida já de bom quem é *um homem mau da classe geral;* e satisfazer-se-á com os vícios da *cultura* e da civilização (entre todos os mais mortificantes) para preferir desviar os olhos da conduta dos homens, a fim de ele próprio não contrair um outro vício, o da misantropia.Mas se ainda assim não está satisfeito, pode tomar em consideração o estado dos povos nas suas relações externas, estranhamente composto de ambos, pois povos civilizados estão uns frente aos outros na situação do grosseiro *estado de natureza* (de um *estado* em constante disposição de guerra) e estabeleceram também firmemente na sua cabeça nunca dele sair; e discernirá os princípios das grandes sociedades, chamadas *Estados*[11] , princípios

que aprecia ainda mais altamente do que a sua vida (a honra), em que renuncia a todo o egoísmo, demonstra, apesar de tudo, uma certa sublimidade na sua disposição. Mas na facilidade com que os vencedores enaltecem as suas façanhas (da trucidação, do derrubar sem remissão, e quejandos) vê-se que só a sua superioridade e a destruição que conseguiram causar, sem qualquer outro fim, é aquilo de que propriamente se ufanam.

[11] Se esta sua história se olhar simplesmente como o fenómeno da disposição interna – em grande parte a nós oculta – da humanidade, é possível cair na conta de um certo curso maquinal da natureza segundo fins que não são fins deles (dos povos), mas fins da natureza. Cada Estado, enquanto tem a seu lado outro que

directamente contraditórios com o que publicamente se alega e que, no entanto, nunca se devem abandonar, os quais ainda nenhum filósofo conseguiu pôr em consonância com a moral, nem também (o que é grave) sugerir outros melhores que se deixassem unir com a natureza humana: de modo que o *quiliasmo filosófico, que* espera o estado de uma paz perpétua fundada numa liga de povos como república mundial, justamente como o teológico, que aguarda o melhoramento moral completo de todo o género humano, é universalmente ridicularizado como fanatismo.

Ora, 1) o fundamento deste mal não pode pôr-se, como se costuma habitualmente declarar, *na sensibilidade* do homem e nas inclinações naturais dela decorrentes. Pois, além de não terem qualquer relação directa com o mal (pelo contrário, proporcionam a ocasião para aquilo que a disposição moral pode mostrar na sua força, para a virtude), nós não temos de responder pela sua existência (nem sequer podemos, porque, enquanto congénitas, não nos têm como autores), mas sim pela inclinação para o mal, a qual, enquanto concerne à moralidade do sujeito, por conseguinte, nele se encontra como num sujeito livremente operante, tem de poder ser-lhe imputada como algo de que ele é culpado, não obstante a profunda radicação de tal propensão no arbítrio, pelo que se deve dizer que se encontra no homem por natureza. - 2) O fundamento deste mal também não pode pôr-se numa *corrupção* da razão moral-

pode esperar dominar, tende a engrandecer-se mediante esta sujeição e, portanto, aspira à monarquia universal, constituição em que toda a liberdade e, com ela (o que é consequência sua), toda a virtude, gosto e ciência se deveriam extinguir. Mas este monstro (em que as leis perdem, pouco a pouco, a sua força), após ter devorado todos os vizinhos, acaba por se dissolver a si próprio e, graças à insurreição e à discórdia, divide-se em muitos Estados mais pequenos, os quais, em vez de tender para uma associação de Estados (república de povos livres aliados), começam cada um por seu lado o mesmo jogo, para não deixar que cesse a guerra (este flagelo do género humano), guerra que, embora não seja tão incuravelmente má como o sepulcro da monarquia universal (ou também uma liga de povos para não deixar desaparecer o despotismo em nenhum Estado), contudo, como dizia um antigo, faz mais homens maus do que os que arrebata.

mente legisladora, como se esta pudesse aniquilar em si a autoridade da própria lei e negar a obrigação dela dimanante; pois isso é pura e simplesmente impossível. Pensar-se como um ser que age livremente e, no entanto, desligado da lei adequada a semelhante ser (a lei moral) equivaleria a pensar uma causa que actua sem qualquer lei (pois a determinação segundo leis naturais fica excluída por causa da liberdade): o que se contradiz. – Por conseguinte, para fornecer um fundamento do mal moral no homem, a *sensibilidade* contém demasiado pouco; efectivamente, faz do homem, enquanto remove os motivos que podem proceder da liberdade, um ser simplesmente *animal*; em contrapartida, porém, uma *razão* que liberta da lei moral, uma razão de certo modo *maligna* (uma vontade absolutamente má), contém demasiado, porque assim a oposição à própria lei se elevaria a móbil (já que sem qualquer motivo impulsor se não pode determinar o arbítrio) e, por isso, se faria do sujeito um ser *diabólico.* – Mas nenhuma das duas coisas é aplicável ao homem.

Embora a existência desta inclinação para o mal na natureza humana se possa demonstrar através de provas empíricas do antagonismo, efectivamente real no tempo, do arbítrio humano à lei, no entanto, estas provas não nos ensinam a genuína qualidade de tal propensão e o fundamento deste antagonismo; pelo contrário, esta qualidade, visto que concerne a uma relação do livre arbítrio (portanto, de um arbítrio cujo conceito não é empírico) à lei moral como móbil (cujo conceito é também puramente intelectual), deve ser conhecida *a priori a* partir do conceito do mal, enquanto este é possível segundo leis da liberdade (da obrigação e da susceptibilidade de imputação). O que se segue é o desenvolvimento do conceito.

O homem (inclusive o pior), seja em que máximas for, não renuncia à lei moral, por assim dizer, rebelando-se (com recusa da obediência). Pelo contrário, a lei moral impõe-se-lhe irresistivelmente por força da sua disposição moral; e, se nenhum outro mó-

bil actuasse em sentido contrário, ele admiti-la-ia na sua máxima suprema como motivo determinante suficiente do arbítrio, i.e., seria moralmente bom. Mas ele depende também, em virtude da sua disposição natural igualmente inocente, de móbiles da sensibilidade e acolhe-os outrossim na sua máxima (de acordo com o princípio subjectivo do amor de si). Se, porém, admitisse tais móbiles na sua máxima como *suficientes por si sós* para a determinação do arbítrio, sem se virar para a lei moral (que, no entanto, em si tem), então seria moralmente mau. Ora uma vez que ele acolhe de modo natural ambas as coisas na sua máxima, uma vez que acharia também cada uma por si, se estivesse só, suficiente para a determinação da vontade, assim, se a diferença das máximas dependesse simplesmente da diferença dos motivos (da matéria das máximas), a saber, de se é a lei, ou o impulso dos sentidos, o que proporciona tal móbil, então o homem seria ao mesmo tempo moralmente bom e moralmente mau – o que (segundo a introdução) se contradiz. Portanto, a diferença de se o homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos móbiles, que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas na *subordinação* (forma da máxima): *de qual dos dois (móbiles ele transforma em condição do outro. Por* conseguinte, o homem (inclusive o melhor) só é mau em virtude de inverter a ordem moral dos motivos, ao perfilhá-los nas suas máximas: acolhe decerto nelas a lei moral juntamente com a do amor de si; porém, em virtude de perceber que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas uma deve estar subordinada à outra como à sua condição suprema, o homem faz dos móbiles do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral, quando, pelo contrário, é a última que, enquanto *condição suprema* da satisfação do primeiro, se deveria admitir como motivo único na máxima universal do arbítrio.

Nesta inversão dos motivos, graças à sua máxima, contra a ordem moral, as acções podem, apesar de tudo, ocorrer de modo tão conforme à lei como se tivessem promanado de princípios legíti-

mos: quando a razão se serve da unidade das máximas em geral, que é peculiar à lei moral, simplesmente para introduzir nos móbiles da inclinação, sob o nome de *felicidade,* uma unidade das máximas que, aliás, não lhes pode caber (por exemplo, que a veracidade, se se adoptar como princípio, nos dispensa da inquietude de manter a consonância das nossas mentiras e de não nos enredarmos a nós mesmos nas sinuosidades das mesmas), já que então o carácter empírico é bom, mas o inteligível é, porém, sempre mau.

Se na natureza humana reside para tal uma propensão, então há no homem uma inclinação natural para o mal; e esta própria tendência, por ter finalmente de se buscar num livre arbítrio, por conseguinte, poder imputar-se, é moralmente má. Este mal é *radical*, pois corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo, como propensão natural, não exterminar por meio de forças humanas, porque tal só poderia acontecer graças a máximas boas – o que não pode ter lugar se o supremo fundamento subjectivo de todas as máximas se supõe corrompido; deve, no entanto, ser possível *prevalecer*, uma vez que ela se encontra no homem como ser dotado de acção livre.

A malignidade da natureza humana não deve, portanto, chamar-se *maldade, se* esta palavra se toma em sentido estrito, a saber, como uma disposição de ânimo (*princípio* subjectivo das máximas) de admitir como móbil o mal *enquanto mal* na própria máxima (pois ela é diabólica), mas antes *perversidade* do coração, o qual, por consequência, se chama um *mau coração*. Este pode coexistir com uma vontade boa em geral e provém da fragilidade da natureza humana – de não ser assaz robusta para a observância dos princípios que adoptou – associada a impureza de não separar uns dos outros, segundo uma pauta, os motivos (mesmo em acções bem intencionadas) e, portanto, em última análise, olhar só – quando muito – para a conformidade das acções com a lei, e não para a sua derivação a partir dela mesma, i.e., para esta como o único móbil. Embora nem sempre daqui derive uma acção contrária à lei e uma

tendência para tal, i.e., para o *vício*, o modo de pensar que consiste em interpretar a sua ausência já como adequação da *disposição de ânimo* à lei do dever (como *virtude),* (pois então não se atende aos motivos ínsitos na máxima, mas unicamente à observância da lei segundo a letra) deve ele próprio já designar-se como uma radical perversidade do coração humano.

Esta culpa *inata (reatus)* – que assim se chama porque se deixa perceber tão cedo como no homem se manifesta o uso da liberdade e deve, no entanto, ter dimanado da liberdade e, por isso, lhe pode ser imputada – pode ajuizar-se, nos seus dois primeiros graus (o da fragilidade e o da impureza), como culpa impremeditada (*culpa)* mas no terceiro, como premeditada (*dolus*), e tem por carácter seu uma certa perfídia *do* coração humano (*dolus malus*), que consiste em enganar-se a si mesmo acerca das intenções próprias boas ou más e, contanto que as acções não tenham por consequência o mal que, segundo as suas máximas, decerto poderiam ter, em não se inquietar por mor da sua disposição de ânimo, mas antes em se considerar justificado perante a lei. Daqui procede a tranquilidade de consciência de tantos homens (escrupulosos, segundo a sua opinião) quando, no meio de acções em que a lei não foi consultada ou, pelo menos, não foi o que mais valeu, se esquivaram felizmente apenas às consequências más, e decerto a imaginação de mérito, que consiste em não se sentir culpado das ofensas com que outros se vêem afectados, sem indagar se tal não será porventura mérito da sorte e se, de acordo com o modo de pensar que eles poderiam descobrir no seu íntimo, no caso de simplesmente quererem, não teriam sido por eles exercidos os mesmo vícios, se a impotência, o temperamento, a educação, as circunstâncias de tempo e de lugar, que induzem à tentação (puramente coisas que não nos podem ser imputadas) disso os não tivessem mantido afastados. Esta desonestidade de lançar poeira nos próprios olhos, que nos impede a fundação de uma genuína intenção moral, estende-se então também exteriormente à falsidade e ao engano de outros,

o que, se não houver de se chamar maldade, merece pelo menos apelidar-se de indignidade, e reside no mal radical da natureza humana; este (em virtude de perturbar a faculdade moral de julgar quanto àquilo por que um homem se deve ter e torna de todo incerta, interior e exteriormente, a imputação) constitui a mancha pútrida da nossa espécie, mancha que, enquanto a não tiramos, estorva o desenvolvimento do germen do bem, como, sem dúvida, o faria noutro caso.

Um membro do Parlamento inglês, no calor da discussão, proferiu esta afirmação: ”Cada homem tem o seu preço, pelo qual se entrega". Se for verdade (o que cada qual pode junto de si decidir), se não existir em parte alguma uma virtude para a qual não possa encontrar-se um grau de tentação capaz de a derrubar; se a nossa adesão, conseguida pelo espírito bom ou mau, ao seu partido depende apenas de quem mais oferece e realiza o mais pronto pagamento, então poderia ser universalmente verdadeiro a propósito do homem o que diz o Apóstolo:” Não há aqui diferença alguma, todos são, sem excepção, pecadores – não há ninguém que faça o bem (segundo o espírito da lei), nem sequer um"[12] .

[12] A autêntica prova deste juízo condenatório da razão que julga moralmente não está contida neste capítulo, mas no anterior; o presente encerra apenas a sua confirmação pela experiência, a qual, porém, jamais pode descobrir a raiz do mal na suprema máxima do livre arbítrio na referência à lei, raiz que, como *acto inteligível*, precede toda a experiência. – A partir daqui, i. e. , da unidade da máxima suprema, na unidade da lei a que se refere, pode divisar-se porque é que o princípio da | exclusão do [termo] médio entre bem e mal deve estar subjacente ao julgamento intelectual puro do homem ao passo que, para o julgamento empírico a partir do *acto sensível* (do efectivo fazer e deixar), se pode tomar como base o princípio de que não há um médio entre estes extremos, por um lado, um negativo da indiferença antes de toda a formação, por outro, um positivo da mescla: ser em parte bom, e em parte mau. Mas o último julgamento é apenas o da moralidade do homem no fenómeno, e está submetido, no juízo final, ao primeiro.

4. Da Origem do Mal na Natureza Humana

Origem (o primeiro) é a derivação de um efeito da sua primeira causa, i.e., daquela que, por seu turno, não é efeito de outra causa da mesma espécie. Pode trazer-se à consideração como *origem racional* ou como *origem temporal.* No primeiro significado, tem-se em conta apenas a *existência* do efeito; no segundo, o *acontecer* do mesmo, por conseguinte, o efeito como ocorrência é referido à sua *causa no tempo.* Se o efeito é referido a uma causa que a ele está ligada segundo leis da liberdade, como acontece com o mal moral, então a determinação do arbítrio à sua produção é pensada não como ligada ao seu fundamento de determinação, mas somente na representação da razão, e não pode ser derivada de qualquer estado *precedente* – o que, pelo contrário, deve ocorrer sempre que a má acção é referida como *ocorrência* no mundo à sua causa natural.Demandar a origem temporal das acções livres como tais (como se fossem efeitos da natureza) é, pois, uma contradição; portanto, também o é buscar a origem temporal da qualidade moral do homem enquanto é considerada como contingente, pois esta significa o fundamento do *uso* da liberdade, fundamento que se deve procurar unicamente nas representações da razão (como o fundamento de determinação do livre arbítrio em geral).

Seja como for que a origem do mal moral no homem possa estar constituída, entre todos os modos de representação da sua difusão e continuação através de todos os membros da nossa espécie e de todas as gerações, o mais inconveniente é representá-lo como chegado a nós a partir dos primeiros pais por *herança;* de facto, pode dizer-se do mal moral o que o poeta afirma do bem: –

genus, et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto[13] – importa ainda observar que, ao indagarmos a origem do mal, não temos inicialmente em conta a inclinação para ele (como *peccatum in potentia)*, mas só consideramos o mal efectivo de acções dadas, segundo a sua possibilidade interna e quanto àquilo que, para o exercício delas, se deve encontrar juntamente no arbítrio.

Toda a acção má, se se buscar a sua origem racional, deve ser considerada como se o homem tivesse imediatamente incorrido nela a partir do estado de inocência. Com efeito, fosse qual fosse o seu comportamento anterior e quaisquer que tenham sido as causas naturais que nele tiveram influência, quer se encontrem dentro ou fora dele, a sua acção é, apesar de tudo, livre e não está determinada por nenhuma destas causas, portanto, pode e deve ser sempre julgada como um uso *originário* do seu arbítrio. Ele deveria tê-la omitido, em quaisquer circunstâncias temporais e vínculos em que tenha estado; pois, por nenhuma causa no mundo pode deixar de ser um ser livremente operante. Sem dúvida, afirma-se com

[13] As três Faculdades chamadas superiores (nas escolas superiores) tornam para si compreensível, cada qual à sua maneira, esta herança: ou como *enfermidade hereditária*, ou como *culpa hereditária,* ou como *pecado original.* 1. A *Faculdade de Medicina* conceberia o mal hereditário porventura como a bicha-solitária, a cujo respeito efectivamente alguns naturalistas opinam que, por não se encontrar nem num elemento fora de nós nem (do mesmo género) em qualquer outro animal, deve já ter estado nos primeiros antepassados. 2. A *Faculdade de Direito* considerá-lo-ia como a consequência jurídica da tomada de posse de uma herança que por eles nos foi deixada, mas lastrada com um pesado crime (pois ter nascido nada mais é do que adquirir o uso dos bens da Terra, enquanto são imprescindíveis á nossa permanência). Temos, pois, de pagar (expiar) e, todavia, somos no fim arrojados (pela morte) desta posse. Quão justo é em conformidade com o direito! 3. A *Faculdade teológica* consideraria este mal como participação pessoal dos nossos primeiros pais na defecção de um rebelde réprobo; quer nós próprios (se bem que agora de tal conscientes) tenhamos então cooperado, quer agora, nascidos sob o seu domínio (como príncipe deste mundo), deixemos apenas que nos agradem mais os seus bens do que o mandamento supremo do soberano celeste, e não possuamos fidelidade suficiente para nos arrancarmos a esse domínio, e por isso temos também de partilhar no futuro a sua sorte.

razão que ao homem são imputadas as *consequências* resultantes das suas acções livres passadas, mas contrárias à lei; com isso, porém, pretende dizer-se apenas que não é preciso enveredar por tal subterfúgio e averiguar se as consequências são ou não livres, porque já na acção reconhecidamente livre, que foi causa delas, há um fundamento suficiente para a imputação. Mas por mau que alguém tenha sido até à altura de uma acção livre imediatamente iminente (chegando mesmo ao hábito como segunda natureza), ainda assim não só foi seu dever ser melhor, mas ainda agora é dever seu melhorar-se; deve, portanto, poder fazê-lo e, se o não faz, é tão susceptível no momento da acção de que esta lhe seja imputada, e está a ela tão submetido, como se, dotado da natural disposição para o bem (que é inseparável da liberdade), tivesse transitado do estado de inocência para o mal. - Portanto, não podemos perguntar pela origem temporal deste acto, mas devemos indagar somente a sua origem racional, a fim de determinar e, se possível, explicar por ela a propensão, i.e., o fundamento subjectivo universal da admissão de uma transgressão na nossa máxima, se é que existe tal fundamento.

Ora com isto se harmoniza plenamente o modo de representação de que se serve a Escritura para pintar a origem do mal como um *começo* seu no género humano, porquanto o apresenta numa história em que surge como primeiro segundo o tempo aquilo que, quanto à natureza da coisa (sem atender à condição de tempo), se deve pensar como o primeiro. Segundo ela, o mal não começa por uma subjacente propensão para ele-pois de outro modo o começo do mal não brotaria da liberdade – mas pelo *pecado* (entendendo por este a transgressão da lei moral como *mandamento divino*); mas o estado do homem, antes de toda a inclinação para o mal, chama-se estado de *inocência*. A lei moral ia à frente como *proibição* (Moisés II, 16, 17), como deve ser num homem enquanto ser ainda não puro, mas tentado por inclinações. Ora em vez de seguir lhanamente esta lei como móbil suficiente (o único incondicionalmente

bom e em que não tem lugar qualquer escrúpulo), o homem foi em busca de outros motivos (III, 6) que só condicionalmente (a saber, enquanto por eles nenhum dano acontece à lei) podem ser bons e, se se pensar a acção como derivada conscientemente da liberdade, tomou por máxima sua seguir a lei do dever não por dever, mas sempre também em vista de outros propósitos. Por conseguinte, começou a pôr em dúvida o rigor do mandamento que exclui a influência de todo o outro motivo, após com subtilezas rebaixar a obediência a ele a uma obediência meramente condicionada (sob o princípio do amor de si) de um meio[14] ; a partir de então foi, por último, acolhida na máxima da acção a preponderância dos impulsos sensíveis sobre o móbil derivado da lei, e assim se cometeu o pecado (III, 6). *Mutato nomine de te fabula narratur*. Que fazemos isto diariamente, que, por conseguinte," todos pecámos em Adão" e ainda pecamos, é claro a partir do que antes se disse; só que em nós se pressupõe já uma inclinação inata para a transgressão, ao passo que no primeiro homem não se conjectura tal coisa, mas, segundo o tempo, a inocência, portanto, a transgressão denomina-se nele *queda*. – Enquanto em nós é representada como resultado da malignidade já inata da nossa natureza. Esta propensão, porém, significa apenas que, se quiséssemos explicar o mal segundo o seu *começo temporal*, deveríamos, em cada transgressão premeditada, perseguir as causas num tempo prévio da nossa vida recuando até àquele em que o uso da razão ainda não estava desenvolvido, portanto, perseguir a fonte do mal até chegar a uma propensão (como base natural) para ele, que por isso se diz inata: o que no primeiro homem, representado já com a plena capaci-

[14]Toda a deferência atestada para com a lei moral sem, no entanto, lhe conceder na sua máxima a preponderância sobre todos os outros fundamentos de determinação do arbítrio, como a motivo impulsor por si suficiente, é fingida, e a propensão para tal é interna falsidade, i. e. , uma propensão para mentir a si próprio na interpretação da lei moral em dano desta (III, 5); por isso, também a Bíblia (na sua parte cristã) chama, desde o começo, ao autor do mal (que em nós próprios habita) o mentiroso, e assim caracteriza o homem no tocante ao que nele parece ser o fundamento capital do mal.

dade do seu uso da razão, não é necessário, nem sequer exequível; porque de outro modo aquela base (a propensão má) deveria ter sido criada; por isso, o seu pecado é aduzido imediatamente como suscitado a partir da inocência. – Mas de uma qualidade moral que nos deve ser imputada não devemos buscar origem temporal alguma, por inevitável que tal origem seja, se queremos *explicar a* sua existência contingente (por isso mesmo é que a Escritura, de harmonia com a nossa fraqueza, a pôde assim representar).

Mas a origem racional desta dissonância do nosso arbítrio quanto ao procedimento de acolher nas suas máximas de posição mais elevada motivos subordinados, i.e., a origem racional desta propensão para o mal, permanece-nos impérvia, porque ela própria tem de nos ser imputada, por consequência, aquele fundamento supremo de todas as máximas exigiria, por seu turno, a adopção de uma máxima má. O mal só pôde dimanar do mal moral (não das simples limitações da nossa natureza); e a disposição originária (que ninguém mais, excepto o próprio homem, conseguiu corromper, se tal corrupção lhe deve ser imputada) é, no entanto, uma disposição para o bem; por conseguinte, não existe para nós nenhum fundamento concebível a partir do qual nos possa ter chegado pela primeira vez o mal moral. – Tal inconceptibilidade, juntamente com a determinação mais próxima da malignidade da nossa espécie, expressa-a a Escritura no seu relato histórico[15] , ao antecipar o

[15] O que aqui foi dito não se deve, por isso, considerar como se houvesse de ser uma interpretação da Escritura, interpretação que está fora dos limites da competência da simples razão. Pode alguém explicar a si mesmo como utiliza moralmente uma exposição histórica sem por isso decidir se é esse também o sentido do escritor ou se apenas nós o estabelecemos; contanto que por si seja verdadeiro e sem nenhuma prova histórica e que, ao mesmo tempo, seja o único sentido segundo o qual podemos para nós, decerto em ordem à melhoria, tirar algo de uma passagem da Escritura que, de outro modo, seria um aumento inútil do nosso conhecimento histórico. Não há que discutir sem necessidade sobre algo – e a sua autoridade histórica - que, quer se entenda de um ou de outro modo, em nada contribui para um homem se tornar melhor, se o que para tal pode contribuir se conhece também sem prova histórica e, inclusive, sem ela se

mal, decerto no princípio do mundo, não todavia no homem, mas num *espírito* de determinação originariamente sublime: por isso, o *primeiro* começo de todo o mal em geral é representado como para nós inconcebível (pois, donde surge o mal naquele espírito?), mas o homem é representado somente como caído no mal *mediante a sedução*, portanto, *não* corrompido *desde o fundamento* (inclusive segundo a disposição primeira para o bem), mas susceptível ainda de um melhoramento, em contraste com um *espírito* sedutor, i.e., um ser a que não se pode imputar a tentação da carne como atenuante da sua culpa; e assim ao homem que, além de um coração corrupto, continua ainda a ter uma boa vontade, deixou-se a esperança de um retorno ao bem de que se desviara.

OBSERVAÇÃO GERAL: DO RESTABELECIMENTO DA DISPOSIÇÃO ORIGINÁRIA PARA O BEM NA SUA FORÇA

O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve *ele próprio* fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbítrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, não poderia ser nem bom nem mau *moralmente*. Quando se diz que ele foi criado bom, tal nada mais pode significar do que foi criado para o *bem*, e a

deve conhecer. O conhecimento histórico, que a tal não tem nenhuma referência interna, válida para toda a gente, pertence aos *adiaphora*, com que cada qual pode lidar do modo como para si achar edificante.

disposição originária do homem é boa; não o é ainda, por isso, o homem, mas, conforme admita ou não na sua máxima os motivos impulsores que tal disposição encerra (o que se deve deixar inteiramente à sua livre eleição), é quem faz que ele próprio seja bom ou mau. Supondo que para se tornar bom ou melhor seja ainda necessária uma cooperação sobrenatural, e que esta consista unicamente na redução dos obstáculos ou seja também uma assistência positiva, o homem deve, no entanto, tornar-se digno de a receber, e de *aceitar* esta ajuda (o que não é pouco), i.e., acolher na sua máxima um aumento positivo de força, graças ao qual unicamente se torna possível que o bem lhe seja imputado e que ele seja reconhecido como um homem bom.

Ora como é possível que um homem naturalmente mau se faça a si mesmo um homem bom, tal ultrapassa todos os nossos conceitos; pois como pode uma árvore má dar bons frutos? Mas visto que, segundo o que antes se reconheceu, uma árvore originariamente boa (quanto à disposição) produziu frutos maus[16] , e a queda do bem para o mal (se se tiver bem em conta que este promana da liberdade) não é mais concebível do que o ressurgimento para o bem a partir do mal, então a possibilidade desta última não pode ser contestada. Efectivamente, não obstante a queda, ressoa sem diminuição na nossa alma o mandamento: *devemos* tornarnos homens melhores; devemos, portanto, também poder fazê-lo, inclusive se o que conseguimos fazer houvesse de por si só ser insuficiente e nos tornássemos assim apenas susceptíveis de uma assistência superior para nós imperscrutável. – Importa, sem dúvida, pressupor aqui que um gérmen do bem, que persistiu na sua total pureza, não pôde ser extirpado ou corrompido, gérmen que não

[16] A árvore boa segundo a disposição não o é ainda segundo o acto; pois se o fosse, não poderia, sem dúvida, produzir maus frutos; só quando o homem acolheu na sua máxima o motivo impulsor nele estabelecido para a lei moral é que se chama um homem bom (a árvore simplesmente uma árvore boa).

pode certamente ser o amor de si[17] ; tal amor, aceite como princípio das nossas máximas, é precisamente a fonte de todo o mal.

[17] Palavras, que podem aceitar dois sentidos inteiramente distintos, detêm com maior frequência a convicção derivada dos mais claros fundamentos. Como o *amor* em geral, assim também o *amor de si mesmo* se pode dividir em amor de *benevolência* e amor de *complacência (benevolentiae et complacentiae)*, e ambos devem (como é evidente) ser racionais. Acolher o primeiro na sua máxima é natural (pois quem não quererá que as coisas lhe corram sempre bem?). Mas este amor só é racional na medida em que, por um lado, no tocante ao fim, se escolhe apenas o que pode coexistir com o maior e mais duradoiro bem-estar e, por outro, se escolhem os meios mais aptos em ordem a cada uma das partes constitutivas da felicidade. A razão ocupa aqui unicamente o lugar de uma serva da inclinação natural; mas a máxima que por isso se adopta não tem qualquer referência a moralidade. Se, porém, dela se fizer o princípio incondicionado do arbítrio, então é a fonte de um conflito imensamente grande face à moralidade. – Ora um amor racional de *complacência em si mesmo* pode entender-se de modo que nos comprazamos nas máximas, já mencionadas, orientadas para a satisfação da inclinação natural (enquanto aquele fim é alcançado graças ao seu seguimento); e então é o mesmo que o amor de benevolência para consigo próprio; alguém compraz-se em si mesmo como um comerciante para o qual foram bem sucedidas as suas especulações mercantis e que, por causa das máximas nelas adoptadas, se regozija com o seu bom discernimento. Mas só a máxima do amor a si de *complacência* incondicionada (não dependente do ganho ou perda como consequências da acção) seria o princípio interno de um contentamento que unicamente nos é possível sob a condição da subordinação das nossas máximas à lei moral. Não pode comprazer-se em si, nem estar sequer sem um amargo desgosto em si próprio um homem, ao qual a moralidade não é indiferente, que é consciente de tais máximas não serem nele consonantes com a lei moral. Este amor poderia chamar-se o *amor racional* de si mesmo que impede toda mescla de outras causas de contentamento, derivadas das consequências das suas acções (sob o nome de uma felicidade por este meio para si conseguida), com os motivos impulsores do arbítrio. Ora bem, visto que tal significa o respeito incondicionado pela lei, porque se quererá, mediante a expressão *amor racional a si mesmo*, mas *moral* só sob a última condição, dificultar desnecessariamente a compreensão clara do princípio, andando às voltas num círculo (pois só é possível alguém amar-se a si mesmo de modo moral enquanto é consciente da sua máxima de fazer do respeito pela lei o supremo motivo impulsor do seu arbítrio)? A felicidade, segundo a nossa *natureza,* é para nós, como seres dependentes de objectos da sensibilidade, o primeiro e o que incondicionalmente desejamos. De acordo com a nossa natureza (se assim se pretender em geral denominar o que nos é inato), enquanto seres dotados de razão e de liberdade,

O restabelecimento da originária disposição para o bem em nós não é, portanto, aquisição de um móbil *perdido* para o bem; pois tal móbil, que consiste na reverência pela lei moral, jamais o podemos perder e, se tal fosse possível, nunca o reconquistaríamos. Este restabelecimento é, portanto, apenas a instauração da *pureza* da lei como fundamento supremo de todas as nossas máximas, segundo a qual a lei deve ser acolhida no arbítrio, não só vinculada a outros motivos ou, inclusive, subordinada a estes (às inclinações) como condições, mas na sua plena pureza como motivo impulsor *suficiente* por si da determinação do arbítrio. O bem originário é a *santidade das máximas* no seguimento do dever próprio; o homem acolhe deste modo na sua máxima tal pureza, embora não seja por isso já ele próprio santo (pois entre a máxima e o acto há ainda um grande hiato); contudo, está a caminho de se aproximar da santidade no progresso infinito. O intento firme, feito prontidão, no seguimento do dever chama-se também *virtude*, segundo a legalidade como seu *carácter empírico* (virtus *phaenomenon*). Tem, pois, a máxima per-sistente de acções *conformes à lei*; os motivos de que o arbítrio para tal necessita podem ir buscar-se onde se quiser. Por isso, a virtude neste sentido adquire-se *pouco a pouco* e, para alguns, designa um longo costume (na observância da lei) graças ao qual o homem, através de reformas graduais do seu comportamento e da consolidação das suas máximas, transitou da inclinação ao vício para uma propensão oposta. Ora para tal não é necessária sequer uma *mudança do coração*, mas unicamente uma transformação dos *costumes*. O homem acha-se virtuoso quando se sente consolidado em máximas de observância do seu dever; embora não a partir do fundamento supremo de todas as máximas, a

a felicidade não é de longe o primeiro, nem sequer é incondicionalmente um objecto das nossas máximas; mas tal é a dignidade *de ser feliz*, a saber, a consonância de todas as nossas máximas com a lei moral. Que esta consonância seja objectivamente a condição sob a qual o desejo da felicidade se pode coadunar com a razão legisladora, eis em que consiste toda a prescrição moral; e somente na intenção de desejar com esta condição é que consiste o modo de pensar moral.

saber, por dever, mas o imoderado, e.g., retorna à moderação por mor da saúde, o mentiroso regressa à verdade por mor da honra, o injusto à honradez civil por causa do descanso ou do lucro, etc. Todos segundo o celebrado princípio da felicidade. Mas que alguém se torne não só um homem *legalmente* bom, mas também *moralmente* bom (agradável a Deus), i.e., virtuoso segundo o carácter inteligível (*virtus noumenon*), um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsor além desta representação do dever, tal não pode levar-se a cabo mediante *reforma* gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma *revolução* na disposição de ânimo no homem (por uma transição para a máxima da santidade dela); e ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação (Jo III, 5; cf. I Moisés I, 2) e uma transformação do coração.

Mas se o homem estiver corrompido no fundamento das suas máximas, como é possível que leve a cabo pelas suas próprias forças esta revolução e e se faça por si mesmo um homem bom? E, no entanto, o dever manda que seja tal, o dever nada nos ordena que não nos seja factível. Isto só pode conciliar-se assim: para o modo de pensamento, é necessária a revolução, e por isso deve também ao homem ser possível, mas para o modo do sentido (que opõe obstáculos àquela) requer-se a reforma gradual. Isto é: quando o homem inverte o fundamento supremo das suas máximas, pelas quais era um homem mau, graças a uma única decisão imutável (e se reveste assim de um homem novo), é nessa medida, segundo o princípio e o modo de pensar, um sujeito susceptível do bem, mas só no contínuo agir e devir será um homem bom; i.e., pode esperar que, com semelhante pureza do princípio que adoptou para máxima suprema do seu arbítrio e com a firmeza do mesmo, se encontre no caminho bom (embora estreito) de uma constante progressão do mau para o melhor. *Isto*, para aquele que perscruta o fundo in-

teligível do coração (de todas as máximas do arbítrio), para quem, portanto, esta infinitude do progresso é unidade, i.e., para Deus, é tanto como ser efectivamente um homem bom (a Ele agradável); e esta transformação pode assim considerar-se uma revolução. Mas, para o juízo dos homens, que só podem apreciar-se a si mesmos e a força das suas máximas segundo o domínio que obtêm sobre a sensiblidade no tempo, tal mudança só deve divisar-se como um permanente anelo ao melhor, portanto, como reforma gradual da propensão para o mal enquanto modo de pensar perverso.

Donde se segue que a formação moral do homem não deve começar pela melhoria dos costumes, mas pela conversão do modo de pensar e pela fundação de um carácter; embora habitualmente se proceda de outro modo, e se combata contra vícios em particular, deixando, porém, intacta a sua raiz universal. Ora até o homem mais limitado é susceptível da impressão de um respeito tanto maior por uma acção conforme ao dever quanto mais lhe subtrai no pensamento outros motivos que, mediante o amor de si, pudessem ter influência sobre a máxima da acção; e inclusive as crianças são capazes de encontrar o mais pequeno vestígio de mescla de motivos espúrios, perdendo então para elas a acção instantaneamente todo o valor moral. Esta disposição para o bem é cultivada de modo incomparável e implanta-se paulatinamente no modo de pensar, se se aduzir o *exemplo* de homens bons (no tocante à sua conformidade com a lei) e se permitir aos aprendizes morais julgar a impureza de algumas máximas a partir dos móbiles das suas acções; de maneira que o *dever* começa, simplesmente por si mesmo, a adquirir um peso notável nos seus corações. Mas ensinar a *admirar* acções virtuosas, por muito sacrifício que elas possam ter custado, não é ainda a têmpera adequada que o ânimo do educando deve receber quanto ao bem moral. Com efeito, por muito virtuoso que alguém seja, tudo o que, no entanto, pode fazer é simplesmente dever; fazer o próprio dever, porém, nada mais é do que fazer o que está na ordem moral habitual, por con-

seguinte, não merece ser admirado. Pelo contrário, tal admiração é uma dissonância do nosso sentimento relativamente ao dever, como se prestar a este obediência fosse algo de extraordinário e de meritório.

Mas há na nossa alma uma coisa que, se a pusermos convenientemente diante dos olhos, a não podemos deixar de considerar com a mais alta admiração; esta admiração é aqui justa e eleva também simultaneamente a alma; e tal é em nós a originária disposição moral em geral. - Que é isto que há em nós (pode alguém interrogar-se) graças ao que nós, seres constantemente dependentes da natureza por tantas necessidades, nos elevamos todavia, ao mesmo tempo, na ideia de uma disposição originária (em nós) tão longe acima delas que na sua totalidade as temos por nada, e nos olharíamos a nós mesmos como indignos de existir se tivéssemos de permanecer absortos na sua fruição, a qual, porém, é a única que nos pode tornar desejável a vida – contra uma lei pela qual a nossa razão ordena poderosamente sem, no entanto, nada prometer ou ameaçar? O peso desta pergunta deve senti-lo intimamente todo o homem, da capacidade mais comum, que de antemão tenha sido instruído acerca da santidade ínsita na ideia do dever, mas que não se aventurou até à indagação do conceito de liberdade, que é o primeiro a promanar desta lei[18] ; e inclusive a incon-

[18] Que o conceito da liberdade do arbítrio não precede a consciência da lei moral em nós, mas se deduz apenas da determinabilidade do nosso arbítrio por meio desta, enquanto mandamento incondicionado – de tal pode alguém convencer-se logo que se interroga se é segura e imediatamente consciente de uma faculdade de poder vencer, graças a um firme propósito, todos os motivos – por grandes que sejam – que impelem à transgressão (*Phalaris licet imperet, ut sis falsus, et admoto dictet perjuria tauro*). Toda a gente deverá confessar que *não sabe* se, no caso de tal ocorrer, não vacilaria no seu propósito. Mas o dever ordena-lhe incondicionalmente que ele *deve* permanecer fiel àquele propósito; e daí *conclui* com razão que também deve *poder* e que, por conseguinte, o seu arbítrio é livre. Os que fazem passar esta propriedade insondável por totalmente compreensível originam, por meio da palavra *determinismo* (para a proposição da determinação do arbítrio por fundamentos suficientes internos), uma ilusão,

ceptibilidade desta disposição proclamadora de uma procedência divina deve actuar sobre o ânimo até ao entusiasmo e fortalecê-lo para os sacrifícios que lhe possa impor a reverência pelo seu dever. Estimular frequentemente este sentimento da sublimidade da sua própria determinação moral deve sobretudo preconizar-se como meio de despertar intenções morais, pois actua directamente contra a propensão inata para a perversão dos motivos nas máximas do nosso arbítrio, a fim de restabelecer – no respeito incondicionado pela lei como condição suprema de todas as máximas a adoptar – a ordem moral originária entre os motivos impulsores e, deste modo, restabelecer na sua pureza a disposição para o bem no coração humano.

Mas opor-se-á directamente a este restabelecimento mediante o emprego das nossas próprias forças a proposição relativa à corrupção inata dos homens para todo o bem? Sem dúvida, no tocante à conceptibilidade, isto é, ao nosso *discernimento* da possibilidade.de tal restabelecimento, e também de tudo o que se deve representar como acontecimento no tempo (mudança) e, nessa medida, como necessário segundo leis naturais, e cujo contrário se

como se a dificuldade consistisse em conciliar tal proposição com a liberdade, coisa em que ninguém pensa, mas no modo como o *predeterminismo*, segundo o qual acções voluntárias, enquanto ocorrências, têm os seus fundamentos determinantes *no tempo que as precede* (que, com o que em si tem, já não está em nosso poder), pode coexistir com a liberdade, segundo a qual a acção, bem como o seu contrário, deve estar no poder do sujeito no instante do acontecer:eis o que se pretende discernir, e jamais se discernirá.

Conciliar o conceito da *liberdade* com a ideia de Deus como um Ser *necessário* não tem dificuldade alguma; porque a liberdade não consiste na contingência da acção (no facto de esta não ser determinada mediante fundamentos), i. e. , não no indeterminismo (que a Deus houvesse de ser igualmente possível fazer o bem ou o mal, se a sua acção tivesse de se designar como livre), mas na espontaneidade absoluta, que só corre perigo no predeterminismo, no qual o fundamento de determinação da acção está *no tempo anterior*, portanto, de tal modo que agora a acção já não está em *meu* poder, mas na mão da natureza, me determina de um modo irresistível; assim, visto que em Deus nenhuma sucessão temporal se deve pensar, esta dificuldade desaparece.

deve, porém, representar ao mesmo tempo sob leis morais como possível pela liberdade, mas não se opõe à possibilidade deste próprio restabelecimento. Pois se a lei moral ordena que *devemos* agora ser homens melhores, segue-se de modo ineludível que devemos também *poder* sê-lo. A proposição acerca do mal inato não tem uso algum na *dogmática* moral; com efeito, as prescrições desta contêm os mesmos deveres e permanecem igualmente na mesma força, quer exista ou não em nós uma propensão inata para a transgressão. Na *ascética* moral, porém, tal proposição pretende dizer mais, mas nada mais do que isto: na formação moral da inata disposição moral para o bem, não podemos partir de uma inocência que nos seria natural, mas temos de começar pelo pressuposto de uma malignidade do arbítrio na adopção das suas máximas contra a disposição moral originária, e visto que a propensão para tal é inextirpável, começar por agir incessantemente contra ela. Ora visto que isto leva somente a uma progressão, que se continua até ao infinito, do mal para o melhor, segue-se que a transformação da disposição de ânimo do homem mau na de um homem melhor se deve colocar na mudança do supremo fundamento interior da adopção de todas as suas máximas segundo a lei moral, na medida em que este novo fundamento (o coração novo) é agora ele próprio imutável. Mas, sem dúvida, o homem não pode chegar a convencer-se disto de modo natural, nem por consciência imediata nem mediante a prova da sua conduta de vida levada até então; pois a profundidade do coração (o fundamento primeiro subjectivo das suas máximas) é a ele inacessível; mas, mediante o emprego das suas *próprias* forças, ele deve poder *esperar* chegar ao caminho que a tal conduz e que lhe é indicado por uma disposição de ânimo melhorada no seu fundamento: pois deve tornar-se um homem bom, mas só deve ser julgado como *moralmente* bom quanto ao que lhe pode ser imputado como por ele próprio feito.

Ora a razão, que por natureza se encontra desencorajada em relação ao trabalho moral, mobiliza contra a exigência de melhoria

de si mesmo, sob o pretexto da incapacidade natural, toda a classe de ideias religiosas impuras (entre as quais se conta a ideia de que o próprio Deus propõe o principio da felicidade como condição suprema dos seus mandamentos). Mas todas as religiões se podem dividir em: religião da *petição de favor* (do simples culto), e religião *moral,* i.e., a religião da *boa conduta de vida*. Segundo a primeira, o homem bajula-se a si mesmo, pensando que Deus o pode fazer eternamente feliz sem que ele tenha necessidade de se *tornar um homem melhor (*mediante a remissão das suas culpas); ou também, se tal não se lhe afigura ser possível, que Deus o pode *fazer um homem melhor* sem que ele próprio tenha de fazer algo mais a não ser *suplicar-lhe*, o que – perante um ser que tudo vê, nada mais é, pois, do que *desejar* – nada em rigor seria de feito; efectivamente, se com o simples desejo se conseguisse, todos os homens seriam bons. Porém, segundo a religião moral (entre todas as religiões públicas que houve, só a cristã é assim), é um princípio o que se segue: que cada um deve fazer tanto quanto está nas suas forças para se tornar um homem melhor; e só quando não enterrou a moeda que lhe foi dada ao nascer (Lc XIX, l2-l6), quando se serviu da disposição originária para o bem a fim de se tornar um homem melhor, pode esperar que será completado mediante uma cooperação superior o que não está na sua capacidade. e também não é absolutamente necessário que o homem saiba em que esta consiste; talvez seja até inevitável que, se o modo como ela ocorre foi revelado a uma certa época, homens diferentes façam para si conceitos diversos e, claro está, com toda a sinceridade. Mas então vale igualmente o princípio: "não é essencial e, portanto, não é necessário a cada qual saber o que é que Deus faz ou fez em ordem à sua beatitude"; mas sim saber *o que ele próprio deve fazer* para se tornar digno desta assistência[19] .

[19] Esta observação geral é a primeira das quatro que foram respectivamente acrescentadas a uma parte desta obra, e que podiam levar os rótulos seguintes: 1. Dos efeitos da graça, 2. Dos milagres, 3. Dos mistérios, 4. Dos meios da graça. São, por assim dizer, *parerga* da religião dentro dos limites da razão pura; não

se encontram dentro dela, mas embatem nela. A razão, na consciência da sua incapacidade de satisfazer a sua necessidade moral, estende-se até ideias hiperbólicas que poderiam suprir tal deficiência, mas sem delas se apropriar como de uma posse ampliada. Não contesta a possibilidade ou a realidade efectiva dos objectos dessas ideias, mas não pode acolhê-las nas suas máximas de pensar e de agir. Espera até que, se no campo insondável do sobrenatural existe ainda algo mais do que o que ela para si consegue tornar compreensível, algo que todavia seria necessário para suplemento da sua impotência moral, este, embora incógnito, virá em ajuda da sua boa vontade, com uma fé que se poderia denominar (acerca da sua possibilidade) fé *reflexionante*, já que a fé *dogmática,* que se proclama como um *saber*, lhe parece dissimulada ou temerária; pois arrojar com as dificuldades contra o que por si mesmo (praticamente) se mantém firme, quando elas concernem a questões transcendentes, é só um afazer acidental (*parergon*). No tocante ao dano derivado de tais ideias, também *moralmente* transcendentes, se as quiséssemos introduzir na religião, o efeito consequente, segundo a ordem das quatro classes mencionadas, seria: 1. para a suposta experiência interna (efeitos da graça), o *fanatismo*; 2. para a pretensa experiência externa (milagres), a *superstição;* 3. para a imaginária iluminação intelectual quanto ao sobrenatural (mistérios), o *iluminismo,* a ilusão sectária; 4. para os ousados intentos de actuar sobre o sobrenatural (meios da graça), a *taumaturgia*: puros extravios de uma razão que vai além das suas fronteiras e, decerto, com um propósito supostamente moral (grato a Deus). – Mas no que em particular diz respeito a esta observação geral à primeira parte do presente tratado, a apelação para os *efeitos da graça* é desta índole e não pode admitir-se nas *máximas* da razão, se esta se mantém no interior dos seus limites; como em geral nada de sobrenatural, pois justamente neste cessa todo o uso da razão. – Com efeito, torná-los cognoscíveis *teoreticamente* em algo (que são efeitos da graça, não efeitos naturais internos) é impossível, porque o nosso uso do conceito de causa e efeito não se pode alargar além dos objectos da experiência, por conseguinte, além da natureza; mas o pressuposto de uma utilização *prática* desta ideia é de todo autocontraditório. De facto, como utilização, suporia uma regra do bem que nós próprios temos de *fazer* (num certo intento) para obter algo; mas esperar um efeito da graça significa justamente o contrário, a saber, que o bem (o bem moral) não é acto nosso, mas de outro ser, portanto, só podemos obter tal acto graças ao *nada fazer*, o que se contradiz. Podemos, por consequência, admitir esses efeitos como algo de incompreensível, mas não acolhê-los na nossa máxima, nem para uso teórico nem para o prático.

SEGUNDA PARTE

DA DOUTRINA FILOSÓFICA DA RELIGIÃO

SEGUNDA PARTE

Da luta do princípio bom com o mau pelo domínio sobre o homem

Que para chegar a ser um homem moralmente bom não basta apenas deixar que se desenvolva sem obstáculos o gérmen do bem implantado na nossa espécie, mas importa também combater uma causa antagónica do mal que em nós se encontra, foi o que deram a conhecer, entre todos os moralistas antigos, sobretudo os Estóicos, por meio do seu lema *virtude*, palavra que (tanto em grego como em latim) significa denodo e valentia e, portanto, supõe um inimigo. A este respeito, o termo *virtude* é um nome magnífico e não lhe pode causar dano o facto de muitas vezes dele se ter abusado com jactância e de ter sido objecto de desdém (como aconteceu recentemente com a palavra *Ilustração*). – Pois incentivar à coragem é já a meias tanto como infundi-la; pelo contrário, o modo de pensar preguiçoso, pusilânime, que desconfia inteiramente de si mesmo e aguarda uma ajuda externa (na moral e na religião), distende todas as forças do homem e, inclusive, torna-o indigno de tal ajuda.

Aqueles homens esforçados desconheceram, todavia, o seu inimigo, que não se deve buscar nas inclinações naturais, apenas indisciplinadas, as quais se apresentam, porém, às claras e sem disfarce à consciência de todos, mas é um inimigo, por assim dizer invisível, que se esconde por detrás da razão e, por isso, é tanto mais

perigoso. Intimaram a *sabedoria* contra a *estultícia;* esta deixa-se apenas iludir de modo imprevidente pelas inclinações, em vez de a ela recorrer contra a *maldade* (do coração humano) que, com princípios ruinosos para alma, mina em segredo a disposição de ânimo[20] . As inclinações naturais, *consideradas em si mesmas,* são *boas,* i.e., irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consonância num todo chamado felicidade. Mas a razão que tal leva a cabo chama-se *prudência.* Só o moralmente contrário à lei é em si mau, absolutamente reprovável e deve ser exterminado; só a razão que tal ensina, e mais ainda quando o põe em

[20] Estes filósofos iam buscar à liberdade (como independência do poder das inclinações) o seu princípio moral universal da dignidade da natureza humana; não podiam pôr como fundamento outro melhor e mais nobre. As leis morais iam buscá-las imediatamente à razão, a única que legisla deste modo e ordena absolutamente por meio de tais leis, e assim estava tudo muito justamente indicado, objectivamente, no que diz respeito à regra, e também subjectivamente, no que concerne ao motivo impulsor, se se atribuir ao homem uma vontade não corrompida de acolher sem vacilação estas leis nas suas máximas. Mas no último pressuposto é que precisamente residia o erro. De facto, logo que queremos dirigir a nossa atenção para o nosso estado moral, descobrimos que já não se trata de *res integra*, mas temos de começar por expulsar o mal, já instalado (e não poderia ter de o fazer, se não o houvéssemos acolhido nas nossas máximas), da sua posse: i. e. , o primeiro bem verdadeiro que o homem pode fazer é sair do mal, o qual não se deve buscar nas inclinações, mas na máxima pervertida e, portanto, na própria liberdade. Aquelas dificultam somente a *execução* da máxima boa oposta; o mal genuíno, porém, consiste em não querer resistir às inclinações quando incitam à transgressão, e esta disposição de ânimo é, em rigor, o verdadeiro inimigo. As inclinações são apenas adversários dos princípios em geral (sejam bons ou maus); e em tal medida o nobre princípio da moralidade é, como exercício prévio (disciplina das inclinações em geral), proveitoso para a ductilidade do sujeito mediante princípios. Mas enquanto tem de haver princípios específicos do *bem moral*, e todavia não existem como máxima, há que pressupor no sujeito ainda outro adversário seu, com que a virtude deve travar a luta, sem a qual todas as virtudes seriam, não como quer aquele Padre da Igreja, *vícios* brilhantes, mas *misérias brilhantes*; porque com frequência se acalma, sem dúvida, a rebelião, mas o próprio rebelde nunca é vencido e exterminado.

obra, merece o nome de *sabedoria*, em comparação com a qual o vício se pode denominar *estultícia,* mas só enquanto a razão sente em si força bastante para o *desprezar* (e enjeitar todos os incitamentos a ele), e não apenas o *odiar* como um ser que é necessário recear, e se armar contra ele.

Portanto, quando o *estóico* pensava a luta moral do homem simplesmente como luta contra as suas inclinações (em si inocentes), enquanto devem ser superadas como obstáculos para a observância do seu dever, só podia, em virtude de não admitir nenhum princípio positivo particular (em si mau), pôr a causa da transgressão na *omissão* de àquelas dar luta; mas visto que esta própria omissão é contrária ao dever (transgressão), não simples falha natural, e já que a causa da mesma se não pode buscar nas inclinações (sem explicar em círculo), mas somente naquilo que determina o arbítrio como livre arbítrio (no primeiro fundamento interior das máximas que estão em harmonia com as inclinações), facilmente se deixa compreender como é que filósofos, para quem um fundamento explicativo permanece eternamente envolto em obscuridade[21] e, embora impérvio, e no entanto importuno, puderam desconhecer o verdadeiro adversário do bem, que julgavam superar na luta.

Não é, pois, de espantar que um Apóstolo represente este inimigo *invisível*, só cognoscível pelos seus efeitos sobre nós, cor-

[21] É um pressuposto inteiramente habitual da filosofia moral que a existência do mal moral no homem se deixa explicar com facilidade e, claro está, a partir do poder dos motivos impulsores da sensibilidade, por um lado, e da impotência do motivo impulsor da razão (do respeito pela lei), por outro, ou seja, por *debilidade.* Mas então o bem moral (na disposição moral) deveria nele deixar-se explicar ainda mais facilmente, já que a conceptibilidade de um não é pensável sem a do outro. Ora bem, a faculdade de a razão se tornar senhora, graças à simples ideia de uma lei, sobre todos os motivos impulsores antagónicos é pura e simplesmente inexplicável; portanto, é também incompreensível como é que os motivos da sensibilidade se podem tornar donos por cima de uma razão que ordena com tal autoridade. Com efeito, se todo o mundo procedesse em conformidade com a prescrição da lei, dir-se-ia que tudo acontecia segundo a ordem natural, e a ninguém ocorreria sequer indagar a causa.

ruptor dos princípios, como fora de nós e, claro está, como *espírito* mau: “Não temos de lutar contra a carne e o sangue (as inclinações naturais), mas contra príncipes e poderosos". Uma expressão que não parece ter sido intentada para alargar o nosso conhecimento além do mundo sensível, mas apenas com o fito de tornar intuível, *para o uso prático,* o conceito do que para nós é insondável; efectivamente, quanto ao mais, é-nos indiferente, em vista deste último, situar o sedutor só em nós próprios ou também fora de nós, porque a culpa não nos concerne menos no último caso do que no primeiro, e não seríamos por ele seduzidos se não nos encontrássemos com ele em secreta harmonia[22] . – Dividiremos toda esta consideração em duas secções.

[22] É uma peculiaridade da moral cristã representar o bem moral distinto do mal moral, não como o céu da *terra*, mas como o céu do inferno; uma representação que, embora figurativa e como tal revoltante, nem por isso é menos justa filosoficamente, quanto ao seu sentido. – Serve, de facto, para evitar que o bem e o mal, o reino da luz e o reino das trevas, sejam pensados como confinando um com o outro e perdendo-se um no outro mediante estádios graduais (de maior e menor claridade), em vez de serem representados como separados entre si por um abismo incomensurável. A total heterogeneidade dos princípios com que se pode ser súbdito de um ou outro destes dois reinos, e ao mesmo tempo o perigo que está ligado à imaginação de um parentesco próximo das propriedades que qualificam para um ou outro, autorizam este modo de representação que, ao lado do horrífico que em si contém, é ao mesmo tempo muito elevado.

PRIMEIRA SECCÇÃO

DO DIREITO DO PRINCÍPIO BOM AO DOMÍNIO SOBRE O HOMEM

a) Ideia personificada do Princípio bom

O que unicamente pode fazer de um mundo o objecto do decreto divino e o fim da criação é a *humanidade* (o ser mundano racional em geral) *na sua plena perfeição moral,* da qual, como suma condição, a felicidade é a consequência imediata na vontade do Ser supremo. – Este homem, o unico agradável a Deus," está nele desde a eternidade"; a sua ideia respectiva promana do seu ser; não é, por isso, uma coisa criada, mas o seu Filho unigénito; "a *palavra* (o "faça-se"!), pela qual todas as coisas são e sem a qual nada do que foi feito existe" (pois por mor dele, i.e., do ser racional no mundo, tudo foi feito, tal como se pode pensar segundo a sua determinação moral). – "Ele é o reflexo da sua glória." – "Deus amou nele o mundo" e só nele e mediante a adopção das suas intenções podemos esperar" tornar-nos filhos de Deus", etc.

Ora *elevar*-nos a este ideal da perfeição moral, i.e., ao arquétipo da intenção moral na sua total pureza, é dever humano universal, para o que também a própria ideia que nos é proposta pela

razão a fim de a ela aspirarmos nos pode dar força. Porém, justamente porque não somos os seus autores, mas ela se implantou no homem sem compreendermos como é que a natureza humana conseguiu também dela ser apenas susceptível, pode dizer-se melhor que aquele arquétipo *desceu* do céu a nós, que tomou a humanidade (pois não é possível imaginar nem como é que o *homem, mau* por natureza, depõe por si mesmo o mal e se *eleva* ao ideal de santidade, nem que o último adopta a *humanidade* – que por si não é má – e nela *condescende).* – Esta união connosco pode, pois, olhar-se como um estado de *humilhação* do Filho de Deus, se imaginarmos aquele homem de intenções divinas como arquétipo para nós, da mesma forma que, sendo todavia ele próprio santo e, como tal, não sujeito a suportar nenhuns padecimentos, os toma sobre si na máxima medida para fomentar o bem do mundo; em contrapartida, o homem, que nunca está livre de culpa, nem sequer quando adoptou a mesma disposição de ânimo, pode considerar os padecimentos que, seja por que caminho for, o venham talvez a atingir como algo de que ele tem a culpa, por conseguinte, deve considerar-se indigno da união da sua disposição de ânimo com uma tal ideia, embora esta lhe sirva de arquétipo.

Ora o ideal da humanidade agradável a Deus (portanto de uma perfeição moral, tal como ela é possível num ser mundano dependente de necessidades e de inclinações) não o podemos pensar de outro modo a não ser sob a ideia de um homem que estaria pronto não só a cumprir ele próprio todo o dever do homem e a difundir ao mesmo tempo à sua volta, pela doutrina e pelo exemplo, o bem no maior âmbito possível, mas também, embora tentado pelas maiores atracções, a tomar sobre si todos os sofrimentos, até a morte mais ignominiosa, pelo bem do mundo e, inclusive, pelos seus inimigos. – Pois o homem não pode para si fazer conceito algum do grau e do vigor de uma força como é a de uma intenção moral, a não ser que a imagine lutando contra obstáculos e, apesar de tudo, vencendo no meio das maiores tentações possíveis.

Ora bem, na *fé prática deste Filho de Deus* (enquanto se representa como tendo assumido a natureza humana) pode o homem esperar tornar-se agradável a Deus (e deste modo também bem-aventurado); i.e., quem é consciente de uma intenção moral tal que pode *crer* e pôr em si mesmo uma confiança fundada em que, no meio de tentações e penas análogas (tal como elas se transformam na pedra-de-toque daquela ideia), permaneceria invariavelmente pendente do arquétipo da humanidade e semelhante, em fiel imitação, ao seu exemplo, um homem tal, e só ele, está autorizado a ter-se por aquele que é um objecto não indigno da complacência divina.

b) Realidade objectiva desta Ideia

Na referência prática, esta ideia tem a sua realidade plenamente em si mesma. De facto, reside na nossa razão moralmente legisladora. *Devemos* ser-lhe conformes e, portanto, também o devemos *poder.* Se houvesse de se demonstrar com antecedência a possibilidade de ser um homem adequado a este arquétipo (como é ineludivelmente necessário nos conceitos de natureza (para não corrermos o risco de nos entreter com conceitos vazios), deveríamos igualmente duvidar de conceder à lei moral a consideração de constituir um fundamento de determinação incondicionado e, no entanto, suficiente, do nosso arbítrio; de facto, o modo como é possível que a simples ideia de uma conformidade à lei em geral possa ser um motivo mais poderoso do que todos os motivos somente imagináveis, tirados de vantagens, não pode ser discernido pela razão nem documentado por exemplos da experiência, porque, no tocante ao primeiro, a lei ordena incondicionalmente, e no que respeita ao segundo, embora nunca tivesse havido um homem que houvesse prestado obediência incondicionada a esta lei, é, no entanto, óbvia sem diminuição e

por si mesma a necessidade objectiva de ser um homem assim, por conseguinte, não se requer exemplo algum da experiência a fim de, para nós, estabelecer como modelo a ideia de um homem moralmente agradável a Deus; ela reside já como tal modelo na nossa razão. – Mas quem, para reconhecer um homem como semelhante exemplo a seguir, em consonância com aquela ideia, exige algo mais do que o que ele vê, i.e., mais do que uma conduta totalmente irrepreensível e, inclusive, tão cheia de méritos quanto se pode exigir; quem, ademais, exige ainda como autenticação, por exemplo, milagres que deveriam ter acontecido por ou para aquele homem, confessa assim, ao mesmo tempo, a sua *incredulidade* moral, a saber, a falta de fé na virtude, fé que não pode ser substituída por nenhuma outra (que é somente histórica) fundada em provas mediante milagres; pois só tem valor moral a fé na validade prática daquela ideia que reside na nossa razão (a única que, em todo o caso, pode comprovar os milagres como milagres que poderiam dimanar do princípio bom, mas não ir a eles buscar a sua própria garantia).

Justamente por isso, deve ser possível uma experiência em que seja proporcionado o exemplo de semelhante homem (na medida em que de uma experiência externa em geral se podem esperar e exigir provas da íntima disposição de ânimo moral); com efeito, segundo a lei, cada homem deveria em justiça oferecer em si um exemplo desta ideia, para a qual o arquétipo persiste sempre apenas na razão; pois nenhum exemplo lhe é adequado na experiência externa, como aquela que não descobre o íntimo da disposição de ânimo, mas só permite inferi-la, embora não com estrita certeza (inclusive, a experiência interna do homem em si mesmo não lhe permite perscrutar as profundidades do seu coração de modo a conseguir alcançar por auto-observação um conhecimento inteiramente seguro acerca do fundamento das suas máximas, que reconhece como suas, e a propósito da sua respectiva pureza e firmeza).

Se, numa certa época, tivesse descido, por assim dizer, do céu à Terra semelhante homem de intenção verdadeiramente divina, que, pela doutrina, pela conduta e pelo sofrimento, tivesse em si facultado o *exemplo* de um homem agradável a Deus, tanto quanto se pode exigir da experiência externa (contanto que o *arquétipo* de alguém assim se não deva procurar em lado algum a não ser na nossa razão), se houvesse suscitado por tudo isto um bem moral ilimitadamente grande no mundo graças a uma revolução no género humano, não teríamos, apesar de tudo, motivo algum para nele supormos algo mais do que um homem gerado de modo natural (porque também este se sente obrigado a proporcionar em si um tal exemplo), embora assim se não negasse pura e simplesmente que ele podia, sem dúvida, ser um homem gerado de modo sobrenatural. Com efeito, no propósito prático, o pressuposto do último não pode oferecer-nos qualquer vantagem, porque o arquétipo que pomos na base deste fenómeno se deve buscar sempre em nós mesmos (embora homens naturais), e a sua existência na alma humana é já por si mesma bastante inconcebível para que não haja sequer necessidade de, além da sua origem sobrenatural, a acolhermos ainda hipostasiada num homem particular. Pelo contrário, a elevação de um tal santo acima de toda a fragilidade da natureza humana seria antes, tanto quanto podemos discernir, um obstáculo à aplicação prática da ideia do mesmo ao seu seguimento por nós. De facto, embora a natureza daquele homem grato a Deus fosse pensada como humana a tal ponto que ele se representasse justamente com as mesmas necessidades, por conseguinte, com as mesmas inclinações, logo, também com as mesmas tentações de transgressão que nos afectam, mas se concebesse, no entanto, como tão remotamente sobrehumana que uma pureza imutável da vontade, não adquirida, mas inata, tornasse para ele absolutamente impossível qualquer transgressão, então, esta distância quanto ao homem natural tornar-se-ia tão infinitamente grande que aquele homem divino já não se poderia propor a este como *exemplo.* O último diria: que me seja dada uma vontade inteiramente santa e, então, toda a tentação para o

mal fracassará em mim por si mesma; que me seja dada a mais perfeita certeza interior de que, após uma curta vida terrena, devo de imediato (em virtude daquela santidade) tornar-me participante de toda a eterna glória do Reino dos céus, e suportarei então todos os padecimentos, por mais pesados que sejam, até a morte mais ignominiosa, não só docilmente, mas também com alegria, pois vejo diante de mim com os olhos o desenlace magnífico e iminente. Sem dúvida, o pensamento de que aquele homem divino estava desde a eternidade na posse efectiva desta grandeza e beatitude (e não tinha de, primeiro, a merecer graças a tais padecimentos), que dela se despojou com docilidade em favor de simplesmente indignos, e até dos seus inimi-gos, para os salvar da perdição eterna, deveria dispor o nosso ânimo à admiração, ao amor e à gratidão para com ele; igualmente a ideia de um comportamento segundo uma regra da moralidade tão perfeita poderia, decerto, ser para nós representada validamente como preceito a seguir, mas *não* ele próprio *como exemplo* de imitação, por conseguinte, também não como prova da praticabilidade e acessibilidade *para nós* de um bem moral tão puro e elevado[23]. O mesmo mestre, de intenção divina, mas, em rigor,

[23] É, sem dúvida, uma limitação da razão humana, que nem sequer dela se há-de separar, o facto de não podermos pensar valor moral algum de importância nas acções de uma pessoa sem, ao mesmo tempo, tornar humanamente representável esta pessoa ou a sua manifestação, embora deste modo não se pretenda afirmar que isso também assim é em si (κατ′ αλήθειαν); com efeito, a fim de para nós tornarmos apreensíveis qualidades sobrenaturais, precisamos sempre de uma certa analogia com seres naturais. Por isso, um poeta filosófico atribui ao homem, enquanto tem de combater em si uma propensão para o mal, e inclusive por isso mesmo, contanto que a saiba vencer, uma posição mais elevada na escada moral dos seres do que aos próprios habitantes do céu, os quais, em virtude da santidade da sua natureza, estão subtraídos a toda a sedução possível. (O mundo com as suas deficiências – é melhor do que um reino de anjos sem vontade. *Haller*). – A este modo de representação acomoda-se igualmente a Escritura, para nos tornar apreensível, quanto ao seu grau, o amor de Deus ao género humano, ao atribuir-lhe o sacrifício supremo que só um ser amante pode fazer para tornar ditosos até os indignos ("Deus amou tanto o mundo", etc.); embora pela razão não consigamos fazer para nós conceito algum de como um ser

inteiramente humano, poderia não obstante falar com verdade de si como se o ideal do bem estivesse nele corporalmente representado (em doutrina e conduta). Então, porém, falaria somente da disposição de ânimo que ele toma para si mesmo como regra das suas acções, mas que - em virtude de as poder tornar visíveis como exemplo para os outros, não para si próprio – põe exteriormente diante dos olhos só graças às suas doutrinas e acções: "Quem dentre vós me pode acusar de um pecado?". Mas é conforme à equidade não atribuir o exemplo irrepreensível de um mestre em relação ao que ensina, se tal é, sem mais, dever para todos, a nenhuma outra intenção excepto à mais pura da sua parte, se não se tem prova alguma do contrário. Ora semelhante intenção, com todo o sofrimento assumido pelo bem do mundo, que se pensa no ideal da

que se basta por completo possa sacrificar algo do que pertence à sua beatitude e privar-se de uma posse. Tal é o *esquematismo da analogia* (para a explicação) de que não podemos prescindir. Mas transformá-lo num *esquematismo da determinação do objecto* (para a ampliação do nosso conhecimento) é *antropomorfismo*, que num propósito moral (na religião) tem as mais prejudiciais consequências.

Quero aqui apenas observar de passagem que, na ascensão do sensível para o supra-sensível, se pode decerto *esquematizar* (fazer apreensível um conceito por meio da analogia com algo de sensível), mas de nenhum modo se pode *inferir*, de acordo com a analogia, sobre o que pertence ao sensível, que ele deva atribuir-se igualmente ao supra-sensível (e *alargar* assim o seu conceito); e isto, sem dúvida, pela razão inteiramente simples de que iria *contra* toda a analogia semelhante raciocínio, o qual, em virtude de usarmos necessariamente um esquema para um conceito a fim de no-lo tornar compreensível (documentá-lo mediante um exemplo), quereria tirar a consequência de que ele há-de por força corresponder ao próprio objecto, como seu predicado. Não posso dizer: assim como não consigo para mim *tornar apreensível* a causa de uma planta (ou de toda a criatura orgânica e, em geral, do mundo repleto de finalidade) de nenhum outro modo a não ser segundo a analogia de um artista em relação à sua obra (um relógio), a saber, atribuindo-lhe entendimento, assim também a própria causa (da planta, do mundo em geral) há-de *ter* entendimento, ou seja, atribuir-lhe entendimento não é apenas uma condição da minha apreensibilidade, mas da própria possibilidade de ser causa. Entre a relação de um esquema ao seu conceito e a relação deste esquema do conceito à própria coisa não há qualquer analogia, mas um salto enorme (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), que conduz directamente ao antropomorfismo, de que já forneci as provas noutro lugar.

humanidade, é plenamente válida perante a justiça suprema, para todos os homens em todos os tempos e em todos os mundos, se o homem fizer, como deve, a sua disposição de ânimo semelhante àquela. Permanecerá sempre, sem dúvida, uma justiça que não é a nossa, enquanto esta deveria consistir numa conduta de vida plena e indefectivelmente conforme àquela disposição de ânimo. Mas deve, no entanto, ser possível uma adjudicação da primeira por mor da última, se esta estiver unida à intenção do arquétipo, se bem que tornar para si concebível tal adjudicação esteja ainda sujeito a grandes dificuldades, que agora pretendemos expor.

c) Dificuldades contra a realidade desta ideia e sua solução

A *primeira* dificuldade que torna duvidosa a acessibilidade daquela ideia da humanidade agradável a Deus em nós em relação à *santidade* do legislador juntamente com a carência da nossa própria justiça, é a seguinte. A lei diz: ”Sede santos (na vossa conduta de vida) como santo é vosso Pai que está no céu!” Tal é efectivamente o ideal do filho de Deus, ideal que nos é proposto como modelo. Mas a distância entre o bem, que em nós devemos efectuar, e o mal, de que partimos, é infinita, e nessa medida, no tocante ao acto, i.e., à adequação da conduta de vida com a santidade da lei, não é alcançável em época alguma. Contudo, a qualidade moral do homem deve com ela concordar, por conseguinte, tal qualidade deve pôr-se na intenção, na máxima universal e pura da consonância do comportamento com a lei, como no gérmen a partir do qual se deve desenvolver todo o bem; intenção essa que promana de um princípio santo, acolhido pelo homem na sua máxima suprema. Uma

mudança de tenção, que também deve ser possível porque é dever. – Ora a dificuldade consiste em como a disposição de ânimo pode valer pelo acto, o qual é *sempre* (não em geral, mas em cada momento) deficiente. A sua solução, porém, funda-se em que o acto, como progressão – contínua até ao infinito – do bem deficiente para o melhor, continua a ser sempre deficiente, segundo a nossa avaliação, enquanto estamos inevitavelmente confinados a condições de tempo nos conceitos da relação de causa e efeitos; de modo que o bem no fenómeno, i.e., segundo o *acto*, o devemos *a toda a hora* considerar como insuficiente para uma lei santa, mas o seu progresso até ao infinito para a conformidade com esta lei, podemos, por causa da disposição de ânimo de que ela é derivada e que é supra-sensível, pensá-lo julgado como um todo completo, também segundo o acto (a conduta de vida), por um perscrutador do coração na sua pura intuição intelectual[24] ; pelo que o homem, pese à sua constante deficiência, pode esperar ser *em geral* agradável a Deus, seja qual for o momento em que a sua existência se interrompa.

A *segunda* dificuldade que aqui sobressai quando se considera o homem na sua aspiração ao bem, tendo em conta o próprio bem moral em relação à *bondade* divina, concerne à *felicidade moral;* por tal não se entende aqui a garantia de uma posse perpétua do contentamento com o seu *estado físico* (libertação dos males e fruição de um prazer sempre crescente) como *felicidade física*, mas trata-se da realidade efectiva e da *persistência* de uma disposição de ânimo que impele incessantemente ao bem (nunca

[24] Importa não ignorar que com isto não se quer dizer que a intenção deva servir para *reparar* a falta de conformidade com o dever, por conseguinte, o mal efectivo nesta série infinita (antes se pressupõe que a qualidade moral agradável a Deus do homem se deve efectivamente nela encontrar); mas que a intenção, que representa o lugar da totalidade desta série da aproximação prosseguida ao infinito, supre apenas a deficiência – inseparável da existência de um ser no tempo em geral – que consiste em jamais ser plenamente aquilo que no conceito está para chegar a ser; pois no tocante à reparação das transgressões que ocorrem neste progresso, tratar-se-á dela na solução da *terceira* dificuldade.

dele se apartando); pois o constante ”aspirar ao reino de Deus", *contanto que se estivesse firmemente seguro da inalterabilidade de semelhante disposição de ânimo*, equivaleria a saber-se já na posse deste reino, pois o homem assim radicado em tal intenção confiaria já por si mesmo em que ”tudo o mais (no tocante à felicidade física) lhe seria dado".

Ora bem, o homem que com isto se preocupa poderia decerto remeter-se com o seu desejo para: ”O seu espírito (de Deus) dá testemunho ao nosso espírito, etc.", i.e., quem possui uma tão pura disposição de ânimo como se exige sentirá já por si mesmo que jamais pode cair tão baixo que venha de novo a amar o mal; mas com tais supostos sentimentos de origem supra-sensível a coisa está só precariamente disposta; em nenhuma parte alguém se engana mais facilmente do que naquilo que favorece a boa opinião acerca de si mesmo. Também nem sequer parece oportuno ser estimulado a semelhante confiança; pelo contrário, afigura-se mais proveitoso (para a moralidade) ”criar a própria beatitude *com temor e tremor”* (palavra dura que, mal entendida, pode incitar ao mais tenebroso fanatismo); sem *nenhuma* confiança, porém, na sua disposição de ânimo uma vez adoptada dificilmente seria possível uma perseverança para nela mesma perdurar. Mas tal confiança encontra-se, sem se entregar ao fanatismo doce ou angustiado, na comparação da conduta que até então se levou com o seu propósito expresso. – Pois o homem que, desde a época em que adoptou os princípios do bem, percepcionou durante uma vida bastante longa o efeito destes princípios sobre a acção, i.e., sobre a sua conduta que progride para o sempre melhor, e encontra por isso motivo para inferir, só à maneira de conjectura, um melhoramento radical na sua intenção, pode, com circunspecção – em virtude de semelhantes progressos, contanto que o seu princípio seja bom, aumentarem sempre de novo a *força* para os ulteriores – espera também que nesta vida terrena não mais abandonará esta senda, avançará nela sempre com maior denodo; inclusive, se após esta vida está ainda

iminente uma outra, ele, sob outras circunstâncias e segundo toda a aparência, prosseguirá em frente, quanto ao mesmo princípio, e aproximar-se-á cada vez mais da meta, embora inatingível, da perfeição porque, de acordo com o que em si já percepcionou até então pode considerar a sua disposição de ânimo como melhorada de raiz. Em contrapartida, quem, mesmo no propósito muitas vezes intentado em prol do bem, não descobriu, apesar de tudo, que nele se mantivesse, que sempre recaiu no mal ou até, na progressão da sua vida, teve de notar em si que caíra cada vez mais fundo, do mal para o pior, por assim dizer, como numa escarpa, não pode sensatamente forjar para si esperança alguma de que, se tivesse de viver ainda mais tempo aqui ou lhe estivesse iminente também uma vida futura, o fará melhor, porque, com tais indícios, teria de considerar a corrupção como arraigada na sua disposição de ânimo. Ora o primeiro é um olhar lançado a um futuro *ilimitado*, mas desejado e ditoso; pelo contrário, o segundo, a uma *miséria interminável*, i.e., em ambos os casos, para os homens, segundo o que eles podem julgar, a uma *eternidade* bem-aventurada ou infeliz; representações que são bastante poderosas para, a uma parte, servir de apaziguamento e confirmação no bem, e à outra de estimulação da consciência judicativa, a fim de cortar tanto quanto possível com o mal; por conseguinte, para servir de móbiles, sem que seja necessário pressupor também objectivamente *de maneira dogmática*, como proposição doutrinal, uma eternidade do bem ou do mal relativamente ao destino do homem[25] ; com tais supostos conhecimentos

[25]Entre as perguntas a cujo respeito o inquiridor, mesmo se lhes pudesse responder, nada saberia fazer de sensato (e que, por isso, se poderiam denominar *perguntas pueris*), conta-se também a de se os castigos do inferno seriam finitos ou eternos. Se se ensinar o primeiro, é de recear que alguns (como todos os que acreditam no purgatório, ou aquele marinheiro das Viagens de *Moore*) diriam: "Então, espero poder suportá-lo". Mas se se afirmar o outro e se incluir no símbolo da fé, poderia, contra o propósito que assim se tem, surgir a esperança de uma completa impunidade após a vida mais infame. Com efeito, visto que no instante do arrependimento tardio, no final dessa vida, o eclesiástico a que se recorre em busca de conselho e de consolação, achará, contudo, cruel e

desumano anunciar-lhe a sua reprovação eterna, e não estabelece nenhum termo médio entre esta e a plena absolvição (mas ou é castigado eternamente ou não é castigado em absoluto), terá de infundir-lhe a esperança do último, ou seja, fazer-lhe a promessa de o converter a toda a pressa num homem agradável a Deus; então, porque já não há tempo para ingressar numa boa conduta, confissões cheias de arrependimento, fórmulas de fé, e também promessas solenes de uma nova vida no caso de um adiamento talvez ainda maior do fim da vida presente, ocupam o lugar de meios. – Eis a consequência inevitável quando a *eternidade* do destino futuro conforme à conduta que aqui se tenha levado é apresentada como *dogma*, e já não se ensina o homem homem a fazer para si, a partir do seu estado moral até então, um conceito do futuro e a inferi-la *ele próprio* como as consequências naturalmente previsíveis daquela; pois então a *imensidade* da série de tais consequências sob o domínio do mal terá para ele efeito moral (incitá-lo a fazer, tanto quanto lhe é possível, por reparação ou compensação, não acontecido segundo os seus efeitos o acontecido, ainda antes do termo da vida) que se pode esperar daquela anunciada eternidade, e sem trazer consigo as desvantagens de semelhante dogma (a que de qualquer modo não autoriza nem o discernimento da razão nem a interpretração da Escritura): pois o homem mau na vida conta já de antemão com este perdão facilmente alcançável ou acredita que, no fim dela, tem apenas de lidar com as pretensões da justiça divina sobre ele, as quais satisfaz com simples palavras, enquanto os direitos dos homens nada assim alacançam nem ninguém recupera o seu (um desenlace tão habitual deste tipo de expiação que um exemplo do contrário é quase inaudito). – Mas se alguém receia que a sua razão, mediante a consciência moral, o julgará com excessiva brandura, muito se engana, como creio. Com efeito, justamente por ser livre e ter de se pronunciar sobre ele, o homem, ela é incorruptível, e se em semelhante estado lhe diz apenas que, pelo menos, é possível que bem depressa se encontrará diante de um juiz, pode ele abandonar-se à sua própria reflexão que, segundo toda a probabilidade, o julgará com maior severidade. – Quero ainda acrescentar algumas observações. O mote habitual "*Final bom, tudo bom"* pode decerto aplicar. -se a casos *morais*, mas só se por final bom se entender aquele em que o homem se torna um homem verdadeiramente bom. Mas em que é que se reconhecerá como tal, visto que só pode inferir tal coisa a partir da conduta permanentemente boa subsequente mas, no fim da vida, já não há tempo para tal conduta? *Da felicidade* pode admitir-se este mote, mas unicamente em referência ao ponto de vista sob o qual o homem olha a sua vida, não a partir do começo, mas do seu termo, ao fazer uma retrospectiva dali para o início. Padecimentos suportados não deixam nenhuma recordação torturante, quando alguém se sente já protegido, mas antes um contentamento que torna tanto mais gostosa a fruição da dita que agora tem lugar; pois o prazer ou a dor

e afirmações, a razão unicamente ultrapassa as fronteiras do seu discernimento.A intenção boa e pura (que se pode denominar um espírito bom que nos rege), de que cada qual é consciente, traz também consigo, embora só de modo mediato, a confiança na sua persistência e firmeza, e é o consolador (parácleto) quando os nossos tropeções nos tornam apreensivos por causa da sua constân-

(enquanto atinentes à sensibilidade), contidos na série do tempo, desvanecem-se também com ela e não constituem um todo com a fruição da vida agora existente, mas são deslocados por esta enquanto subsequente. Mas se se aplicar a mesma proposição ao julgamento do valor moral da vida até aqui levada, o homem pode estar muito enganado em julgá-la assim, embora a tenha concluído com uma conduta inteiramente boa. Pois o princípio moralmente subjectivo da *intenção*, segundo o qual se deve avaliar a sua vida, não é (enquanto algo de supra-sensível) de índole tal que a sua existência possa pensar-se como divisível em fases temporais, mas só como unidade absoluta, e visto que só podemos inferir a intenção a partir das acções (como seus fenómenos), assim a vida, por causa de tal apreciação, considerar-se-á apenas como *unidade temporal*, ou seja, como um *todo*; e então as censuras derivadas da primeira parte da vida (antes da melhoria) poderiam justamente falar tão alto como a aprovação na *última*, e esbater muito o tom triunfante: final bom, tudo bom. – Por último, aparentada muito de perto com a doutrina da duração dos castigos no outro mundo, há outra que, todavia, não se confunde com ela, a saber: "Que todos os pecados hão-de aqui ser perdoados"; que a conta deve estar totalmente fechada com o termo da vida e ninguém pode esperar introduzir ainda ali, porventura, o aqui omitido. Mas esta doutrina, como a anterior, também não pode anunciar-se como dogma, é unicamente um princípio pelo qual a razão prática prescreve a si a regra no uso dos seus conceitos do supra-sensível, enquanto se resigna a nada saber da qualidade objectiva do último. Tal doutrina diz tanto como: Da conduta que tivemos podemos unicamente inferir se somos ou não homens agradáveis a Deus e, uma vez que essa conduta chega ao fim com esta vida, assim também se fecha para nós a conta, cujo resultado é o único que permite se nos podemos ou não ter por justificados. – Em geral, se em vez dos princípios *constitutivos* do conhecimento de objectos supra-sensíveis, cujo discernimento nos é impossível, restringíssemos o nosso juízo aos princípios *regulativos*, que se contentam com o possível uso prático dos mesmos, as coisas estariam melhor quanto à sabedoria humana em muitos pontos, e um pretenso saber sobre o que, no fundo, nada se sabe não incubaria subtilezas raciocinantes sem fundamento, embora durante algum tempo brilhantes, para, no fim de contas, daí resultar desvantagem para a moralidade.

cia. A certeza a seu respeito não é possível no homem nem, tanto quanto discernimos, moralmente salutar. Pois (importa advertir) não podemos fundar esta confiança numa consciência imediata da inalterabilidade das nossas intenções porque não as podemos perscrutar, mas devemos em todo o caso inferi-las só a partir das suas consequências na conduta; tal inferência, no entanto, por se ter obtido somente a partir de percepções como fenómenos da boa e má disposição de ânimo, nunca dá a conhecer com segurança sobretudo a *força* de tais disposições, e muito menos quando, para o fim da vida, que se prevê próximo, alguém julga ter melhorado a sua intenção, pois faltam justamente aquelas provas empíricas da sua genuinidade, porquanto já não existe nenhuma conduta de vida para a fundamentação da sentença acerca do nosso valor moral, e a mágoa (mas a natureza do homem, na obscuridade de todas as perspectivas que vão além das fronteiras desta vida, cuida por si mesma de que tal mágoa não vá desembocar em selvagem desespero) é a consequência inevitável da apreciação razoável do seu estado moral.

A *terceira* dificuldade, e aparentemente a maior, que representa todo o homem, ainda que tenha enveredado pelo caminho do bem, como reprovável no julgamento de toda a sua conduta de vida perante uma *justiça* divina, é a seguinte. – Seja o que for que nele tenha ocorrido com a adopção de uma disposição de ânimo boa e, inclusive, seja qual for a constância com que em tal prossegue numa conduta conforme a essa disposição, *começou, no entanto, pelo mal* e jamais lhe é possível extinguir esta dívida. Que após a sua transformação de coração não cometa mais culpas novas nem assim pode considerar que com isso tenha pago as antigas. De igual modo, numa conduta boa que leve avante, não pode obter qualquer excedente sobre o que, em todo o caso, está em si obrigado a fazer; pois a toda a hora o seu dever é fazer todo o bem que está em seu poder. – Esta culpa original, ou que antecede em geral todo o bem que ele possa fazer – culpa que é também aquilo, e nada mais, que

entendemos por mal *radical* (ver a Primeira Parte) – também não pode, tanto quanto discernimos segundo o nosso direito racional, ser por outro anulada; com efeito, não é uma obrigação *transmissível* que, por exemplo, como uma dívida monetária (na qual é indiferente para o credor que pague o próprio devedor ou outro por ele), possa ser transferida para outrem, mas é a *mais pessoal* de todas as dívidas, a saber, uma dívida de pecado, que só o culpável, não o inocente, pode pagar, ainda que o último fosse tão generoso que a quisesse assumir em vez daquele. – Ora bem, uma vez que o mal moral (transgressão da lei moral como *mandamento divino,* chamado *pecado)* – não tanto por causa da *infinitude* do supremo legislador, cuja autoridade foi assim lesada (nada compreendemos da relação hiperbólica do homem ao Ser supremo), mas como um mal na *disposição de ânimo* e nas máximas em geral (enquanto *princípios universais* comparativa-mente face a transgressões particulares) – traz consigo uma *infinitude* de violações da lei, por conseguinte, uma infinitude da culpa (o que é diferente perante um tribunal humano, que considera unicamente o crime particular, por consequência, só o acto e a intenção que a ele se refere, mas não a intenção universal), todo o homem teria de se sujeitar a um *castigo infinito* e à exclusão do reino de Deus.

A solução desta dificuldade funda-se no seguinte: a sentença de alguém que perscruta o coração deve conceber-se como a sentença tirada da intenção universal do acusado, não das manifestações dela, das acções que se desviam da lei ou com ela concordam. Aqui, porém, pressupõe-se no homem uma disposição de ânimo boa prevalecente sobre o princípio mau que antes nele imperava, e a questão é agora se a consequência moral da primeira intenção, o castigo (por outras palavras, o efeito do desgosto que Deus tem no sujeito), se poderá igualmente referir ao seu estado na intenção melhorada, estado em que o homem é já um objecto da complacência divina. Pois a questão não é aqui se, antes da mudança de intenção, o castigo imposto ao homem concordaria

com a justiça divina (do que ninguém duvida), por isso, ele não *deve* pensar-se (na presente investigação) como levado a cabo no homem antes do melhoramento. Mas, *depois dele*, também não se deve aceitar – em virtude de o homem caminhar já na nova vida e ser moralmente outro homem – como adequado a esta sua nova qualidade (de homem agradável a Deus); deve, todavia, haver uma satisfação da justiça suprema, perante a qual alguém culpável jamais pode ficar sem castigo. Portanto, uma vez que o castigo não é conforme à sabedoria divina nem *antes* nem *depois* da mudança de intenção e, no entanto, é necessário, deveria pensar-se como a ela adequado e executado no próprio estado de mudança de intenção. Devemos, pois, ver se, graças ao conceito de uma mudança de tenção moral, se podem pensar como contidos já neste estado aqueles males que o homem novo, de intenção boa, pode considerar como algo de que ele (noutra relação) tem a culpa, e como tais *castigos*[26] , pelos quais tem lugar uma satisfação da justiça divina. – A mudança de tenção é uma saída do mal e um ingresso no bem, o despir-se do homem velho e o revestir-se do novo, pois o sujeito

[26] A hipótese segundo a qual todos os males no mundo se devem em geral olhar como castigos para transgressões cometidas não pode aceitar-se como excogitada quer em vista de uma teodiceia, quer como invenção em prol da religião sacerdotal (do culto) (pois é demasiado comum para ter sido imaginada de modo tão artificioso), mas reside provavelmente muito perto da razão humana, a qual é propensa a entrosar o curso da natureza com as leis da moralidade e, por isso, produz muito naturalmente o pensamento de que, primeiro, devemos tentar tornar-nos homens melhores antes de podermos exigir ser libertos dos males da vida ou compensá-los por meio de um bem de maior peso. – Por isso (na sagrada Escritura), o primeiro homem é representado como condenado ao trabalho, se queria comer, a sua mulher a ter de dar à luz os filhos na dor, e ambos à morte, *por causa da sua transgresão*, embora não se divise – inclusive se esta não tivesse sido cometida - como é que criaturas animais equipadas de tais membros teriam podido esperar outro destino. Entre o *Hindus*, os homens nada mais são do que espíritos (chamados *devas*) aprisionados em corpos animais como castigo por crimes perpetrados noutro tempo, e inclusive um filósofo (*Malebranche*) preferiu não atribuir aos animais irracionais almas e, com isso, também sentimentos, a admitir que os cavalos houvessem de suportar tantos tormentos " sem, no entanto, terem comido do feno proibido".

morre para o pecado (por consequência, também para todas as inclinações enquanto a ele conduzem), a fim de viver para a justiça. Na mudança de tenção, porém, enquanto determinação intelectual não estão contidos dois actos morais separados por um intervalo de tempo, mas ela é somente um acto único, porque o abandono do mal só é possível mediante a disposição de ânimo boa que opera o ingresso no bem, e inversamente. Por conseguinte, o princípio bom está contido tanto no abandono da intenção má como na adopção da disposição de ânimo boa, e a dor que legitimamente acompanha o primeiro brota por completo da segunda. O êxodo da intenção corrompida para a intenção boa (enquanto "morte no homem velho, crucificação da carne") é já em si sacrifício e começo de uma longa série de males da vida, que o homem novo toma sobre si na intenção do Filho de Deus, i. e., somente por mor do bem, mas que em rigor correspondiam como *castigo* a outro, a saber, ao homem velho (pois trata-se moralmente de outro). – Por conseguinte, embora *fisicamente* (considerado segundo o seu carácter empírico como ser sensível) seja o mesmo homem punível, e como tal deve ser julgado perante um tribunal moral, por conseguinte, também por ele próprio, contudo, na sua nova disposição de ânimo (como ser inteligível) perante um juiz divino, diante do qual tal disposição representa o acto, é *moralmente* outro, e esta intenção na sua pureza – como a do Filho de Deus, a qual o homem em si acolheu, ou (se personificarmos esta ideia) é o próprio Filho de Deus que, em lugar de tal homem, e também em vez de todos os que nele (praticamente) crêem, carrega como *substituto* a culpa do pecado – satisfaz mediante padecimentos e morte a justiça suprema como redentor e, enquanto *advogado*, faz que os homens possam aparecer como justificados diante do seu juiz; só que (neste modo de representação) o padecimento que o homem novo, ao morrer para o *velho*, deve incessantemente na vida tomar sobre si[27] é posto no represen-

[27] Também a mais pura intenção moral nada mais produz no homem, enquanto ser mundano, do que um contínuo devir de um sujeito agradável a Deus, segundo a acção (com que se depara no mundo sensível). Quanto à qualidade (já

tante da humanidade como uma morte suportada de uma vez por todas. – Ora aqui está o excedente para além do mérito das obras, excedente que acima não se divisou, e um mérito que nos é imputado por *graça*. Com efeito, não temos direito algum (segundo o autoconhecimento empírico)[28] a que nos seja imputado, como se já estivéssemos na sua plena posse, aquilo que entre nós, na vida terrena (talvez também em todas as épocas futuras e em todos os mundos), se encontra sempre apenas no simples *devir* (ou seja, ser

que esta se deve pensar como supra-sensivelmente *fundada*), deve e pode ela ser santa e conforme à do seu arquétipo; segundo o grau – como se manifesta nas acções – continua a ser sempre deficiente e infinitamente distante da primeira. Não obstante, esta intenção, por conter o fundamento do progresso contínuo no complemento desta deficiência, ocupa, como unidade intelectual do todo, *o lugar do acto* na sua consumação. Mas então pergunta-se: Pode aquele "em que nada há de condenável" ou deve haver, julgar-se justificado e, todavia, imputar a si *como castigo* os sofrimentos que se lhe deparam no caminho para um bem sempre maior, confessando, por isso, uma culpabilidade e, portanto, uma disposição de ânimo não agradável a Deus? Sim, mas só na qualidade do homem de que ele continuamente se despe. O que lhe corresponderia naquela qualidade (na do homem velho) como castigo (e tal constituem todos os padecimentos e males da vida em geral) toma-o alegremente sobre si na qualidade do homem novo, só por mor do bem; por conseguinte, nesta medida e como tal não lhe são imputados como castigos, mas a expressão equivale a dizer simplesmente que todos os males e padecimentos que vêm ao seu encontro, que o homem velho haveria de a si ter atribuído como castigo e que ele, inclusive, a si imputa efectivamente como castigo ao morrer para o homem velho, ele os aceita de bom grado, na qualidade do homem novo, como outras tantas ocasiões de provar e examinar a sua intenção para o bem, de que aquele castigo é o efeito e ao mesmo tempo a causa, portanto, também o é do contentamento e da *felicidade moral*, a qual consiste na consciência do seu progresso no bem (que, com o abandono do mal, é um acto); pelo contrário, os mesmos males na velha disposição de ânimo não só teriam valido como castigo, mas deveriam igualmente ser *sentidos* como tais, porque, inclusive considerados como simples males, são justamente opostos àquilo de que o homem, em semelhante disposição de ânimo, faz a sua única meta como *felicidade física.*

[28] Mas só *susceptibilidade*, que é tudo o que podemos por nossa parte a nós atribuir; mas o decreto de um superior em ordem à concessão de um bem para o qual o subordinado nada mais tem do que a susceptibilidade (moral) chama-se *graça*.

um homem agradável a Deus), na medida em que nós mesmos nos conhecemos (não avaliamos a nossa disposição de ânimo imediatamente, mas só segundo os nossos actos), de maneira que o acusador em nós exigiria antes uma sentença condenatória. Se, pois, somos aliviados de toda a responsabilidade por mor do bem que há na fé, tal é sempre apenas uma sentença por graça, embora ela (enquanto fundada numa satisfação que, para nós, reside unicamente na suposta intenção melhorada, porém, só de Deus conhecida) seja de todo conforme à justiça eterna.

Pode perguntar-se ainda se esta dedução da ideia de uma *justificação* do homem – culpável, decerto, mas que transitou para uma disposição de ânimo agradável a Deus – terá algum uso prático, e qual poderá ele ser. Não se divisa que uso *positivo* dela se deva fazer para a religião e a conduta; uma vez que àquela investigação está subjacente a condição de que aquele a quem ela concerne se encontre já efectivamente na boa intenção exigida, para cujo interesse (desenvolvimento e fomento) se orienta, em rigor, todo o uso prático de conceitos morais; de facto, no tocante à consolação, já a traz consigo uma tal disposição de ânimo para quem dela é consciente (como consolação e esperança, não como certeza). Nesta medida, pois, semelhante dedução é apenas a resposta a uma pergunta especulativa que, porém, não pode ser passada em silêncio já que, de outro modo, a razão lhe poderia lançar a censura de ser absolutamente incapaz de conciliar a esperança na absolvição do homem relativamente à sua culpa com a justiça de Deus, censura que poderia ser prejudicial em vários aspectos, sobretudo na perspectiva moral. Mas a utilidade *negativa* que daí se pode tirar para a religião e os costumes no interesse de cada homem estende-se muito longe. Com efeito, a partir da dedução pensada, vê-se que só é possível conceber uma absolvição perante a justiça celeste para o homem carregado com a culpa sob o pressuposto da total mudança de coração, portanto, todas as expiações, sejam de índole penitencial ou festiva, todas as invocações e glorificações (inclusive a do

ideal vicário do Filho de Deus) não podem compensar a ausência de tal mudança ou, se esta existe, não podem aumentar minimamente a sua validade diante daquele tribunal; pois este ideal deve ser acolhido na nossa intenção para ter valor em vez do acto. Uma outra coisa contém a questão sobre o que o homem deve a si prometer ou recear a propósito da vida que levou, *no fim desta*. Aqui, deve ele sobretudo conhecer o seu carácter, pelo menos em certa medida; portanto, embora acredite que teve lugar uma melhoria na sua intenção, deve ao mesmo tempo trazer à consideração a antiga (corrompida) de que partiu, e poder examinar o que dela deitou fora e em que medida, e que *qualidade* (se pura ou ainda impura) e *grau* tem a suposta nova disposição de ânimo, para superar a primeira e impedir a recaída na mesma; terá, pois, de a buscar ao longo de toda a sua vida. Por conseguinte, visto que não pode obter por consciência imediata nenhum conceito seguro e determinado acerca da sua intenção efectiva, mas só o pode ir buscar à conduta que realmente teve, não poderá, para o juízo do futuro juiz (da consciência que nele mesmo desperta, juntamente com o autoconhecimento empírico induzido), conceber outro estado em ordem à sua convicção excepto o de que *toda a sua vida* há-de um dia ser posta diante dos seus olhos, e não apenas uma sua parte, talvez a última e, para ele, ainda a mais favorável; mas com isto enlaçaria ele por si mesmo a perspectiva de uma vida ainda ulteriormente prosseguida (sem aqui pôr a si limites), se ela tivesse durado ainda mais tempo. Ora não pode aqui deixar que a disposição de ânimo antes reconhecida represente o acto mas, pelo contrário, é ao acto a ele apresentado que deve ir buscar a sua disposião de ânimo. Que pensará o leitor: só o pensamento que traz de novo à memória do homem (que nem sequer precisa de ser o pior) muitas coisas a que ele, com ligeireza, deixou há muito de prestar atenção, quando unicamente se lhe dizia que tinha motivo para crer que algum dia estaria perante um juiz, só este pensamento julgará sobre o seu futuro destino segundo a vida que até então levou? Se no homem se interpela o juiz que nele próprio há, então ele julga-se com rigor,

pois não pode subornar a sua razão; porém, se se apresenta perante outro juiz, como a seu respeito se pretende ter notícia por outras informações, então o homem tem muitas desculpas a opor ao seu rigor, derivadas da fragilidade humana, e em geral pensa haver-se com ele: quer julgue, mediante compungidas autotorturas que não derivam de uma verdadeira intenção de melhoramento, adiantar-se ao castigo imposto pelo juiz, quer pense abrandá-lo por meio de rogos e súplicas, também por meio de fórmulas e confissões que se fazem passar por fiéis; e se a este respeito lhe é dada esperança (segundo o mote: final bom, tudo bom), cedo faz já em relação a tal o seu cálculo para, sem necessidade, não perder demasiado na vida prazenteira e, ao aproximar-se o fim desta, rapidamente fechar a conta em vantagem sua[29] .

[29] O propósito dos que, no fim da vida, deixam chamar um eclesiástico consiste habitualmente em querer ter nele um *consolador*, não por causa dos sofrimentos *físicos* que a última enfermidade, mais ainda, também o simples medo natural da morte, consigo traz (pois a este respeito a própria morte, a que lhes põe termo, pode ser consoladora), mas por causa dos sofrimentos *morais*, a saber, dos remorsos da consciência moral. Ora bem, aqui a consciência moral deveria antes *excitar-se* e *afinar-se* para não descuidar o que ainda há de bom por fazer, ou de mau por anular (reparar) nas consequências restantes, segundo a advertência: "Sê complacente com o teu adversário (com o que tem contra ti um direito) enquanto ainda estás no caminho (ou seja, enquanto ainda vives) para que ele te não entregue ao juiz (após a morte), etc.". Mas em vez disto, fornecer à consciência, por assim dizer, ópio é cometer uma injustiça nele próprio e nos outros que lhe sobrevivem; inteiramente contra o propósito final para o qual semelhante assistência de consciência se pode considerar como necessária no final da vida.

SEGUNDA SECCÇÃO

DO DIREITO DO PRINCÍPIO MAU AO DOMÍNIO SOBRE O HOMEM, E DA LUTA DE AMBOS OS PRINCÍPIOS ENTRE SI

A Sagrada Escritura (na parte cristã) expõe esta relação moral inteligível na forma de uma história, em que dois princípios entre si opostos no homem, como céu e inferno, representados como pessoas fora dele, não só testam o seu poder um contra o outro, mas também (uma parte como acusador, a outra como advogado do homem) querem fazer valer *por direito* as suas pretensões, por assim dizer, diante de um juiz supremo.

O homem foi originariamente instituído como proprietário de todos os bens da Terra (I Moisés I, 28), mas de modo que os devia possuir só como propriedade sua em dependência (*dominium utile*) relativamente ao seu Criador e Senhor, como proprietário superior (*dominus directus*). Estabelece-se ao mesmo tempo um ser mau (não se sabe como ele chegou a ser mau até se tornar infiel ao seu Senhor, pois primigeniamente era bom) que, pela sua defecção, perdeu toda a propriedade que podia ter possuído no céu e pretende agora apossar-se de outra na Terra. Ora, visto que os objectos terrenos e corpóreos não lhe podem proporcionar a ele, como ser de índole superior, como espírito, nenhuma fruição, procura alcançar um domínio *sobre os ânimos* levando os progenitores de todos os homens a apostatar do seu Senhor e a aderir a ele, conseguindo então estabelecer-se como dono de todos os bens da Terra, i.e., como

príncipe deste mundo. Poderiam decerto levantar-se dúvidas a este respeito: porque é que Deus não se serviu do seu poder contra este traidor[30] e não aniquilou, nos seus primórdios, o reino que ele intentara fundar? Mas a dominação e o governo da suprema sabedoria sobre os seres racionais procede com eles de acordo com o princípio da sua respectiva liberdade, e o bem ou o mal que os devem afectar terão eles de a si mesmos o atribuir. Por conseguinte, não obstante o principio bom, erigiu-se aqui um reino do mal a que se submeteram todos os homens que descendem (naturalmente) de Adão, e decerto com o seu próprio consentimento, porque a ilusão dos bens deste mundo desviou o seu olhar do abismo de perdição, para que ficaram reservados. Sem dúvida, o princípio bom reservou-se o direito ao domínio sobre os homens mediante a erecção da forma de um governo ordenada simplesmente à veneração pública exclusiva do seu nome (na teocracia *judaica)*, mas, em virtude de os ânimos dos súbditos desta não estarem dispostos para quaisquer outros motivos excepto os bens deste mundo e, portanto, não quererem ser governados de outro modo a não ser mediante recompensas e castigos nesta vida, não sendo, aliás, aptos para outras leis senão aquelas que, em parte, impunham cerimónias e usos molestos e, em parte, eram decerto morais, mas unicamente leis em que tinha lugar uma coacção externa, por conseguinte, leis somente civis, em que não se tinha em consideração o íntimo da disposição de ânimo moral, por isso, tal ordenamento não suscitou qualquer interrupção essencial ao reino das trevas, mas serviu somente para manter sempre na memória o inextinguível direito do primeiro proprietário. – Pois bem, neste mesmo povo, numa época em que ele sentia plenamente todos os males de uma constituição hierárquica,

[30] O P. *Charlevoix* refere que, ao contar ao seu catecúmeno iroquês todo o mal que o espírito mau introduziu na criação, inicialmente boa, e como intenta ainda constantemente frustrar as melhores disposições divinas, aquele perguntou com indignação: "Mas porque é que Deus não mata o diabo?", pergunta para a qual confessa com franqueza que, na pressa, não conseguiu encontrar resposta alguma.

e em que tanto por isto como, porventura, pelas doutrinas morais da liberdade – que abalavam o espírito de escravidão –, enunciadas pelos filósofos gregos e que pouco a pouco alcançaram influência sobre este povo, ele próprio fora em grande parte levado a reflectir e, portanto, estava maduro para uma revolução, surgiu de súbito uma pessoa cuja sabedoria era ainda mais pura do que a dos filósofos até então existentes, como que descida do céu, e que se anunciava também a si mesma, no tocante às suas doutrinas e ao exemplo, seguramente como verdadeiro homem, mas no entanto como um enviado de tal origem, que, na inocência originária, não estava incluído no acordo em que entrara, com o princípio mau, o resto do género humano por meio do seu representante, o primeiro progenitor[31] e,

[31] Imaginar uma pessoa isenta da propensão inata para o mal como possível de tal modo que se faça nascer de uma mãe virgem é uma ideia da razão que se acomoda a um instinto, por assim dizer, moral difícil de explicar e que, todavia, também se não deve negar; pois consideramos a geração natural, já que não pode acontecer sem prazer sensual de ambas as partes e parece, no entanto, levar-nos (para a dignidade da humanidade) a um parentesco demasiado próximo com o universal género animal, como algo de que nos temos de *envergonhar* – representação que foi certamente a causa genuína da pretensa santidade do estado monacal – o que nos parece ser algo de imoral, de inconciliável com a perfeição de um homem, apesar de tudo, enxertado na sua natureza e que, por isso, se transmite em herança à sua posteridade como uma disposição má. – A esta representação obscura (por um lado, meramente sensível, por outro, moral, por conseguinte, intelectual) é muito adequada a ideia de um nascimento independente de toda a comunidade sexual (nascimento virginal) de uma criança não afectada por qualquer façlta moral, ideia que, no entanto, não carece de dificuldade na teoria (mas determinar a seu respeito algo com um propósito prático não é sequer necessário). Com efeito, segundo a hipótese da epigénese, a mãe, que procede dos seus pais por geração *natural*, estaria afectada por aquela falta moral e legá-la-ia a seu filho, pelo menos em metade, inclusive numa geração sobrenatural; portanto, para que tal não seja a consequência, haveria que supor o sistema da *preexistência* dos germes nos pais, mas não o do seu desenvolvimento na parte *feminina* (porque não se evitaria assim aquela consequência), mas apenas na parte *masculina* (não na dos *ovula*, mas na dos *animalcula espermatica*), parte esta que desaparece numa gravidez sobrenatural, e assim este modo de representação podia defender-se teoreticamente conforme àquela ideia. – Mas para que todas estas teorias pro ou contra, se, para o prático, nos basta representar por

portanto, como alguém ”em que o príncipe deste mundo não tinha parte alguma". Assim foi posto em perigo o domínio deste último. Pois se este homem agradável a Deus resistia às suas tentações de entrar também naquele contrato, e se outros homens adoptavam igualmente a mesma disposição de ânimo, o príncipe mau perdia outros tantos súbditos e o seu reino expunha-se ao perigo de ser inteiramente destruído. Por isso, ofereceu a este homem torná-lo feudatário de todo o seu reino, contanto que quisesse prestar-lhe homenagem como ao seu proprietário. Visto que tal intento não foi bem sucedido, não só subtraiu a este estrangeiro no seu solo tudo o que lhe podia tornar agradável a sua vida terrena (até à máxima pobreza), mas suscitou contra ele todas as perseguições, pelas quais homens maus a podem tornar amarga, padecimentos que só o homem de boa tenção sente verdadeiramente a fundo, difamação do propósito puro das suas doutrinas (para o privar de todos os adeptos), e perseguiu-o até à morte mais ignominiosa, sem nada conseguir com este assalto à sua constância e franqueza na doutrina e no exemplo para o bem de gente simplesmente indigna. E agora o resultado desta luta! O seu desenlace pode considerar-se quer como *jurídico*, quer igualmente como *físico*. Se se tem em vista o último (que cai sob os sentidos), o princípio bom é a parte que fica por baixo; neste combate, teve de entregar a sua vida[32]

modelo tal ideia como símbolo da humanidade que se eleva acima da tentação para mal (a este vitoriosamente resistindo)?

[32] Não que (como imaginou de modo novelesco D. *Bahrdt*) *buscasse* a morte para fomentar um bom propósito graças a um exemplo brilhante que chamasse a atenção; tal teria sido um suicídio. Pode, decerto, ousar-se algo com risco de perder a própria vida, ou inclusive sofrer a morte às mãos de outro, se não se puder evitar sem se tornar infiel a um dever inadiável, mas não dispor de si e da sua vida como meio, seja para que fim for, e ser assim o *autor* da sua morte. - Mas também não que (como suspeita o fragmentista de Wolfenbüttel) tenha *arriscado* a sua vida com um propósito não moral, mas apenas político, e ilícito, para derrubar o governo dos sacerdotes e, em seu lugar, se estabelecer a si mesmo com o poder supremo mundano; pois a isso se opõe a sua exortação aos discípulos na ceia, após ter abandonado a esperança de conservar a sua vida, a fazê-lo em sua memória - o que se houvesse por força de ser a recordação

depois de suportar muitos padecimentos, porque suscitou uma insurreição num domínio estrangeiro (que possui força). Mas porque o reino em que têm poder *princípios* (sejam eles bons ou maus) não é um reino da natureza, mas da liberdade, i.e., um reino em que se pode dispor das coisas só enquanto se domina nos ânimos, em que, por conseguinte, ninguém é escravo (servo) excepto quem o quer ser e enquanto o quer ser, esta morte (o mais alto grau de sofrimento de um homem) foi justamente a apresentação do princípio bom, a saber, da humanidade, na sua perfeição moral, como exemplo a seguir para todos. A representação de tal princípio devia e podia ser da maior influência sobre os ânimos humanos para o seu tempo, mais ainda, pode sê-lo para cada época, ao deixar ver no mais conspícuo contraste a liberdade dos filhos do céu e a servidão de um simples filho da terra. O princípio bom, porém, não desceu simplesmente do céu à humanidade num certo tempo, mas invisivelmente desde o começo do género humano (como deve confessar todo o que toma em consideração a sua santidade e, ao mesmo tempo, a inconceptibilidade do nexo de tal santidade com a natureza sensível do homem na disposição moral) e tem por direito na humanidade o seu primeiro domicílio. Portanto, uma vez que apareceu num homem efectivamente real como exemplo para todos os outros, "veio à sua propriedade e os seus não o acolheram, mas aos que o receberam deu-lhes o poder de se chamar filhos de Deus, que crêem no seu nome", i.e., pelo seu exemplo (na ideia

de um fito mundano fracassado, teria sido uma exortação ofensiva, suscitando a indignação contra o seu autor e, portanto, a si mesma se contradiria. No entanto, semelhante recordação podia concernir ao fracasso de um propósito puramente moral muito bom do mestre, a saber, o de levar a cabo, ainda durante a sua vida, por meio do derrube da fé cerimonial, que reprimia toda a disposição de ânimo moral, e da autoridade dos sacerdotes, uma revolução *pública* (na religião) (a que se podiam dirigir as suas disposições para reunir na Páscoa os seus discípulos dispersos pelo país), propósito a cujo respeito se pode, sem dúvida, ainda hoje lamentar que não tenha tido êxito. Não foi, porém, frustrado; depois da sua morte, transformou-se numa mutação religiosa que se difundiu em silêncio, e também com muitos sofrimentos.

moral) abre a porta da liberdade a todos os que, como ele, querem morrer para tudo o que os mantém acorrentados à vida terrena em desvantagem da moralidade, e reúne para si entre estes ”um povo que seria diligente nas obras boas, para propriedade sua" e sob o seu domínio, enquanto aos que preferem a servidão moral os abandona ao seu próprio.

Por isso, o resultado moral de semelhante luta por parte do herói desta história (até à sua morte) não é, em rigor, a *derrota* do princípio mau; pois o seu reino ainda persiste e, em todo o caso, há-de ainda ter lugar uma época nova em que deve ser destruído – mas somente uma rotura do seu poder, de modo a não reter contra sua vontade os que durante tanto tempo lhe estiveram sujeitos, porquanto lhes foi aberto um outro domínio moral (já que o homem deve estar sob algum) como lugar livre em que possam encontrar protecção para a sua moralidade, se pretenderem abandonar o antigo domínio. Ademais, o princípio mau continua a chamar-se o príncipe deste mundo, em que os adeptos do princípio bom podem estar preparados para sofrimentos físicos, sacrifícios, mortificações do amor próprio, coisas que aqui são representadas como perseguições do princípio mau, porque ele só tem no seu reino recompensas para os que fizeram do bem-estar terreno a sua meta derradeira.

Se se despir do seu envoltório místico este modo de representação animado, e provavelmente o único *popular* para o seu tempo, é fácil de ver que ele (o seu espírito e o seu sentido racional) foi praticamente válido e obrigatório para todo o mundo e em todo o tempo, pois está bastante próximo de cada homem para este nele reconhecer o seu dever. Tal sentido consiste em que não há em absoluto salvação alguma para os homens a não ser no mais íntimo acolhimento de genuínos princípios morais na sua disposição de ânimo; que a este acolhimento não se opõe, porventura, a tantas vezes incriminada sensibilidade, mas uma certa perversidade em si mesma culpada ou, seja qual for aliás a designação que se

queira dar a esta malignidade, uma impostura (*fausseté)* (astúcia satânica, pela qual o mal veio ao mundo); uma depravação que habita em todos os homens e por nada pode ser vencida excepto pela ideia do bem moral em toda a sua pureza, com a consciência de que ela pertence efectivamente à nossa originária disposição, e importa somente zelar por mantê-la isenta de toda a mescla impura e acolhê-la profundamente na nossa intenção para, mediante o efeito que ela pouco a pouco tem no ânimo, se convencer de que os temidos poderes do mal nada podem contra ela ("as portas do inferno não prevalecem sobre ela"), e de que, para não suprir *supersticiosamente* a falta desta confiança, graças a expiações que não pressupõem qualquer mudança de tenção, ou *fanaticamente,* por meio de supostas iluminações interiores (meramente passivas), e se manter assim sempre afastado do bem fundado na autoactividade, não devemos atribuir a tal confiança outra característica a não ser a de uma conduta de vida bem orientada. – Além disso, um esforço, como o presente, por indagar na Escritura o sentido que está em harmonia com o *mais santo,* que a razão ensina, não só deve ter-se por lícito, mas antes por dever[33] ; e pode a este respeito recordar-se o que o mestre *sábio* disse aos seus discípulos a propósito de alguém que seguia o seu caminho particular pelo qual, no fim, deveria chegar justamente à mesma meta: "Não o estorveis, pois quem não é contra vós, é por vós."

OBSERVAÇÃO GERAL

Quando se tem de fundar uma religião moral (que não deve estabelecer-se em estatutos e observâncias, mas na intenção do coração de cumprir todos os deveres humanos como mandamentos divinos),

[33] Pode admitir-se que não é o único.

todos os *milagres* que a história associa à sua introdução hão-de, por fim, tornar em geral supérflua a fé em milagres; com efeito, se alguém não reconhecer às prescrições do dever, tal como se encontram originariamente escritas no coração do homem pela razão, uma autoridade suficiente excepto se forem autenticadas por milagres, isso revela um grau repreensível de incredulidade moral: ”Se não virdes sinais e milagres não acreditais". Ora, é totalmente adequado ao comum modo de pensar dos homens que, quando uma religião de simples culto e de observâncias chega ao seu fim, e em seu lugar se deve introduzir uma religião fundada no espírito e na verdade (na intenção moral), a introdução desta última, embora de tal não precise, é na história acompanhada ainda por milagres e, por assim dizer, por eles adornada, para anunciar o fim da primeira, a qual sem milagres não teria tido qualquer autoridade; inclusive, de modo tal que, a fim de ganhar os adeptos da primeira para a nova revolução, ela é interpretada como um modelo mais antigo, chegado agora à realização, do que na última constituía o fim derradeiro da Providência, e sob tais circunstâncias de nenhum proveito pode ser discutir agora aquelas narrações ou interpretações, se a verdadeira religião aí está e se consegue manter, agora e doravante, graças a fundamentos racionais, ela que no seu tempo teve de ser introduzida por tais meios; deveria então aceitar-se que o simples crer e repetir coisas incompreensíveis (o que cada qual pode fazer sem que por isso seja um homem melhor ou alguma vez o venha a ser) é um modo, e inclusive o único, de agradar a Deus; asserção contra a qual importa lutar com toda a força.Pode, pois, ser que a pessoa do mestre da única religião válida para todos os mundos seja um mistério, que a sua manifestação na terra bem como a sua remoção dela, que a sua vida cheia de acções e a sua paixão sejam puros milagres, mais ainda, que a história que tem de autenticar a narração de tais milagtes seja também ela um milagre (revelação sobrenatural): podemos abandonar todos esses milagres ao seu valor, podemos até honrar o envoltório que serviu para pôr publicamente em andamento uma doutrina, cuja autenticação se

funda num documento que persiste inextinguível em toda a alma e não necessita de milagre algum; contanto que, relativamente ao uso destes relatos históricos, não tomemos como elemento de religião que o saber, a fé e a confissão acerca dos mesmos seja algo com que nos podemos tornar agradáveis a Deus.

Quanto aos milagres em geral, porém, descobre-se que homens sensatos, embora não pensem em renunciar à fé nos milagres, contudo, jamais querem, no plano prático, tolerar tal fé, o que equivale a dizer que acreditam seguramente, no tocante à *teoria,* que há milagres, mas em *negócios* não estabelecem nenhum. Por isso, governos sábios admitiram sempre e, inclusive, admitiram legalmente entre as doutrinas religiosas públicas a opinião de que *em tempos passados* teria havido milagres, mas não autorizaram milagres *novos*[34] . Efectivamente, os milagres antigos tinham já, pouco a pouco, sido determinados e delimitados pela autoridade

[34] Até mestres de religião, que ajustam os seus artigos de fé à autoridade do governo (Ortodoxos), seguem aqui a mesma máxima que este último. Por isso, o Sr. *Pfenninger*, ao defender o seu amigo, o Sr. *Lavater*, a propósito da sua afirmação de que é ainda sempre possível uma fé em milagres, censurou-lhes com razão a inconsequência de terem afirmado a existência efectiva de taumaturgos na comunidade cristã há cerca de dezassete séculos (mas ele exceptuava expressamente os que neste ponto pensavam de modo *naturalístico*), e não quererem agora estabelecer já milagre algum sem que, no entanto, possam provar, a partir da Escritura, que os milagres deviam cessar de todo algum dia e quando (pois sofismar que agora já não são precisos é arrogar-se um discernimento maior do que aquele que um homem a si deve atribuir), e ainda lhe são devedores desta prova. Portanto, não admitir e permitir agora milagres era apenas uma máxima da razão, não o discernimento objectivo de que não os há. Mas a mesma máxima que, desta vez, olha para a desordem preocupante na coisa civil, não valerá também para o temor de semelhante dano na comunidade filosofante e que, em geral, racionalmente medita? – Os que não admitem milagres *grandes* (que causam sensação), mas permitem liberalmente milagres *pequenos* sob o nome de *direcção extraordinária* (porque os últimos, como simples direcção, exigem da causa sobrenatural apenas escassa aplicação de força), não caem na conta de que aqui não se trata do efeito e da sua grandeza, mas da forma do curso do mundo, i. e., do *modo como o efeito acontece*, se natural ou sobrenaturalmente, e de que quanto a Deus não há que pensar diferença alguma entre o fácil e o

de modo que não pudesse, por eles, causar-se qualquer confusão na comunidade, mas, por causa de novos taumaturgos, os milagres tiveram de ser objecto de preocupação devido aos efeitos que podiam ter sobre a tranquilidade pública e a ordem estabelecida. Mas, se se perguntar que importa entender pela palavra *milagre*, então (já que propriamente só nos interessa saber que é que eles são *para nós*, i.e., para o nosso uso prático da razão) pode explicar-se que há acontecimentos no mundo de cuja causa nos são e hão-de permanecer de todo desconhecidas as *leis de acção*. Podem, pois, imaginar-se milagres *teísticos* ou milagres *daimónicos*, e os últimos podem dividir-se em *angélicos* (agatodaimónicos) e *diabólicos* (cacodaimónicos), dos quais, porém, só os últimos vêm, em rigor, a ser objecto de inquirição, pois os *anjos bons* (não sei porquê) pouco ou nada dão que falar de si.

No tocante aos milagres *teísticos*, podemos decerto fazer para nós um conceito das leis de acção da sua causa (como um ser todo poderoso, etc., e ao mesmo tempo moral), mas só um conceito *universal*, na medida em que o pensamos como criador e governador do mundo tanto segundo a ordem da natureza como segundo a ordem moral, porque destas suas leis podemos obter conhecimento imediatamente e por si, conhecimento de que, em seguida, a razão se pode servir para uso seu. Mas se supusermos que Deus permite, de vez em quando e em casos especiais, que a natureza se aparte das suas leis, então não temos o menor conceito, e jamais podemos esperar obter algum, da lei segundo a qual Deus procede na realização de semelhante acontecimento (afora a lei *moral geral* de acordo com a qual tudo o que Ele faz será bom; mas assim nada se determina em relação a este incidente particular). A razão fica aqui como que paralisada, porquanto é detida na sua ocupação segundo leis conhecidas, mas sem ser instruída mediante uma lei

difícil. Mas no tocante ao *segredo* dos influxos sobrenaturais, semelhante ocultamento intencional da importância de um acontecimento deste género é ainda menos adequado.

nova, e também jamais no mundo pode esperar vir a tal respeito ser ilustrada. Mas os milagres daimónicos são os mais incompatíveis com o uso da nossa razão. Com efeito, quanto aos *teísticos,* ela poderia ao menos ter um critério negativo para o seu uso, a saber, que se algo se conceber como ordenado por Deus numa manifestação imediata sua e que, no entanto, se opõe directamente à moralidade, não pode então - pese a toda a aparência de um milagre divino - ser tal (por exemplo, se a um pai se ordenasse matar o seu filho que, pelo que ele sabe, é inteiramente inocente); mas num milagre que se toma como daimónico falta este critério, e se em vez dele se quisesse, em contrapartida, lançar mão do critério positivo oposto para o uso da razão, a saber, que quando assim ocorre uma incitação a uma acção boa, que em si já reconhecemos como dever, ela não aconteceria em virtude de um espírito mau - então poderia alguém enganar-se, pois, o espírito mau dissimula-se muitas vezes, como se diz, em anjo da luz.

Em negócios é impossível, pois, contar com milagres ou tê-los em conta no próprio uso da razão (e este é necessário em todos os casos da vida). O juiz (por muito crente em milagres que seja na igreja) escuta a alegação do delinquente acerca de tentações diabólicas que ele pretende ter sofrido como se nada tivesse sido dito; não obstante, se considerasse este caso como possível, sempre valeria a pena prestar alguma atenção ao facto de um simplório homem vulgar ter ido cair na armadilha de um insidioso patife; mas não pode intimar este a comparecer, confrontar ambos, em suma, absolutamente nada de racional pode daí fazer. O eclesiástico racional guardar-se-á, pois, de encher a cabeça dos que foram confiados à sua cura de alma com histórias tiradas do *Proteu infernal* e de embrute-cer a sua imaginação. Mas, no tocante aos milagres de índole boa, são usados pela gente em negócios somente como frases. Assim o médico afirma: Se não acontecer um milagre, não há remédio para o doente, i.e., vai certamente morrer. Nos negócios integra-se também o do investigador da natureza, bus-

car as causas dos acontecimentos nas suas respectivas leis naturais; digo: nas leis naturais destes acontecimentos que ele pode, pois, ilustrar mediante a experiência, embora deva renunciar ao conhecimento do que actua em si mesmo segundo tais leis, ou do que elas poderiam ser para nós relativamente a outro sentido possível. De igual modo, a melhoria moral do homem e um negócio que a ele incumbe, embora nele possam cooperar influências celestes ou ser consideradas necessárias para a explicação da sua possibilidade: não é perito em distingui-las com segurança das naturais nem, por assim dizer, em fazê-las descer do céu a si; portanto, visto que de imediato nada sabe encetar com tais influências, não *estabelece*[35] neste caso nenhum milagre, mas, se prestar ouvidos ao preceito da razão, procede como se toda a mudança de tenção e todo o melhoramento dependessem simplesmente do seu próprio esforço aplicado. Mas que pelo dom de crer teoreticamente e com firmeza em milagres alguém os possa realizar e assaltar assim o céu ultrapassa demasiado as fronteiras da razão, para nos determos longamente em semelhante incidência absurda[36].

[35] Significa tanto como: não acolhe a fé nos milagres nas suas máximas (nem da razão teórica nem da razão prática) sem, todavia, impugnar a sua possibilidade ou efectiva realidade.

[36] É um subterfúgio habitual dos que simulam artes *mágicas* para os crédulos ou, pelo menos, pretendem em geral levá-los a acreditar em tais coisas apelar para a confissão que os investigadores da natureza fazem da sua *ignorância*. Não conhecemos, dizem, a *causa* da gravidade, da força magnética, etc. – Mas, apesar de tudo, conhecemos as suas leis com suficiente pormenor, sob determinadas restrições às condições sob as quais apenas acontecem certos efeitos; e basta, tanto para um curso racional seguro destas forças como também para a explicação dos seus fenómenos, *secundum quid*, *descendo* ao uso destas leis para ordenar sob elas experiências, embora não *simpliciter* e *subindo* para examinar, inclusive, as causas das forças que operam segundo estas leis. – Torna-se assim também compreensível o fenómeno interno do entendimento humano: porque é que os chamados prodígios da natureza, a saber, fenómenos assaz certificados, se bem que paradoxais, ou qualidades das coisas ressalientes inesperadas e desviando-se das leis naturais até então conhecidas, são apreendidos com ânsia e *estimulam* o ânimo, enquanto são tidos por naturais, ao passo que, ao invés, mediante o anúncio de um verdadeiro milagre, o ânimo é *abatido* De facto, os

primeiros abrem a perspectiva de uma nova aquisição de alimento para a razão; proporcionam a *esperança* de descobrir novas leis naturais; pelo contrário, o segundo suscita *apreensão* de perder inclusive a confiança para com as já aceites como conhecidas. Mas se a razão é privada das leis da experiência, em semelhante mundo encantado ela já não será útil para nada, nem sequer para o uso moral nesse mundo em ordem ao seguimento do próprio dever; pois já não se sabe se até com os motivos impulsores morais, sem o sabermos, não ocorrerão por milagre modificações em que ninguém pode distinguir se as deve atribuir a si mesmo ou a uma outra causa insondável. – Aqueles cujo juízo está a este respeito de tal modo disposto que pensam não poder aguentar sem milagres julgam atenuar o escândalo com que a razão aí depara, supondo que eles só raramente acontecem. Se pretendem assim dizer que isto já reside no conceito de um milagre (pois se tal acontecimento tivesse lugar habitualmente não se enunciaria como milagre), pode deixar-se-lhes esta sofisticaria (a de transformar uma questão objectiva sobre o que a coisa é numa questão subjectiva de que significa a palavra com que a designamos) e perguntar de novo: Com que raridade*?* Porventura, um em cada cem anos? Ou talvez em tempos passados, mas já não agora? Nada é aqui determinável para nós a partir do conhecimento do objecto (pois este é para nós hiperbólico, segundo a nossa própria confissão), mas só pelas máximas necessárias do uso da nossa razão: admitir os milagres como algo que acontece *diariamente* (embora dissimulados sob a aparência de ocorrências naturais) ou *nunca* e, neste último caso, não os estabelecer como base nem das nossas explicações racionais, nem das medidas das nossas acções; e visto que o primeiro não se coaduna com a razão, resta somente adoptar a última máxima, pois este princípio permanece sempre unicamente máxima do julgamento, não afirmação teórica. Ninguém consegue levantar tão alto a imagem que tem do seu discernimento para querer enunciar de modo definitivo que, por exemplo, a conservação das espécies nos reinos vegetal e animal, sumamente admirável porque cada nova geração apresenta de novo sem diminuição, em cada Primavera, o seu original com toda a interior perfeição do mecanismo e (como no reino vegetal), inclusive, toda a beleza da cor, aliás, tão delicada, sem que as forças, por outro lado tão destruidoras, da natureza inorgânica possam no mau tempo do Outono e do Inverno, fazer neste ponto algo contra a sua semente, para querer enunciar, digo eu, que isto é uma mera consequência segundo leis naturais, e não querer *examinar* se não se exigirá antes, em cada caso, um influxo imediato do Criador. – Mas trata-se de experiências; portanto, *para nós,* nada mais são do que efeitos naturais e *não devem* igualmente julgar-se de outro modo; pois tal é o que exige a modéstia da razão nas suas pretensões. Ir além destas fronteiras é temeridade e imodéstia nas pretensões, embora na afirmação dos milagres se pretenda, na

maioria das vezes, demonstrar um modo de pensar humilde, que se despoja de si mesmo.

TERCEIRA PARTE

DA DOUTRINA FILOSÓFICA DA RELIGIÃO

TERCEIRA PARTE

O triunfo do princípio bom sobre o mau e a fundação de um Reino de Deus na Terra

O combate que todo o homem moralmente bem intencionado deve vencer nesta vida sob a direcção do princípio bom contra os ataques do princípio mau nenhuma vantagem maior lhe pode proporcionar, por muito que se esforce, do que a libertação do *domínio* deste último. Ser *livre*, "libertar-se da servidão sob a lei do pecado a fim de viver para a justiça", tal é o ganho supremo que ele pode alcançar. Mas nem por isso deixa de estar sempre exposto aos assaltos do princípio do mal; e a fim de afirmar a sua liberdade, que é constantemente atacada, deve doravante manter-se sempre preparado para a luta.

No entanto, o homem encontra-se nesta situação pejada de perigos por sua culpa própria; por conseguinte, está *obrigado*, enquanto é capaz, pelo menos a empregar força para dela se desenvencilhar. Mas como? – Eis a questão. – Se buscar as causas e as circunstâncias que o arrastam para este perigo e nele o mantêm, pode então facilmente convencer-se de que não procedem da sua própria natureza rude, enquanto ele existe isoladamente, mas dos homens com que está em relação ou em ligação. Não é pelos estímulos da primeira que nele se agitam as *paixões*, que assim importa em rigor chamar, e que tão grandes devastações ocasionam na sua disposição originariamente boa. As suas necessidades são

só pequenas e o seu estado de ânimo no cuidado delas é moderado e tranquilo. Ele só é pobre (ou por tal se tem) na medida em que receia que outros homens assim o considerem e possam por isso desprezá-lo. A inveja, a ânsia de domínio, a avareza e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza, em si moderada, logo que se encontra *no meio dos homens*, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estão mergulhados no mal e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros. Ora se não pudesse encontrar-se meio algum de erigir uma união de todo verdadeiramente encaminhada à prevenção deste mal e ordenada ao fomento do bem no homem, como uma sociedade consistente e sempre em expansão, que tem em vista simplesmente a manutenção da moralidade e que, com forças unidas, se oporia ao mal, então, por muito que o homem singular pudesse ter feito para se subtrair ao domínio do mal, este mantê-lo-ia sempre no perigo da recaída sob o seu domínio. – O império do princípio bom, na medida em que os homens para ele podem contribuir, só é alcançável, pois, tanto quanto discernimos, mediante a erecção e a extensão de uma sociedade segundo leis de virtude e em vista delas; uma sociedade cuja conclusão em toda a sua amplitude se torna, pela razão, tarefa e dever para todo o género humano. – Pois só assim se pode esperar uma vitória do princípio bom sobre o mau. Pela razão moralmente legisladora, além das leis que ela prescreve a todo o indivíduo, foi também alçada uma bandeira da virtude como ponto de união para todos os que amam o bem, a fim de sob ela se reunirem e conseguirem assim, antes de mais, prevalecer sobre o mal que sem descanso os ataca.

A uma associação dos homens sob simples leis de virtude, segundo a prescrição desta ideia, pode dar-se o nome de sociedade *ética* e, enquanto estas leis são públicas, sociedade *civil ética* (em oposição à sociedade *civil de direito)*, ou uma *comunidade ética*.

Esta pode existir em plena comunidade política e, inclusive, consistir em todos os membros dela (seja como for, se esta última não estiver na base, não podia ser levada a cabo pelos homens). Mas tem um princípio de união (a virtude) particular e a ela peculiar, e portanto também uma forma e constituição que se distingue essencialmente da forma e da constituição da comunidade política. Existe, no entanto, entre ambas, consideradas em geral como duas comunidades, uma certa analogia, em atenção à qual a primeira se pode chamar também *Estado ético*, i.e., um *reino* da virtude (do princípio bom), cuja ideia tem na razão humana a sua realidade objectiva inteiramente bem fundada (como dever de se unir em semelhante Estado), embora subjectivamente jamais se pudesse esperar da boa vontade dos homens que eles se decidiriam a trabalhar em concórdia em ordem a tal fim.

PRIMEIRA SECCÇÃO

REPRESENTAÇÃO FILOSÓFICA DO TRIUNFO DO PRINCÍPIO BOM BOM SOB A FORMA DE FUNDAÇÃO DE UM REINO DE DEUS NA TERRA

I. Do estado de natureza ético

Um *estado civil de direito* (político) é a relação dos homens entre si, enquanto estão comunitariamente sob *leis de direito públicas* (que são no seu todo leis de coacção). Um estado *civil ético* é aquele em que os homens estão unidos sob leis não coactivas, i.e., sob simples *leis de virtude*.

Ora assim como ao primeiro se contrapõe o legal estado de natureza (mas nem por isso sempre conforme ao direito), i.e., o *estado de natureza jurídico*, assim se distingue do último o *estado de natureza ético*. Em ambos cada homem proporciona a si mesmo a lei, e não há nenhuma lei externa a que ele se reconheça submetido juntamente com todos os outros. Em ambos, cada homem é o seu próprio juiz, e não há nenhuma autoridade *pública* detentora de poder, que, segundo leis, determine com força de direito o que, nos

casos que se apresentam, é dever de cada um e leve tal dever a geral execução.

Numa comunidade política já existente, todos os cidadãos políticos como tais se encontram, no entanto, no *estado de natureza ético* e estão autorizados a nele permanecer; com efeito, seria uma contradição (*in adiecto)* que a comunidade política tivesse de forçar os seus cidadãos a entrar numa comunidade ética, pois esta última já no seu conceito traz consigo a liberdade quanto a toda a coacção. Toda a comunidade política pode decerto desejar que nela se encontre também um domínio sobre os ânimos segundo leis de virtude; pois onde os seus meios de coacção não chegam - porque o juíz humano não pode perscrutar o interior dos outros homens - ali operariam o requerido as disposições de ânimo virtuosas. Mas ai do legislador que, pela boa acção, pretendesse levar a cabo uma constituição orientada para fins éticos! Efectivamente, produziria assim não só o contrário da constituição ética, mas também minaria e tornaria insegura a sua constituição política. – O cidadão da comunidade política permanece, pois, plenamente livre, no que toca à competência legisladora da última, quer queira, além disso, ingressar numa união ética com outros concidadãos, quer pretenda antes permanecer no estado de natureza desta índole. No entanto, só na medida em que uma comunidade ética tem de se fundar em leis *públicas* e conter uma constituição que nelas se funda, os que livremente se associam para ingressar em tal estado terão não de se deixar ordenar pelo poder político como devem dispor ou não dispor interiormente tais leis, mas sim tolerar restrições, a saber, relativamente à condição de que nada exista na comunidade ética que esteja em conflito com o dever dos seus membros como *cidadãos do Estado*; embora, se a primeira vinculação é de índole genuína, de nenhum modo há que preocupar-se do último.

Além disso, visto que os deveres de virtude dizem respeito a todo o género humano, o conceito de uma comunidade ética está sempre referido ao ideal de uma totalidade de todos os homens,

e nisso se distingue do de uma comunidade política. Por conseguinte, uma multidão de homens unidos nesse propósito não pode, todavia, chamar-se a própria comunidade ética, mas somente uma sociedade particular que tende para a unanimidade com todos os homens (inclusive, com todos os seres racionais finitos) a fim de erigir um todo ético absoluto, de que toda a sociedade parcial é apenas uma representação ou um esquema, porque cada uma em relação com as outras deste tipo pode, por seu turno, representar-se como encontrando-se no estado de natureza ético, com todas as imperfeições do mesmo (como acontece também com diversos Estados políticos, que não se encontram em nenhuma ligação por meio de um público direito das gentes).

II. O homem deve sair do estado de natureza ético para se tornar membro de uma comunidade ética

Assim como o estado de natureza jurídico é um estado de guerra de todos contra todos, assim também o estado de natureza ético é um estado de incessante assédio pelo mal, que se encontra no homem e, ao mesmo tempo, em todos os outros – os quais (como acima se assinalou) corrompem uns aos outros e de modo mútuo a sua disposição moral – e, inclusive na boa vontade de cada um em particular, em virtude da ausência de um princípio que os una, como se fossem *instrumentos do mal*, se afastam do fim comunitário do bem e se põem uns aos outros em perigo de cair de novo sob o domínio do mal. Ora bem, assim com o estado de uma liberdade externa desprovida de lei (brutal) e de uma independência em relação a leis coactivas constitui um estado de injustiça e de guerra de todos contra todos, de que o homem deve sair, para ingressar

num estado civil político[37] , assim o estado de natureza ético é um *público* assédio recíproco dos princípios de virtude e um estado de interna amoralidade, de que o homem natural se deve, logo que possível, aprontar a sair.

Temos, pois, aqui um dever de índole peculiar, não dos homens para com homens, mas do género humano para consigo mesmo. Toda a espécie de seres racionais está objectivamente determinada, na ideia, ao fomento do bem supremo como bem comunitário. Mas porque o supremo bem moral não é realizado apenas mediante o esforço da pessoa singular em ordem à sua própria perfeição moral, mas exige uma união das pessoas num todo em vista do mesmo fim, em ordem a um sistema de homens bem intencionados, no qual apenas, e graças à sua unidade, se pode realizar o bem moral supremo, e, por outro lado, a ideia de semelhante todo, como república universal segundo leis de virtude, é uma ideia completamente diversa de todas as leis morais (que concernem àquilo que, pelo que sabemos, está em nosso poder), a saber, a actuar em vista de um todo a cujo respeito não podemos saber se ele está, como tal, também em nosso poder; por isso, este dever, quanto à índole e ao princípio, é diferente de todos os outros. – Suspeitar-se-á já de antemão que este dever necessitará do pressuposto de uma outra

[37] A proposição de Hobbes: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes* não tem nenhum outro defeito a não ser o de que deveria dizer: *est status belli,* etc., mas embora não se admita que entre os homens que não se encontram sob leis externas e públicas dominem sempre efectivas *hostilidades*, contudo, o seu *estado* (*status iuridicus*), i. e., a relação em e pela qual eles são susceptíveis de direitos (da sua aquisição ou conservação), é um estado em que cada qual quer ele próprio ser juiz sobre o que é o seu direito frente a outros, mas não tem por parte dos outros nenhuma segurança quanto a isto, nem ele a concede aos outros, a não ser cada um a sua própria força; é um estado de guerra em que todos devem constantemente estar armados contra todos. A segunda proposição de Hobbes - *exeundum esse e statu naturali,* é uma consequência da primeira; pois este estado é uma lesão contínua dos direitos de todos os outros por meio da pretensão de ser juiz nos seus próprios afazeres, e não deixar a outros homens nenhuma segurança acerca do que é seu, mas apenas o seu próprio arbítrio.

ideia, a saber, da de um ser moral superior, mediante cuja universal organização as forças, por si insuficientes, dos particulares são unidas em vista de um efeito comum. Mas, antes de mais, temos de seguir o fio condutor daquela necessidade moral e ver aonde nos conduz.

III. O conceito de uma comunidade ética e o conceito de um povo de Deus sob leis éticas ética

Se houver de se realizar uma comunidade ética, então todos os particulares se devem submeter a uma legislação pública, e todas as leis que os ligam se devem olhar como mandamentos de um legislador comunitário. Ora se a comunidade a fundar tivesse de ser uma comunidade *jurídica*, então a própria multidão que se congrega num todo é que deveria ser o legislador (das leis constitucionais), porque a legislação brota do princípio – *restringir a liberdade de cada um às condições sob as quais pode coexistir com a liberdade de todos os outros segundo uma lei geral*[38] – e, portanto, neste caso, a vontade geral institui uma coacção externa legal. Mas se a comunidade deve ser uma comunidade *ética*, então não há que considerar o próprio povo como legislador. Pois, em semelhante comunidade, todas as leis estão, em rigor, ordenadas a fomentar a *moralidade* das acções (que é algo de *interior*, por conseguinte, não pode estar sob leis humanas públicas), já que, pelo contrário, estas últimas - o que constituiria uma comunidade jurídica – estão ordenadas unicamente à *legalidade* das acções, que surge diante dos olhos, e não à moralidade (interior, de que unicamente aqui se fala). Por conseguinte, importa haver alguém, diferente do povo que,

[38] Tal é o princípio de todo o direito externo.

para uma comunidade ética, se possa aduzir como publicamente legislador. No entanto, leis éticas não se podem pensar como só provenientes *originariamente* da vontade desse ser superior (como estatutos que, porventura, não poderiam ser obrigatórios sem que uma ordem tenha antes sido publicada), porque então não seriam leis éticas, e o dever a elas conforme não seria virtude livre, mas dever jurídico susceptível de coacção. Portanto, só pode conceber-se como legislador supremo de uma comunidade ética um ser relativamente ao qual todos os *verdadeiros deveres*, portanto, também os éticos[39] , se hão-de representar *ao mesmo tempo* como mandamentos seus; o qual, por isso, deve igualmente ser um conhecedor dos corações, para penetrar no mais íntimo das disposições de ânimo de cada qual e, como deve acontecer em toda a comunidade, proporcionar a cada um aquilo que os seus actos merecem. Mas este é o conceito de Deus como soberano moral do mundo. Por conseguinte, uma comunidade ética só pode pensar-se como um povo sob mandamentos divinos, i.e., como um *povo de Deus* e, claro está, de acordo com *leis de virtude*.

Poderia, decerto, conceber-se também um povo de Deus *segundo leis estatutárias*, i.e., segundo leis em cuja observância não se trata da moralidade, mas apenas da legalidade das acções; tal povo seria uma comunidade jurídica, de que Deus seria certamente

[39] Logo que algo se reconhece como dever, ainda que seja um dever imposto pelo simples arbítrio de um legislador humano, é ao mesmo tempo mandamento divino obedecer-lhe. As leis civis estatutárias não podem, sem dúvida, chamar-se mandamentos divinos, mas, se são justas, a sua *observância* é simultaneamente mandamentio divino. A proposição "Importa mais obedecer a Deus do que aos homens" significa apenas que, quando os últimos ordenam algo que em si é mau (imediatamente contrário à lei moral), não se lhes pode nem deve obedecer. Mas, inversamente, se a uma lei civil política, em si não imoral, se opõe algo que se tem por lei divina estatutária, há fundamento para considerar a última como espúria, porque está em antagonismo com um dever claro e, inclusive, nunca pode autenticar-se de modo suficiente que ela seja efectivamente mandamento divino, para se estar autorizado a transgredir, de harmonia com ela, um dever, aliás, consistente.

o legislador (portanto, a sua *constituição* seria teocracia), mas homens, como sacerdotes que dele receberam imediatamente os seus mandatos, dirigiriam um *governo* aristocrático. Mas semelhante constituição, cuja existência e forma se alicerça inteiramente em fundamentos históricos, não é a que constitui a tarefa da pura razão moralmente legisladora, cuja solução unicamente aqui temos de realizar; tal constituição será considerada na secção histórica como instituição segundo leis civis políticas, cujo legislador – embora seja Deus – é, no entanto, externo, ao passo que aqui temos a ver apenas com uma constituição cuja legislação é simplesmente interna, de uma república sob leis de virtude, i.e., de um povo de Deus (que seria diligente nas obras boas).

A tal povo de Deus pode contrapor-se a ideia de uma *horda* do princípio mau como união dos que são do seu partido em vista da extensão do mal, ao qual importa não permitir que se leve a cabo aquela união; se bem que também aqui o princípio que combate as disposições de ânimo virtuosas reside em nós mesmos, e só figuradamente é representado como poder externo.

IV. A ideia de um povo de Deus só é (sob organização humana) realizável na forma de uma Igreja

A ideia sublime, nunca plenamente alcançável, de uma comunidade ética mingua muito em mãos humanas, a saber, para chegar a ser uma instituição que, capaz em todo o caso de representar somente a forma daquela, está, no tocante aos meios de erigir semelhante todo, muito restringida sob condições da natureza sensível do homem. Mas como pode esperar-se que de um lenho tortuoso se talhe algo de plenamente recto?

Instituir um povo de Deus moral é, portanto, uma obra cuja execução não se pode esperar dos homens, mas somente do próprio Deus. Contudo, não é permitido ao homem estar inactivo quanto a este negócio e deixar que a Providência actue, como se a cada qual fosse permitido perseguir somente o seu interesse moral privado, deixando a uma sabedoria superior o todo do interesse do género humano (segundo a sua determinação moral). Pelo contrário, há-de proceder como se tudo dele dependesse, e só sob esta condição pode esperar que uma sabedoria superior garantirá ao seu esforço bem intencionado a consumação.

O desejo de todos os bem-intencionados é, pois, "que o Reino de Deus venha, que se faça a sua vontade na Terra"; mas que devem eles organizar para que isto lhes aconteça? Uma comunidade ética sob a legislação moral divina é uma *Igreja*, que, na medida em que não é objecto algum de experiência possível, se chama a *Igreja invisível* (uma mera ideia da união de todos os homens rectos sob o governo divino imediato, mas moral, do mundo, tal como serve de arquétipo às que devem ser fundadas por homens). A *visível* é a união efectiva dos homens num todo que concorda com aquele ideal. Na medida em que toda a sociedade sob leis públicas traz consigo uma subordinação dos seus membros (na relação dos que obedecem às suas leis com os que se atêm à observância das mesmas), a multidão unida naquele todo (a Igreja) é a *congregação* sob os seus superiores, que (chamados também mestres ou pastores de almas) administram somente os negócios do seu chefe invisível e se chamam conjuntamente, a este respeito, *servidores* da Igreja, do mesmo modo que na comunidade política o chefe visível se denomina a si mesmo, de vez em quando, o supremo servidor do Estado, embora não reconheça decerto acima de si nenhum homem (em geral, nem sequer a própria totalidade do povo). A verdadeira Igreja (visível) é aquela que representa o reino (moral) de Deus na Terra, tanto quanto isso pode acontecer através dos homens. Os

requisitos, por conseguinte, as notas características, da verdadeira Igreja são os seguintes:

1. A *universalidade*, por conseguinte, a sua *unidade* numérica; deve em si conter a disposição para tal, a saber, embora dividida em opiniões contingentes e desunida, encontra-se, apesar de tudo, quanto ao fito essencial, erigida sob princípios que devem necessariamente levá-la à universal unificação numa única Igreja (portanto, nenhuma divisão em seitas

2. A *característica* (qualidade) de tal Igreja; i.e., a *pureza*, a união sob nenhuns outros motivos a não ser os *morais*. (Purificada da imbecilidade da superstição e da loucura do fanatismo.)

3. A *relação* sob o princípio da *liberdade*, tanto a relação interna dos seus membros entre si como a externa da Igreja com o poder político, ambas as coisas num *Estado livre* (por conseguinte, nem *hierarquia*, nem *iluminismo*, uma espécie de *democracia* mediante inspirações particulares, que podem ser diferentes de outras, segundo a cabeça de cada qual).

4. A *modalidade* de tal Igreja, a *imutabilidade* quanto à sua *constituição*, com a reserva, porém, dos ordenamentos contingentes, respeitantes só à *administração* da Igreja, as quais podem mudar segundo o tempo e as circunstâncias, embora ela tenha para tal de conter já *a priori* em si mesma (na ideia do seu fim) os princípios seguros. (Portanto, sob leis originais, como que prescritas publicamente por um código, não sob símbolos arbitrários que, por lhes faltar a autenticidade, são contingentes, expostos à contradição e mutáveis).

Por conseguinte, uma comunidade ética considerada como Igreja, i.e., como simples *representante* de um Estado de Deus, não tem, em rigor, nenhuma constituição análoga, quanto aos seus princípios, à constituição política. Tal constituição não é nela nem *monárquica*

(sob um Papa ou Patriarca), nem *aristocrática* (sob Bispos e Prelados), nem *democrática* (como de iluminados sectários). Quando muito, poderia ainda comparar-se a uma comunidade doméstica (família) sob um pai moral comunitário, embora invisível, enquanto o seu filho santo, que conhece a sua vontade e, ao mesmo tempo, está em parentesco de sangue com todos os seus membros, ocupa o seu lugar de maneira a tornar conhecida mais em pormenor a sua vontade àqueles que, por isso, nele honram o pai e deste modo ingressam uns com os outros numa voluntária, universal e duradoira união de coração.

V. A constituição de cada Igreja parte sempre de qualquer fé histórica (revelada) que se pode denominar fé eclesial, e esta funda-se, no melhor dos casos, numa Escritura sagrada

A *fé religiosa pura* é decerto a única que pode fundar uma Igreja universal; pois é uma simples fé racional que se deixa comunicar a cada qual em vista da convicção, ao passo que uma fé histórica, fundada unicamente em factos, só pode alargar a sua influência até onde conseguem chegar, segundo circunstâncias de tempo e lugar, os relatos relacionados com a capacidade de julgar a sua credibili-dade.Mas uma particular debilidade da natureza humana tem a culpa de nunca se poder contar com essa fé pura tanto como ela merece, a saber, fundar somente nela uma Igreja.

Os homens, conscientes da sua impotência no conhecimento de coisas supra-sensíveis, embora tributem toda a honra a essa fé (como a que para eles deve ser convincente de modo universal), não são, contudo, fáceis de convencer de que o zelo constante votado a uma conduta moralmente boa seja tudo o que Deus dos homens exige, a fim de serem súbditos agradáveis a Ele no seu reino. Só podem para si pensar a sua obrigação como obrigação de um *serviço* que devem prestar a Deus, onde não interessa tanto o valor moral interior das acções quanto, pelo contrário, o facto de serem prestadas a Deus para, por moralmente indiferentes que tais acções possam ser em si mesmas, lhe agradar, pelo menos mediante a obediência passiva. Não lhes entra na cabeça que, ao cumprirem

os seus deveres para com homens (eles próprios e outros), executam também justamente por isso mandamentos divinos, portanto, em todo o seu fazer e deixar, na medida em que tem relação com a moralidade, estão *constantemente no serviço de Deus*, e que é também absolutamente impossível servir de mais perto a Deus de outro modo (pois os homens não podem ter qualquer acção e influência sobre outros seres excepto os do mundo, mas não sobre Deus). Porque todo o grande senhor do mundo tem uma particular necessidade de ser *honrado* pelos seus súbditos e *enaltecido* mediante manifestações de submissão, sem o que não pode esperar deles tanta docilidade às suas ordens como necessita para os conseguir dominar; além disso, o homem, por razoável que seja, encontra sempre nas demonstrações de honra uma complacência imediata, trata-se então o dever, na medida em que é ao mesmo tempo mandamento divino, como *afazer* de Deus, não do homem, e assim surge o conceito de uma religião *do serviço de Deus*, em vez do conceito de uma religião moral pura.

Visto que toda a religião consiste em olharmos Deus, em relação a todos os nossos deveres, como o legislador que há-de ser universal-mente venerado, importa, na determinação da religião em vista da nossa conduta a ela conforme, saber *como* é que Deus *quer ser* venerado (e obedecido). – Mas uma vontade divina legisladora ordena ou mediante uma lei que é em si *meramente estatutária*, ou por meio de uma lei *puramente moral.* Quanto à última, cada um pode conhecer por si mesmo, graças à sua própria razão, a vontade de Deus que está na base da sua religião; de facto, o conceito da divindade promana, em rigor, apenas da consciência destas leis e da necessidade racional de aceitar um poder que lhes pode proporcionar todo o efeito possível num mundo, efeito consonante com o fim último moral. O conceito de uma vontade divina determinada segundo meras leis morais puras permite-nos pensar, assim como um só Deus, também apenas *uma* religião que é puramente moral. Mas se aceitarmos leis estatutárias de Deus e fizer-

mos consistir a religião na nossa observância delas, então o conhecimento das mesmas não é possível por meio da nossa simples razão, mas unicamente por revelação, a qual, quer tenha sido dada a cada um em segredo ou publicamente para ser propagada entre os homens graças à tradição ou à Escritura, seria uma fé *histórica,* não uma *fé racional pura*.

Mas, embora se aceitem também leis divinas estatutárias (que se deixam reconhecer como tais não por si mesmas enquanto obrigatórias, mas só enquanto vontade divina revelada), contudo, a legislação *moral pura*, graças à qual a vontade divina está originariamente escrita no nosso coração, não é só a condição ineludível de toda a verdadeira religião em geral, mas é igualmente o que em rigor constitui esta mesma, e em vista do que a lei estatutária unicamente pode conter o meio do seu fomento e extensão.

Por conseguinte, se a questão de como Deus quer ser honrado houver de ser respondida de modo universalmente válido para todo o homem *considerado apenas como homem*, não há dúvida alguma de que a legislação da sua vontade devia ser simplesmente *moral*; pois a legislação estatutária (que pressupõe uma revelação) só pode considerar-se como contingente e como uma legislação que não chegou ou pode chegar a todo o homem, portanto, como não vinculatória do homem em geral. Logo: ”Não os que dizem ‘Senhor, Senhor!’, mas os que fazem a vontade de Deus"; por conseguinte, os que não procuram ser-lhe agradáveis pela glorificação dele (ou do seu enviado como um ser de procedência divina) segundo conceitos revelados, que nem todo o homem pode ter, mas pela boa conduta, em relação à qual todos conhecem a sua vontade, é que serão os que lhe prestam a verdadeira veneração por Ele exigida.

Se, porém, nos considerarmos obrigados a comportar-nos não só como homens, mas também como *cidadãos* num Estado divino sobre a Terra e a agir para a existência de semelhante associação sob o nome de Igreja, parece que a questão de como é

que Deus pretende ser venerado *numa Igreja* (enquanto congregação de Deus) não é susceptível de resposta mediante a simples razão, mas necessita de uma legislação estatutária que só se torna conhecida por revelação, por conseguinte, de uma fé histórica, a qual, em contraste com a pura fé religiosa, se pode chamar fé eclesial. Efectivamente, no caso da primeira, trata-se apenas do que constitui a matéria da veneração de Deus, a saber, a observância – que ocorre numa disposição de ânimo moral – de todos os deveres como seus mandamentos; mas uma Igreja, enquanto reunião de muitos homens sob tais disposições de ânimo em ordem a uma comunidade moral, precisa de uma obrigação *pública*, uma certa forma eclesial que se funda em condições de experiência, forma que é em si contingente e múltipla, por conseguinte, não pode ser conhecida como dever sem leis divinas estatutárias. Mas nem por isso a determinação desta forma se deve logo considerar como um afazer do legislador divino; pelo contrário, pode com fundamento supor-se que a vontade divina é que nós próprios realizemos a ideia racional de semelhante comunidade e, embora os homens tenham decerto intentado com sequelas infelizes várias formas de Igreja, contudo, não devem cessar de perseguir este fim, se necessário for, por meio de novas tentativas que evitem o melhor possível os erros das anteriores; tal quefazer, que é simultaneamente um dever seu, foi de todo a eles próprios confiado. Por conseguinte, para a fundação e a forma de qualquer Igreja, não há motivo para ter as leis justamente por leis divinas *estatutárias*; pelo contrário, é presunção fazê-las passar por tais a fim de se dispensar do esforço de continuar ainda a melhorar na forma delas, ou até usurpação de uma reputação superior de modo a impor à multidão, com estatutos eclesiais, um jugo, mediante o pretexto de autoridade divina; contudo, seria também presunção negar sem mais que o modo como uma Igreja está ordenada pode também ser porventura um ordenamento divino particular se, tanto quanto discernimos, se encon-tra na maior consonância com a religião moral e, além disso, acresce ainda que não pode compreender-se bem como, sem os progressos

convenientemente preparados do público em conceitos religiosos, conseguiu alguma vez aparecer. Ora bem, no carácter duvidoso do problema de se é Deus ou os homens quem deve fundar uma Igreja revela-se a propensão dos últimos para uma *religião do serviço de Deus* (*cultus)* e, porque esta se baseia em prescrições arbitrárias, para a fé em leis divinas estatutárias, sob o pressuposto de que à melhor conduta (que o homem pode sempre seguir de acordo com a prescrição da religião moral pura) deverá acrescentar-se ainda uma legislação divina não cognoscível pela razão, mas necessitada de revelação; tem-se assim de imediato em vista a veneração do ser supremo (não pela observância dos seus mandamentos, já a nós prescrita pela razão). Por isso, acontece que os homens nunca terão a união numa Igreja e o acordo quanto à forma que se lhe há-de dar, e igualmente as instituições *públicas* para o fomento do moral na religião, por algo de em si necessário, mas só com o fim de, como eles dizem, servir o seu Deus mediante cerimónias, profissões de fé em leis reveladas e observância das prescrições que pertencem à forma da Igreja (a qual, no entanto, é somente um meio); embora todas estas observâncias sejam, no fundo, acções moralmente indiferentes, tornam-se, justamente por isso, tanto mais agradáveis a Deus, porque só por mor dEle devem ter lugar. Por consequência, no esforço do homem em vista de uma comunidade ética, a fé eclesial precede naturalmente[40] a fé religiosa pura; templos (edifícios consagrados ao serviço público de Deus) existiram antes das *Igrejas* (lugares de reunião para a instrução e a estimulação nas disposições de ânimo morais), *sacerdotes* (administradores consagrados dos usos piedosos) antes dos *espirituais* (mestres da religião moral pura), e encontram-se ainda, na maior parte dos casos, na posição e no valor que a grande multidão lhes concede.

Se, pois, é inevitável que uma *fé eclesial* estatutária se acrescente à fé religiosa pura como veículo e meio da união pública dos homens para fomento da última, então é preciso confessar

[40] Moralmente deveria ser ao invés.

que a permanência imutável da mesma, a sua extensão universal uniforme e, inclusive, o respeito pela revelação nela aceite, dificilmente podem ser objecto de suficiente cuidado mediante a *tradição*, mas só por meio da *Escritura*, a qual, por seu turno, como revelação, deve ela própria ser para os contemporâneos e a descendência um objecto de grande reverência; pois tal exige a necessidade dos homens de estarem certos no tocante ao seu dever no culto divino. Um livro sagrado obtém para si, mesmo naquele (e justamente sobretudo nestes) que o não lêem ou, pelo menos, não conseguem a partir dele fazer nenhum conceito religioso coerente, o maior respeito, e todo o arrazoado não interessa nada perante a sentença peremptória que esmaga todas as objecções: *Está escrito.* Por isso, as passagens do livro sagrado que devem representar um ponto de fé chamam-se pura e simplesmente *sentenças*. Os intérpretes designados de semelhante Escritura são, por assim dizer, pessoas consagradas em virtude deste seu próprio afazer e a história demonstra que nenhuma fé baseada na Escritura pôde ser exterminada nem sequer pelas mais desvastadoras revoluções de Estado, ao passo que a fé fundada na tradição e nas antigas observâncias públicas encontrou simultaneamente a sua ruína na desorganização do Estado. Que sorte[41] , se um tal livro chegado às mãos dos homens, ao lado dos seus estatutos como leis de fé, contém ao mesmo tempo a mais pura doutrina religiosa moral, que possa entrar na melhor harmonia com aqueles estatutos (enquanto veículos da sua introdução): em semelhante caso, tanto por causa do fim que assim se deve alcançar como em virtude da dificuldade de para si tornar concebível, segundo leis naturais, a origem de uma tal iluminação do género humano, ocorrida graças ao mesmo livro, pode ele asserir a reputação, idêntica a uma revelação.

[41] Expressão para tudo o que é desejado ou desejável que, no entanto, não podemos nem prever nem suscitar pelo nosso esforço segundo leis da experiência; a seu respeito, portanto, se pretendemos indicar um fundamento, não podemos aduzir nenhum outro excepto uma providência bondosa.

Ainda algo que, todavia, se encontra em ligação com este conceito de uma fé de revelação.

Há somente *uma* (verdadeira) *religião*; mas pode haver múltiplos tipos de *fé.* – Pode, no entanto, acrescentar-se que nas diversas Igrejas separadas umas das outras pela diversidade dos seus modos de crença é possível deparar com uma única e mesma verdadeira religião. – É, pois, mais conveniente (e também, de facto, mais usual) afirmar ”Este homem é desta ou daquela *fé" (*judaica, maometana, cristã, católica, luterana) do que dizer ”É desta ou daquela religião". A última expressão não deveria sequer utilizar-se, quando se fala ao grande público (em catecismos e sermões); pois é para este demasiado erudita e incompreensível; de igual modo, as línguas modernas não subministram para ela nenhuma palavra com o mesmo significado. O homem comum entende sempre por religião a sua fé eclesial que se lhe apresenta aos sentidos, ao passo que a religião é interiormenmte oculta e depende de disposições de ânimo morais. À maior parte das pessoas concede-se honra excessiva ao dizer a seu respeito que professam esta ou aquela religião; de facto, não conhecem nem exigem nenhuma; a fé eclesial estatutária é tudo o que eles entendem por tal palavra.Também as chamadas controvérsias de religião, que tantas vezes abalaram e regaram com sangue o mundo, jamais passaram de pelejas em torno da fé eclesial, e o oprimido não se queixava propriamente de o impedirem de estar ligado à sua religião (pois isso não o consegue poder externo algum), mas de não lhe ser permitido seguir publicamente a sua fé eclesial.

Ora bem, quando uma Igreja, como habitualmente acontece, se faz passar pela única universal (embora se encontre fundada numa particular fé revelada, que, enquanto histórica, jamais pode a todos ser exigida), então quem não reconhece a sua fé eclesial (particular) é por ela denominado *infiel* e odiado de todo o coração; quem só em parte (no não essencial) dela se desvia é apelidado de *heterodoxo* e, pelo menos, evitado como contagioso. Por fim, se ele se recon-

hece membro da mesma Igreja mas, no entanto, se afasta dela no essencial da fé (a saber, naquilo de que se faz o esencial), chama-se então - sobretudo quando ele difunde a sua crença errónea – *herege*[42] , e como um agitador é considerado ainda mais punível do que um inimigo externo, expulso da Igreja por um anátema (semelhante aos que os Romanos pronunciaram sobre quem atravessou o Rubicão contra a acquiescência do Senado), e entregue a todos os deuses infernais.A pretensa e única inteireza de fé dos doutores ou cabeças de uma Igreja em matéria de fé eclesial chama-se *ortodoxia*, e poderia dividir-se em *despótica (brutal)* e *liberal*. – Se uma Igreja que faz passar por universalmente obrigatória a sua fé eclesial se deve chamar *católica*, então a que pugna contra tais pretensões da outra (se bem que ela própria, com frequência, as exerceria de bom grado, se pudesse) deve denominar-se uma Igreja *protestante:* um observador atento deparará com vários exemplos louváveis de católicos protestantes e, comparativamente, ainda com mais exemplos chocantes de protestantes arquicatólicos; os primeiros são homens cujo modo de pensar (embora não seja, sem dúvida, o da sua Igreja) se *alarga*, em face dos quais os últimos, com o seu modo de pensar *limitado,* contrastam muito, mas de nenhum modo para vantagem sua.

VI. A fé eclesial tem por seu intérprete supremo a fé religiosa pura

[42] Os Mongóis chamam ao *Tibete* (segundo Georgii, Alphab. Tibet., pg. ll) *Tangut-Chadzar*, i. e., o país dos habitantes de casas, para os distinguir de si mesmos enquanto nómadas que vivem no deserto debaixo de tendas; daí vem o nome de Chadzar e, a partir deste, o de *herejes* (al. *Ketzer*), porque aqueles eram adeptos da fé tibetana (dos Lamas), que concorda com o Maniqueísmo e talvez tenha neste a sua origem, e difundiram-na nas suas incursões pela Europa; por isso, também durante muito tempo os nomes *haeretici* e *manichaei* foram usados como sinónimos.

Observámos que, embora uma Igreja careça da mais importante característica da sua verdade, a saber, a de uma pretensão legítima à universalidade, quando se funda numa fé revelada, a qual, como histórica (embora muito difundida mediante a Escritura, e assegurada à mais tardia posteridade), não é todavia susceptível de uma comuni-cação universal convincente; contudo, por causa da necessidade natural de todos os homens de, para os supremos conceitos e fundamentos da razão, exigir sempre algum *apoio sensível*, alguma corroboração empírica e quejandos (a que, de facto, importa atender no intento de *introduzir* universalmente uma fé), deve utilizar-se qualquer fé eclesial histórica, que em geral alguém encontra já diante de si.

Mas para a semelhante fé empírica, que, segundo parece, um acaso pôs nas nossas mãos, juntar a base de uma fé moral (seja ela fim ou apenas meio) exige-se uma interpretação da revelação que até nós chegou, i.e., uma sua explicação geral num sentido que concorde com as regras práticas universais de uma pura religião racional. Com efeito, o teorético da fé eclesial não nos pode interessar moralmente se não actuar em prol do cumprimento de todos os deveres humanos como mandamentos divinos (o que constitui o essencial de toda a religião). Esta interpretação pode, inclusive, parecer-nos muitas vezes forçada quanto ao texto (da revelação), pode, com frequência, sê-lo de facto e, todavia, contanto que seja possível que o texto a aceite, há-de preferir-se a uma interpretação literal que ou não contém absoluta-mente nada para a moralidade, ou actua mesmo contra os móbiles desta última[43] . – Descobrir-se-

[43] Para tal ilustrar com um exemplo, tome-se o Salmo 59, v. 11-19, onde se depara com uma *oração pedindo vingança*, que chega ao horror. *Michaelis* (Moral, 2ª parte, p. 202) aprova esta oração e acrescenta: "Os Salmos são *inspirados*; se neles se pede um castigo, não se trata de algo injusto, e *não devemos ter nenhuma moral mais santa do que a Bíblia* ". Atenho-me aqui à última expressão e pergunto se a moral deverá ser interpretada segundo a Bíblia ou antes a Bíblia segundo a moral? - Sem atender sequer à passagem do Novo Testamento "Foi dito aos antigos, etc. ; mas eu digo-vos: Amai os vossos inimigos,

á igualmente que sempre assim se fez com todos os modos de fé antigos e modernos, em parte formulados em livros sagrados, e que mestres populares racionais e de bom pensamento os interpretaram durante muito tempo até os trazer pouco a pouco à consonância, quanto ao seu conteúdo essencial, com os universais princípios de fé morais. Os filósofos morais entre os *Gregos* e, em seguida, entre os *Romanos* fizeram isso, pouco a pouco, com a sua doutrina fabulosa dos deuses. Souberam, por último, explicar o mais grosseiro politeísmo como simples representação simbólica das propriedades do ser divino uno, e atribuir às diversas acções viciosas ou, inclusive, às fantasias bárbaras mas, apesar de tudo, belas dos seus poetas um sentido místico que aproximava uma crença popular (que não teria sido oportuno extirpar, porque poderia assim suscitar porventura um ateísmo ainda mais perigoso para o Estado) de uma doutrina moral compreensível a todos os homens e a única salutar. O *judaísmo* tardio e, inclusive, o cristianismo constam de tais interpretações, em parte muito forçadas, mas em ambos os casos para fins indubitavelmente bons e necessários para todos os homens. Os *maometanos* sabem (como mostra *Reland)* atribuir muito bem à descrição do seu paraíso, consagrado a toda a sensualidade, um sentido espiritual, e o mesmo fazem justamente os *Indianos* com a interpretação dos seus *Vedas,* pelo menos no tocante à parte mais

abençoai os que vos maldizem, " etc. - como esta passagem, que também é inspirada, se poderá conciliar com aquela – tentarei ou acomodá-la aos meus princípios morais por si consistentes (dizendo que, por exemplo, não se entende aqui inimigos corporais mas, sob o seu símbolo, os inimigos invisíveis, que nos são muito mais perniciosos, a saber, as más inclinações, que devemos desejar reprimir por completo)ou, se isto não puder ser, suporei antes que tal passagem não se deve entender em sentido moral, mas de acordo com a relação em que os Judeus se consideravam com Deus enquanto seu regente político; como também outra passagem da Bíblia onde se diz "A vingança é minha; eu retribuirei, diz o Senhor", que comummente se interpreta como advertência moral contra a vingança por mão própria, se bem que verosimilmente indica só a lei, válida em todo o Estado, de buscar satisfação pelas ofensas no tribunal do soberano, onde a sede de vingança do acusador não pode considerar-se como aprovada quando o juiz lhe permite propor um castigo tão duro como quiser.

ilustrada do seu povo. – Que isto, porém, se possa fazer sem faltar sempre muito ao sentido literal da crença popular deve-se a que, muito antes desta, estava oculta na razão humana a disposição para a religião moral, disposição cujas primeiras manifestações rudes se encaminhavam apenas para o uso do culto divino e, para tal fim, ocasionaram aquelas pretensas revelações, mas puseram outrossim nestes poemas – embora não de propósito – algo do carácter da sua origem supra-sensível. Não se pode acusar de deslealdade a semelhantes interpretações, no pressuposto de que não se pretende afirmar que o sentido, por nós dado aos símbolos da crença popular ou também aos livros sagrados, tenha por eles também sido absolutamente intentado, pois isso fica por decidir e apenas se aceita a *possibilidade* de assim compreender os seus autores. Pois até a leitura dos livros sagrados ou a inquirição do seu conteúdo tem como intuito final tornar os homens melhores; mas o histórico, que em nada contribui para tal, é algo em si de totalmente indiferente, com o qual se pode lidar como se quiser. – (A fé histórica é ”morta em si mesma", i.e., por si, olhada como confissão, nada contém, a nada induz que tenha para nós um valor moral.)

Por isso, embora se tenha aceite uma Escritura como revelação divina, o seu critério supremo enquanto tal será: "Toda a Escritura inspirada por Deus é util para a doutrina, para o castigo, para a melhoria, etc." e, visto que o último, a melhoria do homem, constitui o fim genuíno de toda a religião racional, esta conterá igualmente o princípio supremo de toda a interpretação da Escritura. Esta religião é ”o Espírito de Deus que nos conduz a toda a verdade". Mas semelhante Espírito é aquele que, ao *instruir-nos,* nos *vivifica* ao mesmo tempo com princípios em ordem a acções, e refere inteiramen-te às regras e aos motivos da pura fé racional - a única que em toda a fé eclesial constitui o que nela é a genuína religião - tudo o que a Escritura ainda pode conter para a fé histórica.Toda a investigação e interpretação da Escritura deve partir do princípio

de nela buscar tal Espírito, e" somente nela se pode encontrar a vida eterna enquanto dá testemunho deste princípio".

Ora a este intérprete da Escritura está associado, mas subordinado, outro, a saber, o *erudito escriturista*. A autoridade da Escritura como o mais digno – e agora, na parte mais ilustrada do mundo, o único - instrumento de união de todos os homens numa Igreja constitui a fé eclesial que, como crença popular, não se pode descurar, pois, para o povo, nenhuma doutrina que esteja fundada na simples razão parece ser boa para constituir uma norma imutável, e ele exige uma revelação divina, portanto, também uma autenticação histórica da sua autoridade, mediante a dedução da sua origem. Ora visto que a humana arte e sabedoria não pode elevar-se ao céu para examinar a creden-cial da missão do primeiro mestre, mas se deve contentar com os sinais que, além do conteúdo, se podem tirar do modo como se introduziu uma tal fé, i.e., contentar-se com relatos humanos, que importa pouco a pouco buscar em tempos muito antigos e em línguas agora mortas, para os apreciar segundo a sua credibilidade histórica: exige-se a *erudição escriturística* a fim de manter na autoridade uma Igreja baseada numa Escritura sagrada, não uma religião (pois esta, para ser universal, deve fundar-se sempre na simples razão); embora tal erudição decida unicamente que a origem daquela Escritura nada em si contém que torne impossível a sua adopção como imediata revelação divina; o que seria suficiente para não estorvar os que pensam encontrar nesta ideia um fortalecimento particular da sua fé moral e, por isso, de bom grado a aceitam. – Não é só, porém, a *documentação*, mas também a *interpretação* da Escritura sagrada que, pela mesma causa, precisa de uma erudição.De facto, como quer o não erudito, que só a pode ler em traduções, estar certo do seu sentido? Por isso, o intérprete conhecedor da língua básica deve ainda possuir um amplo conhecimento e crítica históricos para ir buscar às condições, aos costumes e às opiniões (crença popular) daquela

época os meios graças aos quais se pode patentear a compreensão à comunidade eclesial.

Religião racional e erudição escriturística são, pois, os intérpretes e depositários genuínos e competentes de um documento sagrado.Salta aos olhos que elas, no uso público dos seus conhecimentos e descober-tas neste campo, não podem pura e simplesmente ser estorvadas pelo braço secular, nem por ele ser vinculadas a certas proposições de fé porque, de outro modo, os *leigos* obrigariam os *clérigos* a ingressar na sua opinião, que aqueles, no entanto, só têm pelo ensino destes. Quando o Estado vela apenas por que não faltem eruditos e homens de boa reputação no tocante à sua moralidade que administrem o todo da Igreja, confiando à sua consciência este cuidado, fez tudo o que o seu dever e a sua competência implicam. Mas introduzir estes homens na escola e ocupar-se das suas controvérsias (que, contanto que não se façam a partir dos púlpitos, deixam em plena paz o público eclesial) é uma exigência que o público não pode fazer sem impertinência ao legislador, porque está sob a dignidade deste.

Apresenta-se, porém, ainda um terceiro pretendente ao cargo de intérprete, que não necessita nem da razão, nem da erudição, mas só de um *sentimento* interno, para conhecer o verdadeiro sentido da Escritura e, ao mesmo tempo, a sua origem divina.Ora não se pode negar que" quem segue a doutrina da Escritura e *faz* o que ela prescreve descobrirá, sem dúvida, que ela é de Deus", nem que o próprio impulso para as boas acções e para a honradez na conduta, que o homem que a lê ou ouve a sua exposição, o deve persuadir da sua divindade; porque tal impulso nada mais é do que o efeito da lei moral que enche o homem de um íntimo respeito – lei moral que, por isso, se deve igualmente considerar como mandamento divino. Mas assim como, a partir de qualquer sentimento, se não pode inferir e desvendar o conhecimento das leis e que estas são morais, assim também, e menos ainda, se pode, mediante um sentimento, inferir e descobrir o sinal seguro de uma influência divina imedi-

ata; pois para o mesmo efeito pode haver mais de uma causa, mas, neste caso, a simples moralidade da lei (e da doutrina), conhecida pela razão, é a causa de tal efeito, e inclusive no caso da mera possibilidade desta origem é um dever dar-lhe a última interpretação, se não se quiser abrir as portas de par em par a todo o fanatismo e, inclusive, fazer perder ao sentimento moral não ambíguo a sua dignidade, aparentando-o a todo o outro sentimento fantástico. – Sentimento, quando a lei, pela qual ou também segundo a qual ele se produz, é antes conhecida, tem-no cada qual só para si, e não o pode exigir a outros, portanto, não o pode também apregoar como uma pedra de toque da genuinidade de uma revelação, uma vez que o sentimento não ensina absolutamente nada, mas contém apenas o modo como o sujeito é afectado quanto ao seu prazer ou desprazer, em que não se pode fundar conhecimento algum.

Não há, portanto, nenhuma norma da fé eclesial excepto a da Escritura, nem outros intérpretes seus a não ser a pura *religião racional* e a *erudição escriturística* (que diz respeito ao elemento histórico da mesma), dos quais só o primeiro é *autêntico* e válido para todo o mundo, ao passo que o segundo é só *doutrinal,* com o fito de converter a fé eclesial para um certo povo numa certa época num sistema determinado que se mantém de maneira constante. Mas quanto a este segundo, é irremediável que a fé histórica venha, por fim, a tornar-se uma simples fé em eruditos escrituristas e no seu discer-nimento – o que decerto não redunda particularmente em honra da natureza humana, mas se remediará, por seu turno, mediante a pública liberdade de pensamento; por isso, esta estará para tal tanto mais habilitada quanto só os eruditos expõem as suas interpretações ao exame de todos, mas permanecem ao mesmo tempo eles próprios abertos e receptivos a um melhor discernimento, e podem contar com a confiança da comunidade em relação às suas decisões.

VII. A transição gradual da fé eclesial para o domínio público da fé religiosa pura é a aproximação do Reino de Deus

A marca da verdadeira Igreja é a sua *universalidade*; mas o sinal desta é, por seu turno, a sua necessidade e a sua determinabilidade só possível de um modo. Ora a fé histórica (que está fundada na revelação como experiência) tem somente validade particular, a saber, para aqueles a quem chegou a história em que ela se baseia, e contém em si, como todo o conhecimento de experiência, não a consciência de que o objecto crido *tenha* de ser assim e não de outtro modo, mas só que é assim; por conseguinte, inclui ao mesmo tempo a consciência da sua contingência. Portanto, pode, sem dúvida, chegar para a fé eclesial (de que é possível haver várias), mas unicamente a fé religiosa pura, que de todo se alicerça na razão, pode ser reconhecida como necessária, logo, como a única que distingue a Igreja *verdadeira*. – Por conseguinte, embora (de acordo com a limitação inevitável da razão humana) uma fé histórica afecte como meio condutor a religião pura, contudo, com a consciência de que é apenas um meio condutor, e se esta fé, enquanto fé eclesial, traz consigo um princípio de aproximação contínua à pura fé religiosa para, finalmente, poder prescindir desse meio condutor, semelhante Igreja pode, pois, chamar-se sempre a *verdadeira*; porém, visto que sobre doutrinas de fé históricas jamais se pode evitar a disputa, chamar-se-á apenas a Igreja *militante*; mas com a perspectiva de, por último, chegar a ser a Igreja *triunfante*, imutável e tudo congregando! À fé de cada um em particular, que traz consigo a susceptibilidade moral (dignidade) de ser eternamente feliz, dá-se o nome de fé *beatificante*. Por conseguinte, esta só pode ser também uma única, e em toda a diversidade da fé eclesial pode, no entanto, encontrar-se em todo aquele em que ela, ao referir-se à sua meta, a pura fé religiosa, é prática.

Pelo contrário, a fé de uma religião do culto de Deus é uma fé de *serventia* e de *recompensa* (*fides mercenaria, servilis)* e não pode ter-se por fé beatificante, porque não é moral.Pois esta última há-de ser uma fé livre, baseada nas puras disposições do coração (*fides ingenua).* A primeira presume tornar-se agradável a Deus mediante acções (do culto) que (embora trabalhosas) não têm por si qualquer valor moral, portanto, são acções extorquidas por temor ou esperança, acções que também um homem mau pode executar, ao passo que a segunda pressupõe para tal como necessária uma disposição de ânimo moralmente boa.

A fé beatificante encerra duas condições da sua esperança de beatitude: uma em relação ao que o próprio homem não pode realizar, a saber, fazer que as suas acções ocorridas sejam de direito (perante um juiz divino) não ocorridas; a outra quanto ao que o próprio homem pode e deve fazer, a saber, levar uma vida nova, conforme ao seu dever. A primeira é a fé numa satisfação (pagamento da dívida própria, redenção, reconciliação com Deus), a segunda é a fé numa conduta boa que importa levar avante para se tornar agradável a Deus. – Ambas as condições constituem uma só fé e estão necessariamente conexas. Mas não se pode discernir de outro modo a necessidade de uma ligação a não ser que se admita que uma se deixa derivar da outra, por conseguinte, que ou a fé na absolvição da culpa que sobre nós pesa produz a boa conduta de vida, ou então a intenção verdadeira e activa de uma conduta boa que sempre se deve levar suscita, segundo a lei de causas moralmente operantes, a fé naquela absolvição.

Aqui se mostra, pois, uma notável antinomia da razão humana consigo própria, cuja solução – ou, se esta não houvesse de ser possível, pelo menos, o apaziguamento – é que unicamente pode decidir se à fé religiosa pura se há-de acrescentar sempre uma fé histórica (eclesial) como parte essencial da fé beatificante, ou se a fé eclesial, como simples meio condutor, poderá enfim, por mais longe que tal futuro esteja, transformar-se em fé religiosa pura.

l. No pressuposto de que tem lugar uma satisfação pelos pecados do homem, é decerto bem compreensível como todo o pecador a quereria de bom grado a si referir e, se tal depende apenas de *crer* (o que equivale a declarar que ele quer que a satisfação devia também para ele ter ocorrido), não duvidaria sequer um instante. Mas não se compreende como é que um homem razoável, que se sabe culpável, pode pensar seriamente que apenas precisa de acreditar na mensagem de uma satisfação prestada em seu favor e aceitá-la *utiliter* (como dizem os juristas) para considerar a sua culpa como anulada, e tanto (inclusive com a sua raiz) que também para o futuro uma boa conduta, em vista da qual não se fez até agora o mínimo esforço, será a consequência inevitável desta fé e da aceitação do benefício oferecido. Nenhum homem que reflicta consegue fazer surgir em si esta fé, por mais que o amor de si transmute com frequência em esperança o simples desejo de um bem em vista do qual nada se faz ou pode fazer, como se o seu objecto fosse por si mesmo surgir, atraído pelo simples anelo. De nenhum outro modo se consegue imaginar isto como possível excepto se o homem olhar esta fé como a ele celestialmente inspirada e, portanto, como algo a cujo respeito não precisa de dar conta alguma à sua razão. Se tal não consegue, ou é ainda demasiado franco para fingir em si uma tal confiança como simples meio de insinuação, então, com todo o respeito por semelhante satisfação hiperbólica, com todo o desejo de que uma tal satisfação também lhe possa estar patente, não poderá deixar de a considerar apenas como condicionada, a saber, que a sua conduta melhorada, quanto está em seu poder, deve ir à frente para dar ainda que seja só o mínimo fundamento à esperança de que semelhante mérito superior lhe possa valer. – Por consequência, se o conhecimento histórico acerca deste último pertence à fé eclesial, mas a primeira como condição pertence à fé moral pura, então *esta deverá preceder aquela.*

2. Mas, se o homem está por natureza corrompido, como pode ele crer, seja qual for o seu esforço, fazer de si, como pretende, um homem novo agradável a Deus se, consciente das transgressões de que até aqui se tornou culpável, se encontra ainda sob o poder do princípio mau e não depara em si com nenhuma faculdade suficiente para de futuro melhor o fazer? Se não pode considerar a justiça que contra si próprio provocou como reconciliada por uma satisfação alheia e olhar-se a si mesmo de certo modo como nascido de novo mediante esta fé, e empreender assim, antes de mais, uma nova conduta que seria a consequência do princípio bom a ele associado, em que é que quererá fundar a sua esperança de se tornar um homem agradável a Deus? – Por isso, a fé num mérito que não é o seu e pelo qual se reconcilia com Deus deve preceder todo o esforço em ordem a obras boas - o que contradiz a proposição anterior. Este conflito não se pode resolver mediante o exame da determinação causal da liberdade do ser humano, i.e., das causas que fazem que um homem se torne bom ou mau, portanto, não pode ter uma solução teorética; com efeito, esta questão ultrapassa toda a capacidade especulativa da nossa razão. No campo prático, porém, em que não se indaga o que é o primeiro fisica, mas sim moralmente, para o uso do nosso livre arbítrio, a saber, donde devemos partir, se da fé no que Deus por nós fez ou do que, para de tal nos tornarmos dignos (consista ele no que quiser) devemos nós fazer, não há qualquer dúvida em se decidir pelo último.

Com efeito, a aceitação do primeiro requisito para a beatificação, a saber, da fé numa satisfação vicária, é em todo o caso necessária só para o conceito teorético; de nenhum outro modo conseguimos *tornar* para nós *compreensível* a libertação do pecado. Pelo contrário, a necessidade do segundo princípio é prática e, claro está, puramente moral: não podemos seguramente esperar tornar-nos participantes da apropriação de um mérito alheio satisfatório e, assim, participantes da beatitude, a não ser que para tal nos qualifiquemos, graças ao nosso esforço no seguimento de todo

o dever humano, o qual deve ser efeito do nosso próprio trabalho e não, por seu turno, uma influência estranha, em que somos passivos. De facto, por ser incondicionado este último mandamento, é também necessário que o homem o tome, enquanto máxima, por base da sua fé, a saber, que comece pelo melhoramento da sua vida como condição suprema sob a qual unicamente pode ter lugar uma fé beatificante.

A fé eclesial, como fé histórica, começa justamente pelo primeiro; mas em virtude de conter apenas o veículo para a fé religiosa pura (na qual reside o fim genuíno), o que nesta enquanto fé prática é a condição, a saber, a máxima do *fazer*, deve constituir o começo, e a do *saber*, ou fé teorética, há-de operar unicamente a consolidação e o cumprimento da primeira.

Pode ainda observar-se que, segundo o primeiro princípio, a fé (ou seja, a fé numa satisfação vicária) seria atribuída ao homem como dever e, em contrapartida, a fé da boa conduta de vida, enquanto operada mediante influência superior, lhe seria creditada como graça. – Mas, de acordo com o segundo princípio, é ao invés. – Pois de harmonia com este, a boa *conduta de vida* é, enquanto suprema condição da graça, *dever* incondicionado, ao passo que a satisfação superior é um simples *afazer da graça.* – Ao primeiro princípio censura-se (muitas vezes, não sem razão) a *superstição* do culto divino, que sabe associar uma conduta repreensível à religião; ao segundo reprova-se a *incredulidade naturalística* que liga a uma conduta, aliás porventura exemplar, a indiferença ou, inclusive, a oposição frente a toda a revelação. – Mas isto seria cortar o nó (por meio de uma máxima prática), em vez de (teoreticamente) o desatar – o que em questões de religião é, sem dúvida, também permitido. – Contudo, o que se segue pode servir para a satisfação da última exigência. – A fé viva no arquétipo da humanidade agradável a Deus (no Filho de Deus) encontra-se *em si mesma* referida a uma ideia moral da razão, na medida em que esta nos serve não só de regra, mas também de móbil e,

portanto, é a mesma coisa quer eu parta desta fé como *racional*, quer do princípio da conduta boa. Pelo contrário, a fé no mesmo arquétipo *no fenómeno* (a fé no Homem-Deus), enquanto fé *empírica* (histórica), não é o mesmo que o princípio da conduta boa (a qual deve ser inteiramente racional), e seria algo de todo diverso querer começar por semelhante[44] fé empírica e derivar dela a conduta boa. Haveria então um antagonismo entre as duas proposições acima mencionadas. No fenómeno do Homem-Deus, porém, o objecto da fé beatificante não é o que dele incide nos sentidos ou se pode conhecer por experiência, mas em rigor o arquétipo ínsito na nossa razão, arquétipo que estabelecemos como base do último (pois, tanto quanto se deixa perceber no seu exemplo, ele se divisa como conforme a tal arquétipo), e semelhante fé identifica-se com o princípio de uma conduta agradável a Deus. – Por conseguinte, não há aqui dois princípios em si diversos, de modo que começar por um ou por outro fosse enveredar por caminhos opostos, mas apenas uma só e mesma ideia prática de que partimos, uma vez, enquanto representa o arquétipo como sito em Deus e d'Ele promanando, uma outra vez, enquanto o representa como em nós situado, ambas as vezes, porém, enquanto o representa como pauta da nossa conduta; e a antinomia é, pois, apenas aparente. De facto, por um mal-entendido considera como dois princípios diferentes a mesma ideia prática, tomada simplesmente em aspectos diversos. – Mas se da fé histórica na realidade efectiva de semelhante fenómeno, ocorrido uma vez no mundo, se pretendesse fazer a condição da única fé beatificante, então haveria decerto dois princípios inteiramente distintos (um empírico, outro racional) a cujo respeito, se importa partir e começar por um ou por outro, surgiria uma verdadeiro antagonismo das máximas, que nenhuma razão conseguiria alguma vez arbitrar. – A proposição "É preciso crer que houve uma vez um homem que, pela sua santidade e mérito, satisfez tanto por si (relativamente ao seu dever) como por todos os outros (e pela sua deficiência no tocante ao seu dever) (a razão nada acerca de tal

[44] Que deve fundar em provas históricas a existência de semelhante pessoa.

nos diz) para esperar que nós, inclusive numa conduta boa, possamos, no entanto, ser felizes unicamente em virtude daquela fé", semelhante proposição diz algo de todo diverso do seguinte: "Há que aspirar com todas as forças à disposição de ânimo santa de uma conduta de vida agradável a Deus para poder crer que o amor (a nós garantido já pela razão) de Deus à humanidade, enquanto esta, segundo toda a sua capacidade, se esforça por cumprir a vontade daquele, em consideração da recta disposição de ânimo, suplementará, seja de que modo for, a deficiência do acto". – Mas o primeiro não está em poder de todos os homens (inclusive do não erudito). A história mostra que em todas as formas de religião imperou o conflito dos dois princípios da fé; efectivamente, todas as religiões tiveram expiações, onde quer que as tenham pretendido situar. Mas, por seu lado, a disposição moral também não deixou em todo o homem de fazer ouvir as suas exigências. No entanto, em todas as épocas os sacerdotes se lamentaram mais do que os moralistas; aqueles em voz alta (intimando as autoridades a remediar o dano), por causa da negligência do culto divino, que fora introduzido para reconciliar o povo com o céu e remover do Estado a desgraça; os moralistas, pelo contrário, por causa da decadência dos costumes que, em grande parte, atribuíam aos meios de descarrego do pecado pelos quais os sacerdotes facilitavam a todos reconciliar-se com a divindade no tocante aos mais grosseiros vícios. De facto, quando já existe um fundo inesgotável para o pagamento das culpas feitas ou ainda por fazer, basta apenas lançar-lhe a mão (e é o que, decerto, antes de mais se fará em todas as reclamações que a consciência faz) para se isentar das culpas, ao passo que o propósito da boa conduta se pode suspender até que primeiro a situação esteja clara quanto àquele pagamento; não se podem, pois, pensar facilmente outras consequências de semelhante fé Mas mesmo se esta fé se concebesse como dotada de uma força tão particular e de uma influência mística (ou mágica) tal que – embora tivesse, pelo que sabemos, de se considerar como meramente histórica –, se alguém se entregasse a ela e aos sentimentos a ela

adscritos, fosse capaz de melhorar o homem inteiro desde a raiz (fazer dele um homem novo), semelhante fé deveria então olhar-se como concedida e inspirada directamente pelo céu (com e sob a fé histórica); neste caso, tudo, inclusive a qualidade moral do homem, vai finalmente desembocar num decreto incondicionado de Deus:" Ele compadece-se de quem quer, e endurece quem quer" [45] – o que, tomado à letra, é o *salto mortale* da razão humana.

É, pois, uma consequência necessária da disposição física e, juntamente, da disposição moral em nós – sendo a última a base e, ao mesmo tempo, a intérprete de toda a religião – que esta seja, por fim, gradualmente liberta de todos os fundamentos empíricos de determinação e de todos os estatutos que se apoiam na história e que, por meio de uma fé eclesial, reúnem provisoriamente os homens em ordem ao fomento do bem, e assim reine enfim sobre todos a pura religião racional" para que Deus seja tudo em todos". – Os envoltórios sob os quais se formou primeiro o embrião em vista do homem devem despir-se, se é que ele deve agora vir à luz do dia. O fio condutor da tradição sagrada que, com os seus acessórios, com os estatutos e observâncias, prestou no seu tempo um bom serviço, torna-se pouco a pouco supérfluo, mais ainda,

[45] Isto pode interpretar-se assim: Nenhum homem pode dizer com certeza a que se deve que (comparativamente) este seja um homem bom, e aquele um homem mau, visto que muitas vezes a disposição para esta diferença parece já encontrar-se no nascimento, por vezes, também as contingências da vida, a cujo respeito ninguém pode fazer nada, são aqui determinantes; não mais do que o que dele pode chegar a ser. A este respeito temos de deixar o juízo para O que tudo vê, o qual é aqui expresso como se, antes de os homens nascerem, o seu decreto se tivesse acerca deles já expresso e houvesse assinalado a cada qual o papel que um dia deveria desempenhar. Na ordem dos fenómenos, a *previsão,* para o autor do mundo, mesmo se aqui se pensa de um modo antropomórfico, é um *prè-decidir*. Mas na ordem supra-sensível das coisas segundo leis da liberdade, em que o tempo desaparece, é somente um *saber que tudo vê*, sem que se possa explicar porque é que um homem procede assim, e outro, segundo princípios opostos, e estabelecer ao mesmo tempo uma conciliação com a liberdade da vontade.

acaba por ser uma cadeia, quando o homem entra na adolescência. Enquanto ele (o género humano)" era uma criança, tinha a inteligência de uma criança" e sabia ligar com os estatutos que lhe foram impostos sem a sua ajuda uma erudição, mais ainda, até uma filosofia subserviente à Igreja; "mas agora torna-se um homem, despe-se do que é infantil". A degradante distinção entre *leigos* e *clérigos* cessa, e a igualdade brota da verdadeira liberdade, porém, sem anarquia, porque cada qual obedece à lei (não estatutária) que ele próprio a si prescreve, mas que há-de ao mesmo tempo considerar como a vontade, a ele revelada pela razão, do soberano do mundo, o qual congrega invisivelmente todos sob um governo comunitário num Estado que, antes, fora pobremente representado e preparado mediante a Igreja visível. – Tudo isto não deve esperar-se de uma revolução externa, que leva a cabo o seu efeito – muito dependente de circunstâncias afortunadas – de modo tempestuoso e violento, e em que o descuido que uma vez teve lugar na fundação de uma nova constituição se mantém com pesar ao longo de séculos, porque já não se pode modificar ou, pelo menos, já não o pode ser de outro modo excepto por uma nova revolução (sempre perigosa). – No princípio da pura religião racional como revelação divina (embora não empírica) que acontece incessantemente a todos os homens deve residir o fundamento da transição para a nova ordem das coisas, transição que, uma vez apreendida por uma meditação pura, é levada a execução por meio de uma reforma gradual progressiva, na medida em que deve ser uma obra humana; com efeito, quanto às revoluções que podem encurtar tal progressão, deixam-se a cargo da Providência e não é possível introduzi-las segundo planos, sem dano da liberdade.

Pode, porém, dizer-se com justeza "que o Reino de Deus veio até nós", conquanto só o princípio da transição gradual da fé eclesial para a universal religião da razão, e assim para um Estado ético (divino) sobre a Terra, tenha lançado raízes de modo universal e algures também de modo *público*: se bem que a erecção efectiva de

tal Estado ainda se encontra de nós afastada numa infinita amplitude. De facto, porque semelhante princípio contém o fundamento de uma aproximação incessante desta perfeição, nele, como num gérmen que se desenvolve e, em seguida, de novo se fecunda, reside (de modo invisível) o todo que um dia deve iluminar e dominar o mundo. Mas o verdadeiro e o bom, em vista do qual habita na disposição natural de todo o homem o fundamento tanto do discernimento como da participação pelo coração, não deixa, se uma vez se tornou público, de se comunicar universalmente, em virtude da afinidade natural em que se encontra com a disposição moral dos seres racionais em geral. A restrição por meio de causas civis políticas, que podem deter, de tempos a tempos, a sua difusão serve antes para tornar ainda mais íntima a união dos ânimos em prol do bem (que, após nele terem posto os seus olhos, jamais abandona os seus pensamentos)[46] .

[46] Para a fé eclesial, pode conservar-se o influxo útil que tem como veículo, sem lhe retirar o serviço ou a combater, e tirar-lhe, no entanto, como a uma ilusão de dever de serviço de Deus, toda a influência sobre o conceito da verdadeira religião (a saber, a religião moral); assim, com a diversidade de modos de fé estatutários, pode instituir-se uma tolerância recíproca dos seus adeptos graças aos princípios da religião racional única, em ordem à qual os mestres hão-de interpretar todos os dogmas e observâncias; até que com o tempo, em virtude da verdadeira ilustração prevalecente (de uma legalidade que brota da liberdade moral), se consiga com o acordo de todos substituir a forma de uma degradante fé coerciva por uma fé eclesial, que seja adequada à dignidade de uma religião moral, a saber, a forma de uma fé livre. – Coadunar a unidade eclesial da fé com a liberdade em matérias de fé é um problema a cuja solução a ideia da unidade objectiva da religião racional impele continuamente por meio do interese moral que nela temos; mas, se a este respeito interrogarmos a natureza humana, pouca esperança há-de levar a cabo semelhante coisa numa Igreja visível. É uma ideia da razão, cuja apresentação numa intuição a ela adequada nos é impossível, mas que tem, como princípio regulativo prático, realidade objectiva para actuar em ordem ao fim da unidade da religião racional pura. Ocorre com isto o que se passa com a ideia política de um direito de Estado, enquanto deve ao mesmo tempo referir-se a um direito dos povos universal e *com poder.* A experiência nega-nos a este respeito toda a esperança. Parece estar implantada no género humano (talvez intencionalmente) uma propensão para que cada Estado particular,

Tal é, pois, o trabalho, inconspícuo aos olhos humanos, mas constan-temente em progresso, do princípio bom em ordem a erigir-se no género humano, enquanto comunidade segundo leis de virtude, um poder e um reino que afirma o triunfo sobre o mal e garante ao mundo, sob o seu domínio, uma paz eterna.

se as coisas não lhe correrem de feição, aspire a submeter os outros e a erigir uma monarquia universal; mas quando alcançou uma certa grandeza cinde-se por si mesmo em pequenos Estados. Assim cada Igreja alberga a orgulhosa pretensão de se tornar uma Igreja universal; mas depois que se alargou e tornou dominante depressa se manifesta um princípio de dissolução e separação em diferentes seitas.

A fusão demasiado temporã e, por isso (por chegar antes de os homens se terem tornado moralmente melhores), nociva dos Estados é impedida – se nos for permitido supor aqui um propósito da Providência - sobretudo por meio de duas causas que actuam poderosamente, a saber, a diversidade das línguas e a diversidade das religiões.

SEGUNDA SECCÇÃO

REPRESENTAÇÃO HISTÓRICA DA FUNDAÇÃO GRADUAL DO DOMÍNIO DO PRINCÍPIO BOM SOBRE A TERRA

Não se pode exigir à religião sobre a Terra (no significado mais estrito da palavra) uma *história universal* do género humano; pois enquanto fundada na fé moral pura, a religião não é nenhum estado público, mas cada qual só por si mesmo se pode tornar consciente dos progressos que nela fez. Portanto, só da fé eclesial se pode esperar uma exposição histórica geral, porquanto se compara, no tocante às suas formas diferentes e mutáveis, com a fé religiosa pura, única e imutável. A partir do momento em que a primeira reconhece publica-mente a sua dependência das condições restritivas da última e da necessidade da consonância com ela, a *Igreja universal* começa a constituir-se num Estado ético de Deus e a avançar para a consumação de tal Estado segundo um princípio firme, que é um e o mesmo para todos os homens e todas as épocas. – Pode prever-se que esta história nada mais será do que a narração da luta incessante entre a fé religiosa do culto de Deus e a fé religiosa moral, das quais o homem está constantemente inclinado a pôr por cima a primeira, enquanto fé histórica, ao passo que a última nunca abandonou a sua pretensão à preferência, que lhe cabe como única fé que melhora a alma, e finalmente afirmará com segurança semelhante direito.

Mas esta história só pode ter unidade se se restringir à parte do género humano em que agora a disposição para a unidade da Igreja universal já se abeirou do seu desenvolvimento, enquanto por ela foi ao menos publicamente levantada a questão relativa à diferença entre a fé racional e a fé histórica, e a sua decisão se tornou o máximo afazer moral; pois a história dos dogmas de povos diferentes, cuja crença não se encontra entre eles em ligação alguma, não proporciona nenhuma unidade da Igreja. Mas não pode avaliar-se como unidade da Igreja o facto de que num e mesmo povo tenha alguma vez surgido uma certa nova fé, que se distinguia substancialmente da que antes predominara, embora esta trouxesse consigo as causas que *induziram* à produção da nova.

Efectivamente, tem de haver unidade do princípio, se a sucessão de diversos tipos de crença uns após outros houver de se contar entre as modificações de uma e mesma Igreja, e é da história da última que, em rigor, nos vamos agora ocupar.

Por conseguinte, com este propósito, só podemos lidar com a história daquela Igreja que, desde o seu primeiro começo, trazia em si o gérmen e os princípios em ordem à unidade objectiva da fé religiosa verdadeira e *universal*, de que paulatinamente se acerca. – Mostra-se então, em primeiro lugar, que a fé *judaica* não se encontra em nenhuma ligação essencial, i.e., numa unidade segundo conceitos, com a fé eclesial cuja história queremos considerar, embora a tenha imediata-mente precedido e facultado a ocasião física para a fundação de tal Igreja (a cristã).

A fé *judaica*, quanto à sua organização original, é uma complexão de leis simplesmente estatutárias em que se baseava uma constituição estatal; de facto, os aditamentos morais que ou já então, ou também subsequentemente, lhe foram *acrescentados*, não pertencem pura e simplesmente ao judaísmo como tal. Este não é em rigor uma religião, mas apenas a união de uma multidão de

homens que, por pertencerem a uma estirpe particular, se transformaram numa comunidade sob leis apenas políticas, portanto, não numa Igreja; *devia* antes ser um Estado meramente mundano de maneira que, se este viesse porventura a ser desmembrado por contingências adversas, lhe restava ainda sempre a crença política (a ele peculiar de modo essencial) de que um dia seria restaurado (com a vinda do Messias). Que tal constituição estatal tenha por base a teocracia (obviamente uma aristocracia dos sacerdotes ou chefes, que se enalteciam de ter recebido instruções directas de Deus) e, portanto, o nome de Deus, que aqui é venerado como governante do mundo e não faz nenhuma reivindicação sobre e à consciência moral, não a transforma numa constituição religiosa. A prova de que ela não deve ser tal é clara. *Primeiro,* todos os mandamentos são de feição a que também uma constituição política neles se possa apoiar e impo-los como leis coactivas, porque concernem simplesmente a acções externas, e embora os dez mandamentos – ainda que não estivessem publicamente promulgados – figuram já perante a razão como éticos, não foram dados naquela legislação com a exigência da *disposição de ânimo moral* no seu seguimento (em que ulteriormente o cristianismo estabeleceu o ponto principal), mas se dirigiam apenas à observância externa; o que se esclarece também pelo facto de que, *em segundo lugar,* todas as consequências do cumprimento ou transgressão destes mandamentos, toda a recompensa ou castigo, se limitam às que neste mundo se podem dispensar a todos, e inclusive nem sequer de acordo com conceitos éticos; porquanto a recompensa e o castigo deviam igualmente atingir a descendência que não havia tido participação prática alguma naqueles feitos ou crimes – o que numa constituição política pode, sem dúvida, ser um meio sagaz de obter docilidade, mas numa constituição ética seria contrário a toda a equidade. Ora bem, visto que não se pode pensar religião alguma sem fé numa vida futura, o judaísmo como tal, tomado na sua pureza, não contém nenhuma fé religiosa. Isto é ainda corroborado pela seguinte observação. Dificilmente se duvidará que os Judeus, como outros

povos, inclusive os mais bárbaros, devem ter tido uma fé numa vida futura, portanto, o seu céu e o seu inferno; pois esta fé impõe-se por si mesma a cada qual, por força da universal disposição moral ínsita na natureza humana. Por conseguinte, aconteceu decerto *intencionalmente* que o legislador deste povo, embora seja representado como o próprio Deus, não *quis* tomar na mínima consideração a vida futura – o que demonstra que ele pretendeu fundar somente uma comunidade política, não uma comunidade ética; mas falar na primeira de recompensas e castigos que não podem tornar-se visíveis aqui na vida teria sido, em tal suposição um procedimento de todo inconse-quente e destoante. Embora não se deva duvidar de que os Judeus tenham ulteriormente, cada qual por si mesmo, instituído uma certa fé religiosa que se imiscuiu nos artigos da sua fé estatutária, semelhante fé religiosa, contudo, nunca constituiu um elemento peculiar à legislação do judaísmo. *Em terceiro lugar,* é erróneo que o judaísmo tenha constituído uma época pertencente à condição da *Igreja universal*, ou inclusive esta própria Igreja em relação ao seu tempo; pelo contrário, excluiu da sua comunidade todo o género humano, como um povo particular para si escolhido por Jeová, povo que foi hostil a todos os outros povos e, por isso, por todos foi hostilizado. Não se deve, a tal respeito, sobrestimar o facto de que este povo estabelecesse como universal soberano do mundo um Deus único e não representável por qualquer imagem visível. Com efeito, na maioria dos outros povos, descobre-se que a sua doutrina de fé também aí foi desembocar e só pela *veneração* de certos deuses menores, subordinados àquele, se tornou suspeita de politeísmo, pois um Deus que só pretende o seguimento de tais mandamentos, para o que não se exige nenhuma intenção moral melhorada, não é em rigor o ser moral de cujo conceito precisamos para uma religião. Esta teria ainda mais lugar numa fé em muitos seres invisíveis poderosos deste tipo – se porventura os imaginasse de modo a, na diversidade dos seus departamentos, coincidirem todos em julgar digno da sua complacência só quem aderisse com

todo o coração à virtude – do que se a fé está apenas votada a um único ser que faz de um culto mecânico o ponto essencial.

Por conseguinte, a história universal da Igreja, enquanto deve constituir um sistema, só a podemos iniciar a partir da origem do cristianismo, o qual, como abandono total do judaísmo, de que brotou, baseado num princípio inteiramente novo, operou uma revolução total nas doutrinas de fé. O esforço a que os mestres do cristianismo se entregam ou puderam, no começo, entregar-se para, a partir de ambas as crenças, atar um fio condutor que as unisse, por quererem que a nova fé fosse tida só por uma continuação da antiga, que contivera em figuras todos os acontecimentos daquela, mostra com demasiada claridade que para eles se trata, ou tratava, aqui apenas do meio mais conveniente para *introduzir* uma religião moral pura, em vez de um antigo culto a que o povo estava demasiado fortemente acostumado sem, no entanto, ir chocar de chofre com os seus preconceitos. Já a abolição subsequente da marca corporal, que servia para separar inteiramente de outros aquele povo, permite julgar que a nova fé, não ligada aos estatutos da antiga, mais ainda, não vinculada a quaisquer estatutos em geral, teve de conter uma religião válida para o mundo, e não para um único povo.

Do judaísmo – não já, porém, patriarcal e sem mescla, fincado apenas na sua própria constituição política (que também já estava muito transtornada), mas do judaísmo misturado já com uma fé religiosa por meio de doutrinas morais que, pouco a pouco, ali se tinham tornado públicas, numa situação em que a este povo, outrora ignorante, chegara já muita sabedoria estrangeira (grega), que provavelmente também contribuiu, mediante conceitos de virtude, para o ilustrar e preparar, não obstante a carga opressora da sua fé estatutária, para revoluções, por ocasião da diminuição do poder dos sacerdotes, graças à sua submissão ao domínio de um povo que olhava com indiferença toda a fé popular estrangeira – de semelhante ju-daísmo brotou de repente, embora não sem preparação,

o cristianismo. O mestre do Evangelho anunciou-se como enviado do céu, pois, como digno de semelhante missão, declarava ao mesmo tempo que a fé servil (em dias de culto divino, confissões de fé e usos) é por si nula, e que em contrapartida a fé moral, a única que santifica os homens, ”como santo é o vosso Pai que está nos céus", e que mostra a sua genuinidade através da boa conduta, é a única beatificante; depois de ter dado na sua pessoa, pela doutrina e pela paixão até à morte não merecida e, simultaneamente, meritória[47] , um exemplo adequado ao arquétipo da única humanidade

[47] Com a qual termina a sua história pública (que, por isso, pôde servir universalmente de exemplo a seguir). A história, mais secreta, acrescentada como apêndice, ocorrida simplesmente ante os olhos dos seus íntimos, da sua *ressurreição* e *ascensão* (que, tomadas apenas como ideias racionais, significariam o começo de outra vida e a entrada no assento da beatitude, i. e., na comunidade com todos os bons) não pode, sem dano da sua valoração histórica, ser utilizada para a religião dentro das fronteiras da simples razão. Não, porventura, por ser um relato histórico (pois também o é a história precedente), mas porque, tomada à letra, adopta um conceito decerto muito adequado ao modo de representação sensível dos homens, mas muito gravoso para a razão na sua fé no futuro, a saber, o conceito da materialidade de todos os seres mundanos, tanto o *materialismo* da *personalidade* do homem (materialismo psicológico), que só poderia ter lugar sob a condição do mesmíssimo *corpo*, como igualmente o da *presença* num mundo em geral (materialismo cosmológico), mundo que, segundo este princípio, só poderia ser *espacial*. Em contrapartida, a hipótese do espiritualismo de seres mundanos racionais, segundo a qual o corpo pode permanecer morto na Terra e, todavia, a mesma pessoa estar viva, e igualmente o homem segundo o espírito (na sua qualidade não sensível) obter o assento dos bem-aventurados sem ser transportado para qualquer lugar no espaço infinito que rodeia a Terra (e que também chamamos céu), é mais auspiciosa para a razão não só pela impossibilidade de para si tornar compreensível uma matéria pensante, mas sobretudo pela contingência, a que está exposta a nossa existência após a morte, de ter de se fundar apenas na coerência de uma certa porção de matéria em certa forma, em vez de poder pensar a permanência de uma substância simples como fundada na sua natureza. – Mas, na última pressuposição (a do espiritualismo), a razão não pode encontrar nem um interesse em arrastar eternamente consigo um corpo que, por muito purificado que possa estar, há-de (se a personalidade se funda na sua identidade) constar, no entanto, sempre do mesmo material, que constitui a base da sua organização e que o próprio homem nunca, na vida, verdadeiramente apreciou, nem pode chegar a compreender o que esta terra calcárea, em

agradável a Deus, é representado como retor-nando ao céu donde viera; deixou oralmente a sua última vontade (como num testamento) e, no tocante à força da recordação do seu mérito, doutrina e exemplo, pôde dizer que ”ele (o ideal da humanidade agradável a Deus) permanece junto dos seus discípulos até ao fim do mundo". – A esta doutrina que, se porventura se lidasse com uma *fé histórica* acerca da vinda e, provavelmente, da qualidade supraterrena da sua pessoa, precisava decerto da confirmação por milagres, mas que, enquanto relativa só à fé moral aperfeiçoadora da alma, pode dispensar todas estas provas da sua verdade, estão ainda associados, num livro sagrado, milagres e mistérios, cuja divulgação é, por seu turno, um milagre, e exige uma fé histórica; esta só mediante a erudição pode ser certificada e garantida quanto à sua significação e ao seu sentido.

Mas toda a fé que, enquanto fé histórica, se funda em livros necessita, para a sua garantia, de um *público erudito* no qual possa, por assim dizer, ser controlada por escritores enquanto contemporâneos, que não são suspeitos de uma particular concordância com os primeiros difusores da fé e cuja conexão com a nossa literatura actual se manteve ininterrupta. Pelo contrário, a pura fé racional não carece de semelhante autenticação, mas demonstra-se a si própria. Ora no tempo daquela revolução, no povo que dominava os Judeus e, inclusive, se estendera ao seu país (no povo romano), havia já um público erudito pelo qual também a história daquele tempo, quanto aos acontecimentos na constituição política, nos foi transmitida por uma série ininterrupta de escritores; este povo, embora pouco se preocu-passe com as crenças religiosas dos seus súbditos não romanos, de nenhum modo era incrédulo em relação aos milagres que no meio deles publicamente teriam acontecido; só que os Romanos, como con-temporâneos, nada mencionaram nem acerca de tais milagres nem também da revolução

que ele consiste, deve fazer no céu, i. e. , numa outra região cósmica em que provavelmente outras matérias poderiam constituir a condição da existência e da conservação de seres vivos.

publicamente ocorrida que eles suscitaram (no tocante à religião) num povo a eles submetido. Só tarde, após mais de uma geração, realizaram investigações sobre a qualidade desta alteração de crenças, que até então lhes permanecera desconhecida (que não tivera lugar sem movimento público), mas nenhuma acerca da história do seu primeiro começo, para a buscar nos seus próprios anais. Desde então até à época em que o cristianismo constituiu para si próprio um público erudito, é obscura a sua história e, portanto, continuamos a desconhecer que efeito teve a sua doutrina sobre a moralidade dos seus fiéis, se os primeiros cristãos foram de facto homens moralmente melhorados ou gente de cunho habitual. Mas desde que o próprio cristianismo se tornou um público erudito ou ingressou no público universal, a sua história, quanto ao efeito benéfico que, com razão, se pode esperar de uma religião moral, de nenhum modo lhe serve de recomendação. - Assim como os devaneios místicos na vida eremítica e monacal e o enaltecimento da santidade do estado célibe tornaram inútil para o mundo um grande número de homens; assim como pretensos milagres a tal associados oprimiram o povo com pesadas cadeias sob uma cega superstição; assim como com uma hierarquia impondo-se aos homens livres se elevou a voz terrível da *ortodoxia* na boca de arrogantes intérpretes da Escritura qualificados como únicos e dividiu o mundo cristão em partidos exasperados por causa de opiniões de fé (a cujo respeito, se a razão pura se não proclamar como intérprete, não pode suscitar-se absolutamente nenhum acordo universal); assim como no Oriente, onde o Estado se ocupava ridiculamente dos estatutos de fé dos sacerdotes e da clerezia, em vez de os manter nos estreitos limites de uma simples condição de mestres (da qual estiveram sempre inclinados a passar à de governantes), assim como, digo, este Estado haveria, por fim e de modo inevitável, tornar-se presa de inimigos externos que acabaram com a sua fé dominante; assim como no Ocidente, em que a fé erigiu o seu próprio trono, independente do poder mundano, a ordem civil, juntamente com as ciências (que a sustentam), foi transtornada e privada de

força por um pretenso lugar-tenente de Deus; assim como ambas as partes do mundo cristão, quais plantas e animais que, próximos da decomposição em virtude de uma enfermidade, atraem insectos destruidores que a levam a cabo, foram atacadas pelos bárbaros; assim como na última o chefe espiritual dominava e castigava os reis como crianças por meio da varinha mágica da excomunhão prenunciada, os incitava a guerras externas (as Cruzadas) que despovoavam outra parte do mundo, à luta de uns com os outros, à rebelião dos súbditos contra a sua autoridade, e ao ódio sedento de sangue contra os companheiros de um só e mesmo cristianismo, chamado universal, que pensavam de outro modo; assim como a raiz desta discórdia, que também agora só pelo interesse político é refreada de erupções violentas, se encontra escondida no princípio de uma fé eclesial que despoticamente ordena e deixa sempre recear cenas semelhantes: - esta história do cristianismo (que, na medida em que este se devia erigir sobre uma fé histórica, também não podia ter ocorrido de outro modo), quando se abrange num olhar como um quadro, poderia decerto justificar a exclamação: *tantum religio potuit suadere malorum!*, se da instituição do mesmo cristianismo se não depreendesse com clareza bastante que o seu verdadeiro fito primeiro foi unicamente o de introduzir uma pura fé religiosa, acerca da qual não pode haver opiniões em conflito; todo este tumulto, porém, pelo qual o género humano foi perturbado e é ainda dividido brota simplesmente do facto de que, em virtude de uma deletéria propensão da natureza humana, o que no princípio devia servir para introduzir a fé religiosa pura, a saber, para conquistar a nação acostumada à antiga fé histórica para a nova através dos seus próprios preconceitos, se transformou em seguida no fundamento de uma religião universal do mundo.

Se agora se perguntar qual é a melhor época de toda a história da Igreja até hoje conhecida, não tenho qualquer dúvida em dizer*: é a actual*, e de tal modo que se pode simplesmente deixar que se desenvolva mais e mais, sem obstáculo, o gérmen da verdadeira fé

religiosa, tal como agora foi estabelecido, decerto só por alguns, mas publicamente, na cristandade, a fim de esperar daí uma contínua aproximação à Igreja que une para sempre todos os homens, a qual constitui a representação visível (o esquema) de um reino invisível de Deus sobre a Terra. - Ao libertar-se, nas coisas que segundo a sua natureza devem ser morais e melhorar a alma, do peso de uma fé exposta constantemente ao arbítrio do intérprete, a razão aceitou universalmente em todos os países da nossa parte do mundo entre os verdadeiros veneradores da religião (se bem que não de modo público em todos os casos), *em primeiro lugar*, o princípio da justa *moderação* nas asserções sobre tudo o que se chama revelação: que, em virtude de ninguém poder contestar a uma Escritura, a qual segundo o seu conteúdo prático contém apenas algo de divino, a *possibilidade* de ser de facto tida por revelação divina (a saber, em relação ao que nela é histórico), e que também a ligação dos homens numa religião não pode convenientemente levar-se a cabo e consolidar-se sem um livro sagrado e uma fé eclesial nele radicada; pois, tal como é o estado presente do discernimento humano, com dificuldade alguém esperará uma nova revelação, introduzida por meio de novos milagres – o mais razoável e o mais justo é então usar este livro, já que existe, como base da instrução eclesial, e não enfraquecer o seu valor mediante ataques inúteis ou petulantes, sem ao mesmo tempo impor a homem algum a fé nele como exigida para a beatitude. O *segundo* princípio é este: visto que a história sagrada, estabelecida unicamente por causa da fé eclesial, não pode nem deve absolutamente ter por si só influência alguma sobre a aceitação de máximas morais, mas lhe foi dada só em ordem à apresentação viva do seu verdadeiro objecto (da virtude que aspira à santidade), deve sempre ser ensinada e explicada como tendo em vista o moral; deve assim inculcar-se também com cuidado e (porque o homem comum tem em si sobretudo uma propensão constante para passar à

fé passiva)[48] reiteradamente que a verdadeira religião se não deve situar no saber ou no professar o que Deus faz ou fez para a nossa beatitude, mas no que nós devemos fazer a fim de nos tornarmos de tal dignos - o que nunca pode ser algo de diverso daquilo que tem por si mesmo um valor *incondicionado* indubitável e é, portanto, o único que nos pode tornar agradáveis a Deus, e de cuja necessidade todo o homem pode ao mesmo tempo vir a tornar-se plenamente certo sem qualquer erudição escriturística. – Ora é dever do governante não impedir estes princípios, para que se tornem públicos; pelo contrário, torna-se muito arriscado e compromete muito a própria responsabilidade interferir no curso da Providência divina e, para agradar a certas doutrinas eclesiais históricas que por si têm, quando muito, apenas uma probabilidade a discutir por eruditos, induzir à tentação a consciência dos súbditos mediante a proposta ou a negação de certas vantagens civis, em geral a todos patentes[49] – o que, sem contar o dano que assim acontece a uma

[48] Uma das causas desta propensão reside no princípio de segurança, segundo o qual os erros de uma religião em que nasci e fui educado, cuja instrução não depende da minhga eleição, e na qual nada modifiquei por meio da minha argumentação subtil, não devem pôr-se na minha conta, mas na dos meus educadores opu dos mestres publicamente para tal indigitados: eis uma razão por que não se aprove com facilidade a mudança pública de religião de um homem, à qual se junta decerto ainda outra razão (mais profundamente arreigada), a saber, que na insegurança, que cada qual em si sente, de que fé (entre as históricas) seja a correcta, enquanto a fé moral é em toda a parte a mesma, vê-se que é muito desnecessário chamar a atenção a tal respeito.

[49] Quando um governo não quer que se considere como coacção de consciência o facto de proibir *dizer publicamente* a própria opinião religiosa, embora não impeça ninguém de *pensar* em segredo na sua casa o que achar bem, costuma gracejar-se a tal respeito e dizer que isso não é nenhuma liberdade por ele concedida, pois é algo que, de qualquer modo, não pode impedir. Mas o que não consegue o poder supremo mundano realiza-o, no entanto, o poder espiritual, a saber, proibir inclusive o pensar, e impedi-lo efectivamente, a ponto de ser até capaz de impor semelhante coacção, ou seja, a proibição de pensar de modo diverso do que tal poder prescreve, aos seus poderosos superiores. – Com efeito, em virtude da propensão do homem para a fé servil no culto divino, à qual estão por si inclinados a dar não só a maior importância antes da fé moral

liberdade, neste caso santa, dificilmente pode procurar ao Estado bons cidadãos. Se entre os que se oferecem para impedir semelhante livre desenvolvimento de disposições divinas em ordem ao bem do mundo ou, inclusive, sugerem tal impedimento há quem desejaria, se reflectir a este respeito consultando a sua consciência, responder por todo o mal que pode brotar de tais intromissões violentas, ou das quais a progressão no bem, intentada pelo governo do mundo, poderia ser por muito tempo impedida, mais ainda, forçada a retroceder, embora jamais possa de todo ser suprimida por qualquer poder e instituição dos homens.

Por fim, o reino dos Céus, quanto à direcção da Providência, é representado nesta história, não só como numa aproximação, detida talvez em certas épocas, nunca porém de todo interrompida, mas igualmente na sua entrada.Pode interpretar-se como uma representação simbólica intentada só para maior estimulação da esperança, da coragem e da aspiração a tal reino, se a esta narração histórica se acrescentar ainda uma profecia (como nos livros sibilinos) acerca da consumação desta grande transformação do mundo no espectáculo de um Reino visível de Deus sobre a Terra (sob o

(que consiste em servir a Deus mediante a observância dos seus deveres), mas até a única importância, que compensa todas as outras deficiências, é fácil aos guardiões da ortodoxia, como pastores de almas, inspirar um devoto temor face ao menor desvio de certos enunciados de fé, fundados na história e, inclusive, face a toda a investigação, de tal modo que não se atrevem a deixar subir em si, nem sequer no pensamento, uma dúvida contra as proposições que lhes são impostas, porque tal equivaleria a dar ouvidos ao espírito mau. É verdade que, para se libertar desta coerção, basta *querer* (o que não acontece na coacção exercida pel soberano quanto à profissão pública); mas este querer é justamente aquele a que noíntimo se põe um ferrolho. Esta genuína coacção de consciência é, sem dúvida, bastante má (pois conduz à hipocrisia interior), mas ainda não tão má como o entorpecimento da liberdade exterior de fé, porque aquela desvanecer-se-á por si mesma pouco a pouco, graças ao progresso do discernimento moral e à consciência da própria liberdade, da qual apenas pode surgir o verdadeiro respeito pelo dever, ao passo que o segundo impede todos os progressos voluntários na comunidade ética dos crentes, que constitui a essência da verdadeira Igreja, e submete a sua forma a prescrições totalmente políticas.

governo do seu representante e lugar-tenente de novo descido) e da felicidade que, sob ele, após a separação e a expulsão dos rebeldes que tentam mais uma vez a resistência, se deve saborear aqui na Terra, juntamente com a total exterminação daqueles e do seu caudilho (no Apocalipse), e assim o *fim do mundo* constitui a resolução da História. O mestre do Evangelho mostrou aos seus discípulos o Reino de Deus sobre a Terra só do lado magnífico, que eleva a alma, do lado moral, a saber, do lado da dignidade de ser cidadão de um Estado divino, e indicou-lhes o que teriam de fazer, não só para eles mesmos lá chegarem, mas se unirem nisso com outros da mesma intenção e, se possível, com todo o género humano.Mas no tocante à felicidade, que constitui a outra parte dos inevitáveis desejos humanos, disse-lhes de antemão que não poderiam contar com ela na sua vida terrena.Pelo contrário, preparou-os de modo a estarem dispostos para as maiores tribulações e sacrifícios; no entanto (porque não se pode exigir ao homem, enquanto existe, uma renúncia total ao [elemento] físico da felicidade), acrescentou: ”Alegrai-vos e confiai, ser-vos-á dada no céu a recompensa”.A mencionada adição à história da Igreja, que concerne ao seu destino futuro e último, representa-a agora, por fim, como *triunfante*, i.e., como coroada ainda aqui na Terra de felicidade, após a superação de todos os obstáculos. – A separação dos bons e dos maus, que, durante a progressão da Igreja para a sua perfeição, não teria sido conveniente a este fim (porquanto a mescla de bons e maus era necessária, em parte para servir aos primeiros de pedra de afiar da virtude, em parte para desviar os outros do mal pelo exemplo), é representada após a erecção consumada do Estado divino, como a sua última consequência; acrescenta-se ainda então a última prova da sua firmeza, considerada como poder, a sua vitória sobre todos os inimigos externos, também eles olhados como num Estado (o Estado infernal), com que então chega ao fim toda a vida terrena, porquanto ”o último inimigo (dos homens bons), a morte, é eliminado", e começa a imortalidade para ambas as partes, para uma como salvação, para outra como condenação, a

própria forma de uma Igreja é dissolvida, o lugar-tenente na Terra entra numa classe com os homens, elevados a ele como cidadãos do céu, e assim Deus é tudo em tudo[50] .

Esta representação de um relato histórico do mundo futuro, que não é em si história alguma, constitui um belo ideal da época moral do mundo, suscitada pela introdução da verdadeira religião universal, época *prevista* na fé até à sua consumação, que não *antevemos* como consumação empírica, mas a *vislumbramos*, ou seja, podemos em vista dela fazer preparativos, só na contínua progressão e acerca-mento do sumo bem possível na Terra (em que nada há de místico, mas tudo acontece naturalmente de modo moral). A aparição do Anticristo, o quiliasmo, o anúncio da proximidade do fim do mundo podem, perante a razão, adoptar o seu bom significado simbólico, e o último, representa-do como um acontecimento imprevisível (como o fim da vida, se está perto ou longe), expressa muito bem a necessidade de para ele estar sempre preparado, mas, na realidade (se a este símbolo se põe como base o sentido intelectual), a de nos considerarmos em todo o tempo como efectivamente chamados a ser cidadãos de um Estado divino (ético). "Quando virá, pois, o Reino de Deus?" – "O Reino de Deus não vem em

[50] Esta expressão (se se puser de lado o misterioso, o que ultrapassa todas as fronteiras da experiência possível, atinente apenas à *história* sagrada da humanidade e que, portanto, nada interessa no plano *prático*) pode compreender-se no sentido de que a fé histórica, que, como fé eclesial, necessita de um livro sagrado para guia dos homens, mas justamente por isso impede a unidade e a universalidade da Igreja, cessará por si mesma e se transformará numa fé religiosa pura, igualmente plausível para todo o mundo; com esse fito devemos já agora trabalhar com diligência, por meio do incessante desdobramento da religião racional pura a partir daquele envoltório que agora ainda não é dispensável.

Não que ele cesse (pois talvez possa sempre ser útil e necessário como veículo), mas pode cessar; e assim apenas se alude à firmeza interna da pura fé moral.

figura visível. Também não se dirá: Olha, está aqui, ou ali. *Pois vêde, o Reino de Deus está dentro de vós!"* (Luc l7, 2l a 22)[51] .

[51] Aqui não se representa um reino de Deus segundo uma aliança particular (um reino messiânico), mas um reino *moral* (reconhecível pela simples razão). O primeiro (*regnum divinum pactitium* Tibete) devia ir buscar à história a sua prova, e divide-se então no reino *messiânico* segundo a *antiga* aliança ou de acordo com a *nova*. Ora é digno de nota que os veneradores do primeiro (os Judeus) se mantiveram como tais, se bem que dispersos por todo o mundo ao passo que, no caso dos adeptos de outras religiões, a sua fé se misturou, diluindo-se, com a fé do povo em cujo seio se dispersaram. Este fenómeno afigura-se a muitos tão maravilhoso que não o julgam possível segundo o curso da natureza, mas como disposição extraordinária em ordem a um propósito divino particular. – Mas um povo que tem uma religião escrita (livros sagrados) nunca se confunde na fé com outro que (como o Império romano - na altura todo o mundo civilizado) não tem uma religião assim, mas apenas usos; pelo contrário, faz, mais cedo ou mais tarde, prosélitos. Por isso, os Judeus, após o cativeiro de Babilónia, a seguir ao qual, segundo parece, os seus livros sagrados se tornaram leitura pública, já não são inculpados por causa da sua propensão a correr atrás de deuses estranhos; e sobretudo a cultura alexandrina, que também sobre eles teve de exercer influência, lhes pôde ser favorável para proporcionar aos seus livros sagrados uma forma sistemática. Assim, os *Parsis*, adeptos da religião de Zoroastro, conservaram até hoje a sua fé, não obstante a sua dispersão; porque os seus *desturs* tinham o Zendavesta. Pelo contrário, os *Hindus*, amplamente dispersos sob o nome de ciganos, por serem da escumalha do povo (os *párias*) (aos quais está mesmo proibido ler nos seus livros sagrados), não se subtraíram à mescla com crenças estranhas. Mas o que os Judeus por si sós não teriam feito, fê-lo a religião cristã e, mais tarde, a religião maometana, sobretudo a primeira; estas pressupõem a fé judaica e os livros sagrados a ela pertencentes (embora a última os considere falsificados). Os Judeus podiam sempre encontrar os seus antigos documentos entre os cristãos, deles derivados, contanto que nas suas migrações, em que a aptidão para os ler e, por conseguinte, o deleite de os possuir poderia de múltiplos modos ter-se extinto, conservassem ao menos a recordação de outrora os terem possuído. Por isso, fora dos países aludidos, não se encontram Judeus, se se exceptuarem os poucos que há na costa de Malabar e, porventura, uma comunidade na China (dos quais os primeiros podiam estar em constante relação comercial com os seus companheiros de fé na Arábia), embora não seja de duvidar que também se devem ter difundido naqueles ricos países; mas, por ausência de todo o parentesco da sua fé com os modos de crença ali existentes, chegaram ao total esquecimento da sua. É muito precário fundar considerações edificantes nesta conservação do povo judeu, juntamente com a

OBSERVAÇÃO GERAL

Em todos os tipos de fé que se referem à religião, a investigação choca inevitavelmente, por detrás da qualidade interna dos mesmos, com um *mistério*, i.e., com algo de *sagrado* que, sem dúvida, pode ser *conhecido* por cada um, mas não publicamente *professado*, i.e., universalmente comunicado. – Como algo de *sagrado*, deve ser um objecto moral, portanto, um objecto da razão e poder ser assaz reconhecido interiormente para o uso prático, mas não, enquanto algo de *misterioso,* para o uso teorético; pois então deveria igualmente ser comunicá-vel a qualquer um e, portanto, poder ser também externa e publica-mente professado.

A fé em algo que, no entanto, devemos ao mesmo tempo considerar como mistério santo pode olhar-se ou como *divinamente inspirada* ou como uma *fé racional pura* Sem sermos forçados pela necessidade maior a aceitar o primeiro, tomaremos como máxima ater-nos ao segundo. – Sentimentos não são conhecimentos e, portanto, também não designam qualquer mistério, e visto que este último tem uma referência à razão, e não pode ser universalmente

sua religião, sob condições para eles tão prejudiciais, porque cada uma das duas partes julga encontrar aí a sua justificação. Uma vê na conservação do povo a que pertence e da sua antiga fé, que permanece sem mescla, não obstante a dispersão entre povos tão diferentes, a prova de uma particular Providência bondosa que reserva este povo para um futuro reino terreno; a outra divisa somente as ruínas admoestadoras de um Estado que se opôs à irrupção do reino dos céus destruído, ruínas que uma Providência particular continua a conservar, em parte para manter na recordação a antiga profecia de um Messias extraído deste povo, em parte para nele estabelecer um exemplo da justiça punitiva, porque tal povo quis obstinadamente fazer para si do Messias um conceito político, e não moral.

comunicado, cada qual terá, pois, de o buscar (se é que tal existe) apenas na sua própria razão.

É impossível decidir *a priori* e objectivamente se há ou não tais mistérios.Portanto, temos de investigar imediatamente no íntimo, no subjectivo da nossa disposição moral, para ver se tal coisa se encontra em nós. Todavia, não podemos contar entre os mistérios sagrados os *fundamentos*, para nós insondáveis, do moral que, decerto, se deixa publicamente comunicar, para o qual, porém, nos não é dada a causa, mas somente o que nos é dado para o conhecimento, e que não é susceptível de uma comunicação pública.Assim a liberdade, uma propriedade conhecida do homem a partir da determinabilidade do seu arbítrio pela lei moral incondicionada, não é nenhum mistério, porque o seu conhecimento pode ser *comunicado* a cada qual; mas o fundamento, para nós insondável, desta propriedade é um mistério, porque *não* nos é *dado* em ordem ao conhecimento. Mas justamente esta liberdade, quando se aplica ao objecto último da razão prática, a realização da ideia do fim último moral, é o que nos conduz inevitavelmente a mistérios sagrados[52] .

[52] Assim é-nos de tal modo desconhecida a *causa* da universal gravidade de toda a matéria do mundo que, além disso, se pode discernir que jamais por nós poderá ser conhecida; pois o seu conceito já pressupõe uma força motriz primeira e a ela incondicionadamente inerente. Não é, porém, mistério algum, mas pode a cada qual tornar-se manifesta, porque a sua *lei* é suficientemente conhecida. Quando *Newton* a representa, por assim dizer, como a omnipresença divina no fenómeno (*omniprae-sentia phaenomenon*), não se trata de nenhuma tentativa para a explicar (pois a existência de Deus no espaço encerra uma contradição), mas sim de uma sublime analogia em que apenas se olha para a união de seres corpóreos num todo mundano, ao supor-lhe uma causa incorpórea; e assim aconteceria igualmente à tentativa de examinar, num Estado ético, o princípio autónomo da união dos seres mundanos racionais, e explicar a partir daí esta união. Só conhecemos o dever que a tal nos atrai; a possibilidade do efeito intentado, embora obedeçamos àquele dever, está para além das fronteiras de todo o nosso discernimento. - Há mistérios, arcanos (*arcana*) da natureza, pode haver segredos (coisas mantidas em sigilo, *secreta*) da política, que não *devem* ser publicamente conhecidos; mas uns e outros, enquanto se fundam em causas empíricas, *podem* ser-nos conhecidos. Quanto ao que é dever humano universal

Visto que o homem não pode realizar a ideia do bem supremo inseparavelmente ligada à intenção moral pura (pelo lado da felicidade inerente e também pelo da necessária união dos homens em ordem ao fim total) mas, apesar de tudo, depara em si com o dever de em tal trabalhar, acha-se induzido à fé na cooperação ou organização de um soberano moral do mundo pelo qual unicamente é possível este fim, e então abre-se diante dele o abismo de um mistério a propósito do que Deus aqui faz, se em geral *algo* e o *quê* se lhe (a Deus) há-de atribuir em particular, ao passo que o homem, em todo o dever, nada mais conhece a não ser o que ele próprio tem de fazer a fim de ser digno daquele complemento, para ele incógnito ou, pelo menos, inapreensível.

A ideia de um soberano moral do mundo é uma tarefa para a nossa razão prática.Não se trata tanto de saber o que é Deus em si mesmo (a sua natureza), mas o que para nós é como ser moral; se bem que em vista desta relação temos de pensar e aceitar a qualidade natural divina, tal como é necessária a esta relação em toda a perfeição exigida para a execução da sua vontade (por exemplo, como ser imutável, omnisciente, omnipotente, etc.) e, sem esta relação, nada n'Ele podemos conhecer.

De harmonia com esta necessidade da razão prática, a universal fé religiosa verdadeira é l) a fé em Deus como o criador todo-poderoso do céu e da Terra, i.e., moralmente como legisalador *santo*; 2) a fé n'Ele, conservador do género humano, como seu governante *bondoso* e moral providenciador; 3) a fé em Deus, administrador das suas próprias leis santas, i.e., como juiz *recto*.

Esta fé não contém, em rigor, mistério algum, porque expressa simplesmente o comportamento moral de Deus para com o género

conhecer (ou seja, o moral), não pode haver segredo algum; no tocante ao que só Deus pode fazer, em ordem ao qual o fazer algo sobrepuja a nossa capacidade, portanto, também o nosso dever, só pode haver um genuíno, i. e. , santo, mistério (*mysterium*) da religião. A seu respeito poderia ser-nos útil unicamente saber que há um mistério assim e compreendê-lo, mas não discerni-lo.

humano; além disso, oferece-se por si mesma a toda a razão humana e, por isso, encontra-se na religião da maior parte dos povos civilizados[53] . Reside no conceito de um povo como comunidade, em que se deve pensar sempre um tal tríplice poder superior (*pouvoir)*, só que esta comunidade é aqui representada como ética; por isso, pode pensar-se unida esta tríplice qualidade do chefe moral do género humano, que, num Estado civil jurídico, terá necessariamente de se repartir por três sujeitos distintos[54] .

[53] Na sagrada história profética das coisas últimas, o *Juiz do mundo* (em rigor, aquele que tomará sob o seu domínio, como seus, os que pertencem ao reino do princípio bom, e os porá à parte) não é representado como Deus, mas como Filho do Homem, e assim é chamado. Isto parece indicar que *a própria humanidade*, consciente da sua limitação e fragilidade, pronunciará a sentença nesta selecção; o que é uma bondade que, no entanto, não causa dano à justiça. – Pelo contrário, o juiz dos homens, na sua divindade, i. e. , como fala à nossa consciência moral segundo a sua lei santa, por nós reconhecida, e segundo a nossa própria imputação (o Espírito Santo) só pode ser pensado como julgando de acordo com o rigor da lei. Nós próprios não sabemos pura e simplesmente quanto favor nos pode caber em consideração da nossa fragilidade, mas só temos diante dos olhos a nossa transgressão com a consciência da nossa liberdade e da infracção do dever, de que somos inteiramente culpados e, por isso, não temos fundamento algum para supor bondade na sentença do juiz a nosso respeito.

[54] Não se pode indicar o fundamento por que tantos povos antigos coincidiram nesta ideia, a não ser que ela reside na razão humana universal, quando se quer conceber o governo de um povo e (por analogia) o governo do mundo. A religião de *Zoroastro* tinha estas três pessoas divinas: Ormuzd, Mitra e Ahriman; a *hindu*: Brama, Vixnu e Siwen (só com a diferença de que *aquela*religião representa a terceira pessoa não só como autor do *mal*, enquanto é castigo, mas até do *mal moral*, pelo qual o homem é castigado; *esta*, porém, representa -a como juiz e castigadora). A *egípcia* tem os seus *Phta, Kneph* e *Neith,* princípios dos quais, tanto quanto a obscuridade dos relatos dos tempos mais antigos deste povo permite adivinhar, o primeiro deve representar o espírito distinto da matéria como *criador do mundo*, o segundo a bondade que conserva e *governa*, o terceiro a sabedoria que restringe tal bondade, i. e. , a *justiça*. A *gótica* venerava o seu *Odin* (pai de tudo), *Freya* (também *Freyer*, a bondade) e *Thor*, o deus que julga (castiga). Inclusive, os *Judeus*, nos últimos tempos da sua constituição hierárquica, parecem ter seguido estas ideias. Com efeito, na acusação dos fariseus de que Cristo se chamava *Filho de Deus*, não parece que sobre a dout-

Mas porque esta fé, a qual, em vista de uma religião em geral, purificou a relação moral dos homens com o ser supremo de antropomorfismos nocivos e a ajustou à genuína moralidade de um povo de Deus, foi apresentada publicamente ao mundo numa doutrina de fé (a cristã) e só nela pode, pois, chamar-se à sua proclamação a revelação do que para o homem, por culpa própria sua, era até então mistério.

Nela se diz, *em primeiro lugar,* que não se deve representar o legislador supremo enquanto tal nem como *clemente,* logo, *indulgente* (*indulgent)* para com a fraqueza dos homens, nem como *despótico* e imperando apenas segundo o seu direito ilimitado, e as suas leis não devem representar-se como arbitrárias, não aparentadas com os nossos conceitos da moralidade, mas como leis referidas à santidade do homem. *Em segundo lugar,* não se deve pôr a sua bondade numa *benevolência* incondicionada para com as suas criaturas, mas no facto de Ele olhar primeiro à sua qualidade moral, pela qual lhe podem *agradar*, e só então supre a sua incapacidade de satisfazerem por si mesmas tal condição. *Em terceiro lugar*, a sua justiça não pode representar-se como *bondosa* e *susceptível de se lhe pedir perdão* (o que encerra uma contradição), e menos ainda como exercida na qualidade da *santidade* do legislador (em cuja presença nenhum homem é recto), mas somente como restrição da bondade à condição da consonância dos homens com a lei santa, na medida em que como *filhos dos homens* possam ser conformes à exigência desta última. – Numa palavra, Deus quer ser servido numa qualidade moral tríplice especificamente diversa, para a qual a denominação da personalidade diferente (não física, mas moral) de um só e mesmo ser não é uma expressão inconveniente, símbolo de fé que expressa ao mesmo tempo toda a religião moral pura, a qual, sem tal distinção, corre o perigo, segundo a propensão do homem para imaginar a divindade como um chefe humano

rina de que Deus tem um filho pusessem qualquer peso particular da inculpação, mas apenas sobre o facto de Ele ter querido ser esse filho de Deus.

(porque este não dissocia em geral, no seu governo, as três qualidades, mas muitas vezes as mistura ou confunde), de degenerar numa fé antropomórfica servil.

Se esta fé (numa Trindade divina) se considerar não só como representação de uma ideia prática, mas como uma fé que deve representar o que Deus em si mesmo é, seria então um mistério que sobrepujaria todos os conceitos humanos, por conseguinte, um mistério não susceptível de uma revelação para a capacidade humana de apreensão, e como tal poderia a este respeito notificar-se. A fé nesse mistério como ampliação do conhecimento teorético da natureza divina seria apenas a confissão relativa a um símbolo de todo incompreensível aos homens e, se eles pretendem compreendê-lo, antropomórfico de uma fé eclesial, mediante o qual não se conseguiria sequer o mínimo para a melhoria moral. – Só o que se pode inteiramente compreender e discernir numa relação prática, mas que num propósito teorético (em vista da determinação da natureza do objecto em si) ultrapassa todos os nossos conceitos, é um mistério (numa relação) e, no entanto, pode (numa outra) ser revelado. Desta última índole é o mistério acima mencionado, que se pode dividir em três mistérios a nós revelados por meio da nossa própria razão:

1. O mistério da *vocação* (dos homens como cidadãos a um Estado ético). – Não podemos imaginar a submissão universal *incondicionada* do homem à legislação divina de outro modo a não ser enquanto nos consideramos ao mesmo tempo como *criaturas* suas; assim como Deus só pode olhar-se como autor de todas as leis da natureza por ser o criador das coisas naturais. Mas é pura e simplesmente inconcebível para a nossa razão como devem ser *criados* seres em vista do livre uso das suas forças; pois, segundo o princípio da causalidade, a um ser que se supõe como produzido não podemos atribuir nenhum outro fundamento interno das suas acções excepto o que nele depositou a causa produtora, pelo qual (logo, por uma causa externa) estaria então determinada toda a

acção de tal ser, por consequência, este não seria livre. Portanto, a legislação divina, santa, que concerne só a seres livres, não se pode conciliar pelo nosso discernimento racional com o conceito de uma criação de tais seres, mas importa considerar estes como seres livres já existentes; não são determinados por meio da sua dependência natural em virtude da sua criação, mas por uma compulsão simplesmente moral, possível segundo leis da liberdade, isto é, uma vocação à cidadania no Estado divino. Por isso, a vocação a este fim é moralmente de todo clara, mas para a especulação a possibilidade destes chamados é um mistério impenetrável.

2. O mistério da *satisfação*. O homem, tal como o conhecemos, está pervertido e de nenhum modo é por si mesmo adequado àquela lei santa.No entanto, se a bondade de Deus o chamou, por assim dizer, à existência, i.e., o convidou para uma maneira particular de existir (a fim de ser membro do reino dos céus), Ele deve também ter um meio de suprir pela plenitude da sua própria santidade a deficiência da aptidão do homem para isso requerida. Mas tal é contrário à espontaneidade (que se supõe em todo o bem ou mal moral, que um homem em si pode ter), de acordo com a qual semelhante bem não deve emanar de outro, mas dele próprio, se houver de se lhe poder imputar. – Por conseguinte, tanto quanto a razão discerne, nenhum outro o pode substituir mediante o excesso do seu bom comportamento e por meio do seu mérito; ou então, se tal se aceitar, só num propósito moral pode ser necessário *aceitá-lo*; pois, para o raciocinar, é um mistério inapreensível.

3. O mistério da *eleição.* Embora se admita como possível a satisfação vicária, contudo, a sua aceitação pela fé moral é uma determinação da vontade ao bem, a qual já pressupõe no homem uma disposição de ãnimo agradável a Deus, disposição que por si mesmo aquele, segundo a perversão natural, não pode em si produzir.Mas que nele deva actuar uma *graça* celeste, a qual, não segundo o mérito das obras mas por um *decreto* incondicionado, outorga esta assistência a um homem e a nega a outro, e que uma parte

da nossa espécie seja escolhida para a beatitude e a outra para a reprovação eterna, tal não proporciona, por seu turno, conceito algum de uma justiça divina, mas deveria em todo o caso referir-se a uma sabedoria cuja regra é, para nós, absolutamente um mistério.

Ora acerca destes mistérios, enquanto concernem à história moral da vida de cada homem – a saber, como é possível que haja em geral no mundo um bem ou um mal moral, e (se há mal moral em todos e em cada época) como é que, no entanto, do mal surge o bem e é suscitado num homem qualquer; ou porque é que se *isto* acontece em alguns, outros, no entanto, permanecem de tal excluídos - nada nos revelou Deus e nada nos pode também revelar, porque não o *compreenderíamos*[55] . É como se quiséssemos *explicar* e tornar para nós *compreensível* o que acontece no homem a partir da sua liberdade; a tal respeito Deus revelou, sem dúvida, a sua vontade mediante a lei moral em nós, mas as *causas* pelas quais acontece ou não uma acção livre na Terra deixou-as na obscuridade em que, para a indagação humana, deve permanecer tudo o que, enquanto história, se tem de conceber a partir da liberdade, em conformidade

[55] Comummente, não se tem escrúpulo algum em exigir aos noviços da religião a fé em mistérios. já que por não os conseguirmos *conceber*, i. e. , discernir a possibilidade do seu objecto, não pode autorizar-nos a recusar a sua aceitação como, por exemplo, no caso da faculdade de reprodução das matérias orgânicas, que nenhum homem apreende e, no entanto, nem por isso se pode negar a sua aceitação, embora seja e permaneça para nós um mistério. *Compreendemos*, porém, muito bem o que esta expressão quer dizer, e temos um conceito empírico do objecto, com a consciência de que nele não há contradição alguma. – De cada mistério proposto à fé pode, com razão, exigir-se que se *compreenda* o que por ele se intenta; o que não acontece porque se entendam *isoladamente* as palavras pelas quais é indicado, i. e. , se associe a elas um sentido, mas porque elas, reunidas num conceito, devem ainda admitir um sentido e não se esgota em tal todo o pensar. – Não é concebível que Deus, se alguém não permitir por seu lado que falte o desejo sério, nos possa fazer chegar este conhecimento por *inspiração;* com efeito, este não nos pode ser inerente, porque a natureza do nosso entendimento é incapaz de tal.

com a lei das causas e dos efeitos[56] . Mas acerca da regra objectiva do nosso comportamento foi-nos assaz revelado (pela razão e pela Escritura) tudo o que necessitamos, e esta revelação é ao mesmo tempo compreensível a todos os homens.

Que o homem seja, pela lei moral, chamado à boa conduta, que, graças à reverência inextinguível que pela mesma nele há, encontre em si uma promessa em ordem à confiança no espírito bom e à esperança de, seja como for, lhe poder dar satisfação, que, por último, unindo esta derradeira espera ao mandamento estrito da lei moral, se tenha de examinar constantemente como intimado a prestar contas diante de um juiz: a esse respeito ensinam-no e a tal o impelem ao mesmo tempo a razão, o coração e a consciência moral.É impertinente exigir que nos seja manifestado ainda mais e, se tal houvesse de acontecer, não se deveria contar como necessidade humana universal.

Mas embora aquele grande mistério que abarca numa fórmula todos os mencionados se possa tornar concebível a todo o homem, graças à sua razão, como ideia religiosa praticamente necessária, pode, contudo, dizer-se que para se tornar fundamento moral da religião, em especial de uma religião pública, foi antes de mais revelado, ao ser *publicamente* ensinado e feito símbolo de uma época religiosa inteiramente nova. *Fórmulas solenes* contêm habitualmente a sua linguagem própria, só para os que pertencem a uma associação particular (uma corporação ou comunidade), linguagem determinada, por vezes mística, não por todos compreendida, de que justamente alguém se deve servir (por respeito) só em vista de uma acção solene (como, por exemplo, quando alguém deve ser admitido como membro numa sociedade que se distingue

[56] Por isso, entendemos muito bem o que é liberdade na referência prática (quando se fala do dever); no propósito teorético, porém, quanto à sua causalidade (por assim dizer, à sua natureza), nem sequer podemos pensar sem contradição em querer compreendê-la.

de outras). Mas a meta suprema, nunca plenamente atingível pelos homens, da perfeição moral de criaturas finitas é o amor da lei.

De harmonia com esta ideia, seria na religião um princípio de fé o seguinte: "Deus é o amor"; nele se pode *venerar* o que ama (com o amor da *complacência* moral nos homens, enquanto estes são adequados à sua lei santa), o *Pai*; nele se pode, ademais, *venerar*, enquanto se apresenta na sua ideia que tudo conserva, o arquétipo da humanidade por Ele gerado e amado, o seu *Filho*; por fim também, enquanto restringe esta complacência à condição da consonância dos homens com a condição daquele amor de complacência e, por isso, a mostra como amor fundado na sabedoria, pode *venerar-se* o *Espírito Santo*[57] ; em rigor, porém, não se pode *invocar* numa

[57] Este espírito - pelo qual o amor de Deus como beatificante (propriamente o nosso amor de resposta a Ele)se une ao temor de Deus como legislador, i. e. , o condicionado à condição - pode representar-se "como procedente de ambos"; além de "conduzir a toda a verdade (observância do dever)", Ele é ao mesmo tempo o genuíno juiz dos homens (perante a sua consciência). Com efeito, julgar pode tomar-se em dois significados: ou como julgar sobre o mérito e a carência de mérito, ou sobre culpa e inocência. Deus considerado como o *amor* (no seu Filho) julga os homens na medida em que, por cima da sua obrigação, lhes pode ainda corresponder um mérito, e então a sua sentença é: *digno* ou *indigno*. Separa como seus aqueles a quem tal mérito pode ser imputado. Os outros vão com as mãos vazias. Pelo contrário, a sentença do juiz de acordo com a *justiça* (do que em rigor se deve chamar juiz, sob o nome de Espírito Santo) sobre aqueles a que nenhum mérito pode caber é: *culpável* ou *inocente,* i. e. , condenação ou absolvição. – *Julgar* significa, no primeiro caso, separar os merecedores dos não merecedores, que aspiram reciprocamente a um prémio (o da beatitude). Mas por *mérito* não se entende aqui uma vantagem da moralidade em relação à lei (a cujo respeito não pode caber-nos nenhum excedente da observância do dever sobre a nossa obrigação), mas em comparação com outros homens, no tocante à sua disposição de ânimo moral. A *dignidade* tem sempre também um significado apenas negativo (não indigno), a saber, de susceptibilidade moral a semelhante bem. - Portanto, quem julga na primeira qualidade (como brabeuta) pronuncia o juízo de eleição entre *duas* pessoas (ou partidos) que aspiram ao prémio (da beatitude); mas quem julga na segunda qualidade (o verdadeiro juiz) pronuncia a sentença sobre *uma e a mesma* pessoa perante um tribunal (a consciência moral) que decide entre o acusador e o advogado. –

personalidade tão múltipla (pois tal indicaria uma diversidade de seres, quando se trata sempre apenas de um objecto único), mas no nome do objecto venerado e amado por ele acima de tudo, com o qual é desejo e ao mesmo tempo dever estar em união moral. De resto, a profissão teórica de fé na natureza divina nesta tríplice qualidade pertence à simples fórmula clássica de uma fé eclesial para a distinguir de outros tipos de fé derivados de fontes históricas; com semelhante confissão poucos homens são capazes de ligar um conceito claro e determinado (não exposto a qualquer má interpretação) e incumbe mais aos mestres na sua relação recíproca (como intérpretes filosóficos e eruditos de um livro sagrado) a sua discussão para se conciliarem quanto ao seu sentido; nele nem tudo é para a comum capacidade de apreensão nem também para a necessidade desta época, mas a simples fé literal corrompe a verdadeira intenção religiosa, em vez de a melhorar.

Ora bem, se se aceitar que todos os homens estão sob a dívida do pecado, mas a alguns deles lhes pode caber um mérito, então tem lugar a sentença do *juiz por amor*, sentença cuja falta arrastaria após si um *juízo de rejeição*, de que o *juízo de condenação* (ao submeter-se então o homem ao juiz por justiça) seria a consequência inevitável. – Deste modo podem, na minha opinião, conciliar-se as proposições aparentemente antagónicas: "O Filho virá julgar os vivos e os mortos" e "Deus não O enviou ao mundo para julgar o mundo, mas para que o mundo alcance por Ele a bem-aventurança" (Ev. Jo III, l7); e encontram-se em consonância com aquela em que se diz:" Quem não crê no Filho *já* está julgado" (v. l8), a saber, por aquele Espírito, de quem se diz:"Julgará o mundo por mor do pecado e da justiça". - A angustiante preocupação de tais distinções no campo da simples razão, como as que em rigor aqui se estabelecem para ela, facilmente se poderia ter por subtileza inútil e molesta; até o poderia ser, se se aplicasse à indagação da natureza divina. Mas visto que os homens, no afazer da religião, estão constamente inclinados, por causa das suas culpas, a voltar-se para a bondade divina, sem todavia conseguirem esquivar-se à sua justiça, e um *juiz bondoso* numa só e mesma pessoa é uma contradição, vê-se bem que, inclusive no aspecto prático, os seus conceitos a este respeito têm de ser muito vacilantes e não em harmonia consigo mesmos, portanto, a sua rectificação e determinação exacta é de grande importância prática.

QUARTA PARTE

DO SERVIÇO E PSEUDO-SERVIÇO SOB O DOMÍNIO DO PRINCÍPIO BOM

OU DE RELIGIÃO E CLERICALISMO

É já um começo do domínio do princípio bom e um sinal ”de que o Reino de Deus vem até nós" o simples facto de os princípios da sua constituição começarem a tornar-se *públicos*; pois aquilo em ordem ao qual lançaram universalmente raiz os fundamentos, os únicos que o podem suscitar, existe já no mundo do entendimento, embora o pleno desenvolvimento da sua manifes-tação no mundo sensível se encontre ainda remetido para uma lonjura que não se consegue enxergar.Vimos que a união em vista de uma comunidade ética é um dever de índole particular (*officium sui generis)* e que, embora cada qual obedeça ao seu dever privado, se pode daí seguir uma *concordância contingente* de todos em ordem a um bem comunitário, inclusive sem que, além disso, seja ainda precisa para tal uma organização particular, mas que a consonância de todos não pode ser esperada, se não se fizer um negócio particular da sua união recíproca justamente em vista do mesmo fim e da fundação de uma *comunidade* sob leis morais como poder unido e,

por isso, mais forte, para se opor aos ataques do princípio mau (a que, aliás, os homens são tentados uns por outros a servir de instrumentos). – Vimos igualmente que semelhante comuni-dade, como *Reino de Deus*, só mediante a *religião* podia ser empreendida pelos homens e que, por último, para que esta seja pública (o que se exige em vista de uma comunidade), aquele reino poderá representar-se na forma sensível de uma *Igreja* cujo ordenamento incumbe aos homens instituir como uma obra que lhes é confiada e se lhes pode exigir.

Mas erigir uma Igreja como comunidade segundo leis religiosas parece requerer mais sabedoria (tanto segundo o discernimento como de acordo com a boa disposição de ânimo) do que a que se pode creditar aos homens; tanto mais que para este fito o bem moral, que é o que se intenta mediante tal organização, parece já dever neles *pressupor-se*. De facto, é também uma expressão absurda a de que os *homens* devem *instituir* um Reino de Deus (assim como deles se pode dizer que podem erigir um reino de um monarca humano); o próprio Deus tem de ser o autor do seu reino. Como, porém, não sabemos o que Deus imediatamente faz para exibir na realidade efectiva a ideia do seu reino, de que encontramos em nós a determinação moral para ser cidadãos e súbditos, embora saibamos decerto o que temos de fazer para de um modo adequado nos tornarmos membros seus, tal ideia – tenha ela sido despertada no género humano e feita *pública* pela razão ou mediante a Escritura – ligar-nos-á em vista do ordenamento de uma Igreja, de cuja *constituição* é, no último caso, autor o próprio Deus enquanto fundador, mas de cuja *organização* os autores são em todos os casos os homens, como membros e cidadãos livres deste reino; pois os que no meio deles, de acordo com esta organização, superintendem os negócios públicos dela constituem a sua *administração* enquanto servidores da Igreja, do mesmo modo que todos os demais formam uma associação submetida às suas leis, a *congregação.* Dado que uma religião racional pura, como fé religiosa pública,

dá lugar somente à simples ideia de uma Igreja (a saber, de uma Igreja invisível), e só a visível, fundada em estatutos, necessita e é susceptível de uma organização feita por homens, o serviço sob o domínio do princípio bom na primeira não pode considerar-se como serviço eclesial, e aquela religião não tem servidores legais como *funcionários* de uma comunidade ética; cada membro seu recebe imediatamente as suas ordens do supremo legislador.Mas uma vez que relativamente a todos os nossos deveres (que temos de considerar ao mesmo tempo, na sua totalidade, como mandamentos divinos) estamos sempre no serviço de Deus, a *religião racional pura* terá como *servidores* (sem ser *funcionários*) todos os homens de bom pensa-mento; só que em tal medida não poderão chamar-se servidores de uma Igreja (a saber, de uma Igreja visível, a única de que aqui se fala). – Contudo, já que uma Igreja erigida sobre leis estatutárias só pode ser a verdadeira na medida em que contém em si um princípio de avizinhamento incessante da fé racional pura (como daquela que, quando é prática, constitui em rigor, em toda a fé, a religião), e pode com o tempo prescindir da fé eclesial (segundo o que nela é histórico), poderemos estabelecer nestas leis e nos funcionários da Igreja nelas fundada um *serviço* (*cultus)* eclesial na medida em que orientam em qualquer altura as suas doutrinas e ordenamento para aquele fim último (uma fé religiosa pública). Pelo contrário, os servidores de uma Igreja que a tal não atendem, mais ainda, têm por condenável a máxima da incessante aproximação desse fim e por apenas beatificante a lealdade à parte histórica e estatutária da fé eclesial, podem com razão ser acusados de *falso culto* da Igreja ou (do que por ela se representa) da comunidade ética sob a dominação do princípio bom.

Por pseudo-serviço (*cultus spurius*) entende-se a persuasão de servir alguém mediante acções que, de facto, fazem recuar o seu intento. Mas isto acontece numa comunidade em virtude de o que apenas tem valor de meio para satisfazer a vontade de um superior

se fez passar por e substituiu aquilo que nos torna *imediatamente* agradáveis a ele; e assim se frustra o propósito daquele.

PRIMEIRA SECCÇÃO

Do serviço de Deus numa religião em geral

A *religião* (subjectivamente considerada) é o conhecimento de todos os nossos deveres *como* mandamentos divinos[58] . Aquela em

[58] Por meio desta definição estorvam-se algumas interpretações viciosas do conceito de uma religião em geral. *Primeiro*: nela, no tocante ao conhecimento e à confissão teoréticos, não se exige saber assertórico algum (nem sequer o da existência de Deus), porque, na deficiência do nosso discernimento de objectos supra-sensíveis, esta confissão poderia já ser fingida; unicamente se pressupõe uma suposição (hipótese), *problemática* segundo a especulação, acerca da causa suprema das coisas. Mas em atenção ao objecto em vista do qual a nossa razão, que ordena moralmente, nos ensina a agir, pressupõe-se uma fé prática que promete um efeito para o propósito final desta razão, por conseguinte, uma fé *assertórica* livre – suposição que apenas necessita da *ideia de Deus*, na qual deve inevitavelmente desembocar todo o trabalho moral sério (e, portanto, crente) em prol do bem, sem poder garantir a tal ideia, graças ao conhecimento teorético, a realidade objectiva. Para o que se pode estabelecer como dever a todo o homem, o *minimum* do conhecimento (é possível que exista um Deus) deve ser já subjectivamente suficiente. *Em segundo lugar*, pela definição de uma religião em geral atalha-se a representação errónea de que a religião é um conjunto de deveres *particulares*, imediatamente referidos a Deus, e evita-se assim que aceitemos (como, aliás, os homens estão muito inclinados a fazer), além dos deveres humanos ético-civis (de homem para homem), *serviços de corte* e, em relação a tal, pretendamos reparar, graças a esses últimos, a deficiência dos primeiros. Não há numa religião universal nenhum dever particular para com Deus; pois Deus nada de nós pode receber; não podemos agir nem sobre Ele nem para Ele. Se da reverência que lhe é devida se pretender fazer semelhante dever, não se tem conta que esta reverência não é uma acção particular da religião, mas a disposição de ânimo religiosa em todas as nossas acções conformes ao dever em geral. Se se disser: "Importa obedecer mais a Deus do que aos homens", isto significa apenas que: se mandamentos estatutários, a cujo respeito os homens podem ser legisladores e juízes, entram em conflito com deveres que a razão incondicional-

que eu devo previamente saber que algo é um mandamento divino para o reconhecer como dever meu é a religião *revelada* (ou necessitada de uma revelação); pelo contrário, aquela em que de antemão devo saber que algo é dever, antes de o poder conhecer como mandamento divino, é a *religião natural*. – Quem declara como moralmente neces-sária, i.e., como dever, somente a religião natural pode também chamar-se *racionalista* (em matérias de fé). Se nega a realidade efectiva de toda a revelação divina sobrenatural, diz-se *naturalista;* se admite tal revelação, mas afirma que conhecê-la e aceitá-la como efectivamente real não se requer com necessidade para a religião, pode então chamar-se *racionalista puro*; mas se considera necessária para a religião universal a fé em tal revelação, poderia chamar-se *sobrenaturalista* em matérias de fé.

O racionalista, em virtude deste seu título, deve já por si mesmo manter-se dentro dos limites do discernimento humano. Por isso, como naturalista, nunca negará nem discutirá a possibilidade interna de uma revelação em geral, nem a necessidade de uma revelação como meio divino para a introdução da religião verdadeira; pois a tal respeito nenhum homem pode decidir algo mediante a razão. Por conseguinte, a questão só pode concernir às pretensões recíprocas do racionalista puro e do sobrenaturalista em matérias de fé, ou àquilo que um ou outro aceita como necessário e suficiente para a única religião verdadeira, ou só como nela contingente.

---

mente prescreve e sobre cujo seguimento ou transgressão somente Deus pode ser juiz, a autoridade daqueles deve ceder perante a destes. Mas se por aquilo em que se deve obedecer mais a Deus do que ao homem se pretendesse entender os mandamentos estatutários de Deus feitos passar por tais por uma Igreja, então, tal princípio facilmente se poderia transformar no grito de guerra, muito ouvido, de clérigos hipócritas e ávidos de poder à insurreição contra a autoridade civil. Com efeito, o lícito que esta última ordena é *decerto* dever: que, porém, algo em si lícito, mas a nós cognoscível só por revelação divina, seja de facto ordenado por Deus é (pelo menos. na maior parte dos casos) sumamente incerto.

Se a religião se dividir, não segundo a sua primeira origem e a sua possibilidade interna (já que se divide em natural e revelada), mas somente segundo a qualidade que a torna *susceptível de comunicação externa*, então ela pode ser de dois tipos: ou a *religião natural*, de que (por já existir) cada qual se pode convencer pela sua razão, ou uma *religião erudita*, de que só a outros se pode convencer por meio da erudição (na qual e pela qual devem ser guiados). – Esta distinção é muito importante, pois a partir apenas da origem de uma religião nada se pode inferir acerca da sua adequação ou inadequação para ser uma religião universal dos homens, mas sim a partir da sua qualidade de ser ou não universalmente comunicável; a primeira propriedade, porém, é que constitui o carácter essencial daquela religião que deve obrigar todo o homem.

Por conseguinte, uma religião pode ser a *natural* e, todavia, ser igualmente a *revelada*, se estivesse constituída de tal modo que os homens, graças ao simples uso da sua razão, *teriam podido* e *devido chegar* a ela por si mesmos, embora não chegassem tão cedo ou em tão vasta extensão, como se exige; portanto, pôde ser sábia e muito proveitosa para o género humano uma revelação de tal religião numa certa época e num certo lugar, mas de maneira que doravante, em virtude de aí já estar e se ter tornado publicamente conhecida a religião assim introduzida, cada qual consiga convencer-se da verdade dela por si mesmo e pela sua própria razão. Neste caso, a religião é *objectivamente* natural, ainda que *subjectivamente* revelada; por isso, também em rigor se lhe ajusta o primeiro nome. Com efeito, poderia logo chegar-se ao esquecimento total de alguma vez ter ocorrido semelhante revelação sobrenatural sem que, todavia, tal religião perdesse o mínimo quer na sua compreensibilidade, quer em certeza ou ainda na sua força sobre os ânimos. Mas com a religião que, por causa da sua qualidade interna, só pode olhar-se como revelada, as coisas passam-se de um modo diferente. Se não fosse conservada numa tradição inteiramente

segura ou em livros sagrados como documentos, desvanecer-se-ia do mundo, e uma revelação sobrenatural teria de ocorrer ou em repetição pública de tempos a tempos, ou no íntimo de cada homem onde de modo incessante persistisse; sem esta revelação, a extensão e a propagação de semelhante fé não seria possível.

Mas pelo menos segundo uma parte, toda a religião, inclusive a revelada, deve conter certos princípios da natural. Efectivamente, a revelação só por meio da razão se pode acrescentar no pensamento ao conceito de uma *religião*, porque este próprio conceito, enquanto derivado de uma obrigação sob a vontade de um legislador *moral,* é um conceito racional puro. Portanto, poderemos considerar uma religião revelada, por um lado, como *natural* e, por outro, como *erudita*, examinar e distinguir o que, ou quanto, lhe pertence a partir de uma ou de outra fonte.

Mas se temos o propósito de falar de uma religião revelada (pelo menos, de uma acolhida como tal), isto não se deixa fazer bem sem ir buscar à história algum exemplo, pois, para nos fazermos entender, teríamos de inventar casos como exemplos cuja possibilidade, aliás, nos poderia ser contestada. Nada de melhor podemos fazer do que pegar num livro que contenha coisas assim, em especial num que esteja intimamente entretecido de doutrinas morais, logo, afins à razão, como recurso intermediário das elucidações da nossa ideia de uma religião revelada em geral, livro que pomos diante de nós como um dos muitos livros que tratam de religião e de virtude sob o crédito de uma revelação, para exemplo do procedimento, útil em si, de seleccionar o que nele pode para nós ser a religião racional pura, portanto, universal, sem nos imiscuirmos no afazer daqueles a quem está confiada a interpretação desse livro como conjunto de doutrinas reveladas positivas, ou pretendermos impugnar assim a sua interpre-tação, fundada na erudição. Pelo contrário, é vantajoso para a última, já que com os filósofos desemboca num só e mesmo fim, a saber, o bem moral,

levar estes, mediante os seus próprios fundamentos racionais, justamente aonde ela mesma pensa chegar por outra via.

Este livro pode ser aqui o Novo Testamento, como fonte da doutrina de fé cristã. De harmonia com o nosso propósito, vamos apresentar em duas secções, primeiro, a religião cristã como natural e, depois, em segundo lugar, como religião erudita, de acordo com o seu conteúdo e os princípios que nela se encontram

Capítulo Primeiro
da
Secção Primeira

A Religião cristã como religião natural

A religião natural enquanto Moral (relativamente à liberdade do sujeito), conexa com o conceito daquilo que pode obter efeito para o seu último fim (o conceito de *Deus* como autor moral do mundo), e referida a uma duração do homem adequada a este fim pleno (a imortalidade), é um conceito racional prático puro, que, apesar da sua infinita fecundidade, pressupõe apenas uma tão escassa faculdade teórica da razão que dela todo o homem se pode convencer praticamente de modo suficiente e, pelo menos, exigir como dever o efeito dela a quem quer que seja. Ela tem em si o grande requisito da verdadeira Igreja, a saber, a qualificação para a universalidade, enquanto por tal se entende a validade para todos (*universitas vel omnitudo distributiva)*, i.e., a unanimidade universal. Para neste sentido a propagar e manter como religião do mundo precisa, sem

dúvida, de uma serventia *(ministerium)* da Igreja meramente invisível, mas não de funcionários (*officiales)*, ou seja, precisa de mestres, mas não de superintendentes, porque ainda não existe, graças à religião racional de cada indivíduo, nenhuma Igreja como *união* universal (*omnitudo collectiva)*, nem propriamente se intenta também por meio daquela ideia. – Visto que semelhante unanimidade não poderia manter-se por si mesma e, por conseguinte, sem se tornar uma Igreja visível, não conseguiria propagar-se na sua universalidade, mas só se se acrescentar uma universalidade colectiva, i.e., uma união dos crentes numa Igreja (visível) segundo princípios de uma religião racional pura, e uma vez que tal união não brota por si mesma daquela unanimidade ou, inclusive, se ela tivesse sido instituída, não teria sido levada pelos seus livres adeptos (como acima se mostrou) a um estado permanente como *comunidade* dos crentes (porquanto nenhum destes ilustrados julga necessitar, para as suas disposições de ânimo religiosas, da participação de outros em semelhante religião): então, se além das leis naturais, cognoscíveis pela simples razão, não vêm ainda acrescentar-se certas regulações estatutárias, mas ao mesmo tempo acompanhadas de consideração legislativa (autoridade), faltará sempre o que constitui um particular dever dos homens, um meio para o fim supremo deles, a saber, a sua associação permanente numa Igreja universal visível; tal reputação, ser fundador de semelhante Igreja, pressupõe um facto e não apenas o conceito racional puro.Ora se aceitamos um mestre, a cujo respeito uma história (ou, pelo menos, a opinião geral, que importa não contestar de modo exaustivo) afirma que expôs uma religião pura, para todo o mundo perceptível (natural) e penetrante, cujas doutrinas podemos por isso examinar como para nós conservadas, que primeiro a expôs publicamente, e até apesar de uma fé eclesial dominante importuna (cujo culto servil pode valer como exemplo de toda a outra fé meramente estatutária no fundamental, tal como era geral no mundo naquela época), não virada para o propósito moral; se descobrimos que ele fez da religião racional universal a condição suprema inadiável de

toda a fé religiosa e acrescentou certos estatutos contendo formas e observâncias que devem servir de meios para levar a cabo uma Igreja, a qual se deve fundar naqueles princípios, então, não obstante o que há de contingente e de arbitrário nas suas instruções a tal fim votadas, não se pode contestar à última o nome de verdadeira Igreja universal, nem a ele próprio a reputação de ter nela chamado os homens à união, sem aumentar a fé com novas disposições gravosas ou querer fazer das disposições primeiramente tomadas por ele acções santas particulares, obrigatórias por si mesmas como elementos da religião.

Após esta descrição, não é possível equivocar-se quanto à pessoa que decerto se pode venerar, não como *fundador* da *religião* pura de todos os estatutos, escrita no coração de todos os homens (pois ela não é de origem arbitrária), mas sim da primeira *Igreja* verdadeira. – Para autenticação desta sua dignidade como missão divina, queremos aduzir algumas das suas doutrinas como documentos indubitáveis de uma religião em geral; seja o que for que se passe com a história (pois, na própria ideia, reside já o fundamento suficiente da aceitação), essas doutrinas só podem ser doutrinas racionais puras; são, de facto, as únicas que se demonstram a si próprias e sobre as quais, portanto, deve assentar de preferência a autenticação das outras.

Em primeiro lugar, pretende ele que não é a observância de deveres civis externos ou de deveres eclesiais estatutários, mas apenas a pura intenção moral do coração, o que pode tornar o homem agradável a Deus (Mat V, 20-48); que, diante de Deus, o pecado em pensamento é considerado igual ao acto (V, 28) e que, em geral, a santidade é a meta a que o homem deve aspirar (V, 48); que, por exemplo, odiar no coração equivale a matar (V, 22); que uma injustiça feita ao próximo só pode ser reparada pela safistação feita a ele mesmo, e não por acções cultuais (V, 24) e, quanto à veraci-

dade, o meio civil de extorsão[59] , o juramento, causa antes dano ao respeito pela verdade (V, 34-37); que a propensão natural, mas má, do coração humano se deve totalmente inverter; que o doce sentimento da vingança se tem de converter em paciência (V, 39, 40) e o ódio aos inimigos em beneficência (V, 44). Deste modo, diz ele, intenta satisfazer plenamente a lei judaica (V, l7), mas então a intérprete desta não é obviamente a erudição escriturís-tica, e sim a religião racional pura; com efeito, tomada à letra, a lei judaica permitia justamente o contrário de tudo isto – Ademais, ao mencionar a porta acanhada e o caminho estreito, não deixa de assinalar a falsa interpretação da lei que os homens se permitem para deixar de lado o seu verdadeiro dever moral e de tal se indemnizar mediante o cumprimento do dever eclesial (VII, l3)[60] . Quanto às puras disposições de ânimo exige, no entanto, que elas

[59] Não se discerne bem porque é que esta clara proibição contra o meio coercivo, fundado na simples superstição e não na seriedade da consciência moral, meio que obriga a confessar perante um tribunal civil, é tida por tão insignificante pelos mestres da religião. Que seja superstição aquilo com cujo efeito aqui mais se conta reconhece-se no facto de a propósito de um homem, a quem não se tem por capaz de dizer a verdade numa proposição solene em cuja verdade se funda a decisão do direito dos homens (do mais sagrado que há no mundo), todavia, se acredita que será induzido a tal por meio de uma fórmula que nada mais contém sobre aquela proposição do que a invocação sobre si dos castigos divinos (aos quais não pode, de qualquer modo, esquivar-se por causa de semelhante mentira), como se dele dependesse prestar contas ou não perante este supremo tribunal. – Na passagem aduzida da Escritura, é representado este modo de asseveração como uma *absurda* impudência de, por assim dizer, tornar a fazer efectivas mediante palavras mágicas coisas que não estão em nosso poder. – Mas vê-se bem que o mestre sábio, ao afirmar que tudo o que vai além do "Sim, sim, não" como asseveração da verdade é do mal, teve diante dos olhos as más consequências que os juramentos arrastam consigo, a saber, que a maior importância a eles atribuída quase torna lícita a mentira comum.

[60] A *porta estreita* e o caminho apertado que conduz à vida é o caminho da boa conduta; a *porta ampla* e o caminho largo que muitos percorrem é a *Igreja*. Não como se a perda dos homens residisse nela e nos seus dogmas, mas porque *ir* à lgreja e confessar os seus estatutos ou a celebração dos seus usos se considera como o modo pelo qual Deus quer, em rigor, ser servido.

se tenham de comprovar em *actos* (V, l6) e, em contrapartida, nega a pérfida esperança aos que pensam substituir a falta de tais actos pela invocação e glorificação do supremo legislador na pessoa do seu enviado e conseguir para si o favor com lisonjas (V, 2l). A propósito destas obras afirma ele que devem ter lugar também publicamente para imitação (V, l6) e, claro está, numa disposição de ânimo alegre, não como acções servilmente arrancadas (VI, l6), e que assim de um pequeno começo da comunicação e extensão de tais intenções, como de um grão de semente em bom campo, ou de um fermento do bem, a religião crescerá pela sua força interior, pouco a pouco, em ordem ao reino de Deus (XIII, 3l, 32, 33). – Por último, condensa todos os deveres l) numa regra *universal* (que compreende em si tanto a relação moral interna como a externa do homem), a saber: faz o teu dever pelo motivo exclusivo da imediata estima dele, i.e., ama a Deus (o legislador de todos os deveres) acima de tudo; 2) numa regra *particular*, a saber, a que diz respeito como dever universal à relação externa com os outros homens: ama a cada um como a ti mesmo, i.e., promove o seu bem por uma benevolência imediata, não derivada de motivos de proveito próprio; mandamentos que não são apenas leis de virtude, mas prescrições da *santidade* a que devemos aspirar, em vista da qual, porém, a simples aspiração se chama *virtude*. – Portanto, aos que pensam esperar de modo inteiramente passivo, de mãos cruzadas, que do alto desça este bem moral como um dom celeste, nega-lhes a tal respeito toda a esperança.Quem deixa por utilizar a disposição natural para o bem, ínsita na natureza humana (como um talento a ele confiado), na preguiçosa confiança de que uma influência moral superior suprirá a qualidade moral e a perfeição que lhe faltam, é por ele ameaçado de que até o bem que possa ter feito por disposição natural lhe não será de proveito por causa de tal negligência (XXV, 29).

No tocante à espera, muito natural ao homem, de uma sina – quanto à felicidade – adequada à conduta moral do homem, sobre-

tudo em tantos sacrifícios desta última empreendidos por causa da primeira, promete (V, ll, l2) a recompensa de um mundo futuro; mas, segundo a diversidade das disposições de ânimo nesta conduta, aos que fizeram o seu dever *em vista da recompensa* (ou também da absolvição de um castigo merecido) de um modo diferente do dos homens melhores, que cumpriram o dever só por si mesmo. Aquele a quem o interesse próprio, o deus deste mundo, domina, quando, sem a ele renunciar, o refina apenas mediante a razão e o estende para lá dos estreitos limites do presente, é representado como um homem (Luc. XVI, 3-9) que engana o seu senhor por meio de si mesmo e obtém dele sacrifícios em vista do dever. Pois quando apreende no pensamento que um dia, porventura brevemente, terá de deixar o mundo, que para o outro nada poderá levar do que aqui possuía, decide-se então a apagar da sua conta o que ele ou o seu senhor, o interesse próprio, teria aqui de exigir legalmente a homens necessitados e, por assim dizer, a agenciar para si remessas que sejam pagáveis num outro mundo; desta maneira procede, sem dúvida, mais *com prudência* do que *moralmente* quanto aos motivos de tais acções benévolas, mas procede ainda assim em conformidade com a lei moral, pelo menos segundo a letra, e é-lhe permitido esperar que tal não pode deixar de lhe ser retribuído no futuro[61] . Se com isto se comparar o que se diz da benevolência para com os necessitados por simples móbiles do dever (Mat.XXV, 35-40) – pois o juiz do mundo declara como autênticos eleitos para

[61] Nada sabemos do futuro e também não devemos indagar mais do que o que se encontra numa ligação, conforme à razão, com os motivos impulsores da moralidade e com o fim desta última. Aqui se insere igualmente a fé de que não há nenhuma acção boa que não venha a ter no mundo futuro as suas boas consequências para quem a executa; por conseguinte, o homem, por muito condenável que se possa encontrar no termo da sua vida, nem por isso se deve coibir de fazer ao menos ainda *uma* boa acção, que esteja em seu poder; tem assim motivo para esperar que, na medida em que acalenta aqui um propósito bom puro, tal acção será sempre ainda de maior valor do que aquelas absolvições inactivas, as quais, sem nada contribuir para a atenuação da culpa, devem suprir a falta de boas acções.

o seu reino os que prestaram ajuda aos necessitados sem pensar sequer que algo assim mereça uma recompensa e que, por isso, obrigam de certo modo o céu à recompensa, justamente porque o fizeram sem intuito na recompensa –, então vê-se bem que o mestre do Evangelho, ao falar da recompensa no mundo futuro, não quis fazer dela o motivo das acções, mas apenas (como representação, que eleva a alma, da consumação do bem e da sabedoria divinos na condução do género humano) o objecto da mais pura veneração e da maior complacência moral para uma razão que julga na sua totalidade o destino do homem.

Eis aqui, pois, uma religião integral que pode ser proposta a todos os homens pela sua própria razão de modo apreensível e convincente e que, além disso, se tornou intuível num exemplo quanto à possibilidade e, inclusive, necessidade de ser para nós arquétipo a seguir (tanto quanto os homens disso são capazes), sem que nem a verdade daquelas doutrinas, nem a reputação e a dignidade do mestre necessitem de qualquer outra autenticação (para a qual se requereria a erudição ou milagres, que não são tarefa de qualquer um). Se aqui ocorrem apelações para a legislação e a educação prévia mais antigas (mosaicas), como se houvessem de lhe servir de confirmação, não tiveram lugar em vista da própria verdade das doutrinas pensadas, mas apenas da sua introdução entre gentes que se aferravam total e cegamente ao antigo – o que em homens cujas cabeças, cheias de proposições de fé estatutárias, se tornaram quase irreceptivas para a religião racional deverá ser sempre muito mais difícil do que se ela houvesse de ser levada à razão de homens não instruídos, mas também não corrompidos. Por isso, ninguém deve estranhar se uma exposição que se ajusta aos preconceitos daquele tempo a acha enigmática para a época actual e carecida de uma cuidadosa interpretação; embora deixe decerto transparecer por todos os lados uma doutrina religiosa – e, muitas vezes, aponte ao mesmo tempo expressamente para ela – que deve ser compreen-

sível para todos os homens e convincente, sem qualquer ostentação de erudição.

Capítulo Segundo

A Religião cristã como religião erudita

Enquanto uma religião expõe como necessárias proposições de fé que não podem ser reconhecidas como tais pela razão mas que, todavia, devem ser comunicadas sem adulteração (segundo o conteúdo essencial) a todos os homens em todos os tempos futuros, ela (se não se quiser aceitar um milagre contínuo da revelação) deve olhar-se como um bem sagrado confiado à custódia dos *eruditos*. Pois embora tenha conseguido, acolitada *desde o início* por milagres e feitos, encontrar acesso em toda a parte, inclusive naquilo que justamente não é confirmado pela razão, o próprio relato destes milagres, juntamente com as doutrinas que por eles carecem de confirmação, precisa, *na sucessão do tempo,* de uma informação escrita, documen-tal e invariável, para a posteridade.

A aceitação dos princípios de uma religião denomina-se de modo excelente *fé* (*fides sacra)*. Teremos, portanto, de considerar a fé cristã, por um lado, como uma pura *fé racional*, por outro, como uma *fé de revelação* (*fides statutaria*). Ora a primeira pode olhar-se como uma fé livremente aceite por cada qual (*fides elicita*), a segunda como uma fé imposta (*fides imperata)*. Do mal que reside no coração humano e de que ninguém está livre; da impossibilidade de alguma vez se ter por justificado diante de Deus graças à sua conduta e, apesar de tudo, da necessidade de semelhante justiça

válida diante d'Ele; da inépcia do sucedâneo da honestidade que falta mediante observâncias eclesiais e um culto servil devoto e, por contraste, da obrigação indispensável de se tornar um homem novo – de tudo isso se pode cada qual convencer por meio da sua razão, e cabe à religião convencer-se de tal.

Mas a partir do momento em que a doutrina cristã está edificada sobre factos, não sobre simples conceitos racionais, já não se chama apenas a *Religião cristã*, mas a *fé* cristã, que foi estabelecida como fundamento de uma Igreja. O serviço prestado a uma Igreja consagrada a semelhante fé tem, pois, duas facetas: por um lado, o que lhe deve ser prestado segundo a fé histórica e, por outro, o que lhe corresponde segundo a fé racional prática e moral. Nenhum dos dois pode, na Igreja cristã, separar-se do outro como subsistindo por si só; o último não pode separar-se do primeiro porque a fé cristã é uma fé religiosa, e o primeiro não pode isolar-se do último porque a fé cristã é uma fé erudita.

A fé cristã como fé *erudita* funda-se na história e, na medida em que lhe está (objectivamente) subjacente uma erudição, não é em si uma *fé livre* e derivada do discernimento de argumentos teóricos suficientes (*fides elicita*). Se fosse uma fé racional pura, embora as leis morais em que se funda como fé num legislador divino ordenem incondicionalmente, deveria, contudo, considerar-se como uma fé livre, tal como se apontou no capítulo primeiro. Inclusive, contanto que da fé se não fizesse um dever, poderia, enquanto fé histórica, ser uma fé teoreticamente livre; se todos fossem eruditos. Mas se deve valer para toda a gente, inclusive para os não eruditos, não é apenas uma fé imposta, mas também uma fé que obedece ao mandamento de um modo cego, i. e., sem investigar se, de facto, é um mandamento divino (*fides servilis*).

Mas na doutrina revelada cristã não se pode de modo algum começar pela *fé incondicionada* em proposições reveladas (por si ocultas à razão) e deixar que se siga logo o conhecimento erudito,

porventura apenas como custódia contra um inimigo que ataca a rectaguarda; pois, de outro modo, a fé cristã não seria apenas *fides imperata*, mas até *servilis*. Deve, pois, ensinar-se sempre pelo menos como *fides historice elicita*, i.e., nela – como doutrina de fé revelada – a *erudição* não deve constituir a rectaguarda, mas a vanguarda, e o pequeno número dos escrituristas (clérigos), que também não poderiam dispensar inteiramente a erudição profana, arrastaria atrás de si a comprida coluna dos não eruditos (leigos), que por si não conhecem a Escritura (e entre os quais se encontram, inclusive, os governantes civis do mundo). Ora se tal não houver de suceder, então a razão humana universal numa religião natural será reconhecida e honrada na doutrina de fé cristã como o supremo princípio imperativo, enquanto doutrina revelada, sobre a qual se funda uma Igreja e que necessita dos eruditos como intérpretes e depositários, será amada e cultivada como simples meio, embora sumamente estimável, para proporcionar à primeira compreensibilidade, inclusive, para os ignorantes, exten-são e permanência.

Eis o verdadeiro *serviço* da Igreja sob o domínio do princípio bom; mas aquele em que a fé revelada deve preceder a religião é o *pseudo-serviço*, pelo qual a ordem moral é totalmente invertida, e o que não passa de meio é incondicionalmente imposto (como se fora um fim). A fé em proposições a cujo respeito o não erudito não pode assegurar-se nem pela razão nem pela Escritura (enquanto esta deveria, primeiro, ser documentada) transformar-se-ia no dever absoluto (*fides imperata*) e assim, juntamente com outras observâncias a ela associadas, seria elevada ao estatuto de uma fé que beatifica como culto servil, inclusive sem fundamentos de determinação morais das acções. – Uma Igreja fundada neste último princípio não tem, em rigor, *servidores* (*ministri*), como a que tem a constituição primeiramente mencionada, mas altos *funcionários* (*officiales*) que mandam, os quais, embora (como numa Igreja protestante) não apareçam no brilho da hierarquia como funcionários espirituais investidos de poder externo, e até protestem

contra tal por palavras, de facto, porém, desejam saber-se considerados como os únicos intérpretes autorizados de uma Escritura sagrada, depois de terem despojado a religião racional pura da dignidade que lhe corresponde de ser sempre a intérprete suprema dessa Escritura, e terem ordenado que a erudição escriturística se use apenas em vista da fé eclesial. Transformam assim o *serviço* da Igreja (*ministerium*) numa *dominação* sobre os seus membros (*imperium)* embora, para ocultar tal impudência, se sirvam do modesto título de servidores. Mas esta dominação, que teria sido fácil para a razão, resulta-lhes cara, a saber, pela despesa de uma grande erudição. Com efeito, "cega quanto à natureza, puxa toda a antiguidade para cima da sua cabeça e debaixo dela se enterra". – O caminho que as coisas tomam, trazidas a este ponto, é o seguinte:

Em primeiro lugar, o procedimento prudentemente observado pelos primeiros difusores da doutrina de Cristo para lhe proporcionar acesso no meio do seu povo foi buscar-se a uma parte da própria religião, válida para todos os tempos e povos, de modo que se deva acreditar que *todo o cristão deve ser um judeu cujo Messias chegou*; mas com isto nada tem a ver o facto de ele não estar propriamente vinculado a nenhuma lei do judaísmo (enquanto lei estatutária), embora deva aceitar fielmente, na sua integridade, o livro sagrado deste povo como revelação divina dada a todos os homens[62] . – Ora surgem logo muitas dificuldades quanto à au-

[62] *Mendelssohn* utiliza este lado débil do modo de representação habitual do cristianismo com muita habilidade para de todo rejeitar a exigência a um filho de Israel de mudar de religião. Com efeito – diz ele –, visto que a fé judaica, inclusive segundo a confissão dos cristãos, é o piso inferior em que se apoia o cristianismo como andar superior, seria o mesmo que pretender exigir a alguém a demolição do rés-do-chão para se estabelecer no segundo andar. Mas a sua verdadeira opinião transparece com suficiente claridade. Ele quer dizer: Eliminai primeiro o judaísmo da vossa *religião* (na doutrina histórica da fé pode permanecer como uma antiguidade), e então poderemos reflectir sobre a vossa proposta. (De facto, em tal caso nada mais restaria do que a religião puramente moral, não mesclada de estatutos). O nosso fardo não é minimamente aligeirado com a rejeição de observâncias externas se, em seu lugar, outro nos é imposto,

tenticidade deste livro (que não está, nem de longe, demonstrada pelo facto de passagens suas, inclusive toda a história sagrada que nele se encontra, serem utilizadas nos livros dos cristãos em vista deste seu fim). O judaísmo, antes do começo e até do progresso já considerável do cristianismo, não penetrara ainda no *público erudito*, i. e., não era ainda conhecido dos contemporâneos eruditos de outros povos, a sua história não fora, por assim dizer, ainda controlada e, por isso, o seu livro sagrado não chegara à credibilidade histórica devido à sua antiguidade. Contudo, ainda admitindo isto, não basta conhecê-lo em traduções e transmiti-lo assim à posteridade; para segurança da fé eclesial nele fundada, exige-se também que em todos os tempos futuros e em todos os povos haja eruditos que conheçam a língua hebraica (tanto quanto é possível numa assim, de que apenas se possui um único livro), e não deve ser só um assunto da ciência histórica em geral, mas uma preocupação de que depende a beatitude dos homens, que haja quem conheça bastante tal língua para garantir ao mundo a verdadeira religião.

A religião cristã tem, sem dúvida, um destino semelhante porquanto, embora os seus acontecimentos sagrados tenham ocorrido publicamente diante dos olhos de um povo erudito, a sua história se atrasou, contudo, mais de uma geração antes de penetrar no público erudito desse povo; a sua autenticidade carecerá, pois, da confirmação por meio dos contemporâneos. Tem, porém, sobre o judaísmo a grande vantagem de ter promanado *da boca do primeiro mestre* como uma religião não estatutária, mas moral; ao estabelecer-se assim na mais estreita ligação com a razão, conseguiu medi-

a saber, o da profissão de fé de uma história sagrada, o qual oprime com uma dureza muito maior o homem de consciência. – De resto, os livros sagrados deste povo continuarão sempre a ser conservados e respeitados, se não por mor da religião, ao menos para a erudição; pois de nenhum povo está a história tão remotamente datada como esta, com alguma aparência de credibilidade, até épocas do passado em que toda a história profana, de nós conhecida, se pode situar (inclusive até ao começo do mundo), e assim se pode colmatar, com esta história, o grande vazio que aquela tem de deixar.

ante ela difundir-se por si mesma e com a maior segurança, sem erudição histórica, a todos os tempos e povos. Mas os primeiros fundadores das *comunidades* acharam necessário entrelaçar com isso a história do judaísmo – o que era, segundo a situação da altura, agir com prudência, mas talvez só para ela – e assim chegou a nós com a sua herança sagrada. Os fundadores da *Igreja*, porém, acolheram estes meios de recomendação episódicos entre os artigos essenciais da fé e aumentaram-nos ou com a tradição, ou com interpretações que obtiveram dos Concílios força legal ou foram documentadas mediante a erudição; destas últimas ou do seu antípoda, a luz interior, que todo o leigo pode igualmente para si presumir, não é possível prever quantas mutações impendem ainda sobre a fé. Eis algo que não se pode evitar, enquanto buscarmos a religião não em nós, mas fora de nós.

SEGUNDA SECCÇÃO

DO PSEUDO-SERVIÇO DE DEUS NUMA RELIGIÃO ESTATUTÁRIA

A única religião verdadeira contém só leis, i.e., princípios práticos de cuja necessidade nos podemos tornar conscientes e que, portanto, reconhecemos como revelados pela razão pura (não empiricamente). Só em vista de uma Igreja, de que pode haver diferentes formas igualmente boas, é possível dar estatutos, i.e., prescrições tidas por divinas, as quais, para o nosso juízo moral puro, são arbitrárias e contingentes.Ora ter esta fé estatutária (que, em todo o caso, está restringida a um povo e não pode conter a universal religião do mundo) por essencial ao serviço de Deus em geral e fazer dela a condição suprema da complacência divina no homem é uma

ilusão religiosa[63] , cujo seguimento é um *pseudo-serviço*, i.e., uma suposta veneração de Deus pela qual se age justamente contra o culto verdadeiro por Ele exigido.

§ l.Do fundamento subjectivo geral da ilusão religiosa

O antropomorfismo que, na representação teorética de Deus e da sua essência, a custo é evitável para os homens e, de resto, bastante inocente (contanto que não influa nos conceitos de dever) é sumamente perigoso quanto à nossa relação prática com a vontade de Deus e para a nossa moralidade; de facto, *construímos então para nós um Deus*[64] no modo como julgamos poder conquistá-lo com a maior facilidade para nossa vantagem e ser dispensados

[63] Ilusão é o engano que consiste em ter a simples representação de uma coisa por equivalente à própria coisa. Assim, no caso de um rico mesquinho, a ilusão da *avareza* consiste em que a representação de um dia se poder servir, se quiser, da sua riqueza, ele a tem por compensação suficiente do facto de nunca dela se servir. A *ilusão da honra* põe no louvor de outros que, no fundo, é somente a representação externa da sua consideração (porventura não internamente acalentada) o valor que apenas se deveria atribuir à última; a esta ilusão pertence também a busca de títulos e dsistinções; pois estas são unicamente representações externas de uma prioridade face aos outros. A própria *loucura* tem este nome porque costuma tomar uma simples representação (da imaginação) pela presença da própria coisa, e também apreciá-la. – Ora bem, a consciência da posse de um meio para qualquer fim (antes de alguém dele se servir) é a posse deste fim só na repreentação; por conseguinte, contentar-se com o primeiro como se pudesse valer pela posse do fim é uma *ilusão prática* - de que unicamente aqui se fala.

[64] Soa decerto duvidoso, mas de nenhum modo é condenável, dizer que todo o homem *forja* para si um *Deus*, e inclusive segundo conceitos morais (com as propriedades infinitamente grandes que pertencem à capacidade de apresentar no mundo um objecto a eles adequado) deve para si mesmo forjar semelhante Deus a fim de nele venerar *quem o fez*. Pois seja qual for o modo como por outro tenha sido dado a conhecer e descrito um ser como *Deus*, mais ainda, seja

do oneroso esforço ininterrupto de actuar sobre o mais íntimo da nossa disposição de ânimo moral. O princípio que habitualmente o homem para si estabelece no tocante a esta relação é que por tudo quanto fazemos só para agradar à divindade (se não estiver em oposição com a moralidade, ainda que para ela não concorra o mínimo) demonstramos a Deus, como súbditos obedientes e, por isso, agradáveis, a nossa vontade de O servir, por conseguinte, servimos também a Deus *(in potentia)*. – Não é necessário que os sacrifícios constituam sempre aquilo por que o homem julga levar a cabo o culto de Deus: também solenidades, inclusive jogos públicos, como entre os Gregos e os Romanos, tiveram muitas vezes de servir, e servem ainda, para tornar a divindade propícia a um povo, ou também aos homens particulares, segundo a sua ilusão. No entanto, os sacrifícios (expiações, mortificações, peregrinações e quejandos) foram sempre tidos por mais poderosos, mais eficazes sobre o favor do céu, e mais aptos para a libertação do pecado, porque servem para assinalar com maior vigor a submissão ilimitada (embora não moral) à sua vontade. Quanto mais inúteis são tais autotorturas, tanto menos estão orientadas para a melhoria moral do homem, tanto mais santas parecem ser; porque no mundo não servem absolutamente para nada e, no entanto, custam esforço é que justamente parecem estar orientadas só para testificar a submissão diante de Deus. Se bem que Deus – diz-se – não tenha assim sido servido com propósito algum, Ele olha aqui a boa vontade, o coração, que é demasiado débil para seguir os seus mandamentos morais, mas, graças à sua prontidão atestada, repara deste modo tal deficiência. É aqui visível a propensão para um procedimento que não tem por si valor moral algum a não ser talvez

qual for o modo como lhe possa surgir um ser assim (se tal é possível) deve, no entanto, comparar primeiro esta representação com o seu ideal para julgar se está autorizado a tê-lo e a venerá-lo como uma divindade. Por mera revelação, sem tomar *de antemão* por base aquele conceito na sua pureza como pedra de toque, não pode, pois, haver religião alguma, e toda a veneração de Deus seria *idolatria.*

como meio de intensificar a faculdade de representação sensível para acompanhar as ideias intelectuais do fim ou para a deprimir se, porventura, pudesse agir contra as últimas[65] ; a tal procedimento damos, na nossa opinião, o valor do próprio fim ou, o que é a mesma coisa, atribuímos à disposição do ânimo para a receptividade de intenções votadas a Deus (chamadas *devoção*) o valor das últimas; procedimento que é, portanto, uma mera ilusão religiosa que pode adoptar toda a espécie de formas, numa das quais se assemelha mais à forma moral do que na outra, e que em todas não é um engano meramente impremeditado, mas até uma máxima de atribuir ao meio um valor em si em vez do fim; devido a tal máxima, esta ilusão sob todas estas formas é igualmente absurda e reprovável como inclinação oculta para a fraude.

§ 2. O princípio moral da religião oposto à ilusão religiosa

[65] Aos que, em toda a parte onde as distinções entre o sensível e o intelectual lhes não são correntes, julgam encontrar contradições da crítica da razão pura com ela própria, advirto aqui que quando se fala de meios sensíveis para fomentar o intelectual (da pura intenção moral) ou de obstáculos, que os primeiros opõem ao último, este influxo de dois princípios tão heterogéneos nunca se deve pensar como *directo*. Com efeito, como seres sensíveis, podemos actuar sobre os *fenómenos do princípio intelectual*, i. e., sobre a determinação das nossas forças físicas pelo *livre arbítrio*, que se manifesta em acções, contra a lei ou a seu favor; de modo que causa e efeito são representados como efectivamente homogéneos. Mas no tocante ao supra-sensível (o princípio subjectivo da moralidade em nós, que está encerrado na propriedade inconcebível da liberdade), por exemplo, a disposição de ânimo religiosa pura, de tal nada vemos, afora a sua lei (o que, porém, já é bastante), que tenha a ver com a relação de causa e efeito, ou seja, não podemos *explicar* a nós mesmos a possibilidade das acções como acontecimentos no mundo sensível, a partir da qualidade moral do homem, enquanto a ele imputáveis, justamente porque são acções livres e os fundamentos de explicação de todos os acontecimentos se devem ir buscar ao mundo sensível.

Adopto, em primeiro lugar, a proposição seguinte como um princípio que não necessita de demonstração alguma: *tudo o que o homem, além de uma boa conduta, imagina poder ainda fazer para se tornar agradável a Deus é simples ilusão religiosa e pseudo-serviço de Deus.* – Digo o que o *homem* crê poder fazer; pois não se nega assim que, para lá de tudo o que conseguimos fazer, possa haver nos segredos da suprema sabedoria algo que só *Deus* consegue fazer para nos tornar homens agradáveis a Ele. Mas se a Igreja viesse, porventura, a anunciar como revelado semelhante mistério, a opinião segundo a qual *crer* nessa revelação, como nola narra a história sagrada, e *professá-la* (interna ou externamente) seja em si algo com que nos tornamos agradáveis a Deus seria uma perigosa ilusão religiosa. Pois tal fé, enquanto confissão interna do seu assentimento firme, é tão verdadeiramente um *fazer* forçado pelo temor que um homem sincero poderia aceitar qualquer outra condição em vez desta, porque em todos os outros serviços forçados faria, em todo o caso, apenas algo de supérfluo, mas aqui realizaria algo de antagónico à consciência moral numa declaração de cuja verdade não está convencido. Por isso, a confissão, a cujo propósito se persuade de que ela (como aceitação de um bem que lhe é oferecido) pode por si mesma torná-lo agradável a Deus, é algo que ele imagina poder fazer para lá da boa conduta, na adesão às leis morais a cumprir no mundo, ao virar-se com o seu serviço directamente para Deus.

Quanto à deficiência da nossa própria justiça (que vale diante de Deus), a razão, *em primeiro lugar,* não nos deixa de todo sem consola-ção. Assere que quem numa intenção verdadeira, votada ao dever, faz tanto quanto está em seu poder para (pelo menos numa aproximação constante ao pleno ajustamento à lei) cumprir a sua obrigação, pode esperar que o que não está em seu poder será *de qualquer modo* suprido pela suprema sabedoria (que pode tornar imutável a intenção desta aproximação constante), mas sem que a razão presuma determinar e saber em que consiste o modo;

este pode porventura ser tão misterioso que Deus, quando muito, no-lo revelará numa representação simbólica em que só o prático nos é compreensível, ao passo que teoricamente não podemos sequer compreender o que em si é tal relação de Deus ao homem, e associar-lhe conceitos, ainda que Ele quisesse descobrir-nos semelhante mistério. – Ora bem, supondo que uma certa Igreja afirma saber determinadamente o modo como Deus supre a deficiência moral no género humano e, ao mesmo tempo, condena à reprovação eterna todos os homens que desconhecem aquele meio de justificação naturalmente ignorado da razão e que, portanto, o não aceitam e professam como princípio de religião, quem é que, em semelhante caso, é aqui o incrédulo: o que confia sem saber como acontecerá o que ele espera, ou aquele que por todos os meios quer saber a índole da redenção do homem do mal e, no caso contrário, renuncia a toda a esperança em tal redenção? – No fundo, ao último não interessa tanto saber este mistério (pois já a sua razão lhe ensina que lhe é de todo inútil saber algo em vista do qual nada pode fazer), mas unicamente o quer conhecer a fim de se poder fazer (embora tal só interiormente aconteça) *da fé*, da aceitação, da confissão e glorificação de toda esta revelação, um serviço de Deus que lhe possa assegurar o favor do céu, antes do dispêndio das suas próprias forças em ordem a uma boa conduta, portanto, de modo inteiramente gratuito, serviço de Deus que possa, inclusive, produzir esta boa conduta de modo sobrenatural ou, onde porventura contra ela se actue, possa ao menos reparar a transgressão.

Em segundo lugar, quando o homem se afasta, ainda que só no mínimo, da máxima acima mencionada, o pseudo-serviço de Deus (a superstição) *não* tem doravante *limites*; pois, para além dela, tudo (o que apenas não contradiga imediatamente a moralidade) é arbitrário. Do sacrifício dos lábios, que pouquíssimo lhe custa, até ao dos bens naturais, que, aliás, se poderiam utilizar melhor em vantagem dos homens, e inclusive até ao sacrifício da sua própria pessoa, ao perder-se (no estado de eremita, de faquir ou de monge,

para o mundo, o homem tudo oferece a Deus, excepto a sua disposição de ânimo moral; e quando diz que também lhe oferta o seu coração, não entendo por tal a intenção de uma conduta agradável a Deus, mas um desejo cordial de que aqueles sacrifícios possam ser aceites em pagamento por esta última (*natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens.* Fedro).

Finalmente, se alguma vez se passou à máxima de um suposto serviço por si mesmo agradável a Deus, que, se for necessário, até O reconcilia, mas não puramente racional, então no modo de O servir, por assim dizer, mecanicamente não há nenhuma diferença essencial que dê a preferência a um modo sobre o outro. Todos eles são iguais segundo o seu valor (ou antes, segundo o seu não valor), e é simples afectação, graças à apartação *mais subtil* do único princípio intelec-tual da genuína veneração de Deus, considerar-se como mais selecto do que os que se tornam culpáveis de um rebaixamento à sensibilidade, supostamente *mais grosseiro*. Se o devoto intenta o seu caminho, conforme aos estatutos, para a *Igreja* ou se empreende uma peregrinação aos santuários de Loreto ou da Palestina, se leva ante a autoridade divina a sua fórmula de oração com os *lábios* ou, como o tibetano (que crê que tais desejos obtêm igualmente o seu fim postos por escrito, contanto que sejam *movidos* por algo, por exemplo, escritos em bandeiras, pelo vento ou, fechados numa caixa, como uma máquina centrífuga, pela mão), o faz por meio de uma *roda de oração*, ou qualquer que seja o tipo de sucedâneo do serviço moral de Deus, é tudo análogo e de igual valor. – Aqui, não se trata tanto da diferença na forma externa, mas tudo depende da aceitação ou do abandono do princípio único de se tornar agradável a Deus ou só por meio da intenção moral, enquanto esta se apresenta como viva em acções, qual manifestação sua, ou mediante pias ocupações e ociosidade[66] . Mas não

[66] É um fenómeno psicológico que os adeptos de uma confissão em que se deve crer algo de menos estatutário se sintam por isso, por assim dizer, enobrecidos e como mais ilustrados, embora dele tenham conservado bastante para não

haverá também uma enganosa *ilusão de virtude* que, juntamente com a rasteira ilusão religiosa, se poderia incluir na classe universal das automistificações? Não; a disposição de ânimo virtuosa ocupa-se de algo *efectivamente real* que é por si mesmo agradável a Deus e concorda com o bem do mundo. Pode, decerto, associar-se a tal uma ilusão da vaidade, que consiste em considerar-se como adequado à ideia do seu dever sagrado; mas isto é apenas contingente. Estabelecer, porém, na intenção virtuosa o valor supremo não é nenhuma ilusão como, porventura, nas práticas eclesiais de devoção, mas um contributo eficaz ao bem do mundo.

Além disso, há um uso (pelo menos eclesial) que consiste em chamar *natureza* ao que pode ser feito pelo homem mediante o princípio de virtude, e *graça* ao que serve apenas para suprir a deficiência de todo o seu poder moral e, visto que a sua suficiência é também para nós um dever, pode ser só desejado ou também esperado e impetrado; e em considerar ambas em simultâneo como causas operantes de uma disposição de ânimo suficiente para uma conduta agradável a Deus, não as distinguindo, porém, apenas uma da outra mas, inclusive, opondo-as entre si.

A convicção de poder distinguir os efeitos da graça dos da natureza (da virtude), ou até de conseguir em si produzir os últimos é *fanatismo*; pois não podemos reconhecer seja onde for um objecto supra-sensível na experiência nem menos ainda ter sobre ele influência para até nós o fazer descer, se bem que por vezes se produzam no ânimo movimentos que actuam sobre o moral, movimentos que ninguém a si consegue explicar e a cujo respeito a nossa ignorância é forçada a confessar: "O vento sopra onde quer, mas tu não sabes donde vem", etc. Pretender *percepcionar* em si in-

estarem autorizados a olhar com desprezo, desde a sua pretensa altura de pureza (como, no entanto, efectivamente fazem), os seus confrades na ilusão eclesial. A causa disso é que se encontram algo chegados, por pouco que seja, à religião moral pura, embora permaneçam aferrados à ilusão de a querer suprir por meio de observâncias pias, nas quais a razão é apenas menos passiva.

fluências celestes é um modo de loucura em que, inclusive, pode haver método (pois as pretensas revelações interiores hão-de estar sempre ligadas a ideias morais, por conseguinte, ideias da razão), mas que continua sempre a ser uma automistificação prejudicial à religião. Crer que pode haver efeitos da graça e, porventura, terão de existir para suprir a imperfeição do nosso esforço virtuoso, é tudo o que a tal respeito podemos dizer; de resto, somos incapazes de determinar algo a propósito do seu carácter distintivo, e mais ainda, de fazer alguma coisa para os suscitar.

A ilusão de mediante acções religiosas do culto obter algo em vista da justificação perante Deus é a *superstição* religiosa; assim como a ilusão de tal querer levar a cabo por meio do esforço em vista de um suposto trato com Deus é o *fanatismo* religioso. – É ilusão supersticiosa pretender tornar-se agradável a Deus por acções que todo o homem consegue fazer, sem que tenha justamente de ser um homem bom (por exemplo, pela confissão de proposições de fé estatutárias, pelo respeito da observância e da disciplina eclesial e quejandos). Chama-se supersticiosa porque escolhe para si simples meios naturais (não morais), os quais nada podem absolutamente operar por si em ordem ao que não é natureza (i.e., ao bem moral). – Mas diz-se fanática uma ilusão em que o meio imaginado, enquanto supra-sensível, não está sequer na capacidade do homem, ainda sem olhar para a inatingibilidade do fim supra-sensível assim intentado; pois o sentimento da presença imediata do ser supremo e a distinção deste sentimento em relação a outro, inclusive o sentimento moral, seria a susceptibilidade de uma intuição para a qual não há sentido algum na natureza humana. – A ilusão supersticiosa, por conter um meio em si apto para algum sujeito, e ao mesmo tempo a este possível, de pelo menos actuar contra os obstáculos de uma disposição de ânimo agradável a Deus, tem, apesar de tudo, nessa medida uma afinidade com a razão, e só de modo contingente, em virtude de fazer do que só pode ser um meio o objecto imediatamente agradável a Deus, é re-

provável; pelo contrário, a ilusão religiosa fanática é a morte moral da razão, e sem esta não pode em geral haver religião alguma enquanto aquela, como toda a moralidade em geral, se deve fundar em princípios.

Por conseguinte, o princípio – de uma fé eclesial - que remedeia ou previne toda a ilusão religiosa é que, além das proposições estatutá-rias de que por agora não pode de todo prescindir, ela deve ao mesmo tempo conter em si um princípio para suscitar a religião da boa conduta como a meta genuína, a fim de um dia poder prescindir daquelas proposições.

§ 3. Do clericalismo[67] como regime no pseudo-serviço do princípio bom

A veneração de seres invisíveis poderosos, extorquida ao homem desamparado por meio do temor natural fundado na consciência da sua impotência, não começou logo por uma religião, mas por um culto de Deus (ou de ídolos) servil, o qual, ao alcançar uma certa forma legal pública, chegou a ser um *serviço do templo* e, só após ter associado pouco a pouco a estas leis a formação moral dos homens, um *serviço da Igreja*: na base de ambos encontra-se uma

[67] Esta denominação, que designa simplesmente a autoridade de um pai espiritual (papa) só mediante o conceito secundário de um despotismo espiritual que se pode encontrar em todas as formas eclesiais, por modestas e populares que se anunciem, adquire o significado de um vitupério. Por isso, de nenhum modo quero que me entendam como se eu, na contraposição das seitas, desejasse menosprezar umas em comparação com as outras nos seus usos e regulações. Todas merecem igual respeito, na medida em que as suas formas são tentativas de pobres mortais para a si tornar sensível o Reino de Deus na Terra; mas também igual vitupério, se tiverem a forma da apresentação desta ideia (numa Igreja visível) pela própria coisa.

fé histórica, até que por fim se *começou* a ver esta unicamente como provisória e nela a apresentação simbólica e o meio de fomento de uma fé religiosa pura.

De um *xamane* tunguse ao *prelado* europeu, que governa ao mesmo tempo a Igreja e o Estado, ou (se em vez dos chefes e dirigentes quisermos ter em vista apenas os adeptos da fé segundo o seu próprio modo de representação) entre o *vogul*, inteiramente sensitivo, que de manhã põe sobre a sua cabeça a garra de uma pele de urso com a breve oração "Não me mates!", e o sublimado *puritano* e independente de *Connecticut* há, sem dúvida, uma enorme distância na *maneira*, mas não no *princípio* de crer; de facto, quanto a este, todos eles pertencem a uma só e mesma classe, a saber, à dos que situam o seu culto de Deus no que em si não torna melhor homem algum (na fé em certas proposições estatutárias ou no seguimento de certas observâncias arbitrárias). Só os que pensam encontrá-lo apenas na disposição de ânimo de uma conduta boa se distinguem daqueles graças à transposição para um princípio totalmente diverso e muito elevado sobre o primeiro, a saber, o princípio por meio do qual aderem a uma Igreja (invisível) que abarca em si todos os de bom pensamento, a única que, segundo a sua qualidade essencial, pode ser a verdadeira Igreja universal.

Dirigir em vantagem própria o poder invisível que dispõe do destino dos homens é um propósito que todos eles têm; só que pensam de modo diferente sobre como tal empreender. Se consideram esse poder como um ser intelectual e, portanto, lhe atribuem uma vontade de que esperam a sua sina, então o seu esforço só pode consistir na eleição do modo como eles, enquanto seres submetidos à sua vontade, lhe podem ser agradáveis pelo seu fazer e deixar. Se O concebem como ser moral, então facilmente se convencem pela sua própria razão de que a condição para obter a sua complacência deve ser a sua conduta moralmente boa, sobretudo a disposição de ânimo pura como seu princípio subjectivo.Além disso, o ser supremo talvez não possa também querer ser servido de um modo que nos

é incognoscível mediante a simples razão, a saber, por meio de acções em que, por si mesmas, nada divisamos de moral, mas que são por nós arbitrariamente empreendidas, ou como por Ele ordenadas ou ainda só para testemunhar a nossa submissão perante Ele; em ambos os tipos de procedimento, quando constituem um todo de ocupações sistematicamente ordenadas, estabelecem, pois, em geral um *serviço* de Deus. – Ora bem, se ambos devem estar associados, então, ou cada um, enquanto imediato, deverá ser aceite como o modo de agradar a Deus, ou um deles o será apenas como meio para o outro, como genuíno serviço de Deus. Que o culto moral de Deus *(officium liberum)* lhe agrade imediatamente é por si evidente. Mas tal culto não se pode reconhecer como a condição suprema de toda a complacência no homem (o que já está implícito no conceito da moralidade) se o culto interesseiro (*officium mercenarium)* se houver de considerar *por si só* agradável a Deus: pois então ninguém saberia que serviço seria superior num dado caso para, de acordo com ele, emitir o juízo sobre o seu dever, ou como ambos os serviços se complementariam entre si. Por conseguinte, acções que não têm em si qualquer valor moral deveriam aceitar-se como agradáveis a Deus só enquanto servem de meio para promover o que nas acções é imediatamente bom (para a moralidade), i.e., *por mor do culto moral de Deus.*

Ora o homem que usa acções, que por si mesmas nada contêm de agradável a Deus (moral) como meios para obter a imediata complacência divina nele e, deste modo, o cumprimento dos seus desejos, está na ilusão de possuir uma arte de suscitar um efeito sobrenatural por meios totalmente naturais; a tais intentos costuma dar-se o nome de *magia*, palavra que nós (já que leva consigo o conceito secundário de uma comunidade com o princípio mau, ao passo que aqueles intentos se podem conceber como, de resto, empreendidos, por mal-entendido com um propósito moral bom) queremos substituir pelo termo, aliás conhecido, de *feiticismo*. Mas um efeito sobrenatural de um homem seria aquele que

só é possível no seu pensamento pelo facto de que, pretensamente, actua sobre Deus e se serve d'Ele como meio para produzir um efeito no mundo, sem que as suas forças, nem sequer o seu discernimento, por agradável que possa ser a Deus, para tal sejam por si sós suficientes – o que contém já uma absurdidade no seu conceito.

Mas se o homem, para lá do que o faz imediatamente objecto da complacência divina (pela disposição de ânimo activa de uma boa conduta de vida), procura ainda tornar-se, mediante certas formalidades, *digno* de a sua impotência ser compensada por uma assistência sobrenatural e pensa com este propósito, graças a observâncias que, decerto, não têm nenhum valor imediato mas servem de meio para o fomento daquela disposição de ânimo moral, tornar-se simplesmente *susceptível* de alcançar o objecto do seu bom desejo moral, conta então com algo de *sobrenatural* para suprir a sua impotência natural, não, porém, como com algo *operado* pelo *homem* (por influência sobre a vontade divina), mas recebido, que ele pode esperar, mas não suscitar.

Mas se acções que, tanto quanto discernimos, nada em si contêm de moral, agradável a Deus, devem, segundo a sua opinião, servir de meio, mais ainda, de condição para esperar imediatamente de Deus a obtenção dos seus desejos, então deve estar na ilusão de que, embora não tenha para esse sobrenatural nem um poder físico, nem uma susceptibilidade moral, pode, no entanto, provocá-lo por meio de acções *naturais*, mas em si não afins à moralidade (acções cujo exercício não requer nenhuma intenção agradável a Deus, e que até tanto o homem mais malévolo como também o melhor pode levar a cabo), mediante fórmulas de invocação, confissões de uma fé interesseira, observâncias eclesiais e quejandos, e pode por isso *provocar*, por assim dizer, *magicamente* a assistência da divindade; com efeito, não há entre meios simplesmente físicos e uma causa moralmente operante nenhuma ligação segundo qualquer lei que a razão possa para si conceber e

de acordo com a qual a causa indicada viesse a representar-se como determinável pelos meios mencionados a certos efeitos.

Quem, pois, faz preceder a observância de leis estatutárias, que precisam de uma revelação, como necessária para a religião, e não só como meio para a disposição de ânimo moral, mas como a condição objectiva para assim se tornar imediatamente agradável a Deus, e pospõe a esta fé histórica o esforço em vista da boa conduta (em vez de ser a primeira, como algo que só *condicionalmente* pode ser agradável a Deus, a ter de se reger pela última, a única que *absolutamente* lhe apraz), transforma o serviço de Deus num simples *feiticismo* e exerce um pseudo-serviço que anula todo o trabalho em vista da verdadeira religião. Tanto importa, quando se pretende ligar duas coisas boas, a ordem em que se conectam! – Nesta distinção, porém, consiste a verdadeira *ilustração*; o serviço de Deus torna-se assim um serviço livre, portanto, moral. Se alguém dele se afasta, então, em vez da liberdade dos filhos de Deus, impõe-se antes ao homem o jugo de uma lei (a estatutária) que, enquanto obrigação incondicionada de crer algo que só historicamente pode ser conhecido e, por isso, não pode ser convincente para cada qual, é um jugo muito mais pesado para homens de consciência[68] do que alguma vez o venha a ser toda a tralha de pias observâncias impostas, e que basta percorrê-las, a fim de se ajustar

[68] "O jugo é suave e o fardo é leve" onde o dever, que incumbe a cada qual, se pode considerar como a ele imposto por si mesmo e mediante a sua própria razão; jugo que, portanto, ele voluntariamente toma sobre si. Mas desta índole são apenas as leis morais como mandamentos divinos, a cujo respeito unicamente o fundador da Igreja pura podia dizer: "Os meus mandamentos não são difíceis". Tal expressão pretende somente dizer: Não são *gravosos*, porque cada um discerne por si mesmo a necessidade do seu seguimento, por conseguinte, nada por eles lhe é imposto; em contrapartida, regulações que ordenam despoticamente, embora a nós impostas para nosso bem (não, todavia, pela nossa razão), das quais não conseguimos divisar utilidade alguma, são, por assim dizer, vexações (afrontas), às quais alguém apenas à força se sujeita. Mas, em si, as acções - consideradas na pureza da sua fonte - que são ordenadas por meio das leis morais são justamente as que se revelam mais difíceis para o homem; em lugar

a uma comunidade eclesial estabe-lecida, sem que alguém tenha de fazer interna ou externamente a confissão da sua fé que consiste em ter tal por um ordenamento *instituído por Deus*; de facto, a consciência moral é por este último verdadeiramente importunada.

O *clericalismo* é, pois, a constituição de uma Igreja enquanto nela reina um *culto feiticista* com que se depara sempre onde os princípios da moralidade não constituem a base e o essencial, mas sim mandamentos estatutários, regras de fé e observâncias. Ora bem, há decerto formas eclesiais em que o feiticismo é tão diverso e tão mecânico que parece expulsar quase toda a moralidade, por conseguinte, também a religião, e deve tomar o seu lugar, pelo que se aproxima muito do paganismo; mas o mais ou o menos não é o que aqui interessa, onde o valor ou o desvalor se baseia na qualidade do princípio que supremamente obriga. Se este impõe a submissão obediente a um estatuto, como serviço forçado, mas não a homenagem livre que deve ser rendida *supremamente* à lei moral, então as observâncias impostas podem ser tão poucas como se quiser; basta que se declarem incondicionalmente necessárias: trata-se sim sempre de uma fé feiticista pela qual a multidão é regida e privada da sua liberdade moral mediante a obediência a uma Igreja (não à religião). Pode a constituição desta última (hierarquia) ser monárquica, ou aristocrática ou democrática: tal concerne apenas à organização; a sua constituição é e continua a ser sempre, sob todas estas formas, despótica. Onde os estatutos da fé se registam como lei constitucional, aí domina um *clero* que julga poder prescindir da razão e inclusive, em última análise, da erudição escriturística, porque, como único e autorizado guardião e intérprete da vontade do legislador invisível, tem a autoridade de administrar exclusivamente a prescrição da fé e, por isso, munido deste poder, é-lhe permitido não convencer, mas *apenas ordenar*. – Ora bem, porque fora deste clero tudo o mais é *leigo*

delas, ele de bom grado desejaria suportar as mais gravosas afrontas piedosas para, se fosse possível, pagar estas em vez daquelas.

(sem exceptuar o chefe da comunidade política), a Igreja domina em última análise o Estado, não pela força, mas pela influência sobre os ânimos e, além disso, mediante a afectação da utilidade que o Estado deve pretensamente poder tirar de uma obediência incondicionada a que uma disciplina espiritual acostumou, inclusive, o *pensar* do povo; mas então, insensivelmente, a habituação à hipocrisia mina a probidade e a lealdade dos súbditos, incita-os ao serviço aparente também nos deveres civis e, como todos os princípios erroneamente adoptados, produz justamente o contrário do que se intentava.

* * *

Tudo isto, porém, é a consequência inevitável da transposição, que à primeira vista parece inócua, dos princípios da fé religiosa, única beatificante, quando se tratava de a qual dos dois se devia conceder o primeiro lugar como condição suprema (a que o outro está subordinado). É justo, é razoável, supor que não só" sábios segundo a carne", eruditos ou sofisticadores serão chamados a esta ilustração a respeito da sua verdadeira salvação – pois desta fé deve ser capaz todo o género humano – , mas "o que é insensato perante o mundo"; até o ignorante ou o mais limitado em conceitos deve poder pretender semelhante instrução e convicção interior. Ora parece decerto ser justamente deste tipo uma fé histórica, sobretudo quando os conceitos de que necessita para apreender as notícias são totalmente antropológicos e muito acomodados à sensibilidade. De facto, que há de mais fácil do que apreender semelhante narração, tornada sensível, simples, e comunicá-la reciprocamente, ou repetir as fórmulas de mistérios aos quais não é necessário associar sentido algum? Como é fácil encontrarem coisas assim geral aceitação, sobretudo quando foi prometido um grande interesse nelas, e quão profundamente se implanta uma crença na verdade de semelhante narração que, ademais, se funda num documento reconhecido já

há muito tempo como autêntico; e, por isso, semelhante fé é, sem dúvida, adequada às mais comuns aptidões humanas. Mas embora a publicação de um tal acontecimento, bem como a fé em regras de conduta nele fundadas, não possa ter-se facultado precisamente ou de preferência para eruditos ou sábios do mundo, contudo, estes não estão dela excluídos, e depara-se então com tantas dúvidas, por um lado, quanto à sua verdade, por outro, relativamente ao sentido em que se deve tomar a sua exposição, que aceitar semelhante fé, submetida a tantas disputas (inclusive, sinceramente intentadas) como a condição suprema de uma fé universal e a única beatificante é o maior contra-senso que pensar se pode. – Ora bem, há um conhecimento prático que, embora assentando apenas na razão e não necessitando de qualquer doutrina histórica, está, contudo, tão perto de todo o homem, mesmo do mais simples, como se estivesse literalmente escrita no seu coração: uma lei que se pode apenas mencionar para logo se concordar com qualquer um acerca da sua autoridade, e que comporta na consciência de cada qual obrigação *incondicionada*, a saber, a lei da moralidade; e, o que ainda é mais, este conhecimento conduz já por si só à fé em Deus ou, pelo menos, determina o conceito de Deus como o de um legislador moral, portanto, leva a uma fé religiosa pura que é para todo o homem não só concebível, mas também digna de honra no mais alto grau; mais ainda, conduz a ela de um modo tão natural que, se se quiser fazer a prova, se descobrirá que é possível interrogar a seu respeito, total e absolutamente, cada homem sem dela se lhe ter ensinado algo. Por isso, não só é prudente começar por esta fé, e fazer seguir-lhe a fé histórica, que com ela se harmoniza, mas é também dever transformá-la na condição suprema sob a qual unicamente podemos esperar ser participantes da salvação, seja o que for o que uma fé histórica nos promete, e sem dúvida de forma tal que esta última só segundo a interpretação que lhe dá a fé religiosa pura a podemos deixar valer como universalmente obrigatória (pois ela contém uma doutrina universalmente válida), ao passo que o moralmente crente está também aberto à fé histórica na

medida em que a acha benéfica para a estimulação da sua intenção religiosa pura; só deste modo a fé histórica tem um valor moral puro, porque é livre e não forçada por nenhuma ameaça (caso em que jamais pode ser sincera).

Ora enquanto o serviço de Deus numa Igreja está dirigido de preferência à veneração moral pura de Deus segundo as leis prescritas à humanidade em geral, pode ainda perguntar-se se em tal Igreja é sempre apenas a *doutrina da piedade*, ou também a pura *doutrina da virtude*, cada uma em particular, o que deve constituir o conteúdo da exposição religiosa. A primeira designação, a saber, *doutrina da piedade*, expressa talvez melhor o significado da palavra *religio* (como hoje se entende) em sentido objectivo.

A *piedade* contém duas determinações da disposição de ânimo moral na sua relação com Deus; o *temor* de Deus é a disposição de ânimo no seguimento dos seus mandamentos por dever *obrigatório* (dever de súbdito), i. e., por respeito à lei; o *amor* de Deus, porém, é a mesma disposição de ânimo no seguimento dos seus mandamentos, por própria *eleição livre* e por complacência na lei (por dever de filho). Por conseguinte, além da moralidade, ambos contêm ainda o conceito de um ser supra-sensível provido das propriedades que são exigidas para consumar o bem supremo, intentado através da moralidade, mas que vai além da nossa capacidade; o conceito da *natureza* de tal ser, se formos além da relação da ideia do mesmo connosco, está sempre em perigo de ser pensado por nós de modo antropomórfico e, por isso, muitas vezes, justamente em desvantagem dos nossos princípios morais; portanto, a ideia desse ser não pode ter consistência por si mesma na razão especulativa, inclusive, funda totalmente a sua origem, mas mais ainda a sua força, na referência à nossa determinação do dever em si mesma radicada. Que é, pois, mais natural na primeira instrução da juventude e, inclusive, na pregação: expor a doutrina da virtude antes da doutrina da piedade ou esta antes daquela (mesmo sem a mencionar)? Ambas se encontram, evidentemente, em ligação necessária uma

com a outra. Mas tal só é possível se, por não serem *o mesmo*, uma houver de se pensar e expor como fim, e a outra apenas como meio. Mas a doutrina da virtude tem consistência por si mesma (inclusive sem o conceito de Deus), a doutrina da piedade contém o conceito de um objecto que para nós representamos em referência à nossa moralidade como causa que supre a nossa impotência quanto ao fim último moral. A doutrina da piedade não pode, pois, constituir por si o fim último do esforço moral, mas servir apenas de meio para fortalecer o que em si torna um homem melhor, a disposição de ânimo virtuosa, ao prometer e garantir a esta (como esforço para o bem, e até para a santidade) a expectação do fim último, para o qual aquela é impotente. Pelo contrário, o conceito de virtude vai-se buscar à alma do homem. Ele já o tem de todo em si, se bem que por desenvolver, e não pode deduzir-se, como conceito de religião, por meio de raciocínios. Na sua pureza, no despertar da consciência de uma faculdade, outrora por nós jamais vislumbrada, de nos podermos em nós tornar senhores por cima dos maiores obstáculos, na dignidade da humanidade que o homem deve venerar na sua própria pessoa e na sua determinação, e que ele aspira a alcançar, reside algo que de tal modo eleva a alma e conduz à própria divindade – a qual só pela sua santidade e enquanto legisladora para a virtude é digna de adoração – que o homem, inclusive se ainda está longe de dar a este conceito a força de influir nas suas máximas, contudo, de bom grado com ele se entretém, porque se sente já em certo grau enobrecido por esta ideia, porquanto o conceito de um soberano do mundo que faz desse dever um manda-mento para nós está ainda a uma grande distância dele e, se começasse por tal conceito, suprimiria a sua coragem (que constitui conjuntamente a essência da virtude) e suscitaria o perigo de transformar a piedade na submissão aduladora, servil, a um poder que despoticamente ordena. A coragem de estar sobre os próprios pés é igualmente fortalecida pela ulterior doutrina de reconciliação, enquanto esta representa como removido o que não se pode modificar e abre para nós a senda de uma nova conduta ao passo que, se esta doutrina for

o começo, o esforço vão por fazer não acontecer o acontecido (a expiação), o temor a propósito da sua adjudicação, a representação da nossa impotência total para o bem e a ansiedade por causa da recaída no mal tirarão ao homem a sua coragem[69] e arrojá-lo-ão para

[69] Os diferentes modos de crença dos povos dão-lhes também, pouco a pouco, um carácter externamente distintivo na condição civil, que logo lhes é atribuído como se fosse uma propriedade temperamental em geral. Assim o *Judaísmo*, segundo a sua primeira organi-zação, visto que um povo, graças a todas as observâncias imagináveis, em parte penais, se devia separar de todos os outros povos e prevenir toda a mescla com eles, atraiu sobre si a censura de *misantropia*. O *Maometanismo* distingue-se pelo orgulho porque, em vez de milagres, encontra a confirmação da sua fé nas vitórias e na submissão de muitos povos, e as suas práticas de devoção são todas de natureza esforçada.

69 a. A fé *hindu* confere aos seus adeptos o carácter da *pusilanimidade* por motivos que são justamente opostos aos da fé anteriormente mencionada. - Ora bem, não é, sem dúvida, à qualidade interna da fé cristã, mas ao modo como é levada aos ânimos, que - nos que com a máxima cordialidade com ela opinam, mas, começando pela corrupção humana e desesperando de toda a virtude, situam o seu princípio religioso apenas na *devoção* (entendendo por esta o princípio do comportamento paciente quanto à piedade a esperar do alto por meio de uma força) – importa poder fazer-se uma censura semelhante àquela; por nunca terem confiança em si mesmos, buscam com constante inquietude uma assistência sobrenatural e, inclusive, pretendem possuir no autodesprezo (que não é humildade) um meio de obter favor, cuja expressão externa (no pietismo ou na santimónia) deixa transparecer um ânimo *servil*.

69 a Este notável fenómeno (do orgulho de um povo ignorante, embora sensato, acerca da sua fé) pode também derivar da imaginação do fundador, como se unicamente ele no mundo tivesse renovado o conceito da unidade de Deus e da sua natureza supra-sensível, conceito que seria, decerto, um enobrecimento do seu povo pela libertação do culto das imagens e da anarquia do politeísmo, se ele pudesse, com razão, atribuir a si tal mérito. – No tocante ao característico da terceira classe de companheiros de religião, que tem por fundamento uma humildade mal entendida, a depreciação da vaidade na estimativa do seu valor moral, mediante a apresentação da santidade da lei, não deve suscitar desprezo de si mesmo, mas antes a decisão de, em conformidade com esta nobre disposição em nós ínsita, nos aproximarmos cada vez mais da adequação àquela santidade: em vez disso, a virtude, que consiste propriamente na coragem para tal, é remetida, como termo já suspeitoso de presunção, para o paganismo e, perante ela, louva-se a rasteira solicitação de favores. – A *santimónia* (*bigotterie, devotio spuria*) é o hábito de, em lugar de acções agradáveis a Deus (no cumprimento de to-

um estado gemebundo, moralmente passivo, que nada empreende de grande e de bom, mas tudo espera do desejo. – No tocante à disposição de ânimo moral, tudo depende do conceito supremo a que alguém subordina os seus deveres. Quando a veneração de Deus é o primeiro e, por conseguinte, a ela se submete a virtude, então este objecto é um *ídolo*, i.e., é pensado como um ser a que podemos esperar agradar, não mediante um bom comportamento moral no mundo, mas pela adoração e adulação; a religião é então idolatria. Por conseguinte, a piedade não é um sucedâneo da virtude, de modo a dispensá-la, mas o seu cumprimento, para que possa ser coroada com a esperança do sucesso derradeiro de todos os nossos fins bons.

§ 4. Do fio condutor da consciência moral em matérias de fé

A questão não é aqui como se deverá conduzir a consciência moral (pois não pretende qualquer guia; basta ter uma consciência moral), mas como ela própria poderá servir de fio condutor nas mais delicadas decisões morais.

A consciência moral é uma consciência que é para si própria dever. Mas como é possível conceber semelhante consciência, já que a consciência de todas as nossas representações só parece ser necessária num propósito lógico, portanto, só de modo condi-

dos os deveres humanos), situar na ocupação imediata com Deus, por meio de demonstrações de reverência, o exercício da devoção; exercício que se deve então considerar como *serviço de prestação (opus operatum), só que acrescenta à superstição ainda a ilusão fanática de supostos sentimentos supra-sensíveis (celestes).*

cionado, quando queremos clarificar a nossa representação e, portanto, não pode ser incondicionalmente dever?

Eis um princípio moral que não precisa de demonstração alguma: *nada se deve ousar com perigo de que seja injusto* (*quod dubitas, ne feceris!* Plin.). Portanto, a *consciência* de que uma acção, *que eu quero empreender*, é justa constitui um dever incondicionado. É o entendimento, não a consciência moral, que julga se uma acção em geral é justa ou injusta. Também não é absolutamente necessário saber, acerca de todas as acções possíveis, se são justas ou injustas. Da que *eu* quero empreender não só devo julgar e opinar, mas também estar *certo*, de que ela não é injusta, e tal exigência é um postulado da consciência moral, a que se opõe o *probabilismo*, i. e., o princípio segundo o qual a mera opinião de que uma acção pode bem ser justa é suficiente para a empreender. – Poderia igualmente definir-se assim a consciência moral: *é a faculdade de julgar moral que a si mesma se julga*; só que esta definição necessitaria muito de uma prévia explicação dos conceitos nela contidos. A consciência moral não julga as acções como casos que estão sob a lei, pois é a razão que o faz, enquanto é subjectivo-prática (daí os *casus conscientiae* e a casuística como uma espécie de dialéctica da consciência moral): mas aqui a razão julga-se a si mesma, julga se efectivamente adoptou aquele juízo das acções com toda a precaução (se são justas ou injustas), e estabelece o homem como testemunha, *contra* ou *a favor de si* mesmo, de que tal sucedeu ou não.

Suponha-se, por exemplo, um inquisidor que se aferra à exclusividade da sua fé estatutária, porventura até ao martírio, e que deve julgar um pretenso herege (aliás, bom cidadão) acusado de incredulidade. Se o condenar à morte, poderá dizer-se – pergunto agora – que o julgou de acordo com a sua consciência moral (embora errónea), ou poderia antes ser inculpado pura e simplesmente *de falta de consciência moral*? Pode ter errado ou ter agido de modo conscientemente injusto, porque se lhe pode lançar em rosto

que, em semelhante caso, jamais podia estar totalmente certo de não agir assim de um modo talvez injusto. Provavelmente, tinha a firme crença de que uma vontade divina revelada de modo sobrenatural (porventura, segundo o mote: *compellite intrare*) lhe permite, quando de tal não faz inclusive um dever, exterminar a pretensa incredulidade juntamente com o incrédulo. Mas estava ele então efectivamente convencido de semelhante doutrina revelada, e deste sentido seu, como se exige para ousar, baseado nela, matar um homem? É certo que constitui uma injustiça tirar a vida a um homem por causa da sua fé religiosa, a não ser que (para admitir o caso extremo) uma vontade divina, que se lhe tornou conhecida por uma via extraordinária, o tenha de outro modo decretado. Mas que Deus tenha alguma vez manifestado esta terrível vontade funda-se em documentos históricos e jamais é apodictica-mente certo. A revelação chegou-lhe apenas através dos homens e foi por estes interpretada, e embora se lhe afigure que veio do próprio Deus (como a ordem dada a Abraão de sacrificar o seu próprio filho como um carneiro) é, pelo menos, possível que haja aqui um erro. Mas então ele próprio ousaria tal com o risco de fazer algo que seria sumamente injusto, e age precisamente aqui sem consciência moral. – Ora, com toda a fé histórica e fenoménica, acontece que resta sempre a possibilidade de aí deparar com um erro, por conseguinte, há uma ausência de consciência moral em segui-la na possibilidade de ser talvez injusto o que ela exige ou permite, i. e., com perigo de violar um dever humano em si certo.

Mais ainda: inclusive se uma acção, requerida por semelhante lei revelada positiva (tida por tal), é em si lícita, pergunta-se: estarão os superiores e mestres espirituais, quanto à sua pretensa convicção, autorizados a impor ao povo a confissão de tal lei como *artigo de fé* (sob perda da sua posição)? Visto que a convicção não tem por si outros fundamentos demonstrativos a não ser os históricos, e no juízo deste povo (se se examinar ainda que seja só minimamente a si mesmo) persiste sempre a possibilidade absoluta de

um erro que porventura teve lugar nesses fundamentos, ou na sua interpretação clássica, o clérigo forçaria o povo a professar, pelo menos interiormente, algo por tão verdadeiro como a sua fé em Deus, ou seja, a professar, por assim dizer, na presença de Deus, algo que ele, como tal, não sabe com certeza, por exemplo, a reconhecer como um elemento da religião, ordenado imediatamente por Deus, a instituição de um certo dia para o fomento público periódico da piedade, ou a professar como por ele firmemente crido um mistério que nem sequer compreende. O seu próprio superior eclesiástico procederia em tal caso contra a consciência moral, ao impor a outros como fé algo de que ele próprio jamais pode estar plenamente convencido e, por isso, deveria ponderar muito bem o que faz, pois tem de responder por todo o abuso de semelhante fé servil. – Portanto, pode porventura haver verdade no crido e, no entanto, ao mesmo tempo falta de veracidade na fé (ou inclusive na sua confissão meramente interna), e esta falta de veracidade é em si condenável.

Embora, como acima se observou, homens que fizeram apenas o mínimo começo na liberdade de pensar[70] , pois antes estavam sob um jugo servil da fé (por exemplo, os protestantes), se tenham logo

[70] Confesso que não consigo acomodar-me à expressão de que se servem também homens prudentes: Certo povo (a caminho da elaboração de uma liberdade legal) não está maduro para a liberdade; os servos de um proprietário rural não estão amadurecidos para a liberdade; e assim também os homens em geral ainda não estão maduros para a liberdade de fé. De acordo com semelhante pressuposto, porém, a liberdade nunca terá lugar; pois não se pode para ela *amadurecer* se antes não se foi posto em liberdade (há que ser livre para alguém se poder servir convenientemente das próprias forças na liberdade). As primeiras tentativas serão, decerto, grosseiras, ligadas até ordinariamente a um estado mais molesto e mais perigoso do que quando se estava sob as ordens, mas também sob a providência, de outro; nunca, porém, se amadurece de outro modo para a razão a não ser por meio dos *próprios* intentos (que alguém deve realizar na liberdade). Nada contesto aos que, tendo o poder nas mãos, e forçados pelas circunstâncias, pospõem ainda para longe, muito longe, a rotura destas três cadeias. Mas fazer um princípio [da afirmação] de que em geral a liberdade não é útil para os que lhes estão sujeitos, e de que se está autorizado a afastá-los sempre dela, é uma

a seguir, por assim dizer, por enobrecidos quanto menos necessitem de crer (algo de positivo e de pertencente às prescrições sacerdotais), contudo, acontece justamente o contrário naqueles que ainda não conseguiram, ou não quiseram, fazer tentativa alguma desta índole; com efeito, o princípio destes é o seguinte: é aconselhável crer demais do que demasiado pouco. De facto, o que se faz a mais do que o devido pelo menos não prejudica, mas pode, inclusive, vir porventura a ter algum préstimo. – Nesta ilusão, que faz da desonestidade o princípio nas confissões religiosas (a que alguém se decide tanto mais facilmente porque a religião repara todas as faltas, por conseguinte, também a da desonestidade), se funda a chamada máxima de segurança em matérias de fé (*argumentum a tuto)*: se o que professo acerca de Deus é verdadeiro, então acertei; se não é verdadeiro e, ademais, também nada de em si ilícito, então acreditei de um modo apenas supérfluo no que, decerto, não era necessário, e então unicamente impus sobre mim um fardo, que não é crime algum. O perigo que dimana da desonestidade da sua alegação, a *violação da consciência moral,* ao fazer passar por certo diante de Deus algo a cujo respeito ele sabe que não tem a qualidade para se asserir com incondicionada confiança, tudo isso *o hipócrita o tem por nada.* – A genuína máxima de segurança, a única conciliável com a religião, é precisamente a inversa: o que como meio ou como condição da beatitude não me pode ser conhecido mediante a minha própria razão, mas unicamente por revelação, e que só mediante uma fé histórica pode ser admitido nas minhas confissões, mas, ademais, não contradiz os princípios morais puros, não o posso, sem dúvida, crer e asserir como certo, mas também o não posso rejeitar como seguramente falso. No entanto, sem a este respeito determinar algo, confio que o que ali possa estar contido de salutar me beneficiará, contanto que de tal não me torne indigno pela deficiência da intenção moral

usurpação das regalias da própria divindade, que criou o homem para a liberdade. Sem dúvida, é mais cómodo dominar no Estado, em casa e na Igreja, se se conseguir impor semelhante princípio. Mas será também mais justo?

numa boa conduta. Nesta máxima, há verdadeira segurança moral, a saber, perante a consciência moral (e mais não se pode exigir a um homem); pelo contrário, o máximo perigo e insegurança no pretenso meio de prudência consiste em evitar astutamente as consequências desfavoráveis que para mim poderiam derivar da não confissão e, por aderir a ambos os partidos, em inimistar-se com os dois.

Se o autor de um símbolo, se o mestre de uma Igreja, mais ainda, todo o homem, enquanto a si mesmo deve interiormente a convicção de certas proposições como revelações divinas, perguntasse a si próprio: atrever-te-ias na presença d'Aquele que perscruta os corações, com a renúncia a tudo o que te é querido e sagrado, a asseverar a verdade de tais proposições? – deveria eu ter um conceito muito desfavorável da natureza humana (pelo menos, não de todo incapaz do bem) para não prever que também o mais ousado mestre de fé teria a este respeito de recear[71] . Mas se assim é, como se coaduna com a escrupulosidade impelir a semelhante declaração de fé, que não admite qualquer restrição, e fazer passar a temeridade de tais asserções, inclusive, por dever e por atinentes ao culto divino? Pois deste modo se deita inteiramente por terra a liberdade dos homens, a qual se exige absolutamente para tudo o que é moral (como a adopção de uma religião), e não dando sequer lugar à boa vontade que diz: ”Creio, amável Senhor, ajuda a minha incredulidade!"[72]

[71] O mesmo homem que ousa dizer: "Quem não acredita nesta ou naquela doutrina histórica como numa verdade valiosa está *condenado*" deveria também poder dizer: "Se o que aqui vos narro não for verdadeiro, *quero ser condenado!*" – Se houvesse quem pronunciasse tão horrível sentença, eu aconselharia a reger-se, em relação a ele, por este provérbio persa de um *Hadgi*: Se alguém (como peregrino)esteve uma vez em Meca, vai-te embora da casa em que ele contigo habita; se ali esteve duas vezes, sai da rua onde se encontra; mas se lá esteve três vezes, então abandona a cidade ou até o país onde mora.

[72] Ó *sinceridade*, ó tu, Astreia, que voaste da Terra para o céu. Como trazer-te (a ti que és o fundamento da consciência moral, portanto, de toda a religião interior) de novo a nós? Posso, sem dúvida, admitir, embora seja muito de lamentar,

Observação Geral

O bem que o homem pode fazer por si mesmo segundo leis da liberdade, em comparação com a faculdade que lhe é possível só mediante ajuda sobrenatural, pode chamar-se *natureza,* em contraste com a *graça.* Não como se pela primeira expressão entendêssemos uma qualidade física, diversa da liberdade, mas apenas porque desta faculdade conhecemos as *leis* (da *virtude)* e, por conseguinte, a razão tem dela, enquanto *análogo da natureza,* um fio condutor que lhe é visível e apreensível; pelo contrário, continua a ser para nós de todo oculto se, quando e o quê, ou quanto a *graça* em nós actuará, e a tal respeito, bem como no sobrenatural em geral (a que pertence a moralidade como *santidade)*, a razão está deserta de todo o conhecimento das leis, segundo as quais isso pode acontecer.

---

que a franqueza (dizer *toda* a verdade que se sabe) não se encontra na natureza humana. Mas a *sinceridade* (que *tudo o que se diz* seja dito com veracidade) deve poder exigir-se de todos os homens e, inclusive, se para tal não houvesse nenhuma disposição na nossa natureza, disposição cujo cultivo é só descurado, a raça humana deveria ser, aos seus próprios olhos, um objecto do mais profundo desprezo. – Mas essa propriedade do ânimo exigida é uma propriedade que está exposta a muitas tentações e custa muitos sacrifícios, pelo que exige também força moral, i. e., virtude (que importa adquirir), mas que deve proteger-se e cultivar-se antes de todas as outras, porque a propensão oposta, se se lhe permitir ganhar raízes, é sumamente difícil de extirpar. – Compare-se agora com isto o nosso modo de educação, em especial no tocante à religião, ou melhor, às doutrinas de fé, em que a fidelidade da memória na resposta às perguntas a elas concernentes, sem atender à fidelidade da confissão (a cujo respeito nunca se realiza um exame), é aceite como suficiente para fazer um crente. Este nem sequer entende o que diz sagrado, e ninguém já se admirará da falta de sinceridade que produz apenas hipócritas no seu interior.

O conceito de uma intervenção sobrenatural em relação com a nossa faculdade – embora deficiente – moral e, inclusive, a nossa disposição de ânimo não plenamente purificada, pelo menos débil, para satisfazer todo o nosso dever, é transcendente e é uma simples ideia, de cuja realidade nenhuma experiência nos pode assegurar. – Mas até aceitá-la como ideia num propósito simplesmente prático é muito arriscado e dificilmente conciliável com a razão; pois o que nos deve ser imputado como bom comportamento moral não deveria acontecer por influência estranha, mas somente pelo melhor uso possível das nossas próprias forças. No entanto, também não se deixa demonstrar a impossibilidade de tal (de que ambas as coisas tenham lugar uma ao lado da outra), porque a própria liberdade, embora nada de sobrenatural contenha no seu conceito, continua, contudo, a ser-nos tão inconcebível, segundo a sua possibilidade, como o sobrenatural que se gostaria de aceitar para substituto da determinação espontânea, mas deficiente, dela.

Mas visto que da liberdade conhecemos pelo menos as *leis,* segundo as quais deve ser determinada (as leis morais), ao passo que de uma assistência sobrenatural – de se um certo vigor moral em nós percebido dela efectivamente procede, ou também em que casos e sob que condições ele se pode esperar – não podemos conhecer o mínimo, não conseguiremos, afora a universal suposição de que aquilo que a natureza em nós não é capaz o fará a graça, contanto que tenhamos utilizado aquela (i.e., as nossas próprias forças) segundo a possibilidade, fazer nenhum uso desta ideia, nem como (exceptuando ainda o esforço constante em ordem à boa conduta) poderíamos atrair para nós a sua cooperação, nem como poderíamos determinar em que casos temos de estar à sua espera. – Esta ideia é inteiramente hiperbólica e, além disso, é salutar manter-se a uma respeitosa distância dela, como de um santuário, para não nos tornarmos, na ilusão de nós próprios fazermos milagres ou de em nós os percepcionarmos, ineptos para o uso da razão ou, inclusive, nos deixarmos seduzir também pela indolência de

esperar do alto em passivo ócio o que deveríamos em nós próprios buscar.

Ora são *meios* todas as causas intermédias que o homem *tem em seu poder* para realizar por elas um certo propósito, e então, para se tornar digno da assistência celeste, nada há (nem pode haver) excepto o esforço sério para melhorar segundo toda a possibilidade a sua qualidade moral e predispor-se assim para a consumação – que não está em seu poder – da própria adequação à complacência divina; a própria assistência divina que ele aguarda tem, de facto, apenas por fito a sua moralidade. Que o homem impuro não venha ali buscar a assistência, mas antes a certos arranjos sensíveis (que decerto tem em seu poder, mas que por si só não podem melhorar homem algum e, no entanto, devem agora operar isto de modo sobrenatural) era já de esperar *a priori*, e também assim de facto acontece. O conceito de um pretenso *meio da graça,* embora (segundo o que se afirmou) seja em si mesmo contraditório, serve aqui de meio para uma auto-ilusão, que é tão comum como prejudicial à verdadeira religião.

O verdadeiro (moral) serviço de Deus, que os crentes hão-de prestar como súbditos pertencentes ao seu reino, mas não menos também (sob leis de liberdade) como seus cidadãos, é decerto, como este próprio reino, invisível, ou seja, um *serviço dos corações* (no espírito e na verdade), e só pode consistir, na disposição de ânimo, na observância de todos os verdadeiros deveres como mandamentos divinos, não em acções destinadas exclusivamente a Deus. Mas o invisível precisa de ser representado no homem por algo visível (sensível) e, inclusive, o que ainda é mais, ser por este acompanhado em vista do prático e, embora seja intelectual, tornar-se por assim dizer intuível (segundo uma certa analogia); o que, sendo embora um meio imprescindível, está ao mesmo tempo muito sujeito ao perigo da falsa interpretação, de nos representar apenas o nosso dever no serviço de Deus, é, graças a uma *ilusão* que em nós

se insinua, facilmente tido pelo próprio *culto de Deus* e também assim comummente se designa.

Este pretenso serviço de Deus, reconduzido ao seu espírito e à sua verdadeira significação, a saber, uma disposição de ânimo que se consagra ao reino de Deus em nós e fora de nós, pode dividir-se, inclusive pela razão, em quatro observâncias de dever, às quais se ordenaram correlativamente certas formalidades que com elas não se encontram em ligação necessária; pois desde os tempos antigos elas foram tidas por bons meios sensíveis para servir de esquema àquelas observâncias e despertar e manter assim a nossa atenção ao verdadeiro serviço de Deus. Fundam-se na sua totalidade no propósito de fomentar o bem moral. 1) Fundá-lo firmemente *em nós próprios* e despertar reiteradamente a sua intenção no ânimo (a oração privada). 2) A sua *difusão externa* mediante a reunião pública em dias a tal legalmente consagrados, para ali deixar que doutrinas e desejos religiosos (e deste modo intenções semelhantes) se façam ouvir e, assim, universalmente comunicar (o ir à igreja). 3) A sua *propagação* na posteridade pela admissão dos novos membros que entram na comunidade de fé, como dever de também nela os instruir (na religião cristã, o *baptismo).* 4) A *manutenção desta comunidade* por meio de uma formalidade pública reiterada que torne duradoira a união dos membros num corpo ético e, claro está, segundo o princípio da igualdade dos seus direitos entre si e da participação em todos os frutos do bem moral (a comunhão).

Todo o empreendimento em matérias de religião, se não se tomar de modo simplesmente moral e, todavia, se se apreender como um meio que *em si* suscita a complacência de Deus, por conseguinte, satisfaz através d'Ele todos os nossos desejos, é uma *fé feiticista.* Esta é uma persuasão de que aquilo que nada pode operar segundo leis da *natureza* nem segundo leis morais da razão, virá a realizar já o desejado apenas porque se acredita firmemente que suscitará coisas semelhantes, e, em seguida, associam-se a esta fé

certas formalidades. Inclusive onde já penetrou a convicção de que aqui tudo depende do bem moral, que unicamente brota do fazer, o homem, procura ainda, no entanto, para si uma senda oculta a fim de se esquivar àquela condição penosa, a saber, que, se ele observar apenas *o modo* (a formalidade), Deus aceitará isso em vez do próprio acto; o que decerto se deveria denominar uma graça hiperbólica, se não fosse antes uma graça sonhada na confiança preguiçosa, ou até uma confiança fingida. E assim o homem, em todos os modos públicos de fé, inventou certos usos como *meios de graça*, embora tais usos não se refiram em todos, como no cristão, a conceitos racionais práticos e a disposições de ânimo a eles conformes (como, por exemplo, na fé maometana, no tocante aos cinco grandes mandamentos: as abluções, a oração, o jejum, a esmola e a peregrinação a Meca; exceptuada só a esmola o mereceria ser, se tivesse lugar a partir da verdadeira intenção virtuosa e, ao mesmo tempo, religiosa para o dever humano, e mereceria então, de facto, ser considerada como um meio de graça: dado que, ao invés, em virtude de a esmola, segundo esta fé, poder coexistir com a extorsão a outros do que se oferece como sacrifício a Deus na pessoa dos pobres, ela não merece tal excepção).

Pode haver três modos de *fé ilusória* que tem lugar na transgressão, a nós possível, dos limites da nossa razão a respeito do sobrenatural (que não é, quanto às leis da razão, um objecto nem do uso teórico nem do uso prático). *Primeiro,* a fé segundo a qual se conhece por experiência algo que, no entanto, nos é impossível aceitar como acontecendo segundo leis empíricas objectivas (*a fé em milagres*). *Em segundo lugar,* a ilusão de que aquilo a cujo respeito não conseguimos, mediante a razão, fazer conceito algum o devemos, no entanto, acolher entre os nossos conceitos racionais como necessário ao nosso bem moral (a fé em *mistérios*). *Em terceiro lugar,* a ilusão de poder suscitar, graças ao uso de simples meios naturais, um efeito que para nós é um mistério, a saber, a influência de Deus na nossa moralidade (a fé em *meios de graça).*

– Dos dois primeiros modos simulados de fé tratámos nas observações gerais das duas partes, imediatamente precedentes, deste escrito. Resta agora tratar dos meios de graça (que são distintos dos *efeitos da graça*[73] , i. e., das influências morais sobrenaturais, em que nos comportamos de modo puramente passivo, mas cuja pretensa experiência é uma ilusão fanática que pertence somente ao sentimento).

1. *O orar,* concebido como um serviço de Deus *formal* e *interior* e, por isso, como meio de graça, é uma ilusão supersticiosa (um feiticismo); é um *desejo* meramente *declarado* perante um ser que não precisa de declaração alguma da intenção interna de quem deseja; por ele nada se faz e, portanto, não se executa nenhum dos deveres que nos incumbem como mandamentos de Deus; por conseguinte, Deus não é efectivamente servido. Um desejo cordial de ser agradável a Deus em todo o nosso fazer e deixar, i.e., a disposição de ânimo, que acompanha todas as nossas acções, de as praticar como se ocorressem no serviço de Deus, é o *espírito da oração*, que "sem cessar" pode e deve em nós ter lugar. Revestir este desejo (ainda que seja só interiormente) de palavras e fórmulas[74] pode, quando muito, comportar apenas o valor de um meio em ordem à estimulação reiterada de tal disposição de ânimo em

[73] Ver Observação Geral à *Primeira Parte*

[74] Em tal desejo, enquanto espírito da oração, o homem procura agir só sobre si mesmo (para estimulação das suas disposições de ânimo mediante a *ideia de Deus*), mas neste, ao explicar-se por meio de palavras, portanto, externamente, procura actuar sobre Deus. No primeiro sentido, uma oração pode ter lugar com plena sinceridade, embora o homem não pretenda poder asseverar a existência de Deus como totalmente certa; na segunda forma, enquanto *alocução*, ele aceita este objecto supremo como pessoalmente presente ou, pelo menos, fixa-se (inclusive interiormente), como se estivesse convencido da sua presença, na opinião de que, se assim não fosse, isso ao menos não o prejudicaria, mas antes lhe poderia proporcionar favor. Portanto, nesta última oração (literal) não se pode deparar com a sinceridade tão perfeitamente como na primeira (no simples espírito da oração). – Cada qual encontrará confirmada a verdade da última observação se imaginar um homem devoto e de boa vontade mas, de resto, limitado quanto a semelhantes conceitos religiosos purificados, que um outro surpreende,

não quero dizer rezando em voz alta, mas ainda que seja só nos gestos que tal revelam. Esperar-se-á, sem que eu o diga, que aquele fique embaraçado ou confuso, como se fora uma situação de que se deve envergonhar. Mas porquê? Que um homem seja encontrado a falar em voz alta consigo mesmo lança-o, antes de mais, na suspeita de ter um pequeno acesso de loucura; e igualmente assim é julgado (não de todo sem razão) se, ao estar só, for encontrado numa ocupação ou gesticulação que apenas pode ter quem tiver fora de si alguém diante dos olhos. – o que não é o caso no exemplo adoptado. - Mas o mestre do Evangelho expressou de modo excelente o espírito da oração numa fórmula que torna dispensável a oração e, a uma tempo, a si mesma (como letras). Nesta fórmula, nada mais se encontra a não ser o propósito da boa conduta, o qual, ligado à consciência da nossa fragilidade, encerra o desejo constante de ser um digno membro no Reino de Deus; portanto, nenhum pedido genuíno de algo que Deus, segundo a sua sabedoria, nos poderia também recusar, mas um desejo que, se for sério (activo), produz ele próprio o seu objecto (tornar-se um homem agradável a Deus). Inclusive, o desejo do meio de conservação da nossa existência (o pão) para um dia, já que expressamente não se refere à continuação de tal existência, mas é o efeito de uma necessidade sentida meramente animal, é uma confissão do que a *natureza* em nós *quer* e não tanto uma particular petição congeminada do que o homem *pretende*: tal seria a petição do pão para o dia seguinte, petição que é aqui excluída com bastante clareza. – Uma oração deste tipo, que acontece numa intenção moral (só vivificada pela ideia de Deus), visto que como espírito moral da oração produz por si mesma o seu objecto (ser agradável a Deus), é a única que pode acontecer na *fé*; o que significa tanto como estar seguro da sua *atendibilidade.* Ora bem, desta índole nada mais pode haver excepto a moralidade em nós. De facto, embora a petição se refira só ao pão para o dia de hoje, ninguém pode estar certo da atendibilidade desta oração, i. e. , de que esteja necessariamente conexa com a sabedoria de Deus a concessão do que é pedido; pode talvez harmonizar-se melhor com tal sabedoria deixá-lo hoje morrer desta carência. É também uma ilusão absurda e, ao mesmo tempo, impudente tentar, mediante a insistente impertinência da petição, se Deus não poderá desviar-se do plano da sua sabedoria (para nossa vantagem presente). Portanto, não podemos considerar com certeza como atendível oração alguma que tenha um objecto não moral, i. e. , não podemos pedir algo assim *na fé.* Mais ainda, mesmo se o objecto fosse moral, mas possível só por meio de um influxo sobrenatural (ou, pelo menos, só daí o esperássemos, porque não queríamos nós mesmos esforçarnos por consegui-lo, como, por exemplo, a mudança de tenção, o revestir-se do homem novo, a chamada renascença), é então de tal modo incerto se Deus achará conforme à sua sabedoria suprir de modo sobrenatural a nossa deficiência (autoculpada) que há antes motivo para esperar o contrário. Por conseguinte, o

nós; não pode, porém, ter imediatamente relação alguma com a complacência divina e, por isso mesmo, também não pode constituir um dever para todos; porque um meio só pode prescrever-se a quem dele *necessita* para certos fins. Nem de longe toda a gente

homem não pode pedir isto na fé. – A partir daqui consegue elucidar-se o que poderá ser uma fé que faz milagres (que estaria sempre. ao mesmo tempo associada a uma oração interior). Visto que Deus não pode outorgar ao homem força alguma para actuar sobrenaturalmente (porque isso é uma contradição), visto que o homem não pode, por seu lado, segundo os conceitos que para si faz de fins possíveis no mundo, determinar o que a seu respeito julga a sabedoria divina e, portanto, usar, graças ao desejo nele e por ele mesmo produzido, o poder divino para os seus próprios intentos, não é concebível um dom milagroso que – quer o tenha ou não – residisse no homem ("Se tivésseis fé como um grau de mostarda, etc."), tomado à letra. Portanto, semelhante fé, se algo houver de significar, é uma simples ideia da importância preponderante da qualidade moral do homem, se este a possuísse na sua total perfeição grata a Deus (a qual, porém, o homem jamais alcança), sobre todas as demais causas de movimento que Deus pode ter na sua suprema sabedoria; é, portanto, um fundamento para poder confiar que, se alguma vez fôssemos ou chegássemos a ser *inteiramente* o que devemos e (na constante aproximação) poderíamos ser, a natureza deveria obedecer aos nossos desejos; estes jamais seriam então imprudentes.

Quanto à *edificação* que se tem em vista mediante o ir à igreja, a oração pública não é ali decerto um meio da graça, mas uma solenidade ética, quer através da entoação conjunta do hino da fé, quer por meio da *alocução*, que engloba em si a incumbência moral dos homens, dirigida formalmente a Deus pela boa do eclesiástico em nome de toda a congregação, solenidade que, por tornar representável esta incumbência como incumbência pública, em que o desejo de cada um se deve representar como unido aos desejos de todos em ordem a um fim (a suscitação do Reino de Deus), não só pode elevar a emoção ao entusiasmo moral (enquanto as preces privadas, por serem pronunciadas sem esta ideia sublime, pouco a pouco, devido ao hábito, perdem de todo a influência sobre o ânimo), mas tem, além disso, por si mais fundamento racional do que a primeira para revestir o desejo moral, que constitui o espírito da oração, numa alocução cerimonial, sem pensar numa presentificação do ser supremo ou numa força particular desta figura retórica como meio de graça. Há aqui, com efeito, um propósito particular, a saber, através de uma solenidade externa que representa a *união de todos os homens* no desejo comunitário do Reino de Deus, pôr justamente em movimento o motivo impulsor de cada um – o que não pode acontecer de modo mais conveniente do que dirigindo a palavra ao chefe como se estivesse particularmente presente neste lugar.

precisa deste meio (para falar em si mesmo e, em rigor, *consigo mesmo*, mas pretensamente falar de modo tanto mais compreensível *com Deus*); pelo contrário, por uma contínua purificação e elevação da disposição de ânimo moral, deve trabalhar-se por que só o espírito da oração seja em nós suficientemente estimulado e a letra dela possa (pelo menos no que nos diz respeito), por último, desaparecer. De facto, a letra, como tudo o que se encontra directamente referido a um certo fim, debilita o efeito da ideia moral (que, subjectivamente considerado, se chama *recolhimento*). Assim a consideração da profunda sabedoria da criação divina nas mais pequenas coisas e da sua majestade no grande, como pôde decerto ser conhecida já desde sempre pelos homens, e foi alargada à suma admiração nos tempos modernos, tem uma força que não só transpõe o ânimo para a disposição que submerge e, por assim dizer, aniquila o homem aos seus próprios olhos -o seu nome é *adoração* -, mas, em consideração da sua própria determinação moral, há nele também uma força que de tal modo eleva a alma que, perante ela, as palavras, ainda que fossem as do régio orante *David* (que pouco sabia de todos aqueles milagres), hão-de esvanecer-se como um som vazio, porque o sentimento que nasce de tal intuição da mão de Deus é inefável. – Além disso, visto que os homens, na disposição do seu ânimo para com a religião, transformam de bom grado tudo o que, em rigor, só tem relação com a sua melhoria moral num serviço de corte em que a humilhação e os encómios são, em geral, tanto menos moralmente sentidos quanto mais verbosos, é necessário então, inclusive no mais precoce exercício da oração, encetado com crianças que precisam ainda da letra, inculcar cuidadosamente que o discurso (mesmo interiormente pronunciado, mais ainda, os intentos de dispor o ânimo para a apreensão da ideia de Deus que se deve aproximar de uma intuição) nada aqui vale em si, mas só deve fazer-se em prol da estimulação da intenção de uma conduta agradável a Deus. Em vista disso semelhante discurso é só um meio para a imaginação; pois, normalmente, todos os devotos testemunhos de reverência comportam o perigo de op-

erar apenas uma veneração fingida de Deus, em vez de um culto prático seu, que não consiste em simples sentimentos.

2. *O ir á igreja*, concebido como solene *serviço externo de Deus em geral* numa Igreja, é, tendo em conta que se trata de uma apresentação sensível da comunidade dos crentes, não só um meio recomendável de *edificação*[75] para cada *indivíduo*, mas também um dever que, como cidadãos de um Estado divino que deve aqui representar-se na Terra, lhes incumbe imediatamente em relação ao *todo*; pressupondo que esta Igreja não contém formalidades que possam induzir à idolatria e, assim, molestar a consciência moral, por exemplo, certas adorações de Deus na personalidade da sua bondade infinita sob o nome de um homem, já que a sua apresentação sensível é contrária à proibição racional: "*Não deves fazer imagem alguma*", etc. Mas querer usar isso em si como *meio da graça*, como se deste modo houvesse imediatamente servido a Deus e Deus tivesse associado *graças* particulares à celebração de tal solenidade (mera representação sensível da *universalidade* da religião), é uma ilusão que, sem dúvida, se harmoniza com o modo

[75] Se se buscar uma significação adequada para esta expressão, terá de indicar-se apenas do modo seguinte: por edificação entende-se a *consequência moral da devoção sobre o sujeito*. Esta consequência não consiste na emoção (enquanto tal já reside no conceito de devoção), embora a maior parte dos pretensamente devotos (que, por isso, se chamam também *recolectos*) a faça em tal assentar; portanto, a palavra *edificação* deve significar a *consequência* da devoção para a melhoria efectiva do homem. Mas esta não se consegue de outro modo a não ser que alguém se encaminhe sistematicamente para obras, implante profundamente no coração firmes princípios segundo conceitos bem entendidos, edifique sobre eles intenções adequadas à diversa importância dos deveres que lhes concernem, as guarde e proteja contra o ataque das inclinações e deste modo *edifique*, por assim dizer, um homem novo como um *templo de Deus.* Facilmente se vê que esta construção só pode progredir devagar; mas deve, pelo menos, ver-se que algo foi *erigido.* Os homens, porém, julgam-se assim (pela audição ou pela leitura e pelo canto) justamente muito *edificados*, enquanto nada em absoluto foi *construído*, nem sequer se lançaram mãos à obra; provavelmente, porque esperam que tal edifício moral, como as muralhas de Tebas, se elevará por si mesmo com a música dos suspiros e dos desejos anelantes.

de pensar de um bom *cidadão* numa *comunidade política* e com o decoro externo, mas nada contribui para a sua qualidade como *cidadão no Reino de Deus;* pelo contrário, adultera-a e serve para encobrir aos olhos dos outros e, inclusive, aos seus próprios, graças a um verniz enganador, o mau conteúdo moral da sua intenção.

3. A *iniciação* solene, que acontece uma só vez, na comunidade eclesial, i. e., a primeira admissão *como membro de uma Igreja* (na cristã mediante o *baptismo)* é uma solenidade muito significativa, que impõe, ou ao que vai ser iniciado – se ele próprio é capaz de professar a sua fé –, ou às testemunhas que se comprometem a cuidar nela da sua educação, uma obrigação grande e que visa algo de sagrado (a formação de um homem para cidadão num Estado divino), mas em si mesma esta solenidade não é nenhuma acção santa ou que produza santidade e receptividade para a graça divina neste sujeito, por consequência, não é nenhum *meio da graça;* por enorme que fosse na primeira Igreja grega a consideração de poder lavar de uma vez todos os pecados, pelo que esta ilusão trazia publicamente à luz do dia o seu parentesco com uma superstição quase mais do que pagã.

4. A solenidade várias vezes repetida de uma *renovação, continuação e propagação da comunidade eclesial* segundo leis da *igualdade* (a *comunhão)*, que talvez possa também ter lugar, segundo o exemplo do fundador de semelhante Igreja (ao mesmo tempo em sua memória), mediante a formalidade de uma fruição comunitária à mesma mesa, contém em si algo de grande, que alarga o modo de pensar estreito, egoísta e intolerante dos homens, sobretudo em matérias de religião, à ideia de uma *comunidade moral* cosmopolita, e é um meio bom para estimular uma congregação em vista da intenção moral – nela representada – do amor fraterno. Mas enaltecer que Deus associou graças particulares à celebração desta festividade e admitir entre os artigos de fé a proposição de que ela, mera acção eclesial, seja ainda em relação a tal um *meio da graça,* é uma ilusão da religião que não pode agir de outro modo

a não ser justamente contra o seu espírito. – O *clericalismo* seria, pois, em geral a dominação usurpada da clerezia sobre os ânimos em virtude de ela atribuir a si própria a consideração de estar na posse exclusiva dos meios da graça.

* * *

Todas as afectadas auto-ilusões desta índole em matérias de religião têm um fundamento comum. O homem, entre todas as propriedades morais divinas, a santidade, a graça e a justiça, vira-se de modo habitual imediatamente para a segunda, a fim de assim se esquivar à aterradora condição de ser conforme às exigências da primeira. É árduo ser um bom *servidor* (pois então ouve-se sempre falar de deveres); por isso, o homem prefereria ser um *favorito* a quem muita coisa se desculpa ou, se infringiu grosseiramente o dever, tudo se resolve graças à mediação de alguém favorecido no mais alto grau, enquanto ele continua a ser o servo solto que era. Mas a fim de se satisfazer com alguma aparência quanto à praticabilidade do seu propósito, traslada, como habitualmente, para a divindade o seu conceito de homem (com as suas faltas) e, assim como inclusive nos melhores *superiores da nossa espécie* o rigor legislador, a graça benéfica e a justiça pontual não actuam (como deveria ser) cada qual por separado e para si em ordem ao efeito moral das acções do súbdito, mas se *misturam* no modo de pensar do chefe humano na formulação dos seus decretos e, portanto, é permitido lançar mão apenas de uma destas propriedades, a frágil sabedoria da vontade humana, para determinar as outras duas à indulgência: assim o homem espera, por este meio, conseguir tal junto de Deus, ao virar-se simplesmente para a sua *graça.* (Por isso, foi uma separação importante para a religião a das mencionadas propriedades ou, antes, relações de Deus com o homem, mediante a ideia de uma tríplice personalidade, analogicamente à

qual se deve pensar aquela separação para tornar cognoscível em particular cada propriedade.) Para este fim aplica-se ele a todas as formalidades imagináveis, pelas quais se deve mostrar quanto ele *venera* os mandamentos divinos, para não ter necessidade de os *observar;* e para que os seus desejos inactivos possam servir igualmente para compensar a trangressão dos mandamentos, grita: "Senhor! Senhor!" a fim de não ter necessidade de" fazer a vontade do Pai celeste" e, por isso, faz das solenidades, no uso de certos meios para a estimulação de intenções verdadeiramente práticas, o conceito como de meios da graça em si mesmos; faz até passar a crença de que são tal por um elemento essencial da religião (o homem comum fá-la inclusive passar pelo todo da religião) e deixa à Providência, toda bondosa, fazer dele um homem melhor, enquanto se aplica à *piedade* (uma veneração passiva da lei divina), em vez de se entregar à *virtude* (ao emprego das próprias forças na observância do dever por ele venerado); esta última, *ligada à primeira,* é a única que pode constituir a ideia que se entende sob o termo *piedade* (verdadeira *disposição de ânimo religiosa).* – Se a ilusão deste pretenso favorito do céu cresce nele até chegar à fanática imaginação de ter sentido particulares efeitos da graça (inclusive até atribuir a si a familiaridade de um suposto *trato* oculto com Deus), a virtude acaba, inclusive, por lhe causar asco e torna-se para ele um objecto de desprezo; por isso, não causa espanto o lamento público de que a religião contribua ainda tão pouco para a melhoria dos homens, e que a luz interior ("debaixo do alqueire") destes agraciados não queira brilhar também externamente, por meio de boas obras, e decerto (como se poderia exigir quanto a esta sua pretensão) *de um modo excelente* perante outros homens naturalmente honrados, os quais, em suma, admitem em si a religião, não para substituição, mas para fomento da disposição de ânimo virtuosa, que aparece activamente numa boa conduta. O mestre do Evangelho, porém, pôs na mão as provas exteriores da experiência externa como pedra de toque, na qual como nos seus frutos eles se podem conhecer e cada qual a si próprio. Mas ainda não se viu que

aqueles homens, favorecidos, segundo a sua opinião, de um modo extraordinário (eleitos), ultrapassem no mínimo o homem naturalmente honrado, no qual se pode confiar no trato, nos negócios e nas necessidades; pelo contrário, viu-se que, tomados no seu conjunto, dificilmente podem suportar a comparação com este; prova de que o justo caminho não consiste em avançar da concessão da graça para a virtude, mas antes da virtude para a concessão da graça.

[Nota do Tradutor]

A versão aqui proposta foi publicada em 1992, e oferece-se sem modificações essenciais. Na sua base, está a edição do texto kantiano por Wilhelm Weischedel (Wiesbaden, Insel Verlag 1956; Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968), mas seguindo também quase sempre a leitura da Edição da Academia, nos casos de divergência e de variantes.

Contents

1 PRÓLOGO À PRIMEIRA EDIÇÃO 9

2 PRÓLOGO À SEGUNDA EDIÇÃO 19

3 PRIMEIRA PARTE: Da Morada do Princípio Mau ao lado do Bom ou Sobre o Mal Radical na Natureza Humana 22

3.1 *Observação* 26
3.2 1. Da Disposição Originária para o Bem na Natureza Humana 31
3.3 2. Da Propensão para o Mal na Natureza Humana . 34
3.4 3. O Homem é mau por Natureza 38
3.5 4. Da Origem do Mal na Natureza Humana 47
3.6 *Observação Geral: Do restabelecimento da disposição originária para o bem na sua força* 52

4 SEGUNDA PARTE: Da luta do princípio bom com o mau pelo domínio sobre o homem 63

4.1 Primeira Secção: Do Direito do Princípio bom ao domínio sobre o Homem 69
4.1.1 a) Ideia personificada do Princípio bom . . 69
4.1.2 b) Realidade objectiva desta Ideia 71
4.1.3 c) Dificuldades contra a realidade desta ideia e sua solução 76
4.2 Segunda Secção: Do direito do princípio mau ao domínio sobre o homem, e da luta de ambos os princípios entre si 90
4.3 *Observação Geral* 96

5 TERCEIRA PARTE: O triunfo do princípio bom sobre o mau e a fundação de um Reino de Deus na Terra 105

5.1 Primeira Secção: Representação filosófica do triunfo do princípio bom sob a forma de fundação de um reino de Deus na Terra 110
5.1.1 I. Do estado de natureza ético 110
5.1.2 II. O homem deve sair do estado de natureza ético para se tornar membro de uma comunidade ética 112
5.1.3 III. O conceito de uma comunidade ética é o conceito de um povo de Deus sob leis éticas 114
5.1.4 IV. A ideia de um povo de Deus só é (sob organização humana) realizável na forma de uma Igreja 116
5.1.5 V. A constituição de cada Igreja parte sempre de qualquer fé histórica (revelada) que se pode denominar fé eclesial 120
5.1.6 VI. A fé eclesial tem por seu intérprete supremo a fé religiosa pura 127
5.1.7 VII. A transição gradual da fé eclesial para o domínio público da fé religiosa pura é a aproximação do Reino de Deus 134
5.2 Segunda Secção: Representação histórica da fundação gradual do domínio do princípio bom sobre a Terra 145
5.3 Observação geral 160

6 QUARTA PARTE: Do serviço e pseudo-serviço sob o domínio do princípio bom ou de religião e clericalismo 171
6.1 Primeira Secção: Do serviço de Deus numa religião em geral 175
6.1.1 Capítulo Primeiro: A Religião cristã como religião natural 179
6.1.2 Capítulo Segundo: A Religião cristã como religião erudita 186

6.2 Segunda Secção: Representação filosófica do triunfo do princípio bom sob a forma de fundação de um reino de Deus na Terra 191
6.2.1 § l.Do fundamento subjectivo geral da ilusão religiosa 192
6.2.2 § 2. O princípio moral da religião oposto à ilusão religiosa 194
6.2.3 § 3. Do clericalismo como regime no pseudo-serviço do princípio bom 200
6.2.4 § 4. Do fio condutor da consciência moral em matérias de fé 211
6.2.5 *Observação Geral* 217

Aforismos para a Sabedoria de Vida

Arthur Schopenhauer

Prefácio e notas de Jair Barboza

Martins Fontes

AFORISMOS PARA A SABEDORIA DE VIDA

Arthur Schopenhauer

Tradução, prefácio e notas
JAIR BARBOZA

Revisão da tradução
KARINA JANNINI

Martins Fontes
São Paulo 2002

Título da edição original: APHORISMEN ZUR LEBENSWEISHEIT.
Copyright © 2002, Livraria Martins Fontes Editora Ltda., São Paulo, para a presente edição.

1ª edição
agosto de 2002

Tradução, prefácio e notas
JAIR BARBOZA

Revisão da tradução
Karina Jannini
Revisão gráfica
Lígia Silva
Solange Martins
Produção gráfica
Geraldo Alves
Paginação/Fotolitos
Studio 3 Desenvolvimento Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Schopenhauer, Arthur, 1788-1860.
Aforismos para a sabedoria de vida / Arthur Schopenhauer ; tradução, prefácio e notas Jair Barboza ; revisão da tradução Karina Jannini. – São Paulo : Martins Fontes, 2002. – (Clássicos)

Título original: Aphorismen Zur Lebensweisheit.
Bibliografia.
ISBN 85-336-1607-4

1. Conduta de vida 2. Filosofia alemã 3. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. I. Barboza, Jair. II. Título. III. Série.

02-4066 CDD-193

Índices para catálogo sistemático:
1. Schopenhauer : Filosofia alemã 193

Todos os direitos desta edição reservados à
Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 330/340 01325-000 São Paulo SP Brasil
Tel. (11) 3241.3677 Fax (11) 3105.6867
e-mail: info@martinsfontes.com.br http://www.martinsfontes.com.br

Índice

Prefácio: Em favor de uma boa qualidade de vida IX
Cronologia XIX

Introdução 1
I. Divisão fundamental 3
II. Daquilo que alguém é 15
III. Daquilo que alguém tem 49
IV. Daquilo que alguém representa 61
V. Parêneses [exortações] e máximas 139
VI. Da diferença das idades da vida 247

Le bonheur n'est pas chose aisée: il est très difficile de le trouver en nous, et impossible de le trouver ailleurs.

[A felicidade não é coisa fácil: é muito difícil encontrá-la em nós, e impossível encontrá-la alhures.]

Chamfort
[oeuvres recueillies. Caractères et anecdotes, p. 433]

Em favor de uma boa qualidade de vida

Contexto e texto

Os presentes *Aforismos para a sabedoria de vida* fazem parte da obra tardia do filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860), intitulada *Parerga e paralipomena* [Ornatos e suplementos]. Depois de ter publicado em 1818 a sua obra magna, *O mundo como vontade e representação*, o filósofo esperou por muito tempo o reconhecimento que, no entanto, chegou só 32 anos depois, em 1851, exatamente com a publicação dos *Parerga*. A partir daí, a fama nos círculos instruídos e mesmo entre os leigos acompanha-o, e até um caso de ferimento em sua testa é relatado num jornal de Frankfurt, onde então vivia solitário na companhia do seu cachorro Atma.

Mas o que são os *Aforismos para a sabedoria de vida*?

Como bem sublinha Arthur Hübscher, editor alemão das obras schopenhauerianas, assim como a forma diálogo utilizada por Platão é indissociável do seu nome, o mesmo se pode dizer em relação à forma aforismo quando se trata de Schopenhauer. Ao lado das grandes formas universais do filosofar, aparece doravante uma nova: junto com aquela meditativa do diálogo budista de doutrinamento, e além do diálogo platônico, do tratado lógico-metódico dos escolásticos e da exposição dedutiva e

sistemática de Kant, entra em cena, pela primeira vez, o aforismo como grande forma artístico-filosófica*. De fato, foi Schopenhauer quem, por assim dizer, canonizou essa maneira de filosofar, com o objetivo estratégico de combater a linearidade lógico-expositiva, marca registrada de alguns sistemas filosóficos em voga no século XIX, como os de Fichte e Hegel. Com o aforismo, que encontra predecessores na forma fragmento dos pensadores românticos e mesmo entre os escritores moralistas franceses, Schopenhauer procurava conservar o calor e a originalidade das primeiras intuições, livres de quaisquer constrangimentos ligados à ordem expositiva, evitando, assim, a recorrência aos labirínticos rodeios conceituais, que muitas vezes caracterizavam aquelas mencionadas construções sistemáticas. Desse modo, a tarefa filosófica se definiria antes como próxima à artística, ou seja, o genuíno filósofo é um artista racional que, em vez de munir-se de pincéis, mármores, argila etc. para transmitir suas idéias, mune-se de conceitos, porém sem se prender a eles, às meras palavras, pois sabe que o essencial são as visões por eles comunicadas.

Mais tarde, Nietzsche se servirá do discurso aforismático, e sua obra será de tal maneira marcada por este, que muitas vezes até se pensa ter sido ele o seu introdutor na filosofia. Bem mais recentemente, a chamada Escola de Frankfurt, especialmente nas figuras de Horkheimer e Adorno, fez uso do estilo.

Ora, sob essa perspectiva do estilo, tem-se uma das chaves para entender melhor o presente livro. Sobretudo o capítulo V é ilustrativo. Sob a rubrica *Parêneses [exor-*

* Cf. Franz Riedinger in *Kant-Studien*, B. 54, Heft 2, 1963, Kölner Universitäts-Verlag.

tações] e máximas, são-nos oferecidas 53 unidades aforismáticas, cada uma se relacionando com a outra sem perder a autonomia. Em verdade, no interior de um único conselho ou regra de vida, as sentenças conservam a sua independência, como nitidamente ocorre nos três últimos momentos do aforismo 33, cujo tema é a amizade, desse modo redigidos:

"Os *amigos da casa* são chamados assim com justeza, pois são amigos mais da casa do que do dono, portanto, assemelham-se antes aos gatos do que aos cães.

Os amigos se dizem sinceros; os inimigos o são. Sendo assim, deveríamos usar a censura destes para nosso autoconhecimento, como se fosse um amargo remédio.

Os amigos são raros na necessidade? Não, pelo contrário! Mal fazemos amizade com alguém, e logo ele estará em dificuldade, pedindo dinheiro emprestado."

Quer dizer, o tema é o mesmo, a amizade; no entanto, introduzem-se variações – a lealdade, a sinceridade, a necessidade monetária – em cada sentença, as quais, ao mesmo tempo, ao se harmonizarem como um todo, não deixam de guardar a autonomia, a elementaridade. Ora, essa característica, a elementaridade no trato expositivo do pensamento, impregna o conjunto do livro. Em verdade, Schopenhauer reivindicava semelhante qualidade até mesmo para a sua obra como um todo: "Nenhum sistema filosófico é tão simples e composto de tão poucos elementos quanto o meu; por conseguinte, deixa-se facilmente abarcar e apreender com um só olhar."* Com

* *Fragmentos de história da filosofia*, § 14.

isso, sua filosofia não está destinada exclusivamente ao especialista, ao acadêmico, mas também a um público mais amplo. Esse foi um dos motivos para os *Parerga e paralipomena* terem trazido um grande reconhecimento ao seu autor, muito além dos círculos filosóficos. Mas tal fortuna crítica não significa de modo algum que estejamos diante de uma filosofia que faça concessões aos gostos e modismos da época. Pelo contrário, ela teve de esperar para ser apreciada, pois surgiu num momento em que predominava o pensamento lógico-sistemático, como o de Hegel.

Pessimismo, mas nem tanto

Com grande influência de Nietzsche, costuma-se pensar que o autor dos *Aforismos* seja um pessimista de primeira ordem. Schopenhauer teria sido o doutrinador de uma negação da Vontade de vida, pois, segundo afirma a sua metafísica, exposta em *O mundo como vontade e representação*, todo viver é sofrer; os desejos são de natureza negativa; a dor é positiva, e, quando não é ela, é o outro pólo do sofrimento, o tédio, que impregna a vida. Os momentos de felicidade são raros, muitas vezes meras lembranças, quando já desapareceram ou foram por nós desprezados: "Milhares de horas serenas e agradáveis deixamos passar por nós, sem fruí-las e mostrando má vontade, para depois, em tempos sombrios, dirigirmos em vão o nosso anelo para elas" [aforismo 5, cap. V]. Schopenhauer teria, segundo Nietzsche, espalhado pela existência o seu "perfume fúnebre".

Contudo, perguntemo-nos: seria essa de fato uma imagem adequada?

A nosso ver, não. Trata-se aqui de uma meia-verdade. Sem dúvida, o centro gravitacional da metafísica schopenhaueriana é a asserção de que *alles Leben Leiden ist* [toda vida é sofrimento], ao lado do elogio à negação da Vontade de vida, efetuada sobretudo por santos, ascetas e compassivos. No entanto, deve-se primeiro observar que Schopenhauer procurava expor uma intuição ético-metafísica, a seu ver apoiada na experiência, intentando, ao mesmo tempo, apontar o ridículo da teoria otimista de que este seria o melhor dos mundos possíveis. Contra tal visão, a experiência diária e histórica nos mostra uma série ininterrupta de guerras, a queda do justo e o triunfo do mau, a crueldade humana de todo tipo etc. Logo, tal mundo é essencialmente sofrimento, de caráter irracional, e está mais para o inferno do que para uma criação divina; em segundo lugar, se Schopenhauer elogia, por conta desse quadro, a negação da Vontade de vida, deixa em aberto a possibilidade de afirmá-la, exatamente como fazem os homens heróicos, ou mesmo os apaixonados, ao procriar. Apesar do sofrimento enquanto marca registrada da existência, é possível um otimismo de natureza prática, sobretudo se formos guiados pela *sabedoria de vida.*

As páginas que se seguem são, por conseguinte, um ensaio no qual o leitor poderá observar que um recanto protetor pode ser encontrado em meio aos sofrimentos do mundo. E a filosofia ajuda nessa tarefa, pois pode ser consoladora. Neste sentido, podemos definir o pensamento de Schopenhauer como pendular, vale dizer, ele oscila continuamente entre pessimismo metafísico e otimismo prático. Embora o mundo seja sofrimento no seu íntimo, o homem tem à sua disposição a possibilidade de uma felicidade, até onde é possível para seres tão carentes

como nós. No aforismo 6 do capítulo V, é dito: "[...] tornar-nos-emos felizes (*beglücken werden*) pela maior *simplicidade* possível de nossas relações e até mesmo pela *uniformidade* do modo de vida [...]" E, no aforismo 51, lemos sobre o "efeito tranqüilizador" do conhecimento de que tudo o que acontece é necessário. Quer dizer, paradoxalmente, estamos diante de um livro de um metafísico pessimista que, todavia, não teme falar de uma felicidade alcançável.

Máximas para a sabedoria de vida

Em certo momento, Schopenhauer diz que "nenhum caráter é de tal modo talhado que possa ser abandonado a si mesmo, vagueando incerto daqui para acolá, mas cada um precisa de condução mediante conceitos e máximas". Eis, por conseguinte, uma justificativa para as exortações e regras de vida aplicáveis aos diversos domínios da existência, seja no que se refere àquilo que alguém "é" (cap. II), àquilo que alguém "tem" (cap. III) ou àquilo que alguém "representa" (cap. IV).

Os conselhos nos ajudam a desviar de muitas desgraças, para assim atingirmos uma intensidade menor de sofrimento e sermos menos infelizes, portanto, felizes até onde nos é permitido. Bastante essencial, em vista desse objetivo, é saber que aquilo comumente designado destino não passa de nossos próprios atos tolos, que podem ser evitados justamente se dermos ouvidos à sabedoria de vida.

O que Schopenhauer entende por sabedoria de vida está muito próximo da visão estóica de mundo, isto é, encarar as adversidades com serenidade. Eis a razão da crí-

tica ao pessimismo exacerbado: "Pois os acidentes, grandes ou pequenos, são o elemento de nossa vida: e isso devemos ter sempre em mente, sem, no entanto, [...] lamentar e fazer caretas, com *Beresford*, sobre as incessantes *miseries of human life* [misérias da vida humana], muito menos *in pulicis morsu Deum invocare* [invocar o nome de Deus por uma picada de pulga]" [aforismo 51, cap. V]. O mote dos discípulos da sabedoria de vida será antes: "Não cedas à adversidade, mas marcha audaz contra ela." Nesta vida de tantos acasos temerários, deve-se, sobretudo, evitar as dores, em vez de sair à cata dos prazeres do mundo, o que na maioria das vezes nos traz muitos problemas imediatos ou mediatos. Além do mais, como já sentenciava uma tese fundamental de *O mundo como vontade e representação*, os prazeres são de natureza negativa, enquanto as dores são bem positivas e, "contra cada desejo satisfeito, existem pelo menos dez que não o são". Desse ponto de vista, é mais sábio fazer o balanço de vida de uma pessoa não pelos prazeres que fruiu, mas pelos males que evitou. E eis aqui a essência da *mensagem schopenhaueriana*: desde que se evite a atração das desgraças por atos tolos, e para isso serve uma vida sábia, é de fato possível trilhar o caminho de uma boa qualidade de vida, em meio a esse quase inferno que é o mundo. Em tal jornada de prudência, muitos fantasmas precisam ser combatidos, sendo a filosofia o único Hércules contra a monstruosidade moral e intelectual do mundo. Por isso, justifica-se um longo capítulo como o IV, sobre aquilo que alguém "representa", sobre a existência de cada um na opinião dos outros, fonte de tantas desgraças, pois o homem quer a todo custo impor-se ao olhar alheio, narcísico que é.

Exemplifica essa obsessão o código de honra cavalheiresco que tantas vidas custou aos séculos XVIII e XIX. O filósofo, então, mostra como a filosofia pode ser profilática, ao investigar o cerne dessa estranha honra e apontar que ela "não consiste na opinião dos outros sobre o nosso valor, mas simplesmente nas *exteriorizações* dessa opinião", pouco importando se a opinião externada de fato existe ou não; muito menos se ela possui fundamento. Ora, a honra cavalheiresca merecerá tantas páginas neste ensaio porque ilustra exemplarmente até onde podem ir os atos tolos e a sandice humana, merecendo, por conseguinte, severo combate. Por conta de uma mera superstição, baseada no valor excessivo depositado no olhar do outro, muitas vidas foram ceifadas, para isso bastando apenas que houvesse a suspeita de que a representação alheia era inadequada, desonrosa à pessoa do cavalheiro. Até um mero gesto podia dar azo a um combate de vida ou morte e, se este não fosse aceito, pior para quem o recusou, pois poderia ser exilado do grupo ao qual pertencia. A recusa de um duelo era sobretudo revoltante para um militar. Numa palavra, trata-se, nesse profilático capítulo, de um problema datado dos séculos passados. Todavia, o tipo de crítica efetuada é válida ainda hoje, porque nela se investe contra o viver mais na opinião alheia do que na consciência do valor próprio. Ou seja, investe-se contra o mais valer parecer ser, em vez de ser, o que é uma inversão na ordem natural das coisas, pois se toma o secundário (opinião alheia) pelo principal (valor próprio).

Conclusão

Depois dos vários conselhos e máximas do capítulo V, o livro termina com uma consideração sobre as diferentes

idades da vida, desde os poéticos (para a memória) anos da infância, passando pela apaixonada e turbulenta juventude, até a triste velhice. Mas tudo de modo equilibrado, procurando Schopenhauer mostrar em cada parágrafo que às idades correspondem suas vantagens e desvantagens específicas. Se a juventude possui força e ímpeto, por outro lado, o seu anelo insatisfeito pela felicidade lhe traz muita infelicidade. Os jovens saem constantemente à procura de algo que não podem alcançar positivamente, o prazer completo. Deveriam, antes, ser ensinados o mais cedo possível que vale mais a pena evitar as dores do que provocá-las. Quanto à idade mais avançada, quando as forças começam a minguar, tem-se, em compensação, como companheira uma natural sabedoria de vida, visto que se reconhece mais ou menos nitidamente, depois de muitas experiências, que a felicidade é quimérica, já o sofrimento é real. Doravante, os prudentes privilegiarão "um estado sem distúrbios" em vez de ansiar pelos gozos. Na velhice derradeira, sabe-se: não há de fato muito a esperar deste mundo; contudo, "acalmados por completo, fruímos um presente suportável e encontramos alegria até mesmo em miudezas". E se o velho, ao ter antes adquirido o prazer pela fruição artística, conserva-o, pode nessa idade estar seguro de possuir as suas incontestáveis vantagens.

Numa palavra, como em quase todo o livro, Schopenhauer faz uso do equilíbrio entre luz e sombra, lembrando até um pintor como Rembrandt. É um método filosófico que concebe o viver como um balanceamento entre o sofrer pouco, isto é, a felicidade (luz) e o sofrimento (sombra), nessa jornada que nos conduz à grande desconhecida, a morte. Sob esse aspecto, evidentemente, não poderia faltar o principal jogo de luz e sombra no final

do ensaio, ou seja, a relação entre vida e morte. Belas são as palavras de encerramento do livro, ao procurar combater em nós o grande medo: "O começo se religa ao fim, ou seja, [...] Eros e Morte estão em misteriosa conexão, devido à qual o Orco [reino das sombras], ou o Amentés [reino dos mortos] dos egípcios [...] é [...] não só o que toma, mas também o que dá, e a morte é o grande reservatório da vida."

O homem é um ser para a morte, e a morte de cada homem é o signo de um nascimento. No fundo, há uma única e mesma essência cósmica, e viver e morrer são meras relações de luz e sombra desse pintor enigmático que é o Em-si vital.

Mas deixemos ao leitor a liberdade de fazer o recorte dos aforismos que melhor lhe quadrem. De uma coisa estejamos certos, trata-se aqui de uma leitura filosófica refinada, agradável e – por que não – reconfortante.

Jair Barboza
Frankfurt am Main, agosto de 1998

Cronologia

1788. Nasce Arthur Schopenhauer em Dantzig (Gdansk). Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* [*Crítica da razão prática*].
1790. Kant: *Kritik der Urteilskraft* [*Crítica da faculdade de julgar*].
1794. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [*Fundamentos da doutrina da ciência em seu conjunto*].
1800. Schelling: *System des transcendentalen Idealismus* [*Sistema do idealismo transcendental*].
1800-5. Destinado por seu pai ao comércio, Schopenhauer realiza uma série de viagens pela Europa ocidental: Áustria, Suíça, França, Países Baixos, Inglaterra. Isso lhe rende um *Diário de viagem* e um excelente conhecimento do francês e do inglês.
1805. Morre seu pai. Schopenhauer renuncia à carreira comercial para dedicar-se aos estudos nos liceus de Gotha e de Weimar.
1807. Hegel: *Die Phänomenologie des Geistes* [*A fenomenologia do espírito*].
1808. Fichte: *Reden an die deutsche Nation* [*Discurso à nação alemã*]. Goethe: *Die Wahlverwandtschaften* [*As afinidades eletivas*] e *Faust* (primeira parte).

1809-13. Schopenhauer prossegue seus estudos nas universidades de Göttingen e de Berlim.

1813. Schopenhauer: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [*Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*] (tese de doutorado).

1814. Morre Fichte.

1815. Derrota de Napoleão em Waterloo. O Congresso de Viena reorganiza a Europa sob o signo da Santa Aliança.

1816. Schopenhauer: *Ueber das Sehen und die Farben* [*Da visão e das cores*].

1818. Hegel na universidade de Berlim, onde lecionará até sua morte.

1819. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* [*O mundo como vontade e representação*].

1820. Schopenhauer começa a lecionar em Berlim com o título de *privat-dozent*. Fracassa.

1825. Nova tentativa na universidade de Berlim. Novo fracasso. Schopenhauer renuncia à docência e passa a viver daí em diante com a herança paterna.

1830. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundriss* [*Enciclopédia das ciências filosóficas*] (edição definitiva).

1831. Morre Hegel.

1832. Morre Goethe.

1833. Schopenhauer estabelece-se em Frankfurt, onde residirá até sua morte.

1836. Schopenhauer: *Ueber den Willen in der Natur* [*Da vontade na natureza*].

1839. Schopenhauer recebe um prêmio da Sociedade Norueguesa de Ciências de Drontheim por uma dissertação sobre "A liberdade da vontade".

1840. A dissertação "Sobre o fundamento da moral" não recebe o prêmio da Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague.
1841. Schopenhauer publica suas duas dissertações de concurso sob o título de *Die beiden Grundprobleme der Ethik* [*Os dois problemas fundamentais da ética*]. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums* [*A essência do cristianismo*].
1843. Kierkegaard: *Frygt og Boeven* [*Temor e tremor*].
1844. Schopenhauer: *O mundo como vontade e representação*, segunda edição acompanhada de *Suplementos*. Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum* [*O único e sua propriedade*]. Marx e Engels: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Konsorten* [*A sagrada família ou Crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e sócios*].
1846. Comte: *Discours sur l'esprit positif* [*Discurso sobre o espírito positivo*].
1848. Marx e Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei* [*Manifesto do Partido Comunista*]. Revolução na França e na Alemanha. Sua correspondência confirma que Schopenhauer desejou e apoiou a repressão em Frankfurt.
1851. Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* [*Parerga e Paralipomena*]. Êxito e primeiros discípulos, Frauenstädt, Gwinner etc.
1856. Nasce Freud.
1859. Darwin: *On the Origin of Species* [*A origem das espécies*].
1860. Morre Schopenhauer.

Introdução

Tomo aqui o conceito de sabedoria de vida inteiramente em sentido imanente, a saber, no da arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível. O estudo dessa arte poderia também ser denominado eudemonologia; seria, pois, a instrução para uma existência feliz. Esta, por sua vez, deixa-se definir – considerada de modo puramente objetivo ou, antes, pela ponderação fria e madura (pois aqui se trata de um juízo subjetivo) – como algo que seria preferível à não-existência. Desse conceito, segue-se que nos apegamos a ela por ela mesma, não meramente por medo da morte; e, ainda, que gostaríamos de vê-la durar de modo indefinido. Se a vida humana corresponde, ou simplesmente pode corresponder ao conceito de tal existência, é uma questão que, como se sabe, a minha filosofia nega; ao contrário, a eudemonologia pressupõe a sua afirmação. Esta, na verdade, baseia-se no erro inato, cuja repreensão abre o capítulo 49 do volume II de minha obra principal*. Não obstante, para poder abordar o tema, tive de desviar-me totalmen-

* *O mundo como vontade e representação.* [N. do T.]

te do ponto de vista superior, ético-metafísico, ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita. Por conseguinte, toda a discussão aqui conduzida baseia-se, de certo modo, numa acomodação, já que permanece presa ao ponto de vista comum, empírico, cujo erro conserva. Logo, também o seu valor só pode ser condicional, pois até mesmo a palavra eudemonologia não passa de um eufemismo. Além do mais, não pretendo completude, em parte porque o tema é inesgotável, em parte porque, nesse caso, teria de repetir o que já foi dito por outros.

Redigido com intenção semelhante à dos presentes aforismos, recordo-me apenas do livro de Cardanus, *De utilitate ex adversis capienda* [*Da utilidade da adversidade*], muito digno de ser lido, e com o qual se pode completar o que ofereço aqui. É certo que Aristóteles também teceu, no capítulo 5 do livro I de sua retórica, uma breve eudemonologia; todavia, ela saiu bastante insípida. Não me utilizei desses predecessores, uma vez que compilar não é minha tarefa; ainda mais porque, mediante esta, perde-se a unidade de vista, que é a alma de obras desse tipo. Em geral, os sábios de todos os tempos disseram sempre o mesmo, e os tolos, isto é, a imensa maioria de todos os tempos, sempre fizeram o mesmo, ou seja, o contrário; e assim continuará a ser. Por isso, diz Voltaire: *Nous laisserons ce monde-ci aussi sot et aussi méchant que nous l'avons trouvé en y arrivant* [Deixaremos este mundo tão tolo e tão mau quanto o encontramos ao aqui chegar].

Divisão fundamental

Aristóteles (*Ét. a Nic.* I, 8) dividiu os bens da vida humana em três classes: os exteriores, os da alma e os do corpo. Conservando apenas essa tripartição, digo que o que estabelece a diferença na sorte dos mortais pode ser reduzido a três determinações fundamentais. São elas:

1) O que alguém *é*: portanto, a personalidade no sentido mais amplo. Nessa categoria, incluem-se a saúde, a força, a beleza, o temperamento, o caráter moral, a inteligência e seu cultivo.

2) O que alguém *tem*: portanto, propriedade e posse em qualquer sentido.

3) O que alguém *representa*: por essa expressão, como se sabe, compreende-se o que alguém é na representação dos outros, portanto, propriamente como *vem a ser representado* por eles. Consiste, por conseguinte, nas opiniões deles a seu respeito, e divide-se em honra, posição e glória.

As diferenças a serem consideradas na primeira rubrica são as que a própria natureza colocou entre os homens. Isso já nos permite inferir que a influência delas sobre a felicidade ou infelicidade será muito mais essencial e vigorosa do que as diferenças provenientes mera-

mente de determinações humanas, dadas nas duas rubricas subseqüentes. Em relação aos *genuínos méritos pessoais*, como o grande espírito ou o grande coração, todos os méritos de posição, de nascimento, mesmo o régio, de riqueza e semelhantes são como os reis teatrais comparados aos da vida real. Já Metrôdoros, o primeiro discípulo de Epicuro, intitulou um capítulo: περι του μειζονα ειναι την παρ' ἡμας αιτιαν προς ευδαιμονιαν της εκ των πραγματων (*Majorem esse causam ad felicitatem eam, quae est ex nobis, eâ, quae ex rebus oritur*) [A causa que reside em nós mesmos contribui muito mais para a felicidade do que aquela advinda das coisas], cf. Clemens Alex., *Strom.* II, 21, p. 362, edição de Würzburg das *opp. polem.* Pois, para o bem-estar do homem, para todo o modo de sua existência, a coisa principal é, manifestamente, o que se encontra ou acontece dentro dele mesmo. Com efeito, é nisso que reside imediatamente o seu contentamento íntimo, ou descontentamento, que é antes o resultado do seu sentir, querer e pensar; enquanto tudo o que se situa na exterioridade tem apenas uma influência mediata. Por isso, os mesmos acontecimentos, ou situações exteriores, afetam de modo diverso cada pessoa e, em igual ambiente, cada um vive num mundo diferente. Pois o homem lida imediatamente apenas com suas próprias representações, seus próprios sentimentos e movimentos da vontade. As coisas exteriores têm influência sobre ele apenas na medida em que os ocasionam. O mundo no qual cada um vive depende da maneira de concebê-lo, que varia, por conseguinte, segundo a diversidade das mentes. Conforme estas, ele será pobre, insípido e trivial, ou rico, interessante e significativo. Enquanto, por exemplo, alguém inveja outro indivíduo pelos eventos interessan-

tes sucedidos em sua vida, na verdade, deveria antes invejar o dom de concepção que empresta àqueles eventos a significação que eles possuem em sua descrição. Pois o mesmo evento, que se expõe de modo tão interessante numa mente espiritualmente rica, seria, se concebido por uma mente cotidiana e trivial, apenas uma cena insípida do mundo cotidiano. Isso se mostra no mais elevado grau em muitas poesias de Goethe e Byron, no fundamento das quais residem manifestamente acontecimentos reais. Um leitor tolo é capaz de invejar nelas a aventura mais agradável do poeta em vez de sua fantasia poderosa, que foi capaz de transformar uma ocorrência mais ou menos cotidiana em algo grandioso e belo. Do mesmo modo, o melancólico vê uma cena trágica onde o sangüíneo assiste apenas a um conflito interessante e o fleumático a algo insignificante. Tudo isso se baseia no fato de que cada realidade, isto é, cada atualidade plena, compõe-se de duas metades, o sujeito e o objeto – ainda que numa ligação tão necessária e estreita quanto a existente entre o oxigênio e o hidrogênio na água. Em metades objetivas e idênticas, porém de subjetividade diversa, a realidade presente é, por conseguinte, inteiramente outra, assim como no caso contrário. A mais bela e a melhor metade objetiva, unida a uma subjetiva obtusa e ruim, fornece apenas uma realidade e um presente de má qualidade; assemelha-se a uma bela paisagem em tempo ruim ou refletida por uma câmera escura defeituosa. Ou ainda, para falar de modo mais vulgar, cada um está preso à própria consciência como à própria pele, e vive imediatamente apenas nela. Por conseguinte, o que vem de fora lhe é de pouca ajuda. Sobre o palco, um desempenha o papel de príncipe, outro, o de conselheiro, um tercei-

ro, o de servo, ou de soldado, ou de general e assim por diante. Mas tais diferenças existem só na exterioridade. Na interioridade, como núcleo de tal fenômeno, o mesmo ser encontra-se igual em todos: um pobre comediante, com seus flagelos e suas necessidades. Na vida também é assim: as diferenças de posição e riqueza fornecem a cada um o seu papel a ser representado, ao qual, porém, não corresponde absolutamente uma diversidade íntima de felicidade e contentamento. Aqui também se encontra, em cada um, o mesmo pobre diabo, com suas necessidades e seus flagelos, que variam individualmente segundo a matéria, mas que, quanto à forma, isto é, quanto à verdadeira essência, são em todos mais ou menos os mesmos; embora haja diferenças de grau, de modo algum elas se regulam segundo a condição e a riqueza, ou seja, segundo o papel desempenhado. Porque tudo o que existe e acontece para o homem existe imediatamente apenas em sua *consciência* e acontece para ela; logo, manifestamente, é a qualidade da consciência a ser primeiramente essencial e, na maior parte das vezes, tudo depende mais dela do que das figuras que nela se expõem. Toda a pompa e todos os deleites, espelhados na consciência débil de um simplório, são bastante pobres perante a consciência de Cervantes quando este escreveu *Dom Quixote* numa incômoda prisão. A metade objetiva do presente e da realidade está na mão do destino e, por isso, é alterável. A subjetiva somos nós mesmos. Por conseguinte, ela é em essência inalterável. Em conformidade com isso, a vida de cada homem, apesar de todas as mudanças exteriores, carrega sempre o mesmo caráter, e pode ser comparada a uma série de variações sobre *um* mesmo tema. Ninguém pode fugir da sua individualida-

de. E, assim como o animal, sejam quais forem as situações em que o colocamos, permanece limitado ao círculo estreito que a natureza traçou irrevogavelmente para o seu ser, por conta do qual, por exemplo, nossos esforços para tornar feliz um animal de estimação têm sempre de esbarrar em limites estreitos, justamente devido àquelas fronteiras do seu ser e da sua consciência; assim também é com o homem. Sua individualidade determina de antemão o grau de sua felicidade possível. Em especial, os limites de suas forças intelectuais estabeleceram, de uma vez por todas, sua capacidade para os deleites elevados (cf. *O mundo como vontade e representação*, II cap. 7). Se eles são estreitos, então todos os esforços do exterior, tudo o que os homens e a sorte fizeram por ele não podem conduzi-lo para além do grau de contentamento e felicidade humana ordinária e meio animalesca. Ele fica dependente do deleite sensual, da vida familiar cômoda e alegre, da sociabilidade reles e de distrações vulgares. Mesmo a educação, embora consiga alguma coisa, não pode contribuir muito, no todo, para a ampliação daquele círculo. Pois os deleites mais elevados, mais variados e mais duradouros são os espirituais; por mais que na juventude possamos nos enganar a esse respeito, eles, todavia, dependem principalmente das faculdades inatas. Portanto, a partir disso fica claro o quanto nossa felicidade depende daquilo que *somos*, de nossa individualidade; enquanto, na maior parte das vezes, levamos em conta apenas a nossa sorte, apenas aquilo que *temos* ou *representamos*. Mas a sorte pode melhorar. Além do mais, quando há riqueza interior, não se lhe pedirá muito. Em contrapartida, um simplório permanecerá sempre um simplório, um bruto obtuso, sempre um bruto obtuso até o

fim, mesmo se estivesse no paraíso e cercado de huris*. Por isso, diz Goethe:

Volk und Knecht und Überwinder,
Sie gestehn, zu jeder Zeit,
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit.

Povo, e lacaio, e conquistador
Admitem em todos os tempos
Que a suprema felicidade dos filhos da terra
Seja apenas a personalidade.
(*West-Östlicher Divan* [*Buch Suleika*])
(*Divã ocidental-oriental* [Livro de Suleika])

O fato de o subjetivo ser incomparavelmente mais essencial do que o objetivo para nossa felicidade e nosso deleite se confirma em tudo: desde a fome, que é a melhor das cozinheiras, passando pelo ancião, a olhar com indiferença a deusa do mancebo, até chegar ao ápice, na vida do gênio e do santo. Em especial, a saúde supera tanto os bens exteriores que, em verdade, um mendigo saudável é mais feliz que um rei doente. Um temperamento calmo e jovial, resultante de uma saúde perfeita e de uma organização feliz, um entendimento lúcido, vivaz, penetrante e que concebe criteriosamente, uma vontade moderada, branda e, por isso, uma boa consciência, são méritos que nenhuma posição ou riqueza podem substituir. Pois, o que alguém é para si mesmo, o que o acompanha na solidão e ninguém lhe pode dar

* Huris, segundo o *Alcorão*, são belas virgens que desposarão, no paraíso, os fiéis muçulmanos. [N. do T.]

ou retirar, é manifestamente para ele mais essencial do que tudo quanto puder possuir ou ser aos olhos dos outros. Um homem espiritualmente rico, na mais absoluta solidão, consegue se divertir primorosamente com seus próprios pensamentos e fantasias, enquanto um obtuso, por mais que mude continuamente de sociedades, espetáculos, passeios e festas, não consegue afugentar o tédio que o martiriza. Um caráter bom, moderado e brando pode sentir-se satisfeito em circunstâncias adversas; enquanto um caráter cobiçoso, invejoso e mau não se contenta nem mesmo em meio a todas as riquezas. Para aquele que tem constantemente o deleite de uma individualidade extraordinária, intelectualmente eminente, a maioria dos deleites almejados em geral são no todo supérfluos, mais do que isso, são apenas incômodos e inoportunos. Por isso, diz Horácio de si mesmo:

Gemmas, marmor, ebur. Tyrrhena sigilla, tabellas,
Argentum, vestes Gaetulo murice tinctas,
Sunt qui non habeant, est qui non curat habere;

Marfim, mármore, jóias, estátuas tirrenas, quadros,
Utensílios de prata, roupas coloridas com púrpura getuliana,
Muitos não os têm, e um único não se importa em tê-los;
(*Epist.*, II, 2, 180)

e Sócrates disse, ao ver artigos de luxo postos à venda: "Quantas coisas existem de que eu não necessito."

Em conseqüência, o primordial e mais essencial para a nossa felicidade de vida é aquilo que *somos*, nossa personalidade, porque ela é constante e ativa em todas as circunstâncias. Além do mais, não está, como os bens das duas outras rubricas, submetida à sorte, e não nos pode

ser arrancada. Nesse sentido, seu valor pode ser chamado de absoluto, em oposição ao valor meramente relativo das duas outras. Disso resulta que o homem é muito menos passível de ser modificado pelo mundo exterior do que se supõe. Só o tempo onipotente exerce aqui o seu direito. A ele sucumbem gradualmente os méritos físicos e intelectuais; somente o caráter moral permanece imune a ele. A esse respeito, os bens das duas últimas rubricas, que não são roubados imediatamente pelo tempo, teriam decerto uma vantagem sobre os da primeira. Uma segunda vantagem poder-se-ia encontrar no fato de que eles, quando situados no objetivo, são alcançáveis segundo a sua natureza, e para cada pessoa há pelo menos a possibilidade de adquiri-los; enquanto aquilo que é subjetivo, ao contrário, de modo algum está ao alcance de nosso poder, mas, *jure divino* [conforme o direito divino], mantém-se por toda a vida fixo e inalterável. Logo, valem aqui, inexoravelmente, os versos seguintes:

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Como, no dia em que foste doado ao mundo,
O sol levantou-se para a saudação dos planetas,
Desde então também cresceste sem cessar,
Conforme a lei do teu nascimento.
Assim deves ser, não podes fugir de ti mesmo,

Assim já vaticinaram sibilas e profetas;
E nenhum tempo e potência fragmenta
A forma estabelecida que, viva, se desenvolve.
Goethe ("Urworte, Orphisch")
["Palavras primitivas, órfico"]

Nesse caso, a única coisa que podemos fazer a respeito é empregar a personalidade, tal qual nos foi dada, para os maiores proveitos possíveis. Portanto, perseguir apenas aspirações que correspondam a ela e nos empenhar para alcançar um tipo de formação que lhe seja conveniente, evitando qualquer outro e, conseqüentemente, escolher o estado, a ocupação, a maneira de vida que lhe forem adequados.

Um homem hercúleo, dotado de força muscular incomum e que, devido a circunstâncias exteriores, é obrigado a entregar-se a uma ocupação sedentária, a um trabalho manual meticuloso e penoso, ou a praticar estudos e trabalhos cerebrais que exigem forças totalmente diferentes, não desenvolvidas nele e, portanto, deixando sem emprego justamente as forças pelas quais ele se distingue, sentir-se-á infeliz pelo resto da vida. Porém, mais infeliz ainda é aquele cujas forças intelectuais são bastante preponderantes e que tem de deixá-las pouco desenvolvidas e sem emprego, para praticar um negócio vulgar que não as requer, ou ainda um trabalho corporal para o qual sua força não é devidamente suficiente. Trata-se aqui, no entanto, sobretudo na mocidade, de evitar os escolhos da presunção e não de atribuir-se um excedente de forças que não se tem.

Da preponderância decisiva de nossa primeira rubrica sobre as duas outras resulta, ainda, que é mais sábio

trabalhar pela conservação da própria saúde e pelo desenvolvimento das próprias capacidades do que pela aquisição de riqueza; no entanto, não se pode interpretar tal colocação no sentido de que devemos negligenciar a aquisição do necessário e do conveniente. Mas a riqueza propriamente dita, isto é, a grande abundância, contribui pouco para a nossa felicidade. Sendo assim, muitos ricos se sentem infelizes, porque estão desprovidos de uma verdadeira formação espiritual, de conhecimentos e, portanto, de qualquer interesse objetivo que os possa capacitar a uma ocupação espiritual. Pois o que a riqueza ainda pode render, além da satisfação das necessidades reais e naturais, é de influência mínima sobre o nosso verdadeiro bem-estar. Antes, este é perturbado pelas muitas e inevitáveis preocupações que produz a conservação de uma grandiosa posse. Não obstante, os homens estão empenhados mil vezes mais em adquirir riqueza do que formação espiritual; no entanto, seguramente, o que se *é* contribui muito mais para a nossa felicidade do que o que se *tem*. Assim, vemos muitos indivíduos em atividade incessante, trabalhadores como formigas, empenhados desde a manhã até a noite em aumentar a riqueza já existente. Para além do estreito horizonte que encerra os meios para se chegar a isso, nada conhecem: seu espírito é vazio e, por conseguinte, insensível a qualquer outra atividade. Os deleites mais elevados, aqueles espirituais, são inacessíveis para eles. Procuram em vão substituí-los por deleites fugazes, sensuais, que entrementes se permitem, a custo de pouco tempo, mas muito dinheiro. Ao fim de sua vida, então, como resultado, se a sorte lhes foi favorável, têm realmente uma montanha de dinheiro diante de si, que agora deixam aos seus

herdeiros, para ser aumentada ou esbanjada. Semelhante decurso de vida, apesar de conduzido com semblante bastante sério e importante, é, por conseguinte, tão tolo quanto tantos outros que tenham declaradamente por símbolo um gorro de bobo.

Portanto, o que alguém *tem em si mesmo* é o que há de mais essencial para a sua felicidade de vida. Como, em regra, a medida do que se tem em si mesmo é muito parca, a maioria dos que venceram a luta contra a necessidade se sentem, no fundo, tão infelizes quanto os que ainda se batem contra ela. O vazio de sua interioridade, a sensaboria de sua consciência, a pobreza de seu espírito os impele a procurar companhia, que, entretanto, consiste em pessoas semelhantes; pois *similis simili gaudet* [os iguais se associam de bom grado] (Homero, *Odisséia*, XVII, 218). Desse modo, começam juntos uma caça ao passatempo e ao entretenimento, que de início procuram em deleites sensuais, em diversões de todo tipo e, finalmente, na devassidão. A fonte dessa dissipação funesta, que, num período incrivelmente curto, faz com que muitos filhos de família, que já entraram ricos na vida, esbanjem sua grande herança, na verdade não é outra senão o tédio, resultante da pobreza e do vazio de espírito recém-descritos. Um jovem semelhante, exteriormente rico mas interiormente pobre, e assim enviado ao mundo, esforça-se em vão para substituir a riqueza interior pela exterior; queria receber tudo *do exterior*, como o ancião que procura fortalecer-se com o hálito das mocinhas. Mas, com isso, a pobreza interior também produziu, por fim, a exterior.

Não preciso salientar a importância das duas outras rubricas sobre os bens da vida humana. Pois o valor da

posse é hoje em dia tão universalmente reconhecido, que não requer nenhuma recomendação. Mesmo a terceira rubrica, comparada à segunda, tem uma qualidade bastante etérea; ela consiste meramente na opinião dos outros. No entanto, cada um tem de aspirar à honra, isto é, ao bom nome; já à posição, devem aspirar apenas os que servem ao Estado, e à glória, só um número muito reduzido. No entanto, a honra será considerada como um bem inestimável, e a glória, como o bem mais refinado que o homem pode alcançar, o velocino de ouro dos eleitos*. Ao contrário, apenas os tolos preferirão a posição à posse. A segunda e a terceira rubricas mantêm-se, de resto, na chamada atuação recíproca; na medida em que o *habes, habeberis* [vales o que tens] de Petrônio (*Sátiras*, 77, 6) é correto, e, vice-versa, a opinião favorável dos outros, em todas as suas formas, muitas vezes ajuda na aquisição de posses.

* Carneiro mitológico com pele de ouro. [N. do T.]

Daquilo que alguém é

Já reconhecemos em geral que aquilo que *somos* contribui muito mais para a felicidade do que aquilo que *temos* ou *representamos*. Importa saber o que alguém é e, por conseguinte, o que tem em si mesmo, pois sua individualidade o acompanha sempre e por toda parte, e tinge cada uma de suas vivências. Em todas as coisas e ocasiões, o indivíduo frui, em primeiro lugar, apenas a si mesmo. Isso já vale para os deleites físicos e muito mais para os intelectuais. Por isso, a expressão inglesa *to enjoy one's self* é bastante acertada; com ela, dizemos, por exemplo, *he enjoys himself at Paris*, portanto, não "ele frui Paris", mas "ele frui a *si* em Paris". Entretanto, se a individualidade é de má qualidade, então todos os deleites são como vinhos deliciosos numa boca impregnada de fel. Assim, tanto no bem quanto no mal, tirante os casos graves de infelicidade, importa menos saber o que ocorre e sucede a alguém na vida, do que a maneira como ele o sente, portanto, o tipo e o grau de sua suscetibilidade sob todos os aspectos. O que alguém é e tem em si mesmo, ou seja, a personalidade e o seu valor, é o único contributo imediato para a sua felicidade e para o seu bem-estar. Todo o resto é mediato. Por conseguinte, seu efeito

pode ser dirimido, mas o da personalidade, nunca. Por isso, a inveja mais irreconciliável, e que, ao mesmo tempo, é dissimulada do modo mais cuidadoso possível, é aquela dirigida contra os méritos pessoais. Ademais, só a qualidade da consciência é permanente e constante, e a individualidade faz efeito de forma contínua e duradoura, mais ou menos a cada instante. Todo o resto, ao contrário, faz efeito apenas de modo temporário, ocasional e passageiro, além de ser submetido a mudanças e variações. Por isso, Aristóteles diz: ἡ γαρ φυσις βεβαια, ου τα χρηματα (*Nam natura perennis est, non opes*) [A natureza é perene, não o dinheiro] (*Ét. a Eud.* VII, 2). Nisso se baseia o fato de suportarmos com mais resignação uma infelicidade que nos chega inteiramente do exterior do que uma cuja culpa caiba a nós mesmos. Pois a sorte pode mudar, mas a própria índole, nunca. Portanto, os bens subjetivos, tais como um caráter nobre, uma mente capaz, um temperamento feliz, um ânimo jovial e um corpo bem constituído e completamente saudável – logo, de modo geral, o *mens sana in corpore sano* [mente sadia em corpo sadio] (Juvenal, *Sát.* X, 356) – são o que há de primário e mais importante para a nossa felicidade; por isso, deveríamos estar muito mais aplicados na sua promoção e conservação do que na posse de bens e honra exteriores.

Mas, acima de tudo, o que nos torna mais imediatamente felizes é a jovialidade do ânimo*, pois essa boa

* No original, *Heiterkeit des Sinnes*. "Heiterkeit" pode ser traduzida tanto por jovialidade, quanto por alegria ou mesmo serenidade. Todavia, optamos por jovialidade porque assim acreditamos poder indicar melhor o sentido do pensamento schopenhaueriano, ou seja, a jovialidade aponta para um estado de *contentamento calmo*, independente de qualquer idade. Depois de intro-

qualidade recompensa a si mesma de modo instantâneo. Quem é alegre tem sempre razão de sê-lo, ou seja, justamente esta, a de ser alegre. Nada pode substituir tão perfeitamente qualquer outro bem quanto essa qualidade, enquanto ela mesma não é substituível por nada. Se alguém é jovem, belo, rico e estimado, então perguntemos, caso queiramos julgar sua felicidade, se é também jovial. Se, ao contrário, ele for jovial, então é indiferente se é jovem ou velho, ereto ou corcunda, pobre ou rico: é feliz. Na primeira juventude, abri certa vez um livro velho e lá estava escrito: "Quem muito ri é feliz, e quem muito chora é infeliz" – uma observação bastante ingênua, mas que não pude esquecer devido à sua verdade singela, por mais que fosse o superlativo de um *truism* [verdade evidente]. Por esse motivo, devemos abrir portas e janelas à jovialidade, sempre que ela aparecer, pois ela nunca chega em má hora, em vez de hesitar, como muitas vezes o fazemos, em permitir a sua entrada, só porque queremos saber primeiro, em todos os sentidos, se temos razão para estar contentes. Ou ainda, porque tememos que ela nos perturbe em nossas ponderações sérias e preocupações importantes. Todavia, é muito incerto que elas melhorem nossa condição; em contrapartida, a jovia-

.....

duzir a "Heiterkeit", o filósofo utilizará o termo "alegre", *fröhlich*, como sinônimo de jovial, ao dizer: "Quem é alegre (*fröhlich*) tem sempre razão de sê-lo [...]". "Heiter" também pode ser um belo dia sem nuvens, daí a expressão *ein heiter Himmel* (um céu desanuviado, claro). Diga-se, ainda, que em português (segundo o *Dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*, de Francisco da Silveira Bueno) o termo "jovial" vem do latim tardio *jovialis*, adjetivo derivado de Júpiter, Jovis, atribuindo-se tal temperamento alegre às influências do planeta, sob cujo signo nasceu o indivíduo jovial, alegre, prazenteiro. [N. do T.]

lidade é ganho imediato. Apenas ela, por assim dizer, é a moeda corrente da felicidade, e não, como o restante, mero talonário de banco, porque apenas ela torna imediatamente feliz no presente; por essa razão, é o bem mais elevado para seres cuja realidade tem a forma de um presente indivisível entre dois tempos infinitos. Assim, deveríamos antepor a aquisição e a promoção desse bem a quaisquer outras aspirações. Ora, é certo que, para a jovialidade, nada contribui menos do que a riqueza, e nada contribui mais do que a saúde. Nas classes mais baixas de trabalhadores, sobretudo entre os que cultivam a terra, estão os rostos joviais e contentes; já nas classes ricas e aristocráticas, predominam os rostos aborrecidos. Por conseguinte, deveríamos antes de tudo nos esforçar para conservar um grau elevado de perfeita saúde, de cuja florescência brota a jovialidade. Os meios para atingir tal objetivo são, como se sabe, evitar todo excesso e toda extravagância, movimento de ânimo veemente e desagradável, além de todo esforço espiritual demasiado grande ou duradouro; é preciso ainda fazer, diariamente, duas horas de exercícios rápidos ao ar livre, tomar freqüentemente banho frio e medidas dietéticas similares. Sem movimento diário e apropriado é impossível manter-se saudável. Todos os processos vitais exigem, para serem executados convenientemente, movimento tanto das partes onde acontecem quanto do todo. Eis por que Aristóteles dizia com acerto: ὁ βιος εν τῃ κινησει εστι [A vida consiste em movimento e nele tem sua essência] (*De anima*, I, 2). Em todo o interior do organismo, impera um movimento incessante e rápido. O coração, em sua complicada e dupla sístole e diástole, bate de modo veemente e incansável. Com 28 de suas batidas, im-

pulsiona todo o volume sangüíneo pela inteira circulação, pequena e grande. O pulmão bombeia sem interrupção como uma máquina a vapor. Os intestinos se contraem continuamente no *motus peristalticus* [movimento peristáltico]. Todas as glândulas absorvem e secretam constantemente, mesmo o cérebro tem um movimento duplo para cada pulsação e cada aspiração. Se houver uma ausência quase completa do movimento externo, como ocorre na maneira de vida sedentária de inúmeras pessoas, então nascerá uma desproporção gritante e perniciosa entre a calma exterior e o tumulto interior, pois até o constante movimento interior quer ser apoiado pelo exterior. Essa desproporção é análoga àquela em que não podemos deixar transparecer nada externamente, enquanto uma forte emoção nos faz arder em nosso interior. Até as árvores, para prosperar, precisam ser agitadas pelo vento. Para tanto vale uma regra que pode ser expressa de modo mais conciso em latim: *Omnis motus, quo celerior, eo magis motus* [Quanto mais célere, tanto mais é movimento]. Para saber o quanto a nossa felicidade depende da jovialidade do ânimo e este do estado de saúde, é preciso comparar a impressão que as mesmas situações ou eventos exteriores provocam em nós nos dias de saúde e vigor com aquela produzida por eles quando a doença nos deixa aborrecidos e angustiados. O que nos torna felizes ou infelizes não é o que as coisas são objetiva e realmente, mas o que são para nós, em nossa concepção. É o que enuncia Epiteto: ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα (*Commovent homines non res, sed de rebus opiniones*) [O que comove os homens não são as coisas, mas a opinião sobre elas]. Em geral, 9/10 de nossa felicidade repousam exclusivamente

sobre a saúde. Com esta, tudo se torna fonte de deleite. Ao contrário, sem ela, nenhum bem exterior é fruível, seja ele qual for, e mesmo os bens subjetivos restantes, os atributos do espírito, do coração, do temperamento tornam-se indisponíveis e atrofiados pela doença. Sendo assim, não é sem fundamento o fato de as pessoas se perguntarem umas às outras, antes de qualquer coisa, pelo estado de saúde e desejarem mutuamente o bem-estar. Pois realmente a saúde é, de longe, o elemento principal para a felicidade humana. Por conta disso, resulta que a maior de todas as tolices é sacrificá-la, seja pelo que for: ganho, promoção, erudição, fama, sem falar da volúpia e dos gozos fugazes. Na verdade, deve-se pospor tudo à saúde.

Entretanto, por mais que a saúde contribua para a jovialidade, tão essencial para nossa felicidade, esta não depende apenas da primeira, pois também com perfeita saúde pode-se encontrar um temperamento melancólico e uma disposição predominantemente triste. O fundamento último disso reside sem dúvida na índole originária, por conseguinte imutável do organismo, e especialmente na relação mais ou menos normal entre a sensibilidade, a irritabilidade e a força de reprodução. Uma preponderância anormal da sensibilidade produzirá desequilíbrio da disposição, alegria periódica e excessiva, bem como melancolia prevalecente, porque o gênio é condicionado por um excedente de força nervosa, portanto, de sensibilidade. Aristóteles observou com inteiro acerto que todos os homens eminentes e superiores são melancólicos: παντες ὁσοι περιττοι γεγονασιν ανδρες, η κατα φιλοσοφιαν , η πολιτικην, η ποιησιν, η τεχνας, φαινονται μελαγχολικοι οντες [Todos os homens que se destacaram, seja na filosofia, na política, na poesia, nas artes

ilustrativas, parecem ser melancólicos] (*Probl.* 30, 1). Sem dúvida, esta é a passagem que Cícero tinha em mente no seu relato muitas vezes citado: *Aristoteles ait, omnes ingeniosos melancholicos esse* [Aristóteles diz que todos os homens engenhosos são melancólicos] (*Tusc.* 1, 33). Quanto à grande diversidade inata da disposição de ânimo fundamental, aqui tomada em consideração, Shakespeare a descreveu de modo bastante refinado:

Nature has fram'd strange fellows in her time:
Some that will evermore peep through their eyes,
And laugh, like parrots, at a bag-piper;
And others of such vinegar aspect,
That they'll not show their teeth in way of smile,
Though Nestor swear the jest be laughable.

A natureza produziu, a seu tempo, tipos estranhos:
Uns que sempre esguelharão com seus olhinhos,
E rirão como papagaios diante de um simples tocador de gaita;
E outros de aspecto tão azedo,
Que não mostrarão seus dentes num sorriso
Mesmo que Nestor jure que o gracejo é risível.
(*O mercador de Veneza*, cena 1)

É precisamente essa a diferença que Platão designa com as expressões δυσκολος [de humor ruim] e ευκολος [de humor bom]. Ela pode ser remetida à suscetibilidade, bastante diferente em indivíduos diferentes, para impressões agradáveis e desagradáveis, em conseqüência das quais alguém ainda ri daquilo que leva outro quase ao desespero. E mesmo a suscetibilidade para as impressões agradáveis costuma ser tanto mais fraca quanto mais forte for aquela para as desagradáveis e vice-versa. Com

igual possibilidade de bom ou mau resultado numa contenda, o δυσκολος se irritará ou se afligirá, caso o resultado seja ruim, porém não se alegrará caso seja bom; o ευκολος, ao contrário, não se irritará nem se afligirá com o insucesso, porém se alegrará com o êxito. Se o δυσκολος, obtiver sucesso em nove de dez intentos, não se alegrará com nove vezes em que se saiu bem, mas se irritará com o único insucesso. No caso inverso, o ευκολος sabe consolar-se e animar-se com esse único sucesso. Mas como não é fácil encontrar um mal sem nenhuma compensação, nesse caso também resulta que os δυσκολοι, portanto, os caracteres sombrios e angustiados, em geral terão de suportar acidentes e sofrimentos mais imaginários, mas, em contrapartida, menos reais do que aqueles suportados pelos caracteres joviais e despreocupados. Pois quem vê tudo negro, teme sempre o pior e, portanto, toma suas precauções, não se enganará com tanta freqüência como quem sempre empresta às coisas cores e perspectivas alegres. No entanto, quando uma afecção mórbida do sistema nervoso ou do aparelho digestivo colabora com a δυσκολια [mau humor] inata, então esta pode atingir o grau elevado, em que um desgosto contínuo gera o fastio pela vida e, como resultado, nasce a tendência para o suicídio. Este pode então ser provocado até mesmo pelas mínimas contrariedades. Nos graus mais elevados do mal, elas nem são necessárias; o suicídio é decidido meramente devido ao desgosto que persiste e, em seguida, cometido com tão fria ponderação e firme resolução, que o doente, na maior parte das vezes já colocado sob vigilância e sem perder de vista o seu intento, usa o primeiro momento de distração para, sem hesitação, sem luta e sem tremor, agarrar aquele meio de alívio para ele agora natural e bem-vindo. Esquirol fornece

descrições pormenorizadas desse estado em *Des maladies mentales*. É certo que, de acordo com as circunstâncias, mesmo o homem mais saudável e talvez até o mais jovial pode decidir-se pelo suicídio, a saber, quando a intensidade dos sofrimentos ou da infelicidade próxima e inevitável domina os terrores da morte. A diferença reside somente na intensidade diversa do motivo exigido, intensidade esta que se encontra em relação inversa à δυσκολια. Quanto maior esta for, menor poderá ser o motivo, até se tornar nulo. Ao contrário, quanto maior for a ευκολια [bom humor] e a saúde que a sustenta, tanto mais grave tem de ser o motivo que provoca o suicídio. Em conformidade com isso, há inúmeras gradações de casos entre os dois extremos, a saber, entre o suicídio originado apenas a partir do aumento mórbido da δυσκολια inata, e o do indivíduo saudável e jovial, originado inteiramente a partir de fundamentos objetivos.

A saúde é, em parte, semelhante à beleza. Este último mérito subjetivo não contribui propriamente de imediato para a nossa felicidade, mas apenas de modo mediato, pela impressão que causa sobre os outros; ainda assim, é de grande importância, mesmo para o sexo masculino. A beleza é uma carta pública de recomendação que, de antemão, conquista nossos corações. Por isso, a ela se aplicam, em especial, os versos de Homero:

Ουτοι αποβλητ' εστι θεων ερικυδεα δωρα,
'Οσσα κεν αυτοι δωσι, 'εκων δ'ουκ αν τις 'ελοιτο.

Não se deve desdenhar os dons excelentes dos deuses,
Que apenas eles podem outorgar e ninguém adquire
ao bel-prazer.

(*Ilíada*, III, 65)

O panorama mais amplo nos mostra a dor e o tédio como os dois inimigos da felicidade humana. Observe-se ainda: à medida que conseguimos nos afastar de um, mais nos aproximamos do outro, e vice-versa; de modo que a nossa vida, em realidade, expõe uma oscilação mais forte ou mais fraca entre ambos. Isso se origina do fato de eles se encontrarem reciprocamente num antagonismo duplo, ou seja, um antagonismo exterior ou objetivo, e outro interior ou subjetivo. De fato, exteriormente, a necessidade e a privação geram a dor; em contrapartida, a segurança e a abundância geram o tédio. Em conformidade com isso, vemos a classe inferior do povo numa luta constante contra a necessidade, portanto contra a dor; o mundo rico e aristocrático, ao contrário, numa luta persistente, muitas vezes realmente desesperada contra o tédio[1]. O antagonismo interior ou subjetivo entre ambos os sofrimentos baseia-se no fato de que, em cada indivíduo, a suscetibilidade para um encontra-se em proporção inversa à suscetibilidade para o outro, já que ela é determinada pela medida das suas forças espirituais. Com efeito, a obtusidade do espírito está, em geral, associada à da sensação e à ausência de excitabilidade, qualidades que tornam o indivíduo menos suscetível às dores e aflições de qualquer tipo e intensidade. Por outro lado, dessa mesma obtusidade espiritual resulta aquela *vacuidade interior* estampada num sem-número de rostos, que se trai por uma atenção sempre ativa, dada a todos os aconte-

1. A *vida nômade*, que indica o grau mais baixo de civilização, é novamente encontrada, em grau mais elevado, na tão generalizada *vida de turista*. A primeira fora produzida pela *necessidade*, a segunda, pelo *tédio*.

cimentos do mundo exterior, mesmo os mais ínfimos. Tal vacuidade é a verdadeira fonte do tédio e sempre leva a ansiar por estímulos exteriores, para colocar o espírito e a mente em movimento mediante qualquer meio. Sendo assim, na escolha de tais meios, essa vacuidade não é fastidiosa, como atestam a mesquinhez das distrações às quais as pessoas recorrem, o tipo de sociabilidade e conversação que procuram, bem como o grande número de ociosos e curiosos. É principalmente dessa vacuidade interior que se origina a busca por reuniões, distrações, divertimentos e luxo de todo tipo, busca que conduz tantas pessoas à dissipação e depois à miséria. Nada preserva tanto desse desvio quanto a riqueza *interior*, a riqueza do espírito. Pois esta, quanto mais se aproxima da eminência, menos espaço deixa para o tédio. A atividade inesgotável dos pensamentos, o seu jogo sempre renovado diante dos diversos fenômenos do mundo interior e exterior, a força e o impulso para combinações sempre variadas com eles, colocam a cabeça eminente, descontados os momentos de cansaço, totalmente além do alcance do tédio. Mas, por outro lado, a inteligência intensificada tem por condição imediata uma sensibilidade elevada, e por raiz uma maior veemência da vontade, portanto da passionalidade. Da união daquela com estas resulta, então, uma intensidade muito maior de todos os afetos e uma sensibilidade elevada em face das dores espirituais e mesmo físicas, bem como uma impaciência maior diante de qualquer obstáculo, ou até de simples incômodos. Para o aumento de tudo isso, contribui poderosamente a vivacidade de todas as representações produzidas pela força da fantasia, portanto também as representações repulsivas. O que foi dito, guardadas as devidas proporções, vale para

todos os graus intermédios que preenchem o amplo espaço entre o parvo mais obtuso e o maior dos gênios. Por conseguinte, todo indivíduo se encontra, objetiva e subjetivamente, tanto mais próximo de uma das fontes de sofrimento da vida humana quanto mais afastado estiver da outra. Nesse sentido, sua tendência natural o levará a ajustar, da melhor maneira possível, o objetivo ao subjetivo, portanto, a tomar as maiores precauções contra a fonte de sofrimento em relação à qual tem maior suscetibilidade. O homem inteligente aspirará, antes de tudo, à ausência de dor, à serenidade, ao sossego e ao ócio, logo, procurará uma vida tranqüila, modesta e o menos conflituosa possível; por conseguinte, após travar algum conhecimento com aqueles que chamamos de homens, escolherá o retraimento e, no caso de um grande espírito, até a solidão. Pois, quanto mais alguém tem em si mesmo, menos precisa do mundo exterior e menos também os outros podem lhe ser úteis. Por isso, a eminência do espírito conduz à insociabilidade. Sim, se a qualidade da sociedade pudesse ser substituída pela quantidade, valeria a pena viver até no grande mundo, mas infelizmente cem néscios empilhados não dão um único homem razoável. Já aquele que está no outro extremo, assim que a necessidade lhe permitir recobrar o ânimo, procurará passatempo e companhia a qualquer preço, e a tudo se acomodará facilmente, de nada fugindo a não ser de si. Pois é na solidão, onde cada um está entregue a si mesmo, que se mostra o que ele tem *em si mesmo*. Nela, sob a púrpura, o simplório suspira, carregando o fardo irremovível de sua mísera individualidade, enquanto o mais talentoso povoa e vivifica com seus pensamentos o ambiente mais ermo. Portanto, é bastante verdadeiro o que dizia

Sêneca: *Omnis stultitia laborat fastidio sui* [Toda estultice sofre com seu próprio fastio] (*Ep.* 9, § 22); bem como a sentença de Jesus, filho de Sirac: "A vida do néscio é pior do que a morte" [22, 12]. Assim, no todo, acharemos que cada um será tanto mais sociável quanto mais pobre for de espírito, e, em geral, mais vulgar[2]. Pois, no mundo, não se tem muito além da escolha entre a solidão e a vulgaridade. Os mais sociáveis de todos os homens devem ser os negros; também são eles que, em termos intelectuais, estão decididamente mais atrasados. Segundo relatos enviados da América do Norte e publicados em jornais franceses (*Le Commerce*, 19 de outubro de 1837), os negros, tanto os livres quanto os escravos, reúnem-se em grande número, apertados no espaço mais estreito, pois não é sempre que conseguem ver seus rostos negros de nariz achatado repetidos tantas vezes*.

.....

2. O que torna o homem sociável é justamente a sua pobreza interior.

* É preciso não confundir esta passagem com racismo. Na obra principal de Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, o filósofo sustenta que o homem negro está na origem da humanidade, sendo mais adaptado às adversidades do meio ambiente. A natureza, na verdade, procura unir os opostos, por exemplo, negros e louros, para então gerar um tipo intermédio mais bem adaptado, ou seja, o moreno, como no caso dos indianos. "Louros anseiam por negros ou morenos, mas apenas raramente estes àqueles. O fundamento é que o cabelo louro e os olhos azuis já constituem uma variante, quase uma anomalia, análoga aos ratos brancos, ou pelo menos aos cavalos brancos [...] De passagem, seja aqui expressa a minha opinião de que a cor branca da pele não é natural ao homem, mas de natureza ele tem a pele preta ou morena, como nossos ancestrais hindus; logo, nunca um homem branco nasceu originariamente do ventre da natureza, e, portanto, não há nenhuma raça branca, por mais que se tenha falado sobre ela, mas todo homem branco é um homem empalidecido [...] No amor sexual, pois, a natureza se esforça por voltar ao cabelo escuro e ao olho castanho, como para o tipo originário [...]" (*O mundo...*, v. II, § 44). [N. do T.]

Em conformidade com o fato de o cérebro aparecer como o parasita ou pensionário de todo o organismo, o *ócio* conquistado por cada um, ao lhe fornecer o livre deleite de sua consciência e de sua individualidade, é o fruto e o produto de sua completa existência, que no restante é apenas esforço e trabalho. No entanto, o que rende o ócio da maioria dos homens? Tédio e apatia, nas vezes em que não há deleites sensuais ou ninharias para preenchê-lo. O que mostra quanto tal ócio é completamente destituído de valor é a maneira como é usufruído: trata-se justamente do *ozio lungo d'uomini ignoranti* [longo ócio dos homens ignorantes], de Ariosto (*Orlando furioso*, XXXIV, 75). As pessoas comuns estão preocupadas apenas em *passar* o tempo; quem possui algum talento, apenas em *empregar* o tempo. A razão pela qual as cabeças limitadas são tão propensas ao tédio provém do fato de que seu intelecto nada mais é senão o *intermediário dos motivos* para a vontade. Se não existirem motivos para serem levados em conta, então a vontade repousa e o intelecto folga; pois este, tão pouco quanto aquela, não entra em atividade por si próprio. O resultado é uma terrível estagnação de todas as forças no homem inteiro – o tédio. Para evitá-lo, propõem-se pequenos motivos para a vontade, meramente transitórios e tomados a esmo, com o fim de estimulá-la e assim também pôr o intelecto, que tem de levá-los em conta, em atividade. Por conseguinte, em relação aos reais e naturais, esses motivos são como o papel-moeda comparado à prata, porque seu valor é tomado de modo arbitrário. Tais motivos são os *jogos*, de cartas e outros, inventados para o fim há pouco mencionado. À sua falta, o homem limitado vale-se de bater e tamborilar em tudo o

que lhe cair à mão. Até o charuto lhe é um sucedâneo bem-vindo dos pensamentos. Por isso, em todos os países, o jogo de cartas tornou-se a ocupação principal de todo círculo social; ele é o critério do seu valor e a bancarrota declarada de todos os pensamentos. Como, de fato, essas pessoas não têm pensamentos para trocar, trocam cartas e procuram tirar florins uns dos outros. Ó raça lastimável! No entanto, para não ser injusto aqui, não quero omitir o argumento que talvez se possa invocar para justificar o jogo de cartas, ou seja, o de que ele seria um exercício prévio para a vida mundana e dos negócios, na medida em que se aprende a empregar com inteligência as circunstâncias imutáveis (as cartas) dadas pelo acaso, para tirar delas todo o proveito possível; com esse fim, acostuma-se a manter as aparências simulando alegria até em jogo ruim. Todavia, justamente por isso, o jogo de cartas tem, por outro lado, uma influência desmoralizante. O espírito do jogo consiste em tirar do outro o que ele possui, de todas as maneiras e mediante qualquer trapaça e artimanha. Mas o costume de assim proceder no jogo se enraíza, invade a vida prática e, gradualmente, chega-se a fazer o mesmo nas contendas envolvendo o meu e o teu, e a tomar cada vantagem que se tem em mão como algo permissível, desde que seja legalmente admitido. Provas disso dá a vida burguesa a cada dia. Ora, como foi dito, visto que o *ócio* é a flor ou, antes, o fruto da existência de cada um, já que apenas graças a ele o indivíduo toma posse de seu próprio "eu", deve-se enaltecer como felizes os que também conservam em si mesmos algo de probo; enquanto, para a maioria, o ócio nada rende senão um patusco de nenhuma serventia, que se entedia de maneira terrível e constitui um fardo

para si mesmo. Por conseguinte, alegremo-nos, "caros irmãos, já que não somos filhos da mãe escrava, mas da livre". (*Gl.* 4, 31)

Além do mais, do mesmo modo como o país mais feliz é o que precisa de pouca ou nenhuma importação, também o homem mais feliz é aquele a quem a própria riqueza interior é suficiente e que necessita de pouco ou nada do exterior para seu entretenimento, visto que semelhante importação custa muito, torna dependente, traz perigo, causa desgosto e, por fim, é apenas um mau substituto para os produtos do próprio solo. Pois, dos outros, do exterior em geral, não se pode, em nenhum caso, esperar muito. O que alguém pode ser para outrem tem limites bastante estreitos; no final, cada um permanece só, e então trata-se de saber *quem* está só. Conseqüentemente, vale aqui também o que Goethe expressou de modo geral (*Dicht. u. Wahrh.* [Poesia e verdade], v. III, p. 474), a saber, que em todas as coisas cada um está entregue, em última instância, a si mesmo. Ou, como diz *Oliver Goldsmith*:

> *Still to ourselves in ev'ry place consign'd,*
> *Our own felicity we make or find.*
>
> Em todo lugar apenas a nós mesmos consignados,
> Fazemos ou encontramos nossa própria felicidade.
> (*The Traveller*, v. 431 ss.)

Portanto, cada um deve ser e proporcionar a si mesmo o melhor e o máximo. Quanto mais for assim e, por conseguinte, mais encontrar em si mesmo as fontes de seus deleites, tanto mais será feliz. Com o maior dos acertos, diz Aristóteles: ἡ ευδαιμονια των αυταρκων εστι [A felici-

dade pertence aos que se bastam a si mesmos] (*Ét. a Eud.* VII, 2). Pois todas as fontes externas de felicidade e deleite são, segundo sua natureza, extremamente inseguras, precárias, passageiras e submetidas ao acaso; podem, portanto, estancar com facilidade, mesmo sob as mais favoráveis circunstâncias; isso é inevitável, visto que não podem estar sempre à mão. Na velhice, então, quase todas se esgotam necessariamente, pois nos abandonam o amor, o gracejo, o prazer das viagens, o prazer da equitação e a propensão para a sociedade. Até os amigos e parentes nos são levados pela morte. É quando, mais do que nunca, importa saber o que alguém tem em si mesmo. Pois isso se conservará por mais tempo. Mas também em cada idade isso é e permanece a única fonte genuína e duradoura da felicidade. Em qualquer parte do mundo, não há muito a buscar: a miséria e a dor o preenchem, e aqueles que lhes escaparam são espreitados em todos os cantos pelo tédio. Além do mais, via de regra, impera no mundo a malvadez, e a insensatez fala mais alto. O destino é cruel e os homens são deploráveis. Num mundo com tal índole, aquele que tem muito em si mesmo se assemelha ao iluminado recanto de Natal, aquecido e aprazível em meio à neve e ao gelo da noite de dezembro. Por conseguinte, ter uma individualidade meritória e rica e, em especial, muita inteligência, é sem dúvida a sorte mais feliz sobre a terra, por mais diversa que possa ser da sorte mais brilhante. Foi, portanto, uma sentença sábia a da rainha Cristina da Suécia, ainda com 19 anos, sobre Descartes, que naquela época vivia há vinte anos na Holanda, na mais profunda solidão, conhecido por ela somente por meio de *um* ensaio e a partir de relatos orais: *Mr. Descartes est le plus heureux de tous les hommes, et sa condition me semble digne d'envie* [O sr.

Descartes é o mais feliz de todos os homens, e sua condição me parece digna de inveja! (*Vie de Descartes*, por Baillet, livro VII, cap. 10). É necessário apenas, como foi justamente o caso de Descartes, que as circunstâncias exteriores sejam bastante favoráveis, para assim permitirem o possuir-se e o tornar-se alegre consigo mesmo; eis por que diz o Eclesiastes (7, 12): "A sabedoria é boa com um patrimônio, e ajuda alguém a poder alegrar-se com o sol." Aquele a quem, mediante o favor da natureza e do destino, coube essa sorte velará com todo cuidado para que a fonte interna de sua felicidade lhe permaneça acessível. As condições para tanto são a independência e o ócio. Ele os conseguirá de bom grado mediante moderação e parcimônia; e tanto mais por não estar sujeito, como as outras pessoas, às fontes exteriores dos deleites. Por isso, a perspectiva de cargos, dinheiro, favores e aplausos do mundo não o induzirão a renunciar a si mesmo, para se amoldar às intenções mesquinhas ou ao mau gosto dos homens[3]. Se a ocasião se apresentar, fará como Horácio na epístola a Mecenas (*Livro* I, ep. 7). É uma grande insensatez perder *no interior* para ganhar *no exterior*, isto é, entregar no todo ou em grande parte sua quietude, seu ócio e sua independência em troca de brilho, posição, pompa, título e honra. Goethe, entretanto, fez isso. Quanto a mim, meu gênio me atraiu com firmeza para o outro lado.

A verdade aqui discutida de que a fonte principal da felicidade humana se origina da própria interioridade tam-

3. Eles conquistam o conforto à custa do seu lazer: mas em que me ajuda o conforto, se devo entregar aquilo que unicamente o torna digno de desejo, o ócio?

bém encontra sua confirmação na observação bastante justa de Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* (I, 7; e VII, 13, 14), a saber, que todo deleite pressupõe uma atividade, portanto, o emprego de uma força, sem a qual não pode subsistir. Essa doutrina aristotélica de que a felicidade de um homem consiste no exercício sem entraves de suas capacidades destacáveis é reproduzida por Estobeu em sua Exposição da ética peripatética (*Écl. et.* II, cap. 7, pp. 268-78), por exemplo: ενεργειαν ειναι την ευδαιμονιαν κατ' αρετην, εν πραξεσι προηγουμεναις κατ' ευχην. A versão de Heeren é: *Felicitatem esse functionem secundum virtutem, per actionis successus compotes* [A felicidade é uma ação virtuosa, em ocasiões que têm o resultado desejado]. Em geral, em sentenças ainda mais sucintas, ele explica que αρετη [excelência] é qualquer virtuosidade. Ora, a destinação originária das forças com as quais a natureza dotou o homem é a luta contra a necessidade que o oprime de todos os lados. Mas quando esta luta dá trégua por algum momento, as forças desocupadas se tornam um fardo para ele: por conseguinte, ele tem de *jogar* com elas, isto é, usá-las sem finalidade, pois, caso contrário, logo cai na outra fonte do sofrimento humano, o tédio. Assim, por este são martirizados sobretudo os grandes e os ricos, e já Lucrécio nos deu uma descrição de sua miséria, para cuja exatidão, mesmo nos dias de hoje, pode-se encontrar diariamente ocasião de reconhecimento em todas as grandes cidades:

Exit saepe foras magnis ex aedibus ille,
Esse domi quem pertaesum est, subitoque reventat;
Quippe foris nihilo melius qui sentiat esse.
Currit, agens mannos, ad villam praecipitanter,
Auxilium tectis quasi ferre ardentibus instans:

Oscitat extemplo, tetigit quum limina villae;
Aut abit in somnum gravis, atque oblivia quaerit;
Aut etiam properans urbem petit, atque revisit.

Com freqüência, deixa o palácio e corre ao ar livre,
Porque a casa o desgosta; até que subitamente retorna,
Porque não se sente melhor lá fora.
Ou galopa rapidamente para a sua casa de campo,
Como se estivesse em chamas e precisasse apagá-las.
Mas tão logo atravessa os limites, entedia-se,
Ou cai em sono profundo, procurando esquecer-se de si.
Isso quando não prefere retornar à cidade.
(*De verum natura* III, 1073) [= 1060-67]

Na juventude, esses senhores devem ter força muscular e força de procriação. Mais tarde, porém, permanecem apenas as forças espirituais. Se estas ou o seu cultivo e a matéria acumulada para a sua atividade faltarem, então a penúria é grande. Como a *vontade* é a única força inesgotável, ela passa a ser incitada pelo estímulo das paixões, por exemplo nos grandes jogos de azar, este vício verdadeiramente degradante. Em geral, cada indivíduo desocupado escolherá um jogo para a ocupação do tipo de forças que nele predominam, tais como bocha ou xadrez, caça ou pintura, corridas de cavalo ou música, jogo de carta ou poesia, heráldica ou filosofia etc. Podemos até investigar metodologicamente o assunto, remontando-o à raiz de todas as exteriorizações da força humana, portanto, às *três forças fisiológicas fundamentais*, que aqui, então, temos de considerar em seus jogos sem finalidade, nos quais elas aparecem como fontes de três tipos possíveis de deleite, dentre os quais cada homem escolherá o que lhe é adequado, conforme uma ou

outra daquelas forças predomine nele. Sendo assim, em primeiro lugar estarão os deleites da *força de reprodução*: consistem em comer, beber, digerir, repousar e dormir. Eles até se tornaram famosos, aos olhos dos outros, como diversões nacionais de nações inteiras. Em segundo lugar, os deleites da *irritabilidade*: consistem em andar, pular, lutar, dançar, esgrimir, cavalgar e em jogos atléticos de todo tipo, bem como na caça e até no combate e na guerra. Em terceiro, os deleites da *sensibilidade*: consistem em contemplar, pensar, sentir, versejar, criar formas, musicar, aprender, ler, inventar, filosofar etc. Sobre o valor, o grau e a duração de cada um desses tipos de deleite, podem-se fazer muitas considerações, que ficam a cargo do próprio leitor. Mas para todos ficará evidente que nosso deleite, sempre condicionado pelo uso de nossas próprias forças e, portanto, também nossa felicidade, que consiste no retorno freqüente desse deleite, serão tanto maiores quanto mais nobre for a força que os condiciona. A esse respeito, ninguém negará à sensibilidade, cujo predomínio decisivo é o que distingue o homem das demais espécies animais, a primeira posição frente às outras duas forças fisiológicas fundamentais, que os animais encerram em grau igual e até maior. À sensibilidade pertencem nossas faculdades de conhecimento: por isso, seu predomínio nos capacita aos chamados deleites *espirituais*, que consistem no *conhecer*, e eles serão tanto mais intensos quanto mais decisivo for aquele predomínio[4]. O

4. A natureza se ergue continuamente, desde a ação mecânica e química do reino inorgânico até o reino vegetal e sua autofruição silenciosa; deste ponto, até o reino animal, onde despontam a inteligência e a consciência, e, então, a partir de fracos começos, ergue-se grau por grau cada vez mais alto.

homem normal, comum, só pode tomar vivo gosto por uma coisa se ela estimular a sua *vontade*, portanto, se tem interesse para ele. Mas cada estímulo duradouro *da vontade* é, no mínimo, de tipo misto, portanto, vinculado à dor. Um meio de estimular intencionalmente a vontade, e ainda mediante interesses tão pequenos, que podem causar apenas dores momentâneas e leves, mas não permanentes e sérias (de forma que podem até ser consideradas como meras cócegas da vontade), é o jogo de cartas, esta ocupação corrente da "boa sociedade",

.....

para elevar-se, por fim, mediante o último e maior dos passos, até o *homem*, em cujo intelecto, portanto, a natureza atinge o ápice e a meta de suas produções, fornecendo aquilo que ela consegue produzir de mais perfeito e mais difícil. Todavia, mesmo no interior da espécie humana, o intelecto apresenta gradações numerosas e observáveis, e de modo bastante raro alcança a inteligência superior, de fato eminente. Esta, então, no sentido estrito e rigoroso do termo, é o produto mais difícil e elevado da natureza; portanto, é aquilo que o mundo tem de mais raro e valioso para mostrar. Em tal inteligência, aparece a mais clara consciência e, em conformidade com esta, o mundo se apresenta mais nítido e pleno que em qualquer outra parte. Quem é assim dotado possui o que há de mais nobre e seleto sobre a face da terra e tem uma fonte de deleites frente à qual todas as outras são inferiores; tanto que não é preciso recorrer a nada do mundo exterior, a não ser ao ócio para usufruir com tranqüilidade essa posse e assim lapidar seus diamantes. Pois todos os outros deleites, ou seja, os não intelectuais, são de tipo inferior: todos visam a movimentos da vontade, tais como desejos, esperanças, temores e realizações, não importando a que se dirigem; tudo isso nunca pode se consumar sem dor. Além do mais, com o fim alcançado, aparece, via de regra, maior ou menor decepção, enquanto nos deleites intelectuais a verdade se torna cada vez mais clara. No reino da inteligência, não governa dor alguma; tudo é conhecimento. No entanto, todos os deleites intelectuais são acessíveis a cada um apenas por intermédio da própria inteligência e conforme sua extensão, pois *tout l'esprit, qui est au monde, est inutile à celui qui n'en a point* [toda inteligência que há no mundo é inútil àquele que não a tem] (Labruyère, *Les caractères*, cap. "De l'homme"). Porém, há uma desvantagem real que acompanha aquele mérito, a saber, que em toda a natureza a capacidade para a dor aumenta com o grau de inteligência, atingindo aqui o seu ponto culminante.

em todos os lugares[5]. O homem dotado de forças intelectuais predominantes, por sua vez, é capaz e até mesmo carece de participar o mais vivamente possível das coisas pela via do puro *conhecimento*, sem nenhuma ingerência da *vontade*. Essa participação, todavia, coloca-o numa região onde a dor é essencialmente estrangeira, como que na atmosfera dos deuses de vida serena, θεων ῥεια ζωοντων (*Ilíada*, VI, 138; *Odisséia*, IV, 805). A vida dos demais transcorre na apatia, pois seus pensamentos e ambições estão totalmente orientados para interesses mesquinhos do bem-estar pessoal, com suas misérias de todo tipo; sendo assim, o tédio insuportável acomete tais homens tão logo cessa a ocupação com esses fins, e eles acabam sendo entregues a si mesmos, pois só o fogo ardente da paixão pode provocar algum movimento em tal massa inerte. Já o homem dotado de forças intelec-

5. A *vulgaridade* consiste, no fundo, no fato de que, na consciência, o querer predomina totalmente sobre o conhecer, a tal ponto que o conhecer entra em cena apenas a serviço da vontade; conseqüentemente, onde este serviço não é reclamado e, portanto, onde não há motivos grandes ou pequenos, o conhecer cessa por inteiro, o que acarreta completa vacuidade de pensamentos. Ora, o querer destituído de conhecimento é o que há de mais comum: toda pessoa sem modos o possui e o mostra ao menos quando cai. Por conseguinte, esse estado constitui a vulgaridade. Nele permanecem ativos apenas os órgãos dos sentidos e a mínima atividade do entendimento exigida para a apreensão de seus dados; disso resulta que o homem vulgar está continuamente aberto a todas as impressões, portanto percebe instantaneamente tudo o que acontece ao seu redor, de modo que o som mais baixo e cada circunstância, mesmo a mais insignificante, estimula sua atenção de imediato, justamente como nos animais. Todo esse estado é visível em sua fisionomia e em toda a sua exterioridade, e é disso que provém o aspecto vulgar, cuja impressão é tanto mais repugnante quando, como acontece na maioria das vezes, a vontade que aqui preenche sozinha a consciência é reles, egoística e, em geral, má.

tuais predominantes tem uma existência rica de pensamentos, sempre viva e significativa: objetos dignos e interessantes o ocupam assim que se permite devotar-se a eles, e em si mesmo porta uma fonte dos mais nobres deleites. O estímulo exterior lhe é fornecido pelas obras da natureza e pela visão do laborar humano, bem como pelas tão variegadas realizações dos homens talentosos de todos os tempos e países, as quais, em verdade, são fruíveis no todo apenas por ele, porque apenas ele as entende e as sente integralmente. Para ele, portanto, aqueles homens viveram realmente, para ele, de fato, se dirigiram; enquanto as demais pessoas, apenas como ouvintes casuais, compreendem pela metade uma ou outra coisa. É certo, porém, que, mediante tudo isso, ele tem uma necessidade a mais que os outros, a de aprender, ver, estudar, meditar, praticar, conseqüentemente, também a necessidade do ócio. Ora, assim como Voltaire observa com acerto, *il n'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins* [não há prazeres verdadeiros sem necessidades verdadeiras] (*Précis de l'écclésiaste*, v. 30), então, essa necessidade é a condição para que esteja aberto a deleites recusados às outras pessoas, mesmo se estas fossem cercadas pelas belezas da natureza e da arte e pelas obras do espírito de todo tipo, as quais, no fundo, lhes seriam apenas o que as heteras seriam para um ancião*. Por conseguinte, um homem assim privilegiado leva, ao lado de sua vida pessoal, ainda uma segunda, a saber, uma intelectual, que gradualmente se torna para ele o verdadeiro fim, de modo que a primeira passa a ser considerada apenas como meio; enquanto, para os demais, essa

* Hetera, na Grécia antiga, mulher dissoluta. [N. do T.]

existência insípida, vazia e aflitiva deve valer como um fim em si mesmo. Desse modo, aquela vida intelectual ocupará, de preferência, o homem dotado de capacidades espirituais, e adquire, mediante o incremento ininterrupto da visão e do conhecimento, uma coesão, uma intensificação, uma totalidade e uma plenitude cada vez mais pronunciadas, como uma obra de arte amadurecendo aos poucos. Em contrapartida, a vida prática dos outros, orientada apenas para o bem-estar pessoal, capaz de incremento apenas em extensão, não em profundeza, contrasta em tristeza, valendo-lhes, conforme dito, como fim em si mesmo, enquanto para o homem de capacidades espirituais é apenas um meio.

Nossa vida prática, real, quando as paixões não a movimentam, é tediosa e sem sabor; mas quando a movimentam, logo se torna dolorosa. Por isso, os únicos felizes são aqueles aos quais coube um excesso de intelecto que ultrapassa a medida exigida para o serviço da sua vontade. Pois, assim, eles ainda levam, ao lado da vida real, uma intelectual, que os ocupa e entretém ininterruptamente de maneira *indolor* e, no entanto, vivaz. Para tanto, o mero *ócio*, isto é, o intelecto *não ocupado* com o serviço da vontade, não é suficiente; é necessário um excedente real de *força*, pois apenas este capacita a uma ocupação puramente espiritual, não subordinada ao serviço da vontade. Ao contrário, *otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura* [o ócio destituído de ocupação intelectual é, para o homem, morte e sepultura em vida] (Sêneca, *Ep.* 82). Ora, conforme esse excedente seja pequeno ou grande, haverá inúmeras gradações daquela vida intelectual levada ao lado da real, desde o mero trabalho de colecionar e descrever insetos, pássaros, mine-

rais, moedas, até as mais elevadas realizações da poesia e da filosofia. Tal vida intelectual protege não só contra o tédio, mas também contra suas conseqüências perniciosas. Ela é um escudo contra a má companhia e contra os muitos perigos, infortúnios, perdas e dissipações em que se tropeça quando se procura a própria felicidade apenas no mundo real. Para mim, por exemplo, a minha filosofia nunca rendeu nada, mas me poupou de muita coisa.

O homem normal, ao contrário, em relação aos deleites de sua vida, restringe-se às coisas *exteriores*, à posse, à posição, à esposa e aos filhos, aos amigos, à sociedade etc. Sobre estes se baseia a sua felicidade de vida, que desmorona quando os perde ou por eles se vê iludido. Podemos expressar essa relação dizendo que o seu centro gravitacional é *exterior a ele*. Justamente por isso, tem sempre desejos e caprichos cambiantes. Se seus meios lhe permitirem, ora comprará casas de campo ou cavalos, ora dará festas ou fará viagens, mas, sobretudo, ostentará grande luxo, justamente porque procura nas coisas de todo tipo uma satisfação proveniente *do exterior*. Como o homem debilitado que, por meio de *consommés*, canjas e drogas farmacêuticas, espera obter saúde e robustez, cuja verdadeira fonte é a própria força de vida. Para não passarmos desde já ao outro extremo, coloquemos ao seu lado uma pessoa dotada de capacidades espirituais não exatamente eminentes, mas que ultrapassem a escassa medida comum. Veremos tal pessoa praticar como diletante uma bela arte, ou uma ciência como a botânica, a mineralogia, a física, a astronomia, a história e semelhantes, e nelas encontrar de imediato uma grande parte de seu deleite, nelas se reabastecendo quando estancam aquelas fontes exteriores ou não mais a satisfa-

zem. Nesse sentido, podemos dizer que seu centro gravitacional já recai, em parte, *nela mesma.* Todavia, visto que o mero diletantismo na arte ainda está muito longe da capacidade criadora, e visto que as meras ciências se detêm nas relações dos fenômenos entre si, o homem não pode ser totalmente absorvido por elas, todo o seu ser não pode ser preenchido por completo e, por conseguinte, sua existência não pode entrelaçar-se de tal maneira com elas a ponto de fazê-lo perder o interesse por todo o resto. Isso permanece reservado apenas à mais elevada eminência espiritual, que se costuma designar com o nome de gênio. Pois apenas este toma por tema, inteira e absolutamente, a existência e a essência das coisas; depois, esforçar-se-á para exprimir, em conformidade com sua orientação individual, sua profunda concepção a respeito destas, mediante a arte, a poesia ou a filosofia. Somente para um homem dessa estirpe a ocupação imperturbada consigo, com seus pensamentos e suas obras é uma necessidade premente. A solidão para ele é bem-vinda, o ócio é o bem supremo e todo o resto é dispensável; caso exista, com freqüência é apenas um fardo. Por conseguinte, somente de tal homem podemos dizer que seu centro gravitacional está *por inteiro nele mesmo.* Isso também explica o fato de as tão raras pessoas dessa estirpe, mesmo as de melhor caráter, não mostrarem aquele interesse íntimo e sem limites pelos amigos, pela família e pela comunidade, do qual muitos dentre os outros são capazes. Pois, em última instância, os gênios podem se consolar com tudo, desde que possuam a si mesmos. Portanto, há neles um elemento isolante a mais, que é tanto mais eficaz quanto os outros de fato nunca o satisfazem perfeitamente, razão pela qual não conseguem

ver nestes seus iguais perfeitos; além disso, na medida em que a heterogeneidade em tudo e todos lhes é sempre sensível, gradualmente se acostumam a circular entre os homens como se fossem seres de espécie diferente e, em seus pensamentos sobre estes, a se servir da terceira, e não da primeira pessoa do plural. Nossas virtudes morais beneficiam principalmente os outros; as intelectuais, ao contrário, de início a nós mesmos. Eis por que aquelas nos tornam, em geral, amáveis, e estas, odiáveis.

Desse ponto de vista, aquele que a natureza dotou ricamente em termos intelectuais aparece como o mais feliz. Isso é tão certo quanto o subjetivo se encontra mais próximo de nós do que o objetivo, cujo efeito, qualquer que seja o seu tipo, é sempre intermediado pelo primeiro, portanto, é secundário. O que também é atestado pelos belos versos:

Πλουτος ὁ της ψυχης πλουτος μονος εστιν αληθης,
Τ'αλλα δ'εχει ατην πλειονα των κτεανων.

Verdadeira riqueza é apenas a riqueza interior da alma,
Todo o resto traz mais problemas do que vantagens.
(Lucian [epigr. 12], in *Antol.* I, 67)

Alguém assim rico interiormente de nada precisa do mundo exterior a não ser um presente negativo, a saber, o ócio, para poder cultivar e desenvolver suas capacidades espirituais e fruir sua riqueza interior. Portanto, requer propriamente apenas a permissão para ser ele mesmo durante toda a sua vida, a cada dia e a cada hora. Se alguém estiver destinado a imprimir, em toda a raça humana, o traço de seu espírito, haverá para ele apenas *uma* felicidade e infelicidade, ou seja, a de poder aperfei-

çoar suas disposições e completar suas obras – ou disso ser impedido. O resto lhe é insignificante. Sendo assim, vemos os grandes espíritos de todos os tempos atribuírem o valor supremo ao ócio. Pois este vale tanto quanto o homem. Δοκει δε ἡ ευδαιμονια εν τῃ σχολῃ ειναι, (*Videtur beatitudo in otio esse sita)* [A felicidade parece residir no ócio], diz Aristóteles (*Ét. a Nic.* X, 7), e Diógenes Laércio (II, 5, 31) relata que Σωκρατης επῃνει σχολην, ὡς καλλιστον κτηματων (*Socrates otium ut possessionum omnium pulcherrimam laudabat*) [Sócrates louva o ócio como a mais bela posse]. Também corresponde a isso o fato de Aristóteles (*Ét. a Nic.* X, 7, 8, 9) declarar a vida filosófica como a mais feliz. De modo semelhante, diz na *Política* (IV, 11): τον ευδαιμονα βιον ειναι τον κατ' αρετην ανεμποδιστον, cuja tradução reza: "Poder exercer livremente as próprias aptidões, sejam elas quais forem, é a verdadeira felicidade", o que coincide com a sentença de Goethe em *Wilhelm Meister* [Livro I, 14]: *Wer mit einem Talente, zu einem Talente geboren ist, findet in demselben sein schönstes Dasein* [Quem nasceu com um talento, para um talento, encontra no mesmo a sua mais bela existência]. Todavia, possuir ócio é estranho não só à sorte comum, mas também à natureza comum do homem, pois sua destinação natural é a de empregar o seu tempo com a aquisição do necessário para a existência sua e de sua família. Ele é um filho da necessidade, não uma inteligência livre. Em conformidade com isso, o ócio logo se torna um fardo para o homem comum, por fim um tormento, se ele não conseguir preenchê-lo com os fins artificiais e fictícios de toda espécie, mediante o jogo, a distração e passatempos de todo tipo. Pelos mesmos motivos, o ócio também lhe traz perigo, pois com

acerto se diz *difficilis in otio quies* [difícil é a quietude no ócio]. Por outro lado, um intelecto que exceda em muito a medida normal também é uma anomalia, portanto, inatural. No entanto, uma vez que existe, o homem que dele dispõe, para poder encontrar sua felicidade, precisa justamente daquele ócio que, para os outros, ou é inoportuno, ou é pernicioso. Quanto a ele, sem o ócio, será um Pégasus sob o jugo e, portanto, infeliz. Mas se as duas anomalias se encontram, a exterior e a interior, então é um caso de grande felicidade. Pois aquele assim favorecido levará uma vida de tipo superior, a saber, a de quem está eximido das duas fontes opostas do sofrimento humano, a necessidade e o tédio, ou do laborar preocupado pela existência e a incapacidade de suportar o ócio (isto é, a própria existência livre), que são males dos quais o homem escapará apenas quando eles se neutralizarem e se suprimirem reciprocamente.

De encontro a tudo isso, é preciso ainda considerar que os grandes dons espirituais, em conseqüência da atividade nervosa predominante, produzem uma sensibilidade exagerada para a dor, sob todas as formas. Além disso, o temperamento apaixonado que condiciona tais dons e, ao mesmo tempo, a maior vivacidade e perfeição de todas as representações, inseparáveis deles, conferem uma veemência incomparavelmente maior às emoções por eles produzidas, enquanto, em geral, há mais emoções penosas do que agradáveis. Por fim, vale lembrar que os grandes dons espirituais fazem do seu possuidor um estranho para os outros homens e para a sua atividade, pois, quanto mais ele tem em si mesmo, menos pode encontrar nos demais, e cem coisas nas quais os homens têm grande satisfação acabam lhes sendo insípidas e in-

tragáveis. Desse modo, a lei de compensação, que se faz válida em toda parte, talvez também valha nesse caso. Já se afirmou, com freqüência, e não sem indícios de verdade, que o homem mais limitado de espírito é, no fundo, o mais feliz, embora ninguém consiga invejá-lo por tal felicidade. Quanto a mim, quero me antecipar o menos possível ao leitor na decisão definitiva do assunto, ainda mais que até mesmo Sófocles cunhou duas sentenças diametralmente opostas:

Πολλῳ το φρονειν ευδαιμονιας πρωτον ὑπαρχει.
(Sapere longe prima felicitatis pars est.)
Ser inteligente é a parte principal da felicidade.
(*Antígona*, 1328.)

E, em outra ocasião:

Εν τῳ φρονειν γαρ μηδεν ἡδιστος βιος.
(Nihil cogitantium jucundissima vita est.)
Na ausência de inteligência reside a vida mais agradável.
(*Ajax*, 550.)

Também em desacordo um com o outro estão os filósofos do Antigo Testamento: "A vida do néscio é pior do que a morte!" (του γαρ μωρου ὑπερ θανατου ζωη πονηρα, Jesus, filho de Sirac, 22, 12), e: "Onde há muita sabedoria, há muito desgosto" (ὁ προστιθεις γνωσιν, προσθησει ἀλγημα, Eclesiastes, 1, 18). Entrementes, não quero deixar de fazer aqui a menção de que o homem *sem necessidades espirituais*, em virtude da medida escassa e estritamente normal de suas forças intelectuais, é o que se designa pela expressão *filisteu*, peculiar da língua alemã, oriunda da vida estudantil, todavia mais tarde usada em

sentido mais elevado, embora guardando analogia com o sentido originário, indicativo de quem é o oposto dos filhos das musas. O filisteu é e permanece o αμουσος ανηρ [o homem que não aprecia as artes]. Ora, de um ponto de vista superior, eu declararia a definição de filisteu como indicativa de pessoas que estão contínua e seriamente ocupadas com uma realidade que não é realidade. Mas essa definição, já transcendental, não se adequaria ao ponto de vista popular, no qual me coloquei neste ensaio; por conseguinte, talvez não seja totalmente compreensível a todo leitor. A primeira definição, ao contrário, admite com mais facilidade uma elucidação especial e designa suficientemente o que é essencial no assunto, isto é, a raiz de todas aquelas qualidades que caracterizam o *filisteu*. Ele é, portanto, *um homem sem necessidades espirituais*. Disso resultam várias coisas. Primeiro: *no que diz respeito a ele mesmo*, nunca terá *deleites* espirituais, segundo o princípio já mencionado, *il n'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins* [não há prazeres verdadeiros sem necessidades verdadeiras]. Nenhum ímpeto para adquirir conhecimento e intelecção por eles mesmos vivifica sua existência, tampouco um ímpeto (afim ao primeiro) para fruições estéticas. Quando, todavia, a moda ou a autoridade o compelem a tais deleites, ele se livra deles o mais rápido possível, como de um tipo de trabalho forçado. Deleites verdadeiros, para ele, são apenas os sensuais: mediante estes, sente-se recompensado. Por conseguinte, ostras e champanha são o ponto culminante de sua existência, e o objetivo de sua vida é proporcionar para si mesmo tudo o que contribua para o bem-estar corporal. É feliz quando tudo isso o ocupa suficientemente! Pois, se esses bens lhe são outorgados de antemão, ele

acaba sucumbindo inevitavelmente ao tédio, contra o qual tentará todos os meios imagináveis: baile, teatro, sociedade, jogo de cartas, jogo de azar, cavalos, mulheres, bebidas, viagens etc. E mesmo tudo isso não é suficiente contra o tédio, quando a ausência de necessidades espirituais torna impossíveis os deleites espirituais. Sendo assim, também é próprio e característico do filisteu uma seriedade mais grave e seca, que se aproxima da seriedade animal. Nada o alegra, nada o estimula, nada desperta o seu interesse. Pois os deleites sensuais são logo esgotados. Ora, os círculos sociais, compostos justamente de tais filisteus, logo se tornam tediosos e, por fim, até o jogo de cartas os cansa. Quando muito, restam-lhes ainda os deleites da vaidade, à sua maneira, que consistem em exceder os outros em riqueza, ou posição, ou influência e poder, o que lhes vale a estima daqueles; ou, pelo menos, resta-lhes travar relações com aqueles que são eminentes em semelhantes excedências, para assim se aquecerem no reflexo de seu brilho (um *snob*). Dessa qualidade fundamental do filisteu que acabamos de expor, segue-se, em segundo lugar, que ele, *no que diz respeito aos outros*, e já que não tem necessidades espirituais, mas apenas físicas, procurará os que estiverem em condição de satisfazer estas, e não aquelas. Por conseguinte, das exigências que faz aos outros, a menor de todas será a das capacidades espirituais predominantes. Antes, quando estas vão ao seu encontro, acabam estimulando a sua antipatia, até mesmo o seu ódio, porque então ele sente apenas um sentimento maçante de inferioridade, uma inveja surda e secreta, que esconde com extremo cuidado, enquanto procura dissimulá-la inclusive para si mesmo, o que justamente faz com que ela aumente até

se tornar uma raiva silenciosa. Como resultado, jamais lhe ocorrerá medir, segundo semelhantes qualidades, a própria estima ou alta consideração; mas irá reservá-las, com exclusividade, à posição e à riqueza, ao poder e à influência, que para seus olhos são os únicos méritos verdadeiros, nos quais também gostaria de se distinguir. Tudo isso decorre do fato de que o filisteu é um homem *sem necessidades espirituais.*

Um grande sofrimento para todos os filisteus é que as *idealidades* não os entretêm; para escapar ao tédio, precisam sempre de *realidades.* Ora, em parte, estas são logo esgotadas e, em vez de entreter, fatigam. Em parte, conduzem a todo tipo de desgraça, enquanto as idealidades, ao contrário, são inesgotáveis e, em si mesmas, inocentes e inofensivas.

Em toda essa consideração das qualidades pessoais que contribuem para nossa felicidade, levei em conta, depois das físicas, principalmente as intelectuais. Em meu tratado premiado *Sobre o fundamento da moral,* § 22, ao qual remeto o leitor, expus como a excelência moral proporciona felicidade imediata.

Daquilo que alguém tem

Epicuro, o grande mestre em felicidade, dividiu de modo correto e belo as necessidades humanas em três classes. Em primeiro lugar, as naturais e necessárias: são as que, caso não sejam satisfeitas, causam dor. Conseqüentemente, compreendem apenas *victus et amictus* [alimento e vestuário], e são fáceis de ser satisfeitas. Em segundo lugar, as naturais, todavia não necessárias: é o desejo de satisfação sexual, embora, no relato de Laércio, Epicuro não o enuncie (em geral, reproduzo aqui a sua doutrina um pouco modificada e retocada). Essa necessidade já é mais difícil de satisfazer. Em terceiro, as que não são naturais nem necessárias: são as necessidades do luxo, da opulência, da pompa e do brilho. Elas são infindas e é bastante difícil satisfazê-las (Cf. Diog. Laert. L., X., c. 27, § 149, também § 127, e Cícero, *De finibus* I, c. 14 e 16).

É difícil, senão impossível, determinar os limites de nossos desejos razoáveis em relação à posse. Pois o contentamento de cada pessoa, a esse respeito, não repousa numa quantidade absoluta, mas meramente relativa, a saber, na relação entre suas pretensões e sua posse. Por isso, esta última, considerada nela mesma, é tão vazia de sentido quanto o numerador de uma fração sem denomina-

dor. Um homem que nunca alimentou a aspiração a certos bens, não sente de modo algum a sua falta e está completamente satisfeito sem eles; enquanto um outro, que possui cem vezes mais do que o primeiro, sente-se infeliz, porque lhe falta uma só coisa à qual aspira. A esse respeito, cada um tem um horizonte próprio daquilo que pode alcançar, e suas pretensões vão até onde vai esse horizonte. Quando algum objeto se apresenta a ele nos limites desse horizonte, de modo que possa ter confiança em alcançá-lo, sente-se feliz; ao contrário, sente-se infeliz quando dificuldades advindas o privam de semelhante perspectiva. Aquilo que reside além desse horizonte não faz efeito sobre ele. Eis por que as grandes posses do rico não inquietam o pobre, e, por outro lado, o muito que já possui, se as intenções são malogradas, não consola o rico. A riqueza é como a água do mar: quanto mais a bebemos, mais sede sentimos. O mesmo vale para a glória. O que explica a pouca diferença entre nossa disposição habitual e a anterior, após a perda da riqueza ou do conforto e tão logo a primeira dor é superada, é o fato de nós mesmos reduzirmos em igual extensão o fator de nossas pretensões, depois de a sorte ter diminuído o fator de nossa posse. Num caso de desgraça, essa operação é propriamente o que há de doloroso. Uma vez consumada essa operação, a dor se torna cada vez menor e, por fim, deixa de ser sentida; a ferida se cicatriza. Ao contrário, num caso de felicidade, o compressor de nossas pretensões recua, e estas se dilatam. Nisso reside a alegria, que dura apenas até o momento em que essa operação for totalmente consumada. Nós nos acostumamos à escala ampliada das pretensões e nos tornamos indiferentes à posse correspondente a elas. Tal cir-

cunstância é mencionada na passagem de Homero, *Od.* XVIII, 130-7, cujos dois últimos versos são:

Τοιος γαρ νοος εστιν επιχθονιων ανθρωπων,
Οιον εφ' ημαρ αγει πατηρ ανδρων τε, θεων τε.

E assim, pois, é a mentalidade dos homens que habitam a terra. Tal como o dia que é ofertado pelo pai dos deuses e dos homens.

A fonte de nosso descontentamento reside na nossa tentativa sempre renovada de elevar o fator de nossas pretensões, enquanto a imobilidade do outro fator o impede.

Numa espécie tão carente e constituída de necessidades como a humana, não é de admirar que a *riqueza*, mais do que qualquer outra coisa, seja tão estimada e com tanta sinceridade, chegando a ser venerada; e mesmo o poder é apenas um meio para ela. Assim, não é surpreendente que, objetivando a aquisição, todo o resto seja colocado de lado ou atirado num canto. Por exemplo, a filosofia pelos professores de filosofia.

Os homens são amiúde repreendidos porque seus desejos são direcionados sobretudo para o dinheiro e eles o amam acima de tudo. Todavia, é natural, e até mesmo inevitável, amar aquilo que, como um Proteu infatigável, está pronto em qualquer instante para converter-se no objeto momentâneo de nossos desejos inconstantes e de nossas necessidades múltiplas. De fato, todo outro bem só pode satisfazer a *um* desejo, a *uma* necessidade: os alimentos são bons apenas para os famintos; o vinho, para os de boa saúde; os medicamentos, para os doentes; uma peliça, para o inverno; as mulheres, para os jovens etc. Todos eles, por conseguinte, são meramente αγαθα προς

τι [bons para algo], ou seja, apenas relativamente bons. Só o dinheiro é o bem absoluto, porque ele combate não apenas *uma* necessidade *in concreto*, mas *a* necessidade em geral, *in abstracto*.

A fortuna da qual dispomos deve ser considerada como um muro protetor contra os muitos possíveis males e acidentes, não como uma permissão ou, menos ainda, como uma obrigação de sair à procura dos prazeres do mundo. Pessoas que, de origem, não possuem nenhuma fortuna, mas que, por seus talentos, sejam eles quais forem, acabam conseguindo ganhar muito, caem quase sempre na ilusão de que seu talento é o capital permanente, e o ganho por meio dele são os juros. Sendo assim, não reservam uma parte do que foi adquirido para a constituição de um capital permanente, mas gastam na mesma medida em que ganham. Por isso, na maioria das vezes, caem na pobreza; suas aquisições diminuem ou cessam, depois que o próprio talento se esgota, pois era de natureza transitória, como aquele para quase todas as belas-artes, ou também porque era produtivo apenas sob circunstâncias especiais e conjunturas que desapareceram. Os artífices podem sempre agir da maneira mencionada, porque as capacidades exigidas para as suas realizações não se perdem com facilidade e são substituíveis pelas forças de seus assistentes; além disso, seus produtos são objetos da necessidade e, portanto, encontram sempre um mercado. Com base nisso, tem razão o provérbio *ein Handwerk hat einen goldenen Boden* [um ofício vale ouro]. Mas esse não é o caso dos artistas e *virtuosi* de todo tipo. É justamente por isso que são tão bem pagos. Sendo assim, o que adquirem deveria tornar-se o seu capital. Mas eles, presunçosos, consideram-no meros juros

e acabam encontrando a ruína. Por outro lado, aqueles que possuem fortuna herdada sabem ao menos, e muito bem, o que são o capital e os juros. Logo, a maioria procurará colocar em segurança o seu capital, em caso algum ameaçá-lo e, se possível, reservar pelo menos 1/8 dos juros para enfrentar crises futuras. Desse modo, tais pessoas permanecem, na maioria das vezes, em estado confortável. Toda a observação anterior não se aplica aos comerciantes, pois, para eles, o dinheiro em si é meio para ulterior aquisição, é, por assim dizer, a sua ferramenta de trabalho; por isso, mesmo que o dinheiro tenha sido totalmente adquirido com seu trabalho, eles procuram conservá-lo e aumentá-lo com o uso. Por conseguinte, em nenhuma outra classe a riqueza está tão propriamente em casa quanto nesta.

Em geral, entretanto, acharemos que, via de regra, aqueles que já experimentaram a miséria e a privação temem-nas incomparavelmente menos e estão por conseguinte muito mais inclinados à dissipação do que aqueles que a conhecem apenas por ouvir dizer. Aos primeiros pertencem todos os que passaram de maneira bastante rápida da pobreza para o conforto mediante algum tipo de sorte ou quaisquer talentos especiais. Os outros, ao contrário, são os que nasceram e permaneceram no conforto. Estes se preocupam mais com o futuro e, portanto, são mais econômicos do que os primeiros. Poder-se-ia então concluir que a pobreza, vista de longe, não seria tão ruim quanto parece. No entanto, o verdadeiro fundamento tem de ser o seguinte: para aquele que nasceu na riqueza, esta lhe aparece como algo indispensável, como o elemento da única vida possível, semelhante ao ar; por isso, ele cuidará dela como se cuidasse da própria vida e, conseqüentemente, é amiúde ordeiro, cuidado-

so e poupador. Ao contrário, para aquele que nasceu na pobreza, esta lhe aparece como o estado natural; entretanto, a riqueza, que lhe cabe posteriormente de alguma maneira, aparece-lhe como algo supérfluo, bom apenas para o gozo e o desperdício. E quando ela desaparece novamente, ele consegue arranjar-se sem ela, tanto quanto antes, e ainda se livra de uma preocupação. É o que diz Shakespeare:

The adage must be verified,
That beggars mounted run their horse to death.

O provérbio tem de verificar-se,
O mendigo montado galopa o seu cavalo para a morte.
(*Henry VI*, p. 3, a. I)

Acrescente-se ainda que tais pessoas carregam antes no coração do que na cabeça uma confiança firme e excessiva em parte na sorte, em parte nos próprios recursos, que já os ajudaram uma vez a sair da necessidade e da pobreza; por conseguinte, elas não consideram a profundidade abissal da pobreza, como o fazem os ricos de nascença, mas pensam que, tocando no fundo, conseguem retornar à superfície. A partir dessa particularidade humana, pode-se também explicar por que mulheres, que outrora foram moças pobres, são com bastante freqüência mais exigentes e dissipadoras do que as que trouxeram um grande dote. De fato, na maior parte das vezes, as moças ricas trazem não apenas fortuna, mas também mais zelo, mais instinto hereditário para conservá-la do que as pobres. No entanto, quem quiser afirmar o contrário encontrará uma autoridade na primeira sátira de Ariosto. Em compensação, o *doutor* Johnson é da minha

opinião: *A woman of fortune being used to the handling of money, spends it judiciously; but a woman who gets the command of money for the first time upon her marriage, has such a gust in spending it, that she throws it away with great profusion* [Uma mulher rica, estando acostumada a manusear o dinheiro, despende-o judiciosamente; mas aquela que obtém o comando do dinheiro pela primeira vez durante o casamento, tem tanto gosto em despendê-lo, que o dissipa em grande profusão (Cf. Boswell, *Life of Johnson*, ann. 1776, aetat. 67). Em todo caso, gostaria de aconselhar àquele que se casar com uma moça pobre que lhe deixe de herança não o capital, mas uma simples renda e, em especial, que cuide para que a fortuna das crianças não caia em suas mãos.

Não acredito absolutamente que eu esteja fazendo algo indigno da minha pena ao recomendar aqui o cuidado com a conservação da fortuna adquirida ou herdada, pois é uma grande vantagem já possuir desde casa o suficiente para poder viver confortavelmente, nem que seja para viver sozinho e sem família, em verdadeira independência, ou seja, sem precisar trabalhar. Isso significa a isenção e a imunidade das carências e tormentos atrelados à vida humana, portanto, a emancipação da corvéia geral*, destino natural dos filhos da terra. Apenas sob esse favorecimento da sorte o homem realmente nasce livre, pois apenas assim ele é propriamente *sui juris* [seu próprio senhor], soberano de seu tempo e de suas forças, e pode dizer a cada manhã: "O dia me pertence."

* "Corvéia": trabalho gratuito e pesado que, na época do feudalismo, os camponeses eram obrigados a prestar ao seu senhor ou ao governo local. [N. do T.]

Também pela mesma razão, a diferença entre aquele que possui mil táleres e aquele que possui cem mil táleres de renda é infinitamente menor do que entre o primeiro e aquele que não possui nada. Mas a fortuna herdada alcança o seu valor supremo quando cabe àquele que, dotado de forças espirituais superiores, persegue aspirações que não são de todo compatíveis com a atividade remunerada. Nesse caso, tal homem é duplamente dotado pelo destino e pode agora viver para o seu gênio, mas pagará multiplicada por cem a sua dívida para com a humanidade, realizando o que nenhum outro poderia e produzindo algo que contribui para o bem e a honra da coletividade humana. Outro, por sua vez, em tais condições tão favoráveis, merecerá o reconhecimento da humanidade pelas suas atividades filantrópicas. Quem, ao contrário, possuidor de fortuna herdada, nada realizar com ela, mesmo se de modo parcial ou por tentativa, ou sequer chegar a viabilizar para si mesmo, mediante o estudo profundo de uma ciência, a possibilidade de fomentá-la, é um mandrião desprezível. Tampouco será feliz, pois a isenção da necessidade o atira para o outro pólo da miséria humana, o tédio, em poder do qual será tão torturado, que seria muito mais feliz caso a necessidade lhe tivesse dado uma ocupação. Mas justamente esse tédio o induzirá com facilidade às extravagâncias, que lhe roubarão aquela vantagem da qual não era digno. De fato, inúmeras pessoas se encontram em estado de privação, simplesmente porque gastaram dinheiro quando o tinham, com o mero objetivo de sentir um alívio momentâneo para o tédio que as oprimia.

É algo completamente diferente, entretanto, se o fim a ser alcançado é o de elevar-se no serviço do Estado, onde favor, amigos e relações têm de ser conquistados

para, por meio deles, de degrau em degrau, alcançarem-se promoções, talvez até os mais elevados postos. No fundo, num caso como esse, é bem melhor ser atirado ao mundo sem fortuna alguma. Em especial para aquele que não é nobre, mas dotado de algum talento, ser um pobre-diabo é uma verdadeira vantagem e uma recomendação. Pois o que cada um mais procura e aprecia, não apenas na simples conversação, mas sobretudo no serviço público, é a inferioridade do outro. Ora, só um pobre-diabo está convencido e compenetrado em grau suficiente de sua completa, profunda, decisiva, total inferioridade e de sua plena insignificância e ausência de valor, tal como exige o caso. Apenas ele, portanto, inclina-se amiúde e por bastante tempo, e apenas a sua reverência atinge plenos 90°; apenas ele suporta tudo e ainda sorri; apenas ele conhece a completa falta de valor dos méritos; apenas ele enaltece como obras-primas, em público, em voz alta ou em grandes caracteres, as inépcias literárias de seus superiores ou de homens influentes em geral; apenas ele sabe como mendigar; por conseguinte, apenas ele pode tornar-se um iniciado, a tempo, portanto, na juventude, naquela verdade oculta que Goethe nos desvelou nos seguintes termos:

Ueber's Niederträchtige
Niemand sich beklage:
Denn es ist das Mächtige,
Was man dir auch sage.

Sobre a baixeza
Que ninguém se lamente:
Pois ela é a potência,
Não importa o que te digam.

(*West-Östlicher Divan* ["Buch des Unmuts", "Wanderers Gemütsruhe"])
(*Divã ocidental-oriental* ["Livro do mau humor", "A serenidade do viajante"])

Em contrapartida, quem já nasceu com uma fortuna que lhe garanta a existência irá se posicionar, na maioria das vezes, de modo contestador: ele está acostumado a caminhar *tête levée* [de cabeça erguida]. Não aprendeu aquelas artes da subserviência; talvez até se sirva de eventuais talentos, cuja inadequação, diante do *médiocre et rampant* [medíocre e servil], é o que deveria compreender. É até mesmo capaz de notar a inferioridade daqueles situados acima dele, e se, enfim, ocorrerem indignidades, torna-se recalcitrante e desconfiado. Mas não é assim que alguém consegue se impor no mundo; antes, talvez, possa ocorrer-lhe dizer com o atrevido Voltaire: *Nous n'avons que deux jours à vivre: ce n'est pas la peine de les passer à ramper sous des coquins méprisables* [Temos apenas dois dias para viver: não vale a pena passá-los arrastando-se aos pés de patifes desprezíveis]. Infelizmente, diga-se de passagem, *coquin méprisable* é um predicado para o qual, neste mundo, existe um número assustador de sujeitos. Vê-se, portanto, que as palavras de Juvenal:

Haud facile emergunt, quorum virtutibus obstat
Res augusta domi

Dificilmente chegam ao cume aqueles cujas capacidades são obstadas por necessidades
(*Saturae*, 3, 164),

aplicam-se mais à carreira das virtuosidades do que à das pessoas do mundo.

Não incluí, *naquilo que alguém tem*, mulher e crianças, porque por eles se é antes possuído. Poder-se-ia, com mais razão, incluir nessa rubrica os amigos, mas aqui também o possuidor tem de ser, em igual medida, a posse do outro.

CAPÍTULO IV

Daquilo que alguém representa

Aquilo que representamos, ou seja, a nossa existência na opinião dos outros, é, em conseqüência de uma fraqueza especial de nossa natureza, geralmente bastante apreciado; embora a mais leve reflexão já nos possa ensinar que, em si mesma, tal coisa não é essencial para a nossa felicidade. Portanto, é difícil explicar o quanto cada homem se alegra interiormente todas as vezes que percebe sinais de opinião favorável dos outros e sua vaidade é de algum modo adulada. Tão infalivelmente quanto o ronronar do gato ao ser acariciado, um doce deleite aparece retratado na fisionomia do homem que se elogia, sobretudo na esfera de suas pretensões, mesmo se o elogio for uma mentira palpável. Os sinais de aprovação dos outros amiúde o consolam da infelicidade real ou da parcimônia com que fluem para ele as duas fontes principais de nossa felicidade, das quais tratamos até aqui; inversamente, é de admirar como ele é tão infalivelmente afetado, e muitas vezes profundamente ferido, por injúrias à sua ambição, em qualquer sentido, grau ou proporção, e pelo desdém, pela preterição ou pela falta de atenção. Se tal característica serve de base para o sentimento de honra, ela pode gerar efeitos salutares sobre a boa conduta

de muitos, enquanto sucedâneo para sua moralidade. Mas, no que tange à própria *felicidade* do homem, sobretudo à tranqüilidade de ânimo e à independência tão essenciais a ela, tal característica é mais perturbadora e prejudicial do que profícua. Por conseguinte, do nosso ponto de vista, é aconselhável colocar-lhe limites e, por meio de ponderação apropriada e apreciação correta do valor dos bens, moderar tanto quanto possível aquela grande suscetibilidade frente à opinião alheia, não só quando ela é adulada, mas também quando é injuriada: pois ambas pendem do mesmo fio. Caso contrário, permanece-se escravo da opinião e da impressão alheias:

Sic leve, sic parvum est, animum quod laudis avarum
Subruit ac reficit.

Tão frívolo, tão insignificante é aquilo que abate ou eleva a alma de um homem sedento de louvor.
(Horácio, *Epíst.* II, I, 179)

Por isso, uma apreciação correta do valor daquilo que se é em si e *para si* mesmo, comparado àquilo que se é apenas aos olhos *de outrem*, contribuirá em muito para a nossa felicidade. À primeira rubrica pertence tudo o que preenche o tempo de nossa própria existência, o conteúdo íntimo desta, portanto, todos os bens que levamos em consideração nos capítulos "Daquilo que alguém é" e "Daquilo que alguém tem". Pois o lugar em que estas coisas têm a sua esfera de ação é a própria consciência. Ao contrário, o lugar daquilo que somos *para outrem* é a consciência alheia, é a representação sob a qual nela aparecemos, junto com os conceitos que lhe

são aplicados[1]. Ora, isso é algo que não existe imediatamente para nós, mas apenas de modo mediato, vale dizer, na medida em que determina a conduta dos outros para conosco. E mesmo isso só é levado em conta caso tenha influência sobre alguma coisa que possa modificar aquilo que somos *em nós e para nós mesmos*. Ademais, aquilo que se passa, como tal, na consciência alheia, é-nos indiferente. E também nos tornaremos cada vez mais indiferentes quando alcançarmos um conhecimento suficiente da superficialidade e da futilidade dos pensamentos, da limitação dos conceitos, da pequenez dos sentimentos, da absurdez das opiniões e do número de erros na maioria das cabeças. E, ainda, à medida que aprendermos pela própria experiência o desdém com que, dada a ocasião, fala-se de qualquer um, desde que não seja temido, ou então se acredita que nada disso chegará aos seus ouvidos; mas, principalmente, depois de termos ouvido meia dúzia de imbecis falar com desdém do homem mais distinto. Sendo assim, nos convenceremos de que quem atribui um grande valor à opinião dos homens presta-lhes demasiada honra.

Em todo caso, limita-se a uma miserável fonte de recursos aquele que encontra sua felicidade não nas duas classes de bens já abordadas, mas que tem de procurá-la nesta terceira, portanto, não naquilo que ele é de fato, mas no que é na representação alheia. Pois, em geral, a base de nosso ser, por conseguinte, de nossa felicidade,

1. As classes mais elevadas, em seu brilho, sua pompa e seu esplendor, em sua magnificência e sua ostentação de todo tipo, podem dizer: "Nossa felicidade reside totalmente fora de nós mesmos: sua sede está na cabeça dos outros."

é nossa natureza animal. Isso significa que a saúde é o que há de mais essencial para o nosso bem-estar; depois dela vêm os meios para a nossa conservação, logo, uma existência livre de preocupações. Honra, brilho, posição, glória, por mais valor que lhe dêem os homens, não podem competir com aqueles bens essenciais nem substituí-los. Antes, se fosse o caso, não hesitariam em trocar aqueles por estes. Por isso, será de grande contribuição para nossa felicidade se, com o tempo, conseguirmos finalmente compreender que cada um vive, antes de mais nada e efetivamente, em sua própria pele e não na opinião de outrem, e que, em conformidade com isso, nossa condição real e pessoal, tal como determinada pela saúde, pelo temperamento, pelas capacidades, pelos rendimentos, pela mulher, pelos filhos, pelos amigos, pela residência etc., é cem vezes mais importante para a nossa felicidade do que aquilo que aos outros agrada fazer de nós. A ilusão contrária nos torna infelizes. Se se exclamar com ênfase: "A honra está acima da vida", na verdade, o que se quer dizer é: "A existência e o bem-estar não são nada; mas o que os outros pensam de nós é o que importa." Quando muito, tal sentença pode valer como uma hipérbole, no fundo da qual se encontra a verdade prosaica de que, para avançarmos no mundo e nos mantermos entre os homens, a honra, ou seja, a opinião dos outros sobre nós, é muitas vezes uma exigência indispensável. Voltarei a esse assunto mais adiante. Quando, ao contrário, vemos que quase tudo que os homens perseguem infatigavelmente durante suas vidas, com esforço incessante e sob milhares de perigos e dificuldades, tem por fim último elevar-se na opinião dos outros, pois não só os cargos, os títulos e as condecorações, mas também

a riqueza, e mesmo a ciência e a arte[2] são, no fundo, perseguidos, tendo em vista semelhante fim, e quando vemos que o grande respeito dos outros é o objetivo último pelo qual se trabalha, tudo isso serve para provar, infelizmente, apenas a magnitude da insensatez humana. Atribuir demasiado valor à opinião alheia é uma representação errônea que predomina universalmente. Quer ela se enraíze em nossa própria natureza, quer tenha nascido em conseqüência da sociedade e da civilização, acaba exercendo sobre o conjunto de nossas ações uma influência desmesurada e hostil à nossa felicidade. Influência essa que podemos perseguir desde o ponto em que ela se mostra na consideração angustiosa e servil pelo *qu'en dira-t-on* [o que se dirá], até no caso em que crava o punhal de Virginius no coração de sua filha, ou então induz o homem a sacrificar repouso, riqueza, saúde e a vida em nome da glória póstera. Essa ilusão oferece, porém, um instrumento cômodo para quem tem de imperar sobre os homens ou então guiá-los; razão pela qual, em todo tipo de arte de adestramento humano, a maneira de manter vivo e aguçar o sentimento de honra ocupa um lugar central, mas, em relação à felicidade própria do homem, que é a nossa intenção aqui, a questão é totalmente diferente e, antes, deve-se dissuadi-lo de colocar tanto valor na opinião dos outros. Se, todavia, como a experiência diária ensina, tal fato acontecer; se a maioria dos homens estimar acima de tudo justamente a opinião alheia, e se se preocupar mais com isso do que com aquilo que, ocorrendo em sua *própria consciência*, existe imediatamente

2. *Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter* [Teu saber é destituído de valor, se os outros não souberem que tu sabes].

para si mesmos; se, por conseguinte, mediante uma inversão da ordem natural, a opinião dos outros lhes parecer a parte real, enquanto o que ocorre na própria consciência lhes parecer a parte ideal de sua existência; se eles, portanto, fizerem do que é derivado e secundário o principal; e se, para eles, a imagem do seu ser na cabeça dos outros for mais importante do que este próprio ser, então, tal valoração imediata do que para nós não existe constitui aquela insensatez que se denominou *vaidade*, *vanitas*, indicativa do vazio e da natureza insubstancial de tal aspiração. Pode-se também reconhecer facilmente, a partir do que foi exposto acima, que a vaidade, assim como a avareza, pertence ao esquecimento dos fins pelos meios.

De fato, o valor que atribuímos à opinião dos outros, e nossa preocupação constante em relação a ela, ultrapassam, via de regra, quase toda expectativa racional, de modo que tal preocupação pode ser considerada como um tipo de mania difundida universalmente, ou antes, inata. Em tudo o que fazemos ou deixamos de fazer, quase sempre levamos em conta, antes de qualquer coisa, a opinião alheia e, após um exame apurado, iremos notar que dessa preocupação surge quase a metade de todas as aflições e angústias que já sentimos; pois ela está no fundo de todo o nosso amor-próprio – com tanta freqüência lesado, porque é tão doentiamente suscetível –, no fundo de todas as nossas vaidades e pretensões, assim como de nossa pompa e ostentação. Sem semelhante preocupação e vício, o luxo não seria nem 1/10 do que é. Sobre eles se baseia todo e qualquer orgulho, *point d'honneur* [ponto de honra] e *puntiglio* [tenacidade], seja qual for sua espécie ou esfera – e com que fre-

qüência exige sacrifícios! Ela já se mostra na infância, depois em cada idade da vida, todavia do modo mais forte na idade avançada, porque então, com o esgotamento da capacidade de fruição sensual, a vaidade e o orgulho têm de partilhar o seu domínio apenas com a avareza. Isso pode ser observado com toda clareza nos franceses, entre os quais ela é endêmica e amiúde se manifesta na ambição mais banal, no orgulho nacional mais ridículo e na fanfarrice mais desavergonhada. Mas isso acaba fazendo com que suas pretensões malogrem por si mesmas, uma vez que se fizeram objeto do escárnio das outras nações e que a *grande nation* se tornou uma chacota. Entretanto, para explicar de modo mais específico o exposto sobre a inversão na ordem das coisas, que é a preocupação excessiva com a opinião dos outros, pode-se aqui fornecer um exemplo bastante marcante dessa insensatez radicada na natureza humana. Tal exemplo é favorecido, em grau raro, pelo efeito de luz resultante do encontro das circunstâncias com o caráter apropriado, já que nele avaliaremos toda a força dessa estranha mola impulsora. Trata-se da seguinte passagem, retirada do relato detalhado, publicado no *Times* de 31 de março de 1846, sobre a execução recente de Thomas Wix, um artesão que, por vingança, assassinara o seu patrão: "Na manhã fixada para a execução, o reverendo capelão da prisão apresentou-se cedo perante ele. Mas Wix, embora comportando-se calmamente, não tomava parte alguma em suas exortações. Antes, sua única preocupação era conseguir mostrar-se com grande bravura diante dos espectadores de seu fim ignominioso. E ele o conseguiu. No pátio, que tinha de atravessar até o cadafalso da forca, erigido à frente da prisão, disse: 'Pois bem, como dizia o doutor Dodd, em breve conhecerei o grande mistério!' E, embora seus braços

estivessem atados, subiu a escada do cadafalso sem a menor ajuda. Chegando ao topo, fez, à esquerda e à direita, reverências aos espectadores, as quais foram respondidas e recompensadas pela aclamação estrondosa da multidão ali reunida etc." Eis um exemplar perfeito da ambição: ter a morte diante dos olhos, sob a forma mais terrível, seguida pela eternidade, e não ter nenhuma preocupação a não ser a impressão que deixará na turba de boquiabertos que ali acorreu e a opinião que ficará em suas cabeças! No mesmo ano, na França, foi executado Lecomte, por tentativa de regicídio; e do que ele mais se queixava durante o seu processo era não poder aparecer em roupas decentes perante a Câmara dos Pares e, mesmo em sua execução, foi um grande desgosto para ele não ter sido autorizado a barbear-se. Que também outrora não tenha sido diferente, podemos ver a partir do que aduz Mateo Aleman na introdução (*declaración*) do seu famoso romance *Guzmán de Alfarache*, a saber: muitos delinqüentes deslumbrados usam suas últimas horas – que deveriam dedicar exclusivamente à salvação de suas almas – para preparar e memorizar um pequeno sermão que querem proferir na escada do cadafalso. Em semelhantes traços, podemos ver a nós mesmos espelhados, pois casos colossais fornecem sempre a explicação mais clara. Para todos nós, as preocupações, aflições, cóleras, irritações, angústias, os esforços etc. concernem, talvez na maioria dos casos, propriamente à opinião alheia e são tão absurdos quanto no caso daqueles pobres-diabos acima mencionados. Nossa inveja e nosso ódio originam-se igualmente, em grande parte, da mesma raiz.

Manifestamente, nada contribuiria mais para a nossa felicidade – que como tal baseia-se em grande parte na

tranqüilidade de ânimo e no contentamento – do que limitar e moderar essa mola impulsora a um grau racionalmente justificável, talvez 1/50 do atual, portanto, extrair de nossa carne esse espinho que sempre nos atormenta. Mas isso é bastante difícil, pois temos de lidar com uma inversão natural e inata. *Etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur* [O vício da glória é o último a ser descartado até pelos sábios], diz Tácito (*Hist.* IV, 6). O único meio de nos livrarmos dessa insensatez universal seria reconhecê-la distintamente como tal e, para esse fim, esclarecer para nós mesmos como a maioria das opiniões costuma ser totalmente falsa, invertida, errônea e absurda na cabeça dos homens. Sendo assim, por si só, elas não são dignas de consideração. Depois, esclarecer também como a opinião dos outros, na maioria das coisas e dos casos, tem pouca influência real sobre nós, e como tal opinião é, em geral, tão desfavorável que quase todo mundo se tornaria doente de cólera, caso ouvisse tudo o que falam a seu respeito e o tom em que se pronunciam sobre sua pessoa. Por fim, esclarecer como a honra em si é de valor apenas indireto e não imediato etc. Se nos fosse possível tal conversão da insensatez universal, a conseqüência seria um ganho inacreditavelmente grande em tranqüilidade de ânimo e jovialidade, além de uma conduta mais firme e segura, uma maneira de ser mais despojada e natural. A influência sobremaneira benéfica que um modo de vida retirado tem sobre nossa tranqüilidade de ânimo baseia-se, em grande parte, no fato de ele nos eximir de viver constantemente sob os olhos dos outros e, por conseguinte, nos eximir de levar sempre em conta a sua eventual opinião, o que nos faz voltar nossa atenção a nós mesmos. Desse modo, escapa-

ríamos de muitas infelicidades reais, devidas apenas àquela aspiração ideal ou, falando mais corretamente, àquela insensatez deplorável. Daríamos também muito mais atenção aos bens sólidos, que fruiríamos sem incômodo. Mas, como diz o provérbio já mencionado, χαλεπα τα καλα [O que é nobre é difícil] (Platão, *A república*, 6, 11).

A insensatez de nossa natureza aqui descrita dá vida sobretudo a três rebentos: ambição, vaidade e orgulho. Entre os dois últimos, a diferença consiste no fato de que, enquanto o *orgulho* já é a firme convicção dos próprios valores proeminentes em algum sentido, a *vaidade*, ao contrário, é o desejo de despertar nos outros essa convicção, na maior parte das vezes acompanhada da esperança secreta de também poder, em seguida, torná-la convicção própria. Por conseguinte, o orgulho é a alta estima de si mesmo vinda *de dentro*, portanto, é direto; a vaidade, ao contrário, é o esforço para alcançar tal estima a partir *de fora*, portanto, indiretamente. Em conformidade com isso, a vaidade nos torna faladores; o orgulho, lacônicos. Mas o vaidoso deveria saber que a alta opinião dos outros, à qual ele aspira, é muito mais fácil e segura de ser obtida com o silêncio contínuo do que com a fala, mesmo quando se tem as coisas mais belas a dizer. Orgulhoso não é quem quer, mas, quando muito, quem quer pode afetar orgulho. Todavia, este último logo deixará seu papel, como deixará todo papel emprestado. Pois só a convicção firme, íntima e imperturbável dos méritos proeminentes e valores especiais torna alguém realmente orgulhoso. Esta convicção pode ser errônea ou repousar sobre simples méritos exteriores e convencionais, mas isso não faz mal ao orgulho, desde que ela exista de fato e seriamente. Visto que o orgulho tem a sua raiz na *convicção*,

ele não se encontra, como todo conhecimento, em nosso arbítrio. Seu pior inimigo, quero dizer, seu maior obstáculo é a vaidade, que, como tal, procura angariar a aprovação dos outros, para então fundamentar sobre esta a opinião elevada de si mesma, enquanto o pressuposto do orgulho é a opinião já firmemente estabelecida.

Por mais que o orgulho seja, em geral, censurado e mal-afamado, suspeito, todavia, que isso venha principalmente daqueles que nada possuem do que se orgulhar. Por conta do caráter impudente e impertinente da maioria dos homens, faz bem aquele que, tendo os seus méritos, não os perde de vista, para não deixá-los cair por inteiro no esquecimento. Pois quem, ignorando de modo benévolo tais méritos, associa-se à maioria dos homens como se fosse um igual, logo será por eles sinceramente considerado como tal. Eu recomendaria agir assim sobretudo àqueles cujos méritos são do tipo mais elevado, ou seja, méritos reais e, portanto, puramente pessoais, já que, à diferença das condecorações e dos títulos, não são trazidos a todo momento à recordação por uma impressão sensível. Caso contrário, verão exemplificado amiúde o *sus Minervam* [o suíno instrui Minerva] (cf. Cícero, *Academicae quaestiones*, I, 5, 18). "Brinca com o escravo, logo ele te mostrará o traseiro", diz um primoroso provérbio árabe, e as palavras de Horácio, *sume superbiam, quaesitam meritis* [conserva o orgulho que adquiriste pelo mérito], não devem ser desprezadas. A virtude da modéstia é, decerto, uma invenção considerável para velhacos, pois, em conformidade com ela, cada um tem de falar de si mesmo como se fosse um deles, o que coloca todos magnificamente no mesmo nível, uma vez que produz a impressão de que não há absolutamente nada além de velhacos.

O tipo mais barato de orgulho é o orgulho nacional. Ele trai naquele que por ele é possuído a ausência de qualidades *individuais*, das quais poderia se orgulhar; caso contrário, não recorreria àquelas que compartilha com tantos milhões. Quem possui méritos pessoais distintos reconhecerá, antes, de modo mais claro, os defeitos da sua própria nação, pois sempre os tem diante dos olhos. Mas todo pobre-diabo, que não tem nada no mundo do que possa se orgulhar, agarra-se ao último recurso, o de orgulhar-se com a nação à qual pertence; isso faz com que se sinta recuperado e, em sua gratidão, pronto para defender πυξ και λαξ [com unhas e dentes] todos os defeitos e desvarios próprios à tal nação. Desse modo, de cinqüenta ingleses, por exemplo, haverá no máximo um que concordará conosco quando falarmos, com justo desprezo, da beatice estúpida e degradante de sua nação; mas esta única exceção será com certeza um homem de cabeça. Os alemães estão livres do orgulho nacional e fornecem, assim, uma prova da honradez que se lhes reputa. O contrário, entretanto, provam aqueles alemães que professam e ridiculamente afetam semelhante orgulho, como o fazem, na maioria das vezes, os *deutschen Brüder* [irmãos alemães] e os democratas, que adulam o povo com o objetivo de seduzi-lo. Pretende-se até que os alemães tenham inventado a pólvora: eu, no entanto, não sou dessa opinião. Lichtenberg pergunta: "Por que um homem que não é alemão raramente se passa por tal e, em geral, caso queira se passar por alguma coisa, se fará passar por francês ou inglês?" (*Vermischte Schriften*, nova ed., Göttingen, 1844, v. II, p. 122). De resto, a individualidade sobrepuja em muito a nacionalidade e, num determinado homem, aquela merece mil ve-

zes mais consideração do que esta. Como o caráter nacional fala da multidão, jamais se dirá de modo honesto muita coisa boa em seu louvor. Trata-se, antes, apenas da limitação, da perversidade e da maldade humanas, que em cada país aparecem sob formas diferentes, e que chamamos de caráter nacional. Desgostosos com *um*, louvamos outro, até o momento em que este também nos desgosta. Cada nação escarnece da outra, e todas têm razão.

O objeto deste capítulo, vale dizer, o que *representamos* no mundo, o que somos aos olhos dos outros, deixa-se dividir, como dissemos, em *honra*, *posição* e *glória*.

A *posição*, por mais importante que possa ser aos olhos da grande turba e dos filisteus, e por maior que seja a sua utilidade na engrenagem da máquina estatal, será abordada com poucas palavras, para que possamos atingir nosso objetivo. É um valor convencional ou, mais apropriadamente, simulado; seu efeito é uma alta consideração simulada, e o todo é uma comédia para a grande turba. As condecorações são letras de câmbio sacadas contra a opinião pública; seu valor repousa sobre o crédito do sacador. Entrementes, e sem falar do muito dinheiro que economizam ao Estado substituindo as recompensas pecuniárias, elas são uma instituição extremamente oportuna, pressupondo-se que sua distribuição se dê com discernimento e justiça. De fato, a grande turba tem olhos e ouvidos, mas não muito mais; tem sobretudo pouca faculdade de juízo e memória curta. Muitos méritos permanecem por completo fora da esfera de sua compreensão; outros, ela entende e aclama quando de sua aparição, para logo esquecê-los. Por isso, acho bastante apropriado, mediante uma cruz ou uma estrela, gritar sempre e em toda parte à multidão: "Este homem não é vosso

igual: ele possui méritos!" No entanto, mediante uma distribuição injusta, desajuizada ou excessiva, as condecorações perdem o valor; por isso, um príncipe deveria ser tão cuidadoso com suas atribuições, quanto um comerciante na assinatura de letras de câmbio. A inscrição *pour le mérite* [ao mérito], sobre uma cruz, é um pleonasmo: toda condecoração deveria ser *pour le mérite – ça va sans dire* [obviamente].

A abordagem da *honra* é muito mais difícil e longa que a da posição. Antes de mais nada, teríamos de defini-la. Se eu, com essa intenção, dissesse: a honra é a consciência moral* externa, e a consciência moral é a honra interna, então tal definição poderia talvez agradar a muitos, mas seria mais uma explicação brilhante do que evidente e bem fundamentada. Por conseguinte, digo: a honra é, em termos objetivos, a opinião dos outros sobre o nosso valor e, em termos subjetivos, o nosso temor dessa opinião. Nesta última qualidade, ela produz amiúde no homem de honra um efeito bastante salutar, embora de modo algum puramente moral.

A raiz e a origem dos sentimentos de honra e vergonha, inerentes a todo homem que não é totalmente corrompido, e o supremo valor atribuído ao primeiro reside no que vem a seguir. O homem, por si só, consegue muito pouco e é um Robinson abandonado: apenas em co-

* Em alemão há duas palavras para consciência: *Bewusstsein* e *Gewissen*. A primeira se refere à consciência como mero receptor de imagens e noções, e a segunda à consciência associada aos sentimentos e valores morais íntimos. É por isso que, por exemplo, usam-se as expressões *schlechtes oder gutes Gewissen* para dizer consciência pesada ou tranqüila. Por sinal, esse foi um tema-chave na reflexão nietzschiana sobre o valor dos valores. Por conta disso, é aconselhável reservar a expressão "consciência moral" para *Gewissen*. [N. do T.]

munidade com os outros ele é e consegue muito. Ele se dá conta de tal situação a partir do momento em que sua consciência começa, de algum modo, a se desenvolver, e logo que nasce nele a aspiração por ser considerado um membro útil da sociedade, portanto, alguém capaz de cooperar *pro parte virili* [como homem pleno] e, por conseguinte, tendo o direito de participar das vantagens da comunidade humana. Ele o consegue realizando, em primeiro lugar, aquilo que se exige e espera em geral de cada um, depois, realizando aquilo que se exige e espera dele na posição especial que ocupa. Mas logo ele reconhece que, nesse caso, o importante não é o que ele representa na sua própria opinião, mas na opinião dos outros. Por conseguinte, tal é a origem da sua aspiração zelosa pela *opinião* favorável de outrem, e assim também surge o valor supremo nela depositado. Esses dois elementos aparecem na espontaneidade de um sentimento inato, chamado sentimento de honra e, de acordo com as circunstâncias, sentimento de pudor (*verecundia*). É este que ruboriza as suas faces quando acredita ter subitamente perdido na opinião dos outros, mesmo sabendo-se inocente, e inclusive onde a falta apontada concerne apenas a uma obrigação relativa, ou seja, assumida arbitrariamente. Por outro lado, nada fortifica mais o seu ânimo de vida do que a certeza alcançada ou renovada da opinião favorável dos outros*, porque ela lhe prome-

* O tema da "opinião dos outros" é uma refinada variação do clássico tema do "olhar do outro", desenvolvido com maestria por Rousseau no seu famoso ensaio sobre a origem da desigualdade entre os homens. Nele, mostra como o homem, cada vez mais consciente do olhar do outro, molda o seu comportamento em função deste, aprendendo a viver mais para a vida alheia do que para si, o que implica uma corrupção generalizada da sociedade. [N. do T.]

te a proteção e a ajuda das forças reunidas do conjunto, que são uma muralha infinitamente maior contra os males da vida do que as suas próprias forças.

Das diversas relações que o homem pode travar com os outros e que coloca estes últimos em condições de lhe acordar confiança, portanto, de ter a respeito dele uma boa opinião, originam-se muitos *gêneros de honra*. Tais relações são principalmente o meu e o teu, em seguida, o cumprimento daquilo que se obrigou a fazer e, por fim, a relação sexual. A elas correspondem a honra burguesa*, a honra do cargo e a honra sexual, que apresentam, por sua vez, seus respectivos subgêneros.

A *honra burguesa* tem a esfera mais ampla: ela consiste na pressuposição de que observamos de modo incondicionado os direitos de cada um e, por conseguinte, jamais nos serviremos de meios injustos ou ilícitos com vistas à nossa vantagem. Ela é a condição de participação em todo contato pacífico. Perde-se mediante uma única ação que lhe seja manifesta e fortemente contrária; conseqüentemente, também mediante qualquer punição criminal, ainda que apenas sob a pressuposição de que seja justa. Mas a honra repousa sempre, em seu fundamento último, sobre a convicção da imutabilidade do caráter moral, em virtude da qual uma única ação má garante a mesma qualidade moral de todas as ações subseqüentes, desde que condições semelhantes apareçam. Isso também atesta a palavra inglesa *character*, que significa renome,

.....

* No original *bürgerliche Ehre*, que também se poderia traduzir mais contemporaneamente por "honra civil". No entanto, mais adiante Schopenhauer dirá que tal honra deriva o seu nome de uma classe social, justamente a classe burguesa. Tal é a razão de nossa opção para conservar a referência original. [N. do T.]

reputação, honra. Por isso não se recupera o caráter perdido, a não ser que a perda tenha se baseado num engano, como a calúnia ou a falsa aparência. Sendo assim, há leis contra a calúnia, contra os libelos e também contra as injúrias, pois a injúria, o mero insulto, é uma calúnia sumária sem indicação dos motivos, o que pode ser expresso em grego por εστι ἡ λοιδορια διαβολη συντομος [a injúria é uma calúnia sumária]. Essa máxima, entretanto, não se encontra expressa em parte alguma. Por certo, aquele que insulta revela que nada tem de real e verdadeiro a alegar contra o outro. Do contrário, ele o apresentaria como premissas e deixaria, consolado, a conclusão a cargo dos ouvintes; em vez disso, apresenta a conclusão, omitindo as premissas. Em verdade, conta com a presunção de que tal acontece apenas em vista da brevidade. A honra burguesa, de fato, deriva o seu nome da mesma classe, mas seu prestígio se estende a todas elas indistintamente, mesmo às mais elevadas. Ninguém pode dispensá-la. Trata de uma questão séria, e cada um deve evitar considerá-la levianamente. Quem quebra a lealdade e a fé perde-as para sempre, não importando o que faça ou o que possa ser, e os frutos amargos trazidos por tal perda não tardam a surgir.

A *honra* possui, em certo sentido, um caráter *negativo*, a saber, em oposição à *glória*, que tem um caráter *positivo*. Pois a honra não é a opinião sobre as qualidades especiais pertencentes a um único sujeito, mas só sobre aquelas que, via de regra, deve-se pressupor que não lhe faltem. Por conseguinte, ela só assevera que este sujeito não é nenhuma exceção, enquanto a glória afirma que ele o é. A glória, portanto, tem primeiro de ser conquistada; a honra, ao contrário, precisa apenas não ser perdida.

Em conformidade com isso, ausência de glória é obscuridade, algo negativo; ausência de honra é vergonha, algo positivo. A negatividade da honra, no entanto, não deve ser confundida com passividade. Antes, a honra tem um caráter totalmente ativo. Com efeito, procede unicamente do *sujeito*, baseia-se em *suas* ações e omissões, não naquilo que os outros fazem ou no que lhe acontece: é portanto των εφ' ἡμιν [dependente de nós]. Essa, como logo veremos, é uma marca distintiva entre a verdadeira honra e a honra cavalheiresca ou honra falsa. Apenas mediante a calúnia é possível um ataque de fora sobre a honra. O único meio de defesa é uma refutação, acompanhada de divulgação apropriada e desmascaramento do caluniador.

O respeito à idade parece basear-se no fato de que a honra das pessoas jovens, embora admitida por pressuposição, ainda não foi colocada à prova; por conseguinte, consiste propriamente num crédito. Entre os mais velhos, entretanto, teve de ser provado no decorrer da vida se eles, mediante sua conduta, conseguiram manter a honra. Pois nem os anos em si, que também afetam os animais (e alguns deles vivem por muito mais tempo do que o homem), nem a experiência, como mero conhecimento mais detalhado do curso do mundo, são uma razão suficiente para justificar o respeito dos jovens pelos mais velhos, o qual é exigido em toda parte; a simples fraqueza da velhice daria azo mais à indulgência do que ao respeito. Digno de nota, todavia, é que o homem porta um certo respeito inato e, portanto, realmente instintivo, pelos cabelos brancos. As rugas, um sinal incomparavelmente certo da velhice, não despertam absolutamente tal respeito: nunca se fala de rugas veneráveis, mas sempre de cabelos brancos veneráveis.

O valor da honra é apenas mediato. Pois, como já foi desenvolvido no começo deste capítulo, a opinião dos outros a nosso respeito só pode ter valor na medida em que determina ou pode ocasionalmente determinar sua ação para conosco. É o que acontece enquanto vivemos com ou entre os homens. Pois, uma vez que, no estado civilizado, devemos a nossa segurança e as nossas posses somente à sociedade, que precisamos dos outros em todas as empreitadas, e que sua confiança nos é necessária para travarmos relações recíprocas, então sua opinião sobre nós é de alto valor, ainda que este seja sempre meramente mediato; eu não saberia reconhecer a tal opinião um valor imediato. Em concordância com isso, Cícero também diz: *De bona autem fama Chrysippus quidem et Diogenes, detracta utilitate, ne digitum quidem, ejus causa, porrigendum esse dicebant. Quibus ego vehementer assentior* [Crisipo e Diógenes dizem da boa reputação que, tirante a sua utilidade, não se deve mover um dedo por ela. Concordo inteiramente com eles] (*Fin.* III, 17). Do mesmo modo, Helvécio nos fornece um longo desenvolvimento dessa verdade na sua obra-prima *De l'esprit* (*Disc.* III, ch. 13), cujo resultado é: *Nous n'aimons pas l'estime pour l'estime, mais uniquement pour les avantages qu'elle procure* [Não amamos a estima pela estima, mas unicamente pelas vantagens que ela proporciona]. Ora, como os meios não podem valer mais que os fins, a máxima pomposa "a honra está acima da vida" é, como já dito, uma hipérbole.

É o suficiente sobre a honra burguesa. Quanto à *honra do cargo*, é a opinião geral dos outros que um homem, a ocupar um cargo, possui de fato todas as qualidades requeridas para ele e cumpre, pontualmente e em todos os

casos, com suas obrigações. Quanto mais importante e amplo for o círculo de ação de um homem no Estado, logo, quanto mais elevado e influente for o posto ocupado, tanto mais elevada tem de ser a opinião sobre as capacidades intelectuais e as qualidades morais que o tornam apto para ocupá-lo; por conseguinte, o grau de sua honra, que se exprime por meio de seus títulos, condecorações etc., eleva-se progressivamente na mesma medida que o comportamento subordinado dos outros em relação a ele. Segundo a mesma escala, a posição determina constantemente o grau particular da honra, embora este seja modificado mediante a capacidade das massas em julgar a importância da posição. Sempre, entretanto, conceder-se-á mais honra àquele que possui obrigações especiais e as cumpre, do que ao simples cidadão, cuja honra repousa sobretudo sobre qualidades negativas.

Ademais, a honra do cargo exige que quem o ocupa, devido aos seus colegas e sucessores, faça respeitar tal função justamente mediante o cumprimento estrito dos seus deveres; além disso, não deve deixar impune nenhum ataque contra si mesmo e contra seu cargo enquanto o ocupar, ou seja, não deve aceitar as colocações de que não cumpre com probidade os seus deveres, ou de que o seu cargo em nada contribui para o bem geral; pelo contrário, utilizando-se das punições legais, deve provar que aqueles ataques eram injustos.

Subordens dessa honra são a do servidor estatal, do médico, do advogado, de todo professor público, de todo graduado, em suma, de todos que, por uma declaração pública, tenham sido considerados qualificados para um certo tipo de trabalho intelectual e, por isso mesmo, comprometeram-se a executá-lo. Portanto, numa palavra, a hon-

ra de todos os comprometidos publicamente a executar uma tarefa. Por conseguinte, a essa categoria também pertence a verdadeira *honra militar.* Ela consiste no fato de que quem se comprometeu a defender a pátria comum possui todas as qualidades necessárias para tal – portanto, acima de tudo, coragem, bravura e força – e está realmente preparado para defendê-la até a morte, e por nada neste mundo abandonará a bandeira à qual prestou juramento. Tratei aqui da *honra do cargo* num sentido bem mais amplo do que o usual, no qual ela significa o respeito devido pelos cidadãos ao cargo em si.

Ao que me parece, a *honra sexual* exige uma consideração mais detalhada e uma busca de seus princípios que remonte até sua raiz, o que confirmará, ao mesmo tempo, que toda honra, em última instância, repousa sobre considerações de utilidade.

Conforme a sua natureza, a *honra sexual* se divide em honra das mulheres e honra dos homens e, de ambos os lados, constitui um *esprit de corps* [espírito de grupo] inequívoco. A primeira é, de longe, a mais importante, porque na vida feminina a relação sexual é a coisa principal. Quando se trata de uma moça, a *honra feminina* é, por conseguinte, a opinião geral de que ela não se entregou a nenhum homem e, em relação a uma mulher casada, de que ela se entregou apenas ao seu marido. A importância dessa opinião repousa sobre o seguinte: o sexo feminino exige e espera do sexo masculino tudo, tudo o que deseja e necessita; o masculino exige do feminino, primária e imediatamente, apenas uma coisa. Por conta disso, foi preciso organizar-se de modo que o sexo masculino conseguisse obter do feminino aquela coisa única apenas em troca de assumir os cuidados por tudo

e ainda pelas crianças que viessem a nascer da união. Sobre tal disposição repousa o bem-estar de todo o sexo feminino. Para que seja instaurada, as mulheres têm necessariamente de se agrupar e demonstrar *esprit de corps*. Em conjunto, como numa fileira cerrada, elas se colocam então diante de todo o sexo masculino, como se estivessem à frente de um inimigo comum que, devido à preponderância de suas forças corporais e espirituais, está de posse, por natureza, de todos os bens terrenos e tem de ser vencido e conquistado para que, mediante tal posse, elas consigam possuir os mesmos bens. Com esse objetivo, a máxima de honra de todo o sexo feminino é a de que todo coito extraconjugal seja resolutamente recusado aos homens, para que cada um deles seja compelido ao casamento como a uma espécie de capitulação e, assim, todo o sexo feminino fique bem provido. O referido objetivo, no entanto, só pode ser plenamente atingido por intermédio da estrita observância da máxima acima mencionada. Logo, todo o sexo feminino zela, com verdadeiro *esprit de corps*, para que os seus membros a executem. Conseqüentemente, toda moça que, por coito extraconjugal, tiver cometido uma traição contra o seu sexo, será rechaçada por suas iguais e coberta de infâmia, pois o bem-estar do grupo ficaria comprometido com a generalização de tal procedimento. Sendo assim, ela passa a ser conhecida como alguém que perdeu a honra*. A nenhuma mu-

* As colocações de Schopenhauer sobre a honra sexual das mulheres tomam por referência o comportamento do seu tempo, quando até o dote ainda era prática. Hoje em dia, é raro dizer-se que uma moça perdeu a honra perante as companheiras de sexo porque praticou coito extraconjugal. Todavia, como o próprio filósofo ressalta na sua introdução, o procedimento adotado nesta obra não é o metafísico, mas o empírico. Portanto, ele estava sujeito a

lher permite-se freqüentá-la mais: ela é evitada como se tivesse uma praga. A mesma sorte cabe à adúltera, pois esta violou a capitulação aceita pelo marido, todavia, mediante tal exemplo, os homens são desencorajados a aceitar capitular; no entanto, disso depende a salvação de todo o sexo feminino. Ademais, devido à grosseira falta de palavra e à fraude contida no seu feito, a adúltera perde a honra sexual e, ao mesmo tempo, a honra burguesa. Eis por que se diz, como expressão de desculpa, "uma moça caída", mas não "uma esposa caída", e o sedutor pode, pelo casamento, tornar a primeira novamente honrada; não é o caso do agente do adultério em relação à segunda, depois que esta se separou. Se, após essa clara exposição, reconhecemos como princípio da honra feminina um *esprit de corps* salutar, que chega até a ser necessário, no entanto, bem calculado e apoiado sobre o interesse, então poderemos atribuir a tal honra a maior importância para a existência feminina e, por conseguinte, um grande valor relativo, mas não absoluto, que ultrapassa o da vida e de seus fins, portanto, um valor a ser pago com o preço da própria vida. Logo, não se poderá aplaudir os feitos exagerados de Lucrécia e Virginius, os quais degeneram em farsas trágicas. Justamente por isso, a conclusão de Emilia Galotti tem algo de tão revoltante, de modo que deixamos o teatro em plena indisposição. Ao contrário, apesar da honra sexual, não se

.....

conservar o erro deste último, principalmente quando o assunto é a honra, que se baseia na opinião dos outros sobre nosso valor e o temor daí advindo. Mais adiante, o próprio filósofo se encarregará de dizer que a honra sexual, e qualquer outra, como qualquer outro valor social, tem um peso meramente relativo, convencional. Eis a razão para a honra sexual feminina poder experimentar modificações locais e temporárias. [N. do T.]

pode deixar de simpatizar com a Klärchen de Egmont. Essa maneira de impelir ao extremo o princípio de honra feminino pertence, como tantos outros casos, ao esquecimento dos fins pelos meios. Pois se atribui, mediante semelhantes exageros, um valor absoluto à honra sexual, enquanto esta, mais do que qualquer outra, tem um valor meramente relativo. Sim, poder-se-ia dizer meramente convencional, caso se depreenda do *Thomasius de concubinatu* que, até a reforma luterana, em quase todos os países e tempos, o concubinato foi uma relação permitida e reconhecida por lei, na qual a concubina permanecia honrada; sem falar da Milita, na Babilônia (Heródoto I, 199) etc. Contudo, há também convenções burguesas que tornam impossível a forma exterior do casamento, em especial nos países católicos, onde não existe o divórcio, mas em toda parte há tal impedimento para os soberanos. Na minha opinião, eles agem de maneira muito mais moral quando mantêm uma amante do que quando contraem um casamento morganático, cuja descendência poderia reivindicar direitos, na extinção da descendência legítima. Disso resulta a possibilidade, embora remota, de se chegar a uma guerra civil. Além do mais, um casamento morganático, ou seja, contraído a despeito de todas as conveniências exteriores é, em última instância, uma concessão feita às mulheres e aos padres, duas classes diante das quais se deve guardar todo o cuidado possível antes de se conceder algo. Deve-se ainda levar em conta que todo homem em seu país pode se casar com a mulher de sua escolha, à exceção de um ao qual esse direito natural é negado. Esse pobre homem é o príncipe. Sua mão pertence ao país, e é concedida em virtude de razões de Estado, ou seja, em conformidade com o bem da nação.

No entanto, esse príncipe é homem e também quer seguir pelo menos uma vez o pendor do seu coração. Por conseguinte, é tão injusto e ingrato quanto de mentalidade vulgar e estreita impedir o príncipe de ter uma amante ou o repreender por querê-lo; naturalmente, desde que ela não tenha influência alguma sobre a regência. Por sua vez, no que diz respeito à honra sexual, tal amante é, por assim dizer, uma pessoa excepcional, uma exceção à regra: pois entregou-se a um só homem, a quem ama e que a ama, mas que com ela nunca poderá se casar. São sobretudo os inúmeros sacrifícios sangrentos em nome do princípio de honra feminino, como o infanticídio e o suicídio de mães, a provar que tal princípio não tem uma origem puramente natural. Decerto, uma moça que se dá ilegitimamente viola a sua lealdade para com o seu sexo inteiro. No entanto, essa lealdade é apenas tacitamente assumida, não jurada. E como, em caso comum, é a sua própria vantagem que sofre do modo mais imediato, sua insensatez acaba sendo maior do que a sua depravação.

A honra sexual dos homens é provocada pela das mulheres, como *esprit de corps* oposto, que exige de cada um que, ao aceitar o casamento – essa capitulação tão favorável para a parte oposta –, cuide agora para que ele seja respeitado. Com isso, o próprio pacto não perde a sua solidez mediante um relaxamento de sua observância, e os homens, que deram tudo, ficam assegurados da única coisa pela qual estipularam um pacto, a saber, a posse exclusiva da mulher. Em conformidade com isso, a honra do homem exige que ele se vingue do adultério de sua mulher e a puna, pelo menos mediante a separação. Se o tolerar, mesmo sabendo dele, será coberto de vergonha pela comunidade masculina. No entanto, tal vergo-

nha não é tão grave quanto a que concerne à mulher que perdeu a honra sexual; antes, é apenas uma *levioris notae macula* [uma mácula de menor importância], já que a relação sexual é algo subordinado para o homem, pois ele ainda possui muitas outras e mais importantes. Os dois maiores poetas dramáticos dos tempos modernos tomaram como tema, cada um duas vezes, essa honra masculina: Shakespeare, em *Otelo* e *Conto de inverno*, e Calderón, em *El médico de su honra* e *A secreto agravio secreta venganza*. De resto, tal honra exige apenas a punição da mulher, não a do amante; a punição deste último é meramente uma *opus supererogationis* [uma obra que vai além do exigido], o que comprova a sua origem a partir do *esprit de corps* dos homens.

A honra, como a considerei até aqui, em seus gêneros e princípios, encontra-se como válida universalmente em todos os povos e em todos os tempos, embora a honra feminina exiba algumas modificações locais e temporais em seus princípios. Contudo, há ainda um gênero de honra totalmente diferente daquele válido em toda parte, e do qual nem gregos nem romanos tinham noção. Muito menos sabem dele os chineses, hindus e maometanos até os nossos dias, pois só se originou na Idade Média e tornou-se aclimatado apenas na Europa cristã e, mesmo nesta, apenas numa pequena parte da população, a saber, entre as classes superiores da sociedade e os que a emulam. Trata-se da *honra cavalheiresca* ou do *point d'honneur* [ponto de honra]. Ora, levando-se em conta que seus princípios se diferenciam por completo daqueles da honra tratada até aqui, sendo até mesmo em parte opostos, já que a primeira torna o *homem honorável*, e a segunda, ao contrário, torna-o *homem de honra*, que-

ro apresentar a seguir, separadamente, os seus princípios, como um código ou espelho da honra cavalheiresca.

1. A honra *não* consiste na opinião dos outros sobre o nosso valor, mas unicamente nas *exteriorizações* dessa opinião, pouco importando se a opinião externada de fato existe ou não, muito menos se ela tem fundamento. Por conseguinte, os outros podem nutrir a pior opinião a nosso respeito, por conta de nosso modo de vida, e podem desprezar-nos como bem entenderem; durante o tempo em que ninguém se atrever a expressá-la em voz alta, ela não prejudicará em nada a nossa honra. Mas, ao contrário, se mesmo com nossas qualidades e ações compelirmos os outros a atribuir-nos elevada estima (pois isto não depende do seu arbítrio), então bastará que apenas um indivíduo – seja ele o pior e mais ignorante – exprima o seu desprezo por nós para que logo a nossa honra seja ferida e até perdida para sempre, caso não a reparemos. Um demonstrativo supérfluo disso, ou seja, de que aqui não se trata da *opinião* de outrem, mas apenas da sua *exteriorização*, é que as ofensas podem ser *retiradas* ou, se necessário, pode-se pedir perdão, e então é como se elas jamais tivessem acontecido. A questão de saber se a opinião que produziu as ofensas também mudou e por que isso aconteceria não afeta em nada o caso; anula-se simplesmente a sua exteriorização e tudo fica bem. Como conclusão, tem-se que o importante não é ganhar respeito, mas extorqui-lo.

2. A honra de um homem não depende do que ele *faz*, mas do que ele *sofre*, do que lhe acontece. De acordo com os princípios de honra primeiramente abordados e válidos em qualquer parte, ela depende só daquilo que *o próprio homem* diz ou faz; em contrapartida, a

honra cavalheiresca depende daquilo que outrem diz ou faz. Ela está, portanto, na mão ou até mesmo na ponta da língua de cada um e, caso este aproveite a oportunidade, ela pode a qualquer momento ser perdida para sempre – a menos que o atingido, por um processo de reparação que logo mencionaremos, não se apodere dela, o que só pode acontecer com perigo de sua vida, de sua saúde, de sua liberdade, de suas propriedades e de sua tranqüilidade de ânimo. Em conseqüência disso, a conduta de um homem pode ser a mais íntegra e nobre, o seu ânimo, o mais puro, e a sua cabeça, a mais eminente. No entanto, sua honra pode ser perdida a qualquer momento, desde que agrade a qualquer indivíduo *insultá-lo* – e tal indivíduo, desde que não tenha ferido essas leis da honra, pode ser, de resto, o patife mais vil, o bruto mais estúpido, um mandrião, um apostador, um fazedor de dívidas, em suma, um homem que não é digno de consideração. Na maior parte das vezes, é justamente a um sujeito dessa espécie que agrada insultar, pois, como Sêneca observa de modo acertado, *ut quisque contemtissimus et ludibrio est, ita solutissimae linguae est* [quanto mais um homem é desprezível e ridículo, tanto mais solta é a sua língua] (*De constantia*, II). Tal tipo também se irritará de preferência contra o homem primeiramente descrito, porque os opostos se odeiam e a consideração dos méritos superiores costuma despertar a raiva silenciosa no indivíduo desprezível. Por isso, diz Goethe:

Was klagst du über Feinde?
Sollten Solche je werden Freunde,
Denen das Wesen, wie du bist,
Im Stillen ein ewiger Vorwurf ist?

Por que te lamentas dos teus inimigos?
Deveriam eles se tornar teus amigos,
Para os quais tua verdadeira essência
É secretamente uma repreensão eterna?
(West-Östlicher Divan ["Buch der Sprüche", Spruch 15])
(Divã ocidental-oriental ["Livro das sentenças", sentença 15])

Vê-se o quanto precisamente as pessoas por último descritas têm de agradecer ao princípio da honra, pois este as nivela com aquelas que, do contrário, seriam inatingíveis em qualquer situação. Se tal reles indivíduo insulta, isto é, atribui ao outro uma qualidade ruim, então esta vale, de maneira provisória, como um juízo objetivamente verdadeiro e fundamentado, um decreto com força de lei. O insulto pode até mesmo permanecer verdadeiro e válido por todo o futuro, caso não seja anulado com o sangue. Isto é, o insultado passa a ser (aos olhos de todas as "pessoas de honra") aquilo que disse quem o insultou (fosse este o último de todos os filhos da terra), pois ele "engoliu" a afronta (esse é o *terminus technicus* [termo técnico]). Em conformidade com isso, as "pessoas de honra" agora o desprezarão profundamente, fugirão dele como se tivesse peste; elas se recusarão, por exemplo, alta e publicamente, a ir a uma recepção onde ele seja recebido etc. Acredito poder remontar com segurança a origem dessa sábia visão ao fato de que, na Idade Média, até o século XV (segundo as *Beiträge zur deutschen Geschichte, besonders des deutschen Strafrechts* [Contribuições para a história alemã, especialmente em relação ao direito penal], de C. G. von Wächters, 1845), em processos criminais, não cabia ao acusador provar a culpa do acusado, mas sim a este provar sua inocência.

Isso podia acontecer mediante um juramento de purgação, para o qual ele ainda precisava de fiadores (*consacramentales*), que jurassem estar convencidos de que ele não seria capaz de perjúrio algum. Se o acusado não tivesse fiadores, ou se o acusador não os admitisse, intervinha então o juízo de Deus, que usualmente consistia num duelo. Pois o acusado era agora um "caído em desgraça" e tinha de purgar-se. Vemos aqui a origem do conceito de "cair em desgraça" e de todo o procedimento que ainda hoje tem o seu lugar entre as "pessoas de honra", apenas com a omissão da jura. Aqui também temos uma explicação da indignação profunda e obrigatória com a qual os "homens de honra" recebem a repreensão da mentira e exigem, em compensação, uma vingança sangrenta, o que é bastante estranho, em função da ocorrência diária da mentira. Na Inglaterra, em especial, isso foi elevado a uma espécie de superstição profundamente enraizada. (De fato, todo aquele que ameaça punir de morte quem o acusa de mentira, não pode ter mentido em sua vida). Nos processos criminais da Idade Média, a forma mais sucinta era o acusado replicar ao acusador: "Tu mentes", ao que de imediato se apelava ao juízo de Deus. Por isso se escreve que, segundo o código de honra cavalheiresco, ao se dar a repreensão de mentira, tem-se de apelar imediatamente às armas. É o suficiente no que concerne ao insulto. Mas há algo ainda pior do que o insulto, algo tão horrível, que tenho de pedir perdão às "pessoas de honra" por simplesmente mencioná-lo neste código cavalheiresco, pois sei que o mero fato de pensar nele lhes fará arrepiar a pele e eriçar os cabelos, já que se trata do *summum malum*, o pior dos males sobre a face da terra, mais horrível do que a morte e a danação. Pode aconte-

cer, de fato, *horribile dictu* [horrível de dizer], que um indivíduo aplique em outro um tapa ou golpe. Trata-se de um acontecimento terrível, que conduz a uma morte tão completa da honra que, se todas as suas outras feridas tiverem de ser curadas com sangue, esta exige, para a sua cura, um golpe fatal.

3. A honra não tem nada a ver com o que o homem pode ser em si e para si, ou com a questão de saber se a sua índole moral pode mudar alguma vez, e outros semelhantes pedantismos de escola. Ao contrário, quando ela é ferida ou perdida por um momento, pode ser restabelecida pronta e completamente, contanto que se tomem logo as devidas providências, ou seja, mediante um único remédio universal, o duelo. Todavia, se o autor da injúria não pertencer às classes sociais que professam o código de honra cavalheiresco, ou se alguma vez já o violou, então pode-se levar a cabo uma operação infalível, em especial se a injúria à honra tiver acontecido por vias de fato, mas também por meios meramente verbais: caso se esteja armado, trespassa-se-lhe o punhal de imediato e, se preciso for, também uma hora depois; tal procedimento fará com que a honra seja restabelecida. Mas, além disso, caso se deseje evitar esse passo devido à preocupação com os transtornos dele resultantes, ou se houver insegurança quanto ao fato de o ofensor se submeter ou não às leis da honra cavalheiresca, tem-se um paliativo na *avantage* [vantagem de ser o último a receber uma ofensa], que consiste, caso o adversário tenha sido rude, em sermos notadamente mais rudes ainda. Se o insulto não for suficiente, recorre-se então ao golpe, e aqui também há um clímax na salvação da honra: golpes curam-se com bastonadas, e estas com chicotadas. Mesmo

contra estas últimas, alguns recomendam o escarro como sendo de eficácia comprovada. Somente quando não se consegue chegar em tempo com esses remédios, tem-se de fato de proceder às operações sangrentas. Esse método paliativo baseia-se, na verdade, na seguinte máxima:

4. Assim como ser insultado é uma vergonha, insultar é uma honra. Por exemplo, mesmo que a verdade, o direito e a razão estejam do lado do meu adversário, não deixo de insultá-lo; desse modo, todas as suas qualidades passam a ser desconsideradas, e o direito e a honra passam a estar do meu lado. Ele, ao contrário, perdeu provisoriamente a sua honra – até conseguir restabelecê-la, não mediante direito e razão, mas por tiros e estocadas. Logo, a rudeza é uma qualidade que, no ponto de honra, substitui ou sobrepuja todas as outras. O mais rude tem sempre razão: *quid multa* [para que tantas palavras]? Qualquer estupidez, insolência, maldade que alguém possa ter feito, uma rudeza lhes retira essa característica e elas são de imediato legitimadas. Se, numa discussão ou conversa, outro indivíduo mostra conhecimento mais correto do assunto, um amor mais austero à verdade, um juízo mais saudável, mais entendimento do que nós, ou se em geral exibe méritos intelectuais que nos deixam na sombra, então podemos de imediato suprimir semelhantes superioridades e a nossa própria mesquinhez por elas revelada e sermos, por nosso turno, superiores, tornando-nos ofensivos e rudes. Pois uma rudeza derrota todo argumento e eclipsa qualquer espírito; isso se o oponente não tomar parte nela e replicar com outra maior ainda. Não o fazendo, chegamos à vantagem no nobre desafio; desse modo, permanecemos vitoriosos e com a honra do nosso lado. Verdade, conhecimento, entendimento, inte-

ligência e espírito têm de ser desconsiderados e acabam sendo reprimidos pela divina rudeza. Por conseguinte, as "pessoas de honra", tão logo são confrontadas com uma opinião diferente da sua ou simplesmente com um entendimento mais arguto que pode contradizê-las, preparam-se imediatamente para montar em seu cavalo de batalha, e se, numa controvérsia, faltar-lhes um contra-argumento, procurarão uma rudeza, que servirá para o mesmo fim e é mais fácil de encontrar. Em seguida, vão-se triunfantes. Nesse caso, já se vê o quão é justo dizer, em louvor do princípio de honra, que ele enobrece o tom em sociedade. Esta máxima repousa, por sua vez, sobre a seguinte, que é propriamente a máxima fundamental e a alma de todo o código.

5. O supremo tribunal de justiça, ao qual se deve recorrer sempre que houver alguma diferença com os outros concernente à honra, é a violência física, ou seja, a animalidade. Pois toda rudeza é, na verdade, um apelo à animalidade, na medida em que declara a incompetência da luta das forças espirituais ou do direito moral, substituindo-a por aquela da força física, a qual, e em se tratando da espécie humana, definida por Franklin como *toolmaking animal* [animal que confecciona ferramentas], ocorre em duelo com armas apropriadas e produz uma decisão irrevogável. Essa máxima fundamental, como se sabe, é designada pela expressão *Faustrecht* [direito do mais forte], análoga à palavra *Aberwitz* [absurdez] e, por conseguinte, irônica como esta. Em conformidade com isso, a honra cavalheiresca deveria se chamar *Faust-Ehre* [honra do mais forte].

6. Se acima achamos que a honra burguesa era bastante escrupulosa nos itens sobre o meu e o teu, sobre

as obrigações contraídas e a palavra empenhada, o código aqui considerado, ao contrário, mostra a esse respeito a mais nobre liberalidade. Existe apenas *uma* palavra com a qual não se pode faltar, a de honra, isto é, a palavra com a qual se diz "pela honra!" – de onde resulta a presunção de que é permissível faltar com todas as outras. Mas mesmo na violação da palavra de honra, esta ainda pode ser salva, em caso de necessidade, mediante o remédio universal do duelo contra aqueles que asseveraram que a tínhamos empenhado. Ademais, há apenas *uma* dívida que tem de ser paga incondicionalmente, a do jogo, que, portanto, também se chama "dívida de honra". Quanto a todas as outras, pode-se lograr judeus e cristãos: nada disso prejudicará a honra cavalheiresca[3].

3. Esse, então, seria o código. Quando reduzidos a conceitos nítidos e claramente expressos, aqueles princípios produzem um efeito estranho e grotesco. No entanto, mesmo hoje em dia, na Europa cristã, eles ainda são, via de regra, objeto de homenagem por parte daqueles pertencentes à chamada boa sociedade e ao chamado bom-tom. Muitos destes, nos quais aqueles princípios foram inculcados desde a primeira juventude, mediante discursos e exemplos, chegam a acreditar mais firmemente neles do que em qualquer espécie de catecismo e devotam-lhes a mais profunda e genuína veneração, estando realmente prontos, a todo momento, a sacrificar-lhes felicidade, tranqüilidade, saúde e vida. Consideram que tais princípios têm sua raiz na natureza humana; por conseguinte, são inatos, estabelecidos *a priori*, acima de qualquer investigação. Não quero atingir o seu coração, mas suas cabeças não são muito honrosas. Assim, para nenhuma classe esses princípios deveriam ser mais inadequados do que para aquela destinada a representar a inteligência sobre a face da terra, a tornar-se o sal desta, e que deve, então, preparar-se para essa grande missão. Trata-se da juventude acadêmica, que infelizmente na Alemanha, mais do que qualquer outra classe, rende homenagens aos mencionados princípios. Em vez de imprimir nessa juventude, educada pelas obras gregas e latinas, as desvantagens ou a imoralidade das conseqüências dos ditos princípios (como uma vez, quando eu ainda pertencia a essa classe, fez o péssimo filósofo J. G. Fichte – que o público educado

O espírito imparcial reconhece, à primeira vista, que esse código de honra estranho, bárbaro e ridículo não provém da essência da natureza humana ou de uma visão saudável das relações humanas. Isso é confirmado pelo domínio extremamente limitado de sua autoridade: tal domínio limita-se à Europa, existe apenas desde a Idade Média e só abrange a nobreza, os militares e seus êmulos. Pois nem os gregos, nem os romanos, nem os povos asiáticos altamente civilizados, dos antigos e novos tempos, sabem alguma coisa dessa honra e de seus princípios. Todos eles conhecem apenas a honra primeiramente analisada. Sendo assim, para eles, o homem vale por aquilo que sua conduta evidencia, não pelo que agrada a uma língua solta dizer sobre ele. Para todos eles, o que alguém diz ou faz pode aniquilar a *própria* honra, mas nunca a de um outro. Para todos eles, um golpe é apenas um golpe, tal qual um cavalo ou qualquer asno pode aplicá-lo, e com mais perigo. De acordo com as circunstâncias, um

.....

da Alemanha ainda considera honestamente como um filósofo –, numa *Declaratio ex cathedra* [preleção]), eu, ao contrário, lhes falaria apenas o seguinte: Vós, cuja juventude foi nutrida pela língua e pela sabedoria grega e latina, que tivestes a inteligência iluminada em boa hora e com zelo inestimável pelos raios dos sábios e nobres da bela Antigüidade; vós quereis começar a fazer desse código da incompreensão e da brutalidade um padrão para vossa conduta? Vede-o, tal qual foi aqui trazido perante vós em conceitos nítidos, na sua limitação deplorável, e deixai ser a sua pedra de toque não o vosso coração, mas o vosso entendimento. Se este não o rejeitar, então vossa cabeça não é apropriada para trabalhar no campo em que as exigências necessárias são uma faculdade de juízo enérgica, que rompa facilmente as barreiras do preconceito e um entendimento correto, que saiba distinguir com clareza o verdadeiro do falso, mesmo onde a diferença permanecer profundamente oculta e não for palpável como aqui. Nesse caso, meus caros, procurai outra maneira honrosa de arranjar-se no mundo – tornai-vos soldados ou estudai um ofício, pois o trabalho vale ouro.

golpe poderá excitar a cólera ou também conduzir imediatamente à vingança, mas nada tem a ver com a honra, e de modo algum haverá escritos sobre golpes ou palavras de insulto, juntamente com a "satisfação" que se exige ou que se negligencia. Em bravura e desprezo pela vida eles não estão atrás dos povos cristãos da Europa. Gregos e romanos eram, de fato, heróis completos, mas nada sabiam do *point d'honneur*. Entre eles o duelo não era coisa das classes nobres, e sim de gladiadores mercenários, escravos abandonados e criminosos condenados, os quais, alternando-se com animais selvagens, eram estimulados a lutar para diversão do povo. Com a introdução do cristianismo, as lutas de gladiadores foram abolidas. No seu lugar, entretanto, no tempo cristão e com a intermediação do juízo de Deus, foi instituído o duelo. Se o primeiro tipo de luta era um sacrifício cruel oferecido à curiosidade pública, este é um sacrifício cruel oferecido ao preconceito geral; mas não, como aquele, um sacrifício de criminosos, escravos e prisioneiros, e sim de homens livres e nobres.

Um grande número de vestígios conservados atesta que esse preconceito era completamente estranho aos antigos. Quando, por exemplo, um chefe teuto desafiou Marius para um duelo, este herói mandou-lhe como resposta: "Se a vida lhe é fastidiosa, que se enforque." No entanto, propôs-lhe um gladiador veterano com o qual poderia lutar (Freinsh. *Suppl.* in *Liv. lib.* LXVIII, c. 12). Em Plutarco (*Them.* 11), lemos que o comandante de frota Euribíades, discutindo com Temístocles, teria levantado o bastão para golpeá-lo; todavia, este não teria sacado de sua espada, mas dito: παταξον μεν ουν, ακουσον δε [Golpeia, mas ouve-me]. Que indignação deve sentir o leitor

"de honra" ao não encontrar em Plutarco a notícia de que o corpo de oficiais atenienses teria de imediato declarado não mais querer servir sob as ordens de um tal Temístocles! Com toda justeza diz, portanto, um escritor francês de nosso tempo: *Si quelqu'un s'avisait de dire que Démosthène fut un homme d'honneur, on sourirait de pitié; [...] Cicéron n'était pas un homme d'honneur non plus* [Se ocorresse a alguém dizer que Demóstenes foi um homem de honra, sorriríamos por piedade; [...] Cícero também não era um homem de honra] (*Soirées littéraires*, par C. Durand, Rouen, 1828, V. 2, p. 300). Ademais, a passagem de Platão (*De leg.* IX, últimas 6 páginas, assim como XI, p. 131, Bip.) sobre as αικια, ou seja, os maus-tratos, mostra de modo suficiente que, em tais casos, os antigos, no que tange à visão do ponto de honra cavalheiresco, não possuíam noção alguma. Sócrates, em conseqüência de suas constantes disputas, foi amiúde maltratado, o que ele suportava com serenidade. Quando, certa vez, recebeu um chute, aceitou-o com paciência e disse para uma pessoa que ficou atônita com o fato: "Se um asno me desse um coice, iria eu incriminá-lo?" (Diog. Laert. II, 21). Outra vez, quando alguém lhe perguntou: "Esse homem não te insulta e difama?", a sua resposta foi: "Não, pois o que ele diz não se aplica a mim" (*ibid.* 36). Estobeu (*Florileg.*, ed. Gaisford, v. I, pp. 327-30) conservou-nos uma longa passagem de *Musonius*, na qual se pode ver como os antigos consideravam as injúrias. Eles não conheciam outra satisfação que não fosse a da lei (e homens sábios por vezes abdicavam desta). Pode-se constatar claramente no *Górgias* de Platão que os antigos não conheciam outra forma satisfatória de reparar uma bofetada recebida a não ser a da lei; nessa mes-

ma obra, encontra-se também a opinião de Sócrates. O mesmo ainda se esclarece a partir do relato de Aulo Gélio (XX, 1) sobre um certo Lucius Veratius que, sem motivo, exercitava sua petulância aplicando uma bofetada nos cidadãos romanos que encontrava na rua. Para evitar todas as formalidades, deixava-se acompanhar por um escravo com um saco de moedas de cobre, a serem logo pagas ao atônito cidadão, na quantia de 25 asses. Crates, o famoso cínico, recebera do músico Nicodromos uma bofetada tão forte que sua face ficou inchada e ensangüentada. Por conta disso, colocou na própria testa uma tabuleta com a inscrição Νικοδρομος εποιει (*Nicodromus fecit)* [obra de Nicodromos], o que trouxe ao flautista grande vergonha por ter praticado uma tal brutalidade contra um homem que Atenas inteira venerava como um deus doméstico (Apul., *Flor.*, p. 126, Bip. e Diog. Laert. VI, 89). De Diógenes de Sinope temos uma carta endereçada a Melesipus, na qual relata que fora espancado por jovens atenienses embriagados, mas que isso nada significava para ele (*Nota Casaub. ad Diog. Laert.* VI, 33). Sêneca, no livro *De constantia sapientis*, do capítulo 10 até o fim, considerou em detalhe a *contumelia* [ofensa], para estabelecer que o sábio não se importava com ela. No capítulo 14, diz: *At sapiens colaphis percussus, quid faciet? quod Cato, cum illi os percussum esset: non excanduit, non vindicavit injuriam: nec remisit quidem, sed factam negavit* [Mas que deve fazer o sábio, se é esbofeteado? Aquilo que Catão fez quando lhe bateram na face: não se exaltou, não se vingou pela ofensa, nem mesmo a perdoou, mas negou que ela tivesse sido cometida].

"Sim", direis, "mas esses eram sábios!" Vós então sois loucos? De acordo.

Vemos, portanto, que todo princípio de honra cavalheiresco era completamente desconhecido para os antigos, justamente porque eles, em todos os aspectos, permaneceram fiéis à visão natural e imparcial das coisas e, por conseguinte, não se deixaram convencer por semelhantes mentiras sinistras e monstruosas. Por isso, podiam considerar um tapa na face como nada além do que é na realidade, uma pequena injúria física; enquanto o mesmo para os modernos se tornou uma catástrofe e tema de tragédias, por exemplo, no *Cid*, de Corneille, ou numa recente tragédia alemã sobre a vida burguesa, chamada *O poder das circunstâncias*, mas que deveria se chamar *O poder do preconceito*. No entanto, se um dia, na assembléia nacional de Paris, é dada uma bofetada, isso acaba ecoando por toda a Europa. Às pessoas "de honra" – a quem as recordações clássicas e os exemplos acima mencionados da Antigüidade devem ter contrariado – recomendo, como antídoto, na obra-prima de Diderot, *Jacques le fataliste*, a leitura da história do senhor Desglands, a qual constitui um tipo exemplar da moderna honra cavalheiresca, que lhes poderá deleitar e edificar.

A partir do que foi dito, é suficientemente claro que o princípio de honra cavalheiresco de modo algum pode ser originário, baseado na própria natureza humana. Ele é, portanto, artificial, e sua origem não é difícil de encontrar. É manifestamente um filho do tempo em que os punhos eram mais exercitados que a cabeça, e os padres mantinham aprisionado o poder da razão, portanto, é um filho da louvável Idade Média e de sua cavalaria. Naqueles tempos, o amado Deus não só cuidava de nós, como também nos julgava. Sendo assim, muitos casos difíceis

foram decididos mediante ordálios ou juízos de Deus*, que, com raras exceções, consistiam em duelos não apenas entre cavaleiros, mas também entre civis, como o atesta um bom exemplo em *Henrique VI*, de Shakespeare (parte 2, ato 2, cena 3). A partir de cada sentença judiciária, um apelo podia sempre ser feito ao duelo, como a uma instância superior, ou seja, ao juízo de Deus. Nesse caso, era propriamente a força física e a agilidade, portanto, a natureza animal em vez do poder da razão, que se sentava na cadeira do juiz e decidia sobre o justo ou o injusto, não em função do que alguém fizera, mas em função do que lhe acontecera – exatamente segundo o princípio de honra cavalheiresco válido ainda hoje. Quem duvida dessa origem do duelo, que leia o excelente livro de J. G. Mellingen, *The History of Duelling*, 1849. Sim, ainda hoje encontramos entre as pessoas que regram a sua vida por tal princípio – as quais, como se sabe, não são de ordinário as mais bem educadas e as mais razoáveis –, algumas que efetivamente vêem o resultado do duelo como uma decisão divina da disputa que o provocou; decerto, segundo uma opinião tradicional e longamente herdada.

Se deixarmos à parte essa origem do princípio de honra cavalheiresco, veremos que a sua tendência imediata é extorquir, mediante a ameaça de violência, os testemunhos exteriores da estima, considerados, de fato, muito onerosos ou muito supérfluos de conquistar. É mais ou menos como se alguém aquecesse o bulbo do termômetro com as mãos e quisesse provar, pela elevação da coluna de mercúrio, que seu quarto está bem aquecido.

* No original *Ordalien*, que vem do antigo alemão *Odeel* = *Urteil*, juízo (de Deus), prova de inocência. [N. do T.]

Considerado de maneira mais próxima, eis o núcleo da questão: assim como a honra burguesa, a ter diante dos olhos o trato pacífico com os outros, consiste na opinião destes sobre nós de que merecemos plena *confiança*, já que observamos incondicionalmente o direito de cada um, do mesmo modo, a honra cavalheiresca consiste na opinião de que devemos ser *temidos*, já que estamos decididos a defender incondicionalmente os nossos direitos. O princípio de que é mais essencial ser temido do que gozar de confiança não seria tão falso, pois não se pode contar muito com a justiça dos homens, caso vivêssemos no estado de natureza, onde cada um teria de proteger a si mesmo e defender imediatamente os seus direitos. Mas, na civilização, onde o Estado tomou para si a proteção de nossa pessoa e de nossa propriedade, o referido princípio não encontra mais aplicação alguma e permanece como os burgos e torres de observação da época do direito do mais forte, inúteis e abandonados, entre campos bem cultivados e estradas movimentadas, ou mesmo ferrovias. Sendo assim, a honra cavalheiresca ligada a semelhante princípio dedicou-se àqueles agravos à pessoa, que o Estado pune apenas de maneira leve ou simplesmente não pune, segundo o princípio *de minimis lex non curat* [a lei não cuida das ninharias], já que tais agravos são danos insignificantes e, em parte, meras troças. Mas, em relação a eles, a honra se prendeu a uma superestimação do valor da própria pessoa, que é completamente inapropriado à natureza, à constituição e ao destino do homem[4]. Ela eleva esse valor até uma es-

4. O que significa ofender uma pessoa? Significa confundi-la sobre a alta opinião que tem de si mesma.

pécie de santidade e, achando insuficientes as punições do Estado para pequenas ofensas, toma para si a tarefa de puni-las e, em verdade, sempre com penas corporais ou com a morte do ofensor. Manifestamente, no fundamento disso reside o orgulho mais desmesurado e a soberba mais revoltante, os quais, esquecendo por inteiro o que é propriamente o homem, pretendem para ele uma inviolabilidade incondicional e irrepreensibilidade[5]. Mas todo aquele que intenta manter isso pela violência e que acaba proclamando a máxima: "Quem me insulta ou me dá um golpe deve morrer", merece, justamente por isso, ser exilado do país. Como desculpa para semelhante orgulho exagerado, coloca-se todo tipo de pretexto. De duas pessoas intrépidas, diz-se que nenhuma cederá. Por

5. A honra cavalheiresca é filha do orgulho e da loucura. (A verdade oposta é proferida de modo mais preciso em *El príncipe constante* [Calderón], com as palavras: *Esa es la herencia de Adan* [esta é a herança de Adão].) Bastante notável é que esse superlativo de todo orgulho se encontre apenas e exclusivamente entre os seguidores daquela religião que lhes coloca como obrigação a extrema humildade, pois nem tempos pretéritos, nem outras partes do mundo conhecem o princípio da honra cavalheiresca. Todavia, não se pode atribuí-lo à religião, mas antes ao regime feudal, no qual cada nobre se via como um pequeno soberano que não reconhecia nenhum juiz humano acima de si e aprendia, por conseguinte, a atribuir uma completa inviolabilidade e santidade à sua pessoa. Logo, cada atentado contra ela, portanto, cada golpe e cada palavra de insulto, parecia-lhe um crime digno de morte. Desse modo, o princípio de honra e o duelo eram originariamente apenas um assunto de nobres e, na sua esteira, em tempos posteriores, um assunto de oficiais, aos quais se associaram algumas vezes em seguida, mas nunca de maneira constante, as outras classes superiores, para não serem depreciadas. Embora os duelos tenham se originado dos ordálios, estes não são o fundamento, mas a conseqüência e a aplicação do princípio de honra: quem não reconhece nenhum juiz humano, apela ao divino. Os próprios ordálios, entretanto, não são peculiares ao cristianismo, mas se encontram de maneira bastante forte também no hinduísmo, em especial nos tempos mais antigos. Mas há vestígios deles ainda hoje.

conseguinte, o mais leve choque conduziria às palavras injuriosas, estas, às pancadas, por fim, ao golpe mortífero; portanto, seria melhor, em nome da conveniência, saltar os degraus intermediários e de imediato recorrer às armas. Os detalhes do procedimento foram formulados num sistema rígido e pedante, com suas leis e regras que são a farsa mais séria do mundo, um verdadeiro templo em honra à loucura. No entanto, o próprio princípio é falso: em assuntos de menor importância (aqueles de maior importância permanecem sempre na alçada dos tribunais) entre duas pessoas intrépidas, há sempre uma que cede, a saber, a mais inteligente. Quanto às meras opiniões, deixam-se de lado. A prova disso fornece o povo ou, antes, todas as numerosas classes que não subscrevem o princípio de honra cavalheiresco; entre elas, portanto, as disputas seguem o seu curso natural; um golpe mortífero é cem vezes mais raro do que na fração mínima, talvez apenas 1/1000 da população total, que rende homenagens àquele princípio; e mesmo uma pancadaria é um evento raro. Afirma-se ainda que o bom-tom e os finos costumes da sociedade teriam por pilares aquele princípio de honra que, com seus duelos, seria o muro protetor contra a irrupção da grosseria e da insolência. Todavia, em Atenas, Corinto e Roma, com certeza se encontrava uma boa, ou melhor, uma ótima sociedade e também finos costumes e bom-tom, sem que se implantasse aquele espantalho da honra cavalheiresca. É certo que, na sociedade antiga, as mulheres não ocupavam uma posição proeminente como entre nós. Isso confere ao entretenimento um caráter frívolo e pueril, e exclui qualquer conversa substancial. Certamente, a presença feminina contribui bastante para que em nossa boa sociedade a coragem pessoal se impo-

nha frente a qualquer outra qualidade, enquanto, na verdade, ela é apenas uma virtude subalterna, uma mera virtude de suboficial, em relação à qual até os animais são superiores, o que, por exemplo, justifica a expressão: "Corajoso como um leão." Contrário ao acima afirmado, o princípio de honra cavalheiresco é amiúde o asilo seguro da desonestidade e da maldade em grandes matérias, bem como da insolência, da falta de consideração e de urbanidade nas pequenas, na medida em que se suporta em silêncio uma grande quantidade de rudezas inoportunas, porque ninguém tem o prazer de, censurando-as, arriscar a própria garganta. Em conformidade com tudo isso, vemos o duelo sendo praticado em toda a sua florescência e com a seriedade mais sanguinária justamente naquela nação que mostrou falta de verdadeira honestidade nas relações políticas e financeiras. Para saber o que se passa nas relações privadas de seus membros, pode-se perguntar àqueles que tiveram semelhante experiência. No que concerne à sua urbanidade e cultura social, elas são famosas como modelo negativo.

Todos os pretextos alegados são, portanto, insustentáveis. Com mais razão, pode-se afirmar que, do mesmo modo que um cão rosna quando se rosna para ele, e faz carinho quando recebe carinho, também é próprio da natureza do homem revidar cada hostilidade com hostilidade e ficar exasperado e irritado mediante manifestações de desdém ou ódio. Por isso, Cícero já dizia: *Habet quendam aculeum contumelia, quem pati prudentes ac viri boni difficillime possunt* [Toda ofensa possui um espinho, que até mesmo os homens inteligentes e bons suportam com dificuldade]. E em nenhuma parte do mundo (com exceção de poucas seitas pias) suportam-se com calma

as palavras de injúria ou os golpes. Todavia, a natureza em momento algum conduz a algo que ultrapasse uma represália adequada à ofensa, mas com certeza não leva a punir com a morte quem nos acusa de mentira, de estupidez ou covardia, e o antigo princípio germânico "a uma bofetada cabe um punhal" é uma superstição cavalheiresca revoltante. Em todo caso, o revide ou a represália das ofensas pertence à ira, de modo algum à honra e ao dever, como o princípio de honra cavalheiresco o qualifica. Antes, é totalmente certo que cada repreensão só pode ferir na extensão em que atinge; isso também se depreende do fato de a mais leve alusão magoar muito mais profundamente do que a mais grave acusação sem fundamento algum. Por conseguinte, a pessoa que está de fato consciente de que não merece uma repreensão, pode e irá com calma desprezá-la. Ao contrário, o princípio de honra exige que ela mostre uma suscetibilidade que não possui, vingando com sangue ofensas que não ferem. Entretanto, precisa de fato ter uma pobre opinião do próprio valor aquele que se apressa a suprimir cada observação ofensiva, com o fito de impedir a sua audição. Conseqüentemente, a verdadeira auto-estima, em caso de injúrias, conferirá indiferença efetiva e quando, por falta dessa indiferença, isso não ocorrer, a prudência e a cultura instruirão a salvar as aparências e a dissimular a ira. Se conseguirmos nos livrar da superstição do princípio de honra cavalheiresco, de modo que ninguém mais possa supor que mediante insultos retire algo da honra de outrem ou restabeleça a sua própria, e também que cada injustiça, rudeza ou grosseria não mais possa de imediato ser legitimada pela prontidão a dar satisfação, isto é, bater-se por ela, então todos passarão logo a entender

que, nessa luta, em caso de invectivas e insultos, é o vencido que sai vencedor, e que, como diz Vincenzo Monti, as injúrias são como as procissões de igreja: sempre retornam ao ponto de partida. Assim, não seria mais suficiente, como agora, alguém revidar uma grosseria para ter o direito ao seu lado; portanto, a intelecção e o entendimento teriam uma autoridade completamente diferente da atual, quando têm sempre de levar em conta, antes de se pronunciar, se não estão de algum modo ofendendo as opiniões das mentes limitadas e imbecis, alarmadas e exasperadas com a sua mera aparição, e com isso fazendo com que a cabeça, onde habitam inteligência e entendimento, acabe por se encontrar num jogo de dados contra o crânio reles onde residem aquelas opiniões. Nesse sentido, a superioridade espiritual obteria na sociedade o seu devido primado, que hoje, embora de maneira encoberta, é conferido à superioridade física e à coragem hussarda. Desse modo, os homens eminentes teriam um motivo a menos para se retirar da sociedade, como o fazem atualmente. Uma mudança desse tipo produziria, portanto, o *verdadeiro* bom-tom e pavimentaria o caminho para a autêntica e boa sociedade, na forma em que ela sem dúvida existiu em Atenas, Corinto e Roma. A quem deseje uma prova disso, recomendo a leitura do *Banquete*, de Xenofonte.

No entanto, a última defesa do código cavalheiresco com certeza rezará: "Ora vejam só, alguém poderia muito bem – Deus nos livre! – aplicar um golpe em outra pessoa!" Ao que eu laconicamente replicaria que esse foi com freqüência o caso em 999/1000 da sociedade que não reconheceu aquele código, sem que uma única pessoa tenha sido morta, enquanto, entre os seus segui-

dores, via de regra, cada golpe torna-se mortífero. Mas quero detalhar ainda mais a matéria. Ocupei-me de modo exaustivo em encontrar na natureza animal ou racional do homem uma razão sustentável ou pelo menos plausível, e não consistente em meras maneiras de falar, mas em noções claras, para a convicção tão enraizada numa parte da sociedade humana de que um golpe é algo horrível; debalde. Um golpe é e sempre será um pequeno mal físico, que todo homem pode causar a outrem, sem contudo provar nada além de sua força ou habilidade superior, ou ainda que o outro não estava em guarda. A análise não revela mais do que isso. Ademais, vejo o mesmo cavaleiro, para quem um golpe da mão humana é o maior dos males, receber um dez vezes mais violento de seu cavalo e assegurar, coxeando com dissimulada dor, que isso não foi nada. Por conta disso, pensei até que o problema estava na mão humana. Todavia, vejo que, em combate, o nosso cavaleiro recebe da mesma mão ferimentos de espada e de sabre, e assegura que isso é uma ninharia da qual não vale a pena falar. Em seguida, venho a saber que mesmo os golpes com lâminas são muito menos ruins do que aqueles com bastão, de tal modo que, não faz muito tempo, os cadetes estavam expostos aos primeiros mas não aos outros. Além disso, na cerimônia de recepção do jovem cavaleiro, o golpe de lâmina com que é investido constitui uma grande honra. Eis então que cheguei ao fim com as minhas razões psicológicas e morais, e nada mais me resta a não ser considerar tal questão como uma superstição antiga e profundamente enraizada, um exemplo a mais, entre tantos outros, de tudo o que se pode fazer o homem crer. É o que comprova também o conhecido fato de, na China, as bas-

tonadas serem uma punição civil muito freqüente para os funcionários de todas as classes, o que nos mostra que a natureza humana, mesmo a mais altamente civilizada, não afirma a mesma coisa naquele país[6]. Mas mesmo um olhar imparcial sobre a natureza do homem revela que bater é para ele tão natural quanto morder para os animais caçadores e chifrar para os corníferos: o homem é um animal que bate. Por conseguinte, revoltamo-nos quando, em casos raros, sabemos que um homem mordeu um outro; ao contrário, que ele dê golpes ou os receba, é um acontecimento tão natural quanto de ocorrência freqüente. Pode-se explicar facilmente por que pessoas de cultura superior se subtraem de bom grado a tais acontecimentos, exercendo reciprocamente o autodomínio. Mas é uma crueldade fazer crer a uma nação, ou apenas a uma classe social, que um golpe dado é uma desgraça horrível a ser seguida de morte e homicídio. Já existem demasiados males verdadeiros no mundo para que seja permitido aumentá-los mediante males imaginários, que terminam por atrair os verdadeiros. É o que faz, no entanto, aquela estúpida e malévola superstição. Tenho, portanto, de desaprovar os governos e os corpos legislativos que a promovem, ao insistir com fervor na abolição de todas as punições corporais, tanto para civis quanto para militares. Eles acreditam agir em favor do interesse humano, quando, em verdade, o caso é justamente o oposto, na medida

6. *Vingt ou trente coups de canne sur le derrière, c'est, pour ainsi dire, le pain quotidien des Chinois. C'est une correction paternelle du mandarin, laquelle n'a rien d'infamant, et qu'ils reçoivent avec action de grâces* [Vinte ou trinta bastonadas no traseiro é, por assim dizer, o pão diário dos chineses. É uma correção paterna do mandarim, que nada possui de infame e que eles recebem com ação de graça]. *Lettres édifiantes et curieuses, édition de 1819*, v. II, p. 454.

em que trabalham na consolidação daquela loucura desnaturada e funesta, pela qual tantas vítimas já foram sacrificadas. De todas as ofensas, com exceção das piores, bater é a punição que primeiro ocorre ao homem e, portanto, é natural. Quem não for sensível às razões, será sensível às bastonadas, e punir com golpes moderados quem não pode ser punido em seus bens, pois não os possui, nem em sua liberdade, pois seus serviços são indispensáveis, é um ato tão justo quanto natural. Contra isso, quase não há razões a alegar, a não ser meras maneiras de falar sobre a "dignidade do homem", que não se apóiam sobre conceitos claros, mas sempre sobre a perniciosa superstição mencionada acima. Isso encontra uma confirmação ridícula no fato de que, há pouco tempo, em muitos países, a correção corporal por bastonadas entre os militares foi substituída pela punição por ripas, a qual, tanto quanto a outra, é causa de dores corporais, todavia, supõe-se que não deva ser derrogatória da honra e da dignidade.

Pela promoção da referida superstição, trabalha-se, no entanto, em favor do princípio de honra cavalheiresco e, com isso, em favor do duelo, enquanto, por outro lado, esforça-se ou pelo menos se pretende o esforço por abolir o duelo mediante leis[7]. Como conseqüência,

7. A única razão pela qual os governos só aparentemente se esforçam por reprimir o duelo – o que seria manifestamente fácil, em especial nas universidades –, dando a impressão de que não logram sucesso, parece-me o seguinte: o Estado não tem condições de pagar integralmente com dinheiro o serviço de seus oficiais e funcionários civis. Por isso, deixam consistir a outra metade de seu ganho na honra, que é representada por títulos, uniformes e condecorações. Para manter essa indenização ideal de seus serviços num curso elevado, o sentimento de honra tem de ser de toda maneira alimentado, aguçado e, se preciso for, até mesmo exaltado. Ora, como para este fim a

encontramos aquele fragmento do direito do mais forte transportado desde o tempo da crua Idade Média até o século XIX, e neste ainda mostrar-se, para escândalo público. Já é, enfim, chegado o tempo de expulsá-lo com vilipêndio e coberto de vergonha. Hoje em dia, não é permitido incitar cães ou galos metodicamente uns contra os outros (pelo menos na Inglaterra tais brigas são punidas). No entanto, os homens são incitados, contra a própria vontade, a lutas mortais, mediante a ridícula superstição do absurdo princípio da honra cavalheiresca e seus limitados representantes e administradores, que lhes impõem a obrigação de lutar, por causa de qualquer bagatela, como gladiadores. Eu, todavia, recomendo aos nossos puristas germanos a palavra *Ritterhetze* [incitação, briga entre cavaleiros], em vez de *Duell* [duelo], a qual provavelmente não provém da palavra latina *duellum*, mas da espanhola *duelo*, sofrimento, lamento, queixa. O pedantismo com o qual a loucura é estimulada fornece com certeza motivos para o riso. Contudo, é revoltante que aquele princípio e seu código absurdo fundem um Estado dentro do Estado que, não reconhecendo direito algum a não ser o do mais forte, tiranize as classes a ele submetidas, estabe-

.....

honra burguesa não é suficiente, simplesmente porque é partilhada com cada um, apela-se então para a ajuda da honra cavalheiresca, a qual é estimulada, como dissemos. Na Inglaterra, onde os soldos de militares e civis são bem mais elevados do que no continente, o dito expediente não é necessário. Por conseguinte, o duelo nesse país, em especial nos últimos vinte anos, foi quase por inteiro erradicado e agora ocorre de maneira bastante rara, além de ser ridicularizado como uma obra de néscios. Com certeza, a grande *Anti-duelling-society* [sociedade antiduelo], que traz entre seus membros muitos lordes, almirantes e generais, contribuiu muito para isso, e o Moloch tem de se arranjar sem as suas vítimas.

lecendo um tribunal vêmico permanente*, diante do qual um indivíduo pode convocar outro a comparecer, usando pretextos fáceis, e a sentença decide sobre a vida e a morte de ambas as partes. Isso naturalmente se torna o esconderijo de onde todo réprobo – contanto que pertença àquelas classes submetidas ao direito do mais forte – pode ameaçar e até mesmo exterminar o mais nobre e o melhor dos homens, que como tal tem de ser para ele necessariamente odioso. Como nos dias de hoje a justiça e a polícia já possuem competência suficiente para impedir que um vilão nos grite no meio da estrada a ameaça "a bolsa ou a vida", já seria tempo de o bom senso também conseguir impedir que um vilão, no meio do decurso pacífico da nossa existência, nos lance a ameaça "a honra ou a vida". As classes superiores deveriam ser libertadas da opressão originada do fato de cada um, a cada instante, poder ser intimado a pagar com a própria vida pela rudeza, pela grosseria, pela estupidez ou pela maldade de alguém que goste de descarregá-las em outra pessoa. É revoltante e escandaloso que duas jovens cabeças esquentadas e inexperientes, ao querelar, devam expiar isso com seu sangue, sua saúde ou sua vida. A noção de quão maligna é a tirania daquele Estado dentro do Estado, de quão intenso é o poder daquela superstição, pode ser dada pelo fato de que amiúde algumas pessoas chegaram a se matar de desespero por não terem conseguido restabelecer a honra cavalheiresca ferida, por conta da classe demasiado elevada ou baixa do ofensor, ou de alguma outra peculiaridade deste que impossibilitava o

* Tribunal vêmico ou Santa Vehme: tribunal secreto na Alemanha, no século XV, para a repressão de crimes dos senhores feudais. [N. do T.]

duelo, encontrando, assim, um fim tragicômico. O falso e o absurdo acabam por se desvelar na maioria das vezes pelo fato de, em seu ápice, portarem como flor a contradição. Assim, esta também aparece aqui na forma da mais gritante antinomia, a saber, o duelo é proibido para o oficial e, no entanto, este é punido com a exoneração se, em se dando o caso, se recusar a lutar.

Como já cheguei até aqui, quero ir mais adiante com a minha franqueza. Visto à luz apropriada e sem preconceito, a importante diferença, tão altamente considerada, entre matar o nosso inimigo numa luta aberta e com armas iguais ou a partir de uma cilada repousa apenas no fato de que, como dito, aquele Estado dentro do Estado não reconhece direito algum a não ser o do mais forte, portanto, o direito do punho, e este, elevado a juízo de Deus, é colocado no fundamento de seu código. Pois, pela morte do inimigo numa luta aberta, não se provou nada além do fato de que se tratava do mais forte ou do mais hábil. A justificação que se procura na luta aberta pressupõe, portanto, que o *direito do mais forte* é de fato um *direito*. Em verdade, entretanto, a circunstância de que o outro se defende mal me fornece a possibilidade, mas nunca o direito, de matá-lo. Ao contrário, tal direito, ou seja, minha justificação *moral*, consiste apenas em *motivos* que tenho para tirar-lhe a vida. Admitamos que tais motivos existam e sejam suficientes. Então, não há nenhuma razão para se preocupar em saber qual de nós dois consegue atirar ou esgrimir melhor; é indiferente a maneira como eu lhe tiro a vida, se por trás ou pela frente. Pois, em termos morais, o direito do mais forte não possui maior peso do que o direito do mais sagaz, que é usado no homicídio insidioso. Aqui, pois, o direito do mais forte tem

peso igual ao direito da cabeça. Acrescente-se ainda que também no duelo ambos os direitos são praticados, na medida em que cada finta, na esgrima, é uma insídia. Se me considero moralmente justificado a tirar a vida de alguém, então é uma imbecilidade ater-me à possibilidade de ele atirar ou esgrimir melhor do que eu, pois, nesse caso, é ele que, ao contrário, já tendo me prejudicado, ainda poderá tirar-me a vida. *Rousseau* é da opinião de que as ofensas devem ser vingadas não pelo duelo, mas pelo assassinato, que ele sugere cautelosamente na 21ª nota, tão misteriosamente concebida, do 4º livro do *Émile* (p. 173, Bip.). Mas ele está tão fortemente imbuído da superstição cavalheiresca, que já vê a repreensão da mentira como uma justificativa para o assassinato, quando, em verdade, tinha de saber que todo homem já mereceu semelhante repreensão inumeráveis vezes, e ele próprio no mais elevado grau. É manifesto: o preconceito que justifica a morte do ofensor, contanto que se respeite a condição de uma luta aberta com armas iguais, considera o direito do mais forte como um direito real e o duelo como um juízo de Deus. O italiano, ao contrário, que ardendo em ira sem mais nem menos esfaqueia o seu ofensor onde quer que o encontre, pelo menos age de maneira conseqüente e conforme à natureza. É mais sagaz, mas não pior do que o duelista. Se se quisesse dizer que, ao matar meu inimigo em duelo, eu esteja justificado pelo fato de ele também se esforçar para me matar, então a réplica seria a de que eu, pelo desafio, coloquei-o em legítima defesa. Colocar-se intencional e mutuamente em legítima defesa significa, no fundo, apenas procurar um pretexto plausível para matar. Poder-se-ia até encontrar uma justificação no princípio *volenti non fit injuria* [não é feita

injúria àquele que a consente], pois, mediante acordo mútuo, coloca-se a própria vida em jogo. Mas, contra isso, pode-se replicar que o *volenti* não é correto, pois a tirania do princípio de honra cavalheiresco e seu código absurdo são os esbirros que arrastaram ambos, ou ao menos um dos lutadores, diante do sanguinário tribunal vêmico.

Estendi-me longamente sobre a honra cavalheiresca, mas com boa intenção e porque a filosofia é o único Hércules contra a monstruosidade moral e intelectual deste mundo. Principalmente duas coisas diferenciam o estado social moderno daquele da Antigüidade, para desvantagem do primeiro, a que elas deram um aspecto sério, sombrio e sinistro, do qual a Antigüidade, serena e cândida como a manhã da vida, está livre. Trata-se do princípio de honra cavalheiresco e da doença venérea, *par nobile fratrum* [nobre par de irmãos]! Juntos, eles envenenaram o νεικος και φιλια [o ódio e o amor] da vida. A doença venérea estende a sua influência bem mais além do que possa parecer à primeira vista, na medida em que tal influência é não apenas física, mas também moral. A partir do momento em que a aljava de Amor também porta flechas envenenadas, introduziu-se na relação entre os sexos um elemento estranho, hostil, até mesmo satânico. Como conseqüência, uma desconfiança sombria e temível permeia tais relações, e a influência indireta de tal mudança na fundação de toda comunidade humana estende-se, para mais ou para menos, também sobre as restantes relações sociais. Mas essa análise me levaria demasiado longe. Análoga, embora de natureza totalmente diferente, é a influência do princípio de honra cavalheiresco, essa farsa solene, estranha aos antigos, mas que torna a sociedade moderna inflexível, séria e temerosa,

já que cada palavra fugidia é escrutada e ruminada. Mais do que isso! Esse princípio é o Minotauro universal, ao qual tem de ser trazido anualmente em sacrifício um bom número de filhos de casas nobres, tomados não de um, como no caso do Minotauro antigo, mas de cada país da Europa. Por conseguinte, já é tempo de atacar esse espantalho, como foi feito aqui. Que os dois monstros do novo tempo encontrem no século XIX o seu fim! Não queremos perder a esperança de que os médicos ainda vencerão o primeiro pela profilaxia. Mas destruir o *espantalho* é tarefa do filósofo, pela correção dos conceitos, pois os governos, por intermédio da administração das leis, até agora não o conseguiram; ademais, apenas pelo primeiro caminho o mal é atacado na sua raiz. Se, entretanto, os governos devem efetivamente levar a sério a abolição do duelo, e se o pequeno sucesso de seu esforço se deve apenas à sua incapacidade, então quero propor-lhes uma lei, cujo sucesso garanto, e que não reclama operações sangrentas, cadafalsos, forcas ou prisões perpétuas. Ao contrário, é um remediozinho homeopático, bem fácil: quem desafia ou aceita um duelo, recebe, *à la chinoise* [à moda chinesa], à luz do dia, diante do corpo de guarda, 12 golpes de bastão do sargento; os portadores do cartel e os padrinhos recebem seis golpes cada um. Para as conseqüências eventuais de duelos efetivamente consumados, permanecem os procedimentos criminais ordinários. Talvez alguém imbuído das noções cavalheirescas me objetasse que, após a execução de tal pena, muitos "homens de honra" poderiam chegar ao ponto de se suicidar. Ao que eu responderia: é melhor que tal insano mate a si mesmo do que outrem. No fundo, entretanto, sei muito bem que os governos não tratam muito a sério a abolição dos duelos. O salário dos funcionários civis,

sobretudo o dos oficiais (salvo os de posição mais elevada), está muito aquém do valor de suas funções. A outra metade lhes é paga, portanto, com a honra. Esta é representada primariamente por títulos e condecorações e, em sentido mais amplo, pela honra da posição em geral. Para esta, o duelo é um bom cavalo da mão, pois sua preparação é feita já nas universidades. Sendo assim, as vítimas pagam com o próprio sangue o déficit dos salários.

Para que nada seja omitido, deve-se ainda mencionar a *honra nacional.* Ela é a honra de todo um povo como parte da comunidade dos povos. Como nesta não há nenhum outro fórum a não ser o da força e, portanto, cada membro tem de proteger sozinho os seus direitos, então a honra de uma nação consiste não apenas na opinião adquirida de que ela é confiável (crédito), mas também na de que é temível. Por isso, nunca pode deixar impunes os ataques aos seus direitos. Sendo assim, combina o ponto de honra burguês com o cavalheiresco.

Àquilo que alguém *representa,* isto é, àquilo que alguém é aos olhos do mundo, foi incluída acima, em último lugar, a *glória.* Não poderíamos deixar de considerá-la. Glória e honra são gêmeas, mas à maneira dos Dioscuros, dos quais Pólux era imortal, enquanto Castor era mortal. A glória é a irmã imortal da honra mortal. Obviamente, isso deve ser entendido apenas no que tange à glória da mais elevada espécie, à glória genuína e propriamente dita, pois decerto há também muitas espécies efêmeras de glória. Ademais, a honra concerne apenas às qualidades que são exigidas de todos os que se encontram nas mesmas condições; a glória, às qualidades que não se podem exigir de ninguém. A honra se refere às qualidades que todos podem atribuir a si mesmos publicamente; a glória, àquelas que ninguém pode atribuir a si mesmo.

Enquanto a nossa honra vai até onde somos pessoalmente conhecidos, a glória, ao contrário, precede o nosso conhecimento e o leva até onde ela mesma consegue ir. Todo indivíduo tem direito à honra; à glória, apenas as exceções, pois apenas mediante realizações excepcionais é possível atingi-la. Tais realizações, por sua vez, são *feitos* ou *obras*. A partir deles, abrem-se dois caminhos para a glória. Antes de mais nada, é o grande coração que capacita para os *feitos*; para as *obras*, a grande cabeça. Ambos possuem suas próprias vantagens e desvantagens. A diferença principal é que os feitos passam, as obras permanecem. Dos feitos, permanece apenas a lembrança, que se torna cada vez mais fraca, desfigurada e indiferente, e que está até mesmo fadada a extinguir-se gradualmente, caso a história não a recolha e a transmita para a posteridade em estado petrificado. As obras, ao contrário, são imortais e podem, pelo menos as escritas, sobreviver em todos os tempos. O mais nobre dos feitos tem apenas uma influência temporária; a obra genial, ao contrário, vive e faz efeito, de modo benéfico e sublime, por todos os tempos. De Alexandre, o Grande, vivem nome e memória, mas Platão e Aristóteles, Homero e Horácio ainda existem, vivem e fazem efeito imediatamente. Os *Vedas*, com seus *Upanixades*, estão aí: mas de todos os feitos que aconteceram em seu tempo, nenhum conhecimento chegou até nós[8]. Outra desvantagem dos feitos é a sua

8. Logo, é um mau elogio se alguém, como é costume hoje em dia, acreditando honrar certas obras, intitula-as de feitos, pois obras são essencialmente de espécie superior. Um feito é sempre apenas uma ação baseada num motivo, portanto, algo isolado, passageiro, e pertence ao elemento universal e originário do mundo, isto é, a vontade. Uma obra grandiosa ou bela, ao contrário, é algo permanente, porque de importância universal, e procedeu da in-

dependência da oportunidade, que primeiro tem de fornecer a possibilidade para que eles se produzam, de onde resulta que sua glória não se ajusta unicamente ao seu valor intrínseco, mas também às circunstâncias que lhes conferiram importância e brilho. Ademais, se os feitos são puramente pessoais, como na guerra, então a fama depende da asserção de poucas testemunhas oculares. Ora, estas não estão sempre presentes e, caso estejam, nem sempre são justas e imparciais. Por outro lado, por serem algo prático, os feitos possuem a vantagem de estar ao alcance da faculdade de juízo universal dos homens. Logo, se os dados lhe são corretamente transmitidos, a justiça lhes é rendida de imediato, a não ser que seus motivos só mais tarde sejam corretamente conhecidos ou justamente apreciados, pois, para a compreensão de cada ação, requer-se o conhecimento de seu motivo. Com as obras dá-se o inverso: sua origem não depende da oportunidade, mas unicamente de seu autor, e o que elas são em si e para si permanece pelo tempo que durarem. Nesse caso, em contrapartida, a dificuldade está no julgamento e é tanto maior quanto mais elevado for o gênero dessas obras; amiúde faltam juízes competentes, im-

.....

teligência, da inteligência inocente, pura, que se eleva desse mundo da vontade como um perfume.

Uma vantagem da glória dos feitos é que, via de regra, entram em cena de súbito, com uma forte explosão, amiúde tão forte, que é ouvida em toda a Europa, enquanto a glória das obras entra em cena lenta e gradualmente, primeiro fraca, depois cada vez mais notável, e muitas vezes só após cem anos atinge toda a sua força; mas então permanece, porque as obras permanecem, às vezes por milênios afora. Ao contrário, a glória dos feitos, quando passa a primeira explosão, torna-se pouco a pouco mais fraca, conhecida por um número cada vez menor de pessoas, até que, por fim, existe na história apenas como um fantasma.

parciais e probos. No entanto, sua glória não é decidida por *uma* instância; há lugar para a apelação. Pois, como dito, enquanto só a lembrança dos fatos chega à posteridade e, em verdade, da maneira como os contemporâneos a transmitem, as obras, ao contrário, chegam elas mesmas e tais como são (salvo alguns fragmentos desaparecidos). Aqui, portanto, não há nenhuma desfiguração dos dados, e mesmo uma eventual influência desvantajosa do meio circundante, quando de sua origem, desaparece mais tarde. Antes, é o tempo que amiúde traz, um a um, os poucos juízes de fato competentes que, eles próprios sendo exceções, constituem-se no tribunal para julgar exceções maiores ainda. Dão sucessivamente o seu veredito de peso, para que se estabeleça, às vezes só depois de séculos, um juízo perfeitamente justo, que não é revogado por nenhum tempo posterior. Tão certa e até infalível é a glória das obras. Por outro lado, são as circunstâncias externas e do acaso que determinarão se o autor de uma obra obterá a glória. E isso é tanto mais raro, quanto mais elevado e difícil for o gênero delas. Por isso, Sêneca (*Ep.* 79) diz com incomparável beleza que a glória segue tão infalivelmente o mérito quanto a sombra segue o corpo, embora caminhe, justamente como a sombra, às vezes à frente, às vezes atrás. Depois de elucidá-lo, acrescenta: *Etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit, venient qui sine offensa, sine gratia judicent* [Embora a inveja cale todos os teus contemporâneos, mesmo assim virão os homens que julgarão sem inveja e sem favor]; tal citação nos permite concluir que a arte de abafar o mérito por meio do silêncio e da ignorância malévolos, com o fim de ocultar do público aquilo que é bom, em favor do que é ruim, já era praticado pelos patifes da época de Sêneca, como o é pelos do nosso tempo,

e que, em ambos os casos, a *inveja lhes cerrou a boca.* Via de regra, a glória será tanto mais tardia quanto mais for durável, pois tudo aquilo que é excelente amadurece de maneira lenta. A glória que se tornará póstera se assemelha a um carvalho que cresce bem lentamente a partir de sua semente; a glória fácil, efêmera, assemelha-se às plantas anuais, que crescem rapidamente, e a glória falsa parece-se com erva daninha, que nasce num piscar de olhos e que nos apressamos em arrancar. Esse desenrolar das coisas relaciona-se com o fato de que, quanto mais alguém pertence à posteridade, ou seja, à humanidade geral e inteira, tanto mais estranho será à sua época, pois o que ele produz não é especialmente dedicado a ela como tal, mas só na medida em que a mesma é uma parte da humanidade; logo, suas obras não são tingidas com a cor local do seu tempo; todavia, em conseqüência disso, pode acontecer de tal indivíduo passar facilmente como um estranho por sua época. Esta prefere apreciar aqueles que tratam os assuntos do seu dia-a-dia ou que servem ao humor do momento, portanto, os fatos que pertencem integralmente *a ela*, que com ela vivem e com ela morrem. Por isso, a história da arte e da literatura ensina geralmente que as mais elevadas realizações do espírito humano, via de regra, foram acolhidas com desfavor e assim permaneceram até que espíritos de tipo mais elevado fossem por elas atraídos, reconhecessem seu mérito e lhes conferissem prestígio, que elas conservaram com a autoridade assim obtida. No fundo, tudo isso consiste no fato de que cada um só pode propriamente compreender e avaliar apenas o que lhe é homogêneo. Desse modo, homogêneo para o homem limitado é tudo o que for limitado, para o homem comum, tudo o que for comum, para o confuso, a confusão e, para o insensato, o absurdo; o que

mais agrada a cada um são as próprias obras que, como tais, lhes são inteiramente homogêneas. Por isso, já o antigo e legendário Epicarmo cantou (Diog. Laert. XII, 16):

Θαυμαστον ουδεν εστι, με ταυθ' ὑυτω λεγειν,
Και ἀνδανειν αυτοισιν αυτους, και δοκειν
Καλως πεφυκεναι· και γαρ ὁ κυων κυνι
Καλλιστον ειμεν φαινεται, και βους βοϊ.
Ονος δε ονῳ καλλιστον, ὑς δε ὑϊ.

que eu, para que nada seja perdido, traduzo assim:

Kein Wunder ist es, daß ich red', in meinem Sinn,
Und Jene, selbst sich selbst gefallend, stehen im Wahn,
Sie wären lobenswerth: so scheint dem Hund der Hund
Das schönste Wesen, so dem Ochsen auch der Ochs,
Dem Esel auch der Esel, und dem Schwein das Schwein.

Nada de admirável que eu fale em meu próprio sentido,
E aqueles que se agradam a si mesmos iludem-se
Que seriam dignos de louvor: do mesmo modo, para o cão, o [cão é
O mais belo dos seres; para o boi, o boi,
Para o asno, o asno; para o porco, o porco.

O mais vigoroso dos braços, quando lança um corpo leve, não pode comunicar-lhe nenhum movimento que o faça voar longe e cair violentamente; ao contrário, o corpo cairá inerte nas proximidades, visto que lhe falta massa material própria para absorver a força exterior. Do mesmo modo se passa com os belos e grandes pensamentos, com as obras-primas dos gênios, se, para absorvê-las, existirem apenas cabeças pequenas, fracas ou enviesadas. Para lastimar isso, uniram-se em coro as vozes dos sábios de todos os tempos. Por exemplo, Jesus,

filho de Sirac (22, 8-9), diz: "Quem conversa com um néscio, conversa com um dormente. Quando termina de falar, este pergunta: o quê?" Hamlet (IV, 2), por sua vez: *A knavish speech sleeps in a fool's ear* [Uma conversa eloqüente dorme nos ouvidos de um néscio]. E Goethe:

Das glücklichste Wort es wird verhöhnt,
Wenn der Hörer ein Schiefohr ist.

A mais feliz das palavras será caçoada,
Se quem a ouve é um ouvido torto.
(*West-östlicher Divan*, "Buch der Betrachtungen", I. Gedicht.)
[*Divã ocidental-oriental*, "Livro das contemplações", 1º poema]

E ainda:

Du wirkest nicht, Alles bleibt so stumpf.
Sei guter Dinge!
Der Stein im Sumpf
Macht keine Ringe.

Não podes fazer efeito, tudo permanece tão inerte.
Não desanimes!
A pedra atirada ao pântano
Não faz círculos.
("Sprichwörtlich") ["Proverbial"]

E Lichtenberg: "Se uma cabeça e um livro que se chocam produzem um som abafado, este provém sempre do livro?" E ainda: "Tais obras são espelhos: se um macaco as olha, não verá nenhum apóstolo" (*Aphorismen*, ed. Leitzmann, D396 e F III). De fato, o lamento belo e tocante do padre Gellert merece mais uma vez ser trazido à recordação:

Daß oft die allerbesten Gaben
Die wenigsten Bewund'rer haben,
Und daß der größte Theil der Welt
Das Schlechte für das Gute hält;
Dies Uebel sieht man alle Tage.
Jedoch, wie wehrt man dieser Pest?
Ich zweifle, daß sich diese Plage
Aus unsrer Welt verdrängen läßt.
Ein einzig Mittel ist auf Erden,
Allein es ist unendlich schwer:
Die Narren müssen weise werden;
Und seht! sie werden's nimmermehr.
Nie kennen sie den Werth der Dinge.
Ihr Auge schließt, nicht ihr Verstand:
Sie loben ewig das Geringe,
Weil sie das Gute nie gekannt.

Que amiúde os melhores dons
Tenham o mínimo de admiradores,
E que a maior parte das gentes
Tome o ruim pelo bom;
Esse mal se vê todos os dias.
Todavia, como evitar essa peste?
Duvido que essa praga
Possa ser erradicada do nosso mundo.
Há um único meio sobre a terra,
Embora infinitamente difícil:
Os méscios têm de se tornar sábios;
Mas imaginem! Eles nunca se tornarão.
Não conhecem o valor das coisas.
São seus olhos a julgar, não seu entendimento:
Louvam eternamente o que é pequeno,
Pois nunca conheceram o que é bom.

(Início do poema "Die beiden Hunde"
["Os dois cachorros"])

A essa incapacidade intelectual dos homens que faz, como diz Goethe (*W. Meisters Lehrjahre*, livro 7, cap. 9), com que o excelente seja raramente encontrado e, mais raramente ainda, reconhecido e apreciado, acrescenta-se ainda, aqui como em toda parte, a perversidade moral daqueles, que aparece como inveja. Pois, por intermédio da glória que alguém adquire, será elevado acima de todos os que são da sua espécie. Estes, pois, serão tão rebaixados, que todo o mérito excepcional obtém a sua glória às expensas daqueles que não o possuem.

Wenn wir Andern Ehre geben,
Müssen wir uns selbst entadeln.

Quando rendemos honra aos outros
Temos de depreciar a nós mesmos.
(Goethe, *West-Östlicher Divan* ["Buch des Unmuts", 2. Gedicht])
(*Divã ocidental-oriental* ["Livro do mau humor", 2º poema])

Isso explica por que o excelente, em qualquer gênero que apareça, logo leva toda a numerosa mediocridade a unir-se e aliar-se com o intento de não deixá-lo valer, e até para sufocá-lo se for possível. Sua palavra secreta é: *à bas le mérite* [abaixo o mérito]. Mas até mesmo os que possuem mérito e já adquiriram a glória por conta dele não verão com bons olhos o aparecimento de uma nova glória, cujo brilho fará o seu menos radiante. Por isso, o próprio Goethe diz:

Hätt' ich gezaudert zu werden,
Bis man mir's Leben gegönnt,
Ich wäre noch nicht auf Erden,
Wie ihr begreifen könnt,

Wenn ihr seht, wie sie sich geberden,
Die, um etwas zu scheinen,
Mich gerne möchten verneinen.

Se tivesse hesitado em existir,
Até que me concedessem a vida,
Ainda não estaria neste mundo,
Como bem podeis perceber,
Ao verdes como se conduzem
Aqueles que, para parecer alguma coisa,
Me negariam de bom grado.
(Zahme Xenien, V) [Xênios brandos, V]

Portanto, enquanto a *honra*, via de regra, encontra juízes probos, não é atacada por nenhum tipo de inveja e chega até mesmo a ser antecipadamente concedida a todos por um longo período, a *glória*, apesar da inveja, tem de ser conquistada com luta, e a láurea é concedida por um tribunal de juízes decididamente desfavoráveis. Com efeito, podemos e queremos partilhar a honra com cada um, mas a glória adquirida por outrem diminui ou dificulta a nossa. Ademais, a dificuldade em adquirir a glória por obras é inversamente proporcional ao número daqueles que constituem o público de tais obras; e isso por razões bem fáceis de compreender. Por conseguinte, a dificuldade é bem maior nas obras que prometem instrução do que naquelas que prometem entretenimento. A maior de todas reside nas filosóficas, porque a instrução que estas prometem é, por um lado, incerta e, por outro, sem utilidade material. Acrescente-se a isso o fato de elas aparecerem, de início, diante de um público composto quase exclusivamente de concorrentes. A partir das dificuldades

mencionadas, que se opõem à obtenção da glória, percebe-se claramente que aqueles que consumaram obras dignas dela, se não o tivessem feito por amor a estas e para alegria própria, mas sim precisado ser encorajados pela glória, então a humanidade teria recebido poucas ou quase nenhuma obra imortal. Mais ainda, quem tem de produzir o bom e o autêntico e evitar o ruim tem de desafiar o juízo das massas e de seus porta-vozes e, portanto, desprezá-lo. Nisso repousa a justeza da observação, salientada em especial por Osorius (*De gloria*), de que a glória foge dos que a procuram e segue aqueles que a descuram, pois os primeiros se acomodam ao gosto de seus contemporâneos, os outros o afrontam.

Tão difícil, portanto, é alcançar a glória, tão fácil é mantê-la. Também nesse aspecto ela está em oposição à honra. Esta será concedida a qualquer um, mesmo a crédito, tem-se apenas de preservá-la. Nesse ponto, entretanto, reside a dificuldade, pois a honra é irrevogavelmente perdida por uma única ação indigna. A glória, ao contrário, nunca pode ser propriamente perdida, pois o feito ou a obra pelos quais foi alcançada estão estabelecidos para sempre, e a glória permanece para seu autor, mesmo se ele não acrescentar nenhuma nova realização às suas obras e feitos antigos. Se, entretanto, a glória efetivamente se esvai, se é superada, então não era genuína, ou seja, era imerecida, originada de sobrevalorização momentânea. Isso se não for como a que Hegel teve e que Lichtenberg descreve como "proclamada por uma junta amigável de candidatos e repercutida em eco por cabeças vazias: [...] mas como sorrirá a posteridade quando, um dia, batendo à porta desses edifícios multicoloridos de palavras, desses belos ninhos da moda voadora, dessas

casas de convenções defuntas, encontrar tudo, tudo vazio, nem mesmo o mais diminuto pensamento que poderia dizer com confiança: *entre*!" (*Verm. Schriften*, IV, p. 15.)

A glória repousa propriamente sobre aquilo que alguém é em comparação com os outros. Portanto, ela é essencialmente relativa; por isso, só pode ter valor relativo. Desapareceria inteiramente se os outros se tornassem o que o glorioso é. Uma coisa só pode ter valor absoluto se o mantiver sob todas as circunstâncias; aqui, contudo, trata-se daquilo que alguém é imediatamente e por si mesmo. Conseqüentemente, é nisso que tem de residir o valor e a felicidade do grande coração e do grande espírito. Logo, valiosa não é a glória, mas aquilo que faz com que alguém a mereça, pois isso, por assim dizer, é a substância, e a glória é apenas o acidente. Ela age sobre quem é célebre, sobretudo como um sintoma exterior pelo qual ele adquire a confirmação da opinião elevada de si mesmo. Desse modo, poder-se-ia dizer que, assim como a luz não é visível se não for refletida por um corpo, toda excelência só adquire total consciência de si própria pela glória. Mas o sintoma não é sempre infalível, visto que também há glória sem mérito e mérito sem glória. Eis a justificativa para a frase tão distinta de Lessing: "Algumas pessoas são famosas, outras merecem sê-lo." Em verdade, seria uma existência miserável aquela cujo valor ou desvalor dependesse de como aparecesse aos olhos dos outros. Tal existência, entretanto, seria a vida do herói e a do gênio se seu valor consistisse na glória, isto é, na aprovação dos outros. Mas, antes, todo ser vive e existe por conta própria, logo, primariamente em si e para si. O que alguém é, de qualquer maneira, é antes de mais nada e acima de tudo para si mesmo; e se sob esse aspec-

to não é de muito valor, então não o é também em geral. Ao contrário, a imagem do nosso ser na cabeça dos outros é algo secundário, derivado e submetido ao acaso, e só se relaciona muito indiretamente com o próprio ser. Além do mais, as cabeças dos outros são um cenário deveras miserável para que nele a verdadeira felicidade possa ter sede. Antes, nelas só se pode encontrar uma felicidade quimérica. Que sociedade heterogênea se reúne nesse templo da glória universal! Generais, ministros, charlatães, saltimbancos, dançarinos, cantores, milionários e judeus. Sim, nesse templo, os méritos de todas essas pessoas são bem mais sinceramente apreciados, encontram bem mais *estime sentie* [estima sincera] do que os méritos espirituais, sobretudo os de tipo superior, que obtêm da maioria apenas uma *estime sur parole* [estima de ouvir dizer]. Em sentido eudemonológico, portanto, a glória nada mais é senão o pedaço mais raro e saboroso para o nosso orgulho e a nossa vaidade. Estes, todavia, existem em excesso na maioria dos homens, embora eles os dissimulem; talvez até de modo mais forte naqueles que, de alguma maneira, estão aptos a adquirir glória e, portanto, têm muitas vezes de portar em si mesmos, por muito tempo, a consciência incerta de seu valor proeminente, antes que chegue a oportunidade de comprová-lo e então experimentar o reconhecimento. Até lá, têm o sentimento de sofrer uma injustiça secreta[9]. Em geral, entretanto, como foi abordado no início deste capítulo, o valor que o ho-

9. Uma vez que nosso maior prazer consiste em sermos *admirados*, e os admiradores, por sua vez, concordam de mau grado em nos admirar, mesmo quando lhes são apresentadas todas as razões para tanto, o mais feliz dos homens é aquele que, não importando como, chegou ao ponto de admirar sinceramente a si mesmo. Basta que os outros não o induzam necessariamente em erro.

mem atribui à opinião dos outros é desproporcional e irracional, a ponto de Hobbes ter expressado a questão de modo bastante forte, mas talvez corretamente, nas palavras: *Omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso* [Todas as alegrias espirituais, toda jovialidade, consistem no fato de haver pessoas que, quando comparadas conosco, levam-nos a ter uma opinião elevada de nós mesmos] (*De cive*, I, 5). Isso explica o elevado valor que universalmente se atribui à glória, e os sacrifícios que são feitos na mera esperança de um dia alcançá-la:

> *Fame is the spur, that the clear spirit doth raise*
> *(That last infirmity of noble minds)*
> *To scorn delights and live laborious days.*
>
> A fama é o esporão que leva o espírito nobre
> (Última fraqueza das mentes nobres)
> A desprezar os prazeres e viver dias laboriosos.
> (Milton, *Lycidas*, 70)

Assim como:

> *how hard it is to climb*
> *The h[e]ights where Fame's proud temple shines afar*
>
> como é difícil escalar
> As alturas onde brilha o templo orgulhoso da fama.
> (Beattie, *The Minstrel*, I)

Eis por que também a mais vaidosa de todas as nações tem sempre na ponta da língua a palavra *la gloire* e, sem hesitar, vê esta como a mola impulsora capital dos

grandes feitos e das grandes obras. Todavia, como a glória é inquestionavelmente apenas o secundário, o mero eco, a cópia, a sombra, o sintoma do mérito, e como em cada caso aquilo que é admirado precisa ter mais valor do que a admiração, então o que torna propriamente feliz não pode residir na glória, mas naquilo que permite alcançá-la; portanto, no próprio mérito ou, para falar de maneira mais precisa, na disposição e nas capacidades de onde ele provém, sejam elas de ordem moral ou intelectual. Pois o melhor que cada um é tem, necessariamente, de ser para si mesmo. Aquilo que desse ser se espelha na mente dos outros e vale em suas opiniões é algo secundário e pode ser apenas de interesse subordinado para ele. Desse modo, quem *merece* apenas a glória, mesmo sem alcançá-la, possui de longe a coisa principal e tem com o que consolar-se do que lhe falta. O que torna alguém digno de inveja não é o fato de ser considerado um grande homem pela multidão sem juízo, amiúde enganada, mas o de ser realmente um grande homem. Tampouco a suprema felicidade significa ser conhecido na posteridade; ao contrário, ela está em gerar pensamentos que mereçam, séculos afora, ser preservados e meditados. Ademais, essa felicidade não lhe pode ser arrancada. Ela των εφ' ἡμιν [nos pertence], enquanto a glória των ουκ εφ' ἡμιν [pertence àquilo que não está em nosso poder]. Se, ao contrário, a própria admiração fosse o objeto principal, então o que é admirado não seria digno dela. Esse é o caso da glória falsa, isto é, imerecida. Seu possuidor deve alimentar-se dela, sem efetivamente ter aquilo que faz da glória o seu sintoma, seu mero reflexo. Mas essa glória falsa fará até com que amiúde ele perca o gosto por ela quando, às vezes, apesar de

toda a decepção nascida do amor-próprio, sinta vertigem nas alturas para as quais não está talhado ou tenha a sensação de que seria um ducado de cobre*. Desse modo, é tomado pelo medo de ser desmascarado e merecidamente humilhado, sobretudo quando já lê na fronte dos mais sábios o juízo da posteridade. Ele se assemelha, portanto, ao herdeiro por falso testamento. A glória mais genuína, a póstera, nunca é ouvida por quem é seu objeto e, no entanto, ele é tido por feliz. Assim, sua felicidade consistiu propriamente nas grandes qualidades que lhe conferiram a sua glória e no fato de que encontrou oportunidade para desenvolvê-las; logo, foi-lhe permitido agir como era adequado, ou praticar aquilo que praticava com prazer e amor. Pois só as obras assim nascidas alcançam glória póstera. Sua felicidade consistiu, pois, no grande coração, ou também na riqueza de um espírito cuja estampa, em suas obras, recebe a admiração dos séculos vindouros. Tal felicidade consistiu nos próprios pensamentos, cuja meditação será a ocupação e o gozo dos espíritos mais nobres de um imenso futuro. O valor da glória póstera reside, portanto, em merecê-la, e isso é sua recompensa verdadeira. Se chegou a haver obras que adquiriram glória na posteridade e que também a obtiveram entre os seus contemporâneos, trata-se de circunstâncias fortuitas, sem grande importância. Pois, como os homens, via de regra, são privados de juízo próprio e, sobretudo, não têm capacidade alguma para apreciar as realizações elevadas e difíceis, acabam sempre seguindo nesse domínio a autoridade alheia, e a glória de gênero superior, em

* Os ducados eram moedas de ouro que, entre os séculos XIII e XIX, circulavam na Europa. [N. do T.]

99 de cada 100 admiradores, baseia-se meramente na confiança e na fé. Assim, a aprovação das muitas vozes dos contemporâneos só pode ter pouco valor para as cabeças pensantes, pois a única coisa que elas ouvem é sempre o eco de algumas vozes que, além disso, são elas próprias um mero efeito do momento. Sentir-se-ia um virtuose lisonjeado pelos sonoros aplausos de seu público, se ficasse sabendo que, com exceção de um ou outro espectador, a platéia se compõe inteiramente de surdos que, para dissimular mutuamente sua limitação, aplaudem calorosamente, assim que vêem mover-se as mãos do único que ouve? E o que não seria se descobrisse que tal aplaudidor amiúde se deixa subornar para proporcionar a mais sonora aprovação ao mais mísero violinista?! Isso explica por que a glória dos contemporâneos tão raramente se metamorfoseia em glória póstera; nesse sentido d'Alembert, em sua descrição sumamente bela do templo da glória literária, diz: "O interior do templo é habitado só por mortos, que durante suas vidas não estavam lá, e por alguns viventes que, quase todos, ao morrerem, serão expulsos." De passagem, observe-se que erguer um monumento a alguém em vida é declarar que, com relação a ele, não se pode confiar na posteridade. Se, entretanto, alguém experimenta em vida a glória que deve tornar-se póstera, então isso raramente ocorrerá antes da velhice. Talvez haja algumas exceções entre artistas e poetas, menos ainda haverá entre filósofos. É o que confirmam os retratos dos homens célebres por suas obras, pois, na maioria das vezes, tais retratos foram pintados somente depois do estabelecimento da celebridade. Em geral, tais homens são apresentados velhos e grisalhos, sobretudo os filósofos. Do ponto de vista eudemonológico, todavia, a questão é to-

talmente justificada. Ter glória e juventude de uma só vez é demais para um mortal. Nossa vida é tão pobre, que seus bens têm de ser repartidos com mais parcimônia. A juventude tem abundância em sua riqueza própria e, com isso, pode bastar-se a si mesma. Mas é na velhice, quando todas as fruições e alegrias esmorecem, como as árvores no inverno, que a árvore da glória verdeja do modo mais oportuno, como uma autêntica vegetação de inverno. Pode-se também comparar a glória às pêras invernais, que crescem no verão, mas são saboreadas no inverno. Na velhice, não há consolo mais belo do que termos incorporado toda a força da própria juventude em *obras* que não envelhecerão com ela*.

Se quisermos agora considerar mais de perto os caminhos que conduzem à glória nas ciências, já que estas constituem a via mais próxima de nós, podemos estabelecer aqui a seguinte regra: a superioridade intelectual indicada por tal glória vem sempre à luz por uma combinação nova de certos dados. Estes podem ser de tipos diversos; no entanto, a glória alcançada pela sua combinação será tanto maior e mais ampla quanto mais os próprios dados forem universalmente conhecidos e acessíveis a cada um. Se, por exemplo, os dados consistirem em alguns números ou curvas, ou ainda em algum fato físico, zoológico, botânico ou anatômico específico, ou mesmo

* O substancial da filosofia de Schopenhauer se concentra numa obra escrita bem cedo, *O mundo como vontade e representação*. Nela está "incorporada toda a força da própria juventude". As obras que se seguem são comentários e desenvolvimentos de temas já abordados nessa obra. E, para sua felicidade, ele ainda conseguiu alcançar em vida, na velhice, a glória. Pôde assim experimentar no inverno aquela pêra que floresceu no verão da juventude. [N. do T.]

em algumas passagens adulteradas de autores antigos, em inscrições meio obliteradas ou cujo alfabeto nos falta, ou em pontos obscuros da história, então a glória alcançada pela combinação correta desses dados não se estenderá muito além do conhecimento deles, portanto, não irá além de um pequeno número de pessoas, que vivem na maior parte das vezes retraídas e invejosas da glória em seu campo de atuação. Se, ao contrário, os dados forem aqueles que todo o gênero humano conhece; se, por exemplo, forem características essenciais ao entendimento humano ou à mente, comuns a todos, ou forças naturais, cujo inteiro modo de atuação se dá constantemente diante dos nossos olhos, ou o curso da natureza em geral, familiar às pessoas; então a glória de ter espraiado luz sobre eles por meio de uma combinação nova, importante e evidente estender-se-á com o tempo por quase toda a humanidade civilizada. Pois, se os dados são acessíveis a todos, então sua combinação também o será na maioria das vezes. Contudo, tal glória corresponderá sempre à dificuldade a ser superada. De fato, quanto mais os dados forem conhecidos, tanto mais difícil será combiná-los de uma maneira nova e correta, pois um número extremamente grande de cabeças já terá feito tal experiência e esgotado suas possíveis combinações. Por outro lado, dados inacessíveis ao grande público e apreensíveis apenas por um caminho árduo e cansativo quase sempre ainda admitem combinações novas. Quando são abordados com entendimento preciso e faculdade de juízo saudável, portanto com uma superioridade intelectual moderada, é bem possível que se tenha a felicidade de fazer uma combinação nova e correta. Mas a glória assim adquirida terá, aproximadamente, os mesmos limites do conhecimento

dos dados. Pois a solução de problemas desse tipo exige muito estudo e trabalho, mesmo que seja apenas para chegar ao conhecimento dos dados; enquanto nos problemas do primeiro tipo, em que a glória a ser adquirida é justamente maior e mais vasta, os dados são fornecidos gratuitamente. No entanto, se exigem menos trabalho, exigem também mais talento e gênio, e não há trabalho ou estudo que, em relação ao seu valor próprio e ao seu valor estimado, permita uma comparação.

Disso resulta que aqueles que se sabem dotados de um entendimento capaz e de um juízo correto, sem todavia pressentir em si os mais altos dons espirituais, não devem ter medo da grande quantidade de estudo nem do trabalho árduo, para conseguir se elevar, por intermédio destes, por sobre a grande massa humana que tem diante de si os dados de todos conhecidos, e assim atingir os lugares remotos, acessíveis apenas à atividade erudita. Pois, aqui, onde o número dos concorrentes é infinitamente menor, até a cabeça com inteligência mais ou menos superior logo encontrará oportunidade para uma combinação nova e correta dos dados: o mérito de sua descoberta se apoiará até mesmo sobre a dificuldade de atingi-los. Mas o aplauso assim conseguido de seus colegas – que são os únicos especialistas em tal domínio – será ouvido pela multidão apenas de longe. Se se quiser seguir o caminho aqui indicado até o seu extremo, pode-se determinar o ponto onde os dados, por conta da grande dificuldade de sua aquisição, são suficientes em si mesmos e não requerem uma combinação para estabelecer a glória. É o caso das viagens a países remotos e pouco visitados: a pessoa se torna famosa por aquilo que viu, não pelo que pensou. Esse caminho possui ainda a gran-

de vantagem de que é muito mais fácil comunicar aos outros o visto do que o pensado, assim como as pessoas compreendem muito mais facilmente o primeiro do que o segundo. Sendo assim, para o primeiro caso, encontram-se muito mais leitores do que para o segundo. Pois, como diz Asmus [Matthias Claudius]:

Wenn Jemand eine Reise thut,
So kann er was erzählen.

Quando alguém faz uma viagem,
Tem o que contar.
("Urians Reise um die Welt") ["Viagem do diabo pelo mundo"]

Entretanto, a tudo isso corresponde o fato de que, quando conhecemos pessoalmente homens célebres desse tipo, amiúde ocorre-nos a observação de Horácio:

Coelum, non animum, mutant, qui trans mare currunt.

Apenas muda de clima, não de caráter, quem atravessa os mares.
(*Epist.* I, 11, v. 27)

Por outro lado, no que se refere ao espírito dotado de capacidades elevadas – o único que pode ousar a solução dos grandes e difíceis problemas concernentes ao universal e geral das coisas –, ele fará bem em estender o máximo possível o seu horizonte, mas sempre com equanimidade, para todos os lados, sem se perder muito numa dessas regiões bem específicas e conhecidas apenas por poucos. Ou seja, sem penetrar demasiado profundamente nas especialidades de alguma ciência isolada, muito menos envolver-se com a micrologia. Pois não tem neces-

sidade de se dedicar a objetos de difícil acesso para livrar-se da multidão de concorrentes; ao contrário, justamente aquilo que está ao alcance de todos é que fornecerá a matéria para combinações novas, importantes e verdadeiras. Desse modo, o seu mérito poderá ser apreciado por todos os que conhecem os dados, portanto, por uma boa parte do gênero humano. Nisso reside a imensa diferença entre a glória que os poetas e os filósofos alcançam e aquela acessível a físicos, químicos, anatomistas, mineralogistas, zoólogos, filólogos, historiadores etc.

Parêneses [exortações] e máximas

Aqui, menos do que em qualquer outra parte, pretendo a completude; do contrário, teria de repetir as muitas regras de vida, em parte excelentes, dadas pelos pensadores de todos os tempos, desde Teógnis e o pseudo-Salomão, até Rochefoucauld; com isso, também não poderia evitar os numerosos e conhecidos lugares-comuns. No entanto, afastada a completude, afasta-se também boa parte da ordenação sistemática. Consolemo-nos de ambas as perdas com o pensamento de que, em coisas desse tipo, tem-se por conseqüência quase inevitável o tédio. Forneci apenas o que me ocorreu, o que me pareceu digno de comunicação e que, até onde me recordo, ainda não foi dito por nenhum autor, pelo menos não tão inteiramente nem dessa forma; assim, apenas semeei um suplemento nesse imenso campo já por outros trabalhado.

Contudo, para colocar ordem na grande variedade de opiniões e conselhos relativos ao assunto, quero dividi-los em máximas gerais e em máximas que concernem à nossa conduta em relação a nós mesmos, aos outros e, por fim, ao curso do mundo e o destino.

A) Máximas gerais

1. Considero como regra suprema de toda a sabedoria de vida uma máxima enunciada incidentalmente por Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* (VII, 12): ὁ φρονιμος το αλυπον διωκει, ου το ἡδυ (*quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens*). A versão latina da sentença é fraca; em alemão, ela pode receber uma tradução melhor: *Nicht dem Vergnügen, der Schmerzlosigkeit geht der Vernünftige nach* [O prudente aspira não ao prazer, mas à ausência de dor]. Ou: *Der Vernünftige geht auf Schmerzlosigkeit, nicht auf Genuß* [O prudente persegue a ausência de dor, não o prazer]. A verdade dessa máxima reside no fato de que todo prazer e toda felicidade são de natureza negativa. A dor, ao contrário, é de natureza positiva. O desenvolvimento e a fundamentação desta máxima se encontram na minha obra principal, v. I, § 58. Contudo, ainda quero elucidá-la aqui com um fato observável diariamente. Quando nosso corpo inteiro se encontra saudável e intacto, mas apresenta uma pequena parte ferida ou dolorida, então a consciência deixa de perceber a saúde geral para dirigir sua atenção constantemente para a dor da parte ferida, e a sensação de bem-estar vital é anulada por completo. Do mesmo modo, quando todas as nossas empreitadas transcorrem segundo a nossa vontade, mas *uma* única escapa à nossa intenção, então esta, mesmo que seja de menor importância, vem sempre à cabeça: pensamos constantemente nela e pouco em todas as outras coisas importantes que transcorrem segundo o nosso desejo. Em ambos os casos, a vontade é lesionada; no primeiro, tal como se objetiva no organismo, no segundo, tal como se objetiva nos esfor-

ços dos homens, e nos dois vemos que sua satisfação sempre faz efeito apenas negativamente; por conseguinte, não é sentida de modo direto, mas, quando muito, chega à consciência pela via da reflexão. Por outro lado, aquilo que bloqueia a vontade é algo positivo, portanto, anuncia-se por si mesmo. Todo prazer consiste apenas na supressão desse bloqueio, em liberar-se dele. Logo, é de curta duração.

Eis, portanto, a base da regra de Aristóteles, louvada anteriormente, que nos exorta a direcionar nossa atenção não para os prazeres e comodidades da vida, mas para escapar, tanto quanto possível, dos seus inumeráveis males. Se esse caminho não fosse o correto, então a sentença de Voltaire, *le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle* [a felicidade é apenas um sonho, a dor, sim, é real] (*Lettre à M. le Marquis de Florian*, 16/3/1774), teria de ser tão falsa quanto é de fato verdadeira. Assim, quem quiser obter o balanço da própria vida em termos eudemonológicos, deve fazer a conta não segundo os prazeres que fruiu, mas segundo os males de que fugiu. Sim, a eudemonologia há de começar com o seguinte ensinamento: seu próprio nome é um eufemismo e, por "viver feliz", deve-se entender "viver menos infeliz", ou seja, de modo suportável. Decerto, a vida não está aí para ser gozada, mas para ser vencida e superada; isso também é o que indicam muitas expressões como a latina *degere vitam, vita defungi* [levar a vida, vencer a vida], a italiana *si scampa così* [assim vai-se vivendo], a alemã *man muß suchen, durchzukommen* [tem-se de tentar sobreviver], *er wird schon durch die Welt kommen* [ele há de sobreviver por esse mundo afora] e outras semelhantes. Sim, é um consolo na velhice ter atrás de si a labuta da

vida. Logo, tem a sorte mais feliz quem leva sua vida sem dores excessivas, sejam elas espirituais ou corporais, e não aquele a quem couberam as alegrias mais vivazes ou os maiores gozos. Quem quiser medir a felicidade de um decurso de vida segundo os últimos adotou uma falsa escala. Pois os prazeres são e permanecem negativos: acreditar que eles possam nos tornar felizes é uma ilusão que a inveja alimenta para a sua própria punição. As dores, ao contrário, são sentidas positivamente: eis a razão de sua ausência ser o critério da felicidade de vida. Se a um estado sem dor ainda couber a ausência de tédio, então a felicidade terrena foi em essência alcançada; o resto é quimera. Por conseguinte, nunca se deve adquirir prazeres às custas das dores, nem mesmo ao risco delas, porque senão se paga algo negativo e quimérico com algo positivo e real. Por outro lado, lucra-se ao sacrificar prazeres com o intuito de escapar às dores. Nos dois casos, é indiferente se as dores seguem ou precedem os prazeres. De fato, é um grande absurdo querer transformar esse teatro de penúrias num local de prazeres e, como muitos o fazem, perseguir prazeres e alegrias em vez da maior ausência possível de dor. Erra muito menos quem, com olhar sombrio, considera esse mundo como uma espécie de inferno e, portanto, só se preocupa em conseguir um recanto à prova de fogo. O insensato corre atrás dos prazeres da vida e se vê enganado, já o sábio evita os seus males. Se mesmo assim for infeliz, a culpa é do destino, não da sua insensatez. Ora, até o ponto em que for feliz, não será enganado, pois os males que afastou do caminho são dos mais reais; e mesmo que vá muito longe para afastá-los, sacrificando prazeres desnecessariamente, nada perdeu em realidade, pois to-

dos os prazeres são quiméricos, e enlutar-se por sua perda seria frívolo e até ridículo.

O desconhecimento dessa verdade, favorecido pelo otimismo, é fonte de muitas desgraças. Nos momentos em que nos encontramos livres de sofrimentos, desejos inquietos simulam-nos as quimeras de uma felicidade que não existe, seduzindo-nos a persegui-las. Com isso, atraímos para nós a dor, que inegavelmente é real. Então lamentamos o fim do estado sem dor, que, como um paraíso perdido, fica atrás de nós, e desejamos em vão poder tornar não-acontecido o que já aconteceu. Desse modo, é como se um demônio maligno estivesse sempre a nos arrancar, pelas miragens do desejo, do estado sem dor que é a felicidade suprema e real. O jovem acredita que o mundo que ele ainda não viu está aí para ser gozado e é a sede de uma felicidade positiva, estranha apenas aos que não têm habilidade para conquistá-la. Nessa sua crença, é fortalecido por romances, poesias e também pela hipocrisia que, sempre e em toda parte, move o mundo com a aparência exterior (assunto ao qual voltarei mais adiante). Doravante, a vida do jovem é uma caçada com mais ou menos ponderação à felicidade positiva, que, como tal, há de consistir em prazeres positivos. Quanto aos perigos aos quais está sujeito, não há nada a fazer a não ser arriscar-se. Em geral, entretanto, essa perseguição não conduz a uma caça, inexistente, mas a uma desgraça bastante real e positiva. Esta se manifesta como dor, sofrimento, doença, perda, preocupação, pobreza, desonra e mil outros males. A desilusão chega tarde demais. Se, ao contrário, mediante a observância da regra aqui considerada, o plano de vida for orientado para evitar o sofrimento, ou seja, para o afastamento da carên-

cia, da doença e de cada necessidade, então o alvo é real: desse modo, pode-se realizar alguma coisa, e tanto mais quanto menos o plano for perturbado pelo esforço em perseguir a quimera da felicidade positiva. Isso também concorda com aquilo que Goethe, nas *Afinidades eletivas* (parte I, cap. II), coloca como as palavras de Mittler, que está sempre ocupado com a felicidade alheia: "Quem quiser ver-se livre de um mal, sabe sempre o que quer; quem quiser algo melhor do que tem, é inteiramente cego." O que lembra o belo dito francês: *Le mieux est l'ennemi du bien* [O melhor é o inimigo do bom]. A partir disso, podemos até deduzir a idéia fundamental do cinismo, tal qual expus na minha obra principal, v. II, cap. 16. Pois o que levava os cínicos à rejeição dos prazeres era tão-só o pensamento de que as dores estavam mais ou menos ligadas a eles, e desviar-se delas parecia-lhes muito mais importante do que alcançar os prazeres. Os cínicos estavam profundamente imbuídos do conhecimento da negatividade do prazer e da positividade da dor; conseqüentemente, faziam de tudo para evitar os males, julgando necessária a completa e intencional rejeição dos prazeres, pois viam nestes apenas armadilhas que nos entregam à dor.

Com certeza, como disse Schiller no poema "Resignation", nascemos todos na Arcádia, ou seja, aparecemos no mundo cheios de expectativas de felicidade e prazer, nutrindo a esperança desvairada de concretizá-las. Mas, em geral, logo chega o destino, que nos agarra rudemente, ensinando-nos que nada é *nosso*, mas tudo é *seu*, já que ele tem direito incontestável não só sobre todas as nossas posses e aquisições, sobre mulher e filhos, mas também sobre nossos braços e nossas pernas, sobre nos-

sos olhos e ouvidos, até mesmo sobre o nosso nariz no meio do rosto. Em todo caso, após algum tempo, a experiência vem para nos fazer entender que a felicidade e o prazer são uma Fata Morgana que, visível apenas de longe, desaparece quando nos aproximamos dela, e que, por outro lado, o sofrimento e a dor têm realidade, tornam-se presentes por si mesmos de modo imediato e não precisam de ilusão ou espera alguma. Ora, se a lição frutificar, cessaremos de correr atrás da felicidade e do prazer, cuidando antes de impedir, tanto quanto possível, o acesso à dor e ao sofrimento. Reconheceremos que o melhor a ser oferecido pelo mundo é uma existência sem dor, tranqüila, suportável, e limitaremos a ela as nossas expectativas, para que tenhamos mais chance de concretizá-las. Pois, para não cairmos em profunda tristeza, o meio mais seguro é não exigir muita felicidade. É o que também reconheceu Merck, amigo de juventude de Goethe, ao escrever: "A pretensão antipática à bem-aventurança, sobretudo na medida em que nos faz sonhar, estraga tudo neste mundo. Quem puder livrar-se disso e cobiçar apenas aquilo que tem diante de si, pode triunfar" (*Briefe an und von Merck* [Correspondências para e de Merck], p. 100). Logo, é aconselhável reduzir a uma escala bem modesta as expectativas de prazer, posse, posição, honra etc., porque é justamente a aspiração e a luta por felicidade, brilho e prazer que atraem as grandes desgraças. Tal redução é prudente e oportuna, porque ser muito infeliz é deveras fácil; já ser muito feliz não é só difícil, mas totalmente impossível. Com grande acerto, pois, canta Horácio, o poeta da sabedoria da vida:

Auream quisquis mediocritatem
Diligit, tutus caret obsoleti
Sordibus tecti, caret invidenda
Sobrius aula.

Saevius ventis agitatur ingens
Pinus: et celsae graviore casu
Decidunt turres: feriuntque summos
Fulgura montes.

Quem ama a áurea moderação, vai seguro,
Evita os escombros da casa destruída,
Evita sóbrio o invejável palácio.

Amiúde a tempestade açoita mais fortemente
O pinheiro, e as torres elevadas ruem pesadamente,
Enquanto os relâmpagos ferem o topo das montanhas.
(*Carm.*, II, 10)

Quem, entretanto, estiver imbuído dos ensinamentos da minha filosofia e, por conseguinte, souber que toda a nossa existência é algo que seria melhor se não fosse, e que a suprema sabedoria consiste em negá-la e rejeitá-la, não nutrirá grandes esperanças por coisa alguma ou situação, a nada no mundo aspirará com ardor nem entoará grandes lamentações diante de um malogro, mas estará ciente das palavras de Platão: "ουτε τι των ανθρωπινων αξιον μεγαλης σπουδης" [Nada do que é humano merece muito a nossa preocupação] (*Rep.*, X, 604). Veja-se ainda o mote para o *Gulistan*, de Sadi, na tradução alemã de Graf:

Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen,
Sei nicht in Leid darüber, es ist nichts;
Und hast Du einer Welt Besitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber, es ist nichts.
Vorüber gehen die Schmerzen und die Wonnen,
Geh'an der Welt vorüber, es ist nichts.

Se perdeste a posse de um mundo,
Não sofras, não é nada;
Se conquistaste a posse de um mundo,
Não te alegres, não é nada.
Passam as dores, passam os contentamentos,
Passas tu ao largo do mundo, não é nada.
(*Anwari Soheili*)

O que, entretanto, torna particularmente difícil o alcance dessa intelecção salutar é a já mencionada hipocrisia do mundo, que cedo se deveria revelar à juventude. A maioria das magnificências é mera aparência, como os cenários de teatro, e a essência do objeto falta. Assim, por exemplo, embarcações embandeiradas e floridas, saudações de canhão, iluminações, timbales e trompetes, clamores e gritos etc., tudo isso é o sinal, a indicação, o hieróglifo da *alegria*: no entanto, a própria alegria, na maioria das vezes, não pode ser encontrada nisso. Só ela se recusou a comparecer à festa. E onde realmente comparece, em geral chega sem ser convidada e sem anunciar-se, por si mesma e *sans façon* [sem cerimônia], introduzindo-se em silêncio, freqüentemente com os motivos mais insignificantes e fúteis, nas circunstâncias mais banais, em momentos que em nada são brilhantes e gloriosos. Como o ouro na Austrália, ela se encontra espalhada aqui e ali, ao sabor do acaso, sem regra nem lei, na

maior parte das vezes apenas em pequenos grãos, raramente em grandes quantidades. Mas também, em todos aqueles casos acima mencionados, o único objetivo é fazer os outros acreditarem que a alegria chegou; a intenção é produzir essa ilusão na cabeça deles. Assim como sucede com a alegria, sucede com o luto. Quão pesaroso vem aquele longo e lento cortejo fúnebre! A fila dos coches não tem fim. Porém, olhai no seu interior: estão todos vazios, e o defunto, na verdade, é acompanhado ao túmulo apenas pelos cocheiros de toda a cidade. Eis a imagem eloqüente da amizade e da consideração deste mundo! Isso, portanto, é a falsidade, a nulidade, a hipocrisia da conduta humana. Outro exemplo é fornecido pelos muitos convidados, em recepções solenes, com seus trajes de gala. Eles são a insígnia da elevada e nobre sociedade: porém, em seu lugar, comparecem normalmente apenas o constrangimento, o tormento e o tédio. Pois onde há muitos convidados há muita canalha, mesmo que tenham todas as condecorações sobre o peito. De fato, a verdadeira e boa sociedade é em toda parte e necessariamente bastante reduzida. Em geral, festas e entretenimentos brilhantes e ruidosos trazem sempre em seu interior um vazio ou, melhor dizendo, uma dissonância falsa, mesmo porque contradizem de modo flagrante a miséria e a pobreza de nossa existência, e o contraste realça a verdade. Todavia, visto de fora, tudo isso faz efeito: é essa a intenção. Chamfort diz de maneira encantadora: *La société, les cercles, les salons, ce qu'on appelle le monde, est une pièce misérable, un mauvais opéra, sans intérêt, qui se soutient un peu par les machines, les costumes, et les décorations* [A sociedade, os círculos, os salões, isso que se chama de mundo é uma peça miserá-

vel, uma ópera ruim, sem interesse, que se sustenta um pouco pelas maquinarias, as roupas e as decorações]. De maneira semelhante, as academias e cátedras filosóficas são a insígnia, a aparência exterior da *sabedoria*: esta, porém, quase sempre se recusou a comparecer e deve ser encontrada em local bem diferente. O repicar dos sinos, as vestes sacerdotais, os gestos piedosos e grotescos são o símbolo, a falsa aparência da devoção e assim por diante. Logo, quase tudo no mundo pode ser chamado de nozes ocas: o miolo é em si raro, e mais raro ainda é encontrá-lo na casca. Deve ser procurado em lugar bem diferente e será encontrado na maioria das vezes por acaso.

2. Se quisermos avaliar a situação de uma pessoa pela sua felicidade, deve-se perguntar não por aquilo que a diverte, mas pelo que a aflige. Quanto mais insignificante for aquilo que, tomado em si mesmo, a aflige, tanto mais ela é feliz, pois é preciso um estado de bem-estar para impressionar-se com bagatelas: na infelicidade, nunca as sentimos.

3. Guardemo-nos de erguer a felicidade da nossa vida sobre um *amplo fundamento*, exigindo muito dessa felicidade: pois, estando apoiada sobre tal base, ela desaba mais facilmente, já que oferece muito mais oportunidades para acidentes, que não tardam em faltar. Portanto, a esse respeito, ocorre com o edifício de nossa felicidade o oposto do que ocorre com todos os demais, que se apóiam mais firmemente sobre um amplo fundamento. Reduzir ao máximo as expectativas em relação aos nossos meios, sejam eles quais forem, é, pois, o caminho mais seguro para escaparmos de uma grande infelicidade.

Em geral, uma das maiores loucuras, e também das mais comuns, é fazer *vastos preparativos* para a vida, não

importando a maneira como isso é arquitetado. Pois, para tanto, conta-se em primeiro lugar com uma vida humana longa e completa, que, todavia, bem poucos alcançam. Além do mais, mesmo se for vivida por muito tempo, é curta demais para os planos feitos, uma vez que a execução destes exige sempre mais tempo do que o previsto. Ademais, tais planos, como todas as coisas humanas, estão expostos a tantos obstáculos e fracassos, que raramente são levados a bom termo. Finalmente, mesmo quando tudo é alcançado, nota-se que não se levaram em conta as modificações que o tempo produz em *nós mesmos*. Assim, esquecemos que as nossas capacidades de realização e fruição não resistem pela vida inteira. Eis a razão de trabalharmos amiúde por coisas que, uma vez obtidas, não são convenientes, e também de passarmos vários anos preparando uma obra que, imperceptivelmente, rouba-nos as forças necessárias para a sua consecução. Desse modo, com freqüência acontece de a riqueza adquirida com tanto esforço e numerosos perigos não ser mais fruível, o que nos leva a concluir que trabalhamos para os outros. Ou então, não estamos mais em condições de ocupar aquele posto finalmente obtido com o empenho e a ambição de anos: as coisas chegaram tarde demais para nós. Ou também o inverso, somos nós que chegamos tarde demais às coisas, sobretudo quando se trata de realizações ou produções. O gosto da época mudou, uma nova geração cresceu e não tem mais interesse por tais questões. Ou outros se nos adiantaram por caminhos mais curtos e assim por diante. O que foi abordado neste terceiro parágrafo ocorreu a Horácio, quando disse:

Quid aeternis minorem
Consiliis animum fatigas?

Por que fatigar tua débil
alma com planos eternos?
(*Carmina*, II, 11)

A razão desse freqüente engano é a inevitável ilusão de ótica do olho espiritual, em virtude da qual a vida, vista a partir do começo, parece sem fim, mas, quando revista ao fim da jornada, parece bem curta. Tal ilusão tem o seu lado bom, pois sem ela dificilmente realizaríamos algo grandioso.

Na vida, entretanto, acontece-nos em geral como no caso do andarilho, diante do qual, à medida que avança, os objetos assumem formas diferentes das exibidas à distância, e são como que transformados pela aproximação. Semelhante fenômeno se dá principalmente com os nossos desejos. Freqüentemente encontramos outra coisa, às vezes melhor do que aquilo que procurávamos; amiúde também encontramos o que procurávamos num caminho bem diverso daquele até então debalde trilhado. Outras vezes, lá onde procurávamos prazer, felicidade, alegria, encontramos ensinamento, intelecção, conhecimento, ou seja, um bem permanente e verdadeiro, em vez de um transitório e aparente. Este é também o pensamento que atravessa, como uma nota grave, a obra *Wilhelm Meister*, pois constitui um romance intelectual e, justamente por isso, de natureza superior à de todos os outros, mesmo em relação aos de Walter Scott, que no seu conjunto são apenas éticos, isto é, concebem a natureza humana só pelo lado da vontade. Na *Flauta mágica*, hieróglifo grotesco, mas rico de conteúdo e significa-

ção, encontramos igualmente o mesmo pensamento fundamental, simbolizado em traços grandes e salientes, como nos cenários de teatro. Essa simbolização seria perfeita, caso, no final, Tamino, reconduzido pelo desejo de possuir Tamina, pedisse e obtivesse, em vez desta, meramente a iniciação no templo da sabedoria. Por outro lado, Papageno, o seu oposto necessário, pediria e obteria a sua Papagena. Homens nobres e excelentes aprendem logo essa lição do destino e, agradecidos e submissos, rendem-se a ela; reconhecem que, no mundo, pode-se encontrar instrução, mas não felicidade. Desse modo, acostumam-se a trocar esperanças por intelecções, e se contentam com isso. Por fim, dizem com Petrarca:

Altro diletto, che'mparar, non provo.

Não experimento outro prazer a não ser o de aprender.
(*Trionfo d'amore*, I, 21)

Pode até acontecer que sigam os seus desejos e aspirações, por assim dizer, só em aparência e como uma brincadeira, mas no interior e na seriedade do seu íntimo esperam apenas por instrução, o que lhes confere um ar meditativo, genial, sublime. Nesse sentido, pode-se também dizer que somos como os alquimistas que, enquanto procuravam ouro, descobriram pólvora, porcelana, medicamentos e até leis naturais.

B) Nossa conduta para conosco

4. Assim como o trabalhador que ajuda a erguer um edifício não conhece o plano do conjunto ou não o tem

sempre presente, o mesmo também se dá com o homem enquanto consome cada dia e cada hora de sua existência, em relação ao conjunto e ao caráter de sua vida. Quanto mais esse caráter for digno, significativo, sistemático e individual, tanto mais necessário e benéfico para ele será, de tempos em tempos, dar uma olhada em seu esboço reduzido, isto é, no plano de sua vida. Decerto, para isso, é preciso que ele tenha dado um pequeno passo no γνωθι σαυτον [conhece-te a ti mesmo]; portanto, precisa saber principalmente e antes de tudo o que em verdade quer. Em seguida, o que é essencial para a sua felicidade e o que vem em segundo e em terceiro lugar. Precisa também reconhecer em geral qual é a sua vocação, o seu papel e a sua relação com o mundo. Se tudo isso for significativo e grandioso, então o aspecto do plano de sua vida, em escala reduzida, torná-lo-á, mais do que qualquer outra coisa, forte, seguro, altivo, encorajando-o à atividade e desviando-o de sendas perdidas.

Assim como o andarilho precisa subir num cume para ter uma visão panorâmica do caminho percorrido e reconhecê-lo como um conjunto, com todas as suas voltas e tortuosidades, nós também só reconhecemos a verdadeira concatenação de nossas ações, realizações e obras, a sua coerência precisa e seu encadeamento, além de seu valor, ao final de um período de nossa vida ou até mesmo da vida inteira. Pois, enquanto tudo isso nos ocupa, agimos apenas segundo as qualidades fixas de nosso caráter, sob a influência dos motivos e segundo a medida de nossas capacidades, isto é, sempre com necessidade absoluta, já que, em cada situação, fazemos simplesmente o que, naquele momento, parece-nos justo e apropriado. Só o resultado nos mostrará o que adveio de tudo isso, e

só o olhar lançado para trás sobre o conjunto nos mostrará o como e o modo pelo qual. Da mesma maneira, também quando levamos a cabo os maiores feitos ou concebemos obras imortais, não estamos conscientes deles como tais, mas tão-somente como apropriados aos nossos objetivos presentes e correspondendo às nossas intenções momentâneas, sendo, portanto, a coisa certa a ser feita. Só mais tarde, a partir da concatenação do conjunto, é que o nosso caráter e as nossas capacidades aparecem em plena luz. Em detalhes vemos, então, como tomamos o único caminho correto no meio de milhares de desvios, como se isso tivesse acontecido por inspiração, guiados pelo nosso *genius*. O que foi dito aqui se aplica tanto às coisas teóricas quanto às práticas e, em sentido inverso, às ruins e erradas.

5. Um ponto importante da sabedoria de vida consiste na proporção correta com a qual dedicamos nossa atenção em parte ao presente, em parte ao futuro, para que um não estrague o outro. Muitos vivem em demasia no presente: são os levianos; outros vivem em demasia no futuro: são os medrosos e os preocupados. É raro alguém manter com exatidão a justa medida. Aqueles que, por intermédio de esforços e esperanças, vivem apenas no futuro e olham sempre para a frente, indo impacientes ao encontro das coisas que hão de vir, como se estas fossem portadoras da felicidade verdadeira, deixando entrementes de observar e desfrutar o presente, são, apesar de seus ares petulantes, comparáveis àqueles asnos da Itália, cujos passos são apressados por um feixe de feno que, preso por um bastão, pende diante de sua cabeça. Desse modo, os asnos vêem sempre o feixe de feno bem próximo, diante de si, e esperam sempre alcançá-lo. Tais indivíduos enganam a si mesmos em relação a toda a sua

existência, na medida em que vivem apenas *ad interim* [interinamente], até morrer. Portanto, em vez de estarmos sempre e exclusivamente ocupados com planos e cuidados para o futuro, ou de nos entregarmos à nostalgia do passado, nunca deveríamos nos esquecer de que só o presente é real e certo; o futuro, ao contrário, apresenta-se quase sempre diverso daquilo que pensávamos. O passado também era diferente, de modo que, no todo, ambos têm menor importância do que parecem. Pois a distância, que diminui os objetos para o olho, engrandece-os para o pensamento. Só o presente é verdadeiro e real; ele é o tempo realmente preenchido e é nele que repousa exclusivamente a nossa existência. Dessa forma, deveríamos sempre dedicar-lhe uma acolhida jovial e fruir com consciência cada hora suportável e livre de contrariedades ou dores, ou seja, não turvá-la com feições carrancudas acerca de esperanças malogradas no passado ou com ansiedades pelo futuro. Pois é inteiramente insensato repelir uma boa hora presente, ou estragá-la de propósito, por conta de desgostos do passado ou ansiedades em relação ao porvir. Que seja dedicado um tempo determinado à preocupação, sim, até mesmo ao arrependimento; depois, no entanto, deve-se pensar nos seguintes termos sobre o já acontecido:

> Αλλα τα μεν προτετυχθαι εασομεν αχνυμενοι περ,
> Θυμον ενι στηθεσσι φιλον δαμασαντες αναγκη,
>
> Mas, por mais que isso nos contrarie, abandonemos o acontecido
> E, por mais difícil que seja, domemos a cólera em nosso coração.
>
> (Homero, *Ilíada*, XVII, 112-3)

E sobre o futuro:

Ητοι ταυτα θεων εν γουνασι κειται,

Isso repousa no colo dos deuses.
(Homero, *Ilíada*, XVII, 514; *Odisséia*, I, 267)

Mas, quanto ao presente: *Singulas dies singulas vitas puta* [Vê cada dia como uma vida própria] (Sêneca, *Epíst.*, 101, 10) e torna esse único tempo real o mais agradável possível.

Os únicos males futuros que encontram justificativa para nos inquietar são aqueles cuja aparição e o momento da aparição são certos. Mas estes são muito poucos, pois os males ou são meramente possíveis, quando muito verossímeis, ou são certos, mas seu momento de aparição é completamente incerto. Ora, se nos deixarmos enredar por essas duas espécies, então não teremos mais nenhum instante de paz. Portanto, para não perdermos a tranqüilidade de nossa vida em virtude de males incertos ou indeterminados, temos de nos acostumar a ver os primeiros como se nunca fossem chegar, os outros, como se certamente não fossem chegar tão depressa.

Entretanto, quanto menos o indivíduo é incomodado pelo temor, tanto mais ele é inquietado por desejos, cobiças e pretensões. A tão apreciada canção de Goethe, *ich hab' mein' Sach auf nichts gestellt* (*Vanitas! Vanitatum vanitas!*) [em nada coloquei minhas esperanças], significa propriamente: só depois de o homem ter abdicado de todas as pretensões possíveis e de ter ficado reduzido à existência nua e crua é que se tornará partícipe daquela tranqüilidade espiritual que constitui o fundamento da felicidade humana. Tranqüilidade que é indispensável

para fruirmos o tempo presente e, com ele, a vida na sua completude. Justamente com esse intento, devemos estar sempre conscientes de que o dia de hoje vem uma só vez e nunca mais. No entanto, presumimos que ele retornará amanhã; mas amanhã é outro dia, que também vem uma só vez. Esquecemos que cada dia é uma parte integrante e, portanto, insubstituível da vida, e o consideramos antes como contido nela, do mesmo modo como os indivíduos estão contidos num conceito de conjunto. Também apreciaríamos e fruiríamos melhor o presente se, em dias de bem-estar e saúde, sempre estivéssemos conscientes do quanto, nas doenças e aflições, a lembrança nos exibe cada hora sem dor e sem privação como infinitamente invejável, como um paraíso perdido, como um amigo que não soubemos reconhecer. Mas vamos vivendo nossos belos dias, sem percebê-los; só quando chegam os ruins é que os desejamos de volta. Milhares de horas serenas e agradáveis deixamos passar por nós, sem fruí-las e mostrando má vontade, para depois, em tempos sombrios, dirigirmos em vão o nosso anelo para elas. Em vez disso, deveríamos render homenagens a todo momento presente suportável, mesmo o mais ordinário, que tão indiferentes deixamos passar e que até mesmo, impacientes, afastamos. Devemos ter sempre em mente que tais momentos precipitam-se nesse mesmo instante naquela apoteose do passado, na qual, a partir de então, radiantes em virtude da luz da imperecibilidade, são conservados pela memória, para, especialmente nas horas ruins, quando ela ergue a cortina, exporem-se como objeto do nosso anelo mais íntimo.

6. *Toda limitação torna feliz.* Quanto mais restrito o nosso círculo de visão, ação e contato, tanto mais felizes

seremos; e, quanto mais amplo, tanto mais freqüentemente nos sentiremos atormentados ou angustiados, pois, com essa ampliação, multiplicam-se e aumentam as preocupações, os desejos e os temores. Por isso, até os cegos não são tão infelizes como devem nos parecer *a priori*: é o que atesta a calma afável, quase sempre jovial em seus traços fisionômicos. Também, em parte, baseia-se nessa regra o fato de que a segunda metade da vida é mais triste do que a primeira. Pois, no decurso da vida, o horizonte de nossas aspirações e relações aumenta cada vez mais. Na infância, limita-se à cercania mais próxima e às relações mais estreitas; na juventude, amplia-se significativamente; na idade viril, abrange todo o nosso decurso de vida e com freqüência estende-se às relações mais remotas, aos Estados e povos. Na velhice, abarca as gerações vindouras. Por outro lado, toda limitação, até mesmo a intelectual, é favorável à nossa felicidade. Pois quanto menos estímulo para a vontade, tanto menos sofrimento. E sabemos que o sofrimento é algo positivo, e a felicidade, ao contrário, meramente negativa. A limitação do círculo de ação retira à vontade as ocasiões exteriores de estímulo; a limitação do espírito, as interiores. Todavia, esta última tem a desvantagem de abrir as portas ao tédio, que indiretamente se torna fonte de inumeráveis sofrimentos, já que, para bani-lo, recorre-se a tudo: distrações, companhia, luxo, jogos, bebida etc., que acabam atraindo danos, ruína e desgraças de todo tipo. *Difficilis in otio quies* [Difícil é a serenidade no ócio]. Por outro lado, vê-se o quanto a limitação *exterior* é bastante favorável e mesmo necessária à felicidade humana (até onde esta for possível) no fato de o único gênero poético que se ocupa com a descrição de pessoas felizes, o idílio, apre-

sentá-las invariável e essencialmente em condições e ambientes bastante limitados. Esse mesmo sentimento está também na raiz da nossa satisfação com as chamadas pinturas de gênero. Por conseguinte, tornar-nos-emos felizes pela maior *simplicidade* possível de nossas relações e até mesmo pela *uniformidade* do modo de vida, enquanto esta não produzir tédio; porque assim sentiremos a própria vida e, portanto, o seu fardo essencial, da maneira mais leve possível: ela escoará como um regato sem ondas ou redemoinhos.

7. O que, em última instância, importa para o nosso bem-estar é aquilo que preenche e ocupa a consciência. No geral, toda ocupação puramente intelectual proporcionará, ao espírito capaz de executá-la, muito mais do que a vida real com suas alternâncias constantes entre sucesso e fracasso, acompanhados de abalos e tormentos. Decerto, no entanto, para tal ocupação já são exigidas disposições intelectuais preponderantes. Além disso, deve-se observar que, assim como a vida ativa voltada para o exterior nos distrai e desvia dos estudos, retirando do espírito a tranqüilidade e a concentração necessárias, a ocupação espiritual incessante também nos torna mais ou menos inaptos para as agitações e tumultos da vida real. Dessa maneira, é aconselhável suspender inteiramente tal ocupação por algum tempo, quando surgirem circunstâncias que exijam de algum modo uma atividade prática e enérgica.

8. Para viver com perfeita *clareza de consciência* e extrair da própria experiência toda instrução nela contida, é necessário pensar muito no passado e recapitular o que se vivenciou, fez, experimentou e, ao mesmo tempo, sentiu, e comparar o juízo de outrora com o atual, os projetos e

as aspirações com o sucesso e a satisfação deles resultantes. É a repetição das aulas particulares que a experiência deu a cada um. Nossa experiência pessoal também pode ser vista como um texto, do qual a reflexão e o conhecimento são o comentário. Muita reflexão e conhecimento acompanhados de pouca experiência assemelham-se àquelas edições cujas páginas apresentam duas linhas de texto e quarenta de comentário. Muita experiência acompanhada de pouca reflexão e escasso conhecimento assemelha-se àquelas edições bipontinas, sem notas, que deixam muitas coisas incompreensíveis.

A regra de Pitágoras, de que toda noite, antes de dormir, devemos passar em revista o que fizemos durante o dia, está de acordo com a recomendação aqui dada. Quem vive no tumulto dos negócios ou dos prazeres sem ruminar o seu passado, só desnovelando a própria vida, perde a clareza de consciência. Sua mente torna-se um caos, e em seus pensamentos penetra uma certa confusão, testemunhada por uma conversação abrupta, fragmentária e, por assim dizer, picotada. Tal condição será tanto mais pronunciada quanto maior for a intranqüilidade exterior e a quantidade das impressões, e menor a atividade interna do espírito.

Deve-se observar aqui que, após longo tempo e depois de terem desaparecido as relações e os ambientes que atuaram sobre nós, não conseguimos evocar nem renovar a disposição e a sensação outrora provocadas por eles; todavia, podemos muito bem recordar-nos das *manifestações* provocadas por eles na ocasião. Estas são seu resultado, sua expressão e sua medida. Desse modo, a memória ou o papel deveriam conservar cuidadosamente os momentos importantes da vida. Para tal fim, os diários são bastante úteis.

9. Bastar-se a si mesmo; ser tudo em tudo para si, e poder dizer *omnia mea mecum porto* [trago todas as minhas posses comigo] (cf. Cícero, *Paradoxa*, I, I, 8, e Sêneca, *Epistulae*, IX, 18), é decerto a qualidade mais favorável para a nossa felicidade. Sendo assim, nunca é demais repetir a máxima de Aristóteles: ἡ ευδαιμονια των αυταρκων εστι (*Felicitas sibi sufficientium est*) [A felicidade pertence àqueles que bastam a si mesmos] (*Ét a Eud.*, 7, 2). (No fundo, esse é também o pensamento expresso de maneira refinada na sentença de Chamfort, que serve de mote para este ensaio.) Pois, por um lado, a única pessoa com quem podemos contar com segurança somos nós mesmos e, por outro, os incômodos e as desvantagens, os perigos e os desgostos que a sociedade traz consigo são inúmeros e inevitáveis.

Nenhum caminho é mais errado para a felicidade do que a vida no grande mundo, às fartas e em festanças (*high life*), pois, quando tentamos transformar nossa miserável existência numa sucessão de alegrias, gozos e prazeres, não conseguimos evitar a desilusão; muito menos o seu acompanhamento obrigatório, que são as mentiras recíprocas[1].

Antes de mais nada, toda sociedade exige necessariamente uma acomodação mútua e uma temperatura; por conseguinte, quanto mais numerosa, tanto mais enfadonha será. Cada um só pode *ser ele mesmo*, inteiramente, apenas pelo tempo em que estiver sozinho. Quem, por-

1. Assim como nosso corpo está envolto em vestimentas, nosso espírito está revestido de *mentiras*. Nossos dizeres, nossas ações, todo o nosso ser é mentiroso, e só por meio desse invólucro pode-se, por vezes, adivinhar a nossa verdadeira mentalidade, assim como pelas vestimentas se adivinha a figura do corpo.

tanto, não ama a solidão, também não ama a liberdade: apenas quando se está só é que se está livre. A coerção é a companheira inseparável de toda sociedade, que ainda exige sacrifícios tão mais difíceis quanto mais significativa for a própria individualidade. Dessa forma, cada um fugirá, suportará ou amará a solidão na proporção exata do valor de sua personalidade. Pois, na solidão, o indivíduo mesquinho sente toda a sua mesquinhez, o grande espírito, toda a sua grandeza; numa palavra: cada um sente o que é. Ademais, quanto mais elevada for a posição de uma pessoa na escala hierárquica da natureza, tanto mais solitária será, essencial e inevitavelmente. Assim, é um benefício para ela se à solidão física corresponder a intelectual. Caso contrário, a vizinhança freqüente de seres heterogêneos causa um efeito incômodo e até mesmo adverso sobre ela, ao roubar-lhe o seu "eu" sem nada lhe oferecer em troca. Além disso, enquanto a natureza estabeleceu entre os homens a mais ampla diversidade nos domínios moral e intelectual, a sociedade, não tomando conhecimento disso, iguala todos os seres ou, antes, coloca no lugar da diversidade as diferenças e degraus artificiais de classe e posição, com freqüência diametralmente opostos à escala hierárquica da natureza. Nesse arranjo, aqueles que a natureza situou embaixo encontram-se em ótima situação; os poucos, entretanto, que ela colocou em cima, saem em desvantagem. Como conseqüência, estes costumam esquivar-se da sociedade, na qual, ao tornar-se numerosa, a vulgaridade domina. O que em sociedade desagrada aos grandes espíritos é a igualdade de direitos e, portanto, de pretensões, em face da desigualdade de capacidades, de realizações (sociais) dos outros. A chamada boa sociedade admite méritos de todo

tipo, menos os intelectuais: estes chegam a ser contrabando. Ela nos obriga a demonstrar uma paciência sem limites com qualquer insensatez, loucura, absurdo, obtusidade. Por outro lado, os méritos pessoais devem mendigar perdão ou se ocultar, pois a superioridade intelectual, sem interferência nenhuma da vontade, fere por sua mera existência. Eis por que a sociedade, chamada de boa, tem não só a desvantagem de pôr-nos em contato com homens que não podemos louvar nem amar, mas também a de não permitir que sejamos nós mesmos, tal qual é conveniente à nossa natureza. Antes, nos obriga, por conta do uníssono com os demais, a encolhermo-nos ou mesmo a desfigurarmo-nos. Discursos ou idéias espirituosas só têm sentido perante uma sociedade igualmente rica de espírito. Na sociedade ordinária são francamente odiados; para serem admirados nela, precisam ser totalmente triviais e limitados. Nessa sociedade, por conseguinte, temos de renunciar, com difícil auto-abnegação, a 3/4 de nós mesmos, a fim de nos parecermos com os demais. Em compensação, temos obviamente os outros, mas quanto mais uma pessoa possui valor próprio, tanto mais achará que o ganho não cobre a perda e que o negócio redunda em prejuízo. Porque as pessoas, via de regra, são insolventes, isto é, nada há em seu convívio que indenize o tédio, as fadigas e incômodos que provocam, nem a auto-abnegação que impõem. Por isso, quase toda sociedade é constituída de tal modo, que quem a troca pela solidão faz um bom negócio. Ajunte-se a isso o fato de que a sociedade, a fim de substituir a autêntica superioridade, isto é, a do espírito, que ela não suporta e que é também difícil de encontrar, adotou sem mais nem menos uma superioridade falsa, convencional, baseada

em normas arbitrárias, propagando-se pela tradição entre as classes elevadas e alterando-se como se alteram as palavras de ordem. É o chamado bom-tom, *bon ton*, *fashionableness*. Quando, entretanto, tal superioridade entra em colisão com a genuína, a primeira acaba mostrando a sua fraqueza. Além disso, *quand le bon ton arrive, le bon sens se retire* [quando chega o bom-tom, retira-se o bom senso].

No entanto, cada um, em geral, só pode estar em *uníssono perfeito* consigo mesmo, não com o amigo ou a amada, pois as diferenças de individualidade e disposição conduzem sempre a uma dissonância, mesmo que leve. Por conseguinte, a paz verdadeira e profunda do coração e a perfeita tranqüilidade mental, esses bens supremos na terra depois da saúde, são encontráveis unicamente na solidão e, como disposição duradoura, só no mais profundo retraimento. Quando o próprio eu é grande e rico, frui-se, então, o estado mais feliz que se pode encontrar sobre esta pobre terra. Sim, digamos sinceramente: por mais que a amizade, o amor e o casamento unam as pessoas, no fim, cada um é *inteiramente sincero* apenas consigo mesmo e, quando muito, com o próprio filho. Quanto menos alguém, em virtude de condições objetivas ou subjetivas, tiver necessidade de entrar em contato com os homens, tanto melhor. Se a *solidão* e o ermo não deixam sentir a um só tempo todos os seus males, pelo menos permitem abarcá-los com um só olhar. A sociedade, ao contrário, é *insidiosa*: oculta males enormes, com freqüência incuráveis, por trás da aparência dos passatempos, das conversas, dos divertimentos sociais e coisas semelhantes. Um dos principais estudos da juventude deveria ser o de *aprender a suportar a solidão*, por-

que esta é uma fonte de felicidade, de tranqüilidade de ânimo. De tudo o que se acabou de expor, resulta que aquele que dependeu apenas de si mesmo e pode, em tudo, ser tudo para si, é o que se encontra em melhor situação. Cícero diz: *Nemo potest non beatissimus esse, qui est totus aptus ex sese, quique in se uno ponit omnia* [Quem depende apenas de si e em si mesmo coloca tudo tem de ser bastante feliz] (*Paradox.* II). Além disso, quanto mais uma pessoa tem em si, tanto menos os outros podem ser alguma coisa para ela. Um certo sentimento de auto-suficiência é o que impede os indivíduos de riqueza e valor intrínseco de fazerem os sacrifícios importantes, exigidos pela vida em comum com os outros, para não falar em procurá-la às custas de uma considerável auto-abnegação. O oposto disso é o que torna os indivíduos comuns tão sociáveis e acomodáveis: para eles, é mais fácil suportar os outros do que eles mesmos. Acrescente-se a isso que aquilo que possui um valor real não é apreciado no mundo, e aquilo que é apreciado não tem valor. A prova e a conseqüência disso estão no retraimento de todo homem digno e distinto. Assim sendo, será genuína sabedoria de vida de quem possui algo de justo em si mesmo, se, em caso de necessidade, souber limitar as próprias carências, a fim de preservar ou ampliar a sua liberdade, isto é, se souber contentar-se com o menos possível para sua pessoa nas relações inevitáveis com o universo humano.

Por outro lado, o que faz dos homens seres sociáveis é a sua incapacidade de suportar a solidão e, nesta, a si mesmos. Vazio interior e fastio: eis o que os impele tanto para a sociedade quanto para os lugares exóticos e as viagens. Seu espírito carece de força impulsora própria

para conferir movimento a si mesmo, o que faz com que procurem intensificá-la mediante o vinho. E muitos, ao tomar este caminho, tornam-se alcoólatras. Justamente por isso, os homens precisam sempre de estímulo exterior, e do mais forte, ou seja, dos seus iguais. Sem ele, o seu espírito decai sob o próprio peso, prostrando-se numa letargia esmagadora[2]. Poder-se-ia igualmente dizer que cada homem é apenas uma pequena fração da idéia de humanidade, e assim precisa ser complementado em muito pelos outros para poder constituir, em certa medida, uma consciência humana plena. Ao contrário, aquele que é um homem completo, um homem *par excellence*, expõe uma unidade, não uma fração; por conseguinte, tem o suficiente em si mesmo. Nesse sentido, pode-se comparar a sociedade ordinária com aquela música russa, executada por trompas, na qual cada uma emite uma nota só, e apenas por meio de sua coincidência exata é que surge a melodia. De fato, a sensibilidade e o espírito da maior

2. Como todos sabem, os males são aliviados quando suportados em comum. Entre esses males, as pessoas parecem incluir o tédio. Por isso, acabam se associando, para em comum se entediar. Ora, assim como o amor à vida é, no fundo, apenas o temor da morte, também o *impulso de sociabilidade* do homem não é direto, ou seja, não repousa no amor à sociedade, mas no temor da *solidão*, na medida em que não é tanto a presença agradável dos outros o que ele procura, mas, antes, o escape do ermo e da desolação de estar só, bem como da monotonia da própria consciência. Para escapar da solidão, serve até mesmo a má companhia, e toleram-se de bom grado os incômodos e constrangimentos que cada companhia traz necessariamente consigo. Se, em contrapartida, a aversão por todas essas coisas triunfou e, como conseqüência, criou-se o hábito da solidão e endureceu-se contra sua impressão imediata, de modo que ela não mais produz os efeitos acima descritos, então pode-se, com a maior satisfação, estar só, sem suspirar pela companhia, justamente porque sua necessidade não é direta e, por outro lado, já se acostumou às propriedades benéficas da solidão.

parte dos homens são tão monótonos quanto aquelas trompas de uma nota só. Muitos deles dão a aparência de ter tido sempre um único e mesmo pensamento, como se fossem incapazes de produzir qualquer outro. Isso explica não apenas por que tais homens são tão tediosos, mas também por que são tão sociáveis e por que preferem andar em bandos: *The gregariousness of mankind* [o gregarismo da humanidade]. A monotonia de seu próprio ser os torna insuportáveis para si mesmos: *Omnis stultitia laborat fastidio sui* [Toda estultice sofre de seu próprio fastio]. Apenas juntos e pela sua união é que constituem alguma coisa, como aqueles tocadores de trompa. O homem inteligente, ao contrário, é comparável a um virtuose que executa *sozinho* o seu concerto, ou ao piano. Assim como este é para si mesmo uma pequena orquestra, o homem inteligente é um pequeno mundo e, o que os outros conseguem ser apenas por intermédio de uma atividade de conjunto, ele o expõe na unidade de uma consciência única. Como o piano, não é uma parte da sinfonia, mas está talhado para o solo e a solidão. Se deve atuar em conjunto, então só o pode fazer como voz principal com acompanhamento, como o piano, ou dando o tom, na música vocal, como esse instrumento. Quem, todavia, ama estar entre outras pessoas, pode abstrair dessa comparação a seguinte regra: o que falta em qualidade às pessoas do seu convívio tem de ser suprido, em certa medida, pela quantidade. O convívio com um único homem inteligente é suficientemente recompensador, mas, se o que se encontra são apenas tipos ordinários, então faz bem ter uma profusão deles, para que a variedade e a atuação em conjunto produzam algum efeito, por analogia com a mencionada música de trompas: e que o céu lhe conceda paciência!

Mas pode-se ainda atribuir ao vazio interior e à frivolidade dos homens o fato de que, caso indivíduos de natureza melhor formem uma associação visando a um fim nobre e ideal, o resultado quase sempre será este: daquela *plebs* [grande multidão] humana que, em quantidade inumerável, parecida a parasitas, pulula e invade tudo em todo lugar e está sempre pronta a se apoderar de tudo, sem distinção, para assim derrotar o próprio tédio ou, em outras circunstâncias, a própria indigência – dessa plebe, como eu ia dizer, há alguns indivíduos que se insinuarão ou se infiltrarão naquela associação e, depois, ou destruirão todo o empreendimento ou o modificarão de tal forma, que ele se tornará o oposto do que foi projetado originariamente.

De resto, a sociabilidade também pode ser considerada como um mútuo aquecimento intelectual dos homens, parecido ao produzido corporalmente quando, em ocasião de frio intenso, eles se juntam bem perto uns dos outros. Mas quem tem bastante calor intelectual em si não precisa de tal agrupamento. No último capítulo do segundo volume desta obra o leitor encontrará uma fábula imaginada por mim sobre esse assunto*. O resul-

* Não esqueçamos que os *Aforismos para a sabedoria de vida* de Schopenhauer são englobados por uma obra maior, justamente os *Parerga e paralipomena*. A fábula a que o filósofo se refere é a seguinte: "Num dia frio de inverno, uma vara de porcos-espinhos se une em grupo cerrado para se proteger mutuamente do congelamento com seu próprio calor. Mas logo sentiram os seus espinhos, o que os afastou de novo uns dos outros. Porém, a necessidade de aquecimento novamente os aproximou e aquele incômodo se repetiu, de modo que eram atirados de um lado para outro, entre esses dois sofrimentos, até que encontraram uma meia distância, na qual puderam suportar-se da melhor maneira possível. Assim também, a necessidade da sociedade, nascida do vazio e da monotonia interior, impele os homens uns para os ou-

tado do que foi exposto aqui é o seguinte: a sociabilidade de cada um está quase na proporção inversa do seu valor intelectual. Dizer "ele é bastante insociável" quase significa dizer "ele é um homem de grandes qualidades".

A solidão concede ao homem intelectualmente superior uma vantagem dupla: primeiro, a de estar só consigo mesmo; segundo, a de não estar com os outros. Esta última será altamente apreciada se pensarmos em quanta coerção, quanto dano e até mesmo quanto perigo toda convivência social traz consigo. *Tout notre mal vient de ne pouvoir être seuls* [Todo o nosso mal provém de não podermos estar a sós], diz La Bruyère [*Les caractères*, chap. de l'homme]. A *sociabilidade* é uma das inclinações mais perigosas e perversas, pois nos põe em contato com seres cuja maioria é moralmente ruim e intelectualmente obtusa ou invertida. O insociável é alguém que não precisa deles. Desse modo, ter em si mesmo o bastante para não precisar da sociedade já é uma grande felicidade, porque quase todo sofrimento provém justamente da sociedade, e a tranqüilidade espiritual, que, depois da saúde, constitui o elemento mais essencial de nossa felicidade, é ameaçada por ela e, portanto, não pode subsistir sem uma dose significativa de solidão. Os filósofos cínicos renunciavam a toda posse para usufruir a felicidade con-

.....

tros. Mas suas múltiplas qualidades repelentes e seus erros insuportáveis faz com que se distanciem de novo. A distância média que finalmente encontram, e pela qual pode subsistir uma vida em comum, é a polidez e as boas maneiras. Na Inglaterra, àquele que não se mantém nessa distância, grita-se: *Keep your distance*! [Mantenha a sua distância!]. Por conta dela, a necessidade de aquecimento mútuo é apenas parcialmente satisfeita, mas, em compensação, a picada do espinho não é sentida. Quem, entretanto, tem bastante calor íntimo e próprio, permanece de bom grado afastado da sociedade, para não sofrer nem provocar danos." [N. do T.]

ferida pela tranqüilidade intelectual. Quem renunciar à sociedade com a mesma intenção terá escolhido o mais sábio dos caminhos. Pois, como diz de modo justo e belo Bernardin de St. Pierre: *La diète des aliments nous rend la santé du corps, et celle des hommes la tranquillité de l'âme* [A dieta dos alimentos nos restitui a saúde do corpo, e a dieta dos homens a tranqüilidade da alma]. Desse modo, quem cedo se torna amigo da solidão e acaba se afeiçoando a ela descobriu uma mina de ouro. Mas nem todos são capazes disso. Pois, assim como a necessidade reúne os homens espontaneamente, o tédio faz o mesmo depois que ela é removida. Sem ambos, provavelmente cada um ficaria sozinho; inicialmente porque só na solidão o ambiente que nos cerca corresponde à importância exclusiva, à singularidade que cada um tem aos próprios olhos, mas que a agitação do mundo reduz a nada, visto que cada passo lhe fornece um doloroso *démenti* [desmentido doloroso]. Nesse sentido, a solidão é de fato o estado natural de cada um: ela o reinstala, como novo Adão, na felicidade primitiva e adequada à sua natureza.

Ah, mas Adão não teve pai nem mãe! Conseqüentemente, num outro sentido, a solidão não é natural ao homem. Quando chega ao mundo, ele não está sozinho, mas entre pais e irmãos, portanto, em comunidade. Logo, o amor à solidão não pode existir como tendência primitiva, mas nasce apenas como resultado da experiência e da reflexão, dando-se conforme o desenvolvimento da própria força intelectual e concomitantemente ao avanço da idade. Disso resulta, de modo geral, que o instinto de sociabilidade de cada um está na proporção inversa da sua idade. A criancinha solta gritos de medo e dor, lamentando ter sido deixada sozinha por alguns minutos. Para

jovens rapazes, estar sozinho é uma grande penitência. Os adolescentes reúnem-se com facilidade: só os mais nobres e mais dotados de espírito já procuram, às vezes, a solidão. Contudo, passar um dia inteiro sozinhos ainda lhes é penoso. Para o homem adulto, todavia, isso é fácil: ele consegue passar bastante tempo sozinho, e tanto mais quanto mais avança nos anos. O ancião, único sobrevivente de gerações desaparecidas, encontra na solidão o seu elemento próprio, em parte porque já ultrapassou a idade de sentir os prazeres da vida, em parte porque já está morto para eles. Entretanto, em cada indivíduo, o aumento da inclinação para o isolamento e a solidão ocorrerá em conformidade com o seu valor intelectual. Pois tal tendência, como dito, não é puramente natural, produzida diretamente pela necessidade, mas, antes, só um efeito da experiência vivida e da reflexão sobre ela, sobretudo da intelecção adquirida a respeito da miserável índole moral e intelectual da maioria dos homens. O que há de pior nesse caso é o fato de as imperfeições morais e intelectuais do indivíduo conspirarem entre si e trabalharem de mãos dadas, donde resultam os fenômenos mais repulsivos, que tornam o convívio com a maioria dos homens insuportável. E eis por que, embora haja muita coisa ruim neste mundo, a pior delas ainda é a sociedade. O próprio Voltaire, o sociável francês, teve de dizer: *La terre est couverte de gens qui ne méritent pas qu'on leur parle* [A terra está coberta de pessoas que não merecem que se lhes fale] (Lettre à M. le Cardinal de Bernis, 21/6/1762). O terno Petrarca, que amou tão intensa e constantemente a solidão, também fornece o mesmo motivo para essa inclinação:

Cercato ho sempre solitaria vita
(Le rive il sanno, e le campagne, e i boschi),
Per fuggir quest' ingegni storti e loschi,
Che la strada del ciel' hanno smarrita.

Sempre procurei uma vida solitária
(Os rios bem o sabem, e os campos, e os bosques),
Para fugir dos espíritos disformes e embotados,
Que perderam o caminho do céu.

(*Il Canzoniere*, soneto 221)

Ele desenvolve o mesmo assunto em seu belo livro *De vita solitaria*, que parece ter sido o modelo para Zimmermann na sua famosa obra sobre a solidão. Justamente essa origem meramente secundária e indireta da insociabilidade é expressa por Chamfort, à sua maneira sarcástica, quando diz: *On dit quelquefois d'un homme qui vit seul, il n'aime pas la société. C'est souvent comme si on disait d'un homme, qu'il n'aime pas la promenade, sous le prétexte qu'il ne se promène pas volontiers le soir dans la forêt de Bondy* [Às vezes, diz-se de um homem que vive sozinho que ele não ama a sociedade. Amiúde é como se se dissesse de um homem que ele não gosta de passear só porque não passeia de bom grado, à noite, na floresta de Bondy] (*Maximes et pensées*, chap. IV)[3]. Mas também o afável e cristão Angelus Silesius, na sua linguagem peculiar e mística, diz o mesmo:

3. No mesmo sentido, diz Sadi no *Gulistan*: "Desde esse tempo, despedimo-nos da sociedade e tomamos o caminho do retraimento: pois *a segurança mora na solidão*."

Herodes ist ein Feind; der Joseph der Verstand,
Dem macht Gott die Gefahr im Traum (im Geist) bekannt.
Die Welt ist Bethlehem, Aegypten Einsamkeit:
Fleuch, meine Seele! Fleuch, sonst stirbest du vor Leid.

Herodes é um inimigo; José, o entendimento,
A este Deus revela em sonho (no espírito) o perigo.
O mundo é Belém, o Egito, a *solidão*:
Foge, minha alma! Foge, senão morres no padecimento.
(*Der Cherubinische Wandersmann* [*O viajante querubínico*], livro 3, nº 241)

No mesmo sentido, exprime-se Giordano Bruno (*Opera*, ed. Wagner, II, 408): *Tanti uomini, che in terra hanno voluto gustare vita celeste, dissero con una voce: "Ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine"* [Tantos homens, que na terra quiseram provar a vida celeste, disseram numa só voz: "Vede, afastei-me fugindo e permaneci na solidão"]. No mesmo sentido, Sadi, o Persa, diz no *Gulistan*: "Cansado de meus amigos em Damasco, retirei-me para o deserto próximo a Jerusalém, para procurar a companhia dos animais." Em suma, todos aqueles que Prometeu modelou com a melhor argila, exprimiram-se no mesmo sentido (cf. Juvenal, *Sât.*, 14, 34). Que prazer lhes pode fornecer o convívio com seres com os quais só podem travar relações por intermédio do que há de mais baixo e menos nobre na natureza humana, ou seja, o banal, o trivial e o comum? Esses seres formam uma comunidade e, como não podem elevar-se à altura dos primeiros, só lhes resta – e essa é a sua única ambição – rebaixá-los ao seu nível. Assim, é um sentimento aristocrático aquele que alimenta a tendência para o retraimento e a solidão. Todos os velhacos são sociáveis; quão lastimá-

vel! Em contrapartida, percebemos que um homem é de estirpe nobre quando mostra, antes de tudo, que não prova satisfação em estar com os outros, mas prefere cada vez mais a solidão à sociedade, para então chegar gradualmente, com o passar dos anos, à intelecção de que, salvo raras exceções, no mundo há apenas uma escolha: aquela entre a solidão e a vulgaridade. Até Angelus Silesius, apesar de sua benevolência e de seu amor cristãos, não pôde deixar de exprimir o mesmo:

Die Einsamkeit ist noth: doch sei nur nicht gemein;
So kannst du überall in einer Wüste sein.

A solidão é penosa: no entanto, evita ser vulgar;
Em toda parte podes estar num deserto.
(Livro 2, nº 117)

No que concerne aos grandes espíritos, é muito natural que esses autênticos educadores de todo o gênero humano sintam pouca inclinação a entrar em contato freqüente com as demais pessoas (como os pedagogos, que não se imiscuem nos jogos ruidosos do bando de crianças ao seu redor). Pois, tendo nascido para conduzir a humanidade por sobre o mar de seus erros, em direção à verdade, para resgatá-la do abismo obscuro de sua rudeza e vulgaridade, para elevá-la à luz, à formação cultural e ao aperfeiçoamento, eles precisam, é verdade, viver entre os homens, mas sem propriamente pertencer a eles. Por conseguinte, desde a juventude, sentem-se como seres sensivelmente diversos dos demais, embora só com o passar dos anos cheguem gradualmente ao reconhecimento dessa diferença. Isso faz com que se preocupem em acrescentar à distância intelectual o afastamento físi-

co dos demais, e não permitam a ninguém aproximar-se de sua pessoa, a não ser que seja mais ou menos alguém eximido da vulgaridade geral.

De tudo isso, resulta que o amor à solidão não surge diretamente e como instinto primitivo, mas desenvolve-se indireta e gradualmente, sobretudo nos espíritos nobres, não sem ter de superar o instinto natural de sociabilidade e até mesmo de se opor, eventualmente, a alguma sugestão mefistofélica:

Hör' auf, mit deinem Gram zu spielen,
Der, wie ein Geier, dir am Leben frißt:
Die schlechteste Gesellschaft läßt dich fühlen,
Daß du ein Mensch mit Menschen bist.

Cessa de brincar com a tua mágoa,
Que, como um abutre, te devora a vida:
A pior das companhias te faz sentir
Que és um homem entre homens.
(*Fausto I*, 1635-8)

A solidão é o destino dos espíritos eminentes. Às vezes, haverão de lamentá-la, porém, sempre a escolherão como o menor de dois males. Com o avanço da idade, o *sapere aude* [ousa saber] (Horácio, *Epíst.*, I, 2) torna-se, a este respeito, cada vez mais fácil e natural e, na altura dos sessenta anos, o impulso para a solidão segue, de fato, a natureza e até mesmo o instinto, pois agora tudo se conjuga para favorecê-lo. A mais forte pressão para a sociabilidade, o amor às mulheres e o impulso sexual não fazem mais efeito; a ausência de sexualidade na velhice fundamenta uma certa auto-suficiência, que gradualmente absorve todo o instinto de sociabilidade. Regressa-se de

mil ilusões e loucuras; a vida ativa está quase terminada; nada mais se espera, não se tem mais planos nem intenções; a geração à qual propriamente se pertence não existe mais; cercado por um gênero estranho, o idoso encontra-se só, objetiva e essencialmente. Além disso, o vôo do tempo acelerou-se, e deseja-se ainda utilizá-lo intelectualmente. Ora, se a cabeça conservou a sua força, então os muitos conhecimentos e experiências adquiridos, a aperfeiçoada elaboração progressiva dos pensamentos e a grande habilidade no exercício das faculdades tornam o estudo de todo tipo mais interessante e mais fácil do que nunca. Vêem-se agora de modo claro milhares de coisas que outrora ainda estavam envoltas em névoa; chega-se a resultados e sente-se inteiramente a própria superioridade. Por conta da longa experiência, deixou-se de esperar muito das pessoas, pois, tomadas em conjunto, não se ganha nada ao conhecê-las mais de perto. Antes, sabe-se que, salvo raras exceções felizes, nada mais se encontrará entre elas a não ser exemplares bastante defeituosos da natureza humana, nos quais é melhor nem tocar. Por conseguinte, não mais se está exposto às ilusões comuns, percebendo-se rapidamente o que cada pessoa é; com isso, raramente se sente o desejo de travar uma relação mais próxima com ela. Por fim, sobretudo se reconhecermos que a solidão foi uma amiga da juventude, sobrevém-nos também o hábito do isolamento e do convívio consigo mesmo, que se tornam uma segunda natureza. Assim, o amor à solidão, que outrora tinha primeiro de ser arrancado do impulso de sociabilidade, desta vez é totalmente natural e simples. Podemos nos sentir tão bem na solidão como um peixe na água. Em vista disso, cada individualidade meritória, portanto, diferente das de-

mais e solitária, sente-se, pelo isolamento que lhe é essencial, oprimida na juventude, mas aliviada na velhice.

Certamente, todo indivíduo possuirá esse mérito real da idade avançada apenas na extensão de suas faculdades intelectuais; portanto, é a cabeça eminente que o alcançará em primeiro lugar, entretanto, em grau menor, qualquer um pode ter o mesmo êxito. Só naturezas bem precárias e bem comuns ainda serão, como outrora, sociáveis na velhice. Mas são um fardo para a sociedade, na qual não cabem mais; são, no máximo, toleradas, enquanto antes eram procuradas.

Dessa proporção inversa entre o número dos anos de vida e o grau de nossa sociabilidade, pode-se também inferir um aspecto teleológico. Quanto mais jovem é o homem, tanto mais tem de aprender em todos os sentidos. Ora, a natureza remeteu-o ao aprendizado mútuo, que cada um recebe no relacionamento com os seus semelhantes, e em relação ao qual a sociedade humana pode ser denominada um grande estabelecimento de educação bell-lancasteriano, já que os livros e as escolas são instituições artificiais, afastadas do plano da natureza. É, portanto, bem apropriado que o homem freqüente aquela instituição educativa natural, e tanto mais assiduamente quanto mais jovem for.

Nihil est ab omni parte beatum [Nada é perfeito em todos os aspectos], diz Horácio (*Odes*, II, 16), e um provérbio indiano reza: "Não há lotus sem haste." Assim, também a solidão, ao lado das tantas vantagens, tem suas pequenas desvantagens e inconvenientes, mas que, em comparação com os da sociedade, são mínimos. Logo, quem possui algo de valioso em si mesmo achará sempre mais fácil levar a vida sem os homens do que com eles. Dentre as desvantagens, há uma que não se apresenta tão facil-

mente à consciência como as outras, a saber: assim como a permanência prolongada em casa torna o nosso corpo mais sensível aos influxos externos, a ponto de qualquer correntezinha de ar fresco o afetar com alguma doença, o retraimento prolongado e a solidão deixam o nosso ânimo tão sensível, que nos sentimos incomodados, afligidos ou feridos por quaisquer acontecimentos insignificantes, palavras ou mesmo simples gestos; enquanto quem vive no tumulto do mundo nem chega a percebê-los.

Quem, entretanto, sobretudo nos anos de juventude, foi conduzido à solidão em virtude de um legítimo desgosto com os homens e, no entanto, não suporta o ermo por muito tempo, a este aconselho que se habitue a levar para as reuniões sociais uma parte de sua solidão, que aprenda, mesmo em companhia, a estar sozinho em certo grau, logo, a não comunicar de imediato o que pensa. Por outro lado, que não leve muito a sério o que os homens dizem e, antes de mais nada, que não espere muito deles, tanto em termos morais quanto intelectuais. Que fortifique em si certa indiferença em relação às opiniões alheias, meio dos mais seguros para sempre praticar uma tolerância louvável. Desse modo, embora conviva com as pessoas, não estará por inteiro em sua companhia, mas se relacionará com elas de uma maneira mais puramente objetiva, protegendo-se, assim, contra um contato muito íntimo com a sociedade, portanto, contra cada contaminação ou ferimento. Possuímos uma descrição dramática, digna de leitura, dessa sociabilidade restrita ou entrincheirada, na comédia *El café o sea la comedia nueva*, de Moratin, em especial no caráter de D. Pedro, na segunda e na terceira cenas do primeiro ato. Nesse sentido, pode-se também comparar a sociedade a um fogo, no qual o indivíduo inteligente se aquece a uma dis-

tância apropriada, e não como o insensato que mete as mãos dentro dele e, após ter-se queimado, foge para o frio da solidão, lamentando-se de que o fogo queima.

10. A *inveja* é natural ao homem. No entanto, ela é, ao mesmo tempo, um vício e uma desgraça[4]. Devemos, pois, considerá-la uma inimiga de nossa felicidade e procurar sufocá-la como um demônio maligno. Sêneca nos instrui nesse sentido com as belas palavras: *Nostra nos sine comparatione delectent: nunquam erit felix quem torquebit felicior* [Alegremo-nos com nossa condição sem nos compararmos aos demais; nunca haverá felicidade para aquele que se atormenta com a felicidade alheia] (*De Ira*, III, 30), e ainda: *Quum adspexeris quot te antecedant, cogita quot sequantur* [Em vez de olhar os muitos que estão acima de ti, imagina quantos estão abaixo) (*Ep.*, 15). Devemos, portanto, considerar mais freqüentemente as pessoas cujo estado é pior do que o nosso, e não as que aparentam estar melhor. Mesmo quando males reais nos atingem, o consolo mais efetivo, embora jorre da mesma fonte da inveja, é a consideração de padecimentos que são ainda maiores do que os nossos, bem como o convívio com pessoas cuja condição é a mesma, ou seja, com os *sociis malorum* [companheiros de infortúnio].

É o suficiente quanto ao lado ativo da inveja. Quanto ao passivo, devemos ter em mente que nenhum ódio é tão implacável quanto a inveja; logo, não deveríamos nos empenhar continuamente e com tanto zelo em estimulá-la; antes, faríamos melhor em renunciar a esse prazer, como a muitos outros, por conta de suas conseqüências funestas.

4. A *inveja* dos homens mostra o quanto se sentem infelizes; sua *atenção* constante às ações e omissões dos outros mostra o quanto se entediam.

Há *três aristocracias*: 1) a de nascimento e posição, 2) a do dinheiro e 3) a espiritual. Esta última é propriamente a mais distinta, o que faz com que seja reconhecida, basta dar-lhe tempo. Frederico, o Grande, já dissera: *Les âmes privilégiées rangent à l'égal des souverains* [As almas privilegiadas estão no mesmo nível dos soberanos]. E isso ao seu marechal de corte, chocado com o fato de que, enquanto ministros e generais se sentavam em volta da mesa do marechal, Voltaire era convidado a tomar lugar àquela reservada aos monarcas e príncipes. Cada uma das três aristocracias mencionadas está cercada por uma legião de invejosos, secretamente revoltados contra cada um de seus membros, e empenhados, caso não tenham nada a temer, em dar-lhe a entender de mil maneiras: "Tu não és nada a mais do que nós!" Mas justamente esses esforços traem sua convicção contrária. A conduta a ser adotada pelas pessoas expostas à inveja consiste em manter à distância todos os membros desse bando de invejosos e evitar ao máximo qualquer contato com eles, de modo a ficarem separados por um amplo abismo. Se isso não for possível, deve-se suportar com grande calma as investidas da inveja, cuja fonte acaba se neutralizando. De resto, também vemos esse método constantemente ser aplicado. Por outro lado, os membros de cada uma das aristocracias dar-se-ão quase sempre bem, e sem inveja, com os membros das outras duas. Isso porque cada um pesa os próprios méritos em contraposição aos dos outros.

11. É preciso elaborar um projeto repetidamente e com maturidade antes de executá-lo. E, mesmo depois de ter-se observado tudo minuciosamente, deve-se ainda levar em conta a insuficiência de todo conhecimento humano, em virtude da qual pode haver sempre circuns-

tâncias impossíveis de perscrutar ou prever e que podem tornar incerto todo o cálculo. Essa reflexão sempre colocará um peso no prato negativo da balança e nos aconselhará, em coisas importantes, a não mover nada sem necessidade: *Quieta non movere* [Não mover o que está em repouso]. Mas, uma vez tomada a decisão e as mãos postas à obra, de modo que tudo possa seguir o seu curso e apenas o resultado deva ser esperado, não nos angustiemos pela reflexão sempre renovada sobre o que já foi feito ou pelas dúvidas repetidas sobre o possível perigo. Deve-se, antes, descarregar a mente desse assunto e manter inteiramente fechado todo o compartimento do pensamento, tranqüilizando-se com a convicção de que tudo foi maduramente considerado a seu tempo. É um conselho também dado pelo provérbio italiano: *Legala bene, e poi lascia la andare*, que Goethe assim traduz: *Du, sattle gut und reite getrost* [Sela bem e cavalga sem medo] (aliás, diga-se de passagem, grande parte de suas gnomas, dadas sob a rubrica "proverbiais", são provérbios traduzidos do italiano). Contudo, se o resultado é ruim, é porque todos os empreendimentos humanos estão sujeitos ao acaso e ao erro. Sócrates, o mais sábio dos homens, precisava de um *demônio* tutelar para fazer a coisa certa em seus assuntos pessoais ou, pelo menos, para evitar o passo em falso, o que prova a insuficiência de qualquer intelecto em vista de semelhante propósito. Por conseguinte, a sentença, atribuída a um papa, de que nós mesmos, pelo menos em algum aspecto, somos os culpados por todas as nossas infelicidades, não é verdadeira incondicionalmente e em todos os casos, embora o seja na maioria. Esse sentimento parece até fazer com que as pessoas escondam suas infelicidades o máximo possível e procurem, até onde conseguirem, mostrar um semblan-

te contente. Receiam que se conclua sua culpa a partir dos seus sofrimentos.

12. Diante de um evento infeliz, já ocorrido, e que por isso não pode mais ser alterado, não se deve permitir pensar uma vez sequer que ele poderia ter sido diferente, muito menos tentar imaginar quais meios poderiam tê-lo evitado, pois esse pensamento intensifica a dor até o insuportável, tornando a pessoa um ἑαυτοντιμωρουμενος [punidor de si mesmo]. Antes, faça-se como o rei Davi, que, enquanto o filho estava doente, assediava incessantemente Jeová com preces e súplicas, mas, quando este morreu, cruzou as mãos e não mais pensou no caso. Quem não for de sensibilidade tão leve para se comportar assim, deve refugiar-se no ponto de vista fatalista e reconhecer a grande verdade de que tudo o que acontece, acontece necessariamente; vale dizer, é inevitável.

Contudo, essa regra é unilateral. Em casos de infortúnio, ela serve para o nosso alívio imediato e nossa tranqüilização, mas se a culpa, como se dá na maioria das vezes, provier, pelo menos em parte, da nossa própria negligência ou ousadia, então a ponderação repetida e dolorosa de como se poderia ter impedido a infelicidade é uma auto-expiação salutar para nossa experiência e melhoria e, assim, para o futuro. Não devemos, como de costume, procurar desculpas, atenuar ou diminuir erros que foram manifestamente cometidos por nós, mas confessá-los e trazê-los, na sua grandeza, nitidamente diante dos olhos, a fim de poder tomar a decisão firme de evitá-los no futuro. É certo que, nesse caso, acaba-se por provocar a grande dor da insatisfação consigo mesmo, mas ὁ μη δαρεις ανθρωπος ου παιδευεται [ninguém é educado sem castigo].

13. *Devemos tomar as rédeas à fantasia* em tudo o que concerne ao nosso conforto e desconforto. Logo, an-

tes de mais nada, não devemos construir castelos no ar, porque estes são muito caros, já que imediatamente depois temos de demoli-los com suspiros. Devemos guardar-nos mais ainda de angustiar o coração imaginando desgraças apenas possíveis. Se estas fossem infundadas por completo ou pelo menos pouco convincentes, então saberíamos de imediato, ao despertar do sonho, que tudo não passou de ilusão; por conseguinte, nos alegraríamos tanto mais com a realidade melhor e tomaríamos talvez como lição uma advertência contra desgraças futuras bastante longínquas, mas possíveis. No entanto, nossa fantasia não joga fácil com tais representações. Por puro prazer, ela só constrói castelos no ar. O material para seus sonhos sombrios são desgraças que, mesmo distantes, ameaçam-nos efetivamente em certa medida. A fantasia as amplifica, traz sua possibilidade para bem mais perto do que em verdade estão e pinta-as com as mais terríveis cores. Ao acordar, não podemos de imediato nos livrar dessa espécie de sonho, como fazemos com os agradáveis. Estes últimos são logo desmentidos pela realidade, que lhes permite no máximo uma esperança tênue de concretização. Porém, quando nos abandonamos às fantasias negras (*blue devils*), estas trazem imagens para perto de nós que não se afastam com facilidade. A possibilidade do evento, em geral, é estabelecida sem que estejamos sempre em condições de estimar o seu grau. Ora, tal possibilidade transforma-se facilmente em verossimilhança, fazendo com que nós mesmos nos entreguemos às mãos da angústia. Por isso, devemos considerar as coisas concernentes ao nosso conforto e desconforto só com os olhos da razão e do juízo, conseqüentemente, com ponderação fria e seca, operando com meros conceitos e *in abstracto*. A fantasia deve ficar fora de jogo, pois

não sabe julgar; ao contrário, só apresenta imagens aos olhos que agitam a alma de modo desnecessário e amiúde penoso. Essa regra deveria ser observada com mais rigor à noite. Pois, assim como a escuridão nos torna temerosos e nos faz ver figuras apavorantes por toda parte, assim também a falta de clareza dos pensamentos provoca um efeito análogo, já que toda incerteza gera insegurança. Portanto, à noite, quando a fadiga envolveu tanto o entendimento quanto a razão com uma escuridão subjetiva, e o intelecto está cansado e θορυβουμενος [confuso], sem forças para examinar as coisas a fundo, os objetos de nossa reflexão, caso digam respeito aos nossos interesses pessoais, assumem facilmente um aspecto ameaçador e tornam-se imagens apavorantes. É o que ocorre com freqüência, à noite, na cama, quando o espírito está completamente relaxado e o juízo não desempenha mais a sua função, porém a fantasia ainda está ativa. Dessa maneira, a noite confere a tudo e a todos sua cor negra. Como conseqüência, antes de dormirmos, ou ao acordarmos de madrugada, os nossos pensamentos são, na maioria das vezes, deformações malignas e perversões das coisas, como nos sonhos. Se dizem respeito aos nossos assuntos pessoais, em geral parecem horrendos e até azarentos. Pela manhã, tais imagens apavorantes desaparecem, como os sonhos. É o significado do provérbio espanhol: *Noche tinta, blanco el dia* [Noite colorida, branco o dia]. Mas já no final da tarde, quando se acendem as velas, o entendimento, como os olhos, não vê com tanta nitidez como durante o dia. Eis por que esse período de tempo não é apropriado para a meditação de temas sérios e sobretudo desagradáveis. A manhã, sim, é o período correto. Manhã que, em geral, é adequada para todas as realizações, sem exceção, sejam as espirituais ou corporais.

Em verdade, a manhã é a juventude do dia. Nela, tudo é jovial, fresco e leve: sentimo-nos fortes e temos todas as nossas capacidades à inteira disposição. Não devemos abreviá-la levantando-nos tarde, nem gastá-la em ocupações ou conversas indignas, mas considerá-la a quintessência da vida e, em certa medida, sagrada. Por outro lado, a noite é a velhice do dia: à noite ficamos abatidos, faladores e levianos. Todo dia é uma pequena vida: o acordar é o nascimento, concluído pelo sono como morte. Assim, o adormecer é uma morte diária e cada acordar é um novo nascimento. Para ser completo, poder-se-ia comparar o desconforto e a dificuldade de levantar com as dores do parto.

De modo geral, o estado de saúde, o sono, a alimentação, a temperatura, as condições climáticas, o ambiente e muitas outras circunstâncias exteriores exercem uma influência poderosa sobre a nossa disposição, e esta sobre os nossos pensamentos. Como conseqüência, nossa visão de uma questão qualquer, bem como nossa capacidade de produzir alguma coisa estão intensamente submetidas ao tempo e mesmo ao lugar. Portanto:

Nehmt die ernste Stimmung wahr,
Denn sie kommt so selten.

Aproveita a disposição verdadeira,
Pois ela chega raramente.
Goethe ("Generalbeichte") ["Confissão geral"]

Não é apenas em relação às concepções objetivas e aos pensamentos originais que temos de esperar se lhes agrada vir e quando. Mesmo a ponderação profunda de uma questão pessoal nem sempre dá seus resultados no

tempo que estabelecemos com antecedência e para o qual nos preparamos. Ao contrário, a ponderação profunda também escolhe o seu tempo, e então a seqüência dos pensamentos que se ajusta a ela se desenvolve espontaneamente e nós a seguimos com inteira atenção.

Para tomar as rédeas à fantasia, como recomendado acima, também é preciso impedir que ela evoque e ilustre as injustiças outrora sofridas, bem como os danos, as perdas, as injúrias, as preterições, as humilhações e coisas semelhantes. Do contrário, excitamos novamente a indignação, a cólera e todas as paixões odiáveis, há muito tempo adormecidas, que contaminam nossa alma. Pois, segundo uma bela comparação do neoplatônico Proclo, assim como em cada cidade, ao lado dos nobres e distintos, mora também o populacho de todo tipo (οχλος), também em cada homem, mesmo o mais nobre e mais sublime, existem, segundo a sua disposição, os elementos mais diminutos e comuns da natureza humana e mesmo animal. Esse populacho não deve ser excitado ao tumulto, nem deve ter a permissão de olhar pela janela, pois sua aparência é deveras feia. Ora, esses produtos da fantasia que acabamos de descrever são os demagogos desse populacho. Além disso, a menor contrariedade, advinda seja dos homens ou das coisas, se for constantemente cogitada e repintada com cores vivas e segundo uma escala ampliada, pode transformar-se num monstro que nos coloca fora de controle. Devemos, antes, encarar de maneira bem prosaica e sóbria tudo o que for desagradável, para assim aceitarmos o que nos couber da maneira mais fácil possível.

Do mesmo modo como os objetos pequenos, mantidos na proximidade dos olhos, limitam o nosso campo de

visão, encobrindo o mundo, também os homens e as coisas da *nossa vizinhança mais imediata*, por mais insignificantes e indiferentes que sejam, ocuparão com freqüência a nossa atenção e nossos pensamentos para além do necessário, e muitas vezes de modo desagradável, reprimindo* pensamentos e questões importantes. É preciso reagir contra isso.

14. Ao nos depararmos com algo que não possuímos, dizemos de imediato e com facilidade: "Ah, como seria se fosse meu?", e esse pensamento torna sensível a nossa carência. Em vez disso, deveríamos perguntar com mais freqüência: "Ah, como seria se *não* fosse meu?" Quero dizer, deveríamos às vezes nos esforçar para ver os bens que possuímos como eles nos apareceriam, caso os perdêssemos. E falo de qualquer bem, não importa qual: propriedade, saúde, amigos, amante, mulher, filho, cavalo e cachorro, pois, na maioria das vezes, só a perda nos ensina o valor das coisas. Ao contrário, se as considerarmos da maneira como foi aqui recomendada, o primeiro resultado será alegrarmo-nos muito mais imediatamente

* O termo empregado por Schopenhauer é o verbo *verdrängen*, que dá origem ao substantivo *Verdrängung*, ou seja, os dois famosos termos da psicanálise, respectivamente traduzidos por *reprimir* e *repressão*. E isso não se resume a um parentesco vocabular. O filósofo desenvolve uma teoria da loucura em *O mundo como vontade e representação*, que depois será elogiada pelo próprio Freud como antecipadora da teoria da repressão. Freud declara na sua *História do movimento psicanalítico*: "A teoria da repressão sem dúvida me ocorreu independentemente; não sei de nenhuma influência externa que me pudesse tê-la sugerido, e por muito tempo tomei essa idéia por inteiramente original, até que Otto Rank me mostrou um trecho da obra de Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, no qual o filósofo procura dar uma explicação da loucura. O que ele diz sobre a luta contra a aceitação de uma parte dolorosa da realidade coincide (...) exatamente com o conteúdo do meu conceito de repressão." [N. do T.]

com a sua posse do que antes; o segundo será fazermos de tudo para prevenir a sua perda, portanto, não colocando em perigo a propriedade, não encolerizando os amigos, não expondo à tentação a fidelidade da mulher, cuidando da saúde dos filhos, e assim por diante. Amiúde procuramos clarear as sombras do presente mediante a especulação sobre as possibilidades favoráveis e inventamos várias esperanças quiméricas, todas prenhes de decepções que não deixam de aparecer quando as esperanças se espatifam contra a dura realidade. Melhor seria se fizéssemos das muitas más possibilidades o tema de nossa especulação. Com isso, em parte tomaríamos precauções contra elas, em parte nos permitiríamos surpresas agradáveis se elas não se efetivassem. Não é verdade que ficamos visivelmente mais joviais após termos passado por algum medo? Sim, de vez em quando é até mesmo bom trazer ao presente grandes desgraças que eventualmente poderiam nos sobrevir, a fim de suportarmos facilmente as pequenas quando de fato chegarem. Assim fazendo, consolamo-nos com o olhar retrospectivo sobre as grandes desgraças não acontecidas. Ao considerar essa regra, porém, não devemos negligenciar a precedente.

15. Os casos e acontecimentos que nos dizem respeito aparecem e se entrecruzam isoladamente, sem ordem nem relação uns com os outros, no mais vivo contraste e sem nada em comum, a não ser justamente o fato de se relacionarem conosco. Dessa maneira, para corresponder a esses casos e acontecimentos, nossos pensamentos e cuidados têm igualmente de estar desligados uns dos outros. Como conseqüência, quando empreendemos algo, temos de abstrair-nos de todo o resto, para então tratar cada coisa a seu tempo, fruí-la e senti-la, sem demais preo-

cupações. Precisamos ter, por assim dizer, compartimentos para os nossos pensamentos e abrir apenas um deles, enquanto os outros permanecem fechados. Desse modo, conseguimos impedir que uma preocupação muito grave roube cada pequeno prazer do presente, despojando-nos de toda tranqüilidade. Conseguimos ainda fazer com que uma ponderação não reprima a outra, que a preocupação com um caso importante não produza a negligência dos muitos de menor relevância, e assim por diante. Mas sobretudo o homem capaz de considerações elevadas e nobres nunca deve deixar seu espírito ser totalmente possuído e absorvido por casos pessoais e preocupações triviais, a ponto de impedir o acesso às altas considerações, pois isso, de fato, faria valer a sentença *propter vitam vivendi perdere causas* [para viver, perder as causas da vida] (Juvenal, *Sát.*, 8, 84). Decerto, para conseguirmos realizar essas manobras e contramanobras espirituais, bem como muitas outras coisas, precisamos impor uma coerção a nós mesmos. Para isso, entretanto, devemos fortalecer-nos com a ponderação de que todo homem tem de sofrer coerções numerosas e grandes, vindas do mundo exterior, das quais nenhuma vida se exime. Contudo, uma pequena autocoerção, aplicada no lugar correto, previne depois muitas coerções do exterior, assim como um pequeno recorte no círculo próximo ao centro corresponde a um outro cem vezes maior na periferia. Nada nos subtrai mais à coerção vinda do exterior do que a autocoerção. É o que diz a sentença de Sêneca: *Si tibi vis omnia subjicere, te subjice rationi* [Se queres submeter tudo a ti mesmo, submete-te primeiro à razão] (*Ep.*, 37). Além disso, temos sempre essa autocoerção em nosso poder e podemos relaxá-la um pouco em ca-

sos extremos ou quando atingir o nosso ponto mais sensível; já a coerção que vem de fora, ao contrário, não tem consideração nem indulgência e é insensível. Assim, é sábio prevenir esta por meio daquela.

16. Limitar nossos desejos, refrear nossa cobiça, domar nossa cólera, tendo sempre em mente que só podemos alcançar uma parte infinitamente pequena das coisas desejáveis, enquanto males múltiplos têm de ferir-nos; numa palavra: απεχειν και ανεχειν, *abstinere et sustinere* [abster-se e suportar] (Epicteto), é uma regra que, caso não seja observada, nem riqueza nem poder podem impedir que nos sintamos miseráveis. A esse propósito, diz Horácio:

Inter cuncta leges, et percontabere doctos
Qua ratione queas traducere leniter aevum;
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
Ne pavor, et rerum mediocriter utilium spes.

Em todos os teus atos, lê e pergunta aos doutos
Procurando assim conduzir serenamente tua vida;
Que não sejas atormentado pela cobiça sempre insaciável,
Nem pelo temor e pela esperança de bens de pouca utilidade.
(*Epístolas* 1, 18, 95-99)

17. Ὁ βιος εν τῃ κινησει εστι (*Vita motu constat*) [A vida consiste em movimento], diz Aristóteles, com manifesta justeza. Assim como nossa vida física consiste apenas em movimento incessante e só persiste por meio dele, também nossa vida interior e intelectual requer ocupação contínua, com qualquer coisa, pela ação ou pelo pensamento. É o que prova a mania de algumas pessoas desocupadas e sem ter em que pensar, que logo passam a tamborilar com os dedos ou qualquer objeto. Nossa exis-

tência é essencialmente irrequieta, de modo que a inatividade completa se torna logo insuportável, porque conduz ao tédio mais horrendo. Deve-se então regular esse impulso com o intuito de satisfazê-lo metodicamente e da melhor maneira possível. Assim, a atividade, a prática e a execução de algo que permita pelo menos aprender é indispensável à felicidade do homem, pois suas forças requerem emprego, e ele mesmo gostaria de observar algum resultado. A esse propósito, no entanto, a grande satisfação é obtida em *fazer*, em confeccionar, seja um cesto ou um livro. Mas o que proporciona a felicidade imediata é poder ver, dia após dia, uma obra crescer pelas próprias mãos, até finalmente alcançar a perfeição. É o caso de uma obra de arte, de um texto ou mesmo de um mero trabalho manual; é claro, quanto mais nobre a obra, maior o prazer. Desse ponto de vista, mais felizes são os indivíduos altamente dotados, conscientes de sua capacidade de produzir obras significativas, grandiosas e coerentes. Isso estende por toda a sua existência um interesse de tipo superior, comunicando-lhe um sabor ausente nas demais, que, em comparação com as primeiras, são insípidas. Para tais indivíduos eminentes, a vida e o mundo possuem, ao lado de todo interesse material comum, ainda um outro mais elevado, a saber, o formal, na medida em que contém a matéria-prima das suas obras; matéria-prima cuja colheita os torna zelosamente ocupados durante toda a vida, pressupondo-se que as carências pessoais lhes concedam tempo para respirar. Também o seu intelecto é, em certa medida, duplo: uma parte é destinada às relações ordinárias (interesses da vontade), sendo nisso semelhantes a qualquer outra pessoa; outra parte é destinada à pura concepção objetiva das coisas. Desse

modo, vivem uma vida dupla: são espectadores e atores ao mesmo tempo, enquanto os demais são apenas atores. Entretanto, toda pessoa deve praticar algo na medida de suas capacidades. Notamos o efeito pernicioso da ausência de atividade regular, de qualquer tipo de trabalho, quando, nas longas viagens de diversão, sentimo-nos de tempos em tempos infelizes, visto que, sem ocupação propriamente dita, somos como que arrancados do nosso elemento natural. Esforço e luta contra as adversidades é uma necessidade para o homem, assim como cavar o é para a toupeira. A imobilidade que resultasse da satisfação total de um gozo constante lhe seria insuportável. Ultrapassar obstáculos é o prazer pleno de sua existência, sejam eles de tipo material, como nas ações e nos exercícios, sejam de tipo espiritual, como nos estudos e nas investigações. A luta contra as adversidades e a vitória tornam o homem feliz. Se faltar-lhe oportunidade, irá criá-la como puder. De acordo com sua individualidade, caçará, jogará bilboquê, ou, conduzido por um pendor inconsciente de sua natureza*, procurará querelas, urdirá intrigas, ou

* No original, *unbewußten Zuge seiner Natur*. Schopenhauer, com sua teoria dos impulsos inconscientes, da qual a presente passagem é uma amostra, também antecipa a teoria psicanalítica das motivações inconscientes. Alguns já chegaram a comparar o conceito máximo da filosofia schopenhaueriana, o de vontade cega e irracional, com o Id freudiano, possuidor das mesmas características. Ou seja, ambos os pensadores trabalham com a dicotomia entre dois domínios psíquicos, sendo que o mais originário e profundo é, por assim dizer, um caldeirão de impulsos muitas vezes incontroláveis, que guiam a vida ordinária, sendo a atividade consciente mera superfície. Esta seguinte passagem de Schopenhauer do suplemento 19 a *O mundo como vontade e representação* poderia muito bem, a um leitor desavisado, parecer provinda de Freud: "Em geral, portanto, o fenômeno do sono comprova primorosamente que a consciência, o perceber, o conhecer, o pensar não são algo originário em nós, mas apenas um estado condicionado, secundário." [N. do T.]

maquinará fraudes e mil malefícios, apenas para pôr fim ao seu insuportável estado de repouso. *Difficilis in otio quies* [A tranqüilidade é difícil no ócio].

18. Devemos tomar como guias de nossas considerações não *as imagens da fantasia*, mas sim *conceitos* claramente pensados. Na maioria das vezes, entretanto, ocorre o contrário. Mediante uma investigação mais minuciosa, descobriremos que, em última instância, o que decide as nossas resoluções não são, na maioria das vezes, os conceitos e juízos, mas uma imagem fantasiosa que representa e substitui uma das alternativas. Não sei mais em qual romance de Voltaire, ou Diderot, a virtude sempre se apresentava ao herói, colocado como jovem Hércules numa encruzilhada, na figura de seu velho preceptor portando na mão esquerda a tabaqueira, na direita uma pitada de tabaco, e assim moralizando; o vício, ao contrário, apresentava-se na figura da jovem camareira de sua mãe. Em especial na juventude, a meta de nossa felicidade se fixa na forma de algumas imagens que pairam diante de nós e amiúde persistem pela metade da vida, ou até mesmo por toda ela. São verdadeiros fantasmas provocadores: se alcançados, esvaecem-se, e a experiência nos ensina que nada realizam do outrora prometido. Desse gênero são algumas cenas da vida doméstica, civil, social, campestre; as imagens de nossa casa e de nossas cercanias, as insígnias honoríficas, os testemunhos de honra etc. etc.; *chaque fou a sa marotte* [cada louco com sua mania]. Também a imagem da amada pertence freqüentes vezes a tal gênero. É bem natural que assim se passe, pois, por ser imediato, o que é intuitivo faz efeito mais direto sobre a nossa vontade do que o conceito, o pensamento abstrato, que fornece apenas o universal sem o parti-

cular. É justamente este último que contém a realidade: ele só pode agir indiretamente sobre a nossa vontade. E, no entanto, só o conceito mantém a palavra: portanto, é índice de formação cultural confiar apenas nele. Decerto, por vezes precisará de elucidação e paráfrase mediante certas imagens, mas, *cum grano salis* [com a devida limitação].

19. A regra precedente deixa-se subsumir à mais geral de que sempre devemos dominar nossa impressão daquilo que é presente e intuitivo. Tal impressão, comparada ao mero pensamento e ao mero conhecimento, é incomparavelmente mais forte; não devido à sua matéria e ao seu conteúdo, amiúde bastante limitados, mas à sua forma, ou seja, à sua clareza e ao seu imediatismo, que penetram na mente e perturbam sua tranqüilidade ou atrapalham seus propósitos. Pois o que é presente e intuitivo, enquanto facilmente apreensível pelo olhar, faz efeito sempre de um só golpe e com todo o seu vigor. Ao contrário, pensamentos e razões requerem tempo e tranqüilidade para serem meditados parte por parte, logo, não se pode tê-los a todo momento e integralmente diante de nós. Em virtude disso, deve-se notar que a visão de uma coisa agradável, à qual renunciamos pela ponderação, ainda nos atrai. Do mesmo modo, somos feridos por um juízo cuja inteira incompetência conhecemos; somos irritados por uma ofensa de caráter reconhecidamente desprezível; e, do mesmo modo, dez razões contra a existência de um perigo caem por terra perante a falsa aparência de sua presença real, e assim por diante. Em tudo se faz valer a irracionalidade originária do nosso ser. As mulheres estão com freqüência sujeitas a essas impressões, e poucos homens possuem uma preponderância da faculdade ra-

cional capaz de isentá-los de sofrer os mesmos efeitos. Ora, se não podemos dominar totalmente essas impressões apenas com o pensamento, então o melhor é neutralizar uma impressão com outra contrária; por exemplo, neutralizar a impressão de uma ofensa, visitando pessoas que nos estimam; a impressão de um perigo ameaçador, considerando de fato os meios próprios para evitá-lo. Aquele italiano mencionado por Leibnitz (nos *Nouveaux essais*, Livro I, c. 2, § 11) pôde até mesmo resistir às dores da tortura; para tanto, decidiu impor à sua fantasia não perder de vista nem um instante sequer a imagem da forca, à qual seria conduzido caso efetuasse uma confissão. Por isso, de tempos em tempos gritava: *Io ti vedo* [Eu te vejo], palavras que ele depois explicara nessa acepção. Devido ao mesmo motivo aqui considerado, quando todos ao nosso redor são de opinião contrária e se comportam de acordo com ela, é muito difícil não ficarmos inseguros da nossa própria opinião, embora estejamos convencidos do erro dos outros. Para um rei fugitivo, perseguido e que viaja de fato *incognito*, o cerimonial de subordinação de seu acompanhante de confiança, observado apenas por ambos, tem de ser um tônico quase indispensável para o rei não acabar duvidando de si mesmo.

20. Depois de ter acentuado, no segundo capítulo, o elevado valor da *saúde* como o elemento primeiro e mais importante para a nossa felicidade, quero aqui indicar algumas regras muito gerais para seu fortalecimento e sua conservação.

É preciso fortalecer a si mesmo, impondo ao corpo, tanto em seu todo quanto em cada uma de suas partes (pelo menos enquanto estamos saudáveis), muito esforço e trabalho, acostumando-o a resistir aos influxos des-

favoráveis de todo tipo. Mas, assim que se anunciar um estado patológico, seja do todo ou de uma das partes, deve-se recorrer imediatamente ao procedimento contrário, ou seja, poupar o corpo de todas as maneiras e cuidar dele ou da parte doente, pois quem está enfermo e enfraquecido não é capaz de se fortalecer.

O músculo é fortalecido pelo uso vigoroso; o nervo, ao contrário, é enfraquecido. Portanto, é recomendável exercitar os próprios músculos mediante esforço adequado, mas sem forçar os nervos. Assim, os olhos devem ser protegidos da luz muito intensa, em especial a refletida, assim como de cada esforço ao crepúsculo e também do exame prolongado de objetos diminutos. No mesmo sentido, os ouvidos devem ser protegidos de ruídos demasiado fortes. Mas, acima de tudo, o cérebro não deve ser submetido a trabalho forçado, incessante ou extemporâneo. Portanto, é preciso deixá-lo repousar durante a digestão, porque a força vital que forma pensamentos no cérebro é a mesma que trabalha duro no estômago e nos intestinos, para preparar o quimo e o quilo. O cérebro deve também repousar durante ou até após exercícios musculares significativos, pois vale a mesma regra tanto em relação aos nervos motores quanto aos sensoriais e, assim como a dor sentida num membro ferido tem a sua sede verdadeira no cérebro, não são as pernas e os braços que se movem e trabalham, mas é o tecido cerebral que o faz, ou seja, aquela sua parte que, por intermédio da medula alongada e da medula espinhal, excita os nervos de cada membro e os põe em movimento. Também a fadiga que sentimos nas pernas e nos braços tem sua sede verdadeira no cérebro, razão pela qual só se cansam os músculos cujo movimento é voluntário, isto é, proveniente do cé-

rebro, não os que trabalham involuntariamente, como o coração. É manifesto, pois, que o cérebro é afetado se o forçarmos ao mesmo tempo, ou em pequenos intervalos, a uma forte atividade muscular e tensão espiritual. Isso não está em contradição com o fato de, no começo de um passeio ou após uma breve caminhada, amiúde sentirmos uma elevação da atividade espiritual. É que ainda não há nenhuma fadiga das partes do cérebro anteriormente indicadas e, por outro lado, essa ligeira atividade muscular, que acelera a respiração, incrementa a subida do sangue arterial com melhor oxigenação até o cérebro. Deve-se, sobretudo, fornecer ao cérebro a medida completa de sono necessária à sua recuperação, pois o sono é para o homem inteiro aquilo que a ação de dar a corda é para o relógio (cf. *O mundo como vontade e representação*, II, 217). A medida será tanto maior quanto mais desenvolvido e ativo for o cérebro. Ultrapassá-la, todavia, seria perda de tempo, porque o sono acaba perdendo em intensidade o que ganha em extensão (cf. *O mundo como vontade e representação*, II, 247)[5]. Em geral, devemos conceber claramente que nosso pensar é tão-só a função orgânica do cérebro e, no que tange ao esforço e ao repouso, comporta-se de maneira análoga à de qualquer outra atividade orgânica. Assim como um esforço exces-

5. O sono é uma porção de *morte*, que emprestamos *anticipando* [antecipando] e por meio do qual recuperamos e renovamos a vida esgotada durante um dia. *Le sommeil est un emprunt fait à la mort* [O sono é um empréstimo concedido pela morte]. O sono toma emprestado da morte, visando à manutenção da vida. Ou: ele é o *pagamento provisório dos juros* da morte, sendo esta o pagamento integral do capital. Para tal pagamento, será exigido um prazo tão mais longo, quanto maiores forem as cifras dos juros e quanto mais regularmente forem pagas.

sivo danifica os olhos, também lesa o cérebro. Com justeza já foi dito: o cérebro pensa como o estômago digere*. A ilusão de uma alma imaterial, simples, essencial e sempre pensante, portanto, infatigável, que se hospeda simplesmente no cérebro e não precisa de nada deste mundo com certeza já levou muita gente a práticas insanas e ao embotamento das forças intelectuais. Frederico, o Grande, por exemplo, tentou uma vez renunciar por completo ao hábito de dormir. Os professores de filosofia fariam bem, com suas filosofias de velhas senhoras que querem ser fiéis ao catecismo**, em não promover tal ilusão, perniciosa até em termos práticos. Devemos acostumar-nos a considerar nossas forças intelectuais como funções absolutamente fisiológicas, a fim de tratá-las, poupá-las e empregá-las adequadamente, lembrando-nos de que cada sofrimento físico, cada incômodo, cada desordem, independentemente da parte do corpo que afetam, atingem também o espírito. A esse respeito, quem melhor nos instrui é Cabanis, em sua obra *Des rapports du physique et du moral de l'homme.*

Por terem negligenciado esse conselho, muitos espíritos eminentes e grandes mestres acabaram se tornando imbecis na velhice, infantis e até mesmo loucos. Se, por

* Esse fisiologismo schopenhaueriano em teoria do conhecimento será herdado por Nietzsche. Para os dois filósofos, a dieta alimentícia (e também a de gente) é essencial para uma boa atividade de pensamento. Eis por que os dois também são conselheiros gastronômicos. Nesse sentido, talvez muitas deficiências encontradas em sistemas filosóficos, diriam Schopenhauer e Nietzsche, deveram-se à má dieta dos seus autores. [N. do T.]

** No original, o neologismo schopenhaueriano é bem longo: *katechismusgerechtseynwollende Rocken-Philosophie.* [N. do T.]

exemplo, os festejados poetas ingleses deste século, como Walter Scott, Wordsworth, Southey e muitos outros chegaram à velhice, e mesmo à casa dos sessenta anos, espiritualmente obtusos e incapazes, imbecis mesmo, isso sem dúvida se deve ao fato de todos eles, atraídos por honorários elevados, terem exercido a literatura como um negócio, portanto, escreveram para ganhar dinheiro. O que conduz a um esforço contra a natureza; e quem coloca o seu Pégaso no jugo e toca a sua Musa com o chicote haverá de expiar de maneira análoga àquele que rendeu a Vênus um culto forçado. Suspeito que até mesmo Kant, em seus anos tardios, após finalmente ter alcançado a fama, tenha trabalhado em excesso e com isso ocasionado a segunda infância dos seus últimos quatro anos. Em compensação, os senhores da corte de Weimar – Goethe, Wieland, Knebel – permaneceram fortes e ativos intelectualmente até a velhice avançada, porque não eram escritores pagos. Do mesmo modo, Voltaire.

Cada mês do ano tem uma influência peculiar e imediata, isto é, independente do clima, sobre a nossa saúde, sobre o nosso estado corporal em geral e também sobre o nosso estado espiritual.

C) Nossa conduta para com os outros

21. Para sobreviver por este mundo afora, é conveniente levar consigo uma grande provisão de *precaução* e *indulgência*. Pela primeira seremos protegidos de danos e perdas, pela segunda, de disputas e querelas.

Quem tem de viver entre os homens não deve condenar, de maneira incondicionada, individualidade algu-

ma, nem mesmo a pior, a mais mesquinha ou a mais ridícula, pois ela foi definitivamente estabelecida e ofertada pela natureza. Deve-se, antes, tomá-la como algo imutável que, em virtude de um princípio eterno e metafísico, tem de ser como é. Quanto aos casos mais lamentáveis, deve-se pensar: "É preciso que haja também tais tipos no mundo." Do contrário, comete-se uma injustiça e desafia-se o outro a uma guerra de vida ou morte, já que ninguém pode mudar a própria individualidade, isto é, seu caráter moral, suas faculdades de conhecimento, seu temperamento, sua fisionomia etc. Ora, se condenarmos o outro em toda a sua essência, então nada lhe restará a não ser combater em nós um inimigo mortal, pois só lhe reconhecemos o direito de existir sob a condição de tornar-se uma pessoa diferente da que invariavelmente é. Portanto, para vivermos entre os homens, temos de deixar cada um existir como é, aceitando-o em sua individualidade ofertada pela natureza, não importando qual seja. Precisamos apenas estar atentos para utilizá-la de acordo com o permitido por seu gênero e sua condição, sem esperar que mude e sem condená-la pura e simplesmente pelo que ela é. Eis o verdadeiro sentido do provérbio: "Viver e deixar viver." A tarefa, contudo, não é tão fácil quanto justa; feliz é quem pode evitar para sempre certas individualidades. Para aprender a suportar os homens, deve-se praticar a própria paciência em relação a objetos inanimados, os quais, em virtude de uma necessidade mecânica ou de qualquer outra necessidade física, resistem tenazmente à nossa ação. Para tal exercício, há oportunidade diária. Aprenderemos depois a reportar aos homens a paciência obtida com os objetos, acostumando-nos a pensar que eles também, sempre que fo-

rem um obstáculo para nós, terão de sê-lo inevitavelmente, por conta de uma necessidade proveniente de sua própria natureza, tão rigorosa quanto aquela com a qual agem as coisas inanimadas. Desse modo, é tão insensato indignar-se com sua conduta quanto o seria com uma pedra que rola em nosso caminho. No caso de muitos indivíduos, é mais inteligente pensar: "Não o mudarei, logo, quero usá-lo."

22. É espantoso quão fácil e rapidamente a homogeneidade ou a heterogeneidade de espírito e de ânimo entre os homens se faz manifesta na conversação: ela se torna sensível à menor situação. Entre duas pessoas de natureza substancialmente heterogênea, que conversam sobre os assuntos mais estranhos e indiferentes, cada frase de uma desagradará mais ou menos à outra, em muitos casos irritará. Naturezas homogêneas, ao contrário, sentem de imediato, em tudo, uma certa concordância, que, em se tratando de grande homogeneidade, logo converge para a harmonia perfeita, para o uníssono. A partir disso, explica-se, em primeiro lugar, por que os tipos ordinários são tão sociáveis e em qualquer lugar encontram boa companhia com tanta facilidade – gente estimada, amável e honesta. Com os indivíduos incomuns acontece o contrário, e tanto mais quanto mais distintos forem, de tal maneira que, de tempos em tempos, em seu isolamento, podem alegrar-se por terem descoberto em alguém uma fibra, por menor que seja, homogênea à sua! De fato, cada um só pode ser para outrem o que este é para ele. Espíritos verdadeiramente eminentes fazem o seu ninho nas alturas, como as águias, solitários. Em segundo lugar, isso explica por que os indivíduos de disposição igual se reúnem de imediato, como por atração magnética: é que al-

mas afins já de longe se saúdam*. Decerto, teremos oportunidade de observar isso com mais freqüência nas pessoas mal intencionadas ou pouco inteligentes; mas apenas porque estas existem em legiões, enquanto as melhores e excelsas são e se intitulam naturezas raras. Eis por que, por exemplo, numa grande associação devotada a fins práticos, dois verdadeiros patifes logo se reconhecem reciprocamente, como se portassem um sinal distintivo, reunindo-se de imediato para tramar um golpe ou traição. De igual maneira, se pensarmos *per impossibile* [aquilo que, na verdade, é impossível], num grande grupo composto apenas de pessoas muito inteligentes e espirituosas, com no máximo dois imbecis que dela também façam parte, veremos que esses dois se sentirão simpaticamente atraídos um pelo outro e logo se sentirão profundamente felizes por terem encontrado pelo menos uma pessoa razoável. É notável testemunhar como dois seres, sobretudo moral e intelectualmente inferiores, reconhecem-se à primeira vista e empenham-se com zelo para se aproximar, cumprimentando-se de modo afável e alegre, correndo um atrás do outro como se fossem velhos conhecidos; e de forma tão marcante que se poderia supor, segundo a doutrina budista da metempsicose, que foram amigos numa vida passada.

Todavia, há algo que, mesmo no caso de muita concordância, mantém os homens afastados uns dos outros e

* Esta é uma das frases prediletas de Schopenhauer, pois traduz o seu pensamento da unidade cósmica inerente a tudo e a todos. Em verdade, é uma variação da bela frase de Empédocles, que o próprio filósofo cita em *O mundo* [...] (§ 45): "Pois apenas pelo igual, como dizia Empédocles, é o igual reconhecido: apenas a natureza pode entender a si mesma [...]" [N. do T.]

até mesmo gera desarmonia temporária entre eles: é a diversidade de disposição num dado momento, que é sempre outra em cada pessoa, conforme a condição em que se encontra, sua ocupação, seu ambiente, seu estado corporal, sua cadeia momentânea de pensamentos etc. Tal fato produz dissonâncias até entre as personalidades mais harmônicas*. Procurar sempre a correção necessária para a supressão desse distúrbio e poder introduzir uma temperatura uniforme seria uma realização de elevada formação cultural. Pode-se medir o quanto a igualdade de disposição realiza em prol da comunidade sociável pelo fato de que até uma associação com muitos membros será estimulada a uma comunicação recíproca e ativa e a participar sinceramente do sentimento geral de contentamento, quando algo objetivo, seja um perigo, uma esperança, uma notícia, uma visão rara, um espetáculo, uma música, ou outra coisa mais, fizer efeito igual e simultâneo sobre todos. Pois tais eventos, enquanto predominam sobre todos os interesses privados, geram a unidade geral da disposição. Na ausência de semelhante influxo objetivo, via de regra recorre-se a um subjetivo, vale dizer, às garrafas de álcool, meio bastante usual para criar-se uma disposição comum para a companhia. Até mesmo chá e café servem para esse propósito.

.....

* O leitor poderá já ter notado o quanto Schopenhauer é afeito aos termos provenientes da música: "harmonia", "desarmonia", "uníssono", "dissonância", entre outros. Em verdade, isso se deve à teoria metafísica, exposta na sua obra principal, de que a essência do mundo é a vontade que, por sua vez, expressa-se do modo mais direto na música. O mundo, no seu íntimo, é essencialmente musical e uma explicação completa da música seria a filosofia por excelência, ou seja, seria a explicação mais perfeita do enigma da vida e das coisas. [N. do T.]

Mas a desarmonia, tão facilmente criada em toda reunião pela diversidade de disposição num dado instante, também explica, em parte, por que cada um é idealizado e às vezes aparece até transfigurado na recordação livre daquela e de todas as outras influências perturbadoras, ainda que passageiras. A recordação atua como a lente convergente na câmera obscura: reduz tudo e produz uma imagem muito mais bonita do que a original. Mediante cada uma de nossas ausências, obtemos, em parte, a vantagem de ser vistos sob esse aspecto, pois, embora a recordação idealizadora requeira um tempo considerável para completar sua obra, o início se dá de imediato. Por esse motivo, é até inteligente mostrar-se aos conhecidos e aos bons amigos só depois de longos intervalos, pois então notaremos, ao revê-los, que a recordação já fez o seu trabalho.

23. Ninguém pode ver *acima de si*. Com isso quero dizer: cada pessoa vê em outra apenas o tanto que ela mesma é, ou seja, só pode concebê-la e compreendê-la conforme a medida da sua própria inteligência. Se esta for de tipo inferior, então todos os dons intelectuais, mesmo os maiores, não lhe causarão nenhuma impressão, e ela perceberá no possuidor desses grandes dons apenas os elementos inferiores da individualidade dela própria, isto é, todas as suas fraquezas, seus defeitos de temperamento e de caráter. Eis os ingredientes que, para ela, compõem o homem eminente, cujas capacidades intelectuais elevadas lhe são tão pouco existentes, quanto as cores para os cegos. De fato, todos os espíritos são invisíveis para os que não o possuem, e toda avaliação é um produto do que é avaliado pela esfera cognitiva de quem avalia. Disso resulta que nos colocamos no mesmo nível do nosso interlocu-

tor, pois tudo o que temos em excedência desaparece, e até mesmo a auto-abnegação exigida em tal atitude permanece irreconhecida por completo. Ora, se considerarmos o quanto a maioria dos homens é de mentalidade e inteligência inferiores, portanto, o quanto é *comum*, veremos que não é possível falar com eles sem, nesse ínterim, tornarmo-nos *comuns* (em analogia com o fenômeno da distribuição elétrica). Compreenderemos, então, a fundo, o sentido próprio e acertado da expressão *sich gemein machen* [vulgarizar-se] e procuraremos de bom grado evitar toda companhia com a qual só podemos comunicar-nos por intermédio da *partie honteuse* [parte ignominiosa] de sua natureza. Veremos também que, em presença de imbecis e loucos, há somente *um* caminho para mostrarmos nossa inteligência: não falar com eles. É verdade, porém, que muitos, em sociedade, se sentirão às vezes como o dançarino que, entrando num baile, só encontrasse estropiadas: com quem haveria de dançar?

24. Como um escolhido entre cem, ganha o meu respeito *aquele* que, ao ter de esperar por algo e estando sentado e desocupado, não se põe de imediato a bater compassadamente ou a martelar ou tamborilar a primeira coisa que lhe cair nas mãos, seja uma bengala, uma faca, um garfo ou outro objeto qualquer. Provavelmente pensa em algo. Em contrapartida, nota-se que em muitas pessoas a visão tomou por completo o lugar do pensamento. Elas procuram tornar-nos conscientes de sua existência fazendo barulho, isso se não tiverem nenhum charuto nas mãos, que acaba servindo para o mesmo fim. Por igual motivo, são constantemente olhos e ouvidos para tudo o que se passa ao seu redor.

25. Rochefoucauld observou de maneira pertinente que é difícil, ao mesmo tempo, ter em alta estima e amar muito a uma pessoa. Teríamos, então, de escolher entre querer ganhar o amor ou a estima dos homens. Seu amor é sempre interesseiro, embora de maneiras bem diversas. Além do mais, a condição que nos permite conquistá-lo nem sempre é apropriada para nos orgulharmos. Antes de mais nada, uma pessoa é tanto mais amada quanto mais moderar suas expectativas em relação ao espírito e ao coração dos outros; e tudo isso a sério, sem fingimento, e não apenas devido à indulgência enraizada no desprezo. Recordemos aqui o dito verdadeiro de Helvécio: *Le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit que nous avons* [O grau de espírito necessário para nos agradar é uma medida bastante exata do grau de espírito que possuímos] (*De l'esprit*, 2, 10). E assim chegamos à conclusão iniciada pelas premissas. Por outro lado, quando se trata da estima dos homens, dá-se o contrário: esta só lhes é arrancada contra a vontade; por isso, na maioria das vezes é ocultada. Desse modo, ela nos proporciona uma satisfação interior bem maior, pois está relacionada ao nosso valor, o que não vale imediatamente para o amor dos homens, já que este é subjetivo, enquanto a estima é objetiva. Decerto, todavia, o amor nos é mais útil.

26. A maioria das pessoas é tão subjetiva, que, no fundo, nada lhes interessa a não ser exclusivamente elas mesmas. Disso resulta que, não importa o que se diga, pensam de imediato em si mesmas, e até a mais remota referência a algo que se refira a elas atrai e cativa toda a sua atenção, de tal modo que não lhes resta força nenhuma para conceber a parte objetiva da conversa, bem

como não há nenhum argumento válido quando seu interesse ou sua vaidade são contrariados. Por isso, são tão facilmente distraídas, feridas, ofendidas ou afligidas que, mesmo numa conversa objetiva com elas, sobre qualquer tema, nunca conseguimos ter cautela suficiente para lidar com alguma relação possível e talvez desfavorável que o discurso possa ter com o valioso e delicado "eu" diante de nós. Pois apenas este, e nada mais, importa a elas e, enquanto não possuem sentido nem sentimento para o verdadeiro e o justo, ou o belo, o fino e o espirituoso da conversa alheia, têm a mais delicada sensibilidade para tudo o que possa, mesmo que de maneira remota e indireta, ferir a sua vaidade mesquinha ou de algum modo refletir desvantajosamente sobre o seu preciosíssimo "eu". Em sua suscetibilidade, assemelham-se ao cãozinho, em cuja pata é muito fácil pisar por descuido, para depois termos de ouvir os seus gemidos, ou a um doente coberto de chagas e inchaços, que temos de evitar cuidadosamente tocar. Em muitos, tal suscetibilidade chega a tal ponto, que sentem exatamente como uma ofensa se, numa conversa, mostramos espírito e entendimento, ou pelo menos não os ocultamos de modo suficiente. Num primeiro momento, é verdade, elas não o manifestam, mas depois o inexperiente refletirá e meditará em vão: não entenderá o que fez para atrair tanto rancor e ódio. Em virtude da mesma subjetividade, tais pessoas são também fáceis de adular e conquistar. Eis por que o seu juízo é corrompido na maioria das vezes, sendo apenas uma reivindicação em favor do próprio partido ou classe social, e não algo objetivo e imparcial. Tudo isso se baseia no fato de que nelas a vontade sobrepuja em muito o conhecimento, e o seu intelecto limitado é colocado por completo a serviço do querer, do qual nem por um instante consegue se livrar.

A *astrologia* fornece uma enorme prova da *subjetividade* deplorável dos homens, em virtude da qual relacionam tudo a si mesmos e, de cada pensamento, retornam imediatamente em linha reta para si próprios. Ou seja, a astrologia relaciona o curso dos grandes corpos celestes ao deplorável "eu" e também estabelece uma ligação entre os cometas no céu e as ações e patifarias terrenas. Mas isso aconteceu em todos os tempos, mesmo nos mais antigos (ver, por exemplo, Estobeu, *Éclog.*, L. I, c. 22, 9).

27. A cada absurdo dito em público ou em reuniões, escrito na literatura e bem acolhido ou, pelo menos, não refutado, não devemos nos desesperar e crer que valerá para sempre, mas sim nos consolar, sabendo que mais tarde será gradativamente ruminado, elucidado, pensado, ponderado, discutido e, em muitos casos, por fim julgado corretamente. Desse modo, passado algum tempo, variável conforme a dificuldade do assunto, quase todos terminarão por compreender o que a mente lúcida já vira de antemão. Nesse ínterim, é preciso ser paciente, pois um homem de intelecção justa entre pessoas enganadas assemelha-se àquele cujo relógio funciona com precisão numa cidade na qual todos os relógios de torre fornecem a hora errada. Só ele sabe a hora certa: mas de que adianta? Todo o mundo orienta-se pelos relógios públicos que exibem a hora errada, até mesmo os que sabem que apenas o relógio do primeiro fornece a hora certa.

28. Os homens assemelham-se às crianças, que adquirem maus costumes quando mimadas; por isso, não se deve ser muito condescendente e amável com ninguém. Do mesmo modo como, via de regra, não se perderá um amigo por lhe negar um empréstimo, mas muito facilmente por lhe conceder, também não se perderá nenhum ami-

go por conta de um tratamento orgulhoso e um pouco negligente, mas amiúde em virtude de excessiva amabilidade e solicitude, que fazem com que ele se torne arrogante e insuportável, o que então produz a ruptura. Mas é sobretudo o pensamento de que precisamos das pessoas que lhes é absolutamente insuportável: petulância e presunção são as conseqüências inevitáveis. Em algumas, tal pensamento origina-se em certo grau já pelo fato de nos relacionarmos ou conversarmos freqüentemente com elas de uma maneira confidencial; de imediato, pensarão que nós também devemos ter paciência com eles e tentarão ampliar os limites da polidez. Eis por que tão poucos indivíduos se prestam a uma convivência íntima; desse modo, temos de evitar qualquer familiaridade com naturezas de nível inferior. Contudo, se esse indivíduo imaginar que é mais necessário a nós do que nós a ele, terá como sensação imediata a impressão de que lhe roubamos algo. Tentará então vingar-se e reaver seus pertences. O único modo de desenvolver a *superioridade* na convivência com os outros é não precisar deles de maneira alguma e fazê-los perceber isso. Conseqüentemente, é aconselhável fazer sentir de tempos em tempos a qualquer um, homem ou mulher, que podemos muito bem passar sem ele. Isso fortalece a amizade. Para a maioria das pessoas, não é prejudicial se, de vez em quando, adicionarmos uma pitada de desdém em nossa atitude para com elas. Atribuirão tanto mais valor à nossa amizade: *Chi non estima vien stimato* [Quem não estima é estimado], diz um fino ditado italiano. Se, todavia, alguém nos é de fato muito valioso, devemos ocultar-lhe essa conduta como se fosse um crime. Ora, semelhante atitude não é agradável, mas é verdadeira. Os cães quase não suportam uma amizade excessiva; os homens, menos ainda.

29. As pessoas de estirpe nobre e altamente dotadas traem, em particular na juventude, uma falta surpreendente de conhecimento a respeito dos homens e de sabedoria prática; dessa maneira, são enganadas com facilidade ou desorientadas, enquanto as naturezas de nível inferior sabem melhor e com muito mais rapidez resolver seus problemas. A razão disso está no fato de que, na falta de experiência, tem-se de julgar *a priori*; mas, em geral, nenhuma experiência equivale ao *a priori*. O próprio "eu" fornece esse *a priori* àqueles de nível ordinário, mas não aos nobres e excelsos, pois justamente por isso são diferentes dos demais. Portanto, avaliando os pensamentos e as ações dos outros de acordo com os seus próprios, o cálculo resulta errôneo.

Todavia, mesmo que esse nobre caráter tenha enfim aprendido *a posteriori*, portanto, a partir da lição alheia e da experiência própria, o que se deve esperar dos homens em geral, isto é, que 5/6 deles são de tal maneira constituídos moral e intelectualmente que quem não é levado pelas circunstâncias a se relacionar com eles deve, de preferência, evitá-los desde o início e permanecer o mais distante possível do seu contato; será muito difícil que esse indivíduo obtenha uma noção *suficiente* da pequenez e da mesquinharia humanas, mas, enquanto viver, sempre ampliará e completará essa noção. Entretanto, nesse período, fará muitos cálculos errados, em detrimento próprio. E mesmo, após ter realmente seguido as lições recebidas, pode acontecer-lhe de, vez por outra, ao se encontrar numa reunião de pessoas ainda desconhecidas, surpreender-se com o fato de todas parecerem, em seus discursos e atitudes, inteiramente razoáveis, leais, sinceras, honestas e virtuosas, talvez até inteligentes e ricas de espírito. Mas não se deve enganar: a natureza não

faz como os maus poetas que, quando apresentam um patife ou louco, fazem-no tão grosseira e intencionalmente, que pode-se ver, por assim dizer, o poeta assomar por trás de cada personagem, desautorizando-lhes continuamente o caráter e o discurso e dizendo em tom de advertência: "Este é um patife, este outro é um louco: não confiem no que dizem." A natureza, ao contrário, faz como Shakespeare e Goethe, em cujas obras cada personagem, mesmo que seja o diabo em pessoa, tem razão enquanto está falando em cena, porque foi tão objetivamente concebido, que nos atrai e nos obriga a tomar parte em seus interesses. De modo semelhante às obras da natureza, a personagem é desenvolvida a partir de um princípio interno, em virtude do qual o seu discurso e a sua ação aparecem como naturais e, portanto, necessários. Logo, quem espera que o diabo ande pelo mundo com chifres e os loucos com guizos será sempre sua presa ou seu joguete. Acrescente-se a isso que as pessoas, no seu convívio mútuo, fazem como a lua e os corcundas, vale dizer, mostram apenas um lado; elas possuem até um talento inato para transformar por mímica sua fisionomia em máscara, que representa com exatidão aquilo que de fato *deveriam* ser. E como tal máscara é talhada exclusivamente para a sua individualidade, ela se adapta e se ajusta tão bem, que o efeito é deveras enganador. Cada um a coloca sempre que intenta causar boa impressão. A essa máscara deve-se atribuir o mesmo valor que se daria se fosse de tela encerada, tendo-se em mente o admirável provérbio italiano: *Non è si tristo cane, che non meni la coda* [Não há cão tão bravo que não balance a cauda].

Em todo caso, devemos ter muito cuidado para não emitir uma opinião demasiado favorável de um homem que acabamos de conhecer; do contrário, na maioria das

vezes, seremos desiludidos, para nossa própria vergonha ou até para nosso dano. A esse respeito, uma sentença de Sêneca merece ser mencionada: *Argumenta morum ex minimis quoque licet capere* [Podem-se obter provas da natureza de um caráter também a partir das miudezas] (*Ep.*, 52). Justamente nestas é que o homem, quando não procura conter-se, revela o seu caráter. Nas ações mais insignificantes, em simples maneiras, pode-se amiúde observar o seu egoísmo ilimitado, sem a menor consideração para com os outros e que, em seguida, embora dissimulado, não se desmente nas grandes coisas. Não se deve perder semelhante oportunidade. Quando alguém procede sem consideração nos pequenos acontecimentos e circunstâncias da vida diária, intentando obter vantagem ou comodidade, em prejuízo de outrem, nas coisas em que se aplica a máxima *de minimis lex non curat* [a lei não se ocupa com ninharias], ou ainda apropriando-se do que existe para todos etc., podemos nos convencer de que no coração de tal indivíduo não reside justiça alguma; ele será um patife também nas grandes situações, caso suas mãos não sejam atadas pela lei e pela autoridade. Não lhe permitamos, pois, que transponha a soleira de nossa porta. Sim, quem viola sem escrúpulos as leis de seu clube, violará também as do Estado tão logo possa fazê-lo sem perigo[6].

Perdoar e esquecer equivale a jogar pela janela experiências adquiridas com muito custo. Se uma pessoa com quem temos ligação ou convívio faz-nos algo de de-

6. Se nos homens, tais como são em grande parte, o bem sobrepujasse o mal, seria mais aconselhável confiar na sua justiça, na sua eqüidade, na sua gratidão, na sua fidelidade, no seu amor ou na sua compaixão, e não no temor que podem provocar. Mas como é o inverso que se dá, o inverso é aconselhável.

sagradável ou irritante, temos apenas de perguntar-nos se ela nos é ou não valiosa o suficiente para aceitarmos que repita uma segunda vez e com freqüência semelhante tratamento, e até de maneira mais grave. Em caso afirmativo, não há muito a dizer, porque falar ajuda pouco. Temos, portanto, de deixar passar essa ofensa, com ou sem reprimenda; todavia, devemos saber que agindo assim estaremos nos expondo à sua repetição. Em caso negativo, temos de romper de modo imediato e definitivo com o valioso amigo ou, se for um servente, dispensá-lo. Pois, quando a situação se repetir, será inevitável que ele faça exatamente a mesma coisa, ou algo inteiramente análogo, apesar de, nesse momento, assegurar-nos o contrário de modo profundo e sincero. Pode-se esquecer tudo, tudo, menos a si mesmo, menos o próprio ser, pois o caráter é absolutamente incorrigível e todas as ações humanas brotam de um princípio íntimo, em virtude do qual, o homem, em circunstâncias iguais, tem sempre de fazer o mesmo, e não o que é diferente. Leiam a esse respeito o meu escrito premiado sobre a assim chamada liberdade da vontade e livrem-se de qualquer ilusão. Por conseguinte, reconciliarmo-nos com o amigo com quem rompemos relações é uma fraqueza pela qual se expiará quando, na primeira oportunidade, ele fizer exatamente a mesma coisa que produziu a ruptura, até com mais ousadia, munido da consciência secreta de sua imprescindibilidade. Algo semelhante se dá com serventes dispensados e readmitidos. Pela mesma razão, não devemos esperar que ninguém, em circunstâncias *alteradas*, venha a fazer o mesmo que antes. A atitude e o sentimento dos homens mudam tão rápido quanto os seus interesses; as intenções que os impelem emitem suas letras de câmbio em prazo

tão curto, que seria preciso ter uma vista mais curta ainda para não levá-las a protesto.

Suponhamos, portanto, que queiramos saber como uma pessoa agirá numa situação em que cogitamos colocá-la; nesse caso, não podemos confiar em suas promessas e afirmações, pois mesmo que fale sinceramente, fala de algo desconhecido. Temos, isso sim, de prever a sua ação unicamente a partir da consideração das circunstâncias nas quais ela se encontrará e do conflito destas com o seu caráter.

Em geral, para se obter a compreensão necessária, clara e profunda da verdadeira e triste natureza da maioria dos homens, é muito instrutivo usar sua ocupação e sua conduta na literatura como uma espécie de comentário da sua ocupação e sua conduta na vida prática, e *vice-versa*. Isso é bastante útil para não nos enganarmos nem sobre nós, nem sobre eles. Contudo, nenhum traço especial de infâmia ou imbecilidade encontrado na vida ou na literatura há de ser matéria para desgosto e irritação, mas apenas para conhecimento, na medida em que vemos nele uma contribuição nova para a caracterização do gênero humano, portanto, digno de ser retido. Nós o consideraremos mais ou menos como o mineralogista, ao deparar-se com um exemplar bastante característico de mineral. Exceções existem, inconcebivelmente grandes, e a diferença das individualidades é enorme. Entretanto, tomado em conjunto, como há muito tempo já se disse, o mundo está em má situação: os selvagens devoram-se uns aos outros, os civilizados enganam-se reciprocamente, e tudo isso é nomeado o curso do mundo. O que é a maquinaria engenhosa dos Estados, apontada para fora e para dentro, com suas medidas de força, senão mecanismos de pre-

caução para impor limites à injustiça ilimitada dos homens? Não vemos, em toda a história, os reis, assim que se encontram firmemente estabelecidos e que seu país goza de alguma prosperidade, usarem-na para cair com seu exército, feito um bando de ladrões, sobre os Estados vizinhos? No fundo, não é cada guerra uma expedição de roubo? Nos primórdios da Antiguidade, bem como na Idade Média, os vencidos tornavam-se escravos dos vencedores, ou seja, tinham de trabalhar para eles. Mas o mesmo o fazem aqueles que pagam contribuições de guerra: entregam o ganho de seu trabalho anterior. *Dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler* [Em todas as guerras, trata-se apenas de roubar], diz Voltaire, e os alemães merecem ouvir isso.

30. Nenhum caráter é de tal modo talhado que possa ser abandonado a si mesmo, vagueando incerto daqui para acolá, mas cada um precisa ser guiado por conceitos e máximas. No entanto, se quiséssemos levar a coisa ao extremo e fazer do caráter não um produto da nossa natureza inata, mas apenas da ponderação racional, logo, um caráter inteiramente adquirido e artificial, veríamos confirmadas as palavras de Horácio:

> *Naturam expelles furca, tamen usque recurret.*
> Expele a natureza com um forcado, ela retornará.
> (*Epist.*, I, 10, 24)

Pode-se facilmente compreender, até mesmo descobrir e formular de maneira admirável uma regra de conduta concernindo a nós e aos outros e, no entanto, na vida real, logo a violamos. Mas não se deve, por conta disso, perder a coragem e pensar que é impossível dirigir

nossa conduta na vida mundana em conformidade com regras e máximas abstratas, e que, portanto, seria melhor não nos controlarmos. Nesse caso, dá-se o mesmo que em todas as prescrições e instruções teóricas para uso prático: compreender a regra é o primeiro passo, o segundo é aprender a aplicá-la. A compreensão é adquirida de uma só vez pela razão, o aprendizado é absorvido aos poucos pelo exercício. Ao aluno são mostradas as teclas do instrumento, as defesas e os golpes com o florete: ele erra logo de início, apesar das melhores intenções, e pensa que é quase impossível observar os ensinamentos na rapidez da leitura musical ou no ardor do combate. Contudo, com o exercício, aprenderá gradualmente: tropeçando, caindo, levantando-se. Acontece o mesmo com as regras gramaticais, quando aprendemos a escrever e ler em latim. Não é de outra maneira que o rústico se torna um cortesão, o colérico, um fino homem do mundo, o franco, um reticente, o de estirpe nobre, um irônico. Mas esse adestramento de si mesmo, resultado de longo hábito, sempre fará efeito como uma coerção vinda de fora, contra a qual a natureza nunca cessa de resistir, às vezes violando-a inesperadamente. Pois toda ação que segue máximas abstratas se relaciona com a proveniente de uma inclinação originária e inata, como um mecanismo humano – um relógio, por exemplo, no qual forma e movimento são impostos a uma matéria que lhe é estranha – relaciona-se com o organismo vivo, no qual forma e matéria interpenetram-se e constituem uma coisa só. Essa relação do caráter adquirido com o inato confirma, pois, uma sentença do imperador Napoleão: *Tout ce qui n'est pas naturel est imparfait* [Tudo o que não é natural é imperfeito], que em geral é uma regra válida para tudo e

todos, tanto no domínio físico quanto no moral (a única exceção que me ocorre é a aventurina natural, conhecida pelos mineralogistas, que não se iguala à artificial).

Guardemo-nos de toda e qualquer *afetação*. Esta sempre provoca desprezo: em primeiro lugar, como embuste, que como tal é covarde, pois se baseia no temor; em segundo, como juízo condenatório de uma pessoa sobre si mesma e por si mesma, pois esta quer parecer aquilo que não é e, conseqüentemente, considera-se melhor do que em verdade é. Afetar alguma qualidade, gabar-se dela, é uma confissão de não possuí-la. Uma pessoa pode vangloriar-se de ter coragem, erudição, inteligência, espirituosidade, sucesso junto às mulheres, riqueza, posição social ou qualquer outra coisa e nós podemos concluir que justamente nessa matéria lhe falta algo. Pois quem de fato possui por inteiro uma qualidade não pensa em expô-la nem em afetá-la, mas a esse respeito permanece bem calmo. Esse também é o sentido do provérbio espanhol: *Herradura que chacolotea clavo le falta* [Ferradura que bate, cravo que lhe falta]. Decerto, como dito antes, a ninguém é permitido, de modo incondicional, soltar as rédeas e mostrar-se por inteiro como é, visto que o lado muito ruim e bestial em nossa natureza precisa ser escondido. Isso, porém, legitima apenas algo negativo, a dissimulação; não algo positivo, a simulação. Deve-se também saber o seguinte: a afetação será reconhecida antes mesmo que se torne claro o que alguém propriamente afeta. Ela não resiste por muito tempo, e a máscara termina um dia por cair. *Nemo potest personam diu ferre fictam: ficta cito in naturam suam recidunt* [Ninguém pode usar uma máscara por muito tempo: o fingimento retorna rápido à sua própria natureza] (Sêneca, *De clementia*, L. I, c. I).

31. Assim como o homem carrega o peso do próprio corpo sem senti-lo, mas sente o de qualquer outro corpo que quer mover, também não nota os próprios defeitos e vícios, mas só os dos outros. Entretanto, cada um tem em seu próximo um espelho, no qual vê claramente os próprios vícios, defeitos, maus hábitos e repugnâncias de todo tipo. Porém, na maioria das vezes, faz como o cão, ladrando diante do espelho por não saber que vê a si mesmo, crendo ver outro cão. Quem critica os outros trabalha em prol da própria melhoria. Portanto, quem tem a inclinação e o hábito de submeter secretamente a conduta dos outros, e em geral também suas ações e omissões, a uma atenta e *severa crítica*, trabalha na verdade em prol da própria melhoria e do próprio aperfeiçoamento, pois possui o suficiente de justiça, ou de orgulho e vaidade, para evitar o que amiúde censura com tanto rigor. Em relação aos tolerantes, vale o oposto, ou seja: *Hanc veniam damus petimusque vicissim* [Concedemos esta liberdade e a solicitamos igualmente] (Horácio, *De arte poetica*, II). O Evangelho moraliza admiravelmente sobre aqueles que vêem uma lasca no olho alheio e não vêem a viga no próprio; mas a natureza do olho consiste em enxergar o que está fora, e não dentro de si mesmo. Dessa forma, para nos conscientizarmos dos nossos defeitos, é um meio bastante adequado observá-los e censurá-los nos outros. Para nos corrigirmos, precisamos de um espelho.

A mesma regra vale também em relação ao estilo e à maneira de escrever. Quem admira uma nova insensatez em vez de censurá-la, acabará por imitá-la. Eis por que na Alemanha esse tipo de insensatez se propaga tão depressa. Os alemães são visivelmente muito tolerantes.

Hanc veniam damus petimusque vicissim [Pedimos esse perdão e o concedemos] é a sua divisa.

32. O homem de natureza nobre acredita, na juventude, que as relações essenciais e decisivas, bem como os vínculos que elas criam entre os homens, são *ideais*, isto é, baseadas na afinidade de caráter, mentalidade, gosto, faculdades intelectuais etc. Mais tarde, porém, descobre que são *reais*, ou seja, apoiadas sobre algum interesse material. Este está no fundamento de quase todo vínculo: a maioria dos homens não tem nenhuma noção das outras relações. Conseqüentemente, cada um é escolhido de acordo com o seu cargo, negócio, nação ou família, portanto, em geral, segundo a posição ou papel que a convenção lhe atribuiu. E é segundo a convenção que será classificado e tratado como um produto de fábrica. Por outro lado, aquilo que alguém é em si e para si mesmo, como ser humano, em virtude das suas qualidades pessoais, é levado em conta apenas por capricho e de maneira excepcional; na maioria das vezes, tais coisas serão colocadas de lado e ignoradas por todos conforme sua conveniência. Ora, quanto mais valor possui um homem, tanto menos lhe agrada essa ordenação. Procurará, então, subtrair-se ao seu domínio. Uma ordenação como essa, porém, deve-se ao fato de que neste mundo de carência e necessidade os meios para as prevenir são em toda parte o essencial e predominante.

33. Do mesmo modo que o papel-moeda circula no lugar da prata, também no mundo, no lugar da estima verdadeira e da amizade autêntica, circulam suas demonstrações exteriores e seus gestos imitados do modo mais natural possível. Por outro lado, poder-se-ia perguntar se há pessoas que de fato merecem essa estima e essa amizade.

Em todo caso, dou mais valor aos abanos de cauda de um cão leal do que a cem daquelas demonstrações e gestos*.

A amizade verdadeira e genuína pressupõe uma participação intensa, puramente objetiva e completamente desinteressada no destino alheio; participação que, por sua vez, significa nos identificarmos de fato com o amigo. Ora, o egoísmo próprio à natureza humana é tão contrário a tal sentimento, que a amizade verdadeira pertence àquelas coisas que não sabemos se são mera fábula ou se de fato existem em algum lugar, como as serpentes marinhas gigantes. Todavia, há muitas relações entre os homens que, embora se baseiem essencialmente em motivos egoístas e ocultos de diversos tipos, passam a ter um grão daquela amizade verdadeira e genuína, o que as enobrece ao ponto de poderem, com certa razão, ser chamadas de amizade nesse mundo de imperfeições. Elas se elevam muito acima dos vínculos ordinários, cuja natu-

* Como o leitor pode mais uma vez notar, Schopenhauer não perde a oportunidade para incluir o cão em algum exemplo esclarecedor para a sua filosofia. Mas aqui pode-se fazer uma observação mais geral. Os animais, para o filósofo, merecem tanto respeito quanto os homens, pois também são manifestações de uma única e mesma essência cósmica. O íntimo deles é o nosso íntimo. Além do mais, têm entendimento. Há aquele caso curioso, citado em *O mundo...*, de um elefante que acompanhava uma caravana. Em dado momento, precisavam todos atravessar uma ponte. Ora, quando chegou a sua vez, o elefante recusou-se, ou seja, intuiu que, caso o fizesse, a ponte iria desmoronar devido ao seu peso. Em verdade, o que diferencia os homens dos animais não é o entendimento intuitivo, mas de fato a faculdade racional, a capacidade do discurso e das amplas concepções globais da natureza e da vida, a fazer com que o homem viva em três tempos: passado, presente e futuro, enquanto o animal vive apenas no presente, para sua sorte, pois sofre menos do que o homem (pelo menos ainda de acordo com a tese schopenhaueriana de que, quanto mais consciência, mais propensão para o sofrimento). [N. do T.]

reza é tal, que não trocaríamos mais nenhuma palavra com a maioria dos nossos bons conhecidos, se ouvíssemos como falam de nós em nossa ausência.

Além daqueles momentos nos quais precisamos de socorro urgente e sacrifícios consideráveis, a melhor oportunidade para provar quão genuína é a amizade de um amigo é quando lhe relatamos uma desgraça que nos aconteceu recentemente. De imediato, pinta-se em suas feições uma aflição verdadeira, profunda, imaculada, ou então ele confirma, mediante uma calma imperturbável ou feição fugidia, a famosa máxima de Rochefoucauld: *Dans l'adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons toujours quelque chose qui ne nous déplait pas* [Na adversidade de nossos melhores amigos, sempre encontramos algo que não nos desagrada] (*Maximes et réflexions*, ed. Garnier, p. 108). Em tais oportunidades, os chamados amigos mal conseguem disfarçar o traço que esboça um leve sorriso de satisfação. Há poucas coisas que colocam as pessoas com tanta certeza em estado de bom humor quanto a narração de uma desgraça séria, recém-acontecida conosco, ou a revelação sincera de uma fraqueza pessoal. Quão característico!

Distância e longa ausência prejudicam qualquer amizade, por mais desgostoso que seja admiti-lo. As pessoas que não vemos, mesmo os amigos mais queridos, aos poucos se evaporam no decurso do tempo até o estado de noções abstratas, e o nosso interesse por elas se torna cada vez mais racional, de tradição. Por outro lado, conservamos interesse vivo e profundo por aqueles que temos diante dos olhos, nem que sejam apenas os animais de estimação. Tão presa aos sentidos é a natureza humana. Por isso, aqui também são sábias as palavras de Goethe:

Die Gegenwart ist eine mächt'ge Göttin.

O tempo presente é um deus poderoso.
(*Tasso*, ato 4, cena 4)

Os *amigos da casa* são chamados assim com justeza, pois são amigos mais da casa do que do dono, portanto, assemelham-se antes aos gatos do que aos cães.

Os amigos se dizem sinceros; os inimigos o são. Sendo assim, deveríamos usar a censura destes para nosso autoconhecimento, como se fosse um remédio amargo.

Os amigos são raros na necessidade? Não, pelo contrário! Mal fazemos amizade com alguém, e logo ele estará em dificuldade, pedindo dinheiro emprestado.

34. Como ainda é inexperiente quem supõe que, ao mostrar espírito e entendimento, recorre a um meio seguro para fazer-se benquisto em sociedade! Na verdade, na maioria das pessoas, tais qualidades despertam ódio e rancor, que serão tão mais amargos quanto quem os sentir não tiver o direito de externar o motivo, chegando até a dissimulá-lo para si mesmo. Isso acontece da seguinte forma: se alguém nota e sente uma grande superioridade intelectual naquele com quem fala, então conclui tacitamente e sem consciência clara que este, em igual medida, notará e sentirá a sua inferioridade e a sua limitação. Essa conclusão desperta o ódio, o rancor e a raiva mais amarga. (Cf. *O mundo como vontade e representação*, II, cap. 19, onde menciono as palavras do dr. Johnson e de Merck, amigo de juventude de Goethe.) Com razão, pois, diz Gracián: *Para ser bien quisto, el unico medio es vestirse la piel del mas simple de los brutos* [Para ser benquisto, o único meio é vestir-se com a pele do mais simples dos animais] (cf. *Oraculo manual, y arte de prudencia*, 240

[*Obras, Amberes 1702,* P. II].) Mostrar espírito e entendimento é uma maneira indireta de repreender nos outros sua incapacidade e estupidez. Ademais, o indivíduo comum revolta-se ao avistar o seu oposto, sendo a inveja seu instigador secreto. A satisfação da vaidade é, como se pode ver diariamente, um prazer que as pessoas colocam acima de qualquer outro, mas que só é possível por intermédio da comparação delas próprias com os demais. No entanto, nenhum mérito torna o homem mais orgulhoso do que o intelectual: só neste repousa a sua superioridade em relação aos animais[7]. Exibir superioridade decisiva nesse domínio, e ainda por cima diante de testemunhas é, portanto, a maior ousadia. O opositor se sente desafiado por tal conduta a praticar vingança e, na maioria das vezes, procurará uma oportunidade para exercê-la pela ofensa, passando então do domínio da inteligência para o da vontade, no qual somos todos iguais. Enquanto a posição social e a riqueza podem contar sempre com a alta consideração na sociedade, os méritos intelectuais nunca devem esperar por ela. Nos casos mais favoráveis, serão ignorados; do contrário, serão vistos como uma espécie de impertinência ou como um bem, que seu possuidor adquiriu ilicitamente e ainda se atreve a jactar-se. Eis por que cada um propõe-se, em segredo, a humilhá-lo de outra forma, esperando apenas a oportunidade mais propícia para fazê-lo. Mesmo o comportamento mais humilde terá muita dificuldade em conseguir o perdão para a sua superioridade intelectual. Sadi diz no *Gulistan* (p.

7. Pode-se dizer que o homem deu a *vontade* a si mesmo, pois esta *é* ele próprio. Mas o *intelecto* é um dote que recebeu do céu, isto é, do eterno e misterioso destino e sua necessidade, tendo sido a sua mãe um mero instrumento.

146 da tradução de Graf): "Saiba-se que no homem ignorante há cem vezes mais antipatia pelo inteligente do que neste por aquele." Por outro lado, a *inferioridade* intelectual é uma verdadeira recomendação. Pois o sentimento benéfico de superioridade é para o espírito o que o calor é para o corpo; assim, tão instintivamente quanto alguém se aproxima do fogão ou se coloca sob os raios de sol, também o faz em relação ao espírito que o aquece. Quem procede de tal forma não passa de um ser decididamente inferior na hierarquia das qualidades intelectuais, em se tratando de um homem, e na hierarquia da beleza, em se tratando de uma mulher. Não se pode negar que, para mostrar inferioridade não dissimulada na frente de muitas pessoas, é preciso ser inferior em certa medida. Em compensação, vejamos com qual amabilidade uma moça não muito bela vai ao encontro de outra incontestavelmente feia. Os homens não levam muito em consideração os méritos corporais, embora seja natural preferirmos estar perto de um homem mais baixo do que de um mais alto do que nós. Por conseguinte, entre os homens procuram-se e apreciam-se, de modo geral, os imbecis e ignorantes; entre as mulheres, as feias. Tais tipos adquirem facilmente a reputação de possuir um coração excelente, já que cada um precisa de um pretexto para justificar tal simpatia a si mesmo e aos outros. Justamente por isso, a superioridade espiritual, seja de que tipo for, é uma qualidade deveras isoladora; será evitada e odiada e, como pretexto, serão imputados ao seu possuidor todos os tipos de defeito[8]. A beleza entre as mulheres faz exatamente o

8. Para *abrir caminho no mundo*, a amizade e a camaradagem são de longe o meio principal. Porém, *grandes capacidades* muitas vezes deixam os

mesmo efeito: moças muito belas não encontram amiga nenhuma, nem mesmo companheiras. Elas fazem melhor em não se candidatar à posição de dama de companhia, pois, tão logo se apresentam, o rosto da senhora a quem esperam servir obscurece; e isso porque ela não precisa de modo algum, nem para si, nem para suas filhas, de alguém que lhes tome o lugar. O contrário dá-se com as vantagens de posição, porque estas não fazem efeito, como as pessoais, pelo contraste e pela distância, mas por reflexo, como as cores ambientes refletidas no rosto.

35. A maior parte da nossa confiança nos outros é freqüentes vezes constituída de preguiça, egoísmo e vaidade: preguiça quando, para não investigar, vigiar e agir, preferimos confiar em outrem; egoísmo quando a necessidade de falar de nossos negócios nos leva a confidenciar-lhes algo; vaidade quando uma coisa nos torna orgulhosos. No entanto, exigimos que se honre a nossa confiança.

Por outro lado, nunca deveríamos nos irritar com a desconfiança, pois nela reside um elogio à probidade, ou seja, é a admissão sincera da sua extrema raridade que faz com que entre no rol das coisas de cuja existência duvidamos.

.....

indivíduos *orgulhosos* e, assim, menos propensos a adular aqueles que as possuem em grau mínimo, diante dos quais devem ocultar e negar as próprias grandes capacidades. A consciência das capacidades mínimas atua de modo oposto. É admiravelmente compatível com a modéstia, a afabilidade, a complacência e o respeito por quem é inferior, o que faz com que seu detentor conquiste amigos e protetores.

O que foi dito aplica-se não apenas ao serviço público, mas também aos postos honoríficos, às honrarias, sim, à glória no mundo dos estudiosos. Assim, por exemplo, nas academias, a amada mediocridade está sempre lá em cima, enquanto as pessoas de mérito atingem tais posições apenas bem tarde ou nunca. E assim é em tudo.

36. Em relação à *polidez*, essa virtude cardeal dos chineses, apresentei *um* dos fundamentos na minha *Ética**; o outro, vou expô-lo a seguir. A polidez é uma convenção tácita para ignorarmos a mísera condição moral e intelectual do ser humano e assim evitarmos acusá-la mutuamente; desse modo, ela vem menos a lume, para proveito de todos.

Polidez é inteligência; conseqüentemente, impolidez é parvoíce. Criar inimigos por impolidez, de maneira desnecessária e caprichosa, é tão demente quanto tocar fogo na própria casa. Pois a polidez, como as fichas de jogo, é notoriamente uma moeda falsa: economizá-la é prova de insensatez. Ao contrário, gastá-la em profusão é prova de sensatez. Todas as nações concluem suas cartas com *votre très-humble serviteur*, *your most obedient servant*, *suo devotissimo servo* [seu mui obediente servidor]. Só os alemães suprimem o "servidor" porque, segundo dizem, não é verdadeiro! Quem, ao contrário, leva a polidez até o sacrifício dos interesses reais, assemelha-se àquele que, em lugar das fichas de jogo, desse autênticas moedas de ouro. Do mesmo modo que a cera, dura e quebradiça por natureza, torna-se maleável com um pouco de calor, assumindo qualquer forma desejada, também se pode, com alguma polidez e amabilidade, tornar flexíveis e dóceis os homens recalcitrantes e hostis. A polidez, portanto, é para o homem o que o calor é para a cera.

* Eis o fundamento ao qual Schopenhauer se refere: "A polidez é a negação convencional e sistemática do egoísmo referente às coisas miúdas do contato diário e é, decerto, reconhecida hipocrisia, que todavia é exigida e louvada, pois o egoísmo que oculta é tão horroroso, que a ele não se quer ver, embora se saiba que dele se trate, assim como se quer que os objetos repugnantes sejam encobertos pelo menos por um pano." [N. do T.]

Ela é, por certo, uma tarefa difícil, pois exige que testemunhemos grande consideração por todas as pessoas, enquanto a maior parte delas não merece nenhuma; ademais, precisamos simular o mais vivo interesse por elas, quando em verdade temos de estar contentes por não o sentirmos. Unir polidez com orgulho é uma obra-prima.

As ofensas, que na verdade consistem sempre na exteriorização da falta de consideração, colocar-nos-iam bem menos fora de nós mesmos se, por um lado, não nutríssemos uma representação tão exagerada do nosso elevado valor e da nossa dignidade – portanto, um orgulho desmesurado – e, por outro, se estivéssemos bastante cientes daquilo que, via de regra, no fundo do coração, cada um crê e pensa dos outros. Que contraste flagrante entre a suscetibilidade da maioria das pessoas à mais tênue alusão de censura a seu respeito, e aquilo que ouviriam de si, caso surpreendessem as conversas dos seus conhecidos! Deveríamos, antes, ter em mente que a polidez habitual é apenas uma máscara burlesca; desse modo, não gritaríamos tão alto todas as vezes que esta fosse deslocada ou retirada por um breve instante. Todavia, quando alguém se torna de fato rude, é como se tivesse despido todas as suas roupas e se postasse diante de nós *in puris naturalibus* [nu em pêlo]. Decerto, assim o fazendo, desempenha uma figura bastante feia, como a maioria dos homens nesse estado.

37. Para nossas ações e omissões, não é preciso tomar ninguém como modelo, visto que as situações, as circunstâncias e as relações nunca são as mesmas e porque a diversidade dos caracteres também confere um colorido diverso a cada ação. Desse modo, *duo cum faciunt idem, non est idem* [quando duas pessoas fazem o mes-

mo, não é o mesmo]. Após ponderação madura e raciocínio sério, temos de agir segundo nosso caráter. Portanto, também em termos práticos, a originalidade é indispensável; do contrário, o que se faz não combina com o que se é.

38. Não devemos lutar contra a opinião de ninguém, mas pensar que, caso tentemos dissuadi-lo de todos os absurdos em que acredita, chegaremos à idade de Matusalém sem ter terminado*.

Também devemos abster-nos, na conversação, de observações críticas, mesmo que sejam as mais bem intencionadas, pois magoar as pessoas é fácil, difícil, se não impossível, é melhorá-las.

Quando os absurdos de uma conversa que escutamos começam a irritar-nos, temos de imaginar que se trata de uma cena cômica entre dois loucos. *Probatum est* [Está provado]. Quem veio ao mundo com a tarefa de *instruí-lo* a sério nos assuntos mais importantes pode sentir-se feliz caso escape ileso.

39. Quem quiser encontrar crença para o seu juízo, deve enunciá-lo fria e desapaixonadamente. Toda veemência se origina da vontade. Por conseguinte, atribuir-se-á a *esta*, e não ao conhecimento, frio por natureza, a autoria do juízo. Ora, como a vontade é o elemento radical do homem, e o conhecimento, ao contrário, meramente secundário e acessório, haverão de acreditar que o juízo se originou da vontade estimulada, e não que a excitação da vontade decorreu simplesmente do juízo.

* De acordo com o Antigo Testamento (Moisés, I, 5, 27), Matusalém viveu 969 anos. [N. do T.]

40. Mesmo tendo-se pleno direito, não se deve chegar ao ponto de elogiar a si mesmo, pois a vaidade é uma coisa tão comum, e o mérito, por sua vez, tão incomum, que todas as vezes que aparentarmos nos elogiar, mesmo se apenas indiretamente, as pessoas logo apostarão cem contra um que quem fala a partir de nós é a vaidade, a qual não tem entendimento suficiente para ver o ridículo da situação. Contudo, Bacon de Verulam não é de todo injusto quando diz: *Semper aliquid haeret* [Sempre resta alguma coisa], aplicável tanto à calúnia quanto ao elogio de si mesmo, e recomendando, portanto, este último em dose moderada (cf. *De augmentis scient.*, livro 8).

41. Se desconfiarmos que alguém mente, finjamos crença: ele há de tornar-se ousado, mentirá com mais vigor, sendo desmascarado. Por outro lado, ao notarmos a revelação parcial de uma verdade que queria ocultar, finjamos não acreditar, pois assim, provocado pela contradição, fará avançar toda a retaguarda da verdade.

42. Temos de considerar o conjunto dos nossos assuntos pessoais como um segredo que há de permanecer completamente estranho mesmo aos bons conhecidos e para além daquilo que possam ver com os próprios olhos. Pois o seu saber, mesmo concernindo às coisas mais inocentes, pode, com o tempo e as circunstâncias, ser-nos prejudicial. Em geral, é mais aconselhável exibir entendimento naquilo que se cala do que naquilo que se diz. No primeiro caso, trata-se de prudência, no outro, de vaidade. A oportunidade para ambos os casos dá-se com a mesma freqüência, mas preferimos amiúde a satisfação fugaz que o último proporciona ao proveito duradouro que o primeiro traz. Mesmo aquele alívio do coração que se prova ao falar de vez em quando em voz alta

consigo mesmo – o que pessoas vivazes fazem de bom grado –, deveria ser recusado para não tornar-se hábito; pois, desse modo, o pensamento acaba se tornando tão amigo e irmanado da palavra, que, aos poucos, a conversa com os outros se converte num pensar em voz alta, enquanto a prudência requer que entre o pensamento e a fala seja mantido um amplo abismo.

Às vezes, achamos que os outros não conseguem acreditar inteiramente em algo referente a nós, enquanto, na verdade, em nenhum momento sequer lhes ocorre duvidar. Entretanto, se lhes damos azo para isso, então de fato não conseguem mais acreditar. Todavia, muitas vezes traímo-nos só porque presumimos ser impossível que não se note a nossa secreta pretensão. É assim que despencamos de uma altura, por conta de tonturas, ou seja, devido ao pensamento de que é impossível estar firme no alto e de que o tormento de estar nesse cume é tão grande, que é melhor abreviá-lo. A essa ilusão chamamos vertigem.

Por outro lado, deve-se saber que as pessoas, mesmo as que não traem nenhuma sagacidade especial, são algebristas magníficas quando se trata dos assuntos alheios; em tais questões, por intermédio de uma única grandeza dada, elas resolvem os problemas mais complicados. Por exemplo, quando se lhes narra um evento passado, sem mencionar nomes ou dar outras indicações de pessoas, deve-se ter o cuidado para não introduzir nenhuma circunstância muito positiva e particular, seja a mais irrelevante, como lugar, época, nome de alguém de importância secundária ou outra coisa qualquer, mesmo que só indiretamente ligada ao evento, pois, do contrário, logo encontrarão uma grandeza dada positivamente, por inter-

médio da qual sua sagacidade algébrica infere o restante. O entusiasmo da curiosidade nesse caso é tão grande, que, em virtude dele, a vontade esporeia o intelecto, o qual é impulsionado a obter os resultados mais remotos. Pois as pessoas são tão insuscetíveis e indiferentes em relação às verdades *universais* quanto são ávidas, ao contrário, em relação às verdades individuais.

Eis por que o silêncio foi recomendado com tanta insistência por todos os mestres da sabedoria com os mais diversos argumentos; sendo assim, dou-me por satisfeito com o já dito. Quero apenas reproduzir aqui algumas máximas árabes, bastante sagazes e pouco conhecidas: "Aquilo que teu inimigo não deve saber, não o digas a teu amigo." "Se guardo o meu segredo, ele é meu prisioneiro; se o deixo fugir, sou seu prisioneiro." "Na árvore do silêncio pende o seu fruto: a paz."

43. Nenhum dinheiro é tão bem empregado quanto o que deixamos que nos roubassem, pois com ele compramos, de imediato, a prudência.

44. Se possível, não devemos alimentar animosidade contra ninguém, mas observar bem e guardar na memória os *procédés* [procedimentos] de cada pessoa, para então fixarmos o seu valor, pelo menos naquilo que nos concerne, regulando, assim, nossa conduta e atitude em relação a ela, sempre convencidos da imutabilidade do caráter. Esquecer qualquer traço ruim de uma pessoa é como jogar fora dinheiro custosamente adquirido. No entanto, se seguirmos o presente conselho, estaremos nos protegendo da confiabilidade e da amizade tolas.

"Não amar, nem odiar", eis uma sentença que contém a metade da prudência do mundo; "nada dizer e em nada acreditar" contém a outra metade. Decerto, daremos de

bom grado as costas a um mundo que torna necessárias regras como estas e como as seguintes.

45. Mostrar cólera e ódio nas palavras ou no semblante é inútil, perigoso, imprudente, ridículo e comum. Nunca se deve revelar cólera ou ódio a não ser por atos; e estes podem ser praticados tanto mais perfeitamente quanto mais perfeitamente tivermos evitado os primeiros. Apenas animais de sangue frio são venenosos.

46. *Parler sans accent* [falar sem elevar a voz]: essa antiga regra das gentes do mundo tem por alvo deixar ao entendimento dos outros a tarefa de descobrir o que dissemos. Ora, tal entendimento é vagaroso, e, antes que termine, já nos fomos. Por outro lado, *parler avec accent* significa falar aos sentimentos, e então tudo se inverte. Com maneiras polidas e tom amigável, pode-se falar grandes asneiras a muitas pessoas sem perigo imediato.

D) Nossa conduta em relação ao curso do mundo e ao destino

47. Seja qual for a forma que a vida humana assuma, seus elementos são sempre os mesmos. Portanto, naquilo que é essencial, ela é a mesma em toda parte, seja numa cabana, na corte, no mosteiro ou no exército. Por mais variados que sejam seus eventos, suas aventuras, suas felicidades e suas desgraças, dá-se com a vida, no entanto, o mesmo que com os produtos do confeiteiro. As figuras são numerosas e variam quanto à forma e à cor; todavia, tudo é feito da mesma massa, e aquilo que aconteceu a um é muito mais parecido com aquilo que ocorreu a outro do que este possa pensar ao ouvir a narrativa.

Os acontecimentos da vida assemelham-se às imagens do caleidoscópio, no qual a cada volta vemos algo diferente, mas em verdade temos sempre o mesmo diante dos olhos.

48. Um escritor antigo disse com bastante pertinência que há três poderes no mundo: συνεσις, κρατος, και τυχη [a inteligência, a força e a sorte]. Acredito que a última seja a que pode mais. Pois nosso caminho de vida é comparável ao curso de um navio. O destino, a τυχη, *secunda aut adversa fortuna* [a sorte favorável ou adversa], desempenha o papel do vento que nos impele rapidamente para adiante, ou para trás, sendo os nossos esforços e os nossos empenhos de muito pouca serventia. Estes desempenham o papel dos remos: quando, depois de muitas horas de trabalho, fizeram-nos avançar no percurso, uma súbita rajada de vento faz-nos regredir o mesmo tanto. Ao contrário, se este último é favorável, avançamos de tal modo que nem precisamos dos remos. Essa potência da sorte é expressa de maneira admirável por um provérbio espanhol: *Da ventura a tu hijo, y echalo en el mar* [Dá ventura ao teu filho e atira-o ao mar].

Mas o acaso é um poder maligno, no qual se deve confiar o menos possível. De todos os doadores, ele é o único que, ao dar, mostra ao mesmo tempo e com clareza que não temos direito nenhum aos seus bens, os quais devemos agradecer não ao nosso mérito, mas tão-só à sua bondade e graça, que nos permitem até nutrir a esperança alegre de receber, no futuro e com humildade, muitos outros bens imerecidos. Eis o acaso: mestre da arte régia de tornar claro o quanto, em oposição a seu favor e a sua graça, todo mérito é impotente e sem valor.

Ao olharmos o caminho que percorremos na vida, ao abarcarmos o seu "errôneo curso labiríntico" (*Fausto* I, 14), não podemos deixar de ver muita felicidade malograda, muita desgraça atraída, e talvez facilmente exageremos nas repreensões a nós mesmos. O curso da vida não é certamente nossa obra exclusiva, mas o produto de dois fatores, a saber, a série dos acontecimentos e a das nossas decisões. Séries que sempre interagem e se modificam reciprocamente. Além disso, há o fato de que, em ambas, nosso horizonte é sempre bastante limitado, na medida em que não podemos predizer com muita antecipação as nossas decisões e muito menos prever os acontecimentos; na verdade, de ambos conhecemos com justeza apenas os acontecimentos e decisões atuais. Sendo assim, enquanto o nosso alvo está longe, não podemos dirigir-nos diretamente para ele, mas só por aproximações e conjeturas, amiúde tendo de bordejar. Tudo que conseguimos é tomar decisões sempre segundo a medida das circunstâncias presentes, na esperança de fazê-lo bem, para desse modo aproximarmo-nos do alvo principal. Na maioria das vezes, portanto, os acontecimentos e as nossas intenções básicas são comparáveis a duas forças agindo em direções opostas, sendo a diagonal resultante o curso de nossa vida. Terêncio disse: *In vita est hominum quasi cum ludas tesseris: si illud, quod maxime opus est jactu, non cadit, illud quod cecidit forte, id arte ut corrigas* [A vida humana é como um jogo de dados: se, em geral, o dado não cai a teu favor, então o artifício tem de melhorar o que a sorte ofereceu] (*Adelphi*, IV, 7, v. 739-41). Nessa passagem, ele provavelmente alude ao jogo de gamão. Em síntese, é possível dizer: o destino embaralha as cartas, e nós jogamos. Entretanto, para melhor expressar

minha consideração, a seguinte comparação seria mais adequada. Na vida, as coisas acontecem como no jogo de xadrez: esboçamos um plano que, todavia, fica condicionado à vontade do adversário, no jogo, e à do destino, na vida. As modificações sofridas pelo plano são, na maior parte das vezes, tão grandes, que é difícil reconhecê-lo, durante a execução, em alguns dos seus traços fundamentais.

De resto, há ainda algo no curso de nossa vida que está acima de tudo. Trata-se da verdade trivial e freqüentes vezes confirmada de que amiúde somos mais tolos do que acreditamos. Por outro lado, também é verdade que amiúde somos mais sábios do que supomos, uma descoberta feita apenas por quem já se encontrou nesse caso (e, mesmo assim, só bem mais tarde). Há em nós algo de mais sábio do que a cabeça. Nos grandes momentos da vida, nos seus passos decisivos, agimos não tanto pelo conhecimento claro do que é correto, mas, antes, em conformidade com um impulso íntimo, poder-se-ia até dizer, segundo um instinto proveniente do mais profundo do nosso ser. Ora, se depois criticamos a nossa ação a partir de noções claras, mas também precárias, adquiridas e até mesmo emprestadas; se a criticamos segundo regras gerais, exemplos alheios etc., sem pesar suficientemente a frase de Goethe: "O que alguém segue não vale para todos" (*Beherzigung*) ["Tomar a peito"], então somos facilmente injustos conosco. Mas, ao fim, mostra-se quem teve razão, e só a velhice que alcançamos com serenidade está, subjetiva e objetivamente, capacitada a julgar o caso.

Talvez aquele impulso íntimo esteja a cargo de uma condução inconsciente de sonhos proféticos, esquecidos

ao acordarmos, e que conferem à nossa vida a igualdade de tom e a unidade dramática que a consciência cerebral jamais poderia lhe dar, pois é amiúde vacilante, errônea e facilmente inconstante. É em conseqüência de tais sonhos, por exemplo, que o homem convocado para as grandes realizações de determinado tipo tem, íntima e secretamente, consciência de tal missão desde a juventude e trabalha nesse sentido, como a abelha na construção da colméia. Para cada um, entretanto, vale o que Baltasar Gracián denominou *la gran sindéresis* [bom senso], a grande proteção instintiva de si mesmo, sem a qual sucumbimos. Agir por *princípios abstratos* é difícil e sucede apenas após muito exercício, e mesmo assim nem sempre: muitas vezes esses princípios também não são suficientes. Por outro lado, cada um possui certos *princípios inatos e concretos*, que fluem no seu sangue e seiva como resultado de todo o seu pensar, sentir e querer. Na maioria das vezes, cada um os conhece não *in abstracto*, mas só ao olhar retrospectivamente para a própria vida, percebendo que sempre os seguiu e por eles foi puxado como por um fio invisível. Conforme a natureza de tais princípios, será conduzido à felicidade ou à desgraça.

49. Deveríamos ter sempre diante dos olhos o efeito do tempo e a mutabilidade das coisas, por conseguinte, em tudo o que acontece no momento presente, imaginar de imediato o contrário, portanto, evocar vivamente a infelicidade na felicidade, a inimizade na amizade, o clima ruim no bom, o ódio no amor, a traição e o arrependimento na confiança e na franqueza e vice-versa. Isso seria uma fonte inesgotável de verdadeira prudência para o mundo, na medida em que sempre permaneceríamos precavidos e não seríamos enganados tão facilmente. Na maioria das vezes, teríamos apenas antecipado a ação do

tempo. Talvez para nenhum tipo de conhecimento a experiência seja tão imprescindível quanto na avaliação justa da inconstância e mudança das coisas. Ora, como cada estado, pelo tempo de sua duração, existe necessariamente e, portanto, com pleno direito, cada ano, cada mês, cada dia parecem querer conservar o direito de existir por toda a eternidade. Mas nada conserva esse direito, e só a mudança é permanente*. Prudente é quem não é enganado pela estabilidade aparente das coisas e, ainda, antevê a direção que a mudança tomará[9]. Por outro lado, o que via de regra faz os homens tomarem o estado provisório das coisas ou a direção do seu curso como permanente é o fato de terem os efeitos diante dos olhos, sem todavia entender as suas causas. Mas são estas que trazem o germe das mudanças futuras, enquanto os efeitos, únicos existentes para os olhos, nada contêm de parecido. Os homens se apegam aos efeitos e pressupõem que as causas desconhecidas, que foram capazes de produzi-los, também estão na condição de mantê-los. Nesse caso, quando erram, têm a vantagem de fazê-lo sempre em *uníssono*. Sendo assim, a calamidade que, em decorrência desse erro, aca-

* O que lembra o filósofo grego Heráclito, que ressaltava ser impossível entrarmos duas vezes no mesmo rio. Rio, aqui, como sinônimo de realidade. [N. do T.]

9. O *acaso* tem em todas as coisas humanas um campo de atuação tão grande que, quando procuramos, por sacrifícios imediatos, prevenir um perigo ameaçador e longínquo, ele muitas vezes desaparece por meio da feição imprevista tomada pelas coisas, de modo que os sacrifícios já feitos são não apenas perdidos, mas a mudança por eles produzida constitui uma desvantagem, devido à modificação do estado das coisas. Dessa maneira, em nossas medidas preventivas, não devemos avançar muito no futuro, mas contar com o acaso, encarando os perigos na esperança de que passem, como passam muitas nuvens negras tempestuosas.

ba por atingi-los, é sempre universal, enquanto a cabeça pensante, caso erre, ainda permanece sozinha. Diga-se de passagem que temos aqui uma confirmação do meu princípio de que o erro nasce sempre de uma conclusão da conseqüência para o fundamento (cf. *O mundo como vontade e representação*, I, cap. 15).

Apenas teoricamente e pela previsão do seu efeito deve-se *antecipar o tempo*, não praticamente, a saber, sem adiantar-se e exigir *antes* do tempo o que só ele pode trazer. Pois quem assim o faz experimentará que não há usuário pior e mais implacável do que ele, que, ao ver-se constrangido a fazer adiantamentos, cobra juros mais altos do que qualquer judeu. Pode-se, por exemplo, mediante cal virgem e calor tratar de tal modo uma árvore, que dentro de poucos dias ela dará folhas, flores e frutos, mas depois morre. Se o jovem quiser exercitar desde já, mesmo que apenas por algumas semanas, a força de procriação do homem adulto, realizando aos dezenove anos o que poderia otimamente fazer aos trinta, o tempo lhe concederá o adiantamento, mas uma parte da força dos seus anos futuros, uma parte da sua vida serão os juros. Há doenças que só se curam completamente se deixarmos que sigam o seu curso natural, para depois desaparecerem por si mesmas, sem deixar vestígio. Mas, se exigirmos restabelecimento pronto e rápido, então o tempo também terá de dar o adiantamento: a doença será curada. No entanto, os juros serão representados pela fraqueza e por males crônicos por toda a vida. Quando, nos períodos de guerra ou instabilidade, precisamos urgente e imediatamente de dinheiro, somos obrigados a vender bens imobiliários ou papéis do Estado por 1/3 do seu valor ou até menos, que receberíamos integralmente, caso tivéssemos dado tempo ao tempo, portanto, se esperás-

semos alguns anos*. Porém, obrigamos o tempo a nos dar adiantamentos. Ou então quando precisamos de uma soma para uma longa viagem: poderíamos economizá-la em um ou dois anos, a partir dos próprios rendimentos. Entretanto, não conseguimos esperar. Pedimos emprestado ou retiramos do nosso capital, ou seja, apelamos ao tempo por um adiantamento: seus juros, então, serão uma desordem de caixa e um déficit permanente e crescente, dos quais não conseguimos mais escapar. Eis, pois, a usura do tempo. Suas vítimas são todos os que não conseguem esperar. Querer apressar-lhe a marcha compassada é a empresa mais custosa que existe. Portanto, guardemonos de ser devedores do tempo.

50. Uma diferença característica e muito freqüente na vida diária entre as cabeças comuns e as sensatas é que as primeiras, na sua ponderação e avaliação sobre possíveis perigos, querem saber e levam em conta apenas o que de semelhante *já terá acontecido*. As outras, ao contrário, ponderam o que possivelmente *poderia acontecer*. É como se tivessem em mente o provérbio espanhol: *Lo que no acaece en un año, acaece en un rato* [O que não acontece num ano, acontece num ins-

.....

* Schopenhauer era profundo conhecedor dos assuntos econômicos. Estava destinado pelo pai a ser comerciante. Porém, depois da morte da figura paterna, abandona os estudos sobre comércio e se dedica à filosofia. No entanto, as suas metáforas e comparações monetárias encontram-se em boa parte das páginas dos *Aforismos*. E não só nelas, mas em quase todos os seus escritos. Ele mesmo vivenciou um caso envolvendo a sua fortuna herdada, em que foi preciso dar tempo ao tempo. Colocada nas mãos de um investidor, quase a perdeu quando este foi à bancarrota. Todavia, não fez acordo e esperou que ele se recuperasse, o que de fato ocorreu. Assim, o dinheiro investido foi posteriormente aumentado. Sua mãe, ao contrário, fez acordo rápido e diminuiu sua própria fortuna, ao não obter o seu valor integral depois da recuperação do investidor: foi assim castigada pelo agiota chamado tempo. [N. do T.]

tante]. Decerto, a diferença em questão é natural, pois, para abarcar com a vista aquilo que *pode* acontecer, é preciso entendimento; já para ver aquilo que *aconteceu*, são suficientes os sentidos.

Nossa máxima, então, é: sacrifica aos demônios malignos. Em outras palavras, não se deve temer uma certa perda de esforço, tempo, desconforto, transtorno, dinheiro ou privação, para fechar as portas à possibilidade de uma desgraça. E quanto maior a desgraça, tanto menor, mais remota e mais improvável a sua possibilidade. O exemplo mais claro desta regra é o prêmio do seguro. Ele é um sacrifício público oferecido por todos no altar dos demônios malignos.

51. Em nenhum evento deve-se irromper com grande júbilo ou grande lamentação. Em parte, devido à mutabilidade das coisas, que pode alterar tudo a qualquer instante; em parte, porque nosso juízo está sujeito a se enganar em questões relativas àquilo que nos é favorável ou desfavorável. Sendo assim, quase todos já se lamentaram alguma vez na vida de algo que só depois se mostrou como sendo o seu verdadeiro bem, ou jubilaram-se com algo que só depois se tornou a fonte dos maiores sofrimentos. A atitude mental que aqui recomendamos foi expressa de modo admirável por Shakespeare:

> *I have felt so many quirks of joy and grief,*
> *That the first face of neither, on the start,*
> *Can woman me unto it*[10].
> *(All's well, a. 3, c. 2)*

10. Já senti tantos acessos de alegria e de dor, que o primeiro indício de uma ou de outra não pode mais me rebaixar à fragilidade feminina.

Mas, em geral, quem se mantém calmo diante de qualquer acidente demonstra saber quão colossais e múltiplos são os possíveis males da vida. Por isso, considera o que lhe sucede no momento como uma parte muito pequena do que poderia sobrevir. Essa é a mentalidade estóica, de acordo com a qual nunca se deve ter *conditionis humanae oblitus* [esquecido da condição humana], mas sempre ter em mente a sorte triste e lamentável dos mortais em geral e quão inumeráveis são os males aos quais estão expostos. Para reavivar essa intelecção, precisamos apenas lançar um olhar ao nosso redor: em todos os lugares, teremos de imediato diante dos olhos as lutas, as agonias e os tormentos por uma existência mísera, vazia e improdutiva. Assim o fazendo, restringimos nossas expectativas, aprendemos a adaptar-nos à imperfeição de todas as coisas e condições, e a encarar de frente os acidentes, a fim de evitá-los ou suportá-los. Pois os acidentes, grandes ou pequenos, são o elemento de nossa vida: e isso devemos ter sempre em mente, sem, no entanto, como um δυσκολος [díscolo], lamentar e fazer caretas, com Beresford, sobre as incessantes *miseries of human life* [misérias da vida humana], muito menos *in pulicis morsu Deum invocare* [invocar o nome de Deus por uma picada de pulga]. Devemos, antes, como um ευλαβης [prudente], praticar o máximo possível a cautela, prevenindo e alijando acidentes, quer eles venham dos homens ou das coisas, e nos aperfeiçoar bastante nessa arte, para assim, como raposa velha, desviarmo-nos de todo grande ou pequeno infortúnio (sendo este, na maioria das vezes, apenas uma falta de habilidade disfarçada).

A principal razão pela qual é menos difícil suportar uma desgraça quando a consideramos de antemão como

possível e, como se diz, nos preparamos para ir de encontro a ela, é o fato de que, ao pensarmos calmamente no caso antes da sua ocorrência, como uma mera possibilidade, percebemos nitidamente e em todos os seus aspectos a extensão da desgraça, reconhecendo-a pelo menos como finita e vislumbrável. Conseqüentemente, quando ela de fato nos atinge, não pode afetar-nos com mais do que o seu peso verdadeiro. Se, ao contrário, não procedermos dessa maneira e formos atingidos despreparados, o espírito assustado pode, num primeiro momento, não medir com precisão a magnitude da desgraça: nesse mesmo instante, ela deixa de ser totalmente visível para ele e acaba se apresentando como incomensurável, ou pelo menos bem maior do que de fato é. Desse modo semelhante, a escuridão e a incerteza fazem cada perigo parecer bem maior. Decerto, ainda se pode acrescentar que, ao anteciparmos como possível uma desgraça, ao mesmo tempo pensamos também nas medidas de consolo e de auxílio ou, pelo menos, nos acostumamos com a sua representação.

Nada, entretanto, nos capacitará a suportar melhor e com grande serenidade as desgraças do que a convicção da verdade que inferi e estabeleci desde seus últimos fundamentos no meu escrito premiado sobre a liberdade da vontade, vale dizer: "Tudo o que acontece, do menor ao maior, acontece *necessariamente*." Pois o homem sabe logo resignar-se com o que é inevitavelmente necessário, e o conhecimento dessa verdade faz-lhe ver que todo acontecimento, mesmo aquele produzido pelo mais estranho acaso, é tão necessário quanto os que resultam das regras mais conhecidas e da previsão mais perfeita. Remeto aqui o leitor ao que disse sobre o efeito tranqüilizador, exer-

cido pelo conhecimento do necessário e do inevitável (*O mundo como vontade e representação*, I, cap. 55). Quem estiver imbuído desse conhecimento fará primeiro o que pode, depois sofrerá o que tem de sofrer.

Os pequenos acidentes que nos vexam a toda hora podem ser considerados como destinados a nos manter em atividade, a fim de que a força necessária para suportar os grandes acidentes não relaxe por inteiro durante a bonança. Contra os aborrecimentos diários, os pequenos atritos do convívio humano, os choques insignificantes, as inconveniências dos outros, o falatório e coisas semelhantes, temos de ser um verdadeiro Siegfried*, ou seja, não senti-los, muito menos levá-los em consideração e pensar demais neles. Muito pelo contrário, não nos deixemos atingir por nada disso; temos de repelir tudo como se fossem pedrinhas no meio do caminho e não o tomar de modo algum, como objeto de íntima ponderação e ruminação.

52. Aquilo que as pessoas chamam comumente de destino não passa, na maioria das vezes, dos seus próprios atos tolos. Por conseguinte, nunca podemos absorver no peito, de modo suficiente, a bela passagem de Homero (*Ilíada*, XXIII, 313 ss.), na qual ele recomenda a μητις [a ponderação prudente]. Pois se os atos ruins são expiados apenas no outro mundo, os tolos são expiados neste, se bem que, de tempos em tempos, eventualmente podem ser perdoados.

O que faz alguém parecer temível e perigoso não é a ferocidade, mas a inteligência: tão certo quanto o cére-

* No original, "gehörnter Siegfried" ["Siegfried de chifres"], como era conhecido o mítico herói germânico, talvez em alusão à sua invencibilidade. [N. do T.]

bro do homem é uma arma mais temível do que as garras do leão.

O perfeito homem do mundo seria aquele que jamais hesitasse por indecisão e nunca agisse por precipitação.

53. Porém, depois da inteligência, a coragem é uma qualidade bastante essencial para a nossa felicidade. Decerto, não podemos dar a nós mesmos nem uma nem outra, mas herdá-las, a primeira da mãe, a segunda do pai. Todavia, mediante firme propósito e exercício, podemos incrementar o que já possuímos. Neste mundo, onde *die Würfel eisern fallen* [os dados caem implacáveis] (início da poesia de Schiller "Die Schlacht" ["A batalha"]), precisamos de um temperamento férreo, encouraçado contra a sorte e armado contra os homens. Pois a vida inteira é uma luta em que cada passo é contestado. Voltaire diz com justeza: *On ne réussit dans ce monde, qu'à la pointe de l'épée, et on meurt les armes à la main* [Só triunfamos neste mundo com a ponta da espada, e morremos com as armas na mão]. Logo, é uma alma covarde aquela que, assim que as nuvens negras se condensam ou apenas se mostram no horizonte, abate-se, perde o ânimo e põe-se a lamentar. Antes, seja esta a nossa divisa:

Tu ne cede malis, sed contra audentior ito.

Não cede à adversidade, mas marcha audaz contra ela.
(Virgílio, *Eneida*, VI, 95)

Pelo tempo em que for duvidosa a saída de um negócio perigoso e enquanto houver a possibilidade de um resultado favorável, não pensemos em fraquejar, mas em resistir; do mesmo modo, não devemos nos desesperar em

relação ao clima enquanto houver um ponto azul no céu. Sim, temos de conseguir dizer:

> *Si fractus illabatur orbis,*
> *Impavidum ferient ruinae.*
>
> Se o mundo desmoronasse,
> As ruínas o atingiriam sem apavorá-lo.
> (Horácio, *Carm.* III. 3)

Nem a vida inteira em si, muito menos os seus bens, merecem esse tremor covarde e as angústias do coração:

> *Quocirca vivite fortes,*
> *Fortiaque adversis opponite pectora rebus.*
>
> Por isso, vivei forte,
> Opondo às adversidades o peito valente.
> (Horácio, *Sermões*, II, 2)

Mas, nesse caso, também é possível um excesso, pois a coragem pode degenerar em audácia. Até mesmo uma certa medida de pusilanimidade é necessária para conservarmo-nos no mundo, e a covardia é apenas uma transgressão dessa medida. É o que Bacon de Verulam expressou com propriedade na sua explicação etimológica do *terror Panicus*, a qual é superior à antiga, de autoria de Plutarco (*De Iside et Osir.*, c. 14). Ele o deriva de *Pan*, como natureza personificada, e diz: *Natura enim rerum omnibus viventibus indidit metum, ac formidinem, vitae atque essentiae suae conservatricem, ac mala ingruentia vitantem et depellentem. Verumtamen eadem natura modum tenere nescia est: sed timoribus salutaribus semper vanos*

et inanes admiscet; adeo ut omnia (si intus conspici darentur) Panicis terroribus plenissima sint, praesertim humana [A natureza destinou a cada ser vivente temor e medo, como conservadores de sua vida e essência e para evitar e afastar os males. Todavia, a natureza não sabe manter a medida certa do temor salutar, mesclando outros vãos e supérfluos, de modo que todos os seres, principalmente os homens (se se pudesse ver em seu interior), estão plenos de terror pânico] (*De sapientia veterum*, VI). Além do mais, o que há de característico no terror pânico é que ele não está claramente consciente de seus motivos; mais os pressupõe do que os conhece e, se necessário, fornece o próprio temor como motivo do temor.

Da diferença das idades da vida

Quão belas são as palavras de Voltaire:

Qui n'a pas l'esprit de son âge,
De son âge a tout le malheur.

Quem não tem o espírito de sua idade,
De sua idade tem todos os males.
(Stances à Mme du Châtelet, 1741, str. 3)

Portanto, na conclusão dessas considerações eudemonológicas, será oportuno lançarmos um olhar sobre as mudanças produzidas em nós pelas idades da vida.

Durante toda a vida, sempre possuímos apenas o *presente*, e nada mais. A única diferença é que, no começo, vemos um longo futuro diante de nós e, no fim, um longo passado atrás de nós. Também o nosso temperamento, não o caráter, percorre mudanças bem conhecidas, sendo que a cada uma se origina uma coloração diversa do presente.

Em minha obra principal, v. II, cap. 31, expus como e por que, na *infância*, comportamo-nos mais como seres *cognoscentes* do que *volitivos*. Esta é justamente a razão daquela bem-aventurança do primeiro quartel de nos-

sa vida, em virtude da qual ele permanece atrás de nós como um paraíso perdido. Na infância, temos poucas relações e necessidades limitadas, portanto, pouca estimulação para a vontade: a maior parte do nosso ser é empregada em *conhecer*. O intelecto, como o cérebro, que no sétimo ano de vida atinge o seu tamanho completo, desenvolve-se cedo, embora ainda não esteja maduro, e procura nutrir-se sem cessar de toda essa existência ainda nova, na qual tudo, absolutamente tudo é revestido com o atrativo da novidade. Eis a razão de a nossa infância ser uma poesia ininterrupta, pois a essência da poesia, como de toda arte, consiste na apreensão, em cada coisa isolada, da idéia platônica, isto é, do que é essencial e comum a toda a *espécie*; sendo assim, cada objeto aparece como o representante desta, e *um único* caso vale por mil. Embora pareça que nas cenas dos nossos anos de infância estejamos sempre ocupados apenas com o objeto individual ou o acontecimento e ainda só enquanto o nosso querer momentâneo está interessado, no fundo dá-se algo diverso. De fato, a vida, com toda a sua importância, apresenta-se perante nós tão nova, fresca e sem o embotamento de suas impressões pela repetição, que, no meio de nossas atividades infantis, em silêncio e sem intenção clara, estamos ocupados em aprender, nas cenas e nos acontecimentos isolados, a essência da vida em si, bem como os tipos fundamentais de suas formas e de suas figuras. Vemos todas as coisas e pessoas da maneira expressada por Spinoza: *sub specie aeternitatis* [do ponto de vista da eternidade] (*Ética*, v. prop. 31, schol.). Quanto mais jovens somos, tanto mais cada ser particular representa toda a sua espécie. Isso vai diminuindo gradualmente com o passar dos anos, acarretando a

grande diferença da impressão que os objetos fazem em nós quando estamos na juventude ou na velhice. Por conseguinte, as experiências e relações travadas durante a infância e a primeira juventude tornam-se depois os tipos constantes e as rubricas de todas as experiências e conhecimentos ulteriores, como que suas categorias, às quais subsumimos tudo o que se passa mais tarde, embora nem sempre com consciência clara[1]. Desse modo, o fundamento sólido de nossa visão de mundo e o que nela há de superficial ou profundo forma-se já nos anos de infância: mais tarde ela será desenvolvida e completada, sem todavia alterar-se no essencial. Assim, devido a essa visão puramente objetiva, logo, poética, essencial à infância e sustentada pelo fato de a vontade ainda estar longe de aparecer com toda a sua energia, quando crianças nos comportamos muito mais como puros seres cognoscentes do que volitivos. Eis por que o olhar sério, contemplativo de muitas crianças, que Rafael usou com tanto êxito em seus anjos, em especial nos da Madonna Sistina. Eis também por que os anos de infância são tão bem-aventurados, que sua lembrança é sempre acompanhada de anelo. Enquanto, por um lado, dedicamo-nos com muita seriedade à primeira compreensão *intuitiva* das coisas, por outro, a educação esforça-se para nos transmitir *conceitos*. Mas os conceitos não nos fornecem a verdadeira essência das coisas; esta, ou seja, o conteúdo profundo e autêntico de todo o nosso conhecimento, reside antes na concepção *intuitiva* do mundo. Tal concepção, no entanto, só pode

1. Oh, a infância! Quando o tempo ainda transcorre tão lentamente, que as coisas parecem estar quase imóveis, querendo permanecer, como neste momento, por toda a eternidade.

ser adquirida por nós, e de maneira alguma nos poderia ser *ensinada*. Donde resulta que o nosso valor, seja ele moral ou intelectual, não nos chega de fora, mas procede da profundeza do nosso ser, e nenhuma das artes pedagógicas de Pestalozzi pode transformar um simplório de nascimento num pensador: nunca! Simplório ao nascer, simplório ao morrer. Essa concepção profunda do mundo exterior, que contemplamos pela primeira vez, também explica por que o ambiente e as experiências de nossa infância gravam-se tão fortemente na memória. É que nos ocupamos inteiramente com eles, nada nos distraiu, e vimos as coisas perante nós como se fossem ímpares em sua espécie, mais ainda, como as únicas a existir. Mais tarde, o grande número de objetos já conhecidos toma-nos coragem e paciência. Se recordarmos aqui o que expus da minha obra principal, a saber, que a existência *objetiva* de todas as coisas, isto é, na mera *representação*, é sempre agradável, enquanto a sua existência *subjetiva*, consistente no *querer*, está intensamente mesclada com dor e aflição, então, como uma síntese do assunto, aceitaremos o seguinte princípio: todas as coisas são magníficas de *ver*, mas terríveis de *ser*. De tudo o que se expôs, segue que, na infância, as coisas são conhecidas muito mais pelo lado da *visão*, portanto, da representação, da objetividade, do que pelo lado do *ser*, da vontade. Como o primeiro é o lado agradável das coisas, enquanto o lado subjetivo e terrível ainda é desconhecido, o intelecto jovem considera todas as imagens que a realidade e a arte lhe apresentam como se fossem outros tantos seres bem-aventurados: ele imagina que, tão belo quanto vê-los, mais belo ainda seria *ser* o que são. Desse modo, o mundo apresenta-se diante dele como um Éden; esta é a Ar-

cádia na qual todos nascemos. Mais tarde surge a sede pela vida real, o ímpeto para agir e sofrer, a impelir-nos para o tumulto do mundo. Nele aprendemos a conhecer o outro aspecto das coisas, ou seja, o aspecto do ser, do querer, que é contrariado a cada passo. Então, aos poucos, aproxima-se a grande desilusão, e após seu aparecimento diz-se que *l'âge des illusions est passé* [a idade das ilusões passou]. E, todavia, ela avança, completando-se cada vez mais. De acordo com o que foi dito, pode-se concluir: na infância, a vida apresenta-se como uma decoração teatral vista de longe; na velhice, como a mesma decoração, porém vista bem de perto.

Para a felicidade da infância, existe ainda a seguinte contribuição: assim como no início da primavera toda folhagem tem a mesma cor e quase a mesma forma, também nós, na primeira infância, parecemo-nos uns com os outros e harmonizamo-nos admiravelmente. Mas com a puberdade começa a divergência, que se torna cada vez maior, como a dos raios de um círculo.

O que turva o resto da primeira metade da vida, possuidora de tantas vantagens sobre a segunda, o que faz da juventude um período infeliz é a caça à felicidade, na firme pressuposição de que ela tem de ser encontrada na existência. Disso resulta a esperança sempre malograda e, desta, o descontentamento. Imagens enganosas de uma vaga felicidade onírica pairam perante nós revestidas de formas caprichosamente escolhidas, fazendo-nos procurar em vão o seu original. Por isso, nos anos da juventude, estamos quase sempre descontentes com a nossa situação e o nosso ambiente, não importando quais sejam; porque lhes atribuímos o que na verdade pertence, em toda parte, à vacuidade e à indigência da vida humana,

com as quais só então travamos o primeiro conhecimento, após termos esperado coisas bem diversas. Ganhar-se-ia bastante se, pela instrução em tempo apropriado, fosse erradicada nos jovens a ilusão de que há muito a encontrar no mundo. Porém, é o contrário que acontece: na maioria das vezes, conhecemos a vida primeiro pela poesia, e depois pela realidade. Na aurora de nossa juventude, as cenas descritas pela poesia resplandecem diante dos nossos olhos, e o anelo atormenta-nos para vê-las realizadas, a tocar o arco-íris. O jovem espera que o curso de sua vida se dê na forma de um romance interessante. Nasce, então, a ilusão descrita no já mencionado segundo volume da minha obra principal. Pois o que confere a todas aquelas imagens o seu encanto é justamente o fato de elas serem meras imagens, e não a realidade, e nós, por conseguinte, ao intuí-las, encontrarmo-nos na calma e na suficiência plena do conhecer puro. Tornar-se realizado significa ser preenchido pelo querer, que inevitavelmente produz dores. Aqui também remeto o leitor interessado ao capítulo 37 do volume supramencionado.

Se o caráter da primeira metade da vida é o anelo insatisfeito pela felicidade, o da segunda é o receio da desgraça, pois, a essa altura, reconhece-se mais ou menos nitidamente que toda felicidade é quimérica, enquanto o sofrimento, ao contrário, é real. Sendo assim, nesse momento, pelo menos os caracteres prudentes aspirarão mais à mera ausência de dor e a um estado sem distúrbios do que ao prazer. Quando, nos meus anos de juventude, soava a campainha da minha porta, eu ficava contente, pois pensava que tivesse chegado a hora. Mas nos anos ulteriores, na mesma situação, minha impressão estava muito mais próxima do terror, e eu pensava: "Agora chegou." Para

indivíduos distintos e dotados que, como tais, não pertencem propriamente ao mundo dos homens e, assim, encontram-se mais ou menos sós, de acordo com o grau de seus méritos, há dois sentimentos opostos em relação aos outros indivíduos. Trata-se, na juventude, do sentimento freqüente de ter sido *abandonado* por eles; nos anos tardios, de ter *escapado* deles. O primeiro, desagradável, provém do desconhecimento daquele mundo, o segundo, agradável, do seu conhecimento. Conseqüentemente, a segunda metade da vida, como a segunda parte de um período musical, contém menos fuga, porém mais tranqüilidade do que a primeira. É que, na juventude, imaginamos o mundo repleto de felicidade e prazer, sendo que a única dificuldade é alcançá-los, enquanto na velhice sabemos que do mundo não há muito a esperar. Logo, acalmados por completo, fruímos um presente suportável e encontramos alegria até mesmo em miudezas.

O que o homem maduro obteve pela experiência de vida, e aquilo que o fez ver o mundo de maneira diferente daquela do jovem ou do rapaz é, em primeiro lugar, a *imparcialidade*. Assim, vê as coisas de forma muito simples, tomando-as pelo que são, enquanto para o jovem e o rapaz o verdadeiro mundo é encoberto ou distorcido por uma ilusão, composta de caprichos pessoais, preconceitos herdados e fantasias estranhas. A primeira tarefa levada a bom termo pela experiência é libertar-nos das quimeras e dos conceitos falsos incutidos em nós durante a juventude. Afastar deles a juventude seria a melhor educação, embora apenas negativa. Mas é muito difícil. Dever-se-ia, para este fim, manter o horizonte da criança desde o princípio o mais estreito possível, transmitindo-lhe, dentro de seus limites, apenas noções claras e corretas, para que só gradualmente esse horizonte se amplie,

depois que ela tiver reconhecido com justeza tudo o que nele estiver contido, tendo sempre o cuidado de não deixar nada de obscuro, nada de mal compreendido ou entendido apenas pela metade. O resultado seriam noções restritas e simples acerca das coisas e das relações humanas, todavia claras e corretas, de maneira a necessitar sempre e unicamente de ampliação, não de correção, e assim até a adolescência. Tal método exige sobretudo que não se permita a leitura de romances; estes devem ser substituídos por biografias apropriadas, como a de Franklin, o *Anton Reiser* de Moritz e semelhantes.

Quando jovens, pensamos que os eventos e as pessoas importantes, ricos em conseqüências decisivas para o nosso curso de vida, farão a sua aparição com timbales e trompetes. Na velhice, entretanto, a consideração retrospectiva revela que todos entraram pela porta dos fundos, silenciosos e quase imperceptíveis.

Pode-se também, a partir do ponto de vista até aqui considerado, comparar a vida a um tecido bordado, do qual cada um veria, na primeira metade de sua existência, o direito, mas na segunda, o avesso. Este não é tão belo, todavia é mais instrutivo, já que permite reconhecer o entrelaçamento dos fios.

A superioridade espiritual, mesmo a maior, fará valer a sua preponderância decisiva na conversação só após os quarenta anos de idade. Pois a maturidade dos anos e os frutos da experiência podem ser superados em muitos sentidos, mas nunca substituídos pela superioridade espiritual. Essas condições, no entanto, fornecem até mesmo ao homem ordinário certo contrapeso contra as forças do grande espírito, pelo tempo em que este for jovem. Falo aqui meramente do que é pessoal, não de obras.

Qualquer homem de mérito que não pertença aos 5/6 da humanidade tão tristemente dotados pela natureza dificilmente estará livre, depois dos quarenta anos, de uma certa dose de misantropia. Pois, como é natural, julgou os outros por si e gradualmente desiludiu-se; compreendeu que ficam bem atrás, seja pelo lado da cabeça, seja pelo do coração, na maioria das vezes, até por ambos, que não conseguem quitar seu débito. Sendo assim, prefere evitar toda relação com tais seres. De resto, cada um amará ou odiará a solidão, ou seja, a própria companhia, segundo a grandeza do seu valor íntimo. Até Kant trata dessa espécie de misantropia na sua *Crítica da razão*, no fim da observação geral ao § 29 da primeira parte.

É um mau sinal, tanto em termos intelectuais quanto morais, para uma *pessoa jovem* encontrar-se logo cedo *em meio* às ações humanas, sentindo-se à vontade e inserindo-se nelas como se já estivesse preparada: é um indício de vulgaridade. Por outro lado, uma atitude de estranheza, perplexidade, hesitação e falta de jeito indicam uma natureza de tipo nobre.

A jovialidade e a coragem de vida, características da juventude, devem-se em parte ao fato de estarmos subindo a colina, sem ver a morte situada no sopé do outro lado. Porém, ao transpormos o cume, avistamos de fato a morte, até então conhecida só de ouvir dizer. Ora, como ao mesmo tempo a força vital começa a diminuir, a coragem também decresce, de modo que, nesse momento, uma seriedade sombria reprime a audácia juvenil e estampa-se em nosso rosto. Enquanto somos jovens, digam o que quiserem, consideramos a vida como sem fim e usamos nosso tempo com prodigalidade. Contudo, quanto mais velhos ficamos, mais o economizamos. Na velhice,

cada dia vivido desperta uma sensação semelhante à do delinqüente ao dirigir-se ao julgamento.

Do ponto de vista da juventude, a vida é um futuro infinitamente longo; do da velhice, é um passado bastante breve. Desse modo, o começo apresenta-se-nos como as coisas ao serem vistas pela lente objetiva do binóculo de ópera; o fim, entretanto, como se vistas pela ocular. É preciso ter envelhecido, portanto ter vivido muito, para reconhecer como a vida é breve. O próprio tempo, na juventude, dá passos bem mais lentos. Por conseguinte, o primeiro quartel da vida é não só o mais feliz, mas também o mais longo, e deixa muito mais lembranças, sendo que cada um poderia contar muito mais coisas sobre ele do que sobre o segundo quartel. Como na primavera do ano, também na da vida os dias acabam por tornar-se incomodamente longos*. No outono de ambos, tornam-se mais breves, porém mais serenos e constantes.

Quando a vida aproxima-se do seu fim, não se sabe o que restou dela. Por que na velhice miramos a vida passada como tão breve? Porque a consideramos tão breve quanto a sua lembrança. De fato, da lembrança foi apagado tudo o que era insignificante e desagradável; sendo assim, restou muito pouco. Pois, do mesmo modo como nosso intelecto é em geral bastante imperfeito, o mesmo ocorre com nossa memória: tem-se de praticar o que foi aprendido, o passado tem de ser ruminado, se não quisermos que ambos se percam gradualmente no abismo do esquecimento. Contudo, não ruminamos o que

* Schopenhauer aqui se refere a um típico fenômeno do hemisfério norte, quando na primavera a luz do sol irrompe bem cedo, por volta das 5 horas, e extingue-se bem tarde, por volta das 22 horas. No hemisfério sul a natureza é mais moderada. [N. do T.]

é insignificante, e quase nunca o que é desagradável, o que seria necessário para preservá-los na memória. Ora, as insignificâncias devem ser cada vez mais numerosas, pois muito do que a princípio nos parecia significativo, torna-se, pelo retorno freqüente e sem fim, gradativamente insignificante. Assim, lembramo-nos melhor dos primeiros anos de vida do que dos subseqüentes. Quanto mais vivemos, tanto menos os acontecimentos nos parecem importantes, ou suficientemente significativos para serem depois ruminados; todavia, este é o único meio para fixá-los na memória, do contrário, serão esquecidos logo que passarem. E assim o tempo segue o seu curso, sem deixar vestígios. Ademais, não nos apraz ruminar sobre coisas desagradáveis, principalmente quando ferem a nossa vaidade, que é o caso mais freqüente, pois são poucos os sofrimentos que se dão inteiramente sem a nossa culpa. Eis por que esquecemos muito daquilo que é desagradável. O insignificante e o desagradável são, portanto, os elementos responsáveis pela nossa lembrança tão curta, que se torna proporcionalmente mais curta ainda quanto mais extenso for o seu material. Da mesma maneira como os objetos à margem de um rio ficam sempre menores, irreconhecíveis e difíceis de distinguir à medida que o nosso barco se distancia, também acontece algo semelhante com nossos anos pretéritos, com suas vivências e seus feitos. De vez em quando, a lembrança e a fantasia tornam presente uma cena passada com tanta vivacidade, que ela parece ter ocorrido na véspera, estando, portanto, bem perto de nós. Isso se dá porque nos é impossível representar com a mesma intensidade o longo intervalo de tempo entre o acontecido e o presente, pois o tempo intermédio não se deixa abarcar numa imagem.

Ademais, os acontecimentos nele situados foram em grande parte esquecidos, restando apenas um conhecimento geral *in abstracto*, um mero conceito, não uma intuição. Como conseqüência, o passado remoto e isolado aparece tão próximo diante de nós, que parece o dia anterior. O tempo intermédio, porém, desaparece, e a vida inteira apresenta-se numa brevidade inacreditável. Às vezes, na velhice, até mesmo o amplo passado que temos atrás de nós e, com ele, a nossa idade, podem aparecer-nos num dado momento quase como fabulosos, o que se origina sobretudo do fato de vermos perante nós primariamente sempre o mesmo presente imóvel. Acontecimentos íntimos dessa natureza têm por base, em última instância, o fato de não o nosso ser em si, mas apenas o seu fenômeno, situar-se no tempo e, ainda, o fato de o presente ser o ponto de contato entre objeto e sujeito. Por que na juventude miramos a vida como imensuravelmente longa? Porque temos de encontrar lugar para as esperanças sem limites, com as quais a povoamos e para cuja realização Matusalém teria morrido jovem; em seguida, porque tomamos como medida da vida os poucos anos que já temos atrás de nós, cuja lembrança é sempre rica em material, portanto longa, já que a novidade faz todos os eventos parecerem significativos. Desse modo, ruminamo-os, repetindo-os na memória e imprimindo-os nela.

Às vezes, acreditamos anelar a um *lugar* distante, mas na verdade apenas ansiamos pelo *tempo* que nele passamos, pois éramos mais jovens e radiantes. E assim o tempo ilude-nos com a máscara do espaço. Se viajássemos para lá, nos tornaríamos conscientes da ilusão.

Para atingir uma idade avançada com a *conditio sine qua non* [condição indispensável] de possuir uma cons-

tituição intacta, há dois caminhos, comparáveis ao arder de dois candeeiros. Um queima por muito tempo, porque, como tem pouco óleo, seu pavio é fino; outro porque tem um pavio grosso e muito óleo. O óleo é a força vital, o pavio o seu uso, e não importa a forma como é empregado.

Em relação à *força vital*, podemos comparar-nos, até os 36 anos de idade, aos que vivem de juros: o que é gasto hoje será recuperado amanhã. Mas, a partir desse momento, somos como o indivíduo que vive de rendas e que começa a gastar o próprio capital. No princípio, a coisa nem é observada: a maior parte das despesas recupera-se automaticamente: um pequeno déficit passa despercebido. Contudo, este se eleva gradualmente, torna-se aparente, e seu aumento incrementa-se dia após dia. Ele nos dilacera sempre mais; cada hoje é mais pobre que o ontem, sem esperança de pausa. A perda acelera-se rapidamente, como na queda dos corpos – até que, por fim, nada resta. Um caso triste é quando os dois fatores aqui comparados, a força vital e a propriedade, encontram-se de fato na situação de se dissolver juntos. Eis por que, com a idade, cresce o amor pela posse. Por outro lado, em relação à força vital, no princípio, até atingirmos a maioridade e mesmo um pouco além, assemelhamo-nos aos que ainda acrescentam, a partir dos juros, algo ao capital: não só o gasto é automaticamente recuperado, como o capital aumenta. Às vezes, este é também o caso do dinheiro sob cuidados de um tutor honesto. Oh, juventude feliz! Oh, velhice triste! No entanto, deve-se preservar as forças da mocidade. Aristóteles observa (*Polit.*, L. últ., c. 5) que entre os vencedores olímpicos só dois ou três triunfaram primeiro como rapazes e depois como homens, porque os esforços prematuros, exigidos pelos exercícios pre-

paratórios, esgotam de tal maneira as forças, que depois elas faltam na idade viril. O que disso é válido para a força muscular é mais válido ainda para a nervosa, cujas exteriorizações são todas as realizações intelectuais. Eis por que os *ingenia praecocia* [as crianças-prodígio], verdadeiros frutos de uma educação de estufa, que causam espanto enquanto jovens, tornam-se depois cabeças bastante comuns. É até mesmo possível que o empenho prematuro e forçado para o aprendizado das línguas antigas seja culpado pela subseqüente paralisia e falta de juízo de muitas cabeças eruditas.

Fiz a observação de que o caráter de quase todo homem parece adaptar-se mais adequadamente a uma determinada idade da vida, de modo que é nela que cada um se apresenta de modo mais favorável. Alguns são jovens adoráveis, e depois isso acaba; outros são vigorosos e ativos, dos quais a idade, ao avançar, rouba todo o valor. Muitos apresentam-se da melhor maneira possível na velhice, quando são serenos, porque têm mais experiência e calma: este é amiúde o caso dos franceses. Tal peculiaridade deve resultar do fato de que o próprio caráter tem algo de juvenil, viril ou senil, em concordância com a idade correspondente ou corrigido por ela.

Assim como, num navio, conseguimos distinguir seu avanço apenas pelo afastamento dos objetos situados à margem, portanto, pela sua diminuição, também tornamo-nos conscientes do envelhecimento pelo fato de pessoas com idade cada vez mais avançada parecerem-nos jovens.

Já discutimos anteriormente como e por que tudo o que se vê, faz e vivencia deixa cada vez menos vestígios no espírito à medida que se envelhece. Nesse sentido, pode-se afirmar: unicamente na juventude viveu-se com

plena consciência; na velhice, apenas com a metade dela. Quanto mais se envelhece, com tanto menos consciência se vive; as coisas passam sem nos impressionar, como a obra de arte que, vista mil vezes, não provoca sentimento algum. Faz-se o que é preciso fazer, e depois não se sabe ao certo se foi feito. Portanto, à medida que a vida se torna cada vez mais inconsciente, aproximando-se gradativamente da ausência total de consciência, tanto mais seu curso se torna acelerado. Durante a infância, a novidade de todos os objetos e eventos estampa-se sem exceção na consciência. Por isso, os dias são intermina-velmente longos; o mesmo acontece nas viagens, quando *um* mês parece mais longo do que quatro passados em casa. Contudo, essa novidade das coisas não impede que o tempo, que freqüentemente nos parece mais longo nos dois casos, de fato "se torne longo" antes na juventude e nas viagens do que na velhice ou em casa. Porém, pouco a pouco, devido ao longo hábito das mesmas percepções, o intelecto torna-se tão desgastado que tudo passa por ele impressionando-o sempre menos, o que faz com que os dias sejam cada vez mais insignificantes e, assim, curtos. As horas do jovem são bem mais longas do que os dias do ancião. Desse modo, o tempo de nossa vida passa a ter um movimento acelerado como o de uma esfera a descer rolando; e, assim como num disco girando cada ponto gira mais depressa quanto mais afastado estiver do centro, também o tempo passa mais rápido para cada um à medida que se distancia do início de sua vida. Pode-se então admitir o seguinte: a extensão de um ano, na avaliação imediata de nosso ânimo, é inversamente proporcional à sua relação com a nossa idade. Quando, por exemplo, o ano é 1/5 da idade, parece-nos dez vezes mais

longo do que quando é apenas 1/50 da mesma. Tal diversidade na velocidade do tempo exerce a mais decisiva influência, em cada idade da vida, sobre todo o nosso modo de existência. Em primeiro lugar, influencia a idade infantil, que, embora abranja apenas 15 anos, é o período mais longo da vida, por conseguinte, o mais rico em lembranças. Depois, faz com que estejamos sujeitos ao tédio na proporção inversa à nossa idade. As crianças precisam constantemente de passatempo, seja pelo jogo ou pelo trabalho; se o passatempo pára, são de imediato assaltadas por um tédio terrível. Também os jovens ainda estão bastante sujeitos a este último e encaram com preocupação as horas desocupadas. Na idade viril, o tédio vai desaparecendo aos poucos. Para os velhos, o tempo é sempre bastante curto, e os dias voam rápido como uma flecha. Entenda-se bem, falo aqui de seres humanos, não de brutos envelhecidos. Por meio da aceleração do curso do tempo, o tédio, na maioria das vezes, desaparece nos anos tardios; por outro lado, como as paixões, com seus tormentos, também se calam, o fardo da vida, tomado em conjunto e desde que a saúde tenha sido conservada, é de fato menor do que na juventude. Eis a razão de se chamar o período que precede o aparecimento das fraquezas e enfermidades da velhice avançada de "os melhores anos". O que pode até ser verdade em relação ao nosso contentamento; contudo, no que se refere aos anos de juventude, quando tudo impressiona e entra vivamente na consciência, cabe a eles a vantagem de ser o tempo mais frutífero do espírito, vale dizer, a sua primavera florida. De fato, as verdades profundas deixam-se intuir, não calcular, isto é, seu primeiro conhecimento é imediato e produzido por impressões momentâneas. Só podem, pois,

aparecer enquanto tais impressões forem fortes, vivazes e profundas. E, a esse respeito, tudo depende da utilização dos anos juvenis. Mais tarde, podemos fazer efeito sobre os outros, sobre o mundo, porque nós mesmos estamos plenificados e completos e não mais dependemos das impressões. O mundo, porém, faz menos efeito sobre nós. Sendo assim, tais anos são o tempo dos feitos e das realizações; os outros, entretanto, são os anos das concepções originárias e do conhecer.

Na juventude rege a intuição, na velhice, a reflexão; dessa forma, aquela é a idade para a poesia, esta, mais para a filosofia. Também em termos práticos somos determinados na juventude pelo que foi intuído e por sua respectiva impressão, na velhice apenas pelo que foi pensado. Em parte, isso se deve ao fato de que só na velhice há casos intuitivos em número suficiente para serem subsumidos a conceitos, ganhando, assim, plena importância, conteúdo e crédito; ao mesmo tempo, há moderação, pelo hábito, da impressão do que foi intuído. Por outro lado, na juventude, a impressão das intuições, portanto, também do aspecto exterior das coisas, especialmente quando se trata de cabeças vivazes e fantasiosas, é tão preponderante, que o mundo é visto como uma pintura. Desse modo, preocupam-se sobretudo em saber como figurarão e se apresentarão nesse mundo, bem mais do que a respeito da própria disposição interna. Isso se mostra já na vaidade pessoal e no exagero em cuidar da aparência, característicos dos jovens.

A maior energia e a mais elevada tensão das forças intelectuais ocorrem, sem dúvida, na juventude, o mais tardar até os 35 anos; a partir de então, decrescem, embora muito lentamente. Contudo, os anos ulteriores, mesmo

a velhice, não são sem compensação espiritual. É apenas nesse momento que a experiência e a erudição se tornam de fato ricas: teve-se tempo e oportunidade para considerar e refletir as coisas sob todos os aspectos, comparando-as entre si e descobrindo os seus pontos de contato e membros conectivos; por conseguinte, apenas nesse momento as compreendemos bem em toda a sua concatenação. Tudo foi esclarecido; por isso, conhece-se mais profundamente até mesmo aquilo que já sabíamos na juventude, visto que há muito mais provas para cada conceito. Aquilo que nos anos de juventude só acreditávamos saber, sabe-se de fato na velhice, e muito mais, porque possuímos conhecimentos meditados em todas as direções e, portanto, inteiramente coerentes, enquanto na juventude nosso conhecimento é sempre lacunar e fragmentário. Apenas *quem envelhece* adquire uma idéia completa e pertinente da vida, pois tem uma visão geral do seu conjunto e do seu curso natural e, em especial, porque não a vê como os outros, ou seja, apenas a partir do ponto de entrada, mas também a partir do ponto de saída, reconhecendo, assim, toda a sua nulidade, enquanto os outros sempre se encontram na ilusão de que o que é realmente bom ainda ocorrerá. Por outro lado, na juventude há mais concepção, logo, encontramo-nos na condição de fazer muito com o pouco que conhecemos. Entretanto, na velhice, há mais juízo, penetração e meticulosidade. Durante a juventude, dá-se a colheita dos materiais para o próprio conhecimento, para as visões originais e profundas, logo, para aquilo que um espírito privilegiado está destinado a presentear ao mundo: mas só em anos bem posteriores é que esse espírito será mestre do seu material. Assim sendo, na maioria das vezes os grandes

escritores concebem suas obras-primas só por volta dos cinqüenta anos. A juventude permanece a raiz da árvore do conhecimento, embora só a coroa porte os frutos. Entretanto, do mesmo modo que cada época, mesmo a mais deplorável, toma a si própria como a mais sábia de todas, também assim o faz cada idade da vida de um homem: e ambas erram com freqüência. Nos anos de crescimento físico, nos quais também aumentamos diariamente as forças espirituais e os conhecimentos, o hoje costuma encarar o ontem com menosprezo. Tal costume enraíza-se e permanece, mesmo com o começo do declínio das forças do espírito, quando, em verdade, o hoje deveria antes mirar o ontem com maior consideração. Em verdade, esse é o motivo de amiúde depreciarmos as realizações ou os juízos dos anos de juventude[2].

Deve-se notar sobretudo que, embora o intelecto, ou a cabeça, seja inato nas suas qualidades fundamentais, tanto quanto o caráter ou o coração humano, de modo algum permanece tão imutável quanto estes, mas está sujeito a muitas transformações que, em conjunto, aparecem regularmente, em parte pelo fato de o intelecto ter uma base física, em parte por ter material empírico. Desse modo, sua força própria cresce gradualmente até o ápice, mas em seguida decai, também gradualmente, até a imbecilidade. Por outro lado, o material que ocupa essa força, mantendo-a em atividade – ou seja, o conteúdo do pensar e do saber, a experiência, os conhecimentos, o exercício e a perfeição da intelecção resultante –, é uma quantidade que cresce continuamente, até o momento em

2. Na juventude, quando o tempo é mais precioso, freqüentemente o esbanjamos; só na velhice começamos a economizá-lo.

que aparece a fraqueza decisiva que a tudo deixa escapar. O fato de o homem consistir numa parte absolutamente imutável* e em outra regularmente mutável, de maneira dupla e oposta**, explica a diversidade de sua manifestação e de sua validade nas diferentes idades da vida.

Em sentido mais amplo, pode-se dizer também que os primeiros quarenta anos da vida fornecem o texto, e os trinta seguintes o comentário que nos ensina o sentido verdadeiro e a coesão do texto, bem como sua moral e todas as suas sutilezas.

Ao chegar ao seu término, a vida se assemelha a um baile de máscaras, quando elas são retiradas. Vemos então quem eram em verdade aqueles com os quais estivemos em contato durante o curso de nossa existência. Com efeito, os caracteres vieram a lume, os feitos deram os seus frutos, as realizações alcançaram a sua justa apreciação, e todas as miragens desapareceram. Para tudo isso foi preciso tempo. O mais estranho, porém, é que só no fim da vida conseguimos reconhecer e compreender propriamente a nós mesmos, bem como nossas metas e nossos objetivos, sobretudo em nossas relações para com o mundo e os outros. Amiúde, embora nem sempre, haveremos de conferir-nos um lugar mais baixo do que antes supúnhamos; às vezes também um lugar mais elevado, em razão de não termos tido nenhuma imagem suficiente da baixeza do mundo, tendo assim colocado a nossa meta num patamar mais elevado do que ele. Aprendemos, de passagem, qual é o valor de cada um.

* Isto é, o caráter ou o coração. [N. do T.]

** Isto é, o intelecto ou a cabeça. [N. do T.]

Costuma-se dizer que a juventude é o tempo feliz da vida, e a velhice, o tempo triste. Tal asserção seria verdadeira, se as paixões nos fizessem felizes. Mas, em verdade, estas atiram a juventude de um lado para o outro, proporcionando-lhe pouca alegria e muito tormento. A velhice arrefecida, deixam em paz, a qual então assume um ar contemplativo, porque o conhecimento se torna livre e atinge a preponderância. E visto que o conhecimento é em si mesmo destituído de dor, a consciência será tanto mais feliz quanto mais ele predominar nela. Na velhice, sabe-se melhor prevenir as desgraças; na juventude, suportá-las. Precisamos apenas ponderar que todo prazer é de natureza negativa, e a dor, de natureza positiva, para compreendermos que as paixões não nos podem fazer felizes, e que a velhice, portanto, não deve ser deplorada só porque certos prazeres lhe são negados. Todo prazer é apenas a cessação de uma necessidade. Ora, o fato de o prazer chegar ao fim quando finda a necessidade é algo tão pouco lastimável quanto alguém não mais poder comer depois de uma boa refeição, ou ter de ficar desperto depois de uma noite bem dormida. Mais acertadamente estima Platão (na introdução à *República*), ao considerar a velhice feliz, por estar finalmente liberta do impulso sexual, que até então nos inquietava incessantemente. Poder-se-ia até afirmar que os caprichos múltiplos e sem fim, gerados por este instinto, além das emoções dele resultantes, mantêm o homem numa loucura moderada e constante pelo tempo em que estiver sob a influência desse demônio, que o possui sem cessar, de modo que só depois de livrar-se dele torna-se de todo um ser racional. No entanto, é certo que, em geral, com exceção de todas as circunstâncias e situações indivi-

duais, um pouco de melancolia e tristeza são próprias da juventude, enquanto uma certa serenidade é própria da velhice. A razão disso é que a juventude ainda está sob o domínio, sob a servidão daquele diabo que dificilmente lhe concede uma hora livre, sendo o autor imediato ou mediato de quase todas as calamidades que atingem ou ameaçam o homem. A velhice, ao contrário, tem a serenidade daqueles que, livres dos ferros há muito suportados, podem enfim movimentar-se com liberdade. Por outro lado, poder-se-ia também dizer que, após a extinção do impulso sexual, consumiu-se o verdadeiro núcleo da vida*, e apenas a sua casca ainda permanece, como uma comédia que, iniciada por homens, teve o seu fim representado por autômatos vestidos de gente.

Seja como for, a juventude é o tempo da intranqüilidade; a velhice, o da tranqüilidade. Por esse caminho já se pode concluir qual bem-estar pertence a cada uma. A criança estende cobiçosamente as mãos no espaço, na direção de todos os objetos coloridos e multiformes que vê diante de si, sendo por eles excitada, visto que o seu *sensorium* ainda está fresco e novo. O mesmo se dá, com maior energia, com o jovem. Ele também é excitado pelo mundo multicolorido e por suas figuras variadas: sua fantasia logo transforma tudo isso, conferindo-lhe mais importância do que o próprio mundo pode oferecer. Sen-

* "Impulso sexual" como "núcleo da vida": novamente salta aos olhos o parentesco entre a filosofia schopenhaueriana e a psicanálise freudiana. Conceber a vida como sendo essencialmente a manifestação de uma vontade cega, a qual expressa-se da maneira mais nítida na sexualidade e suas linguagens corporais (sublimações), foi uma ousadia teórica de Schopenhauer, da qual a psicanálise é de fato devedora. [N. do T.]

do assim, o jovem está pleno de cobiça e anelos indeterminados, os quais lhe roubam a tranqüilidade, sem a qual não há felicidade. Enquanto o jovem acredita em muitas maravilhas a serem conquistadas no mundo, desde que apenas descobrisse onde estão, o ancião está convencido das palavras do Eclesiastes: "Tudo é vaidade" [Pregador Salomão], e sabe que todas as nozes são ocas, por mais douradas que possam ser. Na velhice tudo se acalma; em parte porque o sangue esfriou e a excitabilidade do *sensorium* diminuiu, em parte porque a experiência nos esclareceu sobre o valor das coisas e o conteúdo dos prazeres, isentando-nos gradualmente das ilusões, das quimeras e dos preconceitos que outrora encobriam e distorciam a visão livre e limpa das coisas, de modo que, nesse momento, as reconhecemos mais clara e corretamente, tomando-as por aquilo que são e chegando, mais ou menos, à intelecção da nulidade das coisas terrenas. É justamente isso que dá a quase todo ancião, mesmo os de capacidades bem comuns, certo ar de sabedoria, distinguindo-os dos jovens. Mas o principal resultado de tudo é a tranqüilidade espiritual, que é um elemento importante da felicidade. Para dizer a verdade, é até mesmo a sua condição e a sua essência.

Acredita-se que a doença e o tédio sejam a sorte da velhice. A primeira não lhe é essencial, sobretudo quando se deve atingir uma idade bem avançada, pois *crescente vita, crescit sanitas et morbus* [à medida que a vida cresce, crescem também a saúde e a doença]. Quanto ao tédio, já demonstrei acima por que a velhice está menos sujeita a ele do que a juventude. O tédio também não é de modo algum um companheiro necessário da solidão, à qual a velhice efetivamente nos conduz, devido a cau-

sas fáceis de apontar; ele é o companheiro apenas dos que não conheceram outros prazeres a não ser os sensuais e os da sociedade, deixando de enriquecer o próprio espírito e desenvolver as próprias faculdades. De fato, na velhice, as forças do espírito diminuem, mas, onde havia muita, sempre restará uma quantidade suficiente para o combate ao tédio. Ademais, como já demonstrei, a intelecção correta das coisas é incrementada pela experiência, pelo conhecimento, pela prática e pela reflexão; o juízo aguça-se e a concatenação das idéias se torna clara; ganha-se em tudo uma visão cada vez mais coerente e completa: desse modo, por meio das combinações sempre novas dos conhecimentos acumulados e do seu oportuno enriquecimento, fomenta-se a própria formação interior em todos os sentidos, e o espírito encontra-se, então, ocupado, satisfeito e recompensado. Mediante tais ganhos compensa-se em certo grau a recém-mencionada diminuição das forças do espírito. Além do mais, como foi dito, o tempo acelera-se na velhice, e isso atua contra o tédio. Quanto à diminuição das forças físicas, haverá menos prejuízo se não forem necessárias para o ganha-pão. Pobreza na velhice é uma grande desgraça. Se for afastada e a saúde se conservar, então a velhice pode ser uma parte bastante suportável da vida. Comodidade e segurança são as suas principais necessidades: por isso ama-se nela, mais do que antes, o dinheiro, uma vez que ele fornece o substituto para as forças ausentes. Abandonados por Vênus, procura-se de bom grado alguma alegria junto a Baco. No lugar da necessidade de ver, viajar e aprender, aparece a de ensinar e falar. Todavia, grande felicidade é se ainda resta ao ancião o amor ao estudo, à música, ao teatro e, em geral, uma

certa suscetibilidade para as coisas exteriores; o que, para alguns, dura até os anos mais tardios.

Só nos anos bem avançados o homem alcança propriamente o *nil admirari* [não se deixar arrebatar por nada], de Horácio, ou seja, a convicção imediata, sincera e firme do caráter vão de todas as coisas e da insignificância de todas as magnificências do mundo: as quimeras desapareceram. Não mais se presume que em algum lugar, num palácio ou numa cabana, habite uma felicidade especial, maior do que a essencialmente fruída em qualquer canto, desde que se esteja livre de dores físicas ou espirituais. Não há mais, segundo a escala do mundo, diferença entre grande e pequeno, superior e inferior. Isso confere ao velho uma tranqüilidade de espírito especial, com a qual observa sorrindo as ilusões do mundo. Ele está totalmente desiludido e sabe que, por mais que se adorne e enfeite a vida, ela logo se revela, através de tais lantejoulas de feira, na sua miséria. Ele sabe que, sejam quais forem as cores e ornamentos que queiramos dar à vida, em toda parte ela é essencialmente a mesma, ou seja, uma existência cujo verdadeiro valor deve ser sempre estimado pela ausência de dores, não pelos prazeres, muito menos pela pompa (Hor., *Epíst.*, L. I, 12, v. 1-4). O traço característico e fundamental dos anos mais tardios é a desilusão: as ilusões sumiram, elas que até então haviam emprestado à vida a sua excitação, à atividade a sua espora; reconhecemos o justo e o vazio de todas as magnificências do mundo, sobretudo da pompa, do brilho e da aparência de grandeza. Experimentamos que há pouco a ser encontrado por trás da maioria das coisas desejadas e dos prazeres ansiados e adquirimos gradualmente a intelecção da enorme pobreza e do vazio da existência.

Só na altura dos setenta anos compreendemos integralmente o primeiro verso do Eclesiastes*. Mas isso também confere à velhice um colorido pesaroso. O que alguém "tem em si mesmo" nunca lhe é de tanta serventia quanto nesse momento.

Decerto, a maioria das pessoas, que sempre foi obtusa, torna-se cada vez mais autômata à medida que envelhece: pensa, diz e faz sempre o mesmo, e nenhuma impressão exterior consegue mudar alguma coisa ou produzir algo de novo. Falar a tais encanecidos é como escrever na areia: a impressão apaga-se quase de imediato. Um tipo de velhice assim é, sem dúvida, a *caput mortuum* [resíduo morto] da vida. A natureza parece querer simbolizar o aparecimento da segunda infância na velhice avançada por meio de uma terceira dentição, verificada em alguns casos raros.

O desaparecimento gradual de todas as forças com o progresso da velhice é, de fato, bastante triste, mas necessário e até benéfico, do contrário, a morte por ela anunciada seria bastante difícil. Portanto, a maior vantagem que traz consigo a chegada de uma idade muito avançada é a eutanásia, isto é, uma morte extremamente fácil, sem ser precedida por doença alguma, sem ser acompanhada de convulsão, uma morte que não se sente. No segundo volume da minha obra principal, cap. 41, encontra-se uma descrição a respeito[3].

* "Vaidade de vaidades, é tudo vaidade." [N. do T.]

3. Na verdade, a vida humana não pode ser dita nem longa nem curta, visto que, no fundo, é a medida pela qual avaliamos todas as demais durações de tempo. No *Upanixade*, dos Vedas (*Oupnekhat*, v. II, p. 53), *a duração natural da vida* é estabelecida em cem anos. E, creio, com razão, pois observei que só aqueles que passaram dos noventa anos participam da *euta-*

Pois, por mais tempo que se viva, nada se possui além do presente indivisível: entretanto, a memória perde mais diariamente pelo esquecimento do que ganha pelo incremento. Quanto mais velhos ficamos, tanto menores parecem as coisas humanas, sem exceção; a vida, que na juventude postava-se diante de nós firme e estável, mostra-se-nos, nesse momento, como a fuga alucinada de fenômenos efêmeros: a nulidade do todo entra em cena.

A diferença fundamental entre a juventude e a velhice é sempre esta: a primeira tem a vida em prospecto, a segunda, a morte; uma, portanto, possui um breve passado e um longo futuro; outra, o contrário. Nos *anos da velhice*, a vida se assemelha ao quinto ato de uma tragédia: sabe-se que um fim trágico se aproxima, mas ainda não se sabe qual. Sem dúvida, quando somos velhos, temos apenas a morte à nossa frente. Todavia, quando somos jovens, temos toda a vida diante de nós. E é questionável qual das duas perspectivas é a mais grave, e se,

.....

năsia, isto é, morrem sem qualquer doença, também sem apoplexia, sem convulsão, sem estertor, às vezes sem nem empalidecer, amiúde sentados e após a refeição. Ou, para dizer de modo mais apropriado, não morrem, mas deixam de viver. Em toda idade anterior a esta, morre-se apenas de doença, ou seja, prematuramente. No Antigo Testamento (Salmo 90, 10), a duração da vida humana é calculada em setenta anos, quando muito oitenta, e, o que é mais significativo, Heródoto (I, 32 e III, 22) diz o mesmo. Todavia, o cálculo é falso e meramente o resultado de uma concepção tosca e superficial da experiência diária. Pois, se a duração natural da vida fosse de setenta, oitenta anos, então as pessoas entre setenta e oitenta anos teriam de morrer *de velhice*. Este, entretanto, não é o caso: elas morrem, como os mais jovens, *de doença*. A doença é essencialmente uma anomalia, portanto, não é um fim natural. Só entre noventa e cem anos, via de regra, morrem os homens *de velhice*, sem doença, sem agonia, sem estertor, sem convulsão, às vezes sem empalidecer: o que se chama propriamente de *eutanásia*. Por conseguinte, também aqui o *Upanixade* tem razão, ao estabelecer a duração natural da vida em cem anos.

tomada em conjunto, a vida não seria uma coisa que melhor teríamos atrás do que diante de nós. O Eclesiastes (7, 2) já diz: "O dia da morte é melhor que o do nascimento." Em todo caso, cobiçar uma vida demasiado longa é um desejo temerário. Pois *quien larga vida vive mucho mal vive* [quem vive uma vida longa, vive muitos males], diz o provérbio espanhol.

Não é o curso da vida individual, como queria a astrologia, a ser predeterminado pelos planetas, mas sim o curso da vida dos homens em geral, na medida em que cada período da mesma corresponde a um planeta em sua ordem respectiva, e a vida, assim, é regida sucessivamente por todos eles. No décimo ano rege Mercúrio. Como este, o homem move-se com rapidez e facilidade no círculo mais estreito. Muda de opinião por miudezas; todavia, aprende muito e com agilidade sob o domínio do deus da astúcia e da eloqüência. Com o vigésimo ano começa o domínio de Vênus: amor e mulheres possuem-no por completo. No trigésimo, rege Marte: nessa idade, o homem é impetuoso, forte, ousado, belicoso e obstinado. No quadragésimo, regem os *quatro planetóides*: a vida alarga-se. O homem é *frugi* [moderado], isto é, consagra-se ao útil por influência de Ceres. Tem o seu próprio recanto doméstico, por influência de Vesta; aprendeu o que precisava saber, por influência de Palas, e, seguindo Juno, sua mulher é quem rege enquanto senhora da casa[4]. No qüinquagésimo ano, porém, rege Júpiter: o homem já sobreviveu a muitos dos seus coevos e sente-se superior

4. Quanto aos cerca de cinqüenta planetóides desde então descobertos, são uma novidade da qual nem quero saber. Faço com eles o que os professores de filosofia fazem comigo: ignoro-os, pois não cabem em meus argumentos.

à geração atual. Ainda em pleno gozo de suas forças, é rico em experiência e conhecimento; possui (na medida de sua individualidade e condição) autoridade sobre todos os que o cercam, portanto, não quer mais receber ordens, mas dá-las ele mesmo. Nesse momento, está mais apto para guiar e dominar em sua própria esfera. Assim culmina Júpiter e com ele o homem de cinqüenta anos. Então, no sexagésimo ano, é a vez de Saturno e com ele o peso, a lentidão e a tenacidade do chumbo:

> *But old folks, many feign as they were dead;*
> *Unwieldy, slow, heavy and pale as lead*[5].
> (*Romeu e Julieta*, ato 2, cena 5)

Por fim vem Urano e, como se diz, vai-se para o céu. Com relação a Netuno (assim infelizmente batizado por falta de pensamento), não o levei em conta porque não posso chamá-lo pelo seu verdadeiro nome, que é Eros*. Senão, eu mostraria como o começo se religa ao fim, ou seja, de que maneira Eros e Morte estão em mis-

5. Muitos velhos parecem já estar mortos, inertes, lentos, pesados e pálidos como o chumbo.

* Naturalmente faltou Plutão, ainda não descoberto no tempo de Schopenhauer. Em todo caso, como atesta a sua última nota, caso este planeta tivesse chegado ao seu conhecimento também seria ignorado. Quer dizer, o importante aqui é o leitor apreciar o veio irônico schopenhaueriano, embora acompanhado de grave seriedade. Irônico porque faz uma crítica cáustica aos exageros mirabolantes da astrologia e, por extensão, às superstições, porém sem esquecer de realçar, recorrendo à mitologia, os matizes psíquicos pelos quais passamos nas diferentes idades da vida, rumando em jornada angustiosa ao encontro dessa grande desconhecida, a morte. Mas será que a morte é mesmo a grande desconhecida? Não seria ela a própria vida preparando-se para recomeçar? A este respeito, o último trecho do livro não deixa dúvida acerca do pensamento de Schopenhauer. [N. do T.]

teriosa conexão, devido à qual o Orco [reino das sombras] ou o Amentés [reino dos mortos] dos egípcios (segundo Plutarco, *De Iside et Os.*, c. 29), é o λαμβανων και διδους, portanto não é só o que toma, mas também o que dá, e a morte é o grande reservatório da vida. De lá do Orco provém tudo, e lá já esteve tudo o que tem vida nesse momento: se pelo menos fôssemos capazes de compreender o passe de mágica pelo qual isso acontece, então tudo estaria claro.

Esta coleção agrupa obras que deixaram marcas indeléveis na civilização. Tomamos aqui a palavra clássicos no sentido mais geral: não apenas as obras gregas e latinas mas as obras fundadoras da cultura, obras que, por sua originalidade e pelos valores que ajudaram a criar na sua trajetória histórica, conservam sua atualidade.

ISBN 85-336-1607-4

9 788533 616073

Coleção Clássicos Filosofia

Algumas palavras sobre o panteísmo

Arthur Schopenhauer

A controvérsia contemporânea entre teísmo e panteísmo travada pelos professores de filosofia pode ser apresentada alegórica e dramaticamente mediante um diálogo ocorrido na plateia de um teatro em Milão, durante a representação. Um dos interlocutores, convencido de se encontrar no grande e famoso teatro de marionetes de Girolamo, admira a arte com que o diretor fez os marionetes e dirige o espetáculo. O outro contradiz: De modo algum! Estamos no *teatro della scalla*, o próprio diretor e seus ajudantes participam do espetáculo, e realmente constituem as pessoas que enxergamos; até mesmo o poeta participa.

É divertido ver, porém, como os professores de filosofia namoram o panteísmo, qual fruto proibido, sem coragem de prosseguir em sua ação. Este seu comportamento já o relatei em meu ensaio sobre filosofia universitária, e recordava o tecelão Botton no sonho da noite de São João. — Ah, é um pão amargo, o pão da docência de filosofia! Primeiro há que dançar conforme o apito dos ministros, e, feito isto com suficiente graça, ainda se corre o risco do ataque dos selvagens antropófagos, os verdadeiros filósofos: estes são capazes de prender e arrastar alguém para, qual polichinelo de bolso, mostrá-lo para diversão em suas apresentações.

Contra o panteísmo, sustento principalmente que ele não diz nada. Chamar Deus ao Mundo não significa explicá-lo, mas apenas enriquecer a língua com um sinônimo supérfluo da palavra Mundo. Se dizeis “o Mundo é Deus” ou “o Mundo é o Mundo”, dá no mesmo. Quando partimos de Deus como se ele fosse o dado e o a-ser-explicado, e dizemos portanto: “Deus é o Mundo”; então numa certa medida existe uma explicação, ao se reconduzir *ignotum a notius*: mas trata-se somente de uma explicação de vocabulário. Porém, quando se parte do efetivamente dado, portanto o mundo, e se afirma “o Mundo é Deus”, então se torna claro que com isto não se diz nada, ou ao menos que se explica *ignotum per ignotius* [O desconhecido pelo mais desconhecido].

Justamente por isto o panteísmo pressupõe o teísmo como precedente: pois apenas enquanto partirmos de um deus, e portanto já o temos e com ele estamos familiarizados, podemos por fim chegar a identificá-lo com o mundo, para eliminá-lo de uma maneira decente. Porque não partimos imparcialmente do mundo como o a-ser-explicado, mas de deus como o dado; como contudo em pouco tempo não mais sabíamos o que fazer com este, seu papel deveria ser assumido pelo mundo. Eis a origem do panteísmo. A ninguém ocorrerá de imediato e despojadamente considerar este mundo um deus. Pois deveria se tratar de um Deus muito mal esclarecido, incapaz de algo melhor do que se transformar num mundo como este, tão faminto, e para aqui suportar, na figura de inumeráveis milhões de seres vivos, porém aterrorizados e maltratados, que em sua totalidade conseguem existir momentaneamente apenas um devorando ao outro, a miséria, a necessidade e a morte, sem medida nem objetivo, por exemplo, na figura de seis milhões de escravos negros a receber diariamente em média sessenta milhões de chicotadas sobre o corpo nu, e para vegetar debilmente na figura de três milhões de tecelões europeus, com fome e desgosto, em catres obscuros ou sinistras salas de fábricas etc. Que passatempo para um deus! Como tal, deveria estar acostumado com coisas inteiramente diferentes.*

Em consequência, o pretenso progresso do teísmo ao panteísmo, encarnado com seriedade e não apenas como

negação mascarada, como acima, é uma transição do improvado e pensado com dificuldade ao propriamente absurdo. Pois por mais indeciso, oscilante e difuso que seja o conceito associado à palavra de deus, dois predicados lhe são inseparáveis: o mais alto poder e a mais alta sabedoria. Que um ser assim ditado se tenha transferido à situação acima descrita, constitui um pensamento absurdo, pois nossa situação no mundo é tal que nenhum ser inteligente, e muito menos um ser onisciente, a adotará. Panteísmo é necessariamente otimismo, e por isto falso. O teísmo, por seu lado, simplesmente carece de provas, e se há uma certa dificuldade em pensar que o mundo infinito é obra de um ser pessoal e individual, como conhecemos somente na natureza animal, também isto não é propriamente absurdo. Que um ser onipotente e onisciente crie um mundo sofrido, ainda pode ser pensado, mesmo que não conheçamos o porquê para tanto; por isto, ainda que lhe atribuamos também a propriedade da maior bondade, a imperscrutabilidade de sua decisão se torna a saída pela qual uma tal doutrina escapa à acusação de absurdidade. Mas com a aceitação do panteísmo, o próprio deus criador é o infinitamente atormentado, e somente neste pequeno mundo, o que morre uma vez em cada segundo, e isto por atos livres, o que constitui um absurdo. Muito mais correto seria identificar o mundo com o demônio, o que aliás fez o autor da *Teologia Alemã*, ao afirmar na p. 93 da sua obra imortal (conforme o texto reconstruído, Stuttgart, 1851): “Por isto o espírito do mal e a natureza são unos, e onde a natureza não foi subjugada, também o atroz inimigo não o foi”.

Estes panteístas aparentemente conferem ao *Sansara* o nome *Deus*. Por outro lado, os místicos dão o mesmo nome ao *Nirvana*. Deste, porém, contam mais do que podem saber: o que não fazem os *budistas*; motivo porque o seu nirvana é precisamente um relativo nada. Em seu sentido correto e apropriado, a palavra Deus é utilizada pela sinagoga, pela igreja e pelo islão. Se há entre os *deístas* os que entendem pelo nome deus o *Nirvana*, então o nome não seja motivo para discussão. São os místicos que assim parecem entendê-lo. *Re intellecta, in verbis simus faciles* [Uma vez compreendida a coisa, sejamos simples nas palavras].

A expressão “o mundo é um fim em si mesmo”, atualmente de uso frequente, conduz a uma indecisão quanto à sua explicação; se através do panteísmo ou do simples fatalismo, mas de qualquer modo permite apenas um significado físico, e não moral, da mesma, na medida em que, sob esta última hipótese, o mundo sempre se apresentaria como meio para um fim mais elevado. Porém justamente o pensamento de que o mundo possui apenas uma significação física e não moral constitui o mais grave engano, originado pela pior perversidade do espírito.

* Nem o panteísmo nem a mitologia judaica são suficientes, se pretendeis explicar o mundo; antes há que encará-lo de frente.

fonte: Coleção Os Pensadores. Editora Nova Cultural Ltda. São Paulo (SP). 1997.
original: Parerga e Paralipomena

Do pensar por si

Arthur Schopenhauer

Uma biblioteca pode ser muito grande, mas desordenada não é tão útil quanto uma pequena e bem organizada. Do mesmo modo, um homem pode possuir uma grande quantidade de conhecimento, mas se não o tiver trabalhado em sua mente por si, tem muito menos valor que uma quantidade muito menor que foi cuidadosamente considerada. Pois é somente quando um homem analisa aquilo que sabe em todos os aspectos, comparando uma verdade com outra, que se dá conta por completo de seu próprio conhecimento e adquire seu poder. Um homem só pode ponderar a respeito daquilo que sabe — portanto, deveria aprender algo; todavia, um homem só sabe aquilo sobre o que ponderou.

Ler e aprender são coisas que qualquer indivíduo pode fazer por seu próprio livre-arbítrio — mas *pensar* não. O pensar deve ser incitado como o fogo pelo vento; deve ser sustentado por algum interesse no assunto em questão. Esse interesse pode ser puramente objetivo ou meramente subjetivo. O último existe em questões que nos dizem respeito pessoalmente. O interesse objetivo encontra-se somente nas cabeças que pensam por natureza, para as quais pensar é tão natural quanto respirar — mas são muito raras; por isso há tão pouco dele na maioria dos homens do conhecimento.

A diferença entre o efeito do pensar por si e da leitura sobre a mente é incrível. Por isso está continuamente desenvolvendo a diferença original na natureza de duas mentes, que leva uma a pensar e a outra a ler. Ler força pensamentos alheios sobre a mente — pensamentos que são alheios ao estado e temperamento em que esta possa estar no momento, como o selo está para a cera, na qual estampa sua marca. A mente, deste modo, está inteiramente sob compulsão externa; é levada a pensar isto ou aquilo, apesar de que, no momento, talvez não tenha o menor impulso ou inclinação de fazê-lo.

Mas quando um homem pensa por si, segue o impulso de sua própria mente — seja pelo seu ambiente ou alguma lembrança particular determinada pelo momento. O mundo visível do ambiente de um homem não imprime — como a leitura faz — um *único* pensamento definido sobre sua mente, mas apenas o proporciona o material e a ocasião que o levam a pensar naquilo que é apropriado à sua natureza e temperamento presentes. Por esse motivo, *muita* leitura retira toda a elasticidade da mente; é como manter uma fonte continuamente sob pressão. Se um homem não quer pensar por si, o plano mais seguro é pegar um livro toda vez que não tiver nada para fazer. É esta prática que explica por que erudição torna a maior parte dos homens mais estúpidos e tolos do que são por natureza, e previnem que seus escritos obtenham qualquer nível de sucesso. Estes permanecem, como o papa disse, “Para sempre lendo, nunca para serem lidos” [Dunciad iii. 194].

Homens do conhecimento são aqueles que leram páginas de livros. Pensadores e homens de gênio são aqueles que foram diretamente ao livro da Natureza; foram estes que esclareceram o mundo e levaram a humanidade um passo adiante. De fato, apenas os pensamentos fundamentais de um homem têm veracidade e vida em si, pois estes são os únicos que compreende realmente e completamente. Ler os pensamentos de outrem é como recolher os restos de uma refeição para a qual não fomos convidados ou colocar as roupas que um estranho

abandonou. O pensamento que lemos está para o pensamento que surge em nós assim como a impressão fossilizada de alguma planta pré-histórica está para uma planta florescendo na primavera.

Ler não é mais que um substituto para o pensar por si; significa permitir que sejam colocadas guias nos pensamentos. Ademais, muitos livros servem apenas para demonstrar quantos caminhos errôneos existem, e quão amplamente um homem pode ser descaminhado se se permitir guiar por estes. Mas aquele que é guiado pelo seu gênio, aquele que pensa por si, que pensa espontaneamente e precisamente, possui a única bússola pela qual pode se orientar corretamente. Portanto, um homem somente deveria ler quando a fonte de seus pensamentos estagnam — algo que ocorre frequentemente mesmo com as melhores mentes. Por outro lado, pegar um livro com o propósito de afugentar os próprios pensamentos é um pecado contra o Espírito Santo. É como fugir da Natureza para observar um museu de plantas secas ou estudar uma bela paisagem em uma gravura.

Um homem pode ter alcançado alguma verdade ou sabedoria após ter devotado um grande tempo pensando por si sobre o assunto, interligando seus vários pensamentos, quando poderia ter encontrado o mesmo em um livro, poupando-o desse esforço. Mesmo assim, é cem vezes mais valioso que tenha o alcançado pensando por si. Pois é apenas quando alcançamos nosso conhecimento desse modo que este se introduz como uma parte integral, como um membro vivo no todo de nosso sistema de pensamento; que permanece em uma relação forte e completa com aquilo que sabemos; que é compreendido cabalmente com todas as suas implicações; que carrega a cor, a precisa sombra, a marca distintiva de nosso próprio modo de pensar; que chega precisamente na hora certa — quando dele sentimos necessidade; que se estabelece rapidamente e não pode ser esquecido. Esta é a perfeita aplicação — ou melhor, interpretação — do conselho de Goethe, de ganharmos nossa herança para que possamos realmente possui-la:

> “O que homem herda só o pode chamar seu quando o utiliza.”
>
> [“Was du ererbt von deinen Vätern hast
> Erwirb es um es zu besitzen.” Faust I. 329.]

O homem que pensa por si forma suas opiniões e apenas posteriormente aprende as autoridades sobre estas, quando servem somente para fortalecer sua crença nelas e em si. Mas o filósofo livresco parte das autoridades; lê os livros de outrem, coleta suas opiniões, e assim constitui um todo para si — de tal forma que se assemelha a um autômato, cuja composição não compreendemos. Contrariamente, aquele que pensa por si se empenha como um homem vivente feito pela Natureza. A mente pensante é alimentada pelo ambiente, a qual então forma e dá origem à sua criação.

A verdade que foi aprendida meramente como um membro artificial, um dente falso, um nariz de cera — ou, no melhor caso, um nariz feito de carne de outrem — adere em nós apenas porque foi encaixada; mas a verdade obtida através do próprio pensamento é como um membro natural — pertence-nos por si só. Esta é a diferença fundamental entre o pensador e o mero homem do conhecimento. Deste modo, as aquisições intelectuais do homem que pensa por si são como uma pintura refinada cheia de vida — na qual a luz e a sombra estão corretas, o tom é contínuo e a cor perfeitamente harmonizada. Por outro lado, as aquisições intelectuais do mero homem do conhecimento são como uma grande paleta cheia de todos os tipos de cores que, no máximo, estão organizadas sistematicamente, mas sem harmonia, relação e significado.

Ler é pensar com a cabeça de outrem em vez da própria. Pensar por si é esforçar-se para desenvolver um todo coerente — um sistema, mesmo que não seja estritamente completo; nada atrapalha mais esse objetivo que fortalecer a corrente de pensamento de outrem, como acontece por meio da leitura contínua. Esses pensamentos, surgindo cada qual de mentes distintas, pertencentes a diferentes sistemas, trazendo diferentes cores, nunca confluem para um todo intelectual; nunca constituem uma unidade de conhecimento, *insight* ou convicção; pelo contrário, abarrotam a mente com uma confusão babilônica de línguas. Consequentemente, a mente sobrecarrega-se de pensamentos alheios, perdendo toda a clareza conceitual e tornando-se predominantemente desorganizada. Esse estado de coisas é observável em muitos homens do conhecimento, o que os torna inferiores em compreensão sólida, julgamento correto e diplomacia prática a muitos indivíduos iliteratos que, por meio da experiência, conversação e alguma leitura, adquiriram um modesto conhecimento independentemente — e sempre o fizeram subordinado e incorporado aos seus próprios pensamentos.

O verdadeiro *pensador* científico faz o mesmo que esses indivíduos iliteratos, mas em uma escala muito maior. Mesmo necessitando de muito conhecimento e tendo de ler bastante, sua mente é poderosa o suficiente para dominar isso tudo — assimilá-lo e incorporá-lo ao seu sistema de pensamento, e assim subordiná-lo à unicidade orgânica de sua compreensão que, apesar de vasta, está sempre crescendo. Por meio desse processo seu pensamento, como o grave em um órgão, sempre domina tudo e nunca se perde entre os outros tons, como acontece com mentes que estão repletas de conhecimentos antiquados — onde todos os tipos de passagens musicais se misturam e o tom fundamental perde-se completamente.

Aqueles que passaram suas vidas lendo e obtiveram seu conhecimento de livros são como pessoas que conseguiram informações precisas sobre um país a partir da descrição de muitos viajantes. Tais pessoas podem falar muito sobre muitas coisas; mas, em seu íntimo, não têm um conhecimento conectado, claro e profundo da verdadeira condição do país. Aqueles que passaram suas vidas pensando são como os próprios viajantes; apenas estes sabem de fato do que estão falando — compreendem o assunto inteiramente e nisso sentem-se em casa.

O pensador está para o filósofo livresco assim como a testemunha ocular está para o historiador; o primeiro fala a partir de sua própria compreensão direta do assunto. É esse o motivo pelo qual todos aqueles que pensam por si, no fundo, chegam em grande parte às mesmas conclusões; quando divergem, isso ocorre porque adotam diferentes pontos de vista — e quando esses não afetam a questão, todos falam o mesmo. Estes simplesmente exprimem o resultado de sua compreensão objetiva das coisas. Há muitas passagens em minhas obras que apenas concedi ao público após alguma hesitação devido à sua natureza paradoxal; posteriormente tive a agradável surpresa de encontrar as mesmas opiniões registradas nos trabalhos de grandes homens de épocas anteriores.

O filósofo livresco meramente relata o que um indivíduo disse e o que outro quis dizer, ou as objeções levantadas por um terceiro, e assim por diante. Compara opiniões distintas, pondera, critica e tenta chegar à verdade da questão; nesse aspecto, assemelhando-se ao historiador crítico. Tentará, por exemplo, descobrir se Leibnitz foi por algum tempo um seguidor de Spinoza, e questões dessa natureza. O estudante curioso de tais assuntos encontrará exemplos notáveis do que quero dizer no *Analytical Elucidation of Morality and Natural Right* [Elucidação Analítica da Moralidade e do Direito Natural] de Herbart e no *Letters on Freedom* [Cartas sobre a Liberdade] do mesmo autor. É surpreendente que tal homem dê-se esse tipo de trabalho; pois é evidente que se houvesse fixado sua atenção no assunto teria logo apreendido seu objeto pensando por si. Mas há uma pequena dificuldade a ser superada — isso não depende de nossa vontade. Um homem sempre pode

sentar-se e ler — mas não pensar. Pensamentos são como homens: não podemos invocá-los segundo nossa vontade — temos de esperar que venham. O pensamento sobre um assunto deve manifestar-se espontaneamente como uma feliz e harmoniosa combinação de estímulos externos com o temperamento mental e a atenção; e é justamente isso que nunca parece acontecer com tais pessoas.

Esta verdade pode ser ilustrada pelo que acontece em questões que concernem nosso interesse próprio. Quando é necessário chegar a uma resolução numa questão desse gênero, não podemos simplesmente sentar a qualquer momento, considerar as razões do caso e chegar a uma conclusão; pois, se tentamos fazê-lo, frequentemente nos vemos incapazes, naquele momento particular, de manter nossa mente focada naquele assunto; esta vagueia a outras coisas; um repúdio pelo assunto às vezes é responsável por isso. Em tal caso, não devemos usar a força, mas aguardar que o estado mental adequado manifeste-se por si só; com frequência este chega inesperadamente e mesmo repete-se; e a variedade de temperamentos nos quais o analisamos em diferentes momentos sempre coloca o assunto sob uma nova luz. Este é um longo processo que é compreendido pelo termo *resolução madura*. Pois a tarefa de chegar a uma conclusão precisa ser distribuída; no processo, muito daquilo que foi ignorado em um momento nos ocorre em outro; o repúdio desaparece quando percebemos — como ocorre comumente numa inspeção mais minuciosa — que as coisas não são tão ruins quando pareciam à primeira vista.

Esta regra aplica-se à vida do intelecto assim como às questões práticas — o homem deve aguardar pelo momento certo; nem a maior das mente é capaz de pensar por si todas as vezes. Portanto, uma grande mente faz bem em gastar seu tempo livre com leitura que, como disse, é um substituto para o pensamento próprio; novos materiais são importados à mente ao permitirmos que outrem pense por nós, apesar de que isso sempre seja feito de um modo distinto do nosso. Assim, um homem não deve ler em demasia a fim de que sua mente não se torne acostumada ao substituto e, consequentemente, esqueça a realidade; a fim de que não se acostume a seguir caminhos que já foram trilhados, seguindo um curso de pensamento alheio e esquecendo o próprio. De maneira nenhuma um homem deveria desviar sua atenção do mundo real em prol da leitura, pois o impulso e o estado que levam alguém a pensar por si procedem muito mais frequentemente do mundo da realidade que do mundo dos livros. A vida real que um homem vê diante de si é o objeto natural do pensamento; e, em sua força como elemento primário da existência, pode com a maior facilidade incitar e influenciar a mente pensante.

Após essas considerações, não será surpreendente que um homem que pensa por si pode ser facilmente diferenciado do filósofo livresco pelo próprio modo como fala, pela sua acentuada honestidade e a originalidade, retidão e convicção pessoal que marcam todos seus pensamentos e expressões. O filósofo livresco, por outro lado, deixa evidente que tudo nele é de segunda mão; suas ideias são como uma coleção de farrapos coletados de todos os cantos; mentalmente, é vagaroso e sem sentido — uma cópia de uma cópia. Seu estilo literário é repleto de frases convencionais, ou melhor, vulgares, e termos correntes; neste particular, assemelha-se muito a um pequeno Estado onde todo o dinheiro em circulação é estrangeiro, pois não há cunhagem própria.

A mera experiência toma o lugar do pensamento com a mesma precariedade da leitura. O simples empirismo está para o pensamento assim como comer está para a digestão e assimilação. Quando a experiência alardeia que sozinha, por meio de suas descobertas, promoveu o avanço do conhecimento humano, está a proceder como uma boca que alega possuir todo o crédito por manter a saúde do corpo.

Os trabalhos das mentes realmente capazes se diferenciam pelo caráter de *decisão* e *definição* pelos quais se

livram da obscuridade. Uma mente realmente capaz sempre sabe precisamente e claramente aquilo que deseja expressar — seja na forma de prosa, verso ou música. Outras mentes deixam a desejar em termos de decisão e clareza, e assim podem ser prontamente identificadas pelo que são.

O sinal característico de uma mente de primeira ordem é a retidão de seu julgamento — sempre julga em primeira mão. Tudo que profere é resultado do pensamento próprio; e isso se mostra patente pelo modo como exprime seus pensamentos. Tal mente é como um príncipe — no reino do intelecto sua autoridade é imperial, enquanto a autoridade das outras mentes é meramente delegada, como pode ser visto pelo seu estilo, que não tem um traço próprio.

Deste modo, todo aquele que realmente pensa por si é como um monarca — sua posição é absoluta, não reconhece ninguém acima de si. Seus julgamentos, como decretos reais, advêm de seu próprio poder soberano e procedem diretamente dele. Aceita a autoridade tão pouco quanto um monarca admite um comando; nada é válido a não ser que tenha autorizado pessoalmente. Por outro lado, a multidão de mentes vulgares, influenciadas por todos os tipos de opiniões populares, autoridades e preconceitos são como as pessoas que, em silêncio, obedecem a lei e aceitam ordem de superiores.

Aqueles que são ávidos e impacientes por resolver questões polêmicas citando autoridades realmente se satisfazem quando conseguem colocar a compreensão e o *insight* de outrem no campo — no lugar de seus próprios, que são precários. Seu número é legionário. Pois, como Sêneca diz, todos homens preferem acreditar a exercitar o julgamento — *unusquisque mavult credere quam judicare*. Em suas controvérsias, tais pessoas comumente fazem um uso promíscuo do artifício da autoridade — atacam-se mutuamente com esta. Se alguém se envolver em tal disputa, não obterá sucesso utilizando a razão e argumentação como defesa; pois contra uma arma desse gênero essas pessoas são como Siegfrieds*1 com pele espinhosa, submersos numa enchente de incapacidade de pensar e julgar. Estes atacarão levantando suas autoridades na tentativa de rebaixar o adversário — *argumentum ad verecundiam* [apelo à autoridade], e então gritam *victoria*.

No mundo real, seja este justo, favorável e agradável como for, sempre vivemos sujeitos à lei da gravidade, a qual temos de superar constantemente. Mas no mundo intelectual somos espíritos livres, sem o controle da lei da gravidade e livres da penúria e aflição. Por essa razão não há felicidade na terra como aquela que, no momento propício, uma mente refinada e frutuosa encontra em si.

A presença de um pensamento é como a presença da mulher amada. Imaginamos que nunca esqueceremos esses pensamentos nem nos tornaremos indiferentes à amada. Mas fora da vista, fora da mente! O pensamento mais refinado corre o risco de ser irrecuperavelmente esquecido se não for anotado, e a amada de ser abandonada se com esta não nos casarmos.

Há muitos pensamentos que são valiosos ao homem que os pensa; mas poucos deles têm força para produzir uma ação repercussiva ou reflexiva — isto é, ganhar a simpatia do leitor após ter sido colocado no papel.

Mas não se deve esquecer que o verdadeiro valor está apenas no que um homem pensou diretamente *para seu próprio caso*. Pensadores podem ser classificados da seguinte forma: aqueles que predominantemente pensam para seu próprio caso e aqueles que pensam para o caso de outrem. Os primeiros são os genuínos pensadores independentes — estes de fato pensam e são de fato independentes; são os verdadeiros *filósofos* — somente estes a sério; o prazer e a felicidade de sua existência consiste em pensar. Os outros são *sofistas*; desejam

parecer aquilo que não são, e buscam sua felicidade naquilo que esperam receber do mundo — é nisso que consiste sua seriedade. Pode-se ver a qual das duas classes um homem pertence através de todo o seu estilo e conduta. Lichtenberg é um exemplo da primeira classe, enquanto Herder obviamente pertence à segunda.

Quando alguém considera quão vasto e quão próximo de nós está o *problema da existência* — esta nossa equívoca, atormentada, fugaz e onírica existência —, tão vasto e próximo que tão rapidamente quanto alguém o percebe, este ofusca e obscurece todos os outros problemas e objetivos; e quando alguém vê como todos os homens — com poucas e raras exceções — não têm uma consciência clara do problema — ou melhor, mal percebem sua presença —, mas ocupam-se com tudo, menos isso, e vivem a pensar somente para o dia presente e dificilmente para além da duração de seu futuro pessoal, enquanto explicitamente desistem do problema ou estão prontos para aceitá-lo com o auxílio de algum sistema metafísico popular, satisfazendo-se com isso; quando alguém reflete sobre isso, pode adotar a opinião de que o homem só pode ser considerado um *ser pensante* num sentido muito remoto, e assim não sentir qualquer surpresa especial ante quaisquer traços de irreflexão ou tolice humanas; mas sabendo que, até certo ponto, a amplitude da visão intelectual de um homem normal de fato supera a do animal — cuja existência inteira assemelha-se a um presente contínuo sem qualquer consciência do futuro ou do passado —, mas não numa distância imensurável como normalmente se supõe.

Isso é, de fato, corroborado pelo modo como a maior parte dos homens conversa; vemos que seus pensamentos são podados, tornando impossível que desenvolvam a linha de seu discurso em qualquer sentido.

Se esse mundo fosse povoado por seres realmente pensantes, o barulho de todo tipo não seria permitido até limites tão generosos, como é o caso com a maioria de suas formas horríveis e ao mesmo tempo inúteis.*2 Se a Natureza tivesse feito o homem para pensar, não lhe teria dado ouvidos; ou lhe teria equipado com abas de isolamento acústico — que são as invejáveis posses do morcego. Mas, na verdade, o homem é um pobre animal como o resto, e suas capacidades têm o único propósito de mantê-lo na luta pela existência; deste modo, precisa manter seus ouvidos sempre abertos para anunciar, dia e noite, a aproximação do perseguidor.

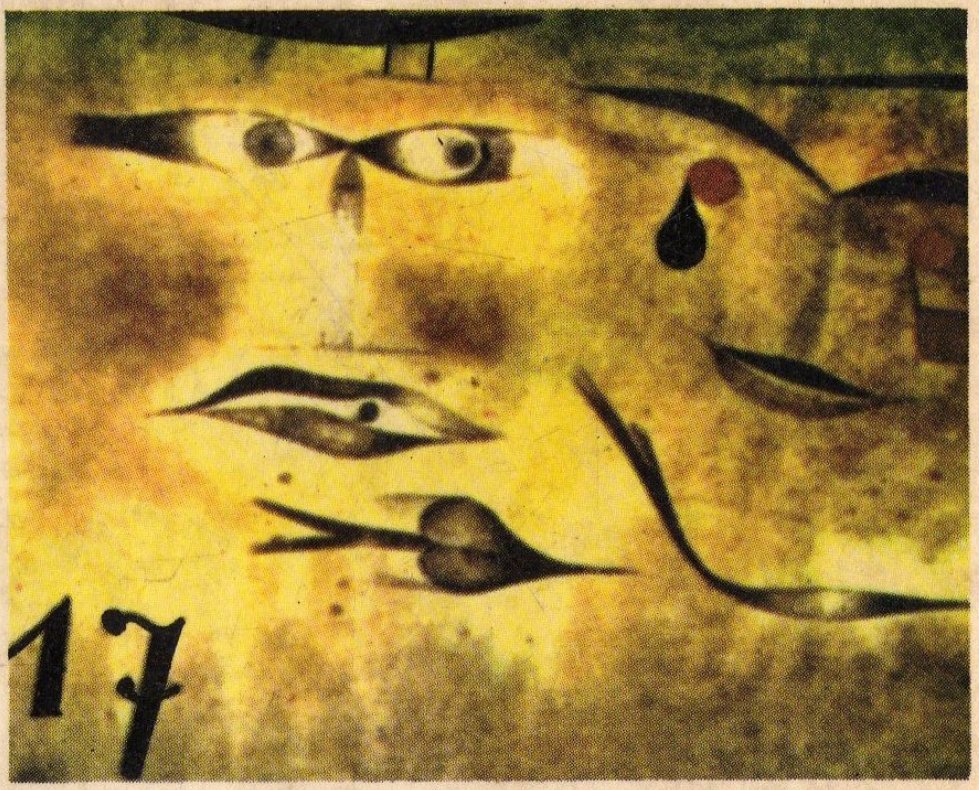
Notas:

1) — Ver http://pt.wikipedia.org/wiki/Siegfried ou http://en.wikipedia.org/wiki/Sigurd.

2) — Ver o ensaio On Noise em Studies in Pessimism de Schopenhauer.

autor: Arthur Schopenhauer
tradução: André Cancian
fonte: On Thinking for Oneself

COPA – 254 EDIÇÕES DE OURO



Schopenhauer

Dores do Mundo

O Amor • A Morte • A Arte
A Moral • A Religião • A Política

coleção
UNIVERSIDADE

SCHOPENHAUER

DORES DO MUNDO

O Amor — A Morte — A Arte — A Moral — A Religião — A Política — O Homem e a Sociedade

EDICÖES DE OURO

http://groups.google.com.br/group/digitalsource

INDICE

Introdução
Dores do mundo
O amor
I — Metafísica do amor
II — Esboço acerca das mulheres

A Morte

A Arte

A Moral

I — *O egoísmo*
II — A *piedade*
III — Resignação, renúncia, ascetismo e libertação

Pensamentos diversos

A religião

A política

O Homem e a sociedade

INTRODUÇÃO

Schopenhauer nasceu em Dantzig, no dia 22 de fevereiro de 1788. Seu pai era um negociante conhecido por sua habilidade, gênio forte, independência de caráter e amor à liberdade. Mudou-se para Hamburgo quando Artur tinha cinco anos, porque Dantzig perdera sua liberdade na anexação da Polônia em 1793. O jovem Schopenhauer, conseqüentemente, cresceu num ambiente de negócios e finanças e apesar de cedo ter abandonado a carreira mercantil para o qual seu pai o empurrara ela deixou nele sua marca nos modos um tanto bruscos, na atitude mental realista e no conhecimento do mundo e dos homens; ela fez dele o antípoda daquele tipo de filósofo acadêmico de quatro paredes a quem ele tanto desprezava. O pai morreu, aparentemente por suas próprias mãos, em 1805. A avó por parte de pai morrera louca.

"O caráter ou vontade", diz Schopenhauer, "é herdado do pai; o intelecto da mãe".([1]) A mãe possuía inteligência — tornou-se uma das mais populares escritoras de seu tempo — mas tinha também muito temperamento e mau gênio. Tivera uma vida infeliz com seu prosaico marido e quando ele morreu entregou-se ao amor livre e mudou-se para Weimar por ser um ambiente mais apropriado para este tipo de vida. Artur Schopenhauer reagiu contra isso como Hamlet contra o segundo casamento de sua mãe; e suas brigas com sua mãe ensinaram-lhe uma grande parte daquelas meias-verdades sobre as mulheres com as quais iria permear sua filosofia. Uma das cartas dela ao filho revela o estado de coisas entre os dois: "Você é insuportável e opressivo e muito difícil de se conviver; todas suas boas qualidades são obscurecidas por seu convencimento e tornadas inúteis para o mundo porque você não vode conter sua tendência de criticar as outras pessoas"([2]). Então decidiram morar separados; ele deveria ir vê-la apenas nos dias em que estava em casa para receber os amigos e ser uma visita entre outras; dessa forma podiam se mostrar polidos um com o outro como estranhos em vez de se detestarem como parentes. Goethe, que gostava de Madame Schopenhauer porque ela o deixava trazer consigo sua Cristiane, tornou pior a situação ao dizer à mãe que o filho se tornaria um homem muito famoso; a mãe nunca ouvira falar em dois gênios na mesma família. Finalmente, numa briga mais séria, a mãe empurrou escada abaixo o filho e rival, sendo que diante daquilo nosso filósofo cheio de amargor informou-a que a posteridade a conheceria somente através dele. Schopenhauer deixou Weimar pouco depois e apesar de sua mãe ter vivido mais vinte e quatro anos, ele nunca mais a viu. Byron, nascido também em 1788, parece ter passado por situação semelhante com sua mãe. Esses homens foram destinados ao pessimismo quase que pelas circunstâncias: um homem aue não conheceu o amor da mãe e o que é ainda pior, sofreu o ódio de sua mãe, não tem motivos para ficar encantado com o mundo.

Enquanto isso Schopenhauer passara pelo ginásio e pela universidade e aprendera mais do que o oferecido pelos currículos. Saiu de lá com uma infecção venérea que afetou seu caráter e sua filosofia.([3]) Tornou-se sombrio, cínico e desconfiado; era obcecado por temores e visões sinistras; mantinha os cachimbos trancados a cadeado, nunca entregou o pescoço à navalha de um barbeiro e dormia com pistolas carregadas ao lado da cama — presumivelmente para conveniência do assaltante. Não suportava barulho: "Tenho de há muito a opinião", escreve ele, "que a quantidade de ruído que alguém pode suportar sem se perturbar está na proporção inversa de sua capacidade mental e conseqüentemente pode ser tomada como medida razoavelmente justa da mesma... O ruído é uma torturava para todas pessoas intelectuais... Essa superabundante demonstração de vitalidade que toma a forma de bater as coisas, dar marteladas e atirar objetos de um lado para outro, tem sido para mim um tormento diário durante toda minha vida"([4]). Ele possuía um sentido quase que paranóico de grandeza não reconhecida; não alcançando a fama e o sucesso, voltou-se para dentro de si mesmo e roía sua própria alma.

Não tinha mãe, nem esposa, nem filhos, nem país. "Estava inteiramente sozinho, sem um único amigo e entre um só e nenhum há uma distância infinita([5])". Mais ainda do que Goethe era ele

---

[1] *O Mundo Como Vontade e Representação;* Londres, 1883; iii. 300.

[2] Em Wallace: *Vida de Schopenhauer;* Londres, sem data, p. 59.

[33] Vide Wallace, 92

[4] O *Mundo Como Vondade e Representação, II,* 199; Ensaios "Do Ruído".

[5] Nietzsche: *Schopenhauer como Educador;* Londres, 1910; p. 122.

imune as febres nacionalistas de sua época. Em 1813 ficou tão dominado pela influência do entusiasmo de Fichte por uma guerra de liberação contra Napoleão que pensou em se apresentar como voluntário e até comprou armas. Mas a prudência o apanhou a tempo; argumentou que "Napoleão afinal de contas apenas dava livre expansão àquela auto-afirmação e àquele apetite de vida intensa que os mortais comuns sentem mas por força de circunstâncias são obrigados a disfarçar"([1]). Em vez de partir para a guerra foi para o campo e escreveu uma tese de doutorado de Filosofia.

Após essa dissertação sobre A quadrupla razão do princípio de razão suficiente (1813),([2]) Schopenhauer dedicou todo seu tempo e devotou todas suas forças ao livro que seria sua obra-prima — O Mundo Como Vontade e Representação. Enviou o manuscrito ao editor com os maiores elogios; ali, dizia ele, não estava uma simples reformulação de idéias velhas, mas sim uma altamente coerente estrutura de pensamento original, "claramente inteligível, vigorosa e não sem beleza"; um livro "que dali em diante seria a fonte e motivo para uma centena de outros livros".([3]) Sendo que tudo que disse era atrozmente egoísta e inteiramente verdadeiro. Muitos anos depois Schopenhauer estava tão certo de ter dado solução aos problemas principais da Filosofia que pensou em mandar cinzelar em seu anel de sinete uma imagem da Esfinge atirando-se ao abismo como prometera fazer quando seus enigmas fossem solucionados. No entanto, o livro quase não atraiu atenção; o mundo estava pobre e exausto demais para ler o que se dizia sobre sua pobreza e exaustão. Dezesseis anos após sua publicação, Schopenhauer foi informado de que a maior parte da edição fora vendida como papel velho. Em seu ensaio sobre a Fama, na "Sabedoria da Vida", ele cita, numa evidente alusão à sua obra-prima, dois comentários de Lichtenberger: "Trabalhos como esse são como um espelho: se um burro se mirar nele não se pode esperar que a imagem refletida seja a de um anjo"; e "Quando uma cabeça e um livro têm uma colisão e um deles ressoa como oco, será que é sempre o livro"? Schopenhauer prossegue num tom de vaidade ferida: "Quanto mais um homem pertence à posteridade — em outras palavras, à humanidade em geral — tanto mais estranho é ele aos seus contemporâneos; pois não se destinando o livro a eles por essa condição como tal, mas apenas por fazerem parte da humanidade em geral, não é encontrado em seus trabalhos nem um pouco daquele colorido local familiar que lhes serviria de atrativo." E depois tornar-se tão eloqüente como a raposa da fábula: "Sentiria-se envaidecido um músico com os aplausos calorosos de uma platéia se soubessem que eram quase todos surdos e que para ocultar sua enfermidade vira uma ou duas pessoas aplaudindo? E o que diria ele se descobrisse que essas uma ou duas pessoas haviam freqüentemente aceito subornos para garantir aplausos os mais calorosos para o pior artista?". Em alguns homens o egotismo é uma compensação para a ausência de fama; em outros, o egotismo presta uma generosa cooperação à sua presença.

Schopenhauer colocou-se tão completamente neste livro que suas obras posteriores não são senão comentários do mesmo; tornou-se talmudista de seu próprio Torah, exegeta de suas próprias Jeremiadas. Em 1836 publicou um ensaio, Da Vontade na Natureza, que até certo ponto foi incorporado à edição aumentada de O Mundo Como Vontade e Representação que surgiu em 1844. Em 1841 veio o trabalho Os Dois Problemas Básicos da Ética e em 1851 apareceram dois substanciais volumes Parerga et Paralipomena — literalmente "Acessórios e Remanescentes" que foram traduzidos para o inglês como "Essays". Por esse último, que é a sua obra de mais fácil leitura e que é repleta de sabedoria e espírito, Schopenhauer recebeu, como remuneração total, dez exemplares grátis. O otimismo fica um tanto difícil nessas circunstâncias.

Apenas uma aventura perturbou a monotonia de sua laboriosa reclusão depois de haver deixado

---

[1] Wallace: Artigo "Schopenhauer" na Enciclopédia Britânica.

[2] Schopenhauer insiste, sem motivo suficiente para tanto e quase que a ponto de técnica de venda, em que esse livro tem que ser lido para que se possa compreender O *Mundo* como *Vontade e Representação.* O leitor no entanto poderá se contentar em ficar sabendo que "o princípio da razão suficiente" é a "lei da causa e efeito" de quatro formas: 1 - Lógica, como a determinação da conclusão pelas premissas; 2 - Física, como a determinação do efeito pela causa; 3 - Matemática, como a determinação da estrutura pelas leis da matemática e da mecânica; e 4 - Moral, como a determinação da contuta pelo caráter.

[3] Em Wallace. *Vida de Schopenhauer,* p. 107.

Weimar. Ele tinha a esperança de ter uma oportunidade de apresentar sua filosofia em uma das grandes universidades da Alemanha; essa oportunidade apareceu em 1822, quando foi convidado a ir para Berlim como docente (privat-docent). Ele de propósito escolheu para suas conferências as horas exatas em que o então todo-poderoso Hegel dava suas aulas. Schopenhauer confiava em que os estudantes encarariam a ele e a Hegel com os olhos da posteridade. Mas os estudantes não podiam se antecipar tanto e Schopenhauer viu-se falando diante de cadeiras vazias. Pediu então demissão e vingou-se com amargas diatribes contra Hegel que prejudicam as últimas edições de sua obra-prima. Em 1831 espalhou-se em Berlim uma epidemia de cólera; tanto Hegel como Schopenhauer fugiram, porém Hegel voltou prematuramente, apanhou a infecção e morreu em poucos dias. Schopenhauer não se deteve até chegar a Frankfurt, onde passou o restante de seus setenta e dois anos.

Sendo um pessimista sensato, ele evitou aquela armadilha de otimistas — a tentativa de ganhar a vida escrevendo. Ele havia herdado uma participação na firma de seu pai e vivia, com um conforto razoável, da renda que isso lhe dava. Investiu seu dinheiro com um tino que não ficava muito bem num filósofo. Quando uma companhia da qual possuía ações faliu e os outros credores concordaram com um acerto de 70%, Schopenhauer lutou para conseguir pagamento integral e saiu vencedor. Ele tinha o suficiente para alugar dois aposentos numa pensão e lá viveu os últimos trinta anos de sua vida, tendo por companheiro apenas um cachorro. Ele chamava o pequeno popdle de Atma (o termo bramânico para a Alma do Mundo), mas os brincalhões da cidade o chamavam de "o jovem Schopenhauer". Fazia suas refeições, normalmente, no Hotel Inglês. Antes do início de cada refeição colocava sempre uma moeda de ouro na mesa, diante dele, e ao fim guardava-a de volta no bolso. Foi certamente algum garção indignado que por fim lhe perguntou o significado daquele invariável cerimonial. Schopenhauer respondeu que era uma aposta silenciosa que fazia consigo mesmo, comprometendo-se ele a depositar a moeda na caixa dos pobres no primeiro dia que os oficiais ingleses, também fregueses de lá, falassem de alguma coisa que não fosse cavalos, mulheres ou cachorros.([1])

As universidades ignoravam a ele e a seus livros, como que para comprovar que todos progressos em Filosofia são feitos fora dos muros acadêmicos. "Nada", diz Nietzsche, "ofendia tanto aos sábios alemães como Schopenhauer ser tão dissemelhante a eles. "Mas ele aprendera a ter paciência; estava certo de que, ainda que tardio, viria o reconhecimento. E por fim, lentamente, ele veio. Homens da classe média — advogados, médicos, negociantes — encontraram nele uma filosofia que lhes oferecia não um mero jargão de irrealidades metafísicas, mas sim um estudo inteligível dos fenômenos da vida real. Uma Europa desiludida com os ideais e esforços de 1848, voltou-se quase que com aclamações para essa filosofia que interpretara o desespero de 1815. O ataque da ciência sobre a teologia, a denúncia socialista da pobreza e da guerra, a tensão biológica na luta pela sobrevivência, — todos esses fatores foram de auxílio para que Schopenhauer atingisse finalmente a fama.

Ainda não estava velho demais para gozar essa popularidade: lia com avidez todos artigos que apareciam sobre ele; pedia a seus amigos que lhe enviassem qualquer comentário impresso que encontrassem — ele mesmo pagaria o porte. Em 1854, Wagner lhe mandou uma cópia do Der Ring des Nibelungen, com uma palavra de apreciação favorável à filosofia da música de Schopenhauer. E assim o grande pessimista tornou-se quase um otimista em sua velhice; tocava assiduamente a flauta após o jantar e agradecia ao Tempo por tê-lo libertado dos ardores da mocidade. Vinha gente do mundo todo para vê-lo e no seu septuagésimo aniversário, em 1858, choveram sobre ele congratulações de toda parte e de todos os continentes.

O que sucedeu veio bem a tempo pois teve apenas mais dois anos de vida. Em 21 de setembro de 1860, sentou-se sozinho à mesa do café, aparentemente bem. Uma hora depois a dona da casa encontrou-o ainda sentado diante da mesa, já morto.

DORES DO MUNDO

Só a dor é positiva — Tormentos da existência — O nada preferível à vida — O fim da Filosofia não é consolar — O otimismo insustentável de Leionitz — Pecado original — O mundo, um lugar de penitência.

[1] Wallace, 171.

Se a nossa existência não tem por fim imediato a dor, pode dizer-se que não tem razão alguma de ser no mundo. Porque é absurdo admitir que a dor sem fim, que nasce da miséria inerente à vida e enche o mundo, seja apenas um puro acidente, e não o próprio fim. Cada desgraça particular parece, é certo, uma exceção, mas a desgraça geral é a regra.

***

Assim como um regato corre sem ímpetos, enquanto não encontra obstáculos, do mesmo modo na natureza humana, como na natureza animal, a vida corre incosciente e descuidosa, quando coisa alguma se lhe opõe à vontade. Se a atenção desperta, é porque a vontade não era livre e se produziu algum choque. Tudo o que se ergue em frente da nossa vontade, tudo o que a contraria ou lhe resiste, isto é, tudo que há de desagradável e de doloroso, sentimo-lo ato contínuo e muito nitidamente. Não atentamos na saúde geral do nosso corpo, mas notamos o ponto ligeiro onde o sapato nos molesta; não apreciamos o conjunto próspero dos nossos negócios, e só pensamos numa ninharia insignificante que nos desgosta. — O bem-estar e a felicidade são portanto negativos, só a dor é positiva.

Não conheço nada mais absurdo que a maior parte dos sistemas metafísicos, que explicam o mal como uma coisa negativa; só ele, pelo contrário, é positivo, visto que se faz sentir... O bem, a felicidade, a satisfação são negativos, porque não fazem senão suprimir um desejo e terminar um desgosto.

Acrescente-se a isto que em geral achamos as alegrias abaixo da nossa expectativa, ao passo que as dores a excedem grandemente.

Se quereis num momento esclarecer-vos a este respeito, e saber se o prazer é superior ao desgosto, ou se apenas se compensam, comparai a impressão do animal que devora outro, com a impressão do que é devorado.

***

A mais eficaz consolação em toda a desgraça, em todo o sofrimento, é voltar os olhos para aqueles que são ainda mais desgraçados do que nós: este remédio encontra-se ao alcance de todos. Mas que resulta daí para o conjunto?

Semelhantes aos carneiros que saltam no prado, enquanto, com o olhar, o carniceiro faz a sua escolha no meio do rebanho, não sabemos, nos nossos dias felizes, que desastre o destino nos prepara precisamente a essa hora — doença, perseguição, ruína, mutilação, cegueira, loucura, etc.

Tudo o que procuramos colher resiste-nos; tudo tem uma vontade hostil que é preciso vencer. Na vida dos povos, a História só nos aponta guerras e sedições: os anos de paz não passam de curtos intervalos de entreatos, uma vez por acaso. E da mesma maneira a vida do homem é um combate perpétuo, não só contra males abstratos, a miséria ou o aborrecimento, mas também contra os outros homens. Em toda a parte se encontra um adversário: a vida é uma guerra sem tréguas, e morre-se com as armas na mão.

***

Ao tormento da existência vem ainda juntar-se a rapidez do tempo, que nos inquieta, que nos não deixa respirar, e se conserva atrás de cada um de nós como um vigia dos forçados de chicote em punho. — Poupa apenas aqueles que entregou ao aborrecimento.

***

Portanto, assim como o nosso corpo rebentaria se estivesse sujeito à pressão da atmosfera, do mesmo modo se o peso da miséria, do desgosto, dos reveses e dos vãos esforços fosse banido da vida do homem, o excesso da sua arrogância seria tão desmedido, que o faria em bocados ou pelo menos o conduziria à insânia mais desordenada e até à loucura furiosa. — Em todo o tempo, cada um precisa ter um certo número de cuidados, de dores ou de miséria, do mesmo modo que o navio carece de lastro para se manter em equilíbrio e andar direito.

Trabalho, tormento, desgosto e miséria, tal é sem dúvida durante a vida inteira o quinhão de quase todos os homens. Mas se todos os desejos, apenas formados, fossem imediatamente realizados, com que se preencheria a vida humana, em que se empregaria o tempo? Coloque-se esta raça num país de fadas, onde tudo cresceria espontaneamente, onde as calhandras voariam já assadas ao alcance de todas as bocas, onde todos encontrariam sem dificuldade a sua amada e a obteriam o mais facilmente possível — ver-se-ia então os homens morrerem de tédio, ou enforcarem-se, outros disputarem,

matarem-se, e causarem-se mutuamente mais sofrimentos do que a natureza agora lhes impõe. — Assim para semelhante raça nenhum outro teatro, nenhuma outra existência conviriam.

***

Na primeira mocidade, somos colocados em face do destino que se vai abrir diante de nós, como as crianças em frente do pano de um teatro, na expectativa alegre e impaciente das coisas que vão passar-se em cena; é uma felicidade não podermos saber nada de antemão. Aos olhos daquele que sabe o que realmente se vai passar, as crianças são inocentes culpados condenados não à morte mas à vida, e que todavia não conhecem ainda o conteúdo da sua sentença. — Nem por isso todos deixam de ter o desejo de chegar a uma idade avançada, isto é, a um estado que se poderia exprimir deste modo: "Hoje é mau, e cada dia o será mais — até que chegue o pior de todos."

***

Quando se representa, tanto quanto é possível fazê-lo de uma maneira aproximada, a soma de miséria, de dor e de sofrimentos de todas as espécies que o Sol ilumina no seu curso, deve-se concordar que valeria muito mais que esse astro tivesse o mesmo poder na Terra para fazer surgir o fenômeno da vida que tem na Lua, e seria preferível que a superfície da Terra como a da Lua se mantivesse ainda no estado de cristal.

Pode ainda considerar-se a nossa vida como um episódio que perturba inutilmente a beatitude e o repouso do nada. Seja como for, aquele para quem a existência é quase suportável, à medida que avança em idade, tem uma consciência cada vez mais clara de que ela é em todas as coisas um *disappointment, nay, a cheat*, em outros termos que ela possui o caráter de uma grande mistificação, para não dizer de um logro...

Alguém que tenha sobrevivido a duas ou três gerações encontra-se na mesma disposição de espírito que um espectador que, sentado numa barraca de saltimbancos na feira, vê as mesmas farsas repetidas duas ou três vezes sem interrupção: é que as coisas estavam calculadas para uma única representação e já não fazem nenhum efeito, uma vez dissipadas a ilusão e a novidade.

Perder-se-ia a cabeça, se se observasse a prodigalidade das disposições tomadas, essas estrelas fixas que brilham inumeráveis no espaço infinito, e não têm outro fim senão iluminar mundos, teatros da miséria e dos gemidos, mundos que, no mais feliz dos casos, só produzem o tédio: — pelo menos a apreciarmos a amostra que nos é conhecida.

Ninguém é verdadeiramente digno de inveja, e quantos são para lastimar!

A vida é uma tarefa que devemos desempenhar laboriosamente; e neste sentido, a palavra *defunctus* é uma bela expressão.

Imagine-se por um instante que o ato da geração não era nem uma necessidade nem uma voluptuosidade, mas um caso de pura reflexão e de razão: a espécie humana subsistiria ainda? Não sentiriam todos bastante piedade pela geração futura, para lhe poupar o peso da existência, ou, pelo menos, não hesitariam em impor-lha a sangue-frio?

O mundo é o inferno, e os homens dividem-se em almas atormentadas e em diabos atormentadores.

Certamente ainda terei de ouvir dizer que a minha filosofia carece de consolação — e isso simplesmente porque digo a verdade, enquanto todos gostam de ouvir dizer: o Senhor Deus fez bem tudo quanto fez. Ide à igreja e deixai os filósofos em paz. Pelo menos não exijam que eles ajustem as suas doutrinas ao vosso catecismo: é o que fazem os indigentes e os filosofastros: a esses podem-se encomendar doutrinas ao gosto de cada um. Perturbar o otimismo obrigado dos professores de Filosofia é tão fácil como agradável.

Brama produz o mundo por uma espécie de pecado ou desvario, e permanece ele próprio no mundo para expiar esse pecado até estar redimido. — Muito bem! — No Budismo, o mundo nasce em seguida a uma perturbação inexplicável, que se produz após um longo repouso nessa claridade do céu, nessa beatitude serena, chamada Nirvana, que será reconquistada pela penitência; é como que uma espécie de fatalidade que se deve compreender no fundo de um sentido moral, ainda que essa explicação tenha uma analogia e uma imagem exatamente correspondente na natureza pela formação inexplicável do mundo primitivo, vasta nebulosa donde surgirá um sol. Mas os erros morais tornam mesmo o mundo físico gradualmente pior e sempre pior, até ter tomado a sua triste forma atual.

Para os gregos o mundo e os deuses eram a obra de uma necessidade insondável. Esta

explicação é suportável, porque nos satisfaz provisoriamente. Ormuzd vive em guerra com Ahriman: — isto ainda se pode admitir. — Mas um Deus como esse Jeová, que *animi causa*, por seu bel-prazer e muito voluntariamente produz este mundo de miséria e de lamentações, e que ainda se felicita e se aplaude, é que é demasiado forte! Consideremos, portanto, nesse ponto de vista, a religião dos judeus como a última entre as doutrinas religiosas dos povos civilizados; o que concorda perfeitamente com o fato de ser ela também a única que não tem absolutamente nenhum vestígio de imortalidade.

Ainda mesmo que a demonstração de Leibnitz fosse verdadeira, embora se admitisse que entre os mundos possíveis este é sempre o melhor, essa demonstração não daria ainda nenhuma teocidéia. Porque o criador não só criou o mundo, mas também a própria possibilidade; portanto, devia ter tornado possível um mundo melhor.

A miséria, que alastra por este mundo, protesta demasiado alto contra a hipótese de uma obra perfeita devida a um ser absolutamente sábio, absolutamente bom, e também todo-poderoso; e, de outra parte, a imperfeição evidente e mesmo a burlesca caricatura do mais acabado dos fenômenos da criação, o homem, são de uma evidência demasiado sensível. Há aí uma dissonância que se não pode resolver. As dores e as misérias são, pelo contrário, outras tantas provas em apoio, quando consideramos o mundo como a obra da nossa própria culpa, e portanto como uma coisa que não podia ser melhor. Ao passo que na primeira hipótese, a miséria do mundo se torna uma acusação amarga contra o criador e dá margem aos sarcasmos, no segundo caso aparece como uma acusação contra o nosso ser e a nossa vontade, bem própria para nos humilhar.

Conduz-nos a este profundo pensamento que viemos ao mundo já viciados como os filhos de pais gastos pelos desregramentos, e que se a nossa existência é de tal modo miserável, e tem por desenlace a morte, é porque temos continuamente essa culpa a expiar. De um modo geral não há nada mais certo: é a pesada culpa do mundo que causa os grandes e inúmeros sofrimentos a que somos votados; e entendemos esta relação no sentido metafísico e não no físico e empírico. Assim a história do pecado original reconcilia-me com o antigo testamento; é mesmo a meus olhos a única verdade metafísica do livro, embora aí se apresente sob o véu da alegoria. Porque a nossa existência assemelha-se perfeitamente à conseqüência de uma falta e de um desejo culpado...

Quereis ter sempre ao alcance da mão uma bússola segura a fim de vos orientar na vida e de a encarar incessantemente sob o seu verdadeiro prisma, habituai-vos a considerar este mundo como um lugar de penitência, como uma colônia penitenciária, como lhe chamaram já os mais antigos filósofos *(Clem. Alex. Strom*. L. III, c. 3, p. 399) e alguns padres da Igreja. (Augustin. *De civit. Dei*, L. XI, 23.)

A sabedoria de todos os tempos, o Branamismo, o Budismo, Empédocles e Pitágoras confirmaram este modo de ver; Cicero (*Fragmenta de philosophia*, vol. 12, p. 316, ed. Bip.) conta que os sábios antigos na iniciação dos mistérios ensinavam: *nos ob aliqua scelera sucepta in vita superiore, pœnarum luendarum causa natos esse.* Vanini, que acharam mais cômodo queimar que refutar, exprime essa idéia da maneira mais enérgica, quando diz: *Tot, tantisque homo repletus miseriis, ut si Christianæ religioni non repugnaret: dicere auderem, si dcemones dantur, ipsi, in hominum corpora transmigrantes, sceleris pœnas luunt. (De admirandis naturse arcanis, dial. L. p. 353.)* Mas, mesmo no puro Cristianismo bem compreendido, a nossa existência é considerada como a conseqüência de uma falta, de uma queda. Se nos familiarizarmos com esta idéia, não esperaremos da vida senão o que ela pode dar e longe de considerarmos as suas contradições, sofrimentos, tormentos, misérias grandes ou pequenas, como uma coisa inesperada, contrária às regras, achá-los-emos perfeitamente naturais, sabendo bem que na Terra cada um sofre a pena da sua existência, e cada um a seu modo. Entre os males de um estabelecimento penitenciário, o menor não é a sociedade que nele se encontra. O que a sociedade dos homens vale, sabem-no aqueles que mereceriam outra melhor, sem que seja necessário que eu o diga. Uma bela alma, um gênio, podem por vezes experimentar aí os sentimentos de um nobre prisioneiro do Estado que se encontra nas galés rodeado de celerados vulgares; e como ele procuram isolar-se. Em geral, porém, esta idéia sobre o mundo torna-nos aptos a ver sem surpresa, e ainda mais, sem indignação, o que se chama as imperfeições, isto é, a miserável constituição intelectual e moral da maior parte dos homens que a sua própria fisionomia nos revela...

A convicção de que o mundo e por conseguinte o homem são tais que não deveriam existir, é de molde que nos deve encher de indulgência uns pelos outros; que se pode esperar, de fato, de uma tal espécie de seres? — Penso às vezes que a maneira mais convincente dos homens se cumpri-

mentarem em vez de ser Senhor, Sir etc, poderia ser: “companheiro de sofrimentos, *socî malorum*, companheiro de misérias, *my fellow-sufferer*”. Por muito original que isto pareça, a expressão é contudo fundada, lança sobre o próximo a luz mais verdadeira, e lembra a necessidade da tolerância, da paciência, da indulgência, do amor do próximo, sem o que ninguém pode passar, e de que, portanto, todos são devedores.

II

Desilusões — Vãs promessas de felicidade — Dores sem tréguas e sem descanso, metamorfoses do sofrimento: a miséria e o tédio — A vida é um espetáculo tragicômico, sob o reino do acaso e do erro — O Inferno de Dante e o inferno do mundo — Último alvo e último naufrágio.

Enquanto a primeira metade da vida é apenas uma infatigável aspiração de felicidade, a segunda metade, pelo contrário, é dominada por um sentimento doloroso de receio, porque se acaba por perceber mais ou menos claramente que toda a felicidade não passa de quimera, que só o sofrimento é real. Por isso os espíritos sensatos visam menos aos prazeres do que a uma ausência de desgostos, a um estado de algum modo invulnerável.— Nos meus anos de mocida-de, uma campainhada à porta causava-me alegria porque pensava: "Bom! é qualquer coisa que sucede." Mais tarde, experimentado pela vida, esse mesmo ruído despertava-me um sentimento vizinho do medo; dizia de mim para mim: "Que sucederá?"

***

Na velhice as paixões e os desejos extinguem-se uns após outros, à medida que os objetos dessas paixões se tornam indiferentes; a sensibilidade diminui, a força da imaginação torna-se sempre mais fraca, as imagens empalidecem, as impressões já não aderem, passam sem deixar vestígios, os dias decorrem cada vez mais rápidos, os acontecimentos perdem a sua importância, tudo se descolora. O homem acabrunhado pela idade passeia cambaleando ou repousa a um canto, não sendo mais do que a sombra, o fantasma do seu ser passado. Vem a morte, que lhe resta para destruir? Um dia a sonolência muda-se em último sono e os seus sonhos... já inquietavam Hamlet no célebre monólogo. Creio que desde esse momento sonhamos.

***

Todo o homem que despertou dos primeiros sonhos da mocidade, que tem em consideração a sua própria experiência e a dos outros, que estudou a história do passado e a da sua época, se quaisquer preconceitos demasiado arraigados não lhe perturbam o espírito, acabará por chegar à conclusão de que este mundo dos homens é o reino do acaso e do erro, que o dominam e o governam a seu modo sem piedade alguma, auxiliados pela loucura e pela maldade, que não cessam de brandir o chicote. Por isso o que há de melhor entre os homens só aparece após grandes esforços; qualquer inspiração nobre e sensata dificilmente encontra ocasião de se mostrar, de proceder, de se fazer ouvir, ao passo que o absurdo e a falsidade no domínio das idéias, a banalidade e a vulgaridade nas regiões da arte, a malícia e a velhacaria na vida prática, reinam sem partilha, e quase sem interrupção; não há pensamento, obra excelente que não seja uma exceção, um caso imprevisto, singular, incrível, perfeitamente isolado, como um aerólito produzido por uma ordem de coisas diferente daquela que nos governa. — Com respeito a cada um em particular, a história de uma existência é sempre a história de um sofrimento, porque toda a carreira percorrida é uma série ininterrupta de reveses e de desgraças, que cada um procura ocultar porque sabe que longe de inspirar aos outros simpatia ou piedade, dá-lhes enorme satisfação, de tal modo se comprazem em pensar nos desgostos alheios a que escapam naquele momento; — é raro que um homem no fim da vida, sendo ao mesmo tempo sincero e ponderado, deseje recomeçar o caminho, e não prefira infinitamente o nada absoluto.

***

Não há nada fixo na vida fugitiva: nem dor infinita, nem alegria eterna, nem impressão permanente, nem entusiasmo duradouro, nem resolução elevada que possa durar toda a vida! Tudo se dissolve na torrente dos anos. Os minutos, os inumeráveis átomos de pequenas coisas, fragmentos de cada uma das nossas ações, são os vermes roedores que devastam tudo quanto é grande e ousado... Nada se toma a sério na vida humana; o pó não vale esse trabalho.

***

Devemos considerar a vida como uma mentira contínua, tanto nas coisas pequenas como nas grandes. Prometeu? não cumpre a promessa, a não ser, para mostrar quanto o desejo era pouco desejável: tão depressa é a esperança que nos ilude, como a coisa com que contávamos. — Se nos deu, foi só para nos tornar a tirar. A magia da distância apresenta-nos paraísos, que desaparecem como visões, logo que nos deixamos seduzir.

A felicidade, portanto, está sempre no futuro ou no passado, e o presente é como uma pequena nuvem sombria que o vento impele sobre a planície cheia de sol; diante dela, atrás dela, tudo é luminoso, só ela projeta sempre uma sombra.

***

O homem só vive no presente, que foge irresistivelmente para o passado, e afunda-se na morte: salvo as conseqüências que podem refletir-se no presente, e que são a obra dos seus atos e da sua vontade, a sua vida de ontem acha-se completamente morta, extinta: deveria portanto ser-lhe indiferente à razão que esse passado fosse feito de gozos ou de tristezas. O presente foge-lhe, e transforma-se incessantemente no passado; o futuro é absolutamente incerto e sem duração... E assim como sob o ponto de vista físico o andar não é mais do que uma queda sempre evitada, da mesma maneira a vida do corpo é a morte sempre suspensa, uma morte adiada, e a atividade do nosso espírito um tédio sempre combatido... É preciso enfim que a morte triunfe, pois lhe pertencemos pelo próprio fato do nosso nascimento e ela não faz senão brincar com a presa antes de a devorar. É deste modo que seguimos o curso da nossa existência, com um interesse extraordinário, com mil cuidados, mil precauções, durante todo o tempo possível, como se sopra uma bola de sabão, aplicando-nos a enchê-la o mais que podemos e durante muito tempo, não obstante a certeza que temos de que ela acabará por rebentar.

***

A vida não se apresenta de modo algum como um mimo que nos é dado gozar, mas antes como um dever, uma tarefa que tem de se cumprir à força de trabalho; daí resulta, tanto nas grandes como nas pequenas coisas, uma miséria geral, um trabalho sem descanso, uma concorrência sem tréguas, um combate sem fim, uma atividade imposta com uma tensão extrema de todas as forças do corpo e do espírito. Milhões de homens, reunidos em nações, concorrem para o bem público, procedendo assim cada indivíduo em seu próprio interesse; caem, porém, milhares de vítimas para a salvação comum. Umas vezes são preconceitos insensatos, outras uma política sutil que excitam os povos à guerra; urge que o suor e o sangue da grande massa corram em abundância para levar a bom fim as fantasias de alguns, ou para expiar as suas faltas. Em tempo de paz, a indústria e o comércio prosperam, as invenções operam maravilhas, os navios sulcam os mares e transportam coisas deliciosas de todas as partes do mundo, as ondas tragam milhares de homens. Tudo está em movimento, uns meditam, outros procedem, o tumulto é indescritível.

Mas qual é o alvo de tantos esforços? Manter durante um curto espaço de tempo entes efêmeros e atormentados, mantê-los no caso mais favorável em uma miséria suportável e uma ausência de dor relativa que o tédio logo aproveita; depois a reprodução dessa raça e a renovação do seu curso habitual.

***

Os esforços sem tréguas para banir o sofrimento só têm o resultado de o fazer mudar de figura. Na origem aparece sob a forma da necessidade, do cuidado pelas coisas materiais da vida. Conseguindo-se, à custa de penas, expulsar a dor sob esse aspecto, logo se transforma e toma mil formas diferentes, segundo as idades e as circunstâncias; é o instinto sexual, o amor apaixonado, o ciúme, a inveja, o ódio, a ambição, o medo, a avareza, a doença, etc., etc. Se não encontra outro acesso livre, toma o manto triste e pardo do tédio e da sociedade, e então, para a combater, é preciso forjar armas. Logrando-se expulsá-la, não sem combate, volta às suas antigas metamorfoses, e a dança recomeça...

***

O que ocupa todos os vivos e os conserva em contínua atividade, é a necessidade de assegurar a existência. Mas feito isto, não sabem que mais hão de fazer. Assim o segundo esforço dos homens é aliviar o peso da vida, torná-lo insensível, *matar o tempo*, isto é, fugir ao aborrecimento. Vemo-los, logo que se livram de toda a miséria material e moral, logo que sacudiram dos ombros todos os fardos,

tomarem sobre eles mesmos o peso da existência, e considerarem como um ganho toda a hora que têm conseguido passar, ainda que no fundo ela seja tirada dessa existência, que se esforçam por prolongar com tanto zelo. O aborrecimento não é um mal para desdenhar: que desespero faz transparecer no rosto! Faz com que os homens, que se amam tão pouco uns aos outros, se procurem com todo o entusiasmo; é a origem do instinto social. O Estado considera-o como uma calamidade pública, e por prudência toma medidas para o combater.

Este flagelo, que não é menor que o seu extremo oposto, a fome, pode impelir os homens a todos os desvarios; o povo precisa *panem et circenses*. O rude sistema penitenciário de Filadélfia, fundado sobre o isolamento e a inatividade, faz do aborrecimento um instrumento de suplício tão terrível, que mais de um condenado tem recorrido ao suicídio para lhe fugir. Se a miséria é o aguilhão perpétuo para o povo, o tédio é-o igualmente para os ricos. Na vida civil, o domingo representa o aborrecimento, e os seis dias da semana a miséria.

***

A vida do homem oscila, como uma pêndula, entre a dor e o tédio, tais são na realidade os seus dois últimos elementos. Os homens tiveram que exprimir esta idéia de um modo singular; depois de haverem feito do inferno o lugar de todos os tormentos e de todos os sofrimentos, que ficou para o céu? justamente o aborrecimento.

***

O homem é o mais necessitado de todos os seres: não tem mais do que vontade, desejos encarnados, um composto de mil necessidades. E assim vive na Terra, abandonado a si próprio, incerto de tudo que não seja a miséria e a necessidade que o oprime. Através as exigências imperiosas, todos os dias renovadas, o cuidado da existência preenche a vida humana. Ao mesmo tempo atormenta-o um segundo instinto, o de perpetuar a sua raça. Ameaçado por todos os lados pelos perigos mais diversos, tem que usar de uma prudência sempre vigilante para lhes escapar. Com passo inquieto, lançando em volta olhares cheios de angústia, segue o seu caminho lutando com os acasos e com os inimigos sem número. Assim como caminharia através os desertos selvagens, assim segue em plena vida civilizada; para ele, não existe a segurança:

Qualibus in tenebris vitæ, quantisque periclis
Degitur hocc'ævi, quodcunque est!

(Lucr, II, 15.)

A vida é um mar cheio de escolhos e de turbilhões que o homem só evita à força de prudência e de cuidados, embora saiba que mesmo que consiga escapar-lhes com perícia e esforços, não pode contudo, à medida que avança, retardar o grande, o total, o inevitável naufrágio, a morte que parece correr-lhe ao encontro: é esse o fim supremo de tão laboriosa navegação, para ele infinitamente pior que todos os escolhos a que escapou.

Sentimos a dor, mas não a ausência da dor; sentimos a inquietação, mas não a ausência da inquietação; o temor, mas não a segurança. Sentimos o desejo e o anelo, como sentimos a fome e a sede; mas apenas satisfeitos, tudo acaba, assim como o bocado que, uma vez engolido, deixa de existir para a nossa sensação. Enquanto possuímos os três maiores bens da vida, saúde, mocidade e liberdade, não temos consciência deles, e só os apreciamos depois de os havermos perdido, porque esses também são bens negativos. Só notamos os dias felizes da nossa vida passada depois de darem lugar aos dias de tristeza... — À medida que os nossos prazeres aumentam, tornam-nos cada vez mais insensíveis; o hábito não é já um prazer. Por isso mesmo a nossa faculdade de sofrer é mais viva; todo o hábito suprimido causa um sentimento doloroso. As horas correm tanto mais rápidas quanto mais agradáveis são, tanto mais demoradas quanto mais tristes, porque o gozo não é positivo, mas sim a dor, cuja presença .se faz sentir. O aborrecimento dá-nos a noção do tempo, a distração tira-a. O que prova que a nossa existência é tanto mais feliz quanto menos a sentimos: de onde se segue que mais vale ver-nos livres dela. Não se poderia absolutamente imaginar uma grande e viva alegria, se esta não sucedesse a uma grande miséria porque nada há que possa atingir um estado de alegria serena e durável; o mais que se consegue é distrair, satisfazer a vaidade. É por este motivo que todos os poetas sâo obrigados a colocar os seus heróis em situações cheias de ansiedades e de tormentos, a fim de os livrarem delas:

drama e poesia épica só nos mostram homens que lutam, que sofrem mil torturas, e cada romance oferece-nos em espetáculo os espasmos e as convulsões do pobre coração humano. Voltaire, o feliz Voltaire, que tão favorecido foi pela natureza, pensa como eu, quando diz: "A felicidade não passa de um sonho, só a dor é real"; e acrescenta: "Há oitenta anos que o experimento. Não sei fazer outra coisa senão resignar-me, e dizer a mim mesmo que as moscas nasceram para serem comidas pelas aranhas, e os homens para serem devorados pelos pesares."

***

A vida de cada homem, vista de longe e de alto, no seu conjunto e nas fases mais salientes, apresenta-nos sempre um espetáculo trágico; mas se a analisarmos nas suas minúcias, tem o caráter de uma comédia o decurso e o tormento do dia, a incessante inquietação do momento, os desejos e os receios da semana, as desgraças de cada hora, sob a ação do acaso que procura sempre mistificar-nos, são outras tantas cenas de comédia. Mas as aspirações iludidas, os esforços baldados, as esperanças que o destino esmaga implacavelmente, os erros funestos da vida inteira, com os sofrimentos que se acumulam e a morte no último ato, eis a eterna tragédia. Parece que o destino quis juntar a irrisão ao desespero da nossa existência, quando encheu a nossa vida com todos os infortúnios da tragédia, sem que possamos sequer sustentar a dignidade das personagens trágicas. Longe disso, na ampla particularidade da vida, representamos inevitavelmente o mesquinho papel de cômicos.

É verdadeiramente incrível como a existência da maior parte dos homens é insignificante e destituída de interesse vista exteriormente, e como é surda e obscura sentida interiormente. Consta apenas de tormentos, aspirações impossíveis, é o andar cambaleante de um homem que sonha através as quatro épocas da vida até à morte, com um cortejo de pensamentos triviais. Os homens assemelham-se relógios a que se dá corda e trabalham sem saber por que; e sempre que vem um homem a este mundo, o relógio da vida humana recebe corda de novo para repetir mais uma vez o velho e gasto estribilho da eterna caixa de música, frase por frase, compasso por compasso, com variações quase insensíveis.

Cada indivíduo, cada rosto humano e cada existência humana são um sonho, um sonho efêmero do espírito infinito da natureza, da vontade de viver persistente e teimosa, são uma imagem fugitiva que desenha na página infinita do espaço e do tempo, que deixa subsistir alguns instantes de uma rapidez vertiginosa, e que logo apaga para dar lugar a outras. Contudo, e é esse o lado da vida que faz pensar e refletir, urge que a vontade de viver, violenta e impetuosa, pague cada uma dessas imagens fugitivas, cada uma dessas fantasias vãs ao preço de dores profundas e sem número, e de uma morte amarga por muito tempo temida e que afinal chega. Eis por que o aspecto de um cadáver nos torna subitamente sérios.

***

Onde iria Dante procurar o modelo e assunto do seu inferno senão no nosso mundo real? E contudo, é um perfeito inferno que ele nos pinta. Ao contrário, quando ele tratou de descobrir o céu e os seus gozos, encontrou-se em frente de uma dificuldade invencível, justamente porque o nosso mundo nada oferece de análogo. Em lugar das alegrias do Paraíso, viu-se reduzido a dar-nos parte das instruções que lhe deram os seus antepassados, a sua Beatriz e diversos santos. Daqui se deduz claramente que espécie de mundo é o nosso.

***

O inferno do mundo excede o Inferno de Dante, no ponto em que cada um é o diabo do seu vizinho; há também um arquidiabo superior a todos os outros, é o conquistador que dispõe milhares de homens em frente uns dos outros e lhes brada: "Sofrer, morrer, é o vosso destino; portanto fuzilem-se, canhoneiem-se mutuamente!" e eles assim procedem.

***

Se se pudesse pôr diante dos olhos de cada um as dores e os espantosos tormentos aos quais a sua vida se encontra incessantemente exposta, um tal aspecto enchê-lo-ia de medo; e se se quisesse conduzir o otimista mais endurecido aos hospitais, aos lazaretos e aposentos de torturas cirúrgicas, às prisões, aos lugares de suplícios, às pocilgas dos escravos, aos campos de batalha e aos tribunais criminais, se se lhe abrissem todos os antros sombrios onde a miséria se acolhe para fugir aos olhares de uma curiosidade fria, e se por fim o deixassem ver a torre de Ugolino, então, com certeza, também ele acabaria por reconhecer de que espécie é este *melhor dos mundos possíveis*.

***

Este mundo, campo de carnificina onde entes ansiosos e atormentados vivem devorando-se uns aos outros, onde todo o animal carnívoro se torna o túmulo vivo de tantos outros, e passa a vida numa longa série de martírios, onde a capacidade de sofrer aumenta na proporção da inteligência, e atinge portanto no homem o mais elevado grau; este mundo, quiseram os otimistas adaptá-lo ao seu sistema, e apresentá-lo *a priori* como o melhor dos mundos possíveis. O absurdo é evidente. — Dizem-me para abrir os olhos e fitá-los na beleza do mundo que o Sol ilumina, admirar-lhe as montanhas, os vales, as torrentes, as plantas, os animais, que sei eu! Então o mundo é uma lanterna mágica? Certamente que o espetáculo é esplêndido à vista, mas representar aí um papel, é outra coisa. — Após o otimista surge o homem das causas finais; esse exalta a sábia ordem que preserva os planetas de se chocarem no seu percurso, que impede a terra e o mar de se confundirem e os mantém devidamente separados, que faz com que o resto não se conserve num gelo eterno, ou seja consumido pelo calor, que, devido à inclinação da eclíptica, não permite à primavera ser eterna e deixa amadurecer os frutos, etc... Mas tudo isso são simples *conditiones sine quibus non*. Porque se deve existir um mundo, se os seus planetas devem durar, embora, um período igual àquele que o raio de uma estrela fixa e afastada leva para chegar até eles, e se não desapareceu como o filho de Lessing logo após o nascimento, era preciso que as coisas estivessem mal arquitetadas, para que a base fundamental ameaçasse já ruína. Cheguemos agora aos resultados dessa obra tão exaltada, consideremos os atos que se movem nesta cena tão solidamente formada: vemos a dor aparecer ao mesmo temoo que a sensibilidade, e aumentar à medida aue esta se torna inteligente, vemos o desejo e o sofrimento caminhando par a par, desenvolver-se sem limites, até que por fim a vida humana apenas oferece assunto de tragédias, ter-se-á pouca disposição para entoar a Aleluia dos otimistas.

***

Se um Deus fez este mundo, eu não gostaria de ser esse Deus: a miséria do mundo esfacelar-me-ia o coração.

***

Imaginando-se um demônio criador, ter-se-ia portanto o direito de lhe gritar mostrando-lhe a sua obra: "Como ousaste interromper o repouso sagrado do nada, para fazer surgir uma tal massa de desgraça e de angústias?"

***

Considerando a vida sob o aspecto do seu valor objetivo, é pelo menos duvidoso que ela seja preferível ao nada; e eu diria até que se a experiência e a reflexão se pudessem fazer elevariam a voz em favor do nada. Se batêssemos nas pedras dos túmulos para perguntar aos mortos se querem ressuscitar, eles abanariam a cabeça. É também esta a opinião de Sócrates na apologia de Platão, e até o amável e alegre Voltaire não pôde deixar de dizer: "Aprecia-se a vida; mas o nada também tem o seu lado bom"; e ainda: "Não sei o que é a vida eterna, esta, porém, é um mau gracejo."

***

Querer é essencialmente sofrer, e como o viver é querer, toda a existência é essencialmente dor. Quanto mais elevado é o ser, mais sofre... A vida do homem não é mais do que uma luta pela existência com a certeza de ser vencido... A vida é uma caçada incessante onde, ora como caçadores, ora como caça, os entes disputam entre si os restos de uma horrível carnificina; uma história natural da dor que se resume assim: querer sem motivo, sofrer sempre, lutar sempre, depois morrer e assim sucessivamente pelos séculos dos séculos, até que o nosso planeta se faça em bocados.

O AMOR

I

METAFÍSICA DO AMOR

O amor, assunto até agora reservado aos romancistas e aos poetas — Insuficiência dos filósofos que têm tratado do assunto — Deve-se estudar o amor na vida real — O seu papel, a sua importância, o interesse universal que ele inspira — Todo o amor vulgar ou etéreo tem origem no

instinto sexual — O seu fim é a procriação de uma determinada criança: fixa desse modo a geração futura — A natureza do instinto é proceder no interesse da espécie em detrimento do indivíduo — O instinto oferece ao ser egoísta uma ilusão falaz para chegar aos seus fins — Ele guia, no amor, a escolha do homem e da mulher para as qualidades físicas e morais mais aptas para assegurarem a reprodução, a conservação, a superioridade do tipo integral da espécie humana, sem consideração alguma pela félicidade das pessoas — Deste conflito entre o gênio da espécie e os gênios protetores dos indivíduos nascem o sublime e o patético do amor — Resultado trágico do amor infeliz, decepções do amor sofisticado — Os amantes são traidores que perpetuando a vida perpetuam a dor — Dafnis e Cloé, diálogo — Seriedade da volúpia.

> *Ó vós, sábios, cuja ciência é elevada e profunda, que meditastes e que sabeis onde, quando e como, tudo se une na natureza, para que são todos esses amores, esses beijos; vós, sublimes sábios, dizei-mo! Torturai o vosso espírito sutil e dizei-me onde, quando e como, me sucedeu amar, por que me foi dado amar?*
>
> Bürger.

Está-se geralmente habituado a ver os poetas ocupados em pintar o amor. A pintura do amor é o assunto principal de todas as obras dramáticas, trágicas ou cômicas, românticas ou clássicas, tanto nas índias como na Europa: é igualmente o mais fecundo de todos os assuntos tanto para a poesia lírica como para a poesia épica, sem falar da grande quantidade de romances, que, há séculos, se produzem todos os anos nos países civilizados da Europa tão regularmente como os frutos das estações. Todas essas obras no fundo são descrições variadas e mais ou menos desenvolvidas dessa paixão. As pinturas mais perfeitas, Romeu e Julieta, a nova Heloísa, Werther, adquiriram glória imortal. Dizer como La Rochefoucauld que o amor apaixonado é como os espectros de que todos falam, mas que ninguém viu; ou então contestar como Lichtenberger, no seu *Ensaio sobre o poder do amor*, a realidade dessa paixão e negar que seja conforme à natureza, é um grande erro. Porque é impossível conceber como um sentimento estranho ou contrário à natureza humana, como uma pura fantasia o que o gênio dos poetas não se cansa de pintar, nem a humanidade de colher com inabalável simpatia; visto que sem verdade, não há arte completa.

> *Nada é tão belo como a verdade; só a verdade é agradável.*
>
> Boileau.

Ademais a experiência geral, embora não se renove todos os dias prova que uma inclinação viva e ainda suscetível de ser governada, pode, sob o império de certas circunstâncias, aumentar e exceder pela sua violência todas as outras paixões, desviar todas as considerações, vencer todos os obstáculos com uma força e uma perseverança incríveis, ao ponto de se arriscar sem hesitação a vida para satisfazer o desejo, e perdê-la até, se esse desejo é sem esperança. Não é só nos romances que existem Werther e Jacopo Ortis; todos os anos, a Europa poderia apresentar pelo menos uma meia dúzia: *sed ignotis perierunt mortibus illi*. São mortos desconhecidos, cujos sofrimentos têm apenas como cronista o empregado que registra os óbitos, e como anais as notícias diversas da imprensa. As pessoas que lêem os jornais franceses e ingleses podem atestar a exatidão do que afirmo. Mas maior ainda é o número daqueles a quem essa paixão conduz ao manicômio. Enfim verificam-se todos os anos diversos casos de duplo suicídio, quando dois amantes desesperados se tornam vítimas das circunstâncias exteriores que os separam; quanto a mim, nunca compreendi como é que dois entes que se amam, e julgam encontrar nesse amor a suprema felicidade, não preferem romper violentamente com todas as convenções sociais e sofrer toda a espécie de vergonha, a abandonar a vida renunciando a uma felicidade além da qual nada podem imaginar, — Quanto aos graus inferiores, aos ligeiros ataques dessa paixão, todos os têm diariamente sob os olhos, e, por menos jovem que seja, também a maior parte do tempo no coração.

Não é portanto permitido duvidar da realidade do amor, nem da sua importância. Em vez de causar admiração que um filósofo procure também apoderar-se deste assunto, tema eterno de todos os poetas, deve antes surpreender que uma questão que representa na vida humana um papel tão

importante tenha sido, até agora, descurado pelos filósofos, e se encontre diante de nós como uma matéria nova. De todos os filósofos, foi ainda Platão que mais se ocupou do amor, principalmente no *Banquete* e no *Phedra*. O que ele diz sobre o assunto entra no domínio dos mitos, das fábulas e dos ditos equívocos e sobretudo diz respeito ao amor grego. O pouco que sobre isso diz Rousseau no *Discours sur l'inégalité*, é falso e insuficiente; Kant, na terceira parte do *Traité sur le sentiment du beau et du sublime*, trata um tal assunto de um modo demasiado superficial e por vezes inexato como quem não entende nada do caso. Platner, na sua antropologia, apenas nos oferece idéias medíocres e vulgares.

A definição de Spinoza merece ser citada pela sua extrema simplicidade: *Amor est titillatio, concomitante idea causæ externæ (Eth. IV, prop. 44, dem.).* Não tenho, portanto, que me servir dos meus predecessores, nem que os refutar. Não foi pelos livros, foi pela observação da vida exterior que este assunto se me impôs, e tomou lugar no conjunto das minhas considerações sobre o mundo. — Não espero a aprovação nem o elogio dos amorosos que procuram naturalmente exprimir com as imagens mais sublimes e etéreas a intensidade dos seus sentimentos: a esses, o meu ponto de vista há de parecer demasiado físico, demasiado material, por muito metafísico e transcendente que ele seja no fundo. Possam eles notar, antes de me julgarem, que objeto do seu amor, que hoje exaltam em madrigais e sonetos, mal lhes teria obtido um olhar, se tivesse aparecido dezoito anos antes.

Qualquer inclinação terna, seja qual for a atitude etérea que afete, tem, na realidade, todas as suas raízes no instinto natural dos sexos; e não é mesmo outra coisa senão esse instinto especial, determinado, e perfeitamente individualizado. Posto isto, se observarmos o papel importante que o amor representa em todos os graus e em todas as suas fases, não só nas comédias e nos romances, mas também no mundo real, onde é, com o amor pela vida, a mais poderosa e a mais ativa de todas as molas; se pensarmos que ocupa continuamente as forças da parte mais jovem da humanidade, que é o último fim de quase todo o esforço humano, que tem uma influência perturbadora nos negócios mais importantes, que interrompe a todo o momento as ocupações mais sérias, que por vezes altera os maiores espíritos, que não tem escrúpulo em lançar as suas frivolidades nas negociações diplomáticas e nos trabalhos dos sábios, que chega até a introduzir as suas cartas meigas e as suas madeixazinhas de cabelo nas pastas dos ministros e nos manuscritos dos filósofos, o que o náo impede de ser todos os dias o promotor dos piores e mais intrincados negócios — que rompe as mais preciosas relações, quebra os mais sólidos laços, torna vítimas ou ja vida ou a saúde, a riqueza, a situação e a felicidade, faz do homem honesto um homem sem honra, do fiel um traidor, que parece ser qual demônio malfazejo que se esforça por alterar, transtornar e destruir tudo; — sentir-nos-emos então prontos a bradar: Para que é tanto ruído? para que são esse esforços, essas violências, essas ansiedades e essa miséria? Contudo trata-se apenas de uma coisa bem simples, que cada João encontra a sua Joana ([1]). Por que é que semelhante bagatela representa um papel tão importante e leva incessantemente a perturbação e a discórdia à vida bem regrada dos homens? — Mas, para o pensador sério, o espírito da verdade desvenda a pouco e pouco esta resposta: não se trata de uma ninharia: longe disso, a importância do assunto é igual à seriedade e à violência com que é tratado.

O fim definitivo de todo o empreendimento amoroso, quer descambe no trágico ou no cômico, é realmente, entre os diversos fins da vida humana, o mais grave e o mais importante e merece a profunda seriedade com que todos se lhe dedicam.

De fato, esta questão é nada menos que *a combinação da próxima geração*. Os *dramatis personæ*, os atores que hão de entrar em cena, quando dela sairmos, encontrar-se-ão assim determinados na sua existência e na sua natureza por essa paixão tão frívola.

Assim como o ser, a *Existentia* dessas pessoas futuras tem, como condição absoluta, o instinto do amor em geral; a própria natureza do seu caráter, a sua *Essentia*, depende absolutamente da escolha individual do amor dos sexos e encontra-se assim irrevogavelmente fixada a todos os respeitos. Eis a chave do problema: conhecê-la-emos melhor quando tivermos percorrido todos os graus do amor desde a mais fugitiva inclinação até à paixão mais veemente: reconheceremos então que a sua diversidade nasce do grau da individualização na escolha.

Todas as paixões amorosas da geração presente não são, portanto, para a humanidade inteira,

[1] Não posso empregar aqui o termo próprio, o leitor pode, porém, traduzir esta frase na linguagem de Aristófanes.

senão a séria *meditatio compositionis generationis futuræ, e quã iterum pendent innumeræ generationis*. De fato, não se trata, como nas outras paixões humanas, de uma desgraça, ou de uma vantagem individual, mas da existência e da constituição especial da humanidade futura: a vontade individual atinge, neste caso, o seu maior poder, transforma-se em vontade da espécie. — É sobre este grande interesse que repousam o patético e o sublime do amor, os seus transportes, as suas dores infinitas que os poetas há muitos séculos não se cansam de representar em exemplos sem número. Que outro assunto seria superior em interesse àquela que trata do bem ou do mal da espécie? porque o indivíduo é para a espécie o que a superfície dos corpos é para os próprios corpos. É por este fato que se torna tão difícil despertar interesse num drama onde se não introduza uma intriga amorosa; e, contudo, não obstante o uso diário que se lhe dá, o assunto nunca se esgota.

Quando o instinto dos sexos se manifesta na consciência de cada indivíduo de uma maneira vaga, geral e sem determinação precisa, é a vontade de viver absoluta, fora de todo o fenômeno, que surge. Quando num ser consciente o instinto do amor se especializa num determinado indivíduo, é essa mesma vontade que aspira a viver num ente novo e distinto, exatamente determinado. E, neste caso, o instinto do amor todo subjetivo dá ilusão à consciência, e sabe muito bem cobrir-se com a máscara de uma admiração objetiva, porque a natureza carece deste estratagema para atingir os seus fins. Por muito desinteressada e ideal que possa parecer a admiração por uma pessoa amada, o alvo final é na realidade a criação de um novo ser, determinado na sua natureza: prova-o o fato do amor não se contentar com um sentimento recíproco, mas exigir a posse, o essencial, isto é, o gozo físico. A certeza de ser amado não poderia consolar a privação daquela que se ama; e, em semelhante caso, mais de um amante tem dado um tiro nos miolos. Sucede ao contrário que há pessoas muito apaixonadas que, não conseguindo ser correspondidas, se contentam com a posse, isto é, com o gozo físico.

Dá-se este caso em todos os casamentos obrigados, nos amores venais ou nos que se obtêm pela violência. Que uma criança seja gerada, é esse o alvo único, verdadeiro, de todo o romance de amor, embora os namorados não dêem por isso: a intriga que conduz ao desenlace é coisa acessória. - As almas nobres, sentimentais, ternamente apaixonadas, podem protestar contra o áspero realismo da minha doutrina; os seus protestos não têm razão de ser. Não é a constituição e o caráter preciso e determinado da geração futura, um alvo infinitamente mais elevado, infinitamente mais nobre que os seus sentimentos impossíveis e as suas quimeras ideais? E então! entre todos os fins que tem a vida humana, pode haver um mais considerável? Só este explica os profundos ardores do amor, a gravidade do papel que ele representa, a importância que comunica aos mais ligeiros incidentes. Não se deve perder de vista este fim real, se quisermos explicar tantas manobras, tantos rodeios, tantos esforços, e esses tormentos infinitos para se obter o ente amado, quando, à primeira vista, parecem tão desproporcionados. É a geração futura na sua determinação absolutamente individual, que caminha para a existência através essas dores e esses esforços.

Sim, é ela própria que se agita já na escolha circunspecta, determinada, teimosa, procurando satisfazer esse instinto que se chama o amor; é já a vontade de viver do novo indivíduo, que os amantes podem e desejam gerar; que digo eu? já, na troca dos olhares cheios de desejos, se ilumina uma vida nova, se anuncia um ente futuro, criação completa, harmoniosa. Aspiram a uma união verdadeira, a uma fusão num único ser; esse ente que vão gerar será como que o prolongamento da sua existência, será a plenitude; nele as qualidades hereditárias dos pais, reunidas, continuam a viver. Ao contrário, uma antipatia recíproca e obstinada entre um homem e uma donzela, é sinal de que não podiam gerar senão um ente mal constituído, sem harmonia e desgraçado. É portanto com um profundo sentido que Calderon representa a cruel Semíramis a quem chama uma filha do ar, como o fruto de uma violação, seguida pelo assassínio do esposo.

Esta força soberana que atrai exclusivamente um para o outro dois indivíduos de sexo diferente, é a vontade de viver manifesta em toda a espécie: procura realizar-se segundo os seus fins na criança que deve nascer deles; terá do pai a vontade ou o caráter; da mãe, a inteligência, de ambos a constituição física; entretanto as feições reproduzirão mais vezes as do pai, a figura semelhar-se-á mais freqüentemente à da mãe...

Se é difícil explicar o caráter muito especial e exclusivamente individual de cada homem, não é menos difícil compreender o sentimento igualmente particular e exclusivo que impele duas pessoas

uma para a outra; no fundo, estas duas coisas formam uma apenas. A paixão é implicitamente, o que a individualidade é explicitamente. O primeiro passo para a existência, o verdadeiro *punctum saliens* da vida, é na realidade o momento em que os nossos pais começam a amar-se — *to fancy each other*, segundo uma admirável expressão inglesa, e, como dissemos já, é do encontro e da atração dos seus olhares ardentes que nasce o primeiro gérmen do novo ente, gérmen frágil, pronto a desaparecer como todos os gérmenes. Esse novo indivíduo é de algum modo uma nova idéia platônica: e como todos as idéias empregam um esforço violento para chegarem a manifestar-se no mundo dos fenômenos, ávidos de se apoderarem da matéria favorável que a lei da causalidade lhes dá em partilha, assim essa idéia particular de uma individualidade humana tende com uma violência, um ardor extremo a realizar-se num fenômeno. Essa energia, essa impetuosidade, é justamente a paixão que os futuros pais experimentam um pelo outro. Tem graus infinitos cujos dois extremos poderiam ser designados sob o nome de amor vulgar, e de amor divino: — mas quanto à essência do amor, é em toda a parte e sempre a mesma. Nos seus diversos graus é tanto mais poderosa quanto é mais individualizada, em outros termos, é tanto mais forte quanto a pessoa amada, pelas suas qualidades e pelas suas maneiras de ser, é mais capaz, com exclusão de todas as pessoas, de responder ao desejo particular e à necessidade determinada que fez nascer naquele que a ama.

O amor, por essência e ao primeiro movimento, é impelido para a saúde, para a força, para a beleza, para a mocidade que é sua expressão, porque a vontade deseja, antes de tudo, criar entes capazes de viver com o caráter integral da espécie humana; o amor vulgar não vai mais longe. Depois sucedem-se outras exigências mais especiais, que aumentam e fortificam a paixão. O amor forte só pode existir na perfeita conformidade de dois entes... E como não existem dois indivíduos absolutamente semelhantes, todo o homem deve encontrar numa determinada mulher as qualidades que correspondam melhor às suas próprias qualidades, sempre sob o ponto de vista das crianças que hão de nascer. Quanto mais raro é esse encontro, mais raro é também o amor verdadeiramente apaixonado. É precisamente porque cada um de nós tem em si esse grande amor, que compreendemos a descrição que o gênio dos poetas nos faz desse sentimento. Dado o caso dessa paixão ao amor visar exclusivamente o ente futuro e as qualidades que devem adorná-lo, pode suceder que entre um rapaz e uma rapariga, aliás agradáveis e bem conformados, nasça uma simpatia de sentimento, de caráter e de espírito que dê origem a uma amizade estranha ao amor; pode mesmo suceder que, sobre este último ponto, haja entre eles uma certa antipatia. O resultado seria faltar às crianças que nascessem deles a harmonia intelectual ou física, e, numa palavra, a sua existência e a sua constituição não corresponderiam aos planos que se propõe a vontade de viver no interesse da espécie. Pode suceder, pelo contrário, que a despeito da dessemelhança dos sentimentos, do caráter e do espírito, a despeito da repugnância e mesmo da aversão que daí resultem, o amor contudo nasça e subsista, porque é cego sobre essas incompatibilidades. Se daí resultar um casamento, esse enlace será necessariamente muito infeliz.

Profundemos agora o assunto. — O egoísmo tem em cada homem raízes tão fundas que os motivos egoístas são os únicos com que se pode contar com segurança para excitar a atividade de um ser individual. A espécie, é certo, tem sobre o indivíduo um direito anterior, mais imediato e mais considerável que a individualidade efêmera. Todavia, quando urge que o indivíduo proceda e se sacrifique pela manutenção e pelo desenvolvimento da espécie, a sua inteligência completamente dirigida para as aspirações individuais, apenas compreende a necessidade desse sacrifício, submete-se-lhe logo. Para atingir o seu fim, é portanto necessário que a natureza engane o indivíduo com alguma ilusão, em virtude da qual ele veja a própria felicidade no que não é, realmente, senão a bem da espécie; o indivíduo torna-se assim o escravo inconsciente da natureza, no momento em que julga obedecer apenas aos seus desejos. Uma pura quimera, logo desfeita, paira-lhe diante dos olhos e faz com que proceda.

Esta ilusão não é mais do que o instinto. É ele que, na maioria dos casos, representa o sentido da espécie, os interesses da espécie ante a vontade. Mas como aqui a vontade se torna individual, deve ser enganada de modo que conceba pelo sentido do indivíduo os desígnios que o sentido da espécie tem sobre ela; assim, julga trabalhar em proveito do indivíduo, quando na realidade apenas trabalha para a espécie, no sentido mais especial. É no animal que o instinto representa o maior papel e que a sua manifestação exterior pode observar-se melhor; mas quanto aos caminhos secretos do instinto,

como para tudo que é interior, não podemos aprender a conhecê-los senão em nós mesmos. Imagina-se, é verdade, que o instinto tem pouco império no homem, ou pelo menos que só se manifesta no recém-nascido, procurando apoderar-se do seio da mãe.

Mas na realidade, há um instinto muito determinado, muito manifesto e principalmente muito complicado, que nos guia na escolha tão fina, tão séria, tão particular da pessoa que se ama e cuja posse se deseja.

Se apenas se ocultasse sob o prazer dos sentidos a satisfação de uma necessidade imperiosa, a beleza ou a fealdade do outro indivíduo seria indiferente. A procura apaixonada da beleza, o apreço que se lhe dá, a escolha a que se procede, não dizem, pois, respeito ao interesse pessoal daquele que escolhe, embora assim o imagine, mas evidentemente ao interesse do futuro ente, no qual importa manter o mais possível integral e puro o tipo da espécie. De fato, mil acidentes físicos e mil desgraças morais podem causar um defeito no rosto humano: portanto, o verdadeiro tipo humano, em todo o seu conjunto, é sempre novamente restabelecido, graças a esse sentimento da beleza que sempre domina e dirige o instinto dos sexos, sem o que o amor não passaria de uma necessidade revoltante.

Não há, pois, homem nenhum que primeiro não deseje ardentemente e não prefira as criaturas mais belas, porque realizam o tipo mais puro da espécie; depois há de procurar principalmente as qualidades que lhe faltam, ou as imperfeições opostas àquelas que ele próprio tem e achá-las-á belas: daí vem, por exemplo, que as mulheres altas agradam aos homens baixos, e que os loiros gostam das morenas, etc. O entusiasmo vertiginoso que se apodera do homem à vista de uma mulher cuja beleza responde ao seu ideal, e faz brilhar aos seus olhos a miragem da felicidade suprema se conseguir unir-se-lhe, não é outra coisa senão o sentido da espécie que reconhece o seu cunho claro e brilhante, e que por ela gostaria de se perpetuar...

Estas considerações derramam uma luz viva sobre a natureza íntima de todo o instinto; como se depreende delas, o seu papel consiste quase sempre em fazer com que o indivíduo proceda para bem da espécie. Porque, evidentemente, a solicitude de um inseto em encontrar uma certa flor, um determinado fruto, um excremento ou um bocado de carne, ou então, como o icnêumon, a larva de outro inseto para depor aí os ovos, e a indiferença com que arrosta o trabalho e o perigo quando se trata de o conseguir, são muito análogas à preferência exclusiva do homem por uma certa mulher, aquela cuja natureza individual corresponde à sua: procura-a com tão apaixonado zelo que, a despeito da razão, é mais fácil sacrificar a felicidade da sua vida do que errar o seu alvo; não recua ante um casamento insensato, nem ante ligações ruinosas, nem ante a desonra, nem ante atos criminosos, como o adultério e a violação, e isto apenas para servir os fins da espécie, sob a lei soberana da natureza, em detrimento do próprio indivíduo. Em toda a parte, o instinto parece dirigido por uma intenção individual, embora lhe seja completamente estranha.

Todas as vezes que o indivíduo, entregue a si próprio, seja incapaz de compreender os desígnios da natureza, ou impelido a resistir-lhe, ela faz surgir o instinto; eis por que este foi dado aos animais e mormente aos animais inferiores mais destituídos de inteligência; porém, o homem não se lhe submete senão no caso especial de que nos ocupamos. Não é porque o homem fosse incapaz de compreender o fim da natureza, mas não o levaria a cabo com todo o necessário zelo, mesmo à custa da sua felicidade particular. Assim, neste instinto, como em todos os outros, a verdade reveste-se de ilusão para atuar sobre a vontade. É uma ilusão de voluptuosidade que faz cintilar aos olhos do homem a imagem enganadora de uma felicidade soberana nos braços da formosura que a seu ver nenhuma outra criatura humana iguala; outra ilusão ainda, quando imagina que á posse de um único ente no mundo lhe assegura uma felicidade sem medida e sem limites. Julga sacrificar ao seu mero gozo a dificuldade e os esforços, enquanto na realidade só trabalha para a manutenção do tipo integral da espécie, para a procriação de um certo indivíduo perfeitamente determinado que carece dessa união para se realizar e entrar na existência. É tanto assim o caráter do instinto — proceder em vista de um fim de que, contudo, não tem a idéia — que o homem, levado pela ilusão que o empolga, sente algumas vezes horror pelo fim a que é conduzido, que é a procriação dos seres; desejaria mesmo opor-se-lhe; é o caso que se dá em quase todas as ligações fora do casamento. Satisfeita a paixão, todo o amante experimenta uma decepção estranha; admira-se de que o objeto de tantos desejos apaixonados só lhe proporciona um prazer efêmero, seguido de um rápido desencanto. Esse desejo é de fato, em comparação com outros desejos que agitam o coração do homem, como a espécie é para o indivíduo,

como o infinito é para o finito. Só a espécie, pelo contrário, aproveita da satisfação desse desejo, mas o indivíduo não tem a consciência disso; todos os sacrifícios que se impôs, impelido pelo gênio da espécie, serviram para um fim que não era o seu. Também todo o amante, depois de realizada a grande obra da natureza, se encontra enganado; porque a ilusão que o tornara vítima da espécie, desfez-se. Platão disse muito bem: *Voluptas omnium maxime vaniloqua*.

Estas considerações lançam nova luz sobre os instintos e o sentido estético dos animais. Também estes são escravos dessa espécie de ilusão que lhes oferece a miragem enganadora do próprio gozo, enquanto trabalham tão assiduamente para a espécie e com tão absoluto desinteresse: é deste modo que o pássaro constrói o ninho, o inseto procura o local adequado para depor os ovos, ou se entrega à caça de uma presa de que ele náo gozará, que deve servir de alimento às larvas futuras e que colocará ao lado dos ovos; é assim também que a abelha, a vespa, a formiga trabalham nas suas construções futuras e tomam as mais complicadas disposições. O que dirige todos estes animais, é evidentemente uma ilusão que põe ao serviço da espécie a máscara de um interesse egoísta. É esta a única explicação verossímil do fenômeno interno e subjetivo que dirige as manifestações do instinto. Mas vendo as coisas pelo exterior, notamos nos animais mais escravos do instinto, principalmente nos insetos, uma predominância do sistema ganglionar, isto é, do sistema nervoso subjetivo sobre o sistema cerebral ou objetivo; donde se conclui que os animais são impelidos não tanto por uma inteligência objetiva e exata como por meio de representações subjetivas excitando desejos que provêm da ação do sistema ganglionar sobre o cérebro, o que prova bem que se encontram sob o domínio de uma espécie de ilusão: e essa será a marcha fisiológica de todo o instinto. — Como esclarecimento, mencionarei ainda outro exemplo, menos característico, é certo, do instinto no homem: é o apetite caprichoso das mulheres grávidas, que parece originar-se no fato do alimento do embrião exigir por vezes uma modificação particular ou determinada do sangue que a ele aflui: então o alimento mais favorável apresenta-se ato contínuo ao espírito da mulher grávida como objeto de vivo desejo, o que é ainda uma ilusão. A mulher teria portanto mais um instinto do que o homem. O sistema ganglionar é também muito mais desenvolvido na mulher. — A excessiva predominância do cérebro explica por que o homem tem menos instinto que os animais e por que é que os seus instintos podem algumas vezes desviar-se da regra. Assim, por exemplo, o sentido da beleza que dirige a escolha na procura do amor, perde-se quando este degenera em vício contra a natureza; deste modo uma certa mosca *(musca vomitoria)* em vez de dispor os ovos, segundo o seu instinto, sobre a carne em decomposição, depõe-os sobre a flor do *arum dracunculus* enganada pelo cheiro cadavérico dessa planta.

O amor tem, portanto, sempre por fundamento um instinto dirigido para a reprodução da espécie: esta verdade parecer-nos-á clara até à evidência, se examinarmos o caso detidamente, como vamos fazer.

Em primeiro lugar, deve-se consider que o homem é por temperamento sujeito à inconstância no amor, a mulher à felicidade. O amor do homem declina de um modo sensível, desde o momento que foi satisfeito: dir-se-ia que todas as outras mulheres lhe oferecem mais atrativos do que a que possui; aspira à mudança. O amor da mulher, pelo contrário, aumenta a partir desse momento. É essa uma conseqüência do fim da natureza que é dirigido para a manutenção e por conseguinte para o aumento o mais considerável possível da espécie. O homem, de fato, pode facilmente gerar mais de cem crianças num ano, se tiver outras tantas mulheres à sua disposição; a mulher, embora tivesse o mesmo número de maridos, não podia dar à luz mais do que uma criança por ano, excetuando gêmeos. Por isso o homem anda sempre em procura de outras mulheres, enquanto a mulher permanece fielmente dedicada a um só homem, porque a natureza a impele instintivamente e sem reflexão a conservar junto de si aquele que deve alimentar e proteger a pequena família futura. Daí resulta que a fidelidade no casamento é artificial para o homem e natural para a mulher, e portanto o adultério da mulher, devido às conseqüências que acarreta, e porque é contra a natureza, é muito mais imperdoável que o do homem.

Quero profundar a questão até ao âmago para convencer e provar que o gosto pelas mulheres, por muito objetivo que possa parecer, não é senão um instinto disfarçado, isto é, o sentido da espécie que se esforça por lhe manter o tipo. Devemos procurar mais de perto e examinar mais especialmente as considerações que nos dirigem na perseguição desse prazer, embora façam uma figura singular

numa obra filosófica as particularidades que passamos a indicar. Estas considerações dividem-se assim: há primeiro as que dizem respeito diretamente ao tipo da espécie, isto é, a beleza; há as que visam as qualidades psíquicas, e por último as considerações puramente relativas, a necessidade de corrigir e de neutralizar umas pelas outras as disposições particulares e anormais dos dois indivíduos. Examinemos separadamente cada uma destas divisões.

A primeira consideração que dirige a nossa inclinação e a nossa escolha, é a idade. Em geral a mulher que escolhemos encontra-se na idade compreendida entre o começo e o fim dos mênstruos; damos todavia uma preferência decisiva ao período que decorre dos dezoito aos vinte e oito anos. Nenhuma mulher nos atrai não estando nas condições precedentes. Uma mulher idosa, isto é, uma mulher incapaz de ter filhos, só nos inspira um sentimento de aversão. A mocidade sem beleza sempre tem atrativo; a beleza sem mocidade não tem nenhum. — Evidentemente a intenção inconsciente que nos dirige não é outra senão a possibilidade geral de ter filhos; portanto qualquer indivíduo perde em atrativo para o outro sexo, segundo se encontra mais ou menos afastado do período próprio para a geração ou para a concepção. — A segunda consideração é a saúde: as doenças agudas só perturbam as nossas inclinações dum modo passageiro; as doenças crônicas, as caquexias, pelo contrário, assustam ou afastam, porque se transmitem à criança. — A terceira consideração, é o esqueleto, porque é a base do tipo da espécie. Depois da idade e da doença, o que sobretudo nos afasta é uma conformação defeituosa: o mais lindo rosto não pode compensar um corpo deformado; mas um rosto feio num corpo direito será sempre preferido. O que se nota mais é um defeito do esqueleto, por exemplo, a estatura baixa numa pessoa gorda; as pernas demasiado curtas, ou ainda o andar cambaio, quando não é conseqüência dum acidente exterior. Pelo contrário um corpo notavelmente belo compensa muitos defeitos, encanta-nos. A extrema importância que todos atribuímos aos pés pequenos também se relaciona com estas considerações; são de fato um caráter essencial da espécie, pois nenhum outro animal tem o tarso e o metatarso reunidos tão pequenos como o homem, o que lhe torna o andar vertical; é um plantígrado. Jesus Sirach diz a este respeito (26, 23, segundo a tradução correta de Kraus): "uma mulher bem-feita e com bonitos pés é comparável a colunas de ouro sobre socos de prata".

A importância dos dentes não é menor porque servem para a alimentação e são muito especialmente hereditários. — A quarta consideração é uma certa abundância de carnes, isto é, a predominância da faculdade vegetativa, da plasticidade, porque promete ao feto um alimento rico: é por isso que uma mulher alta e magra desagrada ao homem dum modo surpreendente. Os seios bem redondos e bem conformados exercem uma fascinação notável sobre os homens; pois encontrando-se em relação direta com as funções da geração da mulher, prometem ao recém-nascido uma boa alimentação. As mulheres nutridas em excesso provocam a nossa repugnância, porque esse estado mórbido é sinal de atrofia do útero, e portanto uma marca de esterilidade; não é a inteligência que o sabe, é o instinto.

A beleza do rosto só se toma em consideração em último lugar. Também neste ponto é a parte óssea que se nota antes de tudo; procura-se principalmente um nariz bem-feito, enquanto um nariz pequeno, arrebitado, prejudica tudo. Uma leve inclinação no nariz, na parte superior ou inferior, tem decidido a sorte duma infinidade de raparigas, e com razão, pois se trata de manter o tipo da espécie. Uma boca pequena, formada de pequenos ossos maxilares é muito essencial, como caráter específico do rosto humano, em oposição à goela dos animais. Um queixo fugitivo e por assim dizer amputado, é particularmente desagradável, visto que um queixo proeminente, *mentum prominulum*, é um traço de caráter da nossa espécie. Considera-se em ultimo lugar os olhos belos e a fonte, que se ligam às qualidades psíquicas, principalmente às qualidades intelectuais, que fazem parte da herança da mãe.

Não podemos naturalmente enumerar com tanta exatidão as considerações inconscientes às quais se liga a inclinação das mulheres. Eis o que se pode afirmar dum modo geral. É a idade de trinta a trinta e cinco anos que elas preferem a qualquer outra, mesmo à dos jovens, que contudo representam a flor da beleza masculina. A causa é serem dirigidas não pelo gosto, mas pelo instinto, que reconhece nesses anos o apogeu da força geradora. Em geral, dão pouca importância à beleza, principalmente à do rosto: como se elas só se encarregassem de a transmitir à clllriança. É acima de tudo a coragem e a força do homem que lhes conquista o coração, porque essas qualidades são penhor de uma geração de crianças robustas, e parecem assegurar-lhes no futuro um protetor corajoso.

Qualquer defeito físico do homem, qualquer desvio do tipo, pode a mulher suprimi-los na criança durante a geração, se as partes correspondentes da sua constituição, defeituosas no homem, são nela irrepreensíveis, ou ainda exageradas em sentido inverso. É preciso excetuar apenas as qualidades do homem particulares ao seu sexo, e que à mãe portanto não pode dar à criança; por exemplo, a estrutura masculina do esqueleto, ombros largos, ancas estreitas, pernas direitas, força dos músculos, coragem, barba, etc. Daqui procede que as mulheres amam muitas vezes homens feios, mas nunca homens efeminados, porque não podem neutralizar semelhante defeito.

A segunda ordem de constituição importante no amor, diz respeito às qualidades psíquicas. Encontraremos aqui o que são as qualidades de coração ou de caráter do homem que atraem a mulher, porque a criança recebe esses predicados do pai. É antes de tudo uma vontade firme, a decisão, a coragem e talvez ainda a retidão e a bondade do coração que conquistam a mulher. As qualidades intelectuais, pelo contrário, não exercem sobre ela nenhuma ação direta e instintiva, justamente porque o pai as não transmite aos filhos. A estupidez não prejudica os homens junto das mulheres: um espírito superior, ou mesmo o gênio pela sua desproporção têm muitas vezes um efeito deplorável. Vê-se freqüentemente um homem feio, estúpido e grosseiro suplantar junto das mulheres um outro bem-feito, espirituoso, delicado. Observam-se igualmente casamentos de inclinação entre pessoas tão diferentes quanto é possível sob o ponto de vista do espírito: ele, por exemplo, brutal, robusto e estúpido; ela, meiga, impressionável, pensando delicadamente, instruída, artista, etc; ou então ele, muito sábio, cheio de talento; ela, uma pateta:

Sic visum Veneri; cui placet impares
Formas atque ânimos sub juga aénea
Saevo mittere cum joco.

A razão é que as considerações que predominam aqui nada têm de intelectual e dizem respeito ao instinto. No casamento o que se tem em vista não é um colóquio cheio de espírito, é a procriação das crianças; o casamento é uma união de corações e não de cabeças. Quando uma mulher afirma que está enamorada do espírito de um homem, é uma pretensão vã e ridícula, ou a exaltação de um ente degenerado. — Os homens, pelo contrário, no amor instintivo, não são determinados pelas qualidades de caráter da mulher é por essa razão que tantos Sócrates encontraram as suas Xantipas, por exemplo Shakespeare, Albert Dürer, Byron, etc. Todavia as qualidades intelectuais têm aqui uma grande influência, porque são transmitidas pela mãe, mas a sua influência é facilmente excedida pela da beleza física que atua mais diretamente em pontos mais essenciais. Sucede contudo que muitas mães, instruídas pela experiência dessa influência intelectual, mandam ensinar às filhas as belas-artes, as línguas, etc, a fim de as tornar atraentes aos futuros maridos; procuram deste modo ajudar a inteligência por meios artificiais, assim como, em caso de necessidade, procuram desenvolver as ancas e o peito. Notemos bem que neste caso apenas se trata de atração instintiva e imediata, que só dá origem à verdadeira paixão do amor. Que uma mulher inteligente e instruída aprecie a inteligência e o espírito num homem, que um homem razoável e refletido experimente o caráter da noiva, e o tenha em consideração, isso nada influi neste caso: procede assim a razão no casamento quando é ela que escolhe, mas não o amor apaixonado de que nos ocupamos exclusivamente.

Até agora apenas tenho tratado das considerações absolutas, isto é, daquelas que são de um efeito geral; passo em seguida às considerações relativas, que são individuais, porque nelas o fim é retificar o tipo da espécie, já alterado, corrigir os defeitos do tipo que a própria pessoa que escolhe tem em si, e voltar dessa maneira a uma pura representação desse tipo.

A escolha individual, que se funda nessas considerações puramente relativas, é mais determinada, mais decidida e mais exclusiva que a escolha que se baseia nas considerações absolutas; é dessas considerações relativas que nasce de ordinário o amor apaixonado, enquanto os amores comuns e passageiros só são guiados por considerações absolutas. Nem sempre é a beleza regular e perfeita que origina as grandes paixões. Para uma inclinação verdadeiramente apaixonada é mister uma condição que só nos é dado exprimir por uma metáfora tirada à química. As duas pessoas devem neutralizar-se, como um ácido e um álcali formam um sal neutro.

Toda a constituição sexual é uma constituição incompleta; a imperfeição varia com os

indivíduos. Num e noutro sexo cada ser é uma parte do todo incompleta e imperfeita. Essa parte, porém, pode ser mais ou menos considerável, segundo os temperamentos. Por isso cada indivíduo encontra o seu complemento natural num determinado indivíduo do sexo diferente que representa de algum modo a fração indispensável ao tipo completo, que o acaba e lhe neutraliza os defeitos, e produz um tipo perfeito da humanidade no novo indivíduo que deve nascer; porque é sempre à constituição desse futuro ser que tudo incessantemente converge.

Os fisiologistas sabem que a sexualidade tanto no homem como na mulher tem inúmeros graus; a virilidade pode descer até ao horrível ginandro, até à hipospadia, assim como há entre as mulheres graciosos andróginos; os dois sexos podem atingir o hermafroditismo completo, e esses indivíduos, que conservam o justo meio entre os dois sexos e não pertencem a nenhum, são incapazes de se reproduzir. — Para a neutralização de duas individualidades uma pela outra, é necessário que o grau determinado de sexualidade num certo homem corresponda exatamente ao grau de sexualidade numa certa mulher, a fim de que essas duas disposições parciais se compensem justamente.

É por esta razão que o homem mais viril procurará a mulher por excelência, e vice-versa. Os amantes medem por instinto esta parte proporcional necessária a cada um deles, e esse cálculo inconsciente encontra-se com outras considerações no fundo de todas as grandes paixões. Portanto, quando os enamorados falam num tom patético da harmonia das suas almas, deve-se compreender a maior parte das vezes a harmonia das qualidades físicas próprias de cada sexo, e de molde que dêem origem a um ente perfeito; essa harmonia importa bem mais do que o acordo das suas almas, que, após a cerimônia, se torna freqüentemente num atroz desacordo. A isto acrescentam-se as considerações relativas mais afastadas que repousam sobre o fato de que cada um procura neutralizar pela outra pessoa as suas fraquezas, imperfeições, e todos os defeitos do tipo normal, com receio que se perpetuem na criança futura, ou se exagerem e se tornem deformidades. Quanto mais fraco é o homem sob o ponto de vista da força muscular, mais há de procurar mulheres fortes; e a mulher procederá da mesma forma. Como é todavia, uma lei da natureza ter a mulher uma força muscular mais fraca, é igualmente natural que as mulheres prefiram os homens robustos. — A estatura é também uma consideração importante. Os homens baixos têm uma tendência decidida pelas mulheres altas e reciprocamente... A aversão de uma mulher alta pelos homens altos é, no fundo dos desígnios da natureza, para evitar uma raça gigantesca, quando a força transmitida pela mãe fosse assaz fraca para assegurar uma longa duração a essa raça excepcional. Se uma mulher alta escolhe um marido alto, entre outros motivos para fazer melhor figura na sociedade, são os decendentes que hão de expiar essa loucura... Até mesmo nas diversas partes do corpo cada um procura um corretivo aos próprios defeitos, e tanto maior é o cuidado quanto a parte é mais importante. Assim aqueles que têm o nariz chato contemplam com inexplicável prazer um nariz aquilino, um perfil de papagaio; e assim com tudo o mais. Os homens magros e altos, admiram uma criaturinha demasiado cheia e pequena. Assim sucede com o temperamento; cada um prefere o que é oposto ao seu e essa preferência é sempre proporcionada à energia do seu temperamento. Não quer isto dizer que uma pessoa perfeita num ponto qualquer goste das imperfeições contrárias; contudo suporta-as mais facilmente do que outros as suportariam porque as crianças encontram nessas qualidades uma garantia contra uma imperfeição maior. Por exemplo, uma pessoa muito branca não sentirá repugnância por uma tez cor de azeitona; mas aos olhos de qualquer pessoa bastante morena um rosto extremamente branco parece divinamente belo. – Há casos excepcionais em que um homem se pode apaixonar por uma mulher decididamente feia: e isto dá-se de acordo com a lei da concordância dos sexos, quando o conjunto dos defeitos e das irregularidades físicas da mulher são a perfeita antítese e por conseguinte corretivo dos do homem. Neste caso a paixão atinge geralmente um grau extraordinário.

O indivíduo obedece em tudo isto, sem que o saiba, a uma ordem superior, à da espécie: daí a importância que liga a certas coisas que, de outro modo, poderiam e deveriam ser-lhe indiferentes. — Não há nada mais singular que a seriedade profunda, inconsciente, com que dois jovens de sexo diferente, que se vêem pela primeira vez, se observam mutuamente; o olhar inquisitorial e penetrante que lança um ao outro; a minuciosa inspeção que a todos os respeitos as suas respectivas pessoas têm de sofrer.

Essa curiosidade, esse exame, é a *meditação do gênio da espécie* sobre a criança que eles poderiam procriar, e a combinação dos seus elementos constitutivos. O resultado desta meditação há

de determinar o grau da simpatia que os atrai e os recíprocos desejos. Depois de haver atingido um certo grau, esse primeiro movimento pode estacar subitamente, pela descoberta de alguma minúcia que até ali passara despercebida. — Assim o gênio da espécie medita a geração futura; e a grande obra de Cupido, que especula, pensa e procede incessantemente, é preparar-lhe a constituição. Em face dos grandes interesses e toda a espécie, presente e futura, a vantagem dos indivíduos efêmeros tem pouca importância: o deus está sempre pronto a sacrificá-los sem piedade. Porque o gênio da espécie é, relativamente aos indivíduos, como um imortal para os mortais, e os seus interesses sáo para com os dois homens o que o infinito é para o finito. Sabendo pois que administra negócios superiores a todos aqueles que só dizem respeito a um bem ou a um mal individual, dirige-os com suprema impassibilidade, no meio do tumulto da guerra, na agitação dos negócios, através dos horrores de uma parte, persegue-os até no retiro do claustro.

Vimos acima que a intensidade do amor aumenta à medida que se individualiza. Provamo-lo: a constituição física de dois indivíduos pode ser tal que, para melhorar o tipo da espécie e torná-lo absolutamente perfeito, um desses indivíduos deva ser o complemento do outro. Atrai-os então um desejo mútuo e exclusivo; e pelo único fato de se fixar sobre um só objeto, e por representar ao mesmo tempo uma missão especial da espécie, esse desejo toma logo um caráter nobre e elevado. Pela razão oposta, o puro instinto sexual é um instinto vulgar, porque não se dirige a um indivíduo único, mas a todos, e procura conservar a espécie apenas pelo número sem se importar com a qualidade.

Quando o amor se dedica a um único ente, atinge então uma tal intensidade, um tal grau de paixão, que se não puder ser satisfeito, todos os bens do mundo, e a própria vida perdem o seu valor. É uma paixão de uma violência que nada iguala, que não recua ante sacrifício algum, e que pode conduzir à loucura ou ao suicídio. As causas inconscientes de uma paixão tão excessiva devem diferir das que discutimos acima, e são menos aparentes. Temos de admitir que não se trata aqui apenas de adaptação física, mas que, mais ainda, a vontade do homem e a inteligência da mulher têm entre si uma concordância especial que faz com que só eles possam gerar um certo ente completamente determinado: é a existência desse ente que o gênio da espécie tem em vista neste caso, por motivos ocultos na essência do fato em si mesmo e que nos não são acessíveis. Por outros termos: a vontade de viver deseja aqui objetivar-se num indivíduo exatamente determinado, que só pode ser gerado por esse pai unido a essa mãe. Este desejo metafísico da vontade em si não tem de começo outra esfera de ação na série dos seres, senão os corações dos futuros pais; levados por este impulso, imaginam desejar para eles mesmos o que só tem um fim puramente metafísico, isto é, fora do círculo das coisas verdadeiramente existentes. Portanto, da fonte originária de todos os entes brota essa aspiração de um futuro, que encontra a sua ocasião única de entrar na vida; e essa aspiração manifesta-se na realidade das coisas pela paixão elevada e exclusiva dos pais futuros um pelo outro; no íntimo, ilusão sem igual que leva um enamorado a sacrificar todos os bens da Terra para se unir a essa mulher — que afinal não lhe pode dar mais do que qualquer outra. É este o único fim que se persegue e prova-o o fato dessa sublime paixão, assim como todas as outras, se extinguir no gozo, com grande espanto dos interesses. — Extingue-se igualmente quando a mulher é estéril (o que, segundo Hufeland, pode resultar de dezenove vícios acidentais de constituição), e o fim metafísico desaparece: assim desaparecem diariamente milhões de gérmenes, nos quais contudo também o mesmo princípio da vida aspira ao ser. Para isto só há a consolação de que a vontade de viver dispõe do infinito no espaço, no tempo e na matéria, e que uma ocasião inesgotável de repetição lhe é facultada.

O desejo de amor, que os poetas de todos os tempos se esmeram em exprimir sob mil formas sem nunca esgotar o assunto nem sequer o igualar, esse desejo que liga à posse de uma determinada mulher a idéia de uma felicidade infinita, e uma dor inexplicável ao pensamento de não poder obtê-la — esse desejo e essa dor não podem ter por princípio as necessidades de um indivíduo efêmero; esse desejo é o suspiro do gênio da espécie que, para realizar os seus desígnios, vê aqui uma ocasião única a aproveitar ou a perder e que solta profundos gemidos. Só a espécie tem uma vida sem fim e só ela é capaz de satisfações e de dores infinitas. Mas estas encontram-se encerradas no acanhado peito de um mortal: o que tem pois de extraordinário que esse peito pareça rebentar e não encontre expressões para descrever o pressentimento da voluptuosidade ou da dor infinita que o invade?

É bem esse o assunto de todas as poesias eróticas de gênero elevado, dessas metáforas transcendentes que pairam muito acima das coisas terrestres. É o que inspirava Petrarca, o que agitava

os Saint-Preux, os Werther e os Jacopo Ortis; sem isso, seriam incompreensíveis e inexplicáveis. Esse valor infinito que os amantes ligam um ao outro não podem basear-se sobre raras qualidades intelectuais, sobre qualidades objetivas ou reais; simplesmente porque os amantes não se conhecem bastante; era este o caso de Petrarca. Só o espirito da espécie pode abranger com um único olhar o valor que os amantes têm para ele, e como podem servi-lo para os seus fins. Por isso as grandes paixões nascem em geral do primeiro olhar.

Who ever lov'd, that lov'd not at first sight?
SHAKESPEARE.

...Se a perda da bem-amada, pelo fato de surgir um rival, ou pela morte, causa ao amante apaixonado uma dor que excede todas as outras, é justamente porque essa dor é de natureza transcendente e não o atinge apenas como indivíduo, mas fere-o na sua *essentia æterna*, na vida da espécie cuja vontade especial está encarregado de realizar. Por isso o ciúme é tão cheio de tormentos e tão feroz; e a renúncia à mulher amada o maior de todos os sacrifícios. — Um herói coraria de romper em queixumes banais, mas não em queixumes de amor; porque neste caso não é ele que se lamenta, é a espécie. Na grande Zenóbia, de Calderon, há uma cena no segundo ato entre Zenóbia e Decius, em que este lhe diz:

Cielos, luego tu me quieres?
Perdiera cien mil victorias,
Volvierame, etc. —

Aqui, portanto, a honra, que até aquele momento suplantava qualquer outro interesse, foi vencida e posta em fuga, logo que o amor, isto é, o interesse da espécie, entrou em cena e procurou obter a vantagem decisiva... Perante este interesse cedem a honra, o dever e a fidelidade, depois de haverem resistido a todas as outras tentações, mesmo à ameaça de morte. — Do mesmo modo na vida particular não há ponto onde a probidade escrupulosa seja mais rara: as pessoas mais honestas e mais retas mesmo, põem-na de parte neste ponto, e cometem o adultério a despeito de tudo, quando o amor apaixonado, isto é, o interesse da espécie, se apodera delas. Dir-se-ia até que julgam ter consciência de um tal privilégio superior que os interesses individuais nunca concederiam; justamente porque procedem no interesse da espécie. Sob este ponto de vista o pensamento de Chamfort é digno de nota: "Quando um homem e uma mulher sentem um pelo outro uma paixão violenta julgo sempre que, sejam quais forem os obstáculos que os separem, um marido, os pais, etc., os dois amantes são um do outro pela natureza, pertencem-se pelo direito divino, não obstante as leis e as convenções humanas." Se rompessem protestos contra esta teoria, bastaria lembrar a espantosa indulgência com que o Salvador no Evangelho trata a mulher adúltera, quando presume a mesma culpa em todos os assistentes. — A maior parte do Decameron parece ser, sob este mesmo ponto de vista, uma pura zombaria, um puro sarcasmo do gênio da espécie sobre os direitos e os interesses dos indivíduos que calca aos pés. — O gênio da espécie afasta e aniquila sem esforços todas as diferenças de categoria, todos os obstáculos, todas as barreiras sociais. Dissipa como uma leve palha todas as instituições humanas, tendo apenas em consideração as gerações futuras. É sob o império de um interesse de amor que desaparece todo o perigo e que até o ente mais pusilânime encontra coragem.

E na comédia e no romance com que prazer, com que simpatia seguimos os jovens que defendem o seu amor, isto é, o interesse da espécie, e que triunfam da hostilidade dos pais unicamente preocupados com os interesses individuais. Porque quanto mais a espécie é superior ao indivíduo, tanto mais a paixão excede em importância, em elevação e em justiça tudo o que a contraria.

O assunto fundamental de quase todas as comédias, é a entrada em cena do gênio da espécie com as suas aspirações e os seus projetos, ameaçando os interesses das outras personagens da peça e procurando destruir-lhes a felicidade. Geralmente consegue-o e o desenlace, em harmonia com a justiça poética, satisfaz o espectador, porque sente que os desígnios da espécie são superiores aos dos indivíduos; terminada a peça retira-se muito consolado, deixando os enamorados entregues à sua vitória, associando-se à ilusão de que eles fundaram a própria felicidade, quando realmente só a deram

em sacrifício ao bem da espécie a despeito da previdência e da oposição dos pais. Em certas comédias, tentou-se representar o contrário, e realizar a felicidade dos indivíduos, com detrimento dos fins da espécie: mas neste caso o espectador experimenta o mesmo pesar que o gênio da espécie, e a segura vantagem dos indivíduos não logra consolá-lo. Como exemplo, acodem-me à lembrança algumas peças muito conhecidas: *La Reine de Seize Ans, Le Mariage de Raison*. Nas tragédias em que se trata de amor, os amantes sucumbem quase sempre; não conseguiram fazer triunfar os fins da espécie de que eles eram apenas o instrumento: como *Romeu e Julieta, Tancredo, Don Carlos, Wallenstein, A Noiva de Messine* e tantas outras.

Um apaixonado pode cair no cômico tão bem como no trágico, porque, em ambos os casos, está nas mãos do gênio da espécie, que o domina ao ponto de o arrancar a si próprio; os seus atos não estão em proporção com o seu caráter.

Daí procede, nos graus superiores da paixão, essa cor tão poética e sublime de que se lhe revestem os pensamentos, essa elevação transcendente e sobrenatural, que parece fazer-lhe perder completamente de vista o fim todo físico do seu amor. É porque o animam então o gênio da espécie e os seus interesses superiores. Recebeu a missão de fundar uma série indefinida de gerações dotadas de uma determinada constituição e formadas de certos elementos que só se podem encontrar num único pai e numa única mãe; só essa união pode dar existência à geração determinada que a vontade de viver exige expressamente. O sentimento que o amante tem de proceder em circunstâncias de uma importância tão transcendente, transporta-o a uma tal altura acima das coisas terrestres e mesmo acima de si próprio, e reveste-lhe os desejos materiais de uma aparência de tal modo imaterial, que o amor é um episódio poético, mesmo na existência do homem mais prosaico, o que o torna por vezes ridículo. — Essa missão, que a vontade cuidadosa dos interesses da espécie impõe ao amante, apresenta-se sob a máscara de uma felicidade infinita que ele espera encontrar na posse da mulher que ama. Nos graus supremos da paixão esta quimera é tão brilhante que, não se podendo atingir, a própria vida perde todo o encanto, e torna-se tão falta de alegria, tão sensaborona e insípida, que o tédio que ela causa excede mesmo o medo da morte; o desgraçado abrevia às vezes voluntariamente os seus dias. Neste caso, a vontade do homem entrou no turbilhão da vontade da espécie, ou antes esta última vence de tal modo a vontade individual, que se o amante não pode proceder na qualidade de representante dessa vontade da espécie, desdenha proceder em nome da sua vontade própria. O indivíduo é um vaso demasiado frágil para conter a aspiração infinita da vontade da espécie concentrada num objeto determinado. Não tem pois outro desfecho além do suicídio, às vezes até o duplo suicídio dos dois amantes; a não ser que a natureza, para salvar a existência, deixe surgir a loucura que cobre com o seu véu a consciência de uma situação desesperada. — Todos os anos vários casos análogos confirmam esta verdade.

Mas não é só a paixão que tem por vezes um desenlace trágico: o amor satisfeito também conduz mais freqüentemente à infelicidade do que à felicidade, porque as exigências do amor, em conflito com o bem-estar pessoal do amante, são de tal modo incompatíveis com as outras circunstâncias da sua vida e os seus planos de futuro que minam todo o edifício dos seus projetos, das suas esperanças e dos seus sonhos. O amor não está só em contradição com as relações sociais, mas também o está muitas vezes com o temperamento íntimo do indivíduo, quando se fixa sobre pessoas que, fora das relações sexuais, seriam odiadas pelo amante, desprezadas e mesmo aborrecidas. Mas a vontade da espécie tem um tal poder sobre o indivíduo, que o amante cala as suas repugnancias e fecha os olhos ao que ama: passa ligeiramente sobre tudo, desconhece tudo, e une-se para sempre ao objeto do seu amor, de tal modo o fascina essa ilusão, que se desvanece logo que a vontade da espécie se encontra satisfeita e deixa atrás de si uma companheira detestada para toda a vida. Só deste modo se explica como homens sensatos e mesmo distintos, se unem a harpias e desposam megeras, e não compreendem como puderam fazer semelhante escolha. Eis por que os antigos representavam o amor de olhos vendados.

Pode até dar-se o caso de um enamorado reconhecer claramente os vícios intoleráveis de temperamento e de caráter da noiva, que lhe pressagiam uma existência atormentada, pode mesmo sofrer cruelmente, sem que tenha a coragem de renunciar a ela:

I ask not, I care not,
If guilt's in thy heart;
I know that I love thee,

Watever thou art.

Porque, no íntimo, não busca o seu próprio interesse, embora o imagine, mas o de um terceiro indivíduo, que deve nascer desse amor. Esse desinteresse, que é em tudo o cunho da grandeza, dá aqui ao amor apaixonado essa aparência sublime, e torna-o um digno objeto de poesia. Enfim, sucede que o amor se concilia com o ódio mais violento pelo ente amado; por isso Platão o comparou com o amor dos lobos pelas ovelhas. Este caso apresenta-se quando um apaixonado, a despeito de todos os esforços e de todos os rogos, não consegue por preço algum fazer-se ouvir.

I love and hate her.
Shakespeare, Cymb., III, 5.

O ódio contra a mulher amada exalta-o e leva-o a matar a amante, matando-se em seguida. Há freqüentemente destes exemplos, que os jornais inserem. Quanta verdade nestes versos de Goethe:

Par tout amour méprisé! par les éléments infernaux!
Je voudrais connaître une imprécation encore plus atroce!

Não é realmente uma hipérbole quando um enamorado chama crueldade à frieza da sua amada, ou ao prazer que ela encontra em fazê-lo sofrer. Acha-se, de fato, sob a influência de uma inclinação que, análoga ao instinto dos insetos, o obriga, a despeito da razão, a seguir absolutamente o seu fim e a descurar o resto. Mais de um Petrarca teve que arrastar o seu amor durante a vida inteira, sem esperança, como uma corrente, como uma grilheta ao pé, e exalar os seus suspiros na solidão das florestas; mas só houve um Petrarca dotado ao mesmo tempo do dom da poesia; a ele se aplica o lindo verso de Goethe:

Et quand l'homme dans sa douleur se tait,
Un dieu m'a donné d'exprimer com-

O gênio da espécie está sempre em guerra com os gênios protetores dos indivíduos, é o seu perseguidor e inimigo, sempre pronto a destruir sem piedade a felicidade pessoal, para chegar aos seus fins; e tem-se visto a salvação de nações inteiras depender por vezes dos seus caprichos; Shakespeare dá-nos um exemplo no Henri VI, P. 3, act. 3, sc. 2 e 3. De fato, a espécie na qual o nosso ser toma raiz, tem sobre nós um direito anterior e mais imediato que o indivíduo: os seus interesses estão antes dos nossos. Os antigos bem o sentiram, quando personificaram o gênio da espécie em Cupido, deus hostil, deus cruel, não obstante a sua aparência infantil, deus justamente depreciado, demônio caprichoso, despótico, e contudo mestre dos deuses e dos homens:

Tu, deorum hominumque tyranne. Amor!

Os seus atributos são flechas mortíferas, uma venda e asas. As asas provam a inconstância, conseqüência usual da decepção que acompanha o desejo satisfeito.

Como, realmente, a paixão se baseava sobre a ilusão de uma felicidade pessoal, em proveito da espécie, desde o momento que se paga o tributo à espécie, a ilusão deve dissipar-se. O gênio da espécie que tomara posse do indivíduo, abandona-o de novo à liberdade. Deste modo, recai nos acanhados limites da sua pobreza, e admira-se por ver que após tantos esforços sublimes, heróicos e infinitos, nada lhe resta senão uma satisfação vulgar dos sentidos: contra toda a expectativa, não se encontra mais feliz do que antes. Compreende que foi ludibriado pela vontade da espécie. É portanto regra geral. Teseu uma vez feliz abandona Ariadna. Se a paixão de Petrarca houvesse sido satisfeita, o seu canto teria cessado, como o do pássaro logo que os ovos se encontram dispostos no ninho.

Notemos, de passagem, que a minha metafísica do amor desagradará com certeza aos enamorados que caíram na armadilha. Se fossem acessíveis à razão, a verdade fundamental que descobri torná-los-ia, mais do que qualquer outra, capazes de vencer o seu amor. Mas deve-se ter em

consideração a sentença do velho poeta cômico: *Quæ res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes.*

Os casamentos de amor são concluídos no interesse da espécie e não em proveito do indivíduo. Estes imaginam, é certo, que trabalham para a própria felicidade: mas o verdadeiro fim é-lhes estranho, visto que não é outro senão a procriação dum ser que só é possível por meio deles. Obedecendo ambos ao mesmo impulso, devem naturalmente procurar entender-se o melhor possível. Muitas vezes, porém, graças a essa ilusão instintiva que é a essência do amor, o par assim formado acha-se no mais completo desacordo em tudo o mais. Vê-se perfeitamente logo que a ilusão se dissipou. Sucede então que os casamentos de amor são regularmente infelizes, porque asseguram a felicidade da geração futura, mas com detrimento da geração presente. *Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores,* diz provérbio espanhol. Sucede o contrário nos casamentos de conveniência, concluídos na maior parte segundo a escolha dos pais. As considerações que determinam esta espécie de casamentos, sejam de que natureza forem, têm pelo menos uma realidade e não podem desaparecer por si mesmas. Essas considerações são de molde que asseguram a felicidade dos esposos, mas com prejuízo das crianças que hão de nascer deles, e ainda essa felicidade permanece problemática. O homem que, casando, se preocupa mais ainda do dinheiro que da sua inclinação, vive mais no indivíduo do que na espécie o que é absolutamente oposto à verdade, à natureza, e merece um certo desprezo.

Uma menina que, a despeito dos conselhos dos pais, recusa a mão de um homem rico e ainda novo, e repele todas as considerações de conveniências, para escolher segundo o seu gosto instintivo, faz à espécie o sacrifício da sua felicidade individual. E justamente por esse motivo, não se lhe deve recusar uma certa aprovação, porque preferiu o que importa mais que tudo, procede no sentido da natureza (ou mais exatamente da espécie), enquanto os pais a aconselhavam no sentido do egoísmo individual. — Parece, portanto, que na conclusão de um casamento se devem sacrificar os interesses da espécie ou os do indivíduo. Quase sempre assim sucede, pois é raro ver as conveniências e a paixão caminharem de mãos dadas.

A miserável constituição física, moral ou intelectual da maioria dos homens provém sem dúvida em parte de se concluírem usualmente os casamentos não por escolha ou pura inclinação, mas por considerações exteriores de toda a espécie e segundo circunstâncias acidentais. Quando, juntamente com as conveniências, a inclinação é respeitada até um certo ponto, é como que uma transação que se faz com o gênio da espécie. Os casamentos felizes são, como se sabe, muito raros, porque é da essência do casamento ter como fim principal não a atual geração mas o futuro. Todavia acrescentemos ainda para consolação dos entes ternos e apaixonados que o amor ardente se associa por vezes a um sentimento de origem muito diversa, quero dizer a amizade, fundada sobre o acordo dos caracteres; mas só se declara depois do amor se extinguir no gozo. O acordo das qualidades complementares, morais, intelectuais e físicas, necessário sob o ponto de vista da geração futura para originar o amor, pode também, sob o ponto de vista dos próprios indivíduos, por uma espécie de oposição concordante de temperamento e de caráter, produzir a amizade.

Toda esta metafísica do amor que acabo de tratar, se liga estreitamente à minha metafísica em geral, dando-lhe uma nova luz, e eis como:

Vê-se que, no amor dos sexos, a escolha atenta, elevando-se a pouco e pouco até ao amor apaixonado, tem por base o interesse tão alto e tão sério que o homem toma pela constituição especial e pessoal da raça futura. Esta simpatia extremamente notável confirma duas verdades apresentadas nas páginas precedentes.

A primeira é a indestrutibilidade do ente em si que sobrevive para o homem, nessas gerações futuras. Essa simpatia, tão viva e tão ativa, que nasce não de reflexão e da intenção, mas das aspirações e das tendências mais íntimas do nosso ser, não poderia existir de um modo tão indestrutível e exercer sobre o homem tão grande poder, se este fosse absolutamente efêmero, e se as gerações se sucedessem perfeitamente distintas umas das outras, não tendo outro laço senão o da continuidade do tempo.

A segunda verdade, é que o ser em si reside mais na espécie do que no indivíduo. Porque esse interesse pela constituição particular da espécie, que se encontra na origem de todo o assunto de amor, desde o mais leve capricho até à paixão mais séria, é verdadeiramente pára todos o negócio principal,

isto é, aquele cujo sucesso ou insucesso o interessa da maneira mais sensível; de onde lhe vem por excelência o nome de negócio de coração. Por isso, quando esse interesse se pronunciou de um modo decisivo, qualquer outro que só diz respeito ao indivíduo é lhe subordinado e, sendo necessário, sacrificado.

O homem prova assim que a espécie lhe importa mais que o indivíduo, e que vive mais diretamente naquela do que neste. — Por que é então que o enamorado se entrega com absoluto abandono àquela que escolheu? Por que está pronto a fazer por ela todos os sacrifícios? Porque é a parte imortal do seu ser que suspira por ela; enquanto todos os seus outros desejos só têm por alvo o seu ser fugitivo e mortal. Essa aspiração viva, fervorosa, dirigida a uma determinada mulher, é pois um penhor da indestrutibilidade da essência do nosso ser e da sua continuidade na espécie. Considerar essa continuidade como insuficiente e insignificante, é um erro que nasce do fato de que, pela continuidade da vida da espécie, só se entende a existência futura de entes que nos serão semelhantes, mas de modo nenhum idênticos, e isso porque, partindo de um conhecimento dirigido para as coisas exteriores, só se considera a figura exterior da espécie, tal como a concebemos por intuição, e não na sua essência íntima. Essa essência oculta é justamente o que se encontra no fundo da nossa consciência e lhe forma o ponto central, o que é mesmo mais imediato que essa consciência: e, mais do que qualquer outra coisa, livre, do *principium individuationis*, essa essência encontra-se absolutamente idêntica em todos os indivíduos, quer existam nesse momento quer se sucedam. É o que eu chamo, em outros termos, vontade de viver, isto é, essa aspiração instante para a vida e para a longevidade.

É justamente essa força que a morte poupa e deixa intacta, força imutável que não pode conduzir a uma situação melhor. Para todo o ser vivo, o sofrimento e a morte são tão certos como a existência. Podem livrar-se, todavia, dos sofrimentos e da morte pela negação da vontade de viver, que tem por efeito desligar a vontade do indivíduo do ramo da espécie, e de suprimir a existência na espécie. Não temos contudo idéia do que então se torna essa vontade e faltam-nos todos os dados acerca desse assunto. Só podemos designar um tal estado como tendo a liberdade de ser ou não vontade de viver. Neste último caso, é o que o Budismo denomina Nirvana; é precisamente o ponto que pela sua própria natureza permanece para sempre inacessível a todo o conhecimento humano.

Se agora, colocando-nos sob o ponto de vista destas últimas considerações, mergulhamos os olhares no tumulto da vida, vemos-lhe a miséria e os tormentos preocupando todos os homens; vemo-los reunir todos os esforços para satisfazerem necessidades sem fim e preservarem-se da miséria sob mil faces, sem contudo ousarem esperar outra coisa senão a conservação, durante um curto espaço de tempo, dessa mesma existência individual tão atormentada. E eis que em plena refrega, notamos dois enamorados cujos olhares se cruzam cheios de desejos. — Mas por que é tanto mistério, por que são esses namoros tímidos e dissimulados? — Porque esses enamorados são traidores, que trabalham em segredo para perpetuar toda a miséria e todos os tormentos que, sem eles, teriam um fim próximo, esse fim que eles não permitem que se realize, como fizeram outros antes deles.

* * *

Se o espírito da espécie que dirige dois amantes, sem eles o saberem, pudesse falar pela sua boca e exprimir idéias claras, em vez de se manifestar por sentimentos instintivos, a alta poesia deste diálogo amoroso, que na linguagem atual só fala por imagens romanescas e parábolas ideais de aspirações infinitas, de pressentimentos de uma voluptuosidade sem limites, de inefável felicidade, de fidelidade eterna, etc, traduzir-se-ia assim:

Dafnis. — Gostaria de fazer presente de um indivíduo à geração futura, e creio que lhe poderias dar o que me falta.

Cloé. — Tenho a mesma intenção, e parece-me que te seria fácil dar-lhe o que eu não tenho. Vamos a ver!

Dafnis. — Dou-lhe estatura elevada e força muscular: não tens nem uma nem outra destas coisas.

Cloé. — Dar-lhe-ei lindas formas e pés muito pequenos: não possuis nada disto.

Dafnis. — Dou-lhe uma pele fina e branca que tu não tens.

Cloé. — Dou-lhe cabelo e olhos pretos: tu és louro.

Dafnis. — Dou-lhe o nariz aquilino.

Cloé. — E eu a boca pequena.

Dafnis. — Dou-lhe coragem e bondade que não poderiam emanar de ti.
Cloé. — Dou-lhe uma bela fronte, espírito e inteligência, que não poderias dar-lhe.
Dafnis. — Estatura elegante, belos dentes, saúde robusta, eis o que receberá de nós: realmente, entre ambos podemos dotar na perfeição o futuro indivíduo; por isso te desejo mais do que qualquer outra mulher.
Cloé. — Também eu te desejo. [1]

Sterne diz no *Tristam Shandy: there is no passion so serious as lust.* — De fato, a voluptuosidade é muito séria. Representa-se o par mais lindo, mais encantador, como se atrai e se repele, se deseja e se foge com graça num belo jogo de amor. Chega o momento da voluptuosidade, a brincadeira, a graciosa e suave alegria desapareceram subitamente. O par tornou-se sério. Por quê? É que a voluptuosidade é bestial e a bestialidade não ri. As forças da natureza atuam em toda a parte seriamente. — A voluptuosidade dos sentidos é o oposto do entusiasmo que nos abre o mundo ideal. O entusiasmo e a voluptuosidade são graves e não admitem a brincadeira.

II
ESBOÇO ACERCA DAS MULHERES

O seu destino — Beleza passageira — Precocidade, limites da sua inteligência — Vivem mais do que os homens no presente, inclinam-se mais para a piedade do que para a justiça; a mentira é-lhes defesa natural para a fraqueza — As paixões das mulheres servem o interesse da espécie — A rivalidade vem-lhes da sua vocação única — No íntimo esse feio sexo não tem o sentimento do belo. Se afetam gostar das artes, é unicamente pelo desejo de agradar — A "dama" do Ocidente — O casamento, uma armadilha, uma escravidão — A honra das mulheres.

...O simples aspecto da mulher revela que não é destinada nem aos grandes trabalhos intelectuais, nem aos grandes trabalhos materiais. Paga a sua dívida à vida não pela ação mas pelo sofrimento, as dores da maternidade, os cuidados inquietadores da infância; deve obedecer ao homem, ser uma companheira paciente que lhe torne a existência calma. Não é feita nem para os grandes esforços, nem para dores ou prazeres excessivos; a vida para ela pode decorrer mais silenciosa, mais insignificante, mais serena que a do homem, sem que ela seja, por temperamento, melhor ou pior.

O que torna as mulheres particularmente aptas para cuidar, para dirigir a nossa primeira infância, é o fato delas mesmas se conservarem pueris, frívolas e de inteligência acanhada; conservam-se toda a vida umas crianças grandes, uma espécie de intermediárias entre a criança e o homem. Observa-se uma jovem divertindo-se um dia inteiro com uma criança, dançando e cantando com ela, e imagine-se o que um homem, com a melhor das vontades faria em seu lugar.

A natureza parece ter querido fazer com as jovens o que se chama em estilo dramático um lance teatral; durante alguns anos adorna-as de uma beleza, de uma graça e de uma perfeição extraordinárias, com detrimento do resto da sua vida, a fim de que durante esses rápidos anos de brilho possam apoderar-se fortemente da imaginação de um homem e levá-lo a encarregar-se

[1] Se levarmos em conta a imutabilidade absoluta do caráter e da inteligência de cada homem, é preciso admitir que para enobrecer a espécie humana, nada se poderia tentar exteriormente; esse resultado só Poderia ser obtido pela via da geração. É a idéia de Platão quando, no quinto livro da sua República, expõe este extraordinário plano de desenvolvimento e perfeiçoamento da casta dos guerreiros. Se se pudesse fazer de todos os patifes eunucos, encerrar todas as mulheres estúpidas e desengraçadas em conventos, procurar aos homens de caráter um harém completo, e fornecer homens, verdadeiros homens, a todas as raparigas inteligentes e espirituosas, ver-se-ia bem depressa nascer uma geração que nos daria um século superior ainda ao de Péricles.

Sem nos entregarmos a planos quiméricos, era assunto para pensar, que se se estabelecesse abaixo da pena de morte, a castração como o maior castigo, livrar-se-ia a sociedade de gerações inteiras de patifes, e com tanta maior segurança, que, como se sabe, a maior parte dos crimes são cometidos por indivíduos de 20 a 30 anos.

(Nota de Schopenhauer.)

lealmente delas de uma maneira qualquer.

Para levar a cabo semelhante empreendimento a pura reflexão e a razão não dariam suficiente garantia. Por isso a natureza deu à mulher armas e instrumentos necessários para lhe assegurar a existência e só durante o tempo indispensável, porque a natureza neste caso procedeu com a sua usual economia: assim como a formiga fêmea, depois da sua união com o macho, perde as asas que lhe seriam inúteis e até perigosas no período de incubação, assim a maior parte das mulheres, depois de dois ou três partos perde a beleza, naturalmente pela mesma razão. Donde resulta as jovens considerarem geralmente as ocupações domésticas ou os deveres do seu estado como coisas acessórias e puras bagatelas, enquanto reconhecem a sua verdadeira vocação no amor, nas conquistas e tudo que daí depende a *toilette*, a dança, etc.

Quanto mais nobre e perfeita é uma coisa, tanto mais lenta e tardiamente se desenvolve. A razão e a inteligência do ho-mem só atingem completo desenvolvimento aos vinte e oito anos; na mulher, a maturidade do espírito dá-se aos dezoito anos. Por isso só tem uma razão de dezoito anos estritamente medida. É esse o motivo por que as mulheres são toda a vida verdadeiras crianças. Só vêem o que têm diante dos olhos, só pensam no presente, tomando a aparência pela realidade e preferindo as ninharias às coisas mais importantes. O que distingue o homem do animal é a razão; chegado ao presente, lembra-se do passado e pensa no futuro: daí a sua prudência, os seus cuidados, as suas freqüentes apreensões. A razão débil da mulher não participa nem dessas vantagens nem desses inconvenientes; sofre de uma miopia intelectual que lhe permite, por uma espécie de intuição, ver de uma maneira penetrante as coisas próximas; o seu horizonte, porém, é limitado, escapa-lhe o que está distante.

Daí resulta que tudo quanto não é imediato, o passado e o futuro, atuam mais fracamente na mulher do que em nós: é também daí que parte a tendência muito freqüente para a prodigalidade, e que por vezes chega a ser demência. No fundo do coração as mulheres imaginam que os homens são feitos para ganhar dinheiro e as mulheres para o gastar; se o não podem fazer durante a vida do marido, desforram-se depois da sua morte. E o que contribui para lhes confirmar esta convicção, é o marido dar-lhes dinheiro e encarregá-las de dirigir a casa. — Tantos pontos defeituosos são as vezes compensados por uma vantagem: a mulher mais absorta no momento presente, por menos suportável que este seja, goza-o mais do que nós; deste fato resulta essa jovialidade, que lhe é própria e a torna apta para distrair e por vezes consolar o homem acabrunhado de cuidados e de inquietações.

Em circunstâncias difíceis é preciso não desdenhar recorrer, como outrora os germanos, aos conselhos das mulheres; porque elas têm uma maneira de conceber as coisas totalmente diferente da nossa. Vão ao fim pelo caminho mais curto, porque fixam geralmente os olhares, no que têm mais próximo. Nós, pelo contrário, não vemos o que nos salta aos olhos, e vamos procurar muito mais longe; precisamos .que nos levem a uma maneira de ver mais simples e mais rápida. Acrescente-se ainda que as mulheres têm decididamente um espírito mais ponderado, e não vêem as coisas senão tal qual elas são; ao passo que nós, impelidos pelas paixões excitadas, aumentamos os objetos, e aperfeiçoamos quimeras.

As próprias aptidões naturais explicam a piedade, a humanidade, a simpatia que as mulheres testemunham aos desgraçados, ao passo que são inferiores aos homens no que diz respeito à eqüidade, à retidão e à escrupulosa probidade. Devido à fraqueza da sua razão, tudo o que é presente, visível, e imediato, exerce sobre elas um império contra o qual não conseguiriam prevalecer nem as abstrações, nem as máximas estabelecidas, nem as resoluções enérgicas, nem consideração alguma do passado ou do futuro, do que se acha afastado ou ausente. Possuem da virtude as primeiras e principais qualidades, mas faltam-lhes as secundárias e as acessórias...

É, portanto, a injustiça o defeito capital dos temperamentos femininos. Isto resulta da falta de bom senso e de reflexão que já frisamos, e o que agrava ainda este defeito, é que a natureza, recusando-lhes a força, deu-lhes a astúcia, para lhes proteger a fraqueza: donde resulta a instintiva velhacaria e a invencível tendência para a mentira. O leão tem os dentes e as garras; o elefante e o javali as presas, o touro os chifres, a siba a tinta, que lhe serve para turvar a água em volta dela; a natureza deu à mulher para se defender apenas a dissimulação; esta faculdade supre a força que o homem tira do vigor dos membros e da razão. A dissimulação é inata na mulher, tanto na mais esperta como na mais tola. É-lhe tão natural usá-la em todas as ocasiões como a um animal atacado defender-

se com as suas armas naturais; e procedendo deste modo, tem até um certo ponto consciência dos seus direitos; o que torna quase impossível encontrar uma mulher absolutamente verdadeira e sincera. É justamente por este motivo que ela compreende tão facilmente a dissimulação nos outros e que não é prudente usá-la com ela. — Desse defeito fundamental e das suas conseqüências nascem a falsidade, a infidelidade, a traição, a ingratidão, etc. Também as mulheres juram falso perante a justiça mais freqüentemente do que os homens, e seria um caso para tratar, saber se se deve admiti-las a prestar juramento. — Sucede de tempos a tempos, certas senhoras, a quem não falta coisa nenhuma, serem surpreendidas nos estabelecimentos em flagrante delito de roubo.

Os homens novos, belos e robustos, são destinados pela natureza a propagar a espécie humana, para que esta não degenere. Tal é a vontade firme que a natureza exprime pelas paixões das mulheres. É certamente de todas as leis a mais antiga e a mais poderosa. Desgraçados, pois, dos interesses e dos direitos que lhes opuserem obstáculos. Serão, no momento oportuno, suceda o que suceder, implacavelmente esmagados, porque a moral secreta, inconfessável e mesmo inconsciente, mas inata nas mulheres, é esta: "Fundamo-nos no direito de enganar aqueles que imaginam que podem, pelo fato de proverem economicamente a nossa subsistência, confiscar em seu proveito os direitos da espécie. É a nós que foram confiados, é de nós que dependem a constituição e a salvação da espécie, a criação da geração futura; é a nós que compete realizá-la com toda a consciência." As mulheres, porém, não se interessam absolutamente nada por este princípio superior *in abstracto*, compreendem-no apenas *in concreto*, e quando a ocasião se apresenta, não têm outro modo de o exprimir senão pela maneira de proceder; e sobre este assunto a consciência deixa-as muito mais em sossego do que se poderia crer, porque no íntimo do coração, sentem vagamente que traindo os seus deveres para com o indivíduo, cumprem-no ainda melhor para com a espécie que tem direitos infinitamente superiores.

Como as mulheres são criadas unicamente para a propagação da espécie e como toda a sua vocação se concentra nesse ponto, vivem mais para a espécie que para os indivíduos, e tomam mais a peito os interesses da espécie que os dos indivíduos. E o que dá a todo o seu ser e ao seu procedimento uma certa leviandade e opiniões opostas às dos homens: donde procede essa desunião tão freqüente no casamento, que já se tornou quase normal.

Os homens entre si são naturalmente indiferentes, as mulheres são, por índole, inimigas. Isto provém talvez de que *l'odium figulinum*, a rivalidade que se restringe no homem aos que exercem a mesma profissão, abrange nas mulheres toda a espécie, porque todas elas só têm uma mesma profissão, um mesmo fim. Na rua, basta que se encontrem para trocarem olhares de Guelfos e de Gibelinos. Salta aos olhos que num primeiro encontro duas mulheres têm mais embaraço, dissimulação e reserva que teriam dois homens em caso idêntico. Pela mesma razão os cumprimentos entre mulheres parecem mais ridículos do que entre homens. Note-se ainda que o homem em geral fala com uma certa consideração e humanidade aos mais ínfimos dos seus subordinados, mas torna-se insuportável ver com que altivez uma senhora da sociedade se dirige a uma mulher de classe inferior, que não esteja ao seu serviço. A causa é talvez que entre mulheres as diferenças de classe são muito mais precárias que entre os homens e que essas diferenças podem facilmente ser modificadas ou suprimidas; a situação que um homem ocupa depende de mil considerações; com respeito às mulheres uma só decide tudo: o homem a quem souberam agradar. A sua única atribuição coloca-as numa certa igualdade bem mais marcada, e por isso procuram criar entre elas diferenças de situação.

Foi necessário que a inteligência do homem se achasse obscurecida pelo amor para que chamasse belo a esse sexo de pequena estatura, — ombros estreitos, ancas largas e pernas curtas; toda a sua beleza de fato reside no instinto do amor. Em lugar de o denominar belo, teria sido mais justo denominando-o *inestético*. As mulheres não têm nem o sentimento nem a inteligência da música, mais do que o da poesia, ou o das artes plásticas; fingem-no por pura imitação, puro pretexto, para afetação explorada pelo desejo de agradarem. São incapazes de tomar uma parte desinteressada seja em que for e pela seguinte razão: O homem em todas as coisas esforça-se por dominar diretamente ou pela inteligência, ou pela força; a mulher, pelo contrário, acha-se sempre e nem toda a parte reduzida a um domínio absolutamente indireto, isto é, o seu poder vem-lhe do homem, e é sobre ele só que ela exerce uma influência imediata. Portanto, a natureza leva as mulheres a procurar em todas as coisas um meio de conquistar o homem, e o interesse que parecem tomar pelas coisas exteriores é sempre um fingimento, uma sutileza, isto é, pura garridice e pura imitação. Disse-o Rousseau: "As mulheres em

geral não apreciam arte alguma, não as conhecem e não têm talento nenhum."

Aqueles que não se fiam nas aparências já certamente o notaram. Basta observar o que as ocupa e lhes atrai a atenção num concerto, na ópera ou na comédia, notar a sem-cerimônia com que, nas mais belas passagens das maiores obras-primas, continuam a sua tagarelice. Se é verdade os gregos não admitirem mulheres nos espetáculos, tinham muita razão; nos seus teatros podia-se pelo menos ouvir alguma coisa. No nosso tempo, seria bom acrescentar ao *mulier taceat in ecclesia,* um *taceat mulier in theatro*, ou senão substituir um preceito pelo outro, e suspender este último em letras grandes no pano da cena. — Mas que melhor se pode esperar da parte das mulheres, se refletirmos que no mundo inteiro, esse sexo não pode produzir um único espírito verdadeiramente grande, nem uma obra completa e original nas belas-artes, nem, fosse no que fosse, uma única obra de valor durável? Este fato é empolgante na pintura; todavia elas são tão aptas como nós para lhe compreender o lado técnico e cultivam assiduamente esta arte, sem conseguirem produzir uma só obra-prima, porque lhes falta justamente essa objetividade de espírito que é sobretudo necessária na pintura. As mulheres banais nem mesmo são capazes de lhe compreender as belezas, porque *natura non facit saltus*. Huarte, na sua célebre obra *Examen de ingenios para las sciencias*, que data de trezentos anos, recusa às mulheres toda a capacidade superior. Exceções isoladas e parciais não alteram este estado de coisas; as mulheres são, e permanecerão, tomadas no conjunto, os Filisteus mais completos e incuráveis. Devido à nossa organização social, absurda no último grau, que as faz partilhar o título e a situação do homem por muito elevados que eles sejam, excitam-lhe com encarniçamento as ambições menos nobres, e por uma conseqüência natural desse absurdo, o seu domínio, o tom que impõem, corrompem a sociedade moderna. Dever-se-ia tomar como regra esta sentença de Napoleão I: “As mulheres não têm categoria.” Chamfort diz também com muito acerto: "São feitas para negociarem com as nossas fraquezas, com a nossa loucura, mas não com a nossa razão. Existe entre elas e os homens simpatias de epiderme, e muito poucas simpatias de espírito, de alma e de caráter." As mulheres são o *sexus sequior*, o sexo segundo a todos os respeitos, feito para se conservar à parte e no segundo plano. Certamente, deve-se-lhe poupar a fraqueza, mas é ridículo prestar-lhe homenagem, o que até nos evita aos seus olhos. A natureza, separando a espécie humana em duas categorias, não fez as partes iguais... — Foi o que muito bem pensaram em todos os tempos os antigos e os povos do Oriente; compreendiam melhor o papel que convém às mulheres, do que nós fazemos com a nossa galantaria à antiga moda francesa e a nossa estúpida veneração, que é na verdade a ostentação mais completa da tolice germano-cristã. Isto só serviu para as tornar arrogantes e impertinentes: por vezes fazem-me pensar nos macacos sagrados de Benarés, que têm uma tão grande consciência da sua dignidade sacrossanta e da sua inviolabilidade, que julgam que tudo lhes é permitido.

A mulher no Ocidente, o que chamam a *dama*, encontra-se numa posição absolutamente falsa, porque a mulher, o *sexus sequior* dos antigos, não tem nada para inspirar veneração e receber homenagens, nem para levantar mais a cabeça que o homem, nem para ter direitos iguais aos dele. As conseqüências dessa *falsa situação* são demasiado evidentes. Seria para desejar que na Europa se colocasse no seu lugar natural esse número dois da espécie humana e se suprimisse a *dama*, alvo das zombarias da Ásia inteira, de quem Roma e a Grécia também se riram.

Esta reforma seria um verdadeiro benefício sob o ponto de vista político e social. O princípio da lei sálica é tão evidente, tão indiscutível, que parece inútil formular. O que se chama verdadeiramente a dama européia é uma espécie de ser que não deveria existir. Só devia haver no mundo mulheres retiradas, aplicando-se aos trabalhos domésticos, e raparigas aspirando ao mesmo fim e que se educariam sem arrogância, para o trabalho e para a submissão. É precisamente por haver damas na Europa que as mulheres de classe inferior, isto é, a maior parte, são muito mais para lastimar do que no Oriente.

As leis que regem o casamento na Europa supõem a mulher igual ao homem, e têm assim um ponto de partida falso. No nosso hemisfério monógamo, casar, é perder metade dos direitos e duplicar os deveres. Em todo o caso, visto que as leis concederam às mulheres os mesmos direitos dos homens, também lhes deveriam ter conferido uma razão viril. Quanto mais as leis conferem às mulheres direitos e honras superiores ao seu merecimento, mais restringem o número daquelas que têm realmente parte nesses favores, e tiram às outras os seus direitos naturais, na mesma proporção em que deram direitos excepcionais a algumas privilegiadas. A vantagem que a monogamia e as leis que daí

resultam concedem à mulher, proclamando-a igual ao homem, o que ela não é sob ponto nenhum de vista, produz esta conseqüência que os homens sensatos e prudentes hesitam muitas vezes em se deixarem arrastar a um tão grande sacrifício, a um pacto tão desigual. Entre os povos polígamos, cada mulher encontra quem se encarregue dela, entre nós pelo contrário o número de mulheres casadas é bem restrito e há um número infinito de mulheres destituídas de proteção, solteironas vegetando tristemente nas classes elevadas da sociedade, pobres criaturas destinadas a trabalhos rudes e difíceis nas classes inferiores. Ou senão tornam-se miseráveis prostitutas, arrastando uma existência vergonhosa e impelidas pela força das circunstâncias a formar uma espécie de classe pública e reconhecida, cujo fim especial é preservar dos perigos da sedução as mulheres felizes que encontrassem marido ou que ainda esperam encontrá-lo.

Só na cidade de Londres há 80.000 mulheres públicas: verdadeiras vítimas da monogamia, cruelmente imoladas no altar do casamento. Todas essas desgraças são a compensação inevitável da dama européia, com a sua arrogância e pretensões. Por isso a poligamia é um verdadeiro benefício para as mulheres consideradas no seu conjunto.

Demais, sob o ponto de vista racional, não se compreende o motivo por que, se uma mulher sofre de algum mal crônico, ou se não tem filhos, ou se está demasiado idosa, o marido não possa ter uma segunda. O que fez o sucesso dos Mórmons, foi justamente a supressão desta monstruosa monogamia. Concedendo à mulher direitos acima da natureza, impuseram-lhe igualmente deveres semelhantes, donde lhe provém uma infinidade de desgraças. Essas exigências de classe e de fortuna são de fato de um tão grande peso que o homem que se casa comete uma imprudência se não contrair um casamento brilhante; se deseja encontrar uma mulher que lhe agrade completamente, procura-la-á fora do matrimônio, e contentar-se-á em assegurar a situação da amante e dos filhos. Se pode fazê-lo de uma maneira justa, razoável, suficiente e a mulher cede, sem exigir rigorosamente os direitos exagerados que só o casamento lhe concede, perde então a honra, porque o casamento é a base da sociedade civil, e prepara-se uma triste existência, porque é feitio do homem preocupar-se desmedidamente com a opinião dos mais. Se, pelo contrário, a mulher resiste, ocorre o risco de desposar um marido que lhe desagrada, ou ficar solteira; porque tem poucos anos para se decidir. É sob este ponto de vista da monogamia que é útil ler o tratado sábio e profundo de Thomasius *De concubinatu*. Vê-se aí que, entre os povos civilizados de todos os tempos, até à Reforma, o concubinato foi uma instituição admitida, até certo ponto legalmente reconhecida e de forma alguma desonrosa. Foi a reforma luterana que a rebaixou, porque encontrava nela uma justificação do casamento dos padres, e a Igreja Católica não podia ficar para trás.

É ocioso disputar acerca da poligamia, visto que ela de fato existe em toda a parte e apenas se trata de a organizar. Onde é que se encontram verdadeiros monógamos? Todos, pelo menos durante algum tempo, e a maior parte quase sempre, vivemos na poligamia. Se todo o homem carece de várias mulheres, é perfeitamente justo que se encontre livre, e mesmo que seja obrigado a encarregar-se de umas poucas mulheres; estas voltarão assim ao seu verdadeiro papel, que é o de um ente subordinado, e ver-se-á desaparecer deste mundo a *dama*, esse *monstrum* da civilização européia e da tolice germano-cristã, com as suas ridículas pretensões ao respeito e à honra; acaba-se com as damas, mas acaba-se também com essas desgraçadas que enchem agora a Europa!

...É evidente que a mulher por temperamento é destinada a obedecer. E a prova é que aquela que se acha neste estado de independência absoluta contrária ao seu temperamento se liga imediatamente a qualquer homem por quem se deixa dirigir e dominar, porque carece de um senhor. Se é nova, arranja um amante; se é velha, um confessor.

* * *

O casamento é uma armadilha que a natureza nos prepara.

* * *

A honra das mulheres, assim como a honra dos homens, é um "espírito de corpo" bem entendido. A primeira é a mais importante das duas; porque na vida das mulheres as relações sexuais são a coisa principal. — A honra para uma rapariga consiste na confiança que a sua inocência inspira, e para uma mulher na sua fidelidade ao marido. As mulheres esperam e exigem dos homens tudo quanto lhes é necessário e tudo quanto desejam. O homem só exige uma coisa da mulher. As mulheres têm portanto que proceder de modo que os homens não possam obter delas essa coisa única senão em

troca da proteção que eles prometem dar a elas e aos futuros filhos: dessa combinação depende a felicidade de todas as mulheres. Para a obter, é indispensável que se auxiliem mutuamente e dêem prova do espírito de corpo. Por isso caminham como uma só mulher e em filas unidas ao encontro dos homens que, devido ao predomínio físico e intelectual, possuem todos os bens terrestres; é esse o inimigo que se trata de vencer e conquistar, para chegar por meio dessa vitória a possuir os bens da Terra. A primeira máxima da honra feminina _tem sido, pois, que se deve recusar implacavelmente ao homem todas as relações ilegítimas, a fim de o obrigar a uma espécie de capitulação por meio do casamento, único modo do elemento feminino obter proteção. Para atingir este resultado, a máxima precedente deve ser rigorosamente respeitada; todas as mulheres com verdadeiro espírito de corpo velam pela sua execução. Uma jovem que se deixa seduzir torna-se culpada de traição para com todo o seu sexo, porque se esse ato se generalizasse, comprometer-se-ia o interesse comum; expulsam-na da comunidade, acabrunham-na de vergonha; perdeu por esse fato a honra. Todas as mulheres devem fugir dela como de uma pestífera. A mesma sorte espera a mulher adúltera porque faltou a um dos termos da capitulação consentida pelo marido. O seu exemplo seria de molde a desviar os homens de assinarem semelhantes tratado, de que depende a salvação de todas as mulheres. Além da honra peculiar ao seu sexo, a mulher adúltera perde igualmente a honra civil, porque o seu ato constitui um engano, uma falta grosseira à fé jurada. Pode dizer-se com certa indulgência "uma jovem enganada", não se diz "uma mulher enganada". O sedutor pode bem pelo casamento restituir a honra à primeira, não pode restituí-la à segunda, nem mesmo após o divórcio. — Vendo claramente os fatos, reconhece-se, portanto, que num espírito de corpo útil, indispensável, mas bem calculado e fundado no interesse, é o princípio da honra das mulheres: não se pode negar a sua extrema importância no destino da mulher, mas não se lhe deve atribuir um valor absoluto, além da vida e dos fins da vida, e merecendo que se lhe sacrifique a própria existência...

O que provaria de um modo geral que a honra das mulheres não tem uma origem verdadeiramente conforme à natureza, é o número de vítimas que lhe são oferecidas, infanticídios, suicídios das mães. Se uma rapariga pelo fato de ter um amante comete uma verdadeira traição para com o seu sexo, não esqueçamos que o pacto feminino havia sido aceito tacitamente sem compromisso formal da sua parte. E como na maioria dos casos é ela a primeira vítima, a loucura nela é infinitamente maior que a depravação.

A MORTE

O amor e a morte — É à humanidade, e não a individualidades insignificantes e miseráveis, que se pode assegurar a duração — O que o sono é para o indivíduo, é a morte para a espécie — Só a vontade é indestrutível — Eternidade da matéria — Suprema indiferença da natureza perante a ruína dos seres que, pela morte, recaem no seu seio.

A morte é o gênio inspirador, a musa da Filosofia... Sem ela ter-se-ia dificilmente filosofado.

* * *

Nascimento e morte pertencem igualmente à vida, e formam contrapeso; um é a condição da outra; são as duas extremidades, os dois pólos de todas as manifestações da vida. É o que a mitologia dos hindus, a mais sábia de todas as mitologias, exprime por um símbolo, dando como atributo a Schiva, o Deus da destruição, um colar de caveiras, e o Lingam, órgão símbolo da geração; porque o amor é a compensação da morte, o seu correlativo essencial; neutralizam-se, suprimem-se um ao outro. — Por isso os gregos e os romanos adornavam esses preciosos sarcófagos que ainda hoje se vêem, com baixos relevos figurando festas, danças, casamentos, caçadas, combates de animais, bacanais, numa palavra imagens da vida mais alegre, mais animada, mais intensa, até mesmo grupos voluptuosos, sátiros unidos a cabras. O seu fim tendia evidentemente a preocupar o espírito da maneira mais sensível, com o contraste da morte do homem que se chora, encerrando no túmulo, e da vida imortal da natureza.

* * *

A morte é a solução dolorosa do laço formado pela geração com voluptuosidade, é a destruição

violenta do erro fundamental do nosso ser; o grande desengano.

* * *

A individualidade da maioria dos homens é tão miserável e tão insignificante que nada perde com a morte: o que neles pode ter ainda algum valor, isto é, os traços gerais da humanidade — subsiste nos outros homens. É à humanidade e não ao indivíduo que se pode assegurar a duração.

Se se concedesse ao homem uma vida eterna, a rígida imutabilidade do seu caráter e os acanhados limites da sua inteligência parecer-lhe-iam com o tempo tão monótonos e inspirar-lhe-iam um tão grande aborrecimento que, para se livrar deles, acabaria por preferir o nada. Exigir a imortabilidade do indivíduo, é querer perpetuar um erro. Porque toda a individualidade é um erro especial, um engano, qualquer coisa que não deveria existir; e o verdadeiro fim da vida é livrarmo-nos dela. Prova-o bem o fato de que a maioria dos homens, pode dizer-se todos os homens, são constituídos de tal modo que não poderiam ser felizes fosse qual fosse o mundo onde sonhassem encontrar-se. Se este mundo fosse isento de miséria e de dor, tornar-se-iam a presa do tédio, e na medida que pudessem fugir a este mal, recairiam nas misérias, nos tormentos, nos sofrimentos. Não bastaria, portanto, para conduzir o homem a um estado melhor, colocá-lo num mundo também melhor; seria necessário transformá-lo inteiramente, proceder de modo que deixasse de ser o que é e se tornasse no que não é. Deve, pois, necessariamente, cessar de ser o que é; esta condição preliminar é a morte que a realiza, e sob este ponto de vista concebe-se-lhe a necessidade moral. Ser colocado num outro mundo, e mudar totalmente de ser, é no fundo uma só e mesma coisa. Mas desde o momento que a morte pôs termo a uma consciência individual, seria para desejar que esta mesma consciência fosse de novo reanimada para durar uma eternidade? O que é que ela contém, a maior parte do tempo? nada mais do que uma torrente de pensamentos insignificantes, acanhados, terrestres, cuidados sem fim. Deixá-los, pois, uma vez por todas repousar em paz.

Parece que o fim de toda a atividade vital é um maravilhoso alívio para a força, que a mantém: é o que explica talvez essa expressão de doce serenidade espalhada sobre o rosto da maioria dos mortos.

* * *

Quão longa é a noite do tempo sem limites comparada com o curto sonho da vida!

* * *

Quando no outro outono se observa o pequeno mundo dos insetos, e se nota que um prepara um leito para dormir o pesado e longo sono do inverno, que outro prepara o casulo para passar o inverno no estado de crisálida e renascer num dia de primavera com toda a mocidade e em plena perfeição, e que enfim, esses insetos, na maior parte, pensando em repousar nos braços da morte, se contentam em colocar cautelosamente o ovo no sítio favorável, para renascerem um dia rejuvenescidos, num novo ser — que é isto senão a doutrina da imortalidade ensinada pela natureza?

Ela desejaria fazer-nos compreender que entre o sono e a morte não há uma diferença radical, que nem um nem outro põe a existência em perigo. O cuidado com que o inseto prepara a célula, o buraco, o ninho assim como o alimento para a larva que deve nascer na seguinte primavera, e feito isto, morre tranqüilo — assemelha-se perfeitamente ao cuidado com que o homem arruma, à noite, o fato e prepara o almoço para o dia seguinte indo depois dormir em sossego.

E este caso não se daria se o inseto que deve morrer no outono, considerado em si mesmo e na sua verdadeira essência, não fosse idêntico ao que se deve desenvolver na primavera, assim como o homem que se deita, é o mesmo que se levanta.

* * *

Observe o seu cão: como está sossegado e bem disposto. Milhares de cães morreram antes que este nascesse. Mas o seu desaparecimento não perturbou absolutamente nada a idéia do cão: esta idéia não foi de modo nenhum obscurecida pela morte. Eis o motivo por que o seu cão se encontra tão fresco, tão cheio de força como se fosse este o seu primeiro dia, e como se não devesse ter fim; através dos seus olhos brilha o princípio indestrutível que está nele, o *archæus*.

Que foi, pois, que a morte destruiu em tantos milhares de anos? Não foi o cão, ele está aí sem ter sofrido dano algum; foi a sua sombra, a sua figura, que a fraqueza do nosso entendimento não pode discernir senão no tempo.

* * *

A matéria pela sua persistência absoluta assegura-nos uma indestrutibilidade em virtude da qual aquele que fosse incapaz de conceber uma outra, poderia consolar-se com a idéia de uma certa imortalidade. "O quê?, dir-se-á, a persistência de um mero pó, de uma matéria bruta, seria a continuidade do nosso ser?"

Conhecem então esse pó, sabem o que ele é e o que pode? Antes de o desprezarem aprendam a conhecê-lo. Essa matéria que não é mais que pó e cinza, dentro em pouco dissolvida na água, vai tornar-se num cristal, brilhar como os metais, lançar faíscas elétricas, manifestar o seu ptoder magnético... moldar-se em plantas e em animais, e do seu seio misterioso desenvolver enfim essa vida cuja perda lhes atormenta a tal ponto o espírito acanhado. Não é, pois, nada, durar sob a forma dessa matéria?

* * *

Não conhecemos maior jogo de dados que o jogo do nascimento e da morte; preocupados, interessados, ansiosos ao último ponto, assistimos a cada partida, porque a nossos olhos tudo se resume nisso. A natureza, pelo contrário, que não mente nunca, a natureza, sempre franca e aberta, exprime-se a este respeito de um modo muito diverso: diz ela que a vida ou a morte do indivíduo nada lhe importa; é o que exprime entregando a vida do animal e também a do homem a todos os acasos, sem empregar o mínimo esforço para os salvar. Observem o inseto no nosso caminho: o mais pequeno desvio involuntário do nosso pé decide da sua vida ou da sua morte. Veja-se a lesma dos bosques, destituída de qualquer meio de fugir, de se defender, de enganar, de se ocultar, presa, exposta a todos os perigos; veja-se o peixe saltitar sem inquietação na rede ainda aberta; a rã cuja moleza a impede de fugir e de se escapar; a ave, sob o olhar do falcão que paira por cima dela e que esta não vê; a ovelha que o lobo espreita oculto no arvoredo; todas essas vítimas fracas, desarmadas, imprudentes, vagueiam, no meio de perigos ignorados, que a todo o momento as ameaçam. A natureza abandonando assim sem resistência os seus organismos, obras de uma arte infinita, não só à avidez do mais forte, mas ao mais cego dos acasos, à fantasia do primeiro imbecil que passa, à maldade da criança — a natureza exprime dessa maneira, no seu estilo lacônico, oracular, que o aniquilamento desses seres lhe é indiferente, que a não pode prejudicar, que nada significa, e que em casos idênticos a causa é tão indiferente como o efeito...

Portanto, quando essa mãe soberana, universal, expõe sem escrúpulo algum os filhos a mil perigos iminentes, sabe que quando sucumbem, é para voltarem ao seu seio onde os conserva ocultos; a sua morte não passa de uma brincadeira. Sucede com o homem o mesmo que com os animais. O oráculo da natureza estende-se a nós; a nossa vida ou a nossa morte não a comove, e não deveria comover-nos, porque também fazemos parte da natureza.

* * *

Estas considerações reconduzem-nos à nossa própria espécie, e se olharmos para um futuro muito distante e procurarmos representar-nos as gerações futuras com os seus milhões de indivíduos humanos, diferentes de nós pelos seus usos e costumes, dirigimos esta pergunta a nós mesmos: donde virão todos? onde estão agora? — onde se acha o ubérrimo seio do nada, produtor do mundo, que oculta ainda as gerações futuras?

Mas a esta pergunta, deve-se sorrir e responder: onde poderia ser senão onde toda a realidade é e será, no presente e no que ele contém, em ti, portanto, insensato perguntador, que desconheces a tua própria essência, e assemelhas-te à folha na árvore, que, quando chega o outono, murchando e pensando que vai cair, se lamenta pela sua queda e não busca consolação à vista da fresca verdura que na primavera há de adornar a árvore. Ela diz e geme: "já não sou eu, serão outras folhas". — Oh! folha insensata! onde queres tu ir, e donde poderiam vir as outras folhas? Onde está esse nada cujo abismo temes? — Reconhece, pois, o teu próprio ser nessa força íntima, oculta, sempre ativa da árvore, que através de todas as suas gerações de folhas não é atingida pelo nascimento nem pela morte. Não sucede com as gerações dos homens o mesmo que com as duas folhas?

A ARTE

A arte é uma redenção — Ela livra da vontade e portanto da dor — Torna as imagens da vida cheias de encanto — A sua missão é reproduzir-lhe todas as cambiantes, todos os aspectos — Poesia lírica

— Tragédia, comédia — Pintura — Música; a ação do gênio é aí mais sensível do que noutra arte.

Todo o desejo nasce de uma necessidade, de uma privação, de um sofrimento. Satisfazendo-o acalma-se; mas embora se satisfaça um, quantos permanecem insaciados! Demais, o desejo dura muito tempo, as exigências são infinitas, o gozo é curto e avaramente medido. E mesmo esse prazer uma vez obtido é apenas aparente: sucede-lhe outro, o primeiro é uma ilusão dissipada, o segundo uma ilusão que dura ainda. Nada há no mundo capaz de apaziguar a vontadç, nem fixá-la de um modo duradouro: o mais que se pode obter do destino parece sempre uma esmola, que se lança aos pés do mendigo, que só conserva a vida hoje para prolongar o seu tormento amanhã. Assim, enquanto estamos sob o domínio dos desejos, sob o império da vontade, enquanto nos abandonamos às esperanças que nos acometem, aos temores que nos perseguem, ele não é para nós nem repouso nem felicidade amável. Quer nos encarnicemos em qualquer perseguição ou fujamos ante qualquer ameaça, agitados pela expectativa ou pela apreensão, no fundo é a mesma coisa: os cuidados que nos causam as exigências da vontade sob todas as formas, não cessam de nos perturbar e atormentar a existência. Assim o homem, escravo da vontade, está continuamente preso à roda de íxion, enche sempre o tonel das Danaides, é o Tântalo devorado de eterna sede.

Mas quando uma circunstância estranha, ou a nossa harmonia interior nos arrebata por um momento à torrente infinita do desejo, nos livra o espírito da opressão da vontade, nos desvia a atenção de tudo que a solicita, e as coisas nos aparecem desligadas de todos os prestígios da esperança, de todo o interesse próprio, como objetos de contemplação desinteressada e não de cobiça; é então que esse repouso, procurado baldadamente nos caminhos abertos do desejo mas que sempre nos fugiu, se apresenta e nos dá o sentimento da paz em toda a sua plenitude. É esse o estado livre de - todos os bens, como a felicidade dos deuses; porque nos vemos por um momento livres da pesada pressão da vontade, celebramos o Sabat depois dos trabalhos forçados da vontade, a roda de íxion pára... Que importa então que se goze o pôr do Sol da janela de um palácio, ou através das grades de uma prisão!

Acordo íntimo, predomínio do puro pensamento jiobre a vontade pode produzir-se em todo o lugar. São testemunhas esses admiráveis pintores holandeses, que souberam ver de um modo tão objetivo coisas tão pequenas, e que nos deixaram uma prova tão duradoura de desinteresse e de placidez de espírito nas cenas íntimas. O espectador não pode observá-las sem se comover, sem se representar o estado de espírito do artista, tranqüilo, sereno, com o maior sossego, tal como era necessário para fixar a atenção sobre objetos insignificantes, indiferentes, e reproduzi-los com tanta solicitude; e a impressão é ainda mais forte porque observando-se a nós mesmos, admi-ramo-nos do contraste dessas pinturas tão calmas com os nossos sentimentos sempre obscurecidos, sempre agitados pelas inquietações e pelos desejos.

Basta lançar um olhar desinteressado sobre qualquer homem, qualquer cena da vida, e reproduzi-los com a pena ou o pincel para que logo pareçam cheios de interesse e de encanto, e verdadeiramente dignos de inveja; mas se tomamos parte nessa situação, se somos esse homem, oh! então, como muitas vezes se diz, só o diabo a poderia sustentar. É o pensamento de Goethe:

De tout ce qui nous chagrine dans la vie
La peinture nous plaît...

Quando eu era novo, houve um tempo em que me esforçava incessantemente para me representar todos os meus atos, como se se tratasse de uma outra pessoa — provavelmente para melhor os gozar.

As coisas só têm atrativo enquanto nos não tocam. A vida nunca é bela, só os quadros da vida são belos, quando o espelho da poesia os ilumina e os reflete, principalmente na mocidade quando ignoramos ainda o que é viver.

* * *

Apoderar-se da inspiração no seu vôo e dar-lhe um corpo nos versos, tal é a obra da poesia lírica. E é contudo a humanidade inteira, nos seus íntimos arcanos que reflete o verdadeiro poeta lírico; e todos os sentimentos que milhões de gerações passadas, presentes e futuras experimentaram e

hão de experimentar as mesmas experiências que se reproduzirão sempre, encontram na poesia a expressão viva e fiel... O poeta é homem universal: tudo o que agitou o coração de um homem, tudo o que a natureza humana, em todas as circunstâncias, pôde experimentar e produzir, tudo que reside e fermenta num ser mortal — é esse o seu domínio que se estende a toda a natureza. Por isso o poeta pode contar tão bem a voluptuosidade como o misticismo, ser Angelus Silésius ou Anacreonte, escrever tragédias ou comédias, representar sentimentos nobres ou vulgares, segundo a fantasia ou a vocação. Ninguém poderia prescrever ao poeta ser nobre, elevado, moral, piedoso e cristão, ser ou não ser isto ou aquilo, porque ele é o espelho da humanidade e apresenta-lhe a imagem clara e fiel do que ela sente.

* * *

É um fato deveras notável e realmente digno de atenção, que o objeto de toda a alta poesia seja a representação do lado medonho da natureza humana, a dor sem nome, os tormentos dos homens, o triunfo da maldade, o domínio irônico do acaso, a queda irremediável do justo e do inocente: é este um sinal notável da constituição do mundo e da existência... Não vemos nós na tragédia os entes mais nobres, após longos combates e prolongados sofrimentos, renunciarem para sempre aos desígnios que até ali perseguiam com violência, ou desviarem-se de todos os gozos da vida voluntariamente e com prazer: como o príncipe de Calderon; Gretchen no Fausto, Hamlet a quem o fiel Horácio seguiria da melhor vontade, mas que lhe promete ficar e viver ainda algum tempo num mundo tão cruel, tão cheio de dores, para contar o destino de Hamlet e purificar-lhe a memória; assim também Joana d'Arc, e a noiva de Messine: todos morrem purificados pelos sofrimentos, isto é, depois de se extinguir neles a vontade de viver...

O verdadeiro sentido da tragédia é essa observação profunda, que as faltas expiadas pelo herói não são as deles, mas as faltas hereditárias, isto é, o próprio crime de existir:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.

A tendência e o último objeto da tragédia é inclinar-nos à resignação, à negação da vontade de viver; a comédia, pelo contrário, excita-nos a viver e anima-nos. A comédia, é certo, como toda a representação da vida humana, coloca-nos inevitavelmente diante dos olhos os sofrimentos e os lados repugnantes, mas mostra-os como males passageiros, que acabam por desaparecer numa alegria final, como um misto de sucessos, de vitórias e de esperanças que triunfam por fim; e além disso faz sobressair o que há de constantemente alegre, risível, até nas mil e uma contrariedades da vida, a fim de nos conservar de bom humor seja em que circunstâncias forem. Afirma portanto, como último resultado, que a vida considerada no seu conjunto é muito boa, sobretudo agradável e muito divertida. É preciso, bem entendido, deixar cair o pano depressa sobre o alegre desenlace, para que se não possa ver o que sucede em seguida; enquanto em geral a tragédia acaba de tal modo que não pode suceder mais nada.

* * *

O poeta épico ou dramático não deve ignorar que ele é o destino e que deve ser implacável como este — ele é ao mesmo tempo o espelho da humanidade e tem de apresentar na cena caracteres maus e por vezes infames, loucos, tolos, espíritos acanhados, de vez em quando uma personagem razoável ou prudente, ou bom, ou honesto, e muito raramente, com a mais singular das exceções, um caráter generoso. — Em todo Homero, não há, me parece, um caráter verdadeiramente generoso, embora se encontrem muitos bons e honestos; em Shakespeare, acha-se um ou dois, e ainda assim, na sua nobreza nada há de sobre-humano, é Cordélia, Coriolano; seria difícil enumerar mais algum, enquanto os outros se cruzam aí em quantidade... Na *Minna de Barnhelm*, de Lessing, há excesso de escrúpulo e de nobre generosidade de todos os lados. De todos os heróis de Goethe combinados e reunidos, dificilmente se formaria um caráter de uma generosidade táo quimérica como o Marquês de Posa.

* * *

Não há um só homem nem uma só ação que não tenha a sua importância; em todos e através de tudo, se desenvolve mais ou menos a idéia da humanidade. Não há circunstância na existência humana que seja indigna de ser reproduzida pela pintura. Por isso se mostram injustos para com os

admiráveis pintores da escola holandesa, quando se limitam a louvar-lhes a habilidade técnica; com respeito ao resto olham-nos de cima, com desdém, porque representam a maior parte das vezes fatos da vida comum e só se liga importância aos assuntos históricos ou religiosos. Dever-se-ia primeiro pensar que o interesse de uma ação não tem relação alguma com a sua importância exterior, e que há por vezes entre os dois uma grande diferença.

A importância exterior de uma ação avalia-se pelas suas conseqüências para o mundo real e no mundo real. A sua importância interior, é a vista profunda que ela nos oferece da própria essência da humanidade colocando em plena luz certos lados dessa natureza muitas vezes despercebidos, escolhendo certas circunstâncias favoráveis em que as particularidades se exprimem e se desenvolvem.

A importância interior só tem valor para a arte, a exterior para a história. Uma e outra são absolutamente independentes, e tanto podem encontrar-se separadas como reunidas. Um ato capital na história pode, considerado em si mesmo, ser da última banalidade, da última insignificância: e reciprocamente, uma cena da vida quotidiana, uma cena íntima, pode ter um grande interesse ideal, se coloca em plena e brilhante luz seres humanos, atos e desejos humanos até aos mais ocultos recônditos. Sejam quais forem a importância do fim que se prossegue e as conseqüências do ato, o traço da natureza pode ser o mesmo: assim, por exemplo, quer sejam ministros inclinados sobre um mapa disputando-se territórios e povos, quer sejam os camponeses numa taberna discutindo por causa de um jogo de cartas ou dados, não importa absolutamente nada; assim como é indiferente jogar o xadrez com peões de ouro ou com figuras de madeira.

A música não exprime nunca o fenômeno, mas unicamente a essência íntima de todo o fenômeno, numa palavra a própria vontade. Portanto não exprime uma alegria especial ou definida, certas tristezas, certa dor, certo medo, certo transporte, certo prazer, certa serenidade de espírito, mas a própria alegria, a tristeza, a dor, o medo, os transportes, o prazer, a serenidade do espírito; exprime-lhes a essência abstrata e geral, fora de qualquer motivo ou circunstância. E todavia nessa quinta-essência abstrata, sabemos compreendê-la perfeitamente.

A invenção da melodia, a descoberta de todos os segredos mais íntimos da vontade e da sensibilidade humana, é a obra do gênio. A sua ação é aí mais visível que em qualquer outro assunto, mais irrefletida, mais livre de toda a intenção consciente, é uma verdadeira inspiração. A idéia, isto é, o conhecimento preconcebido das coisas abstratas e positivas é neste ponto, como em toda a arte, absolutamente estéril: o compositor revela a essência mais íntima do mundo e exprime a sabedoria mais profunda, numa linguagem que a sua razão não **sonâmbula** dá respostas claríssimas sobre assuntos, de que, desperta, não tem conhecimento algum.

O que há de íntimo e inexplicável em toda a música, o que nos procura a visão rápida e passageira de um paraíso familiar e inacessível ao mesmo tempo, que compreendemos e que contudo não lograríamos explicar, é ela dar uma voz às profundas e surdas agitações do nosso ser, fora de toda a realidade, e por conseguinte sem sofrimento.

* * *

Assim como há em nós duas disposições essenciais do sentimento, a alegria ou pelo menos o bom humor, a aflição ou pelo menos a melancolia, assim a música tem duas tonalidades gerais correspondentes, o sustenido e o bemol, e conserva-se quase sempre numa ou noutra. Mas na verdade não é extraordinário que haja um sinal — o bemol — exprimindo a dor, que não seja doloroso nem fisicamente nem sequer por convenção, e contudo tão expressivo que ninguém se possa enganar? Por este fato se pode avaliar a que ponto a música entra na natureza íntima do homem e das coisas. Entre os povos do norte, cuja existência é submetida a tão rudes provas, mormente entre os russos, é o bemol que domina, mesmo na música de igreja.

O *allegro* em bemol é muito freqüente na música francesa, e muito característico: é como se alguém fosse dançar com sapatos que o incomodassem.

As frases curtas e claras da música de dança de andamento rápido, só parecem exprimir uma felicidade comum, fácil de atingir; o *allegro maestoso* com as suas grandes frases, exprime um esforço grande e nobre, para um fim distante que se acaba por atingir. O adágio fala-nos dos sofrimentos de um grande e nobre esforço, que despreza toda a alegria mesquinha. O que é, porém, mais surpreendente, é o efeito do bemol e do sustenido. Não é admirável que a mudança de um meio-tom, a

introdução de uma terça menor em lugar de uma maior, dê imediatamente uma sensação inevitável de dor e de inquietação, de que o sustenido logo nos livra? O adágio em bemol eleva-se até à expressão da dor suprema, torna-se um queixume dilacerante. A música de dança em bemol exprime a decepção de uma felicidade medíocre, que se deveria desdenhar, dir-se-ia que nos descreve a perseguição de algum fim inferior obtido finalmente depois de muitos esforços e aborrecimentos.

***

Uma sinfonia de Beethoven descobre-nos uma ordem maravilhosa sob a desordem aparente; é como um combate encarniçado, que passado um momento se resolve num belo acordo: é o *rerum concordia discors* — uma imagem fiel e perfeita da essência deste mundo, que gira através do espaço sem pressa e sem repouso, num tumulto indescritível de formas sem número, que se dissipam incessantemente. Mas ao mesmo tempo através desta sinfonia falam todas as paixões, todas as comoções humanas; alegria, tristeza, amor, ódio, medo, esperanças, com infinitos cambiantes, e contudo perfeitamente abstratas, sem coisa alguma que as distinga nitidamente umas das outras. É uma forma sem matéria, como um mundo de espíritos aéreos.

Depois de haver meditado longamente sobre a essência da música, recomendo o gozo dessa arte como a mais deliciosa de todas. Não há outra que atue mais diretamente, mais profundamente, porque também não há outra que revele mais diretamente e mais profundamente a verdadeira natureza do mundo. Ouvir longas e belas harmonias, é como um banho de espírito: purifica de toda a mancha, de tudo que é mau, mesquinho; eleva o homem e sugere-lhe os pensamentos mais nobres que lhe seja dado ter, e ele então sente claramente tudo o que vale, ou antes quanto poderia valer.

* * *

Quando ouço música, a minha imaginação compraz-se muitas vezes com o pensamento de que a vida de todos os homens e a minha própria vida não são mais do que sonhos de um espírito eterno, bons e maus sonhos, de que cada morte é o despertar.

A MORAL

Três graus, o egoísmo, a piedade, o ascetismo — O egoísmo não tem limites; foi para o dissimular que os homens inventaram a delicadeza, foi para o regularizar e coagir que instituíram o Estado — A piedade, único fundamento da moral, nasce do sentimento da identidade de todos os homens e de todos os seres, e deve estender-se aos animais — O ascetismo eleva-se até à renúncia voluntária absoluta, até à negação de querer viver. A arte é apenas uma libertação passageira; o ascetismo, é a libertação definitiva; oferece a paz durável. Acordo entre os ascetas de todas as religiões e de todos os tempos.

A virtude, assim como o gênio, não se ensina; a idéia que se faz da virtude é estéril, e só pode servir de instrumento, como as coisas técnicas em matéria de arte. Esperar que os nossos sistemas de moral e as nossas éticas possam tornar os homens virtuosos, nobres e santos, é táo insensato como imaginar que os nossos tratados sobre estética possam produzir poetas, escultores, pintores e músicos.

Não há senão três causas fundamentais das ações humanas, e nada se faz sem elas. Temos primeiro: a) o egoísmo, que quer o seu próprio bem (não tem limites); b) a maldade, que deseja o mal de outrem (vai até à extrema crueldade); c) a piedade, que quer o bem de outrem (vai até à generosidade, à grandeza de alma). Toda a ação humana depende de uma destas três causas ou mesmo de duas.

I
O EGOÍSMO

O egoísmo inspira um tal horror que inventamos a delicadeza para o ocultar como uma parte vergonhosa; mas ele rasga todos os véus, e trai-se em todo o encontro em que nos esforçamos instintivamente por utilizar cada novo conhecimento a fim de servir alguns dos nossos inúmeros projetos. O nosso primeiro pensamento é sempre saber se tal homem nos pode ser útil para alguma coisa. Se nos não pode servir, não tem já valor algum... Suspeitamos a tal ponto este sentimento nos

nossos semelhantes, que, se nos suceder pedir-lhes um conselho ou um esclarecimento, perdemos toda a confiança no que nos disserem, se supusermos por um momento que têm aí um interesse qualquer; porque pensamos imediatamente que o nosso conselheiro quer servir-se de nós como de um instrumento; e atribuímos o seu parecer não à prudência da sua razão, mas às suas intenções secretas, por muito grande que seja a primeira, por muito fracas e distantes que sejam as segundas.

* * *

O egoísmo, por natureza, não tem limites; o homem só tem um desejo absoluto, conservar a existência, eximir-se a qualquer dor, a qualquer privação; o que quer é a maior soma possível de bem-estar, é a posse de todos os gozos que é capaz de imaginar, e que se esforça por variar e desenvolver incessantemente. Qualquer obstáculo que surja entre o seu egoísmo e as suas cobiças excita-lhe a raiva, a cólera, o ódio: é um inimigo que é preciso esmagar. Desejaria tanto quanto possível gozar tudo, possuir tudo; não o podendo, quereria pelo menos dominar tudo: "Tudo para mim, nada para os outros", é a sua divisa. O egoísmo é colossal, o universo não pode contê-lo. Porque se dessem a cada um a escolha entre o aniquilamento do universo e a sua própria perda, é ocioso dizer qual seria a resposta.

Cada um considera-se o centro do mundo, açambarca tudo; até as próprias agitações dos impérios, se consideram primeiro sob o ponto de vista do interesse de cada um, por muito ínfimo e distante que possa estar. Haverá contraste mais surpreendente? de um lado, esse interesse superior, exclusivo, que cada um tem por si mesmo, e do outro, esse olhar indiferente que lança a todos os homens. Chega a ser uma coisa cômica, essa convicção de tanta gente procedendo como se só eles tivessem uma existência real, e os seus semelhantes fossem meras sombras, puros fantasmas.

Para pintar de um traço a enormidade do egoísmo numa hipérbole empolgante, cheguei a isto: "Muita gente seria capaz de matar um homem para se apoderar da gordura do morto e untar com ela as botas." Só me resta um escrúpulo: será realmente uma hipérbole?

* * *

O Estado, essa obra-prima de egoísmo inteligente e raciocinado, esse total de todos os egoísmos individuais, colocou os direitos de cada um nas mãos de um poder infinitamente superior ao poder do indivíduo, e que o obriga a respeitar os direitos dos outros. É assim que são lançados na sombra o egoísmo desmedido de quase todos, a maldade de muitos, a ferocidade de alguns: a sujeição mantém-nos acorrentados, daí resulta uma aparência enganadora. Mas o poder protetor do Estado encontra-se, como às vezes sucede, sofismado ou paralisado, vê-se surgir à luz do dia os apetites insaciáveis, a sórdida avareza, a secreta falsidade, a maldade, a perfídia dos homens, e então, recuamos, gritamos, como se esbarrássemos com um monstro ainda desconhecido; contudo sema sujeição das leis, sem a necessidade que há da honra e da consideração, todas essas paixões triunfariam constantemente.

É necessário ler as causas célebres, a história dos tempos da anarquia para saber o que há no íntimo do homem, o que vale a sua moralidade! Esses milhares de entes que temos à vista, obrigando-se mutuamente a respeitar a paz, são outros tantos tigres e lobos, que um forte açamo impede de morder. Suponha-se a força pública suprimida, o açamo tirado, recuar-se-ia de medo ante o espetáculo que se teria à vista, e que todos imaginam facilmente; não é isto confessar quão pouco os homens se fundam na religião, na consciência, na moral, seja qual for a sua base? Todavia, é então que, em face dos sentimentos egoístas, antimorais, entregues a eles mesmos, se veria igualmente o verdadeiro instinto moral do homem revelar-se, desenvolver o seu poder, e mostrar o que pode fazer; e ver-se-ia que há tanta variedade nos caracteres morais como há variedades de inteligência, o que não é dizer pouco.

* * *

Tem a consciência origem na natureza? Pode-se duvidar. Pelo menos, há também uma consciência bastarda, *conscientia spuria*, que se confunde freqüentemente com verdadeira. A angústia e o arrependimento causados pelos nossos atos não são muita vezes outra coisa senão o receio das consqüências. A violação de certas regras exteriores, arbitrárias e mesmo ridículas desperta escrúpulos perfeitamente análogos aos remorsos de consciência. É por este motivo que certos judeus ficarão obsediado com a idéia de terem fumado o cachimbo em sua casa ao sábado, contrariamente a preceito de Moisés, capítulo XXXV, parágrafo 3: "não se acenderá o lume no dia de sábado em vossas casas".

Certo fidalgo, certo oficial não se consola por haver faltado numa ocasião qualquer às regras desse código dos loucos, que se chama ponto de honra, de tal modo que mais de um não lhe sendo possível manter a sua palavra ou sa tisfazer as exigências do código da honra deu um tiro nos miolos. (Conheço exemplos.) Todavia, esse mesmo homem, violará todos os dias, com a maior facilidade, a sua palavra contanto que não tenha acrescentado este termo fatídico, este *Schiboleth: pela honra*.

Em geral uma inconsequência, uma imprevidência, qualquer ato contrário aos nossos projetos, aos nossos princípios, às nossas convenções seja de que natureza forem, e mesmo qualquer indiscrição, qualquer imperícia, qualquer grosseria, deixam após elas um verme que nos rói em silêncio, um espinho enterrado no coração. Muita gente se espantaria, se visse os elementos de que se compõe essa consciência, de que formam uma idéia tão grandiosa: cerca de 1/5 de medo dos homens; 1/5 de temores religiosos; 1/5 de preconceitos; 1/5 de vaidade; 1/5 de hábito; tanto valeria como o inglês: Não sou assaz rico para ter o luxo de uma consciência: *I cannot afford to keep a conscience*.

* * *

Embora os princípios e a razão abstrata não sejam de modo algum a origem primitiva ou o primeiro fundamento da moralidade, são contudo indispensáveis à vida moral; é como um reservatório alimentado pela fonte de toda a moralidade, mas que não corre a todo instante, que se conserva, e no momento útil pode espalhar-se onde se torna necessário... Sem princípios firmes, os instintos antimorais, uma vez postos em movimento pelas expressões exteriores, dominar-nos-iam imperiosamente. Manter a firmeza dos princípios, segui-los a despeito dos motivos opostos que nos solicitam, é o que se chama ser senhor de si.

* * *

Os atos e o procedimento de um indivíduo e de um povo podem ser modificados pelos dogmas, pelo exemplo, e pelo hábito: mas os atos considerados em si próprios são imagens vãs, é a disposição do espírito que impele a praticá-los, que lhes dá uma importância moral. Esta pode conservar-se absolutamente a mesma, embora tenha manifestações exteriores completamente diferentes. Com um grau igual de maldade, um pode morrer no cadafalso, e outro acabar o mais sossegadamente possível no meio dos seus. Pode o mesmo grau de maldade exprimir-se num povo por meio de atos grosseiros, mortes, selvageria, num outro, suavemente e em miniatura por intrigas da corte, opressões e velhacarias sutis de toda a espécie; o fundo das coisas é o mesmo. Poder-se-ia imaginar um Estado perfeito, ou mesmo, talvez um dogma inspirando uma fé absoluta nas recompensas e nos castigos depois da morte, que lograsse evitar todos os crimes: politicamente seria muito, moralmente não se ganharia coisa alguma, só os atos seriam acorrentados e não a vontade. Os atos poderiam ser corretos, a vontade permaneceria pervertida.

II
A PIEDADE

A piedade é esse fato admirável, misterioso, pelo qual vemos a linha de demarcação, que aos olhos da razão separa totalmente um ser do outro, desaparecer e o não eu tornar-se de algum modo o eu.

Só a piedade é o princípio de toda a justiça livre e de toda a caridade verdadeira. A piedade é um fato incontestável da consciência do homem; é-lhe essencialmente própria e não depende de noções anteriores, de idéias *a priori*, religiões, dogmas, mitos, educação e cultura; é o produto espontâneo, imediato, inalienável da natureza, resiste a todas as provas, e mostra-se em todos os tempos e em todos os países; em toda a parte é invocada com confiança, tão grande é a certeza de que ela existe em todos os homens, e nunca é contada entre os "deuses estranhos". O ente que não conhece a piedade está fora da humanidade, e essa mesma palavra humanidade é muitas vezes tomada como sinônimo de piedade.

* * *

Pode-se objetar a toda a boa ação que nasce unicamente das convicções religiosas, que não é desinteressada, que procede do pensamento de uma recompensa ou de um castigo que se espera, enfim que não é puramente moral. — Considerando-se o móbil moral da piedade, quem ousaria contestar

que em todas as épocas, em todos-os povos, em todas as situações da vida, em plena anarquia, no meio dos horrores das revoluções e das guerras, nas grandes como nas pequenas coisas, todos os dias, a todas as horas, a piedade não prodigaliza os seus efeitos benéficos e verdadeiramente maravilhosos, não impede muitas injustiças, não provoca de improviso mais de uma boa ação sem esperança de recompensa, e que em toda a parte onde atua só, reconhecemos nela, com admiração e comoção, o puro valor moral sem mistura?

* * *

Inveja e piedade, todos têm em si esses dois sentimentos diametralmente opostos; origina-os a comparação involuntária, inevitável da nossa própria situação com a dos outros; segundo essa comparação reage sobre cada caráter individual, um ou outro desses sentimentos torna-se uma disposição fundamental e a origem dos nossos atos. A inveja só faz elevar, engrossar, consolidar o muro que se erguia entre tu e eu; a piedade, pelo contrário, torna-o delgado e transparente, por vezes derruba-o completamente, dissipa-se deste modo toda a diferença entre eu e os outros homens.

* * *

Quando travamos conhecimento com um homem, não tratamos de lhe pesar a inteligência, o valor moral, o que nos levaria a reconhecer-lhe a maldade das intenções, a escassez da razão, a falsidade dos raciocínios, e só nos despertaria desprezo e aversão: consideremos antes os seus sofrimentos, misérias, angústias, dores e assim sentiremos quanto ele nos toca de perto; é então que despertará a nossa simpatia e que em lugar de ódio e de desprezo, experimentaremos por ele essa piedade, que é o único ágape a que o Evangelho nos convida.

* * *

Se considerarmos a perversidade humana e nos dermos pressa em nos indignar com ela, é preciso imediatamente lançar os olhos sobre a miséria da existência humana e reciprocamente se a miséria nos assusta, considerar a perversidade: achar-se-á então que se equilibram uma à outra, e reconhecer-se-á a justiça eterna; ver-se-á que o próprio mundo é o julgamento do mundo.

* * *

A cólera, embora deveras legítima, acalma-se logo perante a idéia que aquele que nos ofendeu é um desgraçado. O que a chuva é para o fogo, é a piedade para a cólera. Aconselho àquele que não deseja preparar-se remorsos, que quando pense em vingar cruelmente uma injúria, imagine sob as mais vivas cores a sua vingança já realizada, represente-se a sua vítima presa de sofrimentos físicos e morais, em luta com a miséria e a necessidade e diga a si próprio: eis a minha obra. Se há alguma coisa no mundo que possa extinguir a cólera, é com certeza este pensamento.

***

O que faz com que os pais tenham geralmente maior predileção pelos filhos doentes, é que a sua aparência solicita incessantemente a piedade.

* * *

A piedade, princípio de toda a moralidade, toma também os animais sob a sua proteção, ao passo que nos outros sistemas de moral européia, têm para com ele pouquíssima responsabilidade e solicitude. A suposta ausência de direitos dos animais, o preconceito de que o nosso procedimento para com eles não tem importância moral, que não existem, como se diz, deveres para com os animais, é justamente uma ignorância revoltante, uma barbaridade do Ocidente, cuja origem está no Judaísmo...

É preciso recordar, a esses desprezado-res dos animais, a esses ocidentais judaizados, que assim como eles foram amamentados pelas mães, também o cão teve mãe que o amamentou.

A piedade com os animais está tão intimamente ligada com a bondade de caráter, que se pode afirmar que quem é cruel com os animais não pode ser bom.

* * *

Uma piedade sem limites para com todos os seres vivos, é o penhor mais firme e seguro do procedimento moral; isto não exige nenhuma casuística. Pode-se ter a certeza que aquele que a possui nunca ofenderá ninguém, nem lhe causará dano nos seus direitos ou na sua pessoa: pelo contrário, será indulgente para todos, perdoará a todos, prestará socorro ao seu semelhante na medida das suas forças, e todos os seus atos terão o cunho da justiça e do amor pelo próximo. Tentem alguma vez dizer: "Este homem é virtuoso, mas desconhece inteiramente a piedade", ou então: "É um homem injusto e mau, contudo é muito sensível aos males alheios"; a contradição neste caso torna-se frisante. — Nem todos

têm os mesmos gostos; mas não conheço melhor súplica, do que aquela com que terminam as peças antigas do teatro hindu, (como outrora as peças inglesas concluíam com estas palavras: "pelo rei").

É este o sentido:

"Que todos os seres vivos se conservem isentos de dores!"

II
RESIGNAÇÃO, RENÚNCIA, ASCETISMO E LIBERTAÇÃO

Quando a ponta do véu de Maia (a ilusão da vida individual) se ergue ante os olhos de um homem, de tal modo que não faz já diferença egoísta entre a sua pessoa e os restantes homens, e toma tanto interesse pelos sofrimentos estranhos como pelos seus próprios, tornando-se assim caritativo até à dedicação, pronto a sacrificar-se pela salvação dos seus semelhantes — esse homem, chegado ao ponto de se reconhecer a si mesmo em todos os seres, considera como seus os sofrimentos infinitos de tudo quanto vive, e apodera-se desta maneira da dor do mundo. Nenhuma miséria lhe é indiferente. Todos os tormentos que vê e tão raramente lhe é dado suavizar, todas as angústias de que ouve falar, mesmo aquelas que lhe é possível conceber, perturbam-lhe o espírito como se fosse ele a vítima.

Insensível às alternativas de bens e de males que se sucedem no seu destino, livre de todo o egoísmo, penetra os véus da ilusão individual; tudo quanto vive, tudo quanto sofre, está igualmente junto do seu coração. Imagina o conjunto das coisas, a sua essência, a sua eterna passagem, os esforços vãos, as lutas íntimas e os sofrimentos sem fim; para qualquer lado que se volte, vê o homem que sofre, o animal que sofre, e um mundo que se desvanece eternamente. E une-se tão estreitamente às dores do mundo como o egoísta à sua pessoa. Como poderia ele, com tão grande conhecimento do mundo, afirmar com desejos incessantes a sua vontade de viver, prender-se cada vez mais estreitamente à vida?

O homem seduzido pela ilusão da vida individual, escravo do egoísmo, só vê as coisas que o tocam pessoalmente, e encontra aí motivos incessantemente renovados para desejar e querer; pelo contrário, aquele que penetra a essência das coisas, que domina o conjunto, chega ao repouso de todo o desejo e de todo o querer. Daí em diante a sua vontade desvia-se da vida, repele com susto os gozos que a perpetuam. O homem chega então ao estado da renúncia voluntária, da resignação, da tranqüilidade verdadeira, e da ausência absoluta de vontade.

Enquanto o mau, entregue pela violência da vontade e dos desejos a tormentos íntimos, contínuos e devoradores, se vê reduzindo, quando se lhe esgota o manancial de todos os gozos, a saciar a sede ardente dos desejos no espetáculo das desgraças alheias, o homem penetrado da idéia da renúncia absoluta, seja qual for o seu desenlace, embora privado exteriormente de toda a alegria e de todo o bem, goza contudo uma ventura completa e um repouso verdadeiramente celeste. Para ele, não existe já o ardor febril, a alegria exuberante, essa alegria percebida e seguida de tantos desgostos, condição inevitável da existência para o homem que tem gosto pela vida; o que ele experimenta, é uma paz inabalável, um repouso profundo, uma serenidade íntima, um estado que não podemos ver ou imaginar sem o desejarmos com ardor porque se nos assemelha o único, justo, infinitamente superior a qualquer outro, um estado para o qual nos convidam e nos chamam o que há de melhor em nós e essa voz íntima que nos brada: *sapere aude*. Sentimos então que todo o desejo realizado, toda a felicidade arrancada à miséria do mundo, são como a esmola que hoje sustenta o mendigo, para que amanhã morra de fome, enquanto a resignação é como um bem que se herdou, que coloca para sempre o feliz possuidor ao abrigo dos cuidados.

* * *

Sabemos que os momentos em que a contemplação das obras de arte nos livra dos desejos ávidos, como se pairássemos acima da atmosfera pesada da Terra, são ao mesmo tempo os mais felizes que conhecemos.

Por aqui podemos deduzir a felicidade que deve experimentar o homem cuja vontade se acha apaziguada, não por alguns instantes como no gozo desinteressado do belo, mas para sempre, e se extingue mesmo inteiramente, de modo que só resta a última centelha de luz vacilante, que anima o

corpo e se extinguirá com ele. Quando esse homem, após muitos e rudes combates contra o seu próprio temperamento, acaba por triunfar completamente, apenas existe como um ser puramente intelectual, como um espelho do mundo que coisa alguma perturba. Daí em diante nada há que possa causar-lhe angústia, que consiga agitá-lo; porque os mil laços do querer que nos mantêm acorrentados ao mundo e nos atormentam em todos os sentidos com incessantes dores sob a forma de desejo, receio, inveja, cólera, esses mil laços quebra-os ele. Lança um olhar para trás, tranqüilo e risonho, às imagens ilusórias deste mundo que puderam um dia agitá-lo e torturar-lhe o coração; olha para elas com tanta indiferença como para o xadrez, depois de finda a partida ou para as máscaras de carnaval que se largaram de manhã e cujas figuras lograram irritar-nos ou perturbar-nos na noite de terça-feira gorda. A vida e todas as formas passam-lhe diante dos olhos como aparição passageira, como um ligeiro sonho matutino para o homem meio desperto, um sonho que a verdade trespassa já com os seus raios e que nos não consegue iludir; e assim como um sonho a vida também por fim se desvanece, sem transição brusca.

* * *

Se refletirmos como a miséria e os infortúnios são geralmente para a nossa libertação, reconheceremos que deveríamos invejar menos a felicidade do que a desgraça dos nossos semelhantes. É por esta razão que o estoicismo, que afronta o destino, é na verdade para a alma uma espessa couraça contra as dores da existência e ajuda a suportar melhor o presente; mas opõe-se à verdadeira salvação porque torna o coração endurecido. E como poderia o estóico tornar-se melhor pelo sofrimento, se é insensível a ele sob a camada de pedra com que se cobre? — Até um certo grau, este estoicismo não é muito raro. Muitas vezes não passa de uma pura afetação, de um modo de dissimular o enfado; e quando é real, provém quase sempre da pura insensibilidade, da falta de energia, de vivacidade, de sentimento e de imaginação, necessária para sentir uma dor.

Quem se mata quer a vida, só se queixa das condições sob as quais ela se lhe oferece. Náo renuncia portanto à vontade de viver, mas unicamente à vida, de que destrói na sua pessoa um dos fenômenos passageiros... É precisamente porque não pode cessar de querer que cessa de viver, e é suprimindo em si o fenômeno da vida que afirma o seu desejo de viver. Porque era justamente a dor a que se subtrai, que poderia, como mortificação da vontade, conduzi-lo à renúncia e à libertação. Sucede àquele que se mata o mesmo que um doente- que, não tendo a energia precisa para deixar terminar uma operação dolorosa mas salutar, preferisse continuar doente. O sofrimento suportado com coragem permitir-lhe-ia suprimir a vontade; mas subtrai-se ao sofrimento, destruindo no corpo essa manifestação da vontade, de tal modo que ela subsiste sem obstáculos.

* * *

Poucos homens, pelo simples conhecimento refletido das coisas, conseguem penetrar a ilusão do *príncipium individuationis*, poucos homens possuidores de uma perfeita bondade de alma, de caridade universal, chegam por fim a reconhecer todas as dores do mundo como as suas próprias, para obterem a negação da vontade. Mesmo no que mais se aproxima deste grau superior, as comodidades pessoais, o encanto fascinador do momento, a visão da esperança, os desejos incessantemente renovados são um eterno obstáculo à renúncia, um eterno incentivo à vontade; donde resulta que personificaram nos demônios infinidade de seduções que nos tentam e atraem.

Tem portanto a nossa vontade que ser quebrada por um imenso sofrimento, antes que chegue à renúncia de si própria. Quando ela percorreu os graus da angústia, quando após uma suprema resistência toca o abismo do desespero, o homem volta subitamente a si, conhece-se, conhece o mundo, transforma-se-lhe a alma, eleva-se acima de si mesmo e de todo o sofrimento; então purificado, santificado de algum modo num repouso, numa felicidade inabalável, numa elevação inacessível, renuncia a todos os objetos dos seus apaixonados desejos, e recebe a morte com alegria. Como um pálido clarão, a negação da vontade de viver, isto é, a libertação, jorra subitamente da chama purificadora da dor.

Os próprios criminosos podem-se purificar por uma enorme dor; transformam-se inteiramente. Os crimes passados deixam de lhes oprimir a consciência; contudo, estão prontos a expiá-los pela morte e vêem de bom grado extinguir-se com eles esse fenômeno passageiro da vontade, que se lhes tem tornado estranho e como um objeto de horror. No tocante episódio de Gretchen, Goethe ofereceu-nos uma pintura incomparável e brilhante dessa negação da vontade causada por um imenso

infortúnio e pelo desespero. É um modelo perfeito dessa segunda maneira de atingir a renúncia, a negação da vontade, não pelo puro conhecimento das dores do mundo inteiro às quais nos identificamos voluntariamente, mas por uma dor esmagadora que nos acabrunhou.

* * *

Uma grande dor, uma grande desgraça podem obrigar-nos a conhecer as contradições da vontade de viver consigo mesmo, e mostrar-nos nitidamente a inutilidade de todos os esforços. É por este motivo que se têm visto muitas vezes alguns homens, depois de uma existência agitada de paixões tumultuosas, reis, heróis, aventureiros mudarem subitamente, resignarem-se, arrependerem-se, fazerem-se frades ou anacoretas. É este o assunto de todas as histórias de conversões autênticas, por exemplo a de Raimundo Lúlio: um dia uma mulher que ele amava havia muito marcou-lhe enfim uma entrevista em sua casa; ele entra no quarto, louco de alegria, mas a bela entreabrindo o vestido, mostra-lhe um seio corroído por um medonho cancro. Desde esse momento, como se tivesse entrevisto o inferno, converteu-se, abandonou a corte do rei de Maiorca, retirou-se para um deserto, fez penitência.

A conversão de Rancé assemelha-se muito à de Raimundo Lúlio. Consagrara a mocidade a todos os prazeres, e vivia por fim com uma dama de Monbazon. Uma noite, à hora da entrevista, encontra o quarto vazio, escuro, em desordem: tropeça em qualquer coisa, era a cabeça da amante que haviam separado do tronco; morrera subitamente, e não haviam conseguido meter o cadáver no caixão de chumbo colocado ali perto. — Torturado por uma angústia sem limites, Rance tornou-se em 1663 o Reformador da Ordem dos Trapistas, então completamente degenerada da sua antiga disciplina; em pouco tempo elevou-a a essa grandeza de renúncia que ainda hoje vemos, a essa negação da vontade, conduzida metodicamente através das mais duras privações, a essa vida de austeridade, de trabalhos incríveis que penetra o estrangeiro de um santo horror, quando, entrando no convento, observa ato contínuo a humildade desses verdadeiros frades que, extenuados de jejuns, de vigílias, de orações, de trabalhos, se ajoelham diante dele, filho do mundo e pecador, pedindo-lhe a bênção. É entre o povo mais alegre, mais divertido, mais sensual e mais leviano — será preciso nomear a França? — que essa ordem, única entre todas, se manteve intacta através de todas as revoluções, e deve-se atribuir a sua duração à seriedade profunda que não se pode deixar de reconhecer no espírito que anima, e que exclui qualquer consideração secundária. A decadência da religião não a atingiu; porque as raízes dessa ordem encontram-se nas profundidades da natureza humana bem mais do que num qualquer dogma positivo.

* * *

Desviemos os olhos da nossa própria insuficiência, da mesquinhez dos nossos sentimentos e preconceitos, para os erguermos para aqueles que venceram o mundo, para aqueles em que a vontade, levada ao pleno conhecimento de si própria, se encontrou em todas as coisas e se negou livremente e que esperam que os últimos clarões se apaguem com o corpo que os anima; vemos então, em lugar dessas paixões irresistíveis, dessa atividade sem repouso, em vez dessa passagem incessante do desejo ao receio e da alegria à dor, em vez da esperança que coisa alguma satisfaz e que nunca se sacia e se dissipa, e de que é feito o sonho da vida para o homem subjugado pela vontade — vemos a paz, superior a toda a razão, esse grande mar calmo do sentimento, esse sossego profundo, essa segurança inabalável, essa serenidade, cujo único reflexo no rosto, tais como Rafael e Correggio no-lo pintaram, é um completo evangelho no qual nos podemos fiar: só resta o conhecimento; a vontade desapareceu.

* * *

O espírito íntimo e o sentido da vida verdadeira e pura do claustro e do ascetismo em geral, é sentirmo-nos dignos e capazes de uma existência melhor do que a nossa, e querermos fortificar e manter esta convicção pelo desprezo de todos os vãos gozos deste mundo. Espera-se com segurança e calma o fim desta vida, livre das ilusões enganadoras, para saudar um dia a hora da morte como a da libertação.

* * *

Quietismo, isto é, renúncia a todo o desejo, ascetismo, isto é, imolação refletida da vontade egoísta, e misticismo, isto é, consciência da identidade do seu ser com o conjunto das causas e o princípio do universo, — três disposições da alma que se ligam estreitamente; quem fizer profissão de uma é atraído para a outra, malgrado seu. — Não há nada mais surpreendente do que ver o acordo de

todos aqueles que nos pregaram estas doutrinas, através da extrema variedade dos tempos, dos países e das religiões, e nada mais curioso do que a segurança inabalável como o rochedo, a certeza interior, com que nos apresentam o resultado da sua experiência íntima.

* * *

Não é na verdade o Judaísmo com a sua máxima: "Deus viu todas as coisas que havia feito, e estavam muito boas" (Moisés, 1, 31), mas o Bramanismo e o Budismo que pelo espírito e pela tendência moral se aproximam do Cristianismo. O espírito e a tendência moral são o que há de essencial numa religião, e não os mitos com que ela os envolve.

Essa máxima do Antigo Testamento é realmente estranha ao puro Cristianismo; porque em todo o Novo Testamento trata-se do mundo como de uma coisa a que se não pertence, que se não ama, de uma coisa que está sob o poder do diabo. Isto concorda com o espírito de ascetismo, de renúncia e de vitória sobre o mundo, esse espírito que, junto ao amor do próximo e ao perdão das injúrias, marca o traço fundamental e a estreita afinidade que unem o Cristianismo, o Bramanismo e o Budismo. É no Cristianismo principalmente que é necessário sondar bem a fundo as coisas e não se contentar com as aparências.

* * *

O Protestantismo eliminando o Ascetismo e o celibato, que é o seu ponto capital, atingiu a própria essência do Cristianismo, e sob este ponto de vista pode ser considerado como uma apostasia. Viu-se bem nos nossos dias quanto o Protestantismo degenerou a pouco e pouco num vulgar racionalismo, espécie de pelagianismo moderno, que se resume na doutrina de um bom pai criando o mundo para que aí se divirtam muito (no que se teria redondamente enganado); esse bom pai, sob certas condições, promete também procurar mais tarde aos seus servos fiéis um mundo muito mais belo, cujo único inconveniente é ter uma entrada tão funesta. Isto pode ser certamente uma boa religião para padres protestantes casados e esclarecidos: mas não é esse o Cristianismo. O Cristianismo é a doutrina que afirma que o homem é profundamente culpado pelo único fato de ter nascido, e ensina ao mesmo tempo que o coração deve aspirar à libertação que só se pode obter à custa de grandes sacrifícios, pela renúncia, pelo aniquilamento de si próprio, isto é, por uma transformação total da natureza humana.

* * *

O otimismo não é mais do que uma forma de louvores que a vontade de viver, única e primeira causa do mundo, concede sem razão a si mesma, quando se revê com gosto na sua obra: não é só uma doutrina falsa, é uma doutrina corruptora, porque nos apresenta a vida como um estado desejável, e dá-lhe como fim a felicidade do homem. Em vista disto, cada um imagina que possui os mais justificados direitos à felicidade e ao gozo: se contudo esses bens, como sucede freqüentemente, lhe não são dados em partilha, julga-se vítima de uma injustiça — não lhe falhou o fim da sua existência — ao passo que é bem mais justo considerar o trabalho, a privação, a miséria e o sofrimento coroado pela morte como o único alvo da nossa vida (assim fazem o Bramanismo, o Budismo e também o verdadeiro Cristianismo), porque todos estes males conduzem à negação da vontade de viver. No Novo Testamento, o mundo é representado como um vale de lágrimas, a vida como um meio de purificar a alma, e o símbolo do Cristianismo é um instrumento de martírio.

* * *

A moral dos hindus tal como é apresentada do modo mais variado e mais enérgico nos Vedas, nos Purana, pelos poetas, nos mitos e nas lendas dos santos, nas suas sentenças e regras de vida, prescreve expressamente: o amor do próximo, com absoluto desprendimento de si mesmo, amor nao so limitado aos homens mas a todos os seres vivos; a beneficência levada até ao abandono do salário quotidiano obtido à custa de duro e pesado trabalho; uma bondade sem limites para com aquele que nos ofende; o bem e o amor em troca do mal que nos façam por maior que seja; o perdão alegre e espontâneo para todas as injúrias; a abstinência de todo o alimento animal; uma castidade absoluta e a renúncia a todas as voluptuosidades para aquele que aspira à verdadeira santidade; o desprezo pelas riquezas, o abandono da moradia, da propriedade; uma solidão profunda e absoluta, passada em muda contemplação, junto a um arrependimento voluntário e sofrimentos lentos e horríveis para mortificar absolutamente a vontade, a ponto de morrer de fome, entregar-se aos crocodilos, precipitar-se do cimo de um rochedo de Himalaia, santificado por esse uso, enterrar-se vivo, lançar-se debaixo das rodas do

carro gigantesco, que passeia as imagens dos deuses, no meio de cantos, gritos de alegria e danças. E estas prescrições, cuja origem data de mais de quatro mil anos, existem ainda no maior rigor entre esse povo, por muito degenerado que se entempo entre tantos milhões de homens, uma prática que impõe táo pesados sacrifícios, náo podem ser a invenção arbitrária de algum cérebro alucinado, devem ter raízes profundas na própria essência da humanidade. — Acrescento que não se pode admirar assaz o acordo, a perfeita unanimidade de sentimentos que se nota, se lermos a vida de um santo ou a de um penitente cristão, e a de um hindu. Através da variedade, da oposição absoluta dos dogmas, dos costumes, dos meios, do esforço, a vida íntima de um e de outro são idênticas.

Os cristãos místicos e os mestres da filosofia vedanta concordam ainda em considerarem como supérfluas as obras exteriores e os exercícios religiosos para aquele que consegue atingir a perfeição.

Tão grande acordo entre povos tão diferentes, numa época muito remota, é uma prova evidente de que se não trata aqui, como declaram os banais otimistas, de uma aberração, de um desequilíbrio do espírito e dos sentidos; pelo contrário, é um lado essencial da natureza humana, um lado admirável, que raramente se encontra e que se exprime neste ascetismo.

* * *

Assim considerando a vida dos santos, que sem dúvida raramente nos é dado encontrar e conhecer por experiência própria, mas de quem a arte nos traça a história com uma verdade segura e profunda, devemos dissipar a sombria impressão deste nada, que flutua com o último objetivo atrás de toda a virtude e de toda a santidade, e que tememos, como a criança teme as trevas, em vez de procurarmos escapar como os hindus, por meio de mitos e palavras destituídas de sentido, tais como a ressorção no Brama, ou o Nirvana dos budistas. Reconhecemo-lo, o que resta após a supressão total da vontade não é coisa alguma para todos aqueles que estão ainda cheios da vontade de viver, é o nada. Mas também para aqueles nos quais a vontade chegou a desviar-se do seu fito, a negar-se a si mesma, o nosso mundo que nos parece tão real como todos os seus sóis e as suas vias lácteas, o que é? Nada.

PENSAMENTOS DIVERSOS

A RELIGIÃO

A morte, mãe da religião — Necessidade metafísica — Necessidade de uma fé positiva — insuficiência prática da moral religiosa — Catolicismo — Conflito da religião com a filosofia.

Não admite dúvida que é o conhecimento da morte a consideração do sofrimento e da matéria da existência, que dão o impulso mais forte ao pensamento filosófico e às interpretações metafísicas do mundo. Se a nossa existência fosse ilimitada e isenta de dores, talvez que nenhum homem tivesse tido a idéia de perguntar a si próprio por que existe o mundo e se encontra constituído justamente desta maneira; tudo se compreenderia por si mesmo. Também assim se explica o interesse que nos inspiram os sistemas filosóficos e as religiões. Este poderoso interesse liga-se principalmente ao dogma de uma duração qualquer após a morte; e se as religiões parecem cuidar acima de tudo da existência dos seus deuses, e empregar todo o zelo a defendê-la, é unicamente porque ligam a essa existência o dogma da imortalidade de que a consideram inseparável: só a imortalidade os preocupa. Se fosse possível assegurar de outra maneira a vida eterna ao homem, o seu zelo ardente pelos deuses esfriaria imediatamente, e daria até lugar a uma indiferença quase absoluta, desde que lhe fosse mostrada com evidência a impossibilidade de uma vida futura... Por esse motivo os sistemas completamente céticos ou materialistas nunca hão de exercer uma influência geral ou duradoura.

* * *

Templos e igrejas, pagodes e mesquitas, em todos os tempos, pela sua magnificência e grandeza testemunham a necessidade metafísica do homem, que forte e indestrutível, segue passo a passo a necessidade física. Poder-se-ia, é certo, querendo empregar o tom satírico, acrescentar que a primeira necessidade é modesta e contenta-se com pouco. Fábulas grosseiras, contos para dormir em pé, é quanto lhe basta muitas vezes: se as imprimirem bastante cedo no espírito do homem, essas fábulas e essas lendas tornam-se as explicações suficientes da sua existência e os sustentáculos da sua

moralidade. Considere-se por exemplo o Alcorão: esse livro medíocre bastou para fundar uma religião que, espalhada pelo mundo, satisfaz a necessidade metafísica de milhões de homens há mil e duzentos anos, serve-lhes de fundamento à moral, inspira-lhes grande desprezo pela morte e entusiasmo pelas guerras sangrentas e pelas vastas conquistas. Encontramos nesse livro a figura mais triste e miserável do teísmo. Talvez tenha perdido muito com as traduções; mas não me foi possível descobrir aí um único pensamento de algum valor. O que prova que a capacidade e a necessidade metafísica não andam a par.

* * *

Não contente com os cuidados, as aflições e os embaraços que o mundo real lhe impõe, o espírito humano crê ainda um mundo imaginário sob a forma de mil superstições diversas. Estas ocupam-no de todas as maneiras; consagra-lhes o melhor do seu tempo e das suas forças, logo que o mundo real lhe conceda um repouso que não é capaz de gozar. Pode verificar-se esse fato na sua origem, entre os povos que, colocados sob um céu puro e num solo clemente, têm uma existência fácil, tais como os hindus, depois os gregos, os romanos, mais tarde os italianos, os espanhóis, etc. — O homem representa-se demônios, deuses e santos à sua imagem; exigem a todo o momento sacrifícios, orações, ornamentos, promessas feitas e realizadas, peregrinações, prosternações, quadros, adornos, etc. Ficção e realidade entremeiam-se ao seu serviço, e a ficção obscurece a realidade; qualquer acontecimento da vida é aceito como uma manifestação do seu poder. Os colóquios místicos com essas divindades preenchem metade dos dias, sustentam incessantemente a esperança; o encanto da ilusão torna-os muitas vezes mais interessantes que a convivência dos seres reais. Que expressão e que sintonia da miséria inata do homem, da urgente necessidade que ele tem de socorro e de assistência, de ocupação e de passatempo! E, embora perca forças úteis e instantes preciosos em súplicas e sacrifícios vãos em vez de se proteger a si mesmo, quando surgem perigos imprevistos, não cessa contudo de se ocupar e distrair nesse exercício fantástico com um mundo de espíritos com que sonha; é essa a vantagem das superstições, vantagem que não se deve desdenhar.

* * *

Para domar as almas bárbaras e desviá-las da injustiça e da crueldade, não é a verdade que se torna útil, porque não lhes é dado concebê-la; é portanto o erro, um conto, uma parábola. Daí vem a necessidade de ensinar uma fé positiva.

* * *

Quando se compara à prática dos fiéis a excelente moral que prega a religião cristã e mais ou menos qualquer religião, e se representa o que seria dessa moral, se o braço secular não impedisse os crimes, e o que teríamos que temer, se por um único dia se suprimissem todas as leis, há de confessar-se que a ação de todas as religiões sobre a moral é na realidade muito fraca. Certamente a culpa é da fraqueza da fé. Teoricamente e enquanto se entregam às meditações pias, todos se julgam firmes na sua fé. Mas o ato é a dura pedra de toque de todas as nossas convicções: quando se chega aos atos e se torna necessário provar a fé por grandes renúncias e duros sacrifícios, é então que se vê surgir toda a fraqueza. Quando um homem medita seriamente num delito, abre já uma brecha na moralidade pura. A primeira consideração que em seguida o detém, é a da justiça e da polícia. Se passa adiante, esperando subtrair-se-lhe, o segundo obstáculo que então se apresenta, é a questão de honra. Se o transpõe, pode-se apostar que depois de haver triunfado dessas duas resistências poderosas, qualquer dogma religioso não terá já a força precisa para o impedir de proceder. Porque se um perigo iminente, seguro, não assusta, como se poderá recear um perigo distante e que só se funda na fé?

* * *

Na religião dos gregos a moral reduzia-se a bem pouco, tudo se limitava quase ao respeito pelo juramento, não havia moral nem dogmas oficiais; contudo não vemos que a generalidade dos gregos fosse moralmente inferior aos homens dos séculos cristãos. A moral do Cristianismo é infinitamente superior a todas as outras religiões que jamais apareceram na- Europa, mas quem poderá crer que a moralidade dos europeus melhorou na mesma proporção, ou seja atualmente superior à dos outros países; isto constituiria um grande erro: porque se encontra entre os maometanos, os guebros, os hindus e os budistas pelo menos tanta honestidade, fidelidade, tolerância, serenidade, benevolência, generosidade, abnegação como entre os outros povos cristãos. Demais, seria longa a lista das bárbaras crueldades que acompanharam o Cristianismo, cruzadas injustificáveis, exterminação de uma grande

parte dos habitantes primitivos da América e colonização dessa parte do mundo com escravos negros, arrancados sem direito, sem a sombra de um direito, à pátria, à família, ao solo natal e condenados por toda a vida a um trabalho de forçados, perseguição incansável dos heréticos, tribunais de inquisição que bradam ao céu vingança, noite de S. Bartolomeu, execução de 18.000 holandeses pelo duque de Alba, etc, etc...., outros tantos fatos pouco favoráveis que deixam na incerteza sobre a superioridade do Cristianismo.

* * *

A religião católica é uma instrução para mendigar o céu, que seria muito incômodo merecer. Os padres são intermediários dessa mendicidade.

* * *

A confissão foi um pensamento feliz; porque na verdade cada um de nós é um juiz moral perfeito e competente, conhecendo exatamente o bem e o mal, e mesmo um santo, quando ama o bem, detesta o mal. Isto é verdade com respeito a cada um de nós, contanto que o inquérito seja aos atos de outrem e não aos nossos próprios, e que se trate apenas de aprovar e reprovar, e que os outros se encarreguem da execução. Portanto qualquer um pode como confessor tomar absolutamente o lugar de Deus.

* * *

As religiões são necessárias ao povo, e são para ele um benefício inapreciável. Mesmo quando elas se querem opor ao progresso da humanidade no conhecimento do verdadeiro, é preciso desviá-las com todas as atenções possíveis. Mas exigir que um grande espírito, um Goethe, uri) Shakespeare, aceite convictamente *impliciter, bona fide et sensu proprio*, os dogmas de uma religião qualquer, é exigir que um gigante calce o sapato de um anão.

* * *

Na realidade, qualquer religião positiva é a usurpadora do trono que pertence à Filosofia. Por isso os filósofos hão de estar sempre em hostilidade com ela, embora tenham de a considerar como um mal necessário, um amparo para a fraqueza mórbida do espírito da maior parte dos homens.

* * *

Deus, na nova filosofia, representa o papel dos últimos reis francos com os seus mordomos-mores; é apenas um nome que se conserva para maior proveito e comodidade, a fim de se assegurar mais facilmente o caminho no mundo.

A POLÍTICA

O Estado, um acarno — O homem, um animal selvagem — Anarquia ou despotismo — O rei — Impudência dos demagogos — Miséria inevitável — Bonaparte e Robespierre — Planos utopistas.

O Estado não é mais do que o açamo cujo fim é tornar inofensivo esse animal carnívoro, que é o homem, e dar-lhe o aspecto de um herbívoro.

* * *

O homem no íntimo é um animal selvagem, uma fera. Só o conhecemos domesticado, domado, nesse estado que se chama civilização: por isso recuamos assustados ante as explosões acidentais do seu temperamento. Se caíssem os ferrolhos e as cadeias da ordem legal, se a anarquia rebentasse, ver-se-ia então o que é o homem.

A organização da sociedade humana oscila como um pêndulo entre dois extremos, dois pólos, dois males opostos: o despotismo e a anarquia. Quando mais se afasta de um, mais se aproxima do outro. Surge então o pensamento que o justo meio seria o ponto conveniente: que erro! Esses dois males não são igualmente nocivos e perigosos; o primeiro é muito menos para recear: em primeiro lugar os golpes do despotismo só existem no estado de possibilidade, e, quando se traduzem em atos, só atingem um homem entre milhões deles. Quanto à anarquia, possibilidade e realidade são inseparáveis: os seus golpes ferem cada cidadão, o que sucede todos os dias. Por isso toda a constituição se deve aproximar muito mais do despotismo que da anarquia: deve até conter uma ligeira possibilidade de despotismo.

* * *

O rei em lugar do "Nós pela graça de Deus" poderia dizer mais justamente: "Nós de dois males o menor." Porque sem rei as coisas não seguiriam bem; ele é a chave de abobada do edifício que sem ele se desmoronaria.

***

Em toda a parte e em todo o tempo, tem havido grande descontentamento contra os governos, as leis e as instituições públicas; é o resultado de estarem sempre dispostos a torná-los responsáveis da miséria inseparável da existência humana, pois tem por origem, segundo o mito, a maldição que feriu Adão e com ele toda a raça humana. Contudo nunca essa tendência injusta foi explorada de um modo mais mentiroso e mais impudente do que pelos nossos demagogos contemporâneos. Estes, de fato, por ódio ao Cristianismo, proclamam-se otimistas: aos seus olhos, o mundo não tem fim algum fora de si mesmo, e, pela sua natureza, parece-lhes organizado na perfeição, uma verdadeira mansão de felicidade. É aos governos somente que atribuem as misérias colossais do mundo que bradam contra esta teoria; parece-lhes que, se os governos fizessem o seu dever, o céu existiria na Terra, isto é, todos os homens poderiam sem trabalho e sem cuidados comer e beber à farta, propagar-se e morrer: porque é isto o que eles entendem quando falam do progresso infinito da humanidade, de que fazem o fim da vida e do mundo, e que não se cansam de anunciar em frases pomposas e enfáticas.

* * *

A raça humana é uma vez por todas e por natureza votada ao sofrimento e à ruína; embora fosse possível com o auxílio do Estado e da história remediar a injustiça e a miséria ao ponto da Terra se tornar uma espécie de país de Cocanha, os homens chegariam a disputar por aborrecimento, precipitar-se-iam uns sobre os outros, ou então o excesso da população daria em resultado a fome e esta destruí-los-ia.

* * *

É extremamente raro que um homem reconheça toda a sua horrorosa malícia no espelho das usas ações. Demais, pensam realmente que Robespierre, Bonaparte, o imperador de Marrocos, os assassinos que morrem no suplício, são os únicos maus entre todos? Não vêem que muitos fariam outro tanto se pudessem?

Bonaparte, falando imparcialmente, não é pior que muitos homens, para não dizer a maior parte dos homens. Apenas tem o egoísmo perfeitamente vulgar que consiste em procurar o seu bem à custa dos outros. O que o distingue, é unicamente uma força superior para satisfazer essa vontade, uma inteligência mais vasta, uma razão melhor, uma maior coragem, e o acaso deu-lhe além disso um campo favorável. Graças a todas essas condições reunidas realizou para o seu egoísmo o que milhares de outros bem gostariam, mas não lhes é dado fazer. Todo o garoto incorrigível que, pela maldade, procura uma pequena vantagem em detrimento dos seus camaradas, embora seja insignificante o dano que cause, é tão mau como Bonaparte.

* * *

Querem planos utopistas: a única solução do problema político e social seria o despotismo dos sábios e dos nobres, de uma aristocracia pura e verdadeira, obtida por meio da geração, pela união dos homens de sentimentos altamente generosos com as mulheres mais inteligentes e finas. Esta proposta é a minha utopia e a minha república de Platão.

O HOMEM E A SOCIEDADE

O nosso mundo civilizado não passa de uma mascarada — Delicadeza — Amizade caricata — O cão, único amigo do homem — Orgulho e vaidade — Isolamento do gênio.

As coisas passam-se no mundo como nas comédias de Gozzi em que aparecem sempre as mesmas pessoas, com idênticas intenções e idêntico destino; o assunto e os fatos diferem sem dúvida em cada intriga, mas o espírito dos acontecimentos é o mesmo, as personagens de uma peça também nada sabem do que se passou na precedente, onde contudo também eram atores: por isso após toda a experiência das comédias anteriores, Pantaleão não se tornou nem mais destro nem mais generoso, nem Tartaglia mais honesto, nem Brighello mais corajoso, nem Colombina mais virtuosa.

* * *

O nosso mundo civilizado não passa de uma grande mascarada. Encontram-se aí cavaleiros, frades, soldados, doutores, advogados, padres, filósofos, e que mais se encontra ainda? Não são, porém, o que representam: são simples máscaras sob as quais se ocultam geralmente especuladores de dinheiro (moneymakers). Um afivela a máscara da justiça e do direito com o auxílio de um advogado, para ferir melhor o seu semelhante; outro, com o mesmo fim, escolheu a máscara do bem público e do patriotismo; um terceiro o da religião, da fé imaculada. Para toda a espécie de desígnios secretos, mais de um se ocultou sob a máscara da filosofia, como também da filantropia, etc. As mulheres têm menos por onde escolher: servem-se a maior parte das vezes da máscara da virtude, do pudor, da simplicidade, da modéstia. Há também máscaras gerais, sem caráter especial, como os dominós nos bailes de máscaras e que se encontram em toda a parte: essas simulam a honestidade rígida, a delicadeza, a simpatia sincera e a amizade caricata. Quase sempre, não há, como já disse, senão puros industriais, comerciantes, especuladores debaixo de todas essas máscaras. Sob este ponto, de vista a única classe honesta é a dos negociantes, porque se apresentam como são e passeiam de rosto descoberto: por isso os colocaram no ponto inferior da escala.

* * *

O médico vê o homem em toda a sua fraqueza; o jurista vê-o em toda a sua maldade; o teólogo, em toda a sua imbecilidade.

* * *

Assim como basta uma folha a um botânico para reconhecer toda a planta, assim como um único osso era suficiente para Cuvier reconstruir todo o animal, assim um só ato característico da parte de um homem pode fazer com que se chegue ao reconhecimento exato do seu caráter, e portanto reconstituí-lo numa certa medida, embora se tratasse de uma coisa insignificante; nos casos importantes, os homens acautelam-se, nas coisas pequenas, pelo contrário, seguem a sua índole sem darem por isso. Se qualquer, a propósito de uma bagatela, mostra pelo seu procedimento egoísta, sem a mínima consideração pelos outros, que o sentimento de jurista é estranho ao seu coração, ninguém deve confiar-lhe o mais insignificante valor sem as necessárias garantias... Segundo o mesmo princípio, é preciso romper imediatamente com essa gente que se intitula os bons amigos quando traem, mesmo nas coisas mais fúteis, num caráter mau, falso ou vulgar, a fim de evitar quaisquer partidas que possam pregar nos casos graves. Diria outro tanto dos criados: antes só que entre traidores.

* * *

Deixar transparecer a cólera ou o ódio nas palavras ou no rosto é inútil, perigoso, imprudente, ridículo, banal. Só se deve trair a cólera ou o ódio pelas ações. Os animais de sangue frio sáo os únicos que têm peçonha.

* * *

Delicadeza é prudência, indelicadeza é estupidez: criar inimigos inutilmente e de peito feito é loucura, é como quem deita fogo à própria casa. Porque a delicadeza é como os tentos do jogo, uma moeda manifestamente falsa; ser econômico dessa moeda, é falta de espírito; ser pródigo, pelo contrário, é dar prova de bom senso.

* * *

A nossa confiança nos homens não tem geralmente outras causas senão a preguiça, o egoísmo e a vaidade: a preguiça, quando o aborrecimento de refletir, de vigiar, de proceder, nos leva a confiar em alguém; o egoísmo, quando a necessidade de falar nos nossos negócios nos impele a fazer confidências; a vaidade, quando temos qualquer coisa vantajosa a dizer a nosso respeito. Nem por isso deixamos de exigir que honrem a nossa confiança.

* * *

É prudente dar a perceber algumas vezes a todos, homens e mulheres, que se pode muito bem passar sem eles: este fato fortifica a amizade; e mesmo junto da maior parte dos homens, não é mau mostrar de vez em quando na conversa um tal ou qual desdém a seu respeito; farão assim maior caso da nossa amizade: *chi non istima vien stimato*, quem não estima é estimado, diz um provérbio italiano. Se encontrarmos em alguém um grande valor real, devemos esconder-lhe a nossa descoberta como se fosse um crime. Isto não é precisamente divertido; mas é assim mesmo. Os cães mal suportam a

grande amizade: menos ainda os homens podem fazê-lo.

* * *

O cão, o único amigo do homem, tem um privilégio sobre todos os outros animais, um traço que o caracteriza, é esse movimento da cauda tão benévolo, tão expressivo e tão profundamente honesto. Que contraste a favor dessa maneira de saudar que lhe deu a natureza, quando se compara com as reverências e as horrorosas caretas que os homens trocam como sinal de delicadeza; essa prova de terna amizade e de dedicação da parte do cão é mil vezes mais segura, pelo menos para o presente.

* * *

O que me torna tão agradável a companhia do meu cão, é a transparência do seu ser. — O meu cão é transparente como o vidro. — Se não existissem cães, não gostaria de viver.

* * *

Não há nada que traduza melhor a ignorância do mundo do que alegar como uma prova dos merecimentos e do valor de um homem o fato de ter muitos amigos: como se os homens concedessem a amizade consoante o valor e o merecimento! como se não fossem antes semelhantes aos cães que estimam aquele que os afaga ou lhes dá apenas ossos, sem maior solicitude. — Aquele que melhor sabe afagar os homens, embora fossem os animais mais horrendos, é esse que tem muitos amigos.

* * *

"Nem amar, nem odiar", é metade da sabedoria humana: "nada dizer e nada crer" a outra metade. Mas com que prazer se volta costas a um mundo que exige semelhante sabedoria.

* * *

Os amigos dizem-se sinceros; mas os inimigos é que o são: dever-se-ia portanto tomar-lhes a crítica como um remédio amargo, e aprender com eles a conhecermo-nos melhor.

* * *

Pode suceder sentirmos a morte dos nossos inimigos e dos nossos adversários, mesmo passado grande número de anos, quase tanto como a dos nossos amigos — é quando vemos que nos fazem falta para serem testemunhas dos nossos brilhantes sucessos.

* * *

A diferença entre a vaidade e o orgulho consiste em que este é uma convicção bem firme da nossa superioridade em todas as coisas; a vaidade pelo contrário é o desejo de despertar nos outros esta persuasão, com a esperança secreta de chegar por fim a convencer-nos a nós mesmos.

* * *

O orgulho tem, pois, origem numa convicção interior e direta que se possui do próprio valor; a vaidade procura apoio na opinião alheia para chegar à estima de si própria. A vaidade é faladora, o orgulho silencioso. Mas o homem vaidoso deveria saber que a alta opinião dos outros, alvo dos seus esforços, se obtém mais facilmente por um silêncio contínuo do que pela palavra, embora se tivessem para dizer as coisas mais lindas. — Não é orgulhoso quem quer, o mais que se pode é simular o orgulho, mas, como todo o papel de convenção, não logrará ser sustentado até ao fim. Porque é apenas a convicção profunda, inabalável que se tem de possuir qualidades superiores e excepcionais, que dá o verdadeiro orgulho. Esta convicção, embora seja errônea, ou fundada apenas em vantagens exteriores e de convenção, em nada prejudica o orgulho, se é séria e sincera, porque o orgulho tem raízes na nossa convicção, e não depende, assim como sucede com qualquer outro conhecimento, do nosso bel-prazer. O seu pior inimigo, quero dizer o seu maior obstáculo, é a vaidade, que apenas solicita os aplausos alheios para formar uma alta opinião de si mesma, enquanto o orgulho faz supor que esse sentimento está já completamente arraigado entre nós. Há quem censure e critique o orgulho, esses sem dúvida nada possuem de que se possam orgulhar.

* * *

A natureza é o que há de mais aristocrático no mundo: toda a diferença que a situação ou a riqueza estabelece entre os homens na Europa e as castas na índia, é pequena em comparação com a distância que sob o ponto de vista moral e intelectual a natureza marcou irrevogavelmente; e, na aristocracia da natureza como nas outras aristocracias, há dez mil plebeus para um nobre e milhões para um príncipe; a grande multidão é o todo, *plebs, mob, rabble, a canalha*.

Portanto, digamo-lo de passagem, os patrícios e os nobres da natureza deveriam como os dos Estados misturar-se pouco com a plebe, e viver tanto mais afastados e inacessíveis quanto mais

elevados são.

* * *

A tolerância que muitas vezes se nota e se louva nos grandes homens é sempre resultado do mais profundo desprezo pelo resto da humanidade: quando um grande espírito se compenetra deste desprezo, deixa de considerar os homens como seus semelhantes, e de exigir deles o que se exige dos semelhantes. Usa então para com eles a mesma tolerância que tem com os outros animais, aos quais não temos que censurar a sem-razão nem a bestialidade.

* * *

Quem tem uma idéia da beleza quer física quer intelectual, não experimenta com a vista ou o conhecimento novo desse ente que se chama o homem, outra impressão, cem vezes contra uma, a não ser a de uma amostra completamente nova, verdadeiramente original e que nunca teria imaginado, de um ente composto de fealdade, de insipidez, de vulgaridade, de perversão, de estupidez, de maldade. Quando me encontro no meio de caras novas, recorda-me a tentação de Santo Antônio de Téniers e de quadros análogos, onde a cada nova deformidade monstruosa que se me depara, admiro a novidade das combinações imaginadas pelo pintor.

* * *

É a maldição do homem de gênio que, na própria medida em que ele parece aos outros grande e admirável, estes lhe pareçam pequenos e mesquinhos. Contudo tem que calar toda a vida essa opinião, como eles calam a sua. Entretanto é condenado a viver numa ilha deserta, onde não encontra ninguém que se lhe assemelhe, e sem outros habitantes senão macacos e papagaios. E é ainda vítima da ilusão, que lhe faz tomar de longe um macaco por um homem.

* * *

Devo confessá-lo sinceramente: a vista de qualquer animal regozija-me e satisfaz-me o coração; principalmente os cães, e todos os animais em liberdade, pássaros, insetos, etc. Pelo contrário, a presença dos homens excita quase sempre em mim uma pronunciada aversão; porque, com poucas exceções, oferecem-me o espetáculo das deformidades mais horríveis e variadas: fealdade física, expressão moral de paixões baixas e ambições desprezíveis, sintomas de loucura e de perversidades de todas as espécies e grandezas; enfim uma corrupção sórdida, fruto e resultado de costumes degradantes; desvio-me, portanto, deles e busco abrigo na natureza, feliz por encontrar aí os animais.

*

* *

Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real

Arthur Schopenhauer

> *Plurimi pertransibunt, et multiplex erit scientia.*
>
> [muitos correrão de uma parte para outra, e a ciência se multiplicará.]
>
> Daniel 12:4

Descartes é corretamente considerado o pai da filosofia moderna, principalmente porque auxiliou a faculdade da razão a ficar sobre seus próprios pés ensinando aos homens como usar seus cérebros onde até então se recorria à Bíblia ou Aristóteles. Mas é o pai em um sentido especial e estreito, pois foi o primeiro a trazer à nossa consciência o problema sobre o qual a maior parte do filosofar se voltou desde então, a saber, aquele do ideal e do real. Essa é a questão relativa àquilo que em nosso conhecimento é objetivo e o que é subjetivo, e, portanto, àquilo que será atribuído por nós a coisas diferentes de nós e ao que será atribuído a nós próprios. Assim, em nossas cabeças, imagens não surgem arbitrariamente, como se viessem de dentro, tampouco surgem da associação de ideias; consequentemente, surgem de uma causa exterior. Mas tais imagens são tudo que conhecemos imediatamente, que nos é dado. Então que relação podem ter com coisas que existem de modo totalmente distinto e independente de nós, e que, de alguma forma, tornam-se a causa dessas imagens? Estamos nós certos de que tais coisas existem e, neste caso, as imagens que nos são dadas nos fornecem quaisquer informações a respeito de sua natureza? Em consequência desse problema, o principal esforço dos filósofos pelos dois últimos séculos tem sido delinear de modo claro o ideal — em outras palavras, o que pertence ao nosso conhecimento e tão-somente — e o real — isto é, aquilo que existe independentemente de nosso conhecimento —, e, deste modo, determinar a relação existente entre ambas as partes.

Nem os filósofos da Antiguidade nem os escolásticos parecem ter tomado consciência desse problema filosófico fundamental, apesar de encontrarmos traços deste na forma de idealismo e até na doutrina da idealidade do tempo, em Plotino, e mesmo em *As Enéadas*, lib. VII, c. 10, onde nos diz que o espírito fez o mundo emergindo da eternidade para o tempo. Diz, por exemplo, *neque datur alius hujus universi locus, quam anima* [pois para este universo não há outro lugar senão a mente] e também: *oportet autem nequaquam extra animam tempus accipere, quemadmodum neque aeternitatem ibi extra id, quod ens appellatur* [mas não devemos aceitar o tempo fora da mente; e também não devemos aceitar a eternidade do Além fora do Ser (i.e. o mundo de Ideia)]; aqui de fato está expressa a idealidade do tempo de Kant. E no capítulo seguinte: *haec vita nostra tempus gignit: quamobrem dictum est, tempus simul cum hoc universo factum esse; quia anima tempus una cum hoc universo progenuit* [esta vida produz o tempo, o que também significa que o tempo surgiu simultaneamente com este universo; pois a mente o produziu simultaneamente com este universo]. Ainda assim, o problema, reconhecido e exposto claramente, continua a ser um tema característico da filosofia *moderna*, após a reflexão necessária ter despertado inicialmente em Descartes. Este foi assaltado pela verdade de que somos limitados principalmente à

nossa própria consciência e que o mundo nos é dado apenas como *representação* ou *imagem mental* [*Vorstellung*]. Por meio de seu conhecido *dubito, cogito, ergo sum* [duvido, penso, logo existo], tentou enfatizar a única coisa certa da consciência subjetiva em contraste com a natureza problemática de todo o resto, e expressar a grande verdade de que a autoconsciência é a única coisa *dada* real e incondicionalmente. Propriamente considerada, sua famosa proposição é equivalente àquela da qual parti, a saber, "*O mundo é minha representação*". A única diferença é que sua proposição enfatiza o caráter imediato da questão, enquanto a minha enfatiza o caráter mediato do objeto. Ambas as proposições expressam a mesma coisa de dois pontos de vista. Uma é o reverso da outra e, portanto, estão na mesma relação das leis da inércia e causalidade de acordo com a minha discussão no prefácio à minha ética [*Os Dois Problemas Fundamentais da Ética*. Frankfurt am Main, 1841, p. XXIV; 2nd edn., Leipzig, 1860, pp. XXIV]. Desde os dias de Descartes, sua proposição tem sido repetida inúmeras vezes em função de um mero sentimento de importância e sem uma compreensão clara de seu verdadeiro significado e conteúdo (Ver *Meditationes*, Med. II, p. 15). Foi Descartes quem descobriu o hiato entre o subjetivo ou ideal, e o objetivo ou real. Este deu à sua ideia uma roupagem de dúvida relativa à existência do mundo externo; todavia, com a inadequação de sua solução para tal dúvida — a saber, que Deus Todo-Poderoso certamente não nos enganaria —, nos demonstrou quão profundo é o problema e quão difícil é solucioná-lo. Por meio dele esse escrúpulo foi legado à filosofia, fadado a perpetuar seu efeito inquietante, até que fosse meticulosamente resolvido. A consciência de que, sem um profundo conhecimento e uma explicação da distinção que havia sido descoberta, nenhum sistema verdadeiro e satisfatório era possível desde então se fez presente e a questão não pôde mais ser ignorada.

Para resolvê-lo, Malebranche concebeu o sistema de causas ocasionais. Este apreendeu o problema em toda a sua amplitude de modo mais claro, sério e profundo que Descartes (*Recherches de la vérité*, Livre III, seconde partie.) Este último havia presumido a realidade do mundo externo com base em Deus; naturalmente, parece estranho que, enquanto outros filósofos teístas se esforçam para demonstrar a existência de Deus a partir da do mundo, Descartes, contrariamente, prova antes a existência do mundo a partir da existência e credibilidade de Deus; é o argumento cosmológico às avessas. Aqui Malebranche também vai um passo além e ensina que vemos todas as coisas imediatamente em Deus. Isso certamente equivale a explicar uma coisa desconhecida através de outra ainda mais desconhecida. Ademais, de acordo com este, não apenas vemos todas as coisas em Deus, mas Deus também é toda a atividade que nelas existe, de modo que as causas físicas são apenas aparentes — meras *causes occasionnelles* (*Recherches de la vérité*, Livre VI, seconde partie, chap. 3.). Assim, essencialmente, temos o panteísmo de Espinosa, que parece ter aprendido mais de Malebranche que de Descartes.

No todo, pode surpreender que, mesmo no século XVII, o panteísmo não tenha vencido o teísmo totalmente; pois suas manifestações mais originais, refinadas e mais completamente europeias (nenhuma delas, naturalmente, suportaria comparação com os *Upanishads* dos *Vedas*) vieram à luz todas nesse período — através de Bruno, Malebranche, Espinosa e Scoto Erígena. Depois de muitos séculos esquecido, Scoto Erígena foi redescoberto em Oxford e, em 1681 — quatro anos depois da morte de Espinosa —, sua obra foi publicada pela primeira vez. Isso parece provar que a compreensão dos indivíduos não pode fazer-se sentida enquanto o espírito de sua época não estiver maduro para recebê-la. Por outro lado, em nossos dias, o panteísmo — apesar de representado somente pelo resgate eclético e confuso deste por Schelling — tornou-se o modo de pensar dominante de acadêmicos e mesmo de indivíduos instruídos. Isso porque Kant o precedeu com sua demolição de dogmatismo teísta, limpando seu caminho — e assim o espírito da época estava pronto, como a terra arada está pronta para a semente. No século XVII, pelo contrário, a filosofia novamente se desviou desse caminho e, desse

modo, chegou, por um lado, em Locke, para o qual Bacon e Hobbes haviam preparado o terreno e, por outro, em Christian Wolff, através de Leibniz. Esses dois eram, então, dominantes no século XVIII, especialmente na Alemanha — apesar de, no fundo, o serem somente no grau em que foram iniciados no ecletismo sincrético.

Entretanto, foram as profundas ideias de Malebranche que originaram o sistema de *harmonia praestabilita* de Leibniz, e a grande fama e alta reputação deste em seus dias provam o fato de que, no mundo, o absurdo vence com a maior facilidade. Apesar de não poder me vangloriar de possuir uma noção clara das mônadas de Leibniz — que são, ao mesmo tempo, pontos matemáticos, átomos materiais e almas —, parece-me indiscutível que tal suposição, uma vez estabelecida, seria de grande utilidade em nos poupar de hipóteses adicionais para explicar a conexão entre o ideal e o real e dar cabo à questão por meio do fato de que ambos já são totalmente identificados nas mônadas. (Por essa razão Schelling, em nossos dias, como o criador do sistema de identidade, novamente as acalentava.) Todavia, empregá-las com esse propósito não agradou o famoso filósofo matemático, polímata e político que, para esse fim, formulou a harmonia preestabelecida. Isso nos fornece dois mundos completamente distintos, incapazes de interagir entre si (*Principia philos.*, §84, e *Examen du sentiment du P. Malebranche*, pp. 500 ff. de *Oeuvres de Leibniz*, publ. por Raspe), cada qual uma duplicata completamente supérflua do outro. Não obstante, agora estes devem existir para além de qualquer dúvida — e correr um paralelamente ao outro, dançando a compasso com os menores detalhes. Deste modo, desde o início, o criador de ambas estabeleceu entre estas a harmonia mais precisa, na qual agora continuam lado a lado graciosamente. Talvez a *harmonia praestabilita* se torne mais compreensível através da comparação com um palco. Aqui, em geral, o *influxus physicus* [influência física, termo usado por Descartes] só existe aparentemente, visto que causa e efeito estão conectados apenas por meio da harmonia preestabelecida do diretor, por exemplo, quando um atira e o outro cai *a tempo*. Nos §§62, 63 de sua *Théodicée*, Leibniz apresentou a questão, de modo grosseiro e sucinto, em sua monstruosa absurdidade. Ainda assim, todo o seu dogma não tem sequer o mérito da originalidade, visto que Espinosa já havia apresentado a *harmonia praestabilita* com bastante clareza na segunda parte de sua *Ética*, portanto, na sexta e sétima proposições, juntamente com seus corolários, e novamente na quinta parte, primeira proposição, após haver expressado — de sua própria maneira na quinta proposição da segunda parte — a doutrina muito próxima de Malebranche, de que vemos tudo em Deus. [1] Portanto, foi Malebranche o verdadeiro criador de toda essa linha de pensamento, que tanto Espinosa como Leibniz utilizaram e modificaram, cada qual de sua maneira. Leibniz poderia muito bem ter dispensado a coisa toda, pois já havia desistido do fato que constituía o problema — isto é, que o mundo nos é dado imediatamente apenas em nossa representação — para substituí-lo pelo dogma de um mundo corpóreo e de um mundo espiritual entre os quais nenhuma ponte é possível. Este mistura a questão relativa à representação e coisas-em-si com aquela relativa à possibilidade dos movimentos corpóreos por meio da vontade, e então resolve ambas por meio de sua *harmonia praestabilita*. (Ver *Système nouveau de la nature*, em *Obras* de Leibniz, ed., Erdmann, p. 125 — Brucker, *Hist. Ph.*, Tom. IV, Pt. II, p. 425.) O absurdo monstruoso de sua suposição foi trazido à luz por alguns de seus contemporâneos, especialmente por Bayle, que demonstrou suas consequências. (Ver também nas obras breves de Leibniz, traduzidas por Huth, 1740, a nota na página 79, onde o próprio Leibniz é levado a apresentar as consequências revoltantes de sua suposição.) Contudo, o próprio absurdo da suposição — ao qual uma mente pensante foi levada por este problema — nos evidencia sua magnitude, dificuldade e perplexidade, e também a impossibilidade de o colocarmos de lado, cortando o nó através do simples repúdio, como alguns ousaram em nossos dias.

Espinosa também parte diretamente de Descartes; portanto, em sua capacidade como cartesiano, reteve

inicialmente mesmo o dualismo de seu professor e, assim, supôs uma *substantia cogitans* [substância pensante] e uma *substantia extensa* [substância extensa], a primeira como sujeito e a segunda como objeto do conhecimento. Posteriormente, quando estava sobre seus próprios pés, concluiu que ambas eram a mesma substância, mas vista de perspectivas distintas e, assim, por vezes a concebia como *substantia extensa*, por vezes como *substantia cogitans*. Isso de fato equivale a dizer que a distinção entre o pensante e o extenso, ou entre mente e corpo, é infundada e, portanto, inadmissível, de modo que nada mais deve ser dito a esse respeito. Todavia, este ainda retém a distinção, visto que nunca se cansa de repetir que ambos são o mesmo. Em acréscimo, diz apenas *modus extensionis et idea illius modi una eademque est res* [igualmente, a forma da extensão e a ideia dessa forma são também o mesmo] (*Ética*, Pt. II, prop. 7, schol.), significando com isso que nossa representação de corpos e os próprios corpos são o mesmo. Entretanto, o *sic etiam* [igualmente] é uma transição insuficiente para isso, pois apesar de a distinção entre mente e corpo ou entre o que representa e o que é extenso ser infundada, de forma alguma implica que a distinção entre nossa representação e algo objetivo, algo real que existe independentemente disso tudo — o problema fundamental levantado por Descartes —, também seja infundada. Aquilo que representa e aquilo que é representado pode ser homogêneo, mas permanece a questão de ser possível inferir com segurança, a partir de representações em minha cabeça, a existência de entidades que, em si mesmas, são diferentes de mim, isto é, independentes dessas representações. A dificuldade não é aquela na qual Leibniz gostaria de distorcê-la (e.g. *Théodicée*, Pt I, §59), isto é, aquela entre as supostas almas ou mentes e o mundo corpóreo, como entre dois tipos de substâncias completamente heterogêneas em que nenhum tipo de ação e conexão pode existir, razão pela qual negou a influência física. Essa dificuldade é somente uma consequência da psicologia racional e, portanto, basta descartá-la como uma ficção, como fez Espinosa. Ademais, há — como o *argumentum ad hominem* [apelo irrelevante ou malicioso a circunstâncias pessoais] contra os defensores da psicologia racional — seu dogma de que Deus, que de fato é um espírito, criou o mundo corpóreo e continua a governá-lo; logo, um espírito pode agir imediatamente sobre corpos. Pelo contrário, a dificuldade é e permanece somente cartesiana — que o mundo que nos é dado imediatamente é apenas ideal, ou seja, consiste somente de representações em nossa cabeça; apesar disso, ainda nos empenhamos em julgamentos sobre um mundo real, isto é, que existe independentemente de nossas representações. Portanto, suprimindo a distinção entre *substantia cogitans* e *substantia extensa*, Espinosa ainda não resolveu o problema — no máximo tornou a influência física novamente admissível. Isso, entretanto, não basta para resolver a dificuldade, pois a lei da causalidade é demonstravelmente de origem subjetiva. Mas mesmo se essa lei de algum modo fosse proveniente da experiência externa, ainda pertenceria a esse mundo em questão, que nos é dado apenas idealmente. Em consequência, a lei da causalidade não pode fornecer uma ponte entre o absolutamente objetivo e o subjetivo; pelo contrário, é somente o vínculo que conecta um fenômeno ao outro (ver *O Mundo como Vontade e Representação*, vol. II, cap. I).

Mas, para explicar de modo mais completo a mencionada identidade de extensão e a representação desta, Espinosa apresenta algo que ao mesmo tempo inclui os pontos de vista de Malebranche e Leibniz. Assim, em total conformidade com Malebranche, vemos todas as coisas em Deus: *rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas, pro causa agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans* [as ideias de coisas particulares não têm como sua causa os objetos dessas ideias, ou seja, as coisas percebidas, mas o próprio Deus, na medida em que é um ser pensante]. *Ética*, Pt. II, prop. 5; e esse Deus também é, ao mesmo tempo, seu princípio real e ativo, assim como em Malebranche. Todavia, em última instância, nada é explicado pelo fato de Espinosa designar o mundo com o nome *Deus*. Mas, ao mesmo tempo, há nele, assim como em Leibniz, um

paralelismo exato entre o mundo extenso e o mundo representado: *ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum* [a ordem e conexão de ideias são as mesmas que a ordem e conexão de coisas], Pt. II, prop. 7 e muitas passagens similares. Essa é a *harmonia praestabilita* de Leibniz; porém aqui o mundo representado e o mundo que existe objetivamente não permanecem completamente separados, como em Leibniz, correspondendo um ao outro somente em virtude da *harmonia* pré-ajustada exteriormente, mas são de fato a mesma coisa. Logo, o que temos aqui é um completo e absoluto *realismo*, na medida em que a existência de coisas corresponde exatamente à sua representação em nós, visto que ambos são o mesmo. [2] Consequentemente, conhecemos as coisas-em-si; são *extensa* em si mesmas, assim como também se manifestam como *extensa* na medida em que aparecem como *cogitata*, isto é, em nossa representação dessas. (Talvez esteja aqui a origem da identidade do real e do ideal de Schelling.) Porém, estritamente, isso tudo são meras afirmações. A explicação é de difícil compreensão devido à ambiguidade da palavra *Deus*, que é empregada de forma completamente inadequada; assim, perde-se na obscuridade e, no fim, resume-se a dizer: *nec impraesentiarum haec clarius possum explicare* [e no momento não posso explicá-lo mais claramente]. Todavia, a obscuridade na explicação sempre provém da obscuridade do entendimento do próprio filósofo e do estudo de suas obras. Vauvenargues muito adequadamente disse: *La clarté est la bonne foi des philosophes* [a lucidez é a boa-fé dos filósofos] (Ver *Revue des deux mondes*, 15 Agosto 1853, p. 635). Aquilo que na música é "pura frase ou movimento", na filosofia é clareza perfeita, na medida em que é a *conditio sine qua non* [condição indispensável], cujo descumprimento implica a perda do valor de todo o resto, e assim teríamos de dizer: *quodcunque ostendis mihi sic incredulus odi* [tudo que você mostra me é incrível e repulsivo (Horácio, *Ars poética*, 188)]. Se mesmo nas questões corriqueiras da vida prática precisamos da clareza para nos proteger contra possíveis mal-entendidos, como podemos ousar nos expressar indefinidamente, ou mesmo ininteligivelmente, no problema filosófico mais difícil, abstruso e quase impenetrável ao pensamento? A obscuridade que censurei na doutrina de Espinosa surge de este não proceder imparcialmente da natureza das coisas como as encontra, mas do cartesianismo e, consequentemente, de toda espécie de conceitos tradicionais como *Deus*, *substantia*, *perfectio* e assim por diante, tentando de modo tortuoso harmonizá-los com sua noção de verdade. Frequentemente este expressa as melhores coisas apenas indiretamente, especialmente na segunda parte de sua *Ética*, visto que sempre fala *per ambages* [por meio de circunlocuções] e quase alegoricamente. Por outro lado, Espinosa novamente evidencia um inconfundível *idealismo transcendental*, um conhecimento, apesar de genérico, das verdades apresentadas por Locke e particularmente por Kant, daí uma distinção real entre o fenômeno e a coisa-em-si, e o reconhecimento de que somente o fenômeno nos é acessível. Ver, por exemplo, *Ética*, Pt. II, prop. 16, com o segundo corolário; prop. 17, schol.; prop. 18, schol; prop. 19; prop. 23, que o estende ao autoconhecimento; prop. 25, que o expressa claramente; e, finalmente, como um *résumé*, o corolário da prop. 29, que afirma claramente que não conhecemos a nós próprios ou as coisas como são nelas mesmas, mas somente como aparecem. A demonstração da Pt. III, prop. 27, expressa a questão com maior clareza desde o início. Sobre a relação entre as doutrinas de Espinosa e Descartes, lembro aquilo que disse em *O Mundo como Vontade e Representação*, vol. II, cap. 50. Por partir dos conceitos da filosofia cartesiana, Espinosa, em sua explicação, não só gerou muita obscuridade e mal-entendidos, mas também foi levado a muitos paradoxos flagrantes, falácias óbvias, absurdos e contradições. Assim, muito do que é verdadeiro e admirável em seu ensinamento recebeu uma mistura extremamente indesejável de questões positivamente indigestas, e o leitor oscila entre admiração e aborrecimento. Mas, no aspecto aqui relevante, o erro fundamental de Espinosa foi partir do lugar errado para traçar sua linha intersecção entre o ideal e o real, ou entre os mundos subjetivo e objetivo. Em consequência, *extensão* de forma alguma significa o oposto de

representação, mas fica inteiramente contida nisso. Representamos as coisas como extensas e, na medida em que são extensas, são nossa representação. Mas a questão e problema originais são se, independentemente de nosso representar, algo é extenso, ou mesmo se algo de fato existe. Posteriormente, esse problema foi solucionado por Kant — até o momento, com precisão inegável — através da afirmação de que a extensão, ou espacialidade, jaz tão-somente na representação, sendo, portanto, intimamente ligada e dependente desta, visto que o todo do espaço é apenas a forma da representação; assim, independentemente de nosso representar, nada extenso pode existir — e quase certamente nada existe. Logo, a linha de interseção de Espinosa foi inteiramente traçada no lado ideal, tendo este parado no mundo *representado*. Indicado por sua forma de extensão, este mundo é considerado por Espinosa como o real e, assim, com existência independente de sua representação em nossas cabeças, ou seja, com existência em si. Espinosa, então, está correto em dizer que o extenso e o representado — isto é, nossa representação de corpos e os próprios corpos — são a mesma coisa (Pt. II, prop. 7, schol.). Pois, naturalmente, as coisas só possuem extensão enquanto representadas e só são extensas se forem passíveis de representação; o mundo como representação e o mundo no espaço são *una eademque res* [exatamente a mesma coisa]; isso podemos admitir sem precauções. Mas se extensão fosse uma qualidade das coisas-em-si, então nossa percepção intuitiva seria um conhecimento das coisas-em-si. Isso é o que ele supõe, e nisto consiste seu realismo. Entretanto, visto que este não demonstra o realismo e não prova que, em correspondência à nossa percepção intuitiva de um mundo espacial, há um mundo espacial independente dessa percepção, o problema fundamental continua sem solução. Isso simplesmente se deve ao fato de que a linha de interseção entre o real e o ideal, o objetivo e o subjetivo, a coisa-em-si e o fenômeno não foi traçada corretamente. Pelo contrário, como disse, este conduz a interseção através do lado ideal, subjetivo, fenomênico do mundo e, portanto, através do mundo como representação. Separando este mundo em extenso ou espacial e nossa representação do extenso, esforça-se grandemente para demonstrar que ambos são idênticos, como de fato são. Como Espinosa permanece completamente no lado ideal do mundo — pois pensou que encontraria o real naquilo que é extenso e pertence ao mundo —, a consequência é que o mundo da percepção intuitiva é a única realidade *fora* de nós, e aquilo que sabe (*cogitans*), a única realidade *dentro* de nós; por outro lado, desloca a única realidade — a saber, a vontade — para o ideal, pois a representa como um mero *modus cogitandi*; de fato, a identifica com o *julgamento*. Ver *Ética*, Pt. II, as provas das proposições 48 e 49, onde diz: *per VOLUNTATEM intelligo affirmandi et negandi facultatem*, e novamente: *concipiamus singularem aliquam VOLITIONEM, nempe modum eogitandi, quo mens affirmat, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis*, e seu corolário prossegue: *Voluntas et intelleetus unum et idem sunt* [por *vontade* compreendo a habilidade de afirmar ou negar … peguemos um ato da vontade específico, o modo de pensamento por meio do qual a mente afirma que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos … vontade e intelecto são a mesma coisa]. Em geral, Espinosa tem o grande defeito de, propositalmente, utilizar palavras de modo inadequado para expressar conceitos que no mundo inteiro recebem outros nomes e, por outro lado, suprimir delas o significado que têm em todo lugar. Assim, chama “Deus” aquilo que todos chamam “mundo”; “justiça” aquilo que todos chamam “poder”; e “vontade” aquilo que todos chamam “julgamento”. Estamos justificados em nos lembrarmos do Hetman of the Cossacks em *Graf Benjowsky* de Kotzebue [Kotzebue, A. F. F. V., (1761-1819). Essa antiga peça foi a muito esquecida].

Apesar de chegar depois e já com o conhecimento de Locke, Berkeley de fato avançou no caminho dos cartesianos e, dessa forma, tornou-se o criador do verdadeiro *idealismo*, isto é, o conhecimento de que o que é extenso e ocupa espaço — logo, o mundo da percepção intuitiva em geral — só pode existir em nossa

representação, e que é absurdo e mesmo contraditório atribuir a esta, como tal, outra existência externa a toda representação e independente do sujeito do conhecimento, supondo, assim, que a matéria existe em si. [3] Essa é uma compreensão bastante verdadeira e profunda, mas toda sua filosofia consiste somente nisso. Este descobriu o ideal e o distinguiu claramente; mas não sabia como encontrar o real, uma questão em que nunca se empenhou muito, sobre a qual se manifestava apenas ocasionalmente, de modo fragmentado e incompleto. Para este, a vontade e onipotência de Deus são a causa direta de todo fenômeno no mundo da percepção intuitiva, isto é, de todas as nossas representações. A existência real pertence somente a seres que conhecem e desejam, como nós próprios: logo, esses, juntamente com Deus, constituem o real. São espíritos, ou seja, somente seres que conhecem e desejam; pois desejar e conhecer são considerados por este como absolutamente inseparáveis. Como seus predecessores, considerava Deus melhor conhecido que o mundo diante de nós; portanto, via uma redução a esse como uma explicação. De maneira geral, sua posição clerical e mesmo episcopal o tolheu, restringindo-o a um pequeno círculo de ideias que nunca poderia transgredir. Assim, não poderia ir além; em sua cabeça, o verdadeiro e o falso tiveram de aprender o melhor possível a ser compatíveis um com o outro. Essas observações podem ser estendidas às obras de todos esses filósofos, salvo Espinosa. Todos foram corrompidos por aquele teísmo judaico que é impenetrável a qualquer investigação, morto para toda pesquisa e, dessa forma, se apresenta como uma ideia fixa. A cada passo, se planta no caminho da verdade, de modo que o dano que causa na esfera teórica aparece como a contrapartida daquilo que fez na esfera prática ao longo de mil anos — nas guerras religiosas, inquisições e conversão de nações por meio da força.

A grande afinidade entre Malebranche, Espinosa e Berkeley é inequívoca. Os vimos partir de Descartes, no sentido de que abraçaram e tentaram solucionar o problema fundamental apresentado por este na forma de uma dúvida referente à existência do mundo externo. Estão todos preocupados em investigar a separação e conexão entre o mundo ideal subjetivo, que se dá somente em nossa representação, e o mundo real objetivo, que existe independentemente desta e, portanto, em si mesmo. Esse problema constitui, como disse, o eixo de toda a filosofia moderna.

Mas Locke difere desses filósofos — provavelmente pela sua influência de Hobbes e Bacon — no sentido de que se liga o mais fortemente possível à experiência e ao bom senso, evitando ao máximo hipóteses sobrenaturais. Para este, o *real* é a *matéria* e, sem qualquer consideração pelo escrúpulo de Leibniz a respeito da impossibilidade de uma conexão causal entre a substância pensante imaterial e a substância extensa material, supõe uma influência física entre matéria e sujeito do conhecimento. Aqui, entretanto, com deliberação e honestidade raras, chega a confessar a possibilidade de aquilo que conhece e pensa também ser matéria (*Ensaio sobre o Entendimento Humano*, lib. IV, c. 3, §6). Posteriormente, isso lhe rendeu o repetido louvor do grande Voltaire; por outro lado, em seus dias, o expôs aos maliciosos ataques do ardiloso sacerdote anglicano, o Bispo de Worcester. [4] Com ele o *real*, i.e. matéria, é gerado nas representações do sujeito do conhecimento ou o *ideal* através do “impulso”, i.e. pelo empurrar ou pressão. (Ibid., lib. I, c. 8, §II.) Dessa forma, temos um realismo completamente massivo que, por sua própria exorbitância, culminou em contradição e deu origem ao idealismo de Berkeley. O ponto de origem particular disso talvez seja o que Locke afirma no fim do §2 do capítulo 21 do segundo livro surpreendentemente pouco reflexivo. Entre outras coisas, diz que “solidez, extensão, figura, movimento e repouso realmente existiriam no mundo, como são, houvesse ou não algum ser sensível para percebê-los”. Assim que refletimos sobre isso, somos levados a reconhecê-lo como falso; mas então aí permanece o idealismo berkeliano, e é inegável. Todavia, nem mesmo Locke faz vista grossa a esse

problema fundamental, a saber, o abismo entre as representações dentro de nós e as coisas que existem independentemente de nós e, dessa forma, a distinção entre o ideal e o real. Mas, em geral, este se desfaz do problema com argumentos válidos que, todavia, consistem num bom senso grosseiro e na referência à adequação de nosso conhecimento das coisas para fins práticos (ibid., lib. IV, c. 4 e 9), algo que obviamente nada tem a ver com o caso e apenas evidencia o quão inadequado ao problema o empirismo permanece. Mas agora é somente seu realismo que o leva a restringir o que corresponde ao *real* em nosso conhecimento a qualidades inerentes às coisas, *como são em si mesmas*, e distinguir essas qualidades daquelas vinculadas somente ao nosso *conhecimento* delas e, portanto, somente ao *ideal*. Dessa forma, denomina as últimas qualidades *secundárias*, mas, as outras, *primárias*. Essa é a origem da distinção entre o ser-em-si e o fenômeno que, posteriormente, na filosofia kantiana adquire uma grande importância. Temos, aqui, o verdadeiro ponto de contato genético entre o ensinamento kantiano e a filosofia interior, especialmente a de Locke. O primeiro foi provocado e mais imediatamente ocasionado pelas objeções céticas de Hume aos ensinamentos de Locke; por outro lado, tem apenas uma relação polêmica com a filosofia de Leibniz e Wolff.

Essas qualidades *primárias*, que são consideradas exclusivamente como determinações das coisas-em-si e, consequentemente, pertencentes a estas mesmo fora e independentemente de nossa representação, provam ser apenas algo que não pode ser *despensado*, a saber, extensão, impenetrabilidade, forma, movimento ou repouso, e número. Todas as restantes são consideradas *secundárias*, isto é, geradas pela ação das qualidades primárias em nossos órgãos do sentido, consequentemente, como meras sensações nestes; tais qualidades são cor, tom, sabor, cheiro, dureza, moleza, suavidade, aspereza etc. Assim, estas não têm a menor semelhança com aquela qualidade nos *seres-em-si* que os excita, mas são redutíveis àquelas qualidades primárias como suas causas, e somente estas são puramente objetivas e de fato existem nas coisas. (Ibid., lib. I, c. 8, §§7 seqq.) Nossas representações destas são, portanto, cópias fiéis, as quais reproduzem exatamente as qualidades presentes das coisas-em-si (loc. cit., §15. Desejo ao leitor a sorte de realmente perceber aqui quão tolo o realismo se torna). Vemos que Locke remove da natureza das coisas-em-si, cujas representações recebemos do exterior, aquilo que é uma ação dos nervos dos *órgãos sensoriais*, uma observação simples, compreensível e indiscutível. Mas, neste caminho, Kant posteriormente deu um passo imensuravelmente maior: também remover aquilo que é uma ação de nosso *cérebro* (essa massa de nervos incomparavelmente maior). Assim, todas aquelas qualidades aparentemente primárias tornam-se secundárias, e aquilo presumido como coisas-em-si torna-se mero fenômeno. A verdadeira coisa-em-si, agora despida mesmo dessas qualidades, paira acima como uma quantidade completamente desconhecida, um mero *x*. E isso, obviamente, exigiu uma análise difícil e profunda que tardou para ser defendida contra os ataques de incompreensão e da ânsia por compreensão.

Locke não deduz suas qualidades primárias das coisas, nem sequer apresenta outras razões por que apenas essas e não outras são puramente objetivas, exceto por alegar que são inerradicáveis. Se nós próprios investigarmos por que declara como *não* objetivamente presentes estas qualidades das coisas que agem imediatamente na sensação e que, consequentemente, vêm diretamente do exterior, enquanto concede existência objetiva a essas qualidades (como desde então reconhecemos) que surgem das próprias funções especiais do nosso intelecto, então a razão para isso é que a consciência objetivamente perceptiva (a consciência de outras coisas) necessariamente requer um aparato complicado, do qual se apresenta como uma função; logo, sua determinação mais essencial já está interiormente fixada. Assim, a forma universal, i.e. o modo, da percepção intuitiva, a única da qual o *a priori* conhecível pode resultar, apresenta-se como o tecido básico do mundo intuitivamente percebido e, de acordo, aparece como o fator absolutamente necessário, que é

sem exceção e não pode de qualquer forma ser removido, de modo que, antecipadamente, permanece firme como a condição de todas as outras coisas e sua variedade grandiosa. Sabemos que isso é, antes de tudo, tempo e espaço, e o que se segue destes é apenas possível por meio destes. Em si mesmos, tempo e espaço são vazios; se algo há de surgir neles, deve aparecer como *matéria*, isto é, como algo *agindo* e, consequentemente, como causalidade; pois matéria é pura causalidade, de ponta a ponta. Seu ser consiste em seu agir e vice versa; é simplesmente a forma objetivamente apreendida da compreensão para a própria causalidade. (*Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, §21; e também *O Mundo como Vontade e Representação,* vol. I, §4, e vol. II, cap. 4.) Segue-se que as qualidades primárias de Locke são meramente aquilo que não se pode despensar; e isso indica com clareza suficiente sua origem subjetiva, visto que podem resultar diretamente da natureza e constituição do próprio aparato-perceptivo. Consequentemente, implica que considera como absolutamente objetivo justamente aquilo que, como uma função cerebral, é muito mais subjetivo que a sensação ocasionada diretamente do exterior, ou de qualquer modo é mais completamente determinado.

Entrementes, é agradável ver como, por meio de todas essas diferentes concepções e explicações, o problema, levantado por Descartes, da relação entre o ideal e o real é crescentemente desenvolvido e clarificado e, assim, a verdade progride. Isso, obviamente, ocorreu sob as circunstâncias favoráveis dos tempos ou mais precisamente da natureza que, num breve intervalo de dois séculos, originou e permitiu, na Europa, o amadurecimento de meia dúzia de mentes pensantes. Ademais, como um presente do destino, foi-lhes permitido, num mundo de mentalidade vulgar abandonado aos lucros e ao prazer, seguir sua eminente e exaltada vocação, indiferentes aos uivos dos padres e aos disparates ou atividades prudentes dos professores de filosofia contemporâneos.

Enquanto, em concordância com seu empirismo estrito, Locke nos permitiu conhecer mesmo a relação de causalidade apenas através da experiência, Hume não defendeu essa suposição falsa, o que teria sido o correto. Pelo contrário, foi além da questão — a realidade da relação de causalidade em si — e, de fato, o fez por meio da observação, correta em si, de que a experiência nunca pode fornecer, sensivelmente e diretamente, mais que uma mera sucessão de coisas, não um causar e acarretar no sentido real, ou seja, uma conexão necessária. Todos sabemos como essa objeção cética de Hume deu origem às investigações incomparavelmente mais profundas de Kant no assunto, levando-o ao resultado de que a causalidade e também o espaço e o tempo são conhecidos por nós *a priori*, isto é, existem em nós anteriormente a toda experiência e, deste modo, pertencem à parte *subjetiva* do conhecimento. Disso segue-se também que todas aquelas qualidades primárias, i.e, absoluto, qualidades de coisas, que foram determinadas por Locke, não podem ser peculiares às coisas-em-si, mas são inerentes ao nosso modo de conhecê-las, pois todas essas qualidades são compostas de puras determinações de tempo, espaço e causalidade e, consequentemente, devem ser consideradas como pertencentes não ao real, mas ao ideal. Finalmente, segue disso que não conhecemos nada sobre como as coisas são *em si mesmas*, mas tão-somente em sua *aparência fenomênica*. Assim, o real, a coisa-em-si, permanece algo completamente desconhecido, um mero *x*, e todo o mundo da percepção intuitiva provém do ideal como uma simples representação, um fenômeno, ao qual, entretanto, algo real — uma coisa-em-si — deve corresponder.

Partindo desse ponto, finalmente dei o passo que, acredito, será o último, pois resolvi o problema sobre o qual todo o filosofar se debruçou desde Descartes. Reduzi todo o ser e conhecer a dois elementos de nossa autoconsciência e, deste modo, a algo para além do qual não pode haver qualquer princípio explicativo, visto que é o mais imediato e, portanto, derradeiro. Recordei, como procede das investigações de todos os meus

predecessores que foram aqui discutidos, que o absolutamente real, ou a coisa-em-si, nunca pode nos ser dado diretamente do exterior pelo caminho da mera *representação*, porque inevitavelmente está na natureza de tal representação sempre fornecer somente o ideal. Por outro lado, visto que nós próprios somos indiscutivelmente reais, deve ser de alguma forma possível esboçar um conhecimento do real a partir do interior de nossa própria natureza. E, de fato, este aparece de uma forma imediata na consciência como *vontade*. Desse modo, comigo a linha de intersecção cai entre o real e o ideal de tal modo que todo o mundo da percepção intuitiva, apresentando-se objetivamente, incluindo o próprio corpo, juntamente com o espaço, tempo e causalidade, e, consequentemente, com a extensão de Espinosa e a matéria de Locke, pertence, na forma de *representação*, ao *ideal*. Nesse caso, apenas resta a *vontade* como o real, e todos os meus predecessores, impensadamente, lançaram-na no ideal, como um mero resultado da representação e pensamento; Descartes e Espinosa até mesmo identificaram-na com o julgamento. [5] Assim, comigo, a *ética* está conectada à metafísica de forma incomparavelmente mais direta e íntima que em qualquer outro sistema, de modo que a significância moral do mundo e da existência está mais firmemente estabelecida que nunca. Somente *vontade e representação* são fundamentalmente diferentes na medida em que constituem o contraste básico de todas as coisas no mundo sem deixar nada para trás. A coisa representada e a representação desta são o mesmo; mas apenas a coisa *representada*, não a coisa-*em-si*. A última é sempre *vontade*, qualquer seja a forma na qual aparece na representação.

Apêndice

Leitores que estão familiarizados com o que se passou por filosofia na Alemanha no curso deste século [XIX], talvez se perguntem por que não veem menção, no intervalo entre mim e Kant, ao idealismo de Fichte ou ao sistema de identidade absoluta do real e do ideal, visto que parecem de fato pertencer ao nosso assunto. Não fui capaz de incluí-los porque Fichte, Schelling e Hegel, em minha opinião, não são filósofos; carecem do primeiro requisito de um filósofo — a seriedade e honestidade investigativa. Estes são somente sofistas que desejavam parecer em vez de ser algo. Buscavam não a verdade, mas os seus próprios interesses e ascensão no mundo. Nomeações de governos, honorários e royalties de estudantes e editores, e, como um meio para esse fim, a maior demonstração e sensação possível em sua pretensa filosofia — tais foram as estrelas-guia e os gênios inspiradores desses discípulos da sabedoria. Assim, não passaram na análise preliminar e não podem ser admitidos na venerável companhia de pensadores para a humanidade.

Entretanto, estes foram notáveis em uma coisa, na arte de seduzir o público e de se passarem pelo que não são; e isso sem dúvida requer talento, porém não o filosófico. Por outro lado, o fato de que não foram capazes de, na filosofia, atingir qualquer coisa substancial deve-se ao fato de que *seu intelecto não havia se tornado livre*, mas permaneceu a serviço de sua *vontade*. Pois é verdade que o intelecto pode realizar grandes façanhas pela vontade e seus objetivos, porém não pode fazer pela filosofia mais que pela arte. Pois estas estabelecem, como condição primeira, que o intelecto age apenas espontaneamente e em seus próprios termos e que, durante o tempo de sua atividade, cessa sua submissão à vontade, isto é, ter em vista as próprias metas pessoais. Mas quando o intelecto está, ativamente, em seus próprios termos, por natureza não conhece qualquer objetivo senão a verdade. Logo, para ser um filósofo, isto é, aquele que ama a sabedoria (pois a sabedoria não é senão a

verdade), não basta a um homem amar a verdade na medida em que esta é compatível com seu próprio interesse, com a vontade de seus superiores, com os dogmas da Igreja ou com os preconceitos e gostos dos contemporâneos; enquanto estiver satisfeito com tal posição, é apenas um amigo de seu próprio ego, não da sabedoria. Pois esse título de honra é compreendido de forma correta e sábia precisamente por sua afirmação de que se deve, acima de tudo, amar a verdade honestamente e de todo o coração, portanto, incondicionalmente e sem reservas, e, se necessário, em detrimento de todo o mais. A razão para isso é haver anteriormente afirmado que o intelecto se tornou *livre*, e nesse estado nem mesmo sabe ou compreende qualquer outro interesse senão o da verdade. A consequência, todavia, é que concebemos um ódio implacável a todo mentir e enganar, independentemente da roupagem com que se apresentem. Dessa forma, naturalmente, talvez não estejamos em sintonia com o mundo, mas estaremos com a filosofia. Por outro lado, os prognósticos para a filosofia são ruins se, com o pretexto da busca pela verdade, começamos a nos distanciar de toda integridade, honestidade e sinceridade, desejando somente nos passarmos pelo que não somos. Adotamos, então, como aqueles três sofistas, primeiramente um pathos falso, depois uma seriedade afetada e pomposa, depois um ar de superioridade infinita, a fim de impor aquilo que receamos nunca ser capazes de convencer. Escreve-se sem cuidado porque, pensando somente com o intuito de escrever, economizou-se os pensamentos até o momento de escrevê-los. Tenta-se passar sofismas palpáveis por provas, apresentando uma verborragia vazia e sem sentido como ideias profundas. Faz-se referência à intuição intelectual ou ao pensamento absoluto e ao automovimento de conceitos. Desafia-se explicitamente a postura de “reflexão”, ou seja, de deliberação racional, de consideração imparcial e apresentação honesta, e dessa forma a utilização adequada e normal da faculdade de raciocinar. Assim, se expressa um infinito desprezo pela “filosofia da reflexão”, nome com o qual designam qualquer linha de pensamento que deduz consequências de razões, como se constituiu todo o filosofar anterior. Se, portanto, alguém estiver imbuído de audácia suficiente e for encorajado pelo lamentável espírito da época, proferirá algo como se segue: “Mas não é difícil perceber que essa *maneira* de proceder — expor uma proposição, defendê-la com argumentos, refutar o seu oposto com razões — não é a forma como a verdade pode manifestar-se. A verdade é seu próprio movimento dentro de si mesma” (Hegel, Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, p. LVII, na edição completa, p.36.) Não penso ser difícil ver que qualquer indivíduo que propaga algo desse gênero é um charlatão descarado que deseja enganar tolos e observa que encontrou seu público entre os alemães do século XIX.

Assim, se, enquanto pretensamente nos precipitamos ao templo da verdade, damos as rédeas aos nossos próprios interesses pessoais, que se norteiam por estrelas-guia muito distintas — por exemplo, pelos gostos e fracos dos contemporâneos, pela religião estabelecida, mas em particular pelas insinuações e sugestões daqueles por dentro das intrigas —, então como poderemos alcançar o elevado, íngreme, rochoso local onde jaz o templo da verdade? Podemos nos ligar, por meio do vínculo certo do interesse, a uma porção de discípulos esperançosos, isto é, esperançosos de proteção e abrigo. Estes constituem aparentemente uma seita, mas na verdade uma fração, e através de suas vozes estentóreas um indivíduo é proclamado aos quatro ventos um sábio sem paralelo; o interesse do indivíduo é satisfeito, o da verdade, traído.

Isso explica as dolorosas impressões pelas quais somos tomados quando, após estudar os pensadores genuínos mencionados acima, nos deparamos com os escritos de Fichte e Schelling, ou mesmo com os presunçosos rabiscos de nonsense de Hegel, produzidos com uma inabalável, apesar de justificada, confiança na estupidez alemã. [6] Com esses pensadores genuínos, sempre se considera uma investigação *honesta* da verdade apenas uma *honesta* tentativa de comunicar suas ideias a outrem. Portanto, todos que leem Kant, Locke, Hume,

Malebranche, Espinosa e Descartes sentem-se elevados e agradavelmente impressionados. Isso é produzido através da comunhão com uma mente nobre que tem e desperta ideias, que pensa e leva outrem a pensar. O inverso disso é o que sucede quando lemos os três sofistas alemães mencionados acima. Um leitor imparcial, abrindo um de seus livros e perguntando-se se este é o tom de um pensador que deseja instruir ou de um charlatão tentando impressionar, não terá qualquer dúvida dentro de cinco minutos; aqui tudo respira muita *desonestidade*. O tom da investigação calma, que caracterizou toda a filosofia anterior, é trocado por uma certeza inabalável, como é peculiar ao charlatanismo de todo gênero e de todos os tempos. Aqui, todavia, tal certeza alega estar respaldada na intuição intelectual imediata ou no pensamento absoluto, isto é, independente do sujeito e, portanto, da falibilidade deste. Em cada página e cada linha, há a voz de um esforço em seduzir e enganar o leitor, primeiramente produzindo um efeito para espantá-lo, depois estupefazê-lo e atordoá-lo através de frases incompreensíveis e mesmo franco nonsense, e novamente embaraçá-lo através da audácia da afirmação, em suma, lançar poeira em seus olhos e mistificá-lo tanto quanto possível. Assim, a impressão sentida por um homem no caso da transição em questão no âmbito teórico pode ser comparada com aquela que talvez tivesse no âmbito prático se se visse num antro de canalhas após sair de uma comunidade de homens de honra. Que homem estimável é Christian Wolff em comparação com esses, um homem tão denegrido e ridicularizado precisamente por esses três sofistas! Este tinha pensamentos reais e os sustentava; aqueles, por outro lado, tinham apenas estruturas de palavras e frases cujo objetivo era o engano. Dessa forma, o verdadeiro caráter distintivo da filosofia da chamada escola pós-kantiana é a *desonestidade*, seu elemento é névoa e fumaça, e sua meta são objetivos pessoais. Seus expoentes se empenhavam em *parecer*, não em *ser*; são, portanto, sofistas, não filósofos. O ridículo da posteridade, estendendo-se até seus admiradores, e depois o esquecimento — eis o que os aguarda. Por vezes, associado com a tendência mencionada desses homens, há um tom cambiante e abusivo, que permeia completamente os escritos de Schelling como um acompanhamento obrigatório. Porém, se esse não fosse o caso, e se Schelling tivesse trabalhado com honestidade em vez de pompa e impostura, então, sendo sem dúvida o mais talentoso dos três, talvez tivesse ao menos ocupado na filosofia uma posição subordinada como um eclético, sendo provisoriamente útil. O amálgama que preparou a partir das doutrinas de Plotino, Espinosa, Jacob Boehme, Kant e as ciências naturais da modernidade poderia, nesse sentido, ser útil para preencher a lacuna produzida pelos resultados negativos da filosofia kantiana, até que uma filosofia realmente nova viesse e proporcionasse a compensação necessária. Particularmente, utilizou a ciência natural de nosso século para reviver o panteísmo abstrato de Espinosa. Sem qualquer conhecimento da natureza, Espinosa filosofou aleatoriamente a partir de conceitos meramente abstratos e, sem conhecer as coisas propriamente, erigiu a estrutura de seu sistema. Ter revestido este esqueleto com carne e sangue e, tanto quanto possível, ter-lhe concedido vida e movimento por meio da aplicação da ciência natural que, neste meio tempo, havia se desenvolvido, apesar de esta ter sido frequentemente aplicada de modo errôneo, é o inegável mérito de Schelling em sua *Naturphilosophie*, que também é o melhor de seus muitos esforços distintos e novas tendências.

Assim como crianças brincam com armas projetadas para aplicações sérias ou com outros instrumentos destinados aos adultos, também os três sofistas que estamos considerando lidaram com este assunto, de tal forma que forneceram um adorno grotesco aos dois séculos de investigação laboriosa da parte dos filósofos pensativos e meditativos. Após Kant ter mais que nunca acentuado o grande problema da relação entre o que existe em-si e nossas representações, trazendo-o muito mais próximo de uma solução, Fichte avançou com a afirmação de que não há nada por detrás das representações e que estas são simplesmente produto do sujeito

do conhecimento, de ego. Através disso, buscava superar Kant, mas produziu apenas uma caricatura do sistema deste filósofo, visto que, através da aplicação do método desses três pseudofilósofos então já muito alardeados, aboliu completamente o real, deixando somente o ideal. Então veio Schelling que, em seu sistema de identidade absoluta do real e do ideal, declarou toda diferença irrelevante e sustentou que o ideal também é o real e que ambos são idênticos. Tentou, assim, lançar novamente à confusão aquilo que havia sido tão cuidadosamente separado por meio de um processo de reflexão lento e de evolução gradual, misturando tudo. (Schelling, *Vom Verhältniss der Naturphilosophie zur Fichte'schen*, pp. 14-21.) A distinção do ideal e do real é fortemente negada de forma semelhante aos erros já mencionados de Espinosa. Ao mesmo tempo, mesmo as mônadas de Leibniz, essa monstruosa identificação de dois absurdos, dos átomos e do indivisível, essencialmente aquilo que indivíduos instruídos denominaram almas, são novamente apresentadas, solenemente exaltadas e empregadas. (Schelling, *Ideen zur Naturphilosophie*, 2nd edn., pp. 38 e 82.) A filosofia natural de Schelling leva o mesmo nome da filosofia da identidade porque, seguindo os passos de Espinosa, abole as três distinções que este também aboliu, a saber, aquelas entre Deus e o mundo, entre o corpo e a alma e, finalmente, também entre o ideal e o real no mundo percebido intuitivamente. Esta última distinção, todavia, como foi demonstrado quando consideramos Espinosa, de forma alguma depende das outras duas. Pelo contrário, quanto mais foi trazida à luz, mais as outras se mostraram duvidosas; pois as primeiras são baseadas em provas dogmáticas (derrubadas por Kant), enquanto a última baseia-se num simples ato de reflexão. Em conformidade, Schelling identificou a metafísica com a física e, assim, o pomposo título *Von der Weltseele* foi dado meramente a uma diatribe físico-química. Todos os problemas realmente metafísicos que incansavelmente se insinuam à consciência humana seriam silenciados por meio de uma negação direta baseada em afirmações categóricas. A natureza está presente simplesmente porque esta é, fora de si mesma e através de si mesma; nós lhe concedemos o título de Deus, e com isso é posta de lado; todos que perguntarem algo além são tolos. A distinção entre o subjetivo e o objetivo é simplesmente um truque dos acadêmicos, como toda a filosofia kantiana, e a distinção entre *a priori* e *a posteriori* desta filosofia não tem qualquer utilidade. Nossa percepção intuitiva empírica muito adequadamente nos apresenta as coisas-em-si, e assim por diante. Vejamos *Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Fichte'schen*, pp. 51 e 67 e também p. 61, onde são expressamente ridicularizados "quem está realmente surpreso pelo nada não existir e quem se surpreende o bastante por algo realmente existir". Assim, para Herr von Schelling, tudo parece ser uma obviedade. No fundo, entretanto, tal fala é um apelo oculto, em frases pomposas, ao que se denomina sólido — i.e. vulgar — bom senso. De resto, lembro aqui o que foi dito no início do décimo sétimo capítulo do segundo volume de minha obra capital. Significante para nossa questão, e muito ingênua, é a passagem na página 69 da obra de Schelling citada acima: "Se o empirismo houvesse atingido completamente seu objetivo, sua oposição à filosofia, e com isso a própria filosofia, desapareceria como uma esfera particular ou uma espécie de ciência. Todas as abstrações se dissolveriam em percepções intuitivas diretas e 'amigáveis'; o mais elevado seria um esporte de prazer e *inocência*; o mais difícil seria fácil, o mais imaterial, material, e o homem seria capaz de ler o livro da natureza com alegria e liberdade." Isso, obviamente, seria muito agradável! Mas, conosco, não é simples assim; o pensar não pode ser erradicado dessa maneira. A velha esfinge séria com seus enigmas jaz lá, imóvel, e esta não despenca da rocha porque a declaramos um fantasma. Dessa forma, quando o próprio Schelling posteriormente observou que problemas metafísicos não podem ser rejeitados por meio de afirmações categóricas, este nos deu um ensaio realmente metafísico em seu tratado sobre a liberdade. Isso, entretanto, é mera imaginação, um *conte bleu*, um conto de fadas; de tal forma que, sempre que o estilo assume um tom de demonstração (e.g. pp. 453 ff.), seu efeito é sem dúvida cômico.

Por meio de sua doutrina da identidade do real e do ideal, Schelling tentou resolver o problema que foi apresentado por Descartes, analisado por todos os grandes pensadores e, finalmente, levado adiante por Kant. Ele tentou resolver este problema cortando o nó, na medida em que negou a antítese entre o real e o ideal. Com o que entrou em contradição direta com Kant, que foi seu ponto de partida. No processo, conservou firmemente o significado original e apropriado do problema, que concerne à relação entre nossa *percepção intuitiva* e o ser e essência-em-si das coisas que se apresentam nesta percepção. Mas, visto que destilou sua doutrina principalmente de Espinosa, logo adotou deste as expressões *pensante* e *existente*, que apresentam muito mal o problema que estamos discutindo, e posteriormente deu luz às monstruosidades mais absurdas. Com sua doutrina de que *substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae am sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur* (*Ética*, Pt. II, prop. 7, schol.); ou *scilicet mens et corpus una eademque est res, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur* (*Ética*, Pt, III, prop. 2, schol.) [a substância pensante e a substância extensa são a mesma coisa, a qual é compreendida por vezes sob este atributo, por vezes sob aquele … a saber, que mente e corpo são a mesma coisa, a qual se concebe, num momento, sob o atributo do pensamento e, noutro momento, sob o atributo da extensão], Espinosa tentou abolir a antítese cartesiana de corpo e alma. Talvez também tenha reconhecido que o objeto empírico não é distinto de nossa representação deste. Schelling, então, recebeu dele as expressões *pensante* e *existente*, as quais gradualmente substituiu por aquelas de *perceptivo*, ou percebido e coisa-em-si. (*Neue Zeitschrift fur spekulative Physik*, vol. I, primeiro artigo: "Demonstrações adicionais" e em assim diante.) Pois a relação de nossa *percepção intuitiva* das coisas e seu *ser* e *essência-em-si* é o grande problema cuja história estou esboçando; todavia, não o da relação de nosso *pensamento ou ideias*, isto é, de *conceitos*. Pois é óbvio e inegável que esses são apenas abstrações daquilo que é conhecido através da percepção intuitiva, e surgiram do nosso descartar ou reter certas qualidades arbitrariamente. Duvidar disso é algo que não ocorre a qualquer homem sensato. [7] Logo, esses *conceitos* e *pensamentos*, constituindo a classe de representações *não-perceptivas*, nunca têm uma relação imediata com a *essência e ser-em-si* das coisas. Pelo contrário, têm sempre apenas uma relação *mediata*, isto é, através da mediação da *percepção intuitiva*. É isso que, por um lado, lhes proporciona o material e, por outro, permanece em relação com as coisas-em-si, ou seja, com a desconhecida, real e verdadeira essência das coisas que se objetiva na percepção intuitiva.

Então a expressão imprecisa, que Schelling emprestou de Espinosa, foi posteriormente utilizada por aquele charlatão insípido e vazio, Hegel, que neste sentido parece o bufão de Schelling, e era tão distorcida que *pensante*, no sentido correto e, portanto, de *conceitos*, se identificaria com a essência-em-si das coisas. Consequentemente, o que é pensado *in abstracto*, como tal, deveria ser idêntico ao que é objetivamente presente em si, e, dessa forma, a lógica deveria ser a verdadeira metafísica. Nesse caso, somente precisaríamos pensar, ou depositar nossa confiança em conceitos, a fim de conhecer a constituição absoluta do mundo exterior. Segundo essa visão, tudo que atormenta um crânio seria verdadeiro e real. Visto que "quanto mais maluco melhor" era o lema dos filosofastros desse período, esse absurdo foi defendido por um segundo absurdo, a saber, que *nós* não pensamos, mas que os conceitos, por si mesmos, completariam o processo de pensamento — isso foi denominado automovimento dialético do conceito —, o que seria uma revelação de todas as coisas *in et extra naturam*. Mas essa palhaçada era, ainda, alicerçada em outra que, igualmente, tinha por base uma distorção de palavras, a qual nunca foi expressa claramente, mas sem dúvida está em seu fundo. Assim como Espinosa, Schelling deu ao mundo o título de *Deus*. Hegel tomou isso literalmente. Então, como a palavra realmente significa um ser pessoal que, juntamente com outras qualidades absolutamente incompatíveis com o

mundo, também tem a *onisciência*, *esta* também foi transferida ao *mundo* por Hegel. Naturalmente, não poderia estar em outro lugar senão na mente do homem, que precisaria somente dar liberdade aos seus pensamentos (automovimento dialético) para com isso revelar todos os mistérios do céu e da terra, isto é, no absoluto nonsense da dialética hegeliana. Há uma arte que Hegel realmente compreendeu, a de levar os alemães pelo nariz. Mas essa não é uma grande arte; de fato, vemos com que lixo e nonsense foi capaz de, por trinta anos, manter sua posição dentro do mundo da Alemanha erudita. Os professores de filosofia ainda levam esses três sofistas a sério e consideram importante reservar-lhes um lugar na história da filosofia. Mas apenas porque isso faz parte do seu *gagne-pain* [ganha pão], visto que extraem daqui material para dissertações elaboradas, verbais e escritas, sobre a história da filosofia pós-kantiana, na qual os princípios e dogmas desses sofistas são explorados detalhadamente e levados a sério. Porém, de um ponto de vista racional, não deveríamos nos incomodar com o que esses homens lançaram no mercado a fim aparentar ser algo, a não ser que se considere os rabiscos de Hegel medicinais e que deveriam estar disponíveis em farmácias como um eficiente vomitivo físico, pois a aversão que excitam é realmente muito específica. Mas basta deles e seus autores, cuja veneração teremos de deixar para a Real Academia Dinamarquesa de Ciências. Esta reconheceu nele um *summus philosophus* segundo seus termos e, portanto, exige deferência a este no seu julgamento, o qual está anexado como um duradouro memorial em meu *Sobre o Fundamento da Moral*. Esse julgamento mereceu ser protegido do esquecimento não somente devido ao discernimento ou à notável honestidade desta, mas também porque fornece uma confirmação impressionante do belo dizer de La Bruyère: *Du même fonds dont on néglige un homme de mérite, l'on sait encore admirer un sot*. [pelo mesmo motivo que desprezamos um homem de mérito, somos capazes de admirar um tolo. (La Bruyère, *Les Caracteres*.)]

Notas

1. *Ética*, Pt. II, prop. 7: *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.* — Pt. V, prop. I: *Prout cogitationes rerumque ideae concatenantur in Mente, ita corporis affectiones, seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in Corpore*. — Pt. II, prop. 5: *Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur pro causa agnoscit, et non quatenus alio attributo explicatur. Hoc est tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt: sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans*. [A ordem e conexão de ideias são as mesmas que a ordem e conexão de coisas ... Assim como os pensamentos e ideias de coisas são ligadas na mente, assim são os afetos do corpo ou as imagens de coisas organizadas e ligadas no corpo. ... A existência formal de ideias tem Deus como sua causa na medida em que é considerado um ser pensante e não na medida em que é desenvolvido por outro atributo. Isto é: as ideias dos atributos de Deus, assim como das coisas individuais, têm como causa não os objetos dessas ideias — i.e. coisas percebidas —, mas o próprio Deus, na medida em que é um ser pensante.]
2. No *Tratado da Correção do Intelecto*, pp. 414/25, este evidencia um realismo decidido e de forma tal que *idea vera est diversum quid a suo ideato*; etc. [Uma ideia verdadeira é algo diferente de seu objeto]. Todavia, esse tratado sem dúvida é mais antigo que sua *Ética*.
3. Aqueles que não foram iniciados em filosofia, o que inclui muitos doutores desta, deveriam ser totalmente privados da palavra *Idealismo*, pois não conhecem seu significado e, assim, são capazes de todo tipo de estrago. Por idealismo, entendem, primeiramente, espiritualismo, depois talvez o oposto de filistinismo — e, nessa perspectiva, são respaldados e confirmados por literatos vulgares. As palavras "idealismo" e "realismo" não são sem dono e lugar, mas têm um significado filosófico definido. Aqueles que se referem a algo diverso deveriam simplesmente usar outra palavra. O contraste entre *idealismo* e *realismo* concerne aquilo que é *conhecido*, o objeto; por outro lado, o contraste entre *espiritualismo* e *materialismo* concerne o *conhecedor*, o sujeito. (Os escrevinhadores ignorantes de hoje confundem idealismo e espiritualismo).
4. Não há Igreja que sugue mais luz que a inglesa, pois nenhuma outra tem interesses pecuniários tão grandes em jogo, com sua renda chegando a £5,000,000 esterlinas, £40,000 acima do que se diz ser a renda de todo o restante do clero cristão em ambos os hemisférios. Por outro lado, em nenhuma outra nação é tão doloroso ver a estupidificação metódica pela mais degradante fé cega como na inglesa, que supera todas as outras em inteligência. A raiz do problema é que não há ministério de instrução pública e, deste modo, até agora a função esteve completamente nas mãos dos padres. Esses tomaram as providências para que dois terços na nação não sejam capazes de ler e escrever; de fato, de tempos em tempos, até mesmo têm a audácia totalmente ridícula de latir para as ciências naturais. É, portanto, um dever humano contrabandear para a Inglaterra, por meio de qualquer canal concebível, luz, liberdade de pensamento e ciência, de modo que até o mais bem alimentado dos padres perca seu empreendimento. Quando os ingleses educados exibem no Continente suas superstições judaicas sabáticas e outros fanatismos estúpidos, deveriam ser tratados com franco escárnio, *until they be shamed into common sense* [até que recuperem o bom senso]. Pois tais coisas são um escândalo para a Europa e não devem ser ainda toleradas. No curso cotidiano da vida, não deveríamos fazer quaisquer concessões à superstição da Igreja inglesa, mas sim nos colocar frente a esta da maneira mais cáustica e mordaz sempre que esta se fizer presente. Pois nenhuma arrogância supera a dos padres anglicanos; no Continente, portanto, devem sofrer humilhação bastante, de modo que uma porção desta seja levada para casa, onde esta está em falta. Pois a audácia dos padres anglicanos e de seus seguidores abjetos é realmente inacreditável, mesmo no presente; deveria,

assim, ser confinada à sua ilha e, quando aventurar-se a se mostrar no Continente, deveria ser obrigada a fazer, de dia, o papel de coruja.

5. Espinosa, loc. cit. — Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Med. IV, p. 28.
6. A pretensa filosofia hegeliana de fato é esta dor na cabeça do estudante em *Fausto*. Se nossa intenção é tornar a juventude estúpida e completamente incapaz de pensar, não há meios mais adequados que o pormenorizado estudo dos originais de Hegel. Pois essas monstruosas articulações de palavras que cancelam e contradizem umas às outras — de modo que em vão a mente se atormenta tentando, através delas, pensar em qualquer coisa, até que finalmente sucumbe à exaustão — gradualmente destroem completamente a capacidade de pensar e, deste modo, frases e floreios vazios são considerados como reflexões. Some-se a isto a presunção — confirmada aos jovens pela palavra e exemplo de todas as autoridades — de que esta verborragia vazia é sabedoria grandiosa e verdadeira! Se um guardião estiver preocupado com a possibilidade de aqueles sob a sua tutela se tornarem espertos demais para seus planos, então tal desventura poderia ser evitada por um aplicado estudo da filosofia hegeliana.
7. *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, 2nd edn., §26.

autor: Arthur Schopenhauer
tradução: André Cancian
fonte: Parerga e Paralipomena

Metafísica do amor , Metafísica da morte
00000016200
ISBN 85-336-1249-4
9 788533 612495

A. Schopenhauer Metafísica do Amor / Metafísica da Mor

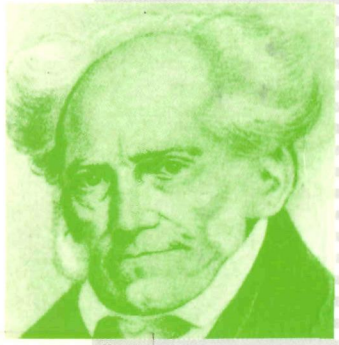
Coleção Clássicos Filosofia

1
637n
RG: 120
Ex.:

Metafísica do Amor
Metafísica da Morte

Arthur Schopenhauer

Introdução de Martial Gueroult



Martins Fontes

Com a *Metafísica do Amor* e a *Metafísica da Morte – sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si*, Schopenhauer pretende solidificar, por um lado, a concepção do amor sexual enquanto manifestação a mais direta da essência do mundo, a Vontade cega de vida, sedenta por existência, por outro, a morte enquanto mero desaparecimento do organismo gerado no ato sexual, concernindo apenas ao fenômeno, não ao ser íntimo de cada particularidade. Em realidade, vida e morte, num jogo incessante, são emanações dessa única e mesma Vontade como coisa-em-si, da qual o mundo multifacetado diante de nós é mero espelho.

Embora o ponto de partida teórico do filósofo seja pessimista, o objetivo de suas exposições, por vezes demasiado cruas, é, por assim dizer, terapêutico, ou seja, trata-se de um pensamento trágico no sentido aristotélico do termo.

A filosofia de Schopenhauer, ao conceber tragicamente a existência, coloca ao mesmo tempo como objetivo o provocar uma espécie de catarse diante dela. Daí podermos denominá-la uma filosofia do consolo, a oscilar entre pessimismo teórico e otimismo prático, o que o leitor poderá averiguar nos dois textos desta edição ora oferecida ao público brasileiro.

CAPA

Projeto gráfico Katia Harumi Terasaka

METAFÍSICA DO AMOR
METAFÍSICA DA MORTE

METAFÍSICA DO AMOR METAFÍSICA DA MORTE

Arthur Schopenhauer

Tradução
JAIR BARBOZA
Revisão técnica
MARIA LÚCIA MELLO OLIVEIRA CACCIOLA

Martins Fontes
São Paulo 2000

Título do original alemão: METAPHYSIK DER GESCHLECHTSLIEBE e ÜBER DEN TOD UND SEIN VERHÄLTNISS ZUR UNZERSTORBARTEIT UNSERS WESENS AN SICH.
Copyright © Livraria Martins Fontes Editora Ltda., São Paulo, 2000, para a presente edição.

1ª edição
junho de 2000

Tradução
JAIR BARBOZA

Revisão técnica e da tradução
Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola
Revisão gráfica
Solange Martins
Eliane Rodrigues de Abreu
Produção gráfica
Geraldo Alves
Paginação/Fotolitos
Studio 3 Desenvolvimento Editorial (6957-7653)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Schopenhauer, Arthur, 1788-1860.
Metafísica do amor, metafísica da morte / Arthur Schopenhauer ; tradução Jair Barboza ; revisão técnica Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. – São Paulo : Martins Fontes, 2000. – (Clássicos)

Título original: Metaphysik der Geschlechtsliebe.
ISBN 85-336-1249-4

1. Amor 2. Filosofia alemã 3. Morte 4. Pessimismo 5. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860 – Metafísica I. Título. II. Série.

00-1859 CDD-193

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia alemã 193
2. Schopenhauer : Filosofia alemã 193

Todos os direitos para a língua portuguesa reservados à
Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 330/340
01325-000 São Paulo SP Brasil
Tel. (11) 239-3677 Fax (11) 3105-6867
e-mail: info@martinsfontes.com
http://www.martinsfontes.com

Índice

Prefácio VII
Introdução XXV
Bibliografia sumária XLIX
Cronologia LI

Metafísica do amor 1
Metafísica da morte 57

Prefácio

Uma filosofia do consolo

Contexto

Publicado em 1818, *O mundo como vontade e representação* é a obra máxima de Arthur Schopenhauer. Este filósofo alemão, nascido em Danzig em 1788, pode ser considerado o autor de uma obra só. O restante de sua produção intelectual é como que comentários e desenvolvimentos de temas já lá abordados. É o caso do volumoso conjunto de suplementos publicados em 1844, que incluem a *Metafísica do amor* (número 44) e a *Metafísica da morte – sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si* (número 41). Com elas pretende solidificar, por um lado, a concepção do amor sexual enquanto manifestação a mais direta da essência do mundo, a Vontade cega de vida, sedenta por existência, por outro, a morte enquanto mero desaparecimento do organismo gerado no ato sexual, concernindo apenas ao fenômeno, não ao ser íntimo de cada particularidade. Em realidade, vida e morte, num jogo incessante, são emanações dessa única e mesma Vontade como coisa-

em-si, da qual o mundo multifacetado diante de nós é mero espelho. As metafísicas do amor e da morte apresentam-nos filosoficamente a trama conceitual do grande drama cósmico que é a existência, pois a Vontade é intrinsecamente uma autodiscórdia consigo mesma, o que faz do enredo dessa peça algo muitas vezes trágico, traduzido na famosa frase schopenhaueriana *alles Leben Leiden ist* (toda vida é sofrimento). No entanto, embora o ponto de partida teórico do filósofo seja pessimista, o objetivo de suas exposições, por vezes demasiado cruas, é, por assim dizer, terapêutico, ou seja, trata-se de um pensamento trágico no sentido aristotélico do termo. Aristóteles define a tragédia como a encenação de uma ação de caráter elevado que, despertando o terror e a piedade, conduz à catarse dessas emoções, por ele consideradas ruins. Ora, a filosofia de Schopenhauer, ao conceber tragicamente a existência, coloca ao mesmo tempo como objetivo o provocar uma espécie de catarse diante dela. Daí podermos denominá-la uma filosofia do consolo, a oscilar entre pessimismo teórico e otimismo prático, o que o leitor poderá averiguar nos dois textos desta edição ora oferecida ao público brasileiro.

A verdade do amor

O autor de *O mundo como vontade e representação* observa que em geral os poetas e ficcionistas se

ocupam principalmente com a descrição do amor entre os sexos. No entanto, este tema quase não foi trabalhado pelos filósofos, e, embora Platão o aborde com certa extensão, especialmente no *Banquete* e no *Fedro*, o que ele diz se circunscreve "ao domínio dos mitos, fábulas e ditos espirituosos, e concerne na maior parte das vezes apenas ao amor grego pelos rapazes" (MA, p. 6)[1]. Ainda segundo Schopenhauer, Rousseau escreveu falsidades, Kant foi superficial e Spinoza, ingênuo, a ponto de ter afirmado: "O amor é uma cócega acompanhada da idéia de uma causa exterior": sentença que merece mais o nosso regozijo, em vez de poder ser considerada uma contribuição importante ao estudo do assunto. De modo que o filósofo se sente pioneiro nessa matéria. Antes de mais nada, ele afirma: o amor é uma verdade. Engana-se quem pense o contrário. Como, pergunta-se, um sentimento que coloca de lado todas as considerações, move o indivíduo para enfrentar todos os obstáculos, mesmo se à custa da própria vida, seria uma quimera? Não, o amor existe; e bem o demonstram a literatura e a cotidianeidade. Uma investigação mais apurada revelará: ele nada mais é do que o "impulso sexual" (*Geschlechtstrieb*) que, com suas "gradações e nuanças", ocupa a maior parte do pensamento dos jovens, coloca em confusão as mais sérias cabeças, imiscui-se na ciência, na política, na arte, e é, ao lado do amor à vida, a mais forte e ativa das molas impulso-

1. MA = *Metafísica do amor*, MM = *Metafísica da morte*.

ras do homem, onipresente em qualquer vida, seja na de um aldeão ou na de um chefe de Estado. No fundo, apesar de todos esses desvios (sublimações, diriam os psicanalistas) "trata-se aqui simplesmente de cada João encontrar a sua Maria", vale dizer, de um par de amantes se unir pela genitalidade para, então, darem origem a um novo ser que manterá as suas características, herdando do pai a vontade, da mãe o intelecto. É a chamada "composição da próxima geração".

O que se vislumbra por trás de cada disputa amorosa, de cada esforço por união com o sexo oposto, é a Vontade de vida, cuja principal manifestação é exatamente a sexualidade.

O amor também é para ser chamado de *ilusão*, pois o indivíduo pensa perseguir fins próprios, imagina procurar um gozo particular, quando em verdade trabalha para algo universal, a espécie. A prova desse laborar *em favor do biológico* é o fato de o essencial no envolvimento entre duas pessoas não ser a simples correspondência, a afinidade de almas, mas a posse, o gozo físico. O fim de todo impulso sexual é a cópula. Ora, aqui, talvez alguns críticos julgassem uma tal visão por demais áspera e realista; diante dos quais Schopenhauer se defenderia: "Pois não é a determinação precisa das individualidades da próxima geração um fim muito mais elevado e mais digno que aqueles seus sentimentos extremados e bolas de sabão supra-sensíveis? Sim, pode mesmo haver, entre os fins terrenos, um mais importante e elevado? Apenas ele corresponde à profundeza com a qual o amor apaixonado é sentido, à seriedade com a qual ele entra em cena, e à importância que atribui até às mais insignificantes ninharias que o cercam e ocasionam" (MA, p. 11).

Muitas vezes o indivíduo é um vaso por demais frágil para carregar uma tão pungente Vontade, e quebra-se. Foi o caso do Werther, personagem de Goethe que se apaixonou por uma mulher casada, a qual não podia corresponder-lhe, pois não era uma Bovary pronta para o adultério: como desenlace, o suicídio. Se a Vontade não podia ser satisfeita no peito de um mortal (Werther), não havia mais lugar para a subsistência de uma vontade individual ineficiente em favor do biológico. E, como o sofrimento foi grande demais, a única saída foi Werther colocar fim ao viver. A não ser que interviesse a loucura, a qual, quando ocasionada por amores infelizes, significa um mecanismo utilizado pela natureza para proteger do mal maior.

Motivações inconscientes e sexualidade

Na *Metafísica do amor* é digna de nota a noção de motivação inconsciente, uma conceituação tão cara à psicanálise. Isso se percebe quando nos é exposto um leque variado de fatores que, secretamente, sem consciência do sujeito, ativam o impulso sexual em favor da espécie e tornam efetiva a inclinação entre duas pessoas. Por exemplo, os homens dão preferência às mulheres entre os 18 e 28 anos, pois estas se encontram no melhor do seu período fértil, enquanto

elas preferem os homens entre os 30 e 35 anos, porque a sua força de reprodução está no apogeu. A saúde, a constituição do esqueleto, a abundância de carne e a beleza do rosto, nesta ordem, são outros atributos deveras atraentes para o varão, em vista da constituição e manutenção da futura prole. Já o universo feminino leva em conta a firmeza de vontade, a força e coragem masculinas; uma mulher ama um homem feio, mas não aquele destituído de masculinidade: no seu inconsciente atuam motivações práticas, ela anseia por proteção para si e para a criança por vir. Essas são partes das, como as chama Schopenhauer, "considerações absolutas" que definem a escolha mútua de parceiros. Há um complemento a elas, as chamadas considerações relativas, de cunho individual, válidas para cada caso específico de amantes, e que visam a corrigir desvios do tipo adequado da espécie, conduzindo então a uma sua melhor exposição. Desse modo, no amor apaixonado, é importante, em dado casal, que o grau de masculinidade do homem corresponda ao grau de feminilidade da mulher. Ninguém é cem por cento homem, nem cem por cento mulher. Do encontro feliz destas duas proporções, acende-se e flameja a chama amorosa. Mas, diz Schopenhauer, o inteiro ajuste desse mecanismo é inconsciente, "é algo sentido instintivamente". Cada um aspira sem o saber a suprimir as próprias fraquezas, carências e desvios do tipo adequado da espécie mediante o outro. Daí homens fracos gostarem de mulheres fortes, e vice-versa, ou então louros preferirem morenas ou negras, indivíduos com narizes achatados sentirem um prazer indelével diante de narizes de papagaio, etc. Por trás de semelhantes inclinações atua o deus do amor, Eros, trabalhando para o humano em geral, ou seja, arquitetando a vinda de um novo ser ao mundo.

O impulso sexual, portanto, encontra-se em toda parte, a todo momento, usando variados disfarces, e recorrendo a sinuosos desvios. Freud, no prefácio à quarta edição dos *Três ensaios de teoria sexual*, reconhece com senso de justiça nos seguintes termos o enraizamento da psicanálise na conceituação schopenhaueriana, onde até o conceito de sublimação – o desvio da sexualidade do seu fim privilegiado, a genitalidade – já é para ser antevisto: "Pois o filósofo Arthur Schopenhauer já mostrou há muito tempo aos homens em que medida o seu agir e ambicionar são determinados por esforços sexuais – no sentido comum da palavra –, e um mundo de leitores devia decerto ter sido incapaz, para assim perder de vista tão completamente uma tão envolvente advertência!"[2]

Até os sofrimentos de amor seriam compreensíveis a partir da perspectiva metafísico-imanente do amor. Eles são o signo da efervescência do sentimento de imortalidade congênito a cada um de nós. Noutros termos, caso o amor atinja o seu fim privilegiado, pode o amante viver nas gerações vindouras,

2. Freud, S. *Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt/M., 1968, v. V, p. 32.

já que a futura criança herdará características paternas e maternas. O apaixonado pressente valerem a pena os perigos a serem enfrentados no intuito de satisfazer esse clamor, pois é o núcleo do seu ser que deseja persistir.

A morte, musa da filosofia

A morte não é o oposto da vida, mas um acontecimento complementar que a define. O homem, como vida, é um ser para a morte. Refletir sobre esta é lançar luz sobre o viver e a natureza íntima das coisas, do mundo em geral como reflexo especular da Vontade, mero ímpeto cego para a existência. Daí poder-se dizer: a morte é a "musa" da filosofia; "dificilmente se teria filosofado" sem ela. Se o animal frui imediatamente toda a imortalidade da espécie, sem qualquer angústia diante do futuro, no homem nasceu, com a faculdade racional que o animal não possui, a certeza amedrontadora da mortalidade. Todavia, a metafísica pode fornecer um consolo, e a filosofia schopenhaueriana exposta na *Metafísica da morte* se inscreve justamente nesta chave, ou seja, ela tenta nos ajudar a "encarar com um olhar tranqüilo a face da morte". Como? Tentando provar que no ser em si de cada um reside um *Kern aus der Ewigkeit* (núcleo de eternidade), que de modo algum se aniquila quando do desaparecimento do organismo. O que de resto coincide com a metafísica do amor, pois o ato

voluptuoso possibilita o germe de uma nova vida que perpetua a de seus autores, que portanto são imorredouros.

Sim, morte e vida não são em gênero inteiro diferentes. Todavia, este é um ponto de chegada, e antes de lá estar, coloque-se uma pergunta condutora: de onde vem o temor da morte?

De modo algum do conhecimento, responde Schopenhauer, pois a partir deste ele parece até tolo, já que o valor objetivo da vida é bastante incerto. Permanece em aberto se, devido a tantos sofrimentos (*alles Leben Leiden ist*), não seria preferível o não-ser ao ser. Diante da reflexão é risível preocupar-se tanto com o sucumbir, já que o conhecer revela a ausência de valor que envolve os viventes, combatendo assim o medo diante daquele. O apego à vida é irracional, e isto é uma explicação, ou seja, todo o nosso ser em si é uma concentração da Vontade *de vida*, que está inteira tanto em nosso próprio Eu quanto em um milhão de Não-Eus; e, para a Vontade, a existência tem de valer como o supremo bem, pois, por ser irracional, total inconsciência volitiva, ímpeto cego esforçando-se por objetivação fenomênica, não possui parâmetros de avaliação, já que o intelecto, a consciência, não lhe é originário, mas meramente uma ferramenta acrescida ao organismo tendo em vista a sobrevivência em meio às adversidades do meio ambiente. *Em verdade, os homens temem a morte porque imaginam que o não-ser se seguirá a ela.* Mas, contra-argu-

menta Schopenhauer, se assim o é, então teriam de temer o não-ser anterior ao nascimento, pois é certo que o não-ser após a morte, *enquanto não-ser*, não pode ser diferente daquele anterior ao nascimento, por conseguinte não é lastimável. Se o fosse, teríamos de lastimar também o tempo em que ainda não éramos, mas isso não ocorre. Além do mais, o não-ser após a morte, caso de fato fosse real, não poderia ser um mal, "pois cada mal, como cada bem, tem a existência por pressuposto, e até mesmo a consciência; essa, entretanto, cessa com a vida, como também no sono e no desmaio" (MM, p. 67); logo, a ausência da mesma, como não sendo um mal, é conhecida. Também no sono há um desaparecimento da consciência. O sono é o irmão da morte, o desmaio é o gêmeo. Por conseguinte, se a consciência desaparece com a morte, desaparece ao mesmo tempo qualquer vestígio de algo capaz de perceber uma coisa ruim. Enfim, arremata o filósofo, não é a parte cognoscente de nós que teme a morte, mas exclusivamente a nossa coisa-em-si, a Vontade de vida. "Quando então, mediante tais indivíduos, a Vontade de vida avista a morte, como o fim do fenômeno, com o qual ela se identificou e pelo qual se vê portanto limitada, todo o seu ser se insurge contra ele com violência" (MM, p. 68). Na morte, sublinhe-se, teme-se o fim do organismo, com o qual a Vontade se identificara; no entanto, é um medo infundado, pois o desaparecer do corpo não significa aniquilação do princípio vivificante que o anima, assim como,

se um pêndulo encontra o seu ponto gravitacional, chegando ao repouso, não se concluirá daí a aniquilação da gravidade[3]. Mas Schopenhauer está empenhado em consolidar a sua filosofia do consolo, e sabe que para muitos tais colocações não seriam suficientes. Então lança mão de uma idéia materialista: quem não é capaz de conceber o quanto é quimérico o nada após a morte, pelo menos se console com a imortalidade da matéria. Esta se consolida em cristal, brilha como metal, solta faíscas elétricas, transfigura-se em plantas e animais, enfim, nada se perde, tudo se transforma. Essa constância da matéria é um testemunho da indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser em si.

Outro fator que nos levaria a duvidar da realidade da morte como aniquilação é que, ao se observar a natureza, percebe-se a sobrevivência do imperfeito, do inorgânico, diante dos seres mais perfeitos e complexos, os orgânicos. Enquanto, por um lado, as pedras estão aí há centenas de milhares de anos, por outro, uma vida orgânica animal raramente dura mais de cem anos. Então, pergunte-se, a natureza oferece em pressa suas criações infinitamente engenhosas, enquanto as mais simples permanecem intactas?..! Não, responde o filósofo, "isso é algo tão evidentemente absurdo, que não pode ser nunca a ordem verdadeira

.....

3. É paradoxal, observa Schopenhauer; o que em nós teme a morte, a Vontade, não o deveria, pois é imortal; já o que em nós não a teme, o sujeito do conhecimento, o intelecto, deveria temê-la, pois é mortal.

das coisas, mas antes só um invólucro, que a esconde ou, falando de modo mais correto, um fenômeno condicionado pela constituição de nosso intelecto" (MM, p. 80). Quer dizer, Schopenhauer trabalha com a distinção kantiana entre coisa-em-si e fenômeno. Para Kant, aquela é a realidade das coisas, este é o modo como as mesmas nos afetam no tempo e no espaço, formas *a priori* de nossa sensibilidade, porém sem revelarem a sua índole, isto é, o entendimento não conhece a essência delas. Schopenhauer mune-se de tais conceitos quando concebe a morte. Percebemos o desaparecimento dos organismos no tempo e no espaço, mas isso não é o sucumbir do seu verdadeiro ser, o qual é imorredouro, não estando submetido às formas *a priori* da percepção.

Se não se é aniquilado pela morte, é-se levado de modo até natural ao pensamento de uma especial metempsicose. A nossa consciência pode desaparecer, sim, todavia nascer, durar e findar são meras concepções temporais, e o tempo não é absoluto, mas apenas uma forma de conhecimento que temos das coisas, pelo que tal conhecimento é limitado às aparências e imperfeito, portanto não se aplica ao em-si. O homem, como fenômeno, é transitório, sem dúvida, mas como coisa-em-si é imperecível e reaparece, pois dele há de sobreviver um germe, um núcleo de existência, que pode vivificar-se num outro indivíduo: "...a morte é o perder de uma individualidade e o obter de uma outra, por conseguinte uma mudança de individualidade sob a condução exclusiva de sua própria vontade" (MM, p. 128). Tal mudança de individualidade, porém, não implica de modo algum a consciência de existências anteriores.

O eterno retorno do mesmo

Antes de Nietzsche, Schopenhauer teorizou filosoficamente o mito do eterno retorno do mesmo, associando-o à metempsicose. Em vez de postular uma linha reta histórica, condutora do gênero humano a um bom fim, postula o círculo como emblema da existência. Tudo já esteve aí inúmeras vezes e voltará. "Sempre e por toda parte o círculo é o autêntico símbolo da natureza, porque ele é o esquema do retorno. Este é de fato a forma mais geral na natureza, que ela adota em tudo, desde o curso das estrelas até a morte e nascimento dos seres orgânicos, e apenas por meio do qual, na torrente incessante do tempo e de seu conteúdo, torna-se possível uma existência permanente, isto é, uma natureza" (MM, p. 84). O cuidado com que o inseto prepara uma cela para pôr o seu ovo ao lado de provisões para a larva que surgirá na primavera seguinte, e depois morre tranqüilo é no todo semelhante ao cuidado com o qual o homem prepara o seu desjejum para a manhã seguinte, e depois vai dormir: em essência, o inseto que morre é idêntico ao que nasce, assim como o homem que dorme é o mesmo que acorda, ou, em termos mais globais, o homem

que morre (um grande sono) é o mesmo que um dia renascerá (despertará) num recém-nascido.

Cada novo e lépido ser ganha sua existência à custa da velhice e morte de um defunto que sucumbiu. No entanto, ambos os acontecimentos expressam o equilíbrio do eterno retorno do mesmo, a grande doutrina de imortalidade da natureza. Se uma folha de árvore chora no outono o seu destino, já que cairá e teme o próprio aniquilamento, restaria, a partir da perspectiva dessa doutrina, chamar-lhe de tola e consolar-lhe dizendo que as folhas verdejantes da próxima primavera são ela mesma revigorada, enquanto a árvore é o seu princípio vivificante. Há uma única essência cósmica, a Vontade presente indivisa em cada particularidade, rejuvenescendo a cada nascimento. Se o organismo desaparece, não desaparece o seu íntimo. É certo, tudo se demora só um instante e corre para a morte: plantas, animais, homens. A morte ceifa sem parar; no entanto, malgrado isso, é como se não fosse assim. As plantas sempre verdejam, os insetos sempre zunem, os homens sempre estão aí em viçosa juventude, também os povos sempre estão aí, embora mudem os seus nomes. E Schopenhauer coloca a pedra de toque da sua argumentação: "malgrado milênios de morte e decomposição, nada ainda se perdeu, nenhum átomo de matéria, muito menos algo do ser íntimo, que se expõe como natureza. Por isso podemos a cada momento exclamar animados: 'Apesar do tempo, da morte e da decomposição, estamos todos reunidos!'" (MM, p. 88).

"Exclamar animados"! Veja-se como é parcial a leitura (especialmente por parte de alguns nietzschianos) que pretende ver em Schopenhauer o grande e radical pessimista. Na verdade, com sua metafísica da morte pretende nos apresentar uma filosofia do consolo, mostrar-nos o "lado positivo da coisa" (os termos são dele), para assim encararmos tranqüilamente o sucumbir corporal, pois neste não perdemos a nossa essência e sempre estaremos de volta.

Conclusão

As metafísicas do amor e da morte schopenhauerianas, perceba-se, apresentam-nos o decisivo jogo entre impulso sexual, que tende a criar unidades orgânicas, expondo a Vontade cósmica numa miríade de seres complexos, e a morte, que põe fim *temporal* a esses fenômenos.

Aqui, é o momento de convidar o leitor a comprovar o parentesco entre os pensamentos de Schopenhauer e Freud. Ambos postulam uma luta contínua entre Eros (vida) e Tânatos (morte) como resultado da qual se tem propriamente a efetividade. Freud mesmo efetua a aproximação na lição introdutória à psicanálise intitulada *Angústia e vida do impulso*. Depois de desenvolver a teoria de que os impulsos eróticos trabalham para a constituição de unidades cada vez maiores, culminando com a própria sociedade humana como um todo, enquanto os impulsos de morte se

opõem a eles, procurando desfazer as suas construções, Freud afirma: "Vós talvez direis encolhendo os ombros: isso não é ciência natural, mas filosofia schopenhaueriana. Mas por que, minhas senhoras e meus senhores, não devia um pensador audaz ter antecipado o que de modo objetivo e árduo a investigação minuciosa confirma?" No entanto, logo em seguida relativiza essa aproximação, e sentencia: "Além do mais, o que dizemos não é nem sequer um *Schopenhauer* correto. Nós não afirmamos que a morte seja o único fim da vida; nós não deixamos de observar ao lado da morte à vida. Nós reconhecemos dois impulsos fundamentais e deixamos a cada um o seu fim."[4] De fato, para Schopenhauer não existem dois impulsos *autônomos* que jogam entre si para constituir o mundo, mas apenas a Vontade de vida é o mais real dos objetos, e o jogo entre vida e morte é emanação dela – é o chamado *monismo* da Vontade. E aquele jogo, enquanto fenômeno no espaço e no tempo vinculados pela causalidade, é uma aparência não-essencial, é uma grande ilusão: "Assim como, pela entrada da noite, desaparece o mundo, e todavia apesar disso em nenhum momento deixa de ser, do mesmo modo em aparência perecem pela morte o homem e o animal, e no entanto apesar disso subsiste indestrutível o seu verdadeiro ser. Pense-se na mudança da morte e da vida em vibração infinitamente veloz, e se tem diante de si a objetivação constante da Vontade..." (MM, p. 88).

4. Freud, *op. cit.*, v. XV, p. 115.

O mais real é a volição originária, e viver e morrer são fenômenos superficiais dessa chama primeva. Em todo o caso, retendo-se essa diferença (Freud pretendia fazer ciência, já Schopenhauer metafísica), não se pode negar o parentesco entre ambos os pensamentos, que definem o jogo entre impulso sexual (de vida) e morte como constitutivo da efetividade.

Mas, para além das comparações, não deixe o leitor de reter da leitura dos dois textos que se seguem a proposta subjacente a eles: se amor e morte ocasionam sofrimento, o enigma deles pode ser metafisicamente decifrado, e isso é reconfortante, é otimismo prático. Schopenhauer, uma filosofia do consolo.

Frankfurt-sobre-o-Meno, novembro de 1997
Jair Barboza

Introdução

Pode parecer que, ao publicar sob a forma de livros separados os dois textos de Schopenhauer intitulados *Metafísica do amor* e *Metafísica da morte*, que constituem dois capítulos dos *Complementos* ao *Mundo como vontade e representação*, estejamos indo contra as intenções do autor, que nos adverte que, para compreendê-lo, temos de ler integralmente tudo o que escreveu. "De um modo geral", nos diz ele, "quem quiser se familiarizar com a minha filosofia deverá ler-me até a última linha. Tenho essa pretensão. Pois não sou um escrevinhador, um fabricante de manuais, um rabiscador a soldo..."[1] No entanto essa exigência, que no fundo é a de todos os filósofos, é na realidade menos imperiosa quando se trata de Schopenhauer. Com efeito, não sendo a sua obra, como ele não se cansa de repetir, senão "o desenvolvimento de um pensamento

1. *Le monde comme volonté et représentation.* Complemento do livro IV, cap. XL, "Avant-Propos", trad. fr. Burdeau, Paris, 1905, III, p. 271. [Nesta Introdução os textos de Schopenhauer foram traduzidos para o português a partir das edições citadas por M. Guéroult. (N. do E.)]

único, cujas partes têm entre si, na sua totalidade, a mais íntima ligação"[2], este pensamento, latente em tudo, revela-se facilmente em tudo. Chave mágica que proporciona, a cada vez, a solução dos problemas os mais diversos, ela encontra neles outras tantas novas ilustrações. Pode-se, pois, muito mais impunemente do que numa filosofia dedutiva, destacar da doutrina um ou outro de seus fragmentos. Como ela não se desenvolve linearmente numa cadeia de conseqüências, mas substitui à sucessão do discurso a presença perpétua de uma intuição imanente, é sempre possível ligar imediatamente a "idéia do momento" ao pensamento único que não cessa de lhe estar subjacente.

*
* *

Sendo único, esse pensamento é também um pensamento simples: "Não há sistema filosófico tão simples e construído com tão poucos elementos como o meu", acrescenta, "e também o abarcamos e o compreendemos à primeira vista."[3] Por isso mesmo, podemos exprimi-lo em poucas páginas.

A vontade constitui o fundo das coisas. Ela não é apenas livre, é todo-poderosa. O que sai dela não são

2. *Le monde..., ibidem*, livro IV, § 54, trad. fr. Burdeau, I, p. 299.

3. *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, § 14 (Parerga und Paralipomena), Ed. Reclam, IV, pp. 155-6.

somente suas ações, é o mundo em que ela atua, ação e mundo não sendo outra coisa que o procedimento que ela emprega para chegar a conhecer a si mesma. O mundo, sendo aquilo em que ela se objetiva para se representar a si mesma, é o espelho no qual ela se contempla. Mas é um espelho onde sua unidade se quebra, pois ela só o produz ao se refratar através das formas do espaço, do tempo, da causalidade, em suma através do intelecto, que, enquanto princípio de razão, é princípio de individuação. O mundo é assim seu fenômeno imutável, abarcando nele a infinidade dos fenômenos particulares mutáveis, provenientes de sua forma constituinte. Graças a ele e ao seu desenvolvimento de reino em reino até o homem, a vontade consegue saber o que ela quer e o que é aquilo que ela quer. Ora, o que ela quer é precisamente esse mundo mesmo, a vida tal como se realiza nele. Vontade e querer-viver são portanto uma só e mesma coisa, e, sendo a vontade eterna, igualmente o é o querer-viver, como o é também, por conseguinte, o mundo ou a vida, que é sua manifestação necessária. É por isso que, estando preenchidos pelo querer-viver, não temos que temer por nossa existência, mesmo no momento da morte.

Com isso acham-se introduzidos o problema da morte e, ao mesmo tempo, o do amor, uma vez que o amor é aquilo pelo que a vida aparece neste mundo.

O que compreendemos por morte é a nossa morte, a dos indivíduos que somos. Mas os indivíduos são apenas aparências fugidias, provindas da objetivação

eterna da vontade. Só eles nascem e morrem, e não o querer-viver que se exprime neles. Nascimento e morte são pois dois acidentes eternos que pertencem, a mesmo título, à vida eterna da vontade, os pólos do fenômeno da vida, tomado em seu conjunto. Assim, os hindus reúnem em Schiwa o linguam e o colar de cabeças de mortos, e os greco-latinos ornavam seus túmulos com cenas alegres e eróticas, querendo significar com isso que o nascimento e a morte dos indivíduos se neutralizam na vida eterna da humanidade, idéia suprema da natureza como aspecto objetivo da vontade.

Encontraremos na certeza dessa vida eterna, imanente aos indivíduos, um consolo supremo para as aflições da morte, um remédio para o temor que ela inspira? Certamente quem se prende à vida pela vida, quem estima que, quaisquer que possam ser os sofrimentos que a acompanham, ela é o bem supremo, encontrará neste caso aquilo que lhe permite vencer os terrores que a morte inspira, pois ele não temerá mais um tempo qualquer, passado ou futuro, em que ele não seja. Continuando então a querer viver, não mais como antes por um desejo cego, mas com conhecimento de causa, estará no estado de completa afirmação da vontade.

Este é, no entanto, um estado deficiente e precário. Só pode ser concebido se nos iludimos sobre a bondade intrínseca a toda vida, se imaginamos que, ao afirmá-la, asseguramos para nós uma eternidade de felicidade e de alegria. Mas se, por acaso, a vida

fosse na sua essência dor e mal não nos condenaríamos, por isso, deliberadamente ao inferno?

Ora, precisamente, logo que entrevemos a natureza da vontade, é impossível conservar a menor ilusão sobre a bondade da vida. Em primeiro lugar, a experiência basta, neste ponto, para instruir qualquer um. Ela testemunha que tudo é conflito, sofrimento, desespero e que a miséria preenche o mundo. Do seu nascimento até sua morte, o animal luta para escapar à fome e ao inimigo que o espreita. Para o homem, a vida não é senão um combate perpétuo, não somente contra os males abstratos, a miséria ou o tédio, mas contra os outros homens. Na vida dos povos, a história mostra apenas guerras e sedições: os anos de paz parecem apenas curtas pausas, sobrevindo por acaso os entreatos: "A vida é uma guerra sem trégua e morremos com armas na mão." Além disso, toda felicidade e toda satisfação são tão-somente negativas, pois só fazem suprimir um desejo e acabar com uma pena satisfazendo uma necessidade. A esta saciedade sucede logo uma outra necessidade, por sua vez provisoriamente apaziguada etc., ao infinito, e "a satisfação que o mundo pode dar aos nossos desejos parece a esmola dada hoje ao mendigo e que o faz viver o suficiente para ficar faminto amanhã"[4]. Além disso, as alegrias ficam sempre abaixo de nossa expectativa e as dores acima de nossa imaginação. Enfim, se faltar um objeto para a vontade e que ela não

4. *Le monde...*, livro IV, § 68, I, p. 408.

tenha mais nenhum motivo de desejar, caímos num vazio apavorante: o tédio. "A vida oscila pois como um pêndulo, da direita para a esquerda, do sofrimento ao tédio."[5]

A filosofia demonstra a necessidade desse mal cuja realidade é atestada pela experiência. Com efeito, estando acima de todas as formas representativas, a vontade original é em si, necessariamente, sem pluralidade, nem causas, nem motivos, nem fins, nem conhecimentos. Por isso ela só pode ser essencialmente um impulso cego, sem repouso, sem finalidade e sem obtenção de um fim, portanto sem satisfação. Jamais contentada, sempre incontentável, faminta e devorando a si mesma, ela só pode se exprimir, no mundo que ela move de dentro, por meio de lutas e tumultos. Sem dúvida, como sua essência é por toda parte a mesma, ela impõe a seus fenômenos uma certa uniformidade que se manifesta pelo seu encadeamento, sua organização e uma certa finalidade externa e interna. Mas, no interior desse quadro, desencadeiam-se conflitos inexpiáveis, tanto mais profundos e encarniçados quanto mais nos elevamos aos estágios superiores da objetivação da vontade. Se, no estágio mais baixo, as forças naturais se disputam no nível da causalidade física, mais acima, o inferior é devorado surdamente pelo superior, a matéria nutre a planta; a planta, o animal; o animal, o homem; enfim, o homem, não contente em devorar os animais e as plantas, devora

5. *Le monde...*, livro IV, § 57, p. 326.

o próprio homem – *homo homini lupus* – e chega a se suicidar. Por outro lado, as forças inferiores estão em conflito perpétuo com as forças superiores: a gravidade luta contra o esforço muscular, o sono volta incessantemente para suprimir a atividade do cérebro e, de acordo com as palavras de Bichat, a vida afinal não é senão "o conjunto das forças que resistem à morte". Essa guerra de todos contra todos, que recomeça a cada estágio, caracteriza a via que a vontade toma para avançar no mundo. Não há aí nenhum alvo final. Os atores do drama perseguem apenas fins aparentes, satisfações ilusórias e precárias.

Se se compara o elã vital com o conteúdo da vida animal, percebe-se que esse conteúdo é esgotado pela conservação da espécie e do indivíduo: fome, busca do alimento ao preço de mil sofrimentos e trabalhos; tudo se resume em alimentar-se e reproduzir-se. Se se compara a seguir com seu destino o sofrimento que o animal se inflige para viver, a desproporção é gritante. Toda a vida, animal e humana, enquanto concerne à conservação do indivíduo é "um negócio que não cobre seus gastos". Quem poderia desejar uma tal existência se tivesse diante dos olhos o que ela vale, se estivesse em condições de conhecê-la?

É verdade, porém, que a natureza não persegue nenhum alvo? Afirmar isso não é falta de horizonte? O que a natureza visa conservar é a espécie, não os indivíduos. É para perpetuar a espécie que ela se divide na sua multiplicidade. Considerada de fora, tudo se passa pois como se a natureza quisesse, ao consu-

beria evidentemente encontrar na certeza de sua eternidade um consolo soberano às aflições da morte. Certamente, só poderia ter horror à vida e ao amor, ou melhor, não poderia ter outro amor que o da morte e só a morte poderia ser seu consolo, se não soubesse que essa morte não é a da vida, mas apenas a do seu indivíduo. De toda maneira, não poderia contentar-se em continuar "com conhecimento de causa" a querer viver, pois isso seria, com toda a certeza, querer a eternidade de sua infelicidade. Desse conhecimento, portanto, surgiria apenas o desejo de escapar à infelicidade, negando a vida. Como conseqüência, o estágio da completa afirmação do querer viver deverá dar lugar ao estágio de sua completa negação. Não poderia jamais haver outro fim de nossa existência a não ser o de aprender que, para nós, é melhor não existir, que o querer-viver está preso a uma ilusão, que lhe é necessário corrigir o seu erro negando todas as suas aspirações anteriores. Em suma, é preciso recusar a vida.

Esta recusa poderia ser o suicídio? De modo nenhum. O suicídio suprime o indivíduo, não suprime a vida, o querer-viver universal. Melhor ainda, longe de ser sua negação, é uma das suas mais enérgicas afirmações. Quem se suicida só nega a vida sob certas condições: já não pode viver sem sua bem-amada, sem seus bens, sem sua posição social etc., mas *quer* a existência *feliz*. Afirma, pois, com uma rudeza selvagem a vontade de viver. Cessa de viver unicamente porque não pode cessar de querer e porque já não pode afirmar-se de outra maneira. No entanto, o

sofrimento do qual então se aparta é o da mortificação da vontade, quer dizer, o que teria podido levá-lo à negação do próprio querer-viver. Também a recusa do suicídio por um sofrimento aceito não tem outro sentido a não ser este: "Não quero subtrair-me à dor. Quero que a dor possa suprimir o querer-viver cujo fenômeno é coisa tão deplorável; que ela fortifique em mim o conhecimento, que começa a despontar, da verdadeira natureza do mundo, a fim de que esse conhecimento se torne o calmante supremo da minha vontade, a fonte da minha eterna redenção."[6]

Mas não poderia a arte ser um calmante? Na contemplação estética, com efeito, o indivíduo, unindo-se às Idéias, em que se objetiva imediatamente a vontade, tornando-se sujeito puro idêntico ao objeto puro, além do mundo das coisas apreendidas somente segundo suas relações com as necessidades da vida corporal, liberta-se da vontade por meio de um conhecimento desinteressado, puro e verdadeiro da natureza do mundo. Experimenta, então, um sentimento de libertação e de entusiasmo. Mas esse conhecimento puro não o liberta definitivamente da vida. Só o liberta por breves instantes. Só lhe oferece um consolo provisório até que, cansado desse jogo e sentindo sua força aumentada, chegue às coisas sérias e tente enfim entrar verdadeiramente no caminho da salvação.

O primeiro ato de sua libertação será então renunciar àquilo em que se afirma absolutamente sua von-

6. *Le monde..., ibidem*, § 69, p. 418.

tade de viver, a saber, à exigência intransigente de sua individualidade, em suma, a essa afirmação de si sem limite nem restrição, que caracteriza o egoísmo. Pela visão da identidade do querer nos indivíduos para além do princípio de individuação, desaparece toda diferença entre eu e os outros e o egoísmo aparece, então, como sendo a vontade devorando a si mesma, portanto como a mais terrível e a mais absurda das ilusões. Sabendo que essa vontade é idêntica em todos e que, pela essência de seu fenômeno, ela consagra o conjunto dos homens e dos animais ao sofrimento contínuo, o filósofo experimenta a dor deles como a sua própria, assume os males do mundo e substitui as atrocidades do ódio e da maldade pela doçura da piedade e da caridade universais.

Por mais lenitiva que seja, essa doçura no entanto não é ainda o "calmante" supremo. Permite, em todo caso, chegar a isso, pois qualquer um que tenha se elevado à piedade só pode fazê-lo pela visão da infelicidade de tudo o que vive. Ascende então ao estado de abnegação voluntária, de cessação absoluta de seu querer-viver. Sua vontade, retraindo-se, recusa-se a afirmar sua existência, rejeita sua manifestação primordial, quer dizer, o querer-viver encarnado em seu corpo, encarniçado em conservar-se nesse corpo, a sobreviver pela procriação, impelindo com esse fim às volúpias da nutrição e da geração. Essa retração voluntária, essa recusa de todos os gozos é o ascetismo e a castidade, cuja prática perseverante levará progressivamente à extinção da vida do corpo. Se a má-

xima de uma tal conduta se tornasse universal, a humanidade se anularia, tal como a animalidade, com estas os cérebros, com os cérebros as formas do conhecimento segundo o espaço, o tempo e a causalidade, e, por conseguinte, o mundo. Tudo então se precipitaria no nada. Mas o nada do mundo não é mais que o nada dos fenômenos. Permite supor, pela negação do negativo, um positivo inefável, fonte de êxtase e de gozo. Este gozo, do qual a arte nos dá fugazmente um antegozo, quando, elevando-nos acima da pesada atmosfera terrestre, liberta-nos da tirania dos desejos, é infinitamente mais pleno que o prazer estético, já que a vontade, aí, não está apenas apaziguada por um instante, mas, salvo a última centelha indispensável à manutenção do corpo, definitivamente extinta. Não sendo nada mais do que o sujeito puro do conhecimento, o calmo espelho do mundo, o homem, depois de tantos combates, escapa doravante à dor: "Nada mais pode torturá-lo, nada mais pode emocioná-lo, pois todas essas mil cadeias da vontade que nos ligam ao mundo: cobiça, medo, ciúme, cólera,... não têm nenhum poder sobre ele. Rompeu todas essas amarras. Com um sorriso nos lábios contempla calmamente a farsa do mundo que antigamente pôde emocioná-lo ou afligi-lo, mas que, agora, o deixa indiferente. Vê tudo isso como as peças de um tabuleiro de xadrez depois que a partida acabou, ou como contempla, pela manhã, as fantasias dispersas, cujas formas o intrigaram e agitaram por toda a noite

de carnaval."[7] Misticismo que o próprio autor aproximou do Nirvana budista e de certas formas do ascetismo monástico cristão.

*
* *

A característica dessa doutrina é a de ser uma filosofia do imanente e da eterna presença, que confere nulidade ao devir, não apenas da matéria, mas do espírito. Já que o devir, junto com o tempo, é um fenômeno ilusório que surge da forma representativa, como poderia engendrar qualquer coisa de real que fosse? Já que a Idéia é a imutável objetivação da vontade eterna, como poderia estar implicada no devir e constituir-se intimamente por um processo? Sendo tão-só o lugar da miséria, estéril, absurdo e inextinguível, o devir nada produz e não leva a lugar nenhum. É uma perseguição ao infinito dos fenômenos, em que o homem segue sem termo e sem fim, como o esquilo na sua gaiola. O devir da humanidade não é ascensão, nem declínio, mas repetição vã das mesmas ilusões e dos mesmos sofrimentos. A roda de Íxion, o labor sem fim de Sísifo é que são seus símbolos.

Essa esterilização do devir liga-se a uma depreciação correspondente do conceito de humanidade como ser coletivo. O homem é, por certo, a mais alta objeti-

7. *Le monde...*, § 68, p. 409.

vação da vontade. É nele que finalmente ela pode se contemplar e se aniquilar. Mas é na interioridade dos indivíduos que o milagre pode se realizar. A humanidade não é uma entidade dominante, mas uma abstração. Nada se realiza nela. Ela não é nem fim em si, nem instrumento para a realização de um fim universal de Deus ou do Espírito[8]. Menos ainda porque a vontade primordial não tem nem intenções, nem fins. É por isso que a filosofia só diz respeito ao indivíduo que sofre, à sua salvação, salvação que só ele pode assegurar por uma iniciativa independente. A Cidade de Deus como abolição do mundo fenomenal só pode resultar das ações pessoais de cada um, ação que emana diretamente da liberdade absoluta nele encarnada, ação que visa não o outro, mas o seu próprio comportamento a respeito de si mesmo: ascetismo, castidade, destinados a levá-lo a um certo estado de desligamento e de êxtase. Por certo, o indivíduo deve vencer sua individualidade, porém esta vitória só será completa por uma supressão do querer que chegue até a completa extinção da espécie. Assim, a humanidade tomada *in globo* não traz nada e não leva a nada.

8. "Só o indivíduo e não a espécie humana possui a unidade real e imediata de consciência; a unidade de curso na existência da espécie humana é, pois, mera ficção. Além disso, do mesmo modo que na natureza, só a espécie é real e os gêneros (*genera*) são meras ficções, assim também, na espécie humana a realidade pertence apenas aos indivíduos e à sua vida, sendo os povos e suas existências meras abstrações." *Le monde...*, Complemento ao livro III, cap. XXXVIII. Sobre a História, trad. Burdeau, III, p. 253.

Dessa anulação simultânea do devir e da humanidade resultam por fim o total desaparecimento da noção de progresso coletivo, a negação radical de todo valor e significação metafísicas da história[9], o repúdio de todo processo dialético, a condenação sem apelo de toda filosofia por menos que seja historicizante: "Todas as filosofias em forma de história, todas, por mais majestosas que possam ser, fazem como se Kant jamais tivesse existido: tomam o tempo como um caráter inerente às coisas em si, ficando pois na região (...) dos fenômenos por oposição ao ser em si..." É por isso que "não iremos fazer relatos de história e oferecer isso como filosofia. Na nossa opinião é estar nos antípodas da filosofia imaginar que se possa explicar a essência do mundo com ajuda dos procedimentos da história, por mais bem disfarçados que estejam: é o vício em que caímos quando, numa teoria da essência universal tomada em si, introduz-se um devir, seja ele presente, passado e futuro, quando o antes e o depois desempenham um papel, mesmo que seja o menos importante do mundo, quando conseqüentemente se admite, aberta ou furtivamente, no destino do mundo, um ponto inicial e um ponto terminal e depois um caminho que os reúne e no qual o indivíduo, filosofando, descobre o lugar aonde chegou".[10]

9. A História é a memória da Humanidade e aí tudo apenas se repete; embora sob formas diversas "o conteúdo essencial é sempre o mesmo". *Ibidem*, p. 253-"*Eadem sed aliter*", *ibidem*, p. 255.

10. *Ibidem*, pp. 285-6.

É que a manifestação do querer na forma da vida e da realidade reside unicamente *no presente*. O futuro e o passado existem apenas como noções para nosso conhecimento, submetido ao princípio de razão. "Nenhum ser humano jamais viveu no seu passado, nem viverá no seu futuro; apenas o presente é a forma de toda vida." O presente é a única realidade que nada poderá tirar-lhe. O passado do gênero humano, dos milhões de homens que nele viveram, é, tal como nosso passado, mesmo o mais recente, um sonho vão da fantasia. A realidade é o eterno presente da vontade e da vida, indiferente à sucessão dos fenômenos. Mas a forma representativa a fragmenta nos indivíduos numa seqüência de presentes pontuais, fora dos quais, para cada um deles, tudo soçobra no nada do passado, enquanto esse eterno presente subsiste em si. Quem se pergunta "por que o *agora* de minha existência é precisamente *agora*?" concebe que sua existência e seu tempo são duas coisas independentes uma da outra, que sua existência se encontra lançada no meio do tempo, que há dois *agora*, um que pertence ao objeto, outro ao sujeito; e que é preciso que este se alegre com o acaso que fez com que ambos coincidissem. Também à questão: *Quid fuit?* é necessário responder *Quid est*; e à questão *Quid erit? Quod fuit*.

*
* *

Ao excomungar as noções de humanidade, de devir, de progresso, de história, de dialética, fundando-se diretamente numa experiência *sui generis* do presente vivido, ponto de contato sentido com o presente imanente da vontade eterna, Schopenhauer recusa em bloco, de um lado, as doutrinas de emanação e de queda, de outro as de Fichte, de Schelling e, é claro, sobretudo a de Hegel. Já em 1818, como reação à filosofia especulativa que reinava soberanamente na época, ele surge como uma espécie de existencialista, que opunha aos "sistemas" dedutivos, ditos "científicos", e à história substantivada, uma filosofia da vida, patética, concreta e colorida, pertencente, como diria Jaspers, ao gênero profético. Sardônico e logo crispado no sarcasmo e na invectiva, lança um desafio a toda a filosofia alemã de seu tempo, a esta "mulher pública que, por um salário vil, entregou-se ontem a um, hoje a um outro", enquanto, exaltando essas virtudes cristãs mais altas e mais difíceis, tais como a caridade, a castidade e o ascetismo, faz figura ao mesmo tempo de ateu satânico e destruidor.

Assim, explica-se provavelmente o fracasso, de início total, de sua doutrina, numa época tomada pelo hegelianismo, por sistemas dialéticos, lógicos e historicizantes ou, ainda, pela filosofia religiosa à Schleiermacher, até mesmo à Schelling. Durante mais de trinta anos, professor sem alunos, escritor sem leitores, permanece um isolado, duplamente amargurado no seu pessimismo natural por seus dissabores persistentes e pela arrogante convicção de sua imensa superioridade sobre qualquer um. Em 1818, seu *Mundo como vontade e representação*, do qual espera maravilhas, cai na indiferença geral. Seus cursos na Universidade de Berlim, onde se habilitou em 1819 como *privat-docent*, atraem tão poucos ouvintes (nove ao todo) que tem de renunciar a eles já no mês de agosto de 1820. Seus outros ensaios: *A vontade na natureza* (Frankfurt, 1836), os *Dois problemas fundamentais da Ética* (Frankfurt, 1841), as segundas edições de seu *Mundo* e seus escritos de juventude: *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, foram acolhidos com o mesmo desdém.

Em compensação, essa filosofia simples, direta, escrita numa linguagem clara e num estilo brilhante, alimentado por todas as culturas, grega, latina, hindu, inglesa, francesa, espanhola e alemã, utilizando – quando a utiliza – uma técnica pouco complicada, apoiada diretamente na experiência, seja cósmica, seja interna, embora pouco adequada para reter os técnicos da filosofia, os exigentes especialistas das universidades, tinha tudo para seduzir a multidão de leitores médios, honestamente cultos. Confrontava-os dramaticamente com os problemas vitais, viscerais para qualquer um: sua existência, seu destino, sua vida, sua morte, o amor, a mulher etc. ...

É por isso que – numa época em que se começa a se sentir um grande cansaço das colossais maquinarias metafísicas – o sucesso é fulminante a partir do momento em que Schopenhauer se dirige diretamente ao grande público, fora de todo aparelho técnico,

numa seqüência de ensaios literários: "os *Parerga und Paralipomena*" (Acessórios e Restos) (novembro de 1851), onde comenta com brio seus temas essenciais: relações do real e do ideal, destino individual, espiritualismo, dor universal, suicídio, instinto sexual etc. Os *Jahrzeiten* de Hamburgo (1851), a *Westminster Review* (1852), a *Revue des Deux Mondes* (agosto de 1856), anunciam ao universo a aparição, na Alemanha, de um novo filósofo, iconoclasta e fora de série. Os discípulos surgem: advogados, juristas, juízes, preceptores, professores, estudantes de direito e de filosofia etc. O juiz Dorguth, o jornalista Lindner na *Gazeta de Voss*, o estudante Frauenstädt, e, a partir de 1856, o professor de inglês Asher, se lançam numa propaganda desenfreada em seu favor. *O mundo como vontade e representação*, que nunca tinha sido vendido, esgota-se com rapidez e novas edições se sucedem. É a glória. Richard Wagner dedica-lhe um exemplar especial de seu *Ring*, o dramaturgo Hebbel, ilustres franceses – Foucher de Careil, Challemel-Lacour – vêm visitá-lo em Frankfurt, sentam-se com ele para vê-lo discorrer à mesa do Hôtel d'Angleterre.

Ele teve razão em ter esperanças. Na época do abandono, no prefácio à tradução latina da *Teoria das cores*, escrevera: *tempo è galantuomo*; agora, às vésperas de sua morte, pode inscrever, no frontispício da terceira edição do *Mundo* (1859), estas palavras de Petrarca: *Si quis toto die currens, pervenit ad vesperam, satis est*. Não é um singular otimismo da parte de um filósofo tão pessimista em sua doutrina?

*
* *

Há, com efeito, à primeira vista, um contraste perturbador entre o homem e sua obra. Decerto pode-se considerar que, em grande parte, sua visão pessimista das coisas está de acordo com seu sentimento íntimo. Melancolia incurável, humor crítico e pesaroso, esses são certamente os traços fundamentais de seu caráter, que as penosas peripécias de sua vida não podiam deixar de indicar: a morte prematura de um pai de espírito largo e generoso, o egoísmo e a indiferença da mãe, a carreira comercial que, contra sua vocação e por piedade filial, ele se viu obrigado a abraçar, e, depois, quando se liberta para se abandonar ao seu gênio, as decepções de professor e escritor, a obscuridade em que sua obra ficou mergulhada durante mais de trinta anos. Mas, por outro lado, que ímpeto, que mordacidade, que confiança em si! Que tumulto de paixões, ódio, cólera, rancor, desprezo! Que egoísmo! Que apetite de desfrutar de todos os bens da vida, inclusive a gastronomia! Que desejo de aparecer! Que disposição para saborear as delícias da glória por fim alcançada e as satisfações do orgulho satisfeito! Estamos bem longe da renúncia ao mundo, da negação de si, da caridade, da castidade, do ascetismo! "Pregar a moral é fácil", reconhece ele, "mais difícil é fundamentá-la...", "encarná-la" mais ainda, acrescenta espirituosamente um de seus historiadores[11]. No entanto,

11. Kuno Fischer.

um filósofo de gênero profético, que difunde sua doutrina como uma mensagem de salvação e como uma regra de vida, não deve, mais que qualquer outro, à maneira de Sócrates, encarná-la em si como um exemplo vivo? O que é então Schopenhauer ? Charlatão ou sincero? Comediante ou filósofo?

Sua vida testemunha, decerto, que ele não põe sua filosofia em prática; mas atesta, não menos evidentemente, que ele tem nela uma fé total, intransigente. E o problema nada tem de insolúvel.

De início, aos olhos de Schopenhauer, a filosofia, simples descrição teórica do mal e de sua origem, não constitui o remédio para ele. Ele apenas ajuda a descobrir onde ele está. O conhecimento teórico, por mais perfeito que possa ser, não basta para a salvação. Não é nem mesmo a sua condição necessária, já que podemos obtê-la sem ele, de modo fugaz pela arte e definitivamente por meio de certas religiões, como o budismo. Estando suposta a filosofia, a salvação exige ainda um ato voluntário independente. Em suma, o ato de renúncia supõe uma graça que é o análogo do gênio para o artista. Donde a grande diferença entre Schopenhauer e, de outro lado, Platão, Spinoza, Fichte, a partir de 1801, Schelling, Hegel etc. A contradição da doutrina com o comportamento de seu autor desaparece, pois, assim que consideramos o caráter do homem sob o ponto de vista intelectual e não sob o ponto de vista moral. "Minha filosofia deve se distinguir de todas as outras", escreve ele em 1814, "pelo fato de que ela não deve ser uma ciência, mas

uma arte." Esta filosofia "emana de uma intuição viva da essência do mundo" e "todos os pensamentos que nela são descritos foram transcritos de uma impressão intuitiva, sendo resultado do objeto, sem que tenhamos nos ocupado daquilo a que eles conduzem. Todos os raios iguais que partem da periferia convergem para um mesmo centro"[12]. Donde as declarações sobre o "pensamento único", a "Tebas de cem portas" etc. Já que a filosofia não é nem moral, nem religião, mas obra de arte, o filósofo não está mais obrigado do que o artista em conformar sua atitude ao modelo que concebeu: desvelar a essência do mundo e o mistério da salvação não é o mesmo que imprimir uma direção a uma vontade ou impor-lhe um comando. O filósofo está na sua obra, do mesmo modo que o artista na sua, pelo arrebatamento e pela convicção com que desempenha o papel do herói trágico que seu gênio lhe inspira e no qual ele se encarna. Por isso, seu pessimismo com relação ao homem e às coisas exprime, ao mesmo tempo, o sentimento que ele tem da potência superior de seu gênio, graças à qual se vê dominando do alto o universo e as massas anônimas. Ele é a medida de um orgulho e de uma genialidade de natureza romântica: "Não sou um santo", gostava de repetir Schopenhauer. E essa declaração era desprovida de qualquer humildade.

O contraste entre a personalidade e a obra encontra assim sua compensação no acordo da obra com o

12. Frauenstädt und Lindner, *Arthur Schopenhauer*, pp. 286-92.

caráter intelectual de seu autor, com a feição de seu gênio. Ora, para Schopenhauer, esse acordo é o essencial, porque, a seus olhos, é a personalidade intelectual, e não a moral, que funda o homem superior: "O caráter intelectual", escreve pois, "determina a fisionomia dos homens geniais que chamarei naturalmente de teóricos; ela os marca com o selo da superioridade brilhante, sobretudo nos olhos e na fronte. Nos homens comuns, subsiste apenas um pálido reflexo dessa fisionomia teórica. Ao contrário, a fisionomia prática, a expressão da vontade, do caráter prático, da disposição moral íntima está presente em todos: manifesta-se na boca."[13] Schopenhauer sem dúvida não gostava do desenho de sua boca, mas o essencial era ter nos olhos e na fronte a marca do gênio, aquilo por que ele se sentia regiamente dispensado de ser um santo.

Martial Gueroult

13. *Ibidem*, p. 280.

Bibliografia sumária

A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, ed. Grisebach, 6 vol., Leipzig, *coll.* Reclam, 1890, *Handschriftliches Nachlass*, 4 vol.; *ibid.* 1892; *Gespräche und Selbstgespräche*, ed. Grisebach, Berlim, 1894; *Briefe*, ed. Grisebach, Leipzig, 1894. Nova edição crítica: Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke* (14 B.), ed. Paul Deussen, Munique, 1911 e seg.

Traduções francesas: *Le monde comme volonté et représentation* (Burdeau), III vol., 1888-1890. – *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* (Cantacuzene), 1882. – *Le fondement de la morale* (A. Burdeau), 1879; *Pensées et fragments* (J. Bourdeau), 1880. – *Essai sur le libre arbitre* (Salomon Reinach), 1903.

Estudos alemães: Frauenstädt, *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, Leipzig, 1854; *Neue Briefe*, Leipzig, 1876.

Frauenstädt und Lindner, *Arthur Schopenhauer. Vanchm. Ueber ihn, us. w.*, Berlim, Hayse, 1863.

Kuno Fischer, *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1893.

J. Volkelt, A. Schopenhauer, *seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Stuttgart, 1900.

Estudos franceses: Th. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, Paris, 1874.

Th. Ruyssen, *Schopenhauer*, Paris, 1911.

E. Seillière, *Schopenhauer*, Paris, 1912.

A. Fauconnet, *L'esthétique de Schopenhauer*, Paris, 1913.

Cronologia

1788. Nasce Arthur Schopenhauer em Dantzig (Gdansk). Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* [*Crítica da razão prática*].

1790. Kant: *Kritik der Urteilskraft* [*Crítica da faculdade de julgar*].

1794. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [*Fundamentos da doutrina da ciência em seu conjunto*].

1800. Schelling: *System des transcendentalen Idealismus* [*Sistema do idealismo transcendental*].

1800-5. Destinado por seu pai ao comércio, Schopenhauer realiza uma série de viagens pela Europa ocidental: Áustria, Suíça, França, Países Baixos, Inglaterra. Isso lhe rende um *Diário de viagem* e um excelente conhecimento do francês e do inglês.

1805. Morre seu pai. Schopenhauer renuncia à carreira comercial para dedicar-se aos estudos nos liceus de Gotha e de Weimar.

1807. Hegel: *Die Phänomenologie des Geistes* [*A fenomenologia do espírito*].

1808. Fichte: *Reden an die deutsche Nation* [*Discurso à nação alemã*]. Goethe: *Die Wahlverwandtschaften* [*As afinidades eletivas*] e *Faust* (primeira parte).
1809-13. Schopenhauer prossegue seus estudos nas universidades de Göttingen e de Berlim.
1813. Schopenhauer: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [*Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*] (tese de doutorado).
1814. Morre Fichte.
1815. Derrota de Napoleão em Waterloo. O Congresso de Viena reorganiza a Europa sob o signo da Santa Aliança.
1816. Schopenhauer: *Ueber das Sehen und die Farben* [*Da visão e das cores*].
1818. Hegel na universidade de Berlim, onde lecionará até sua morte.
1819. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* [*O mundo como vontade e representação*].
1820. Schopenhauer começa a lecionar em Berlim com o título de *privat-dozent*. Fracassa.
1825. Nova tentativa na universidade de Berlim. Novo fracasso. Schopenhauer renuncia à docência e passa a viver daí em diante com a herança paterna.
1830. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundiss* [*Enciclopédia das ciências filosóficas*] (edição definitiva).
1831. Morre Hegel.

1832. Morre Goethe.
1833. Schopenhauer estabelece-se em Frankfurt, onde residirá até sua morte.
1836. Schopenhauer: *Ueber den Willen in der Natur* [*Da vontade na natureza*].
1839. Schopenhauer recebe um prêmio da Sociedade Norueguesa de Ciências de Drontheim por uma dissertação sobre "A liberdade da vontade".
1840. A dissertação "Sobre o fundamento da moral" não recebe o prêmio da Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague.
1841. Schopenhauer publica suas duas dissertações de concurso sob o título de *Die beiden Grundprobleme der Ethik* [*Os dois problemas fundamentais da ética*]. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums* [*A essência do cristianismo*].
1843. Kierkegaard: *Frygt og Boeven* [*Temor e tremor*].
1844. Schopenhauer: *O mundo como vontade e representação*, segunda edição acompanhada de *Suplementos*. Stirner: *Der Eiuzige und sein Eigentum* [*O único e sua propriedade*]. Marx e Engels: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Konsorten* [*A sagrada família ou Crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e sócios*].
1846. Comte: *Discours sur l'esprit positif* [*Discurso sobre o espírito positivo*].
1848. Marx e Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei* [*Manifesto do Partido Comunista*]. Revolução na França e na Alemanha. Sua corres-

pondência confirma que Schopenhauer desejou e apoiou a repressão em Frankfurt.

1851. Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* [*Parerga e Paralipomena*]. Êxito e primeiros discípulos, Frauenstädt, Gwinner etc.

1856. Nasce Freud.

1859. Darwin: *On the Origin of Species* [*A origem das espécies*].

1860. Morre Schopenhauer.

METAFÍSICA DO AMOR

Ihr Weisen, hoch und tief gelahrt,
Die ihr's ersinnt und wißt,
Wie, wo und wann sich Alles paart?
Warum sich's liebt und küßt?
Ihr hohen Weisen, sagt mir's an!
Ergrübelt, was mir da,
Ergrübelt mir, wo, wie und wann,
Warum mir so geschah?*

Bürger

Habituamo-nos a ver os poetas ocupados principalmente com a descrição do amor entre os sexos. Este é, via de regra, o tema capital de todas as obras dramáticas, sejam elas trágicas ou cômicas, românticas ou clássicas, indianas ou européias: é também, em larga escala, a matéria da maior parte da poesia lírica, assim como da épica; se poderia ainda acrescentar a esta o grande número dos romances que, há séculos, em todos os países civilizados da Europa, se produzem a cada ano tão regularmente como os frutos do solo. Todas essas obras, quanto a seu conteúdo substancial, são apenas descrições multifacetadas, sucintas ou extensas, da paixão da qual falamos. As mais bem sucedidas entre elas, como por exemplo *Romeu e Julieta*, a *Nova Heloísa*, o *Werther*, alcançaram fama imortal. Não obstante, se Rochefoucauld opina que o amor

.....

* N. do T.: Vós, sábios de alta e profunda erudição,/ Que meditais e sabeis,/ Como, onde e quando tudo se une./ Por que os amores e os beijos?/ Vós, supremos sábios, dizei-me!/ Revelai-me o que sinto./ Revelai-me onde, como e quando,/ Por que tudo isso me aconteceu?

apaixonado é como os fantasmas, dos quais toda gente fala mas que ninguém viu e, se do mesmo modo Lichtenberg, em seu ensaio *Sobre o poder do amor*, contesta e nega a realidade e a conformidade à natureza dessa paixão, ambos cometem porém um grande erro. Pois é impossível que algo estranho à natureza humana e a ela contraditório, portanto uma caricatura apanhada no ar, pudesse ter sido exposto incansavelmente em todos os tempos pelo gênio poético e acolhido com interesse inalterável pela humanidade; pois, sem verdade, não pode haver belo artístico:

*Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.**
Boil.

Além do mais, a experiência, embora não a cotidiana, via de regra também confirma que aquilo que aflora apenas como uma inclinação vivaz, todavia ainda controlável, pode sob certas circunstâncias crescer até se tornar uma paixão que excede qualquer outra em veemência, e então põe de lado todas as considerações, ultrapassa todos os obstáculos com a mais inacreditável força e perseverança, de tal modo que, para sua satisfação, arrisca a vida sem hesitar, e mesmo, se tal satisfação é recusada, a própria vida é liquidada. Os Werthers e Jacopo Ortis não existem só nos romances; mas a cada ano na Europa há para se mostrar pelo menos uma meia dúzia deles: *sed ignotis perierunt*

* N. do T.: Só é belo o verdadeiro; somente o verdadeiro é amável.

mortibus illi [todavia tiveram uma morte ignorada]: pois seus sofrimentos não encontram outros cronistas senão os escrivães de protocolos oficiais, ou os redatores dos jornais. Os leitores dos levantamentos judiciário-policiais em diários ingleses e franceses atestarão a justeza das minhas declarações. Mas ainda maior é o número daqueles que a referida paixão conduz ao hospício. Por fim, cada ano há de mostrar um e outro caso de suicídio conjunto de um casal de amantes transtornado por circunstâncias externas; aqui, entretanto, permanece inexplicável para mim como pessoas que, certas do amor mútuo, esperando encontrar em seu deleite a mais elevada bem-aventurança, não preferem por diligências exteriores enfrentar todas as situações e padecer cada desventura a renunciar, com a vida, a uma felicidade além da qual nenhuma outra maior pode ser por eles pensada. No que diz respeito aos graus inferiores e aos meros acessos dessa paixão, cada um os tem cotidianamente diante dos olhos e, enquanto não é velho, muitas vezes também no coração.

Assim, por isto que aqui foi lembrado, não se pode duvidar da realidade nem da importância da coisa, e, em vez de admirar que também um filósofo trate desse tema, constante em todos os poetas, seria de admirar que algo que tem um papel tão significativo na vida humana até agora quase não tenha sido tomado em consideração pelos filósofos e se apresente como uma matéria não trabalhada. Quem mais se ocupou do assunto foi Platão, especialmente em *O banquete*

e *Fedro*; todavia, o que ele expõe se atém ao domínio dos mitos, fábulas e ditos espirituosos, e concerne na maior parte das vezes apenas ao amor grego pelos rapazes. O pouco que Rousseau diz no *Discours sur l'inégalité* [Discurso sobre a desigualdade] (p. 96, ed. Bip.) sobre nosso tema é falso e insuficiente. A abordagem de Kant sobre o objeto, na terceira parte de seu ensaio *Sobre o sentimento do belo e do sublime* (pp. 435 ss. da edição Rosenkranz), é bastante superficial e sem conhecimento de causa e, por isso, em parte, também incorreta. Por fim, qualquer um achará rasteiro e leviano o tratamento dado ao assunto por Platner em sua *Antropologia*, §§ 1347 ss. Por outro lado, a definição de Spinoza, devido à sua extrema ingenuidade, merece ser mencionada por diversão: *Amor est titillatio, concomitante idea causae externae* [O amor é uma cócega que é acompanhada da idéia de uma causa exterior] (*Eth.*, IV, prop. 44, dem.). De acordo com isso, não tenho predecessores nem para me valer, nem para refutar: o assunto se impôs a mim de maneira objetiva e entrou por si mesmo no contexto da minha concepção de mundo. De resto, tenho a esperar um mínimo de aprovação precisamente daqueles que são dominados por essa paixão e procuram, então, expressar seus sentimentos extremados nas mais sublimes e etéreas imagens: para eles, a minha visão aparecerá demasiado física, demasiado material, por mais que no fundo seja metafísica, e mesmo transcendente. Queiram eles considerar previamente que o objeto que inspira hoje madrigais e sonetos mal mereceria um olhar se tivesse nascido 18 anos antes.

Todo enamorar-se, por mais etéreo que possa parecer, enraíza-se unicamente no impulso sexual, e é apenas um impulso sexual mais bem determinado, mais bem especializado e mais bem individualizado no sentido rigoroso do termo. Quando, então, sem esquecermos disso, consideramos o papel importante que o impulso sexual desempenha, em todas as suas gradações e nuanças, não só nas peças de teatro e romances, mas também no mundo real, onde ele, ao lado do amor à vida, mostra-se como a mais forte e ativa das molas propulsoras, absorvendo ininterruptamente a metade das forças e pensamentos da parte mais jovem da humanidade. É ele a meta final de quase todo esforço humano, exercendo influência prejudicial nos mais importantes casos, interrompendo a toda hora as mais sérias ocupações, às vezes pondo em confusão por momentos até mesmo as maiores cabeças, não se intimidando de se intrometer e atrapalhar, com suas bagatelas, as negociações dos homens de Estado e as investigações dos sábios, conseguindo inserir seus bilhetes de amor e suas madeixas até nas pastas ministeriais e nos manuscritos filosóficos, urdindo diariamente as piores e mais intrincadas disputas, rompendo as relações mais valiosas, desfazendo os laços mais estreitos, às vezes tomando por vítima a vida, ou a saúde, às vezes a riqueza, a posição e a felicidade, sim, fazendo mesmo do outrora honesto um inescrupuloso, do até então leal um traidor, entrando em cena, assim, em toda parte como um demônio hostil, que a tudo se empenha por subverter,

confundir e pôr abaixo; – quando consideramos tudo isso, somos levados a exclamar: para que tanto barulho?! Para que o ímpeto, o furor, a angústia e a aflição? Trata-se simplesmente de cada João encontrar a sua Maria*: por que tal ninharia deveria desempenhar um papel tão importante e trazer sem cessar perturbação e confusão para a vida humana bem-regrada? – Mas ao investigador sério o espírito da verdade revela aos poucos a resposta: não é nenhuma ninharia, mas a importância da coisa é perfeitamente adequada à seriedade e ao ardor dos impulsos. O fim último de toda disputa amorosa, seja ela com borzeguim ou coturno, é realmente mais importante que todos os outros fins da vida humana, e, portanto, merece por inteiro a seriedade profunda com a qual cada um o persegue. De fato, o que aí é decidido não é nada menos do que a *composição da próxima geração.* As *dramatis personae* que entrarão em cena quando dela sairmos serão aqui determinadas, segundo sua existência e sua índole, mediante essas tão frívolas disputas amorosas. Assim como o ser, a *existentia* dessas pessoas vindouras é condicionada por nosso impulso sexual em geral, do mesmo modo a essência, a *essentia* das mesmas o é pela escolha individual para satisfação desse impulso – isto é, o amor sexual – e é assim estabelecida

* Não pude aqui exprimir-me de maneira mais apropriada: o leitor benévolo pode, por isso, traduzir a frase para uma linguagem aristofânica.

de modo irrevogável em todos os aspectos. Essa é a chave do problema: nós a conheceremos melhor, na sua aplicação, ao percorrermos os graus do enamorar-se, da mais fugaz inclinação até a mais veemente paixão, quando reconheceremos que a diferença destas surge do grau de individualização da escolha.

Todas as disputas amorosas da geração presente tomadas em conjunto são, pois, para todo o gênero humano, a séria "*meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes*" [meditação sobre a composição da geração futura, da qual dependem, por sua vez, inumeráveis outras gerações]. É sobre essa elevada importância da questão, na qual não se trata, como nas outras, do bem e mal *individuais*, mas da existência e constituição especial do gênero humano nos tempos vindouros, e na qual, por isso, a vontade do indivíduo entra em cena numa potência mais elevada, como vontade da espécie, que repousa o patético e sublime das questões amorosas, o transcendente de seus enlevos e dores, que, há séculos, em inumeráveis exemplos, os poetas não se cansam de expor. Eis por que nenhum tema pode igualá-lo em interesse, já que, enquanto concerne ao bem e ao mal da *espécie*, está para todos os demais, que concernem apenas ao bem do indivíduo, como os corpos estão para a superfície. Justamente por isso é tão difícil conferir interesse a um drama sem disputas amorosas, e, por outro lado, mesmo no trato diário, este tema nunca se deteriora.

O que se anuncia na consciência individual como impulso sexual em geral que não se dirige para um indivíduo determinado do outro sexo é simplesmente a Vontade de vida em si mesma, e fora do fenômeno. O que aparece porém na consciência como impulso sexual orientado para um indivíduo determinado é, em si mesma, a Vontade enquanto querer-viver de um indivíduo precisamente determinado. Neste caso, o impulso sexual, embora sendo de fato uma necessidade subjetiva, sabe pôr, com habilidade, a máscara de uma admiração objetiva, iludindo assim a consciência: pois a natureza precisa deste estratagema para atingir seus fins. O fato de que por mais objetiva e sublime que possa parecer essa admiração, todo estar-enamorado tem em mira unicamente a procriação de um indivíduo de determinada índole, logo se confirma por não ser o essencial a simples correspondência amorosa, mas a posse, isto é, o gozo físico. A certeza daquela não pode de modo algum consolar a ausência deste: antes, em tal situação, muitos já se suicidaram. Em contrapartida, pessoas fortemente enamoradas, se não podem obter a correspondência amorosa, contentam-se com a posse, isto é, o gozo físico. Disso dão provas todos os casamentos forçados, bem como os tão freqüentes favores comprados de uma mulher, apesar de sua aversão, com valiosos presentes ou outros sacrifícios, e também os casos de estupro. Que esta criança determinada seja procriada, eis o verdadeiro fim de todo romance de amor, apesar de ser inconsciente para seus participan-

tes: a maneira de atingi-lo é assunto secundário. – Por mais alto que possam gritar, também aqui, as almas elevadas e sentimentais, sobretudo as enamoradas, contra o realismo áspero da minha visão, digo-lhes que cometem um erro. Pois não é a determinação precisa das individualidades da próxima geração um fim muito mais elevado e mais digno que aqueles seus sentimentos delirantes e suas bolhas de sabão supra-sensíveis? Sim, pode mesmo haver, entre os fins terrenos, um mais importante e elevado? Apenas ele corresponde à profundeza com a qual o amor apaixonado é sentido, à seriedade com a qual ele entra em cena, e à importância que atribui até às mais insignificantes ninharias que o cercam e ocasionam. Só quando se concebe *este* fim como o verdadeiro é que os subterfúgios, os esforços e suplícios infindos para alcançar o objeto amado aparecem como adequados à questão. Pois é a geração vindoura, em toda a sua determinação individual, que, mediante aqueles impulsos e esforços, adquire ímpeto para a existência. Sim, é ela mesma que já se faz sentir na escolha circunspecta, determinada e obstinada da satisfação do impulso sexual, chamado de amor. A inclinação crescente entre dois amantes é, propriamente falando, já a vontade de vida do novo indivíduo, que eles podem e gostariam de procriar. Já mesmo no encontro de seus olhares cheios de desejo se inflama a nova vida, anunciando-se como uma individualidade vindoura harmoniosa e bem constituída. Sentem o desejo de uma união efetiva e de uma fusão num ser único, para,

assim, continuarem a viver apenas nele e tal desejo se satisfaz na criança procriada por eles, na qual as qualidades hereditárias de ambos continuam a viver fundidas e unidas num único ser. Do contrário, a aversão mútua, firme e persistente entre um homem e uma moça é o indicador de que a criança que poderiam procriar seria apenas um ser mal organizado, desarmonioso e infeliz. Por isso há um sentido profundo no fato de Calderon apresentar a horrenda Semíramis, a quem denomina de filha do vento, como a filha de um estupro ao qual se seguiu o assassinato do esposo.

O que, por fim, atrai com tal força e exclusividade dois indivíduos de sexos diferentes, um para o outro, é a vontade de vida que se expõe em toda a espécie, e que, aqui, por uma objetivação de acordo com seus fins, antecipa sua essência no indivíduo que ambos podem procriar. Esse indivíduo terá do pai a vontade, ou caráter e da mãe o intelecto, e a corporificação de ambos: no entanto, na maioria das vezes a figura se ajustará mais à do pai, a grandeza mais à da mãe – conforme a lei de procriação híbrida dos animais, baseada sobretudo em que a grandeza do feto tem de se ajustar à grandeza do útero. Tão inexplicável quanto toda individualidade própria e exclusiva de cada homem, assim é também toda paixão particular e individual entre dois amantes. No fundamento mais profundo ambas são uma mesma e única coisa; na primeira está *explicite* [explícito] o que na última era *implicite* [implícito]. Devemos considerar como o primeiro instante do nascimento de um novo indivíduo, o verda-

deiro *punctum saliens* [ponto saliente] de sua vida, justamente aquele em que seus pais começam a se amar, – *to fancy each other* [a entusiasmar-se um pelo outro] segundo uma expressão inglesa muito apropriada – e, como foi dito, no encontro e enlace de seus olhares desejosos é que nasce a primeira semente do novo ser que, todavia, como todas as sementes, na maioria das vezes será esmagada. Esse novo indivíduo é, de certo modo, uma nova Idéia (platônica), e, assim como todas as Idéias se esforçam com a maior força para entrar no fenômeno, agarrando com avidez a matéria que a lei de causalidade reparte entre elas, também essa Idéia particular de uma individualidade humana se esforça com a maior avidez e força por sua realização no fenômeno. Essa avidez e essa força é justamente a paixão dos futuros pais, um pelo outro. Ela tem inumeráveis graus, cujos extremos pode-se designar como Ἀφροδίτη πανδῆμος e οὐράνια [amor vulgar e celeste] todavia, segundo a essência, ela é a mesma em toda parte. Mas, segundo o grau, será tanto mais potente quanto mais for *individualizada*, isto é, quanto mais o indivíduo amado, em virtude de todas as suas partes e qualidades, for apto a satisfazer, com exclusividade, o desejo e a necessidade, estabelecidos pela própria individualidade do indivíduo que ama. Na seqüência do texto ficará mais claro do que se trata aqui. Em primeiro lugar a inclinação enamorada é dirigida essencialmente para a saúde, a força e a beleza, por conseguinte para a juventude; porque a vontade, antes de mais nada, re-

clama o caráter genérico da espécie humana, como a base de toda individualidade: o amor vulgar e cotidiano [Ἀφροδίτη πανδῆμος] não vai muito além. A isso juntam-se depois exigências mais especiais, que mais adiante investigaremos em detalhe, e com as quais, onde antevêem satisfação, a paixão aumenta. Os graus mais elevados desta, entretanto, originam-se daquela adequação de duas individualidades entre si, em virtude da qual a vontade, isto é, o caráter do pai e o intelecto da mãe completam em sua união precisamente aquele indivíduo para o qual a Vontade de vida em geral, que se expõe em toda a espécie, sente um anelo adequado à sua grandeza (cujos motivos residem fora do âmbito do intelecto individual) e que, por isso, excede a medida de um coração mortal. Essa é, portanto, a alma de uma autêntica e intensa paixão. – Quanto mais perfeita, então, é a adequação mútua de dois indivíduos em cada um dos vários aspectos a serem considerados mais adiante, mais forte será a sua paixão mútua. Como não há dois indivíduos totalmente iguais, é preciso que a cada homem determinado corresponda, do modo o mais perfeito, uma mulher determinada – sempre tendo em vista a criança a ser procriada. Tão raro quanto o acaso desse encontro é o autêntico amor apaixonado. Entretanto, como existe em todos a possibilidade de um tal amor, as exposições do mesmo nas obras poéticas são-nos compreensíveis. – Ora, justamente porque a paixão amorosa gira propriamente em torno da criança a ser procriada e de suas qualidades, residindo aqui o seu núcleo, po-

de haver amizade entre dois jovens bem formados e de sexo distinto, em virtude da sua concordância, de suas mentes, de seu caráter e de sua orientação espiritual, sem que o impulso sexual se imiscua; neste aspecto pode até haver entre eles uma certa aversão. O fundamento disso deve ser procurado no fato de que uma criança procriada por eles teria qualidades corporais ou espirituais desarmônicas, ou seja, sua existência e índole não corresponderiam aos fins da Vontade de vida tal qual ela se expõe na espécie. No caso oposto, apesar da heterogeneidade mental, de caráter e de orientação espiritual, apesar da aversão daí resultante, e mesmo da hostilidade, o impulso sexual vem à tona e perdura; tornando-se cego para tudo o mais: e, se induz ao casamento, este será bastante infeliz.

Passemos agora a uma investigação mais profunda do assunto. – O egoísmo é uma qualidade tão profundamente enraizada em toda individualidade em geral que, para estimular a atividade de um ser individual, os fins egoísticos são os únicos com os quais se pode contar com segurança. É verdade que a espécie tem sobre o indivíduo um direito prévio, mais imediato e maior que a efêmera individualidade; todavia, pode acontecer que, quando o indivíduo tem de ser ativo e até fazer sacrifícios para a conservação e o aprimoramento da espécie, a importância da questão não se torne tão compreensível para o seu intelecto adaptado apenas para os fins individuais, para que possa atuar adequadamente. Por isso, em tais casos, a natureza só pode alcançar o seu fim se implantar no in-

divíduo uma certa *ilusão*, em virtude da qual aparece como um bem para ele mesmo, o que é de fato um bem só para a espécie, de modo que ele a serve enquanto pensa servir a si mesmo. Em todo esse processo uma mera quimera, que logo desaparece, paira diante dele, e surge como motivo no lugar de uma realidade. Essa *ilusão* é o *instinto*. Na maioria dos casos deve-se considerá-lo como o sentido da *espécie*, que expõe à vontade o que lhe é favorável. Mas, como aqui a Vontade se tornou individual, ela tem de ser iludida de tal maneira que perceba pelo sentido do *indivíduo* aquilo que o sentido da espécie a ela apresenta, presumindo portanto seguir fins individuais, enquanto, na verdade, persegue meros fins gerais (esta palavra aqui tomada em sentido o mais estrito). O fenômeno exterior do instinto o observamos da melhor maneira nos animais, onde seu papel é mais significativo; mas o seu processo interior, como toda interioridade, só o podemos aprender a conhecer em nós mesmos. Pensa-se mesmo que o homem quase não tem instinto, quando muito apenas o do recém-nascido, que o faz procurar e agarrar o seio materno. Mas temos de fato um instinto bem determinado, nítido, complicado, a saber, o da escolha tão sutil, séria e obstinada do outro indivíduo para a satisfação sexual. Essa satisfação nela mesma, ou seja, na medida em que é um gozo sensual baseado numa necessidade imperiosa do indivíduo, nada tem a ver com a beleza ou a feiúra do outro indivíduo. Portanto, a zelosa e persistente tomada em consideração delas, ao

lado da escolha cuidadosa que daí se origina, manifestamente não se refere a quem escolhe, embora ele o presuma, mas com o verdadeiro fim, a criança a ser procriada, na qual o tipo da espécie deve ser conservado do modo o mais puro e íntegro possível. Embora mediante mil acidentes físicos e contrariedades morais nasçam muitas aberrações da figura humana, ainda assim o seu tipo genuíno é sempre restabelecido de novo, o que acontece graças a orientação do sentido da beleza, que precede sempre ao impulso sexual, e sem o qual este decai numa indigência repugnante. De acordo com isso, cada um preferirá resolutamente e desejará com veemência, em primeiro lugar os indivíduos mais belos, isto é, aqueles nos quais o caráter da espécie está impresso de modo o mais puro, mas, depois, almejará no outro indivíduo especialmente *as* perfeições que faltam a ele próprio e até achará belas as imperfeições que são o oposto das suas próprias: por isso, p. ex., homens pequenos procuram mulheres grandes, os louros amam as negras etc. – O arrebatamento vertiginoso que toma o homem quando ele vê uma mulher cuja beleza é para ele das mais adequadas, e lhe preludia a união com ela como o sumo bem, é justamente o *sentido da espécie*, que, reconhecendo sua estampa nitidamente expressa, gostaria de perpetuar-se com ela. Sobre essa decisiva inclinação para a beleza repousa a conservação do tipo da espécie e por isso é que ela age com tão grande poder. As considerações que a envolvem serão examinadas mais adiante em especial.

O que, portanto, guia aqui o homem é realmente um instinto, orientado para o melhor da espécie, enquanto ele imagina procurar apenas o supremo gozo pessoal. – Temos de fato aí uma revelação instrutiva sobre a essência íntima de *todo* instinto que, quase sempre, como aqui, põe o indivíduo em movimento para o bem da espécie. Pois é manifesto que o cuidado com o qual o inseto busca uma determinada flor, ou fruto, ou esterco, ou carne, ou, como os ichneumonídios, uma larva de inseto estranho para *apenas lá* depositar seus ovos, não temendo canseira ou perigo para atingir tal objetivo, é bastante análogo àquele pelo qual um homem escolhe para a satisfação sexual cautelosamente uma mulher de qualidade determinada que lhe agrade individualmente, e então se esforça ansiosamente por ela, de modo tal que, muitas vezes para atingir esse fim, a despeito da razão, sacrifica sua própria felicidade de vida por causa de um casamento insensato ou de uma disputa amorosa que lhe custam poder, honra e vida, inclusive por meio de crimes, como o adultério ou o estupro; tudo isso apenas para servir à espécie do modo o mais conveniente possível, em conformidade à, em toda parte, soberana Vontade da natureza, mesmo se à custa do indivíduo. A saber, em toda parte o instinto é como um agir segundo um conceito de fim e, no entanto, totalmente sem este. A natureza o implanta lá onde o indivíduo que age seria incapaz de entender o fim ou o perseguiria de mau grado. Por isso, via de regra, o instinto é dado apenas aos animais, de

preferência aos inferiores, como os que têm um mínimo de entendimento, mas, quase só no caso aqui considerado, também ao homem, que como tal poderia entender o fim, mas não o perseguiria com o ardor necessário, a saber, mesmo à custa do seu bem-estar individual. Aqui, portanto, como em todo instinto, a verdade assume a figura da ilusão, para agir sobre a vontade. Uma ilusão voluptuosa é a que mistifica o varão, fazendo-o crer que encontrará nos braços de uma mulher, cuja beleza lhe agrada, um gozo maior do que nos braços de uma outra qualquer; ou, que direcionada exclusivamente para um *único* indivíduo, convence-o com firmeza que a sua posse lhe daria uma felicidade extrema. Em conseqüência, presume empregar esforço e sacrifício em favor do próprio gozo, enquanto isso acontece apenas para a conservação do tipo regular da espécie, ou em favor de uma individualidade bem determinada que deve chegar à existência, e que só pode provir de tais pais. Tão completo é aqui o caráter do instinto, e portanto a existência de um agir como estando de acordo com um conceito de fim e no entanto totalmente sem o mesmo, que quem é impulsionado por essa ilusão muitas vezes até detesta e gostaria de evitar a procriação, que é o único fim que o direciona, como ocorre em quase todas as ligações amorosas não-conjugais. De acordo com o caráter do assunto que foi exposto, cada enamorado, depois do gozo finalmente obtido, experimenta uma estranha decepção e se espanta que algo desejado com tanto anelo não proporcione mais

do que qualquer outra satisfação sexual, de modo que não se vê aí muito favorecido. Aquele desejo sexual está para todos os seus desejos restantes como a espécie está para o indivíduo, portanto como um infinito para um finito. Mas a satisfação só favorece a espécie e por isso não é acessível à consciência do indivíduo, que, aqui, animado pela vontade da espécie, com total sacrifício serviu a um fim que não era mesmo o seu próprio. Assim, cada enamorado, depois da realização final da grande obra, acha-se ludibriado, já que desapareceu a ilusão por meio da qual o indivíduo foi enganado pela espécie. Em acordo com isso, diz Platão com inteiro acerto: ἡδόνη ἁπάντων ἀλαζονέστατον (*voluptas omnium maxime vaniloqua*) [não há nada mais presunçoso que a volúpia].

Tudo isso lança luz nova sobre os instintos e os impulsos engenhosos dos animais. Estes também, sem dúvida, são formados por um tipo de ilusão que lhes simula o próprio gozo, enquanto trabalham assiduamente e com auto-abnegação em favor da espécie: o pássaro constrói seu ninho, o inseto procura o único lugar propício para os seus ovos, ou faz caça a uma presa que, para ele mesmo, não é desfrutável, mas tem de ser posta ao lado dos ovos como alimento para as futuras larvas; as abelhas, as vespas, as formigas dedicam-se às suas construções engenhosas e suas economias altamente complicadas. A todos eles, com certeza, guia uma ilusão, que, a serviço da espécie, coloca a máscara de um fim egoístico. Eis provavelmente o único caminho para tornarmos compreen-

sível o mecanismo *interior* ou subjetivo que se encontra no fundamento da exteriorização do instinto. Entretanto, no aspecto exterior, ou objetivo, os animais fortemente dominados pelo instinto mostram-nos, sobretudo os insetos, um predomínio do sistema nervoso glandular, isto é, *subjetivo*, sobre o sistema *objetivo* ou cerebral; donde se deve concluir que são impulsionados não tanto por concepção correta, objetiva, mas por representações subjetivas estimuladoras de desejo, que surgem mediante a atuação do sistema glandular sobre o cérebro; logo, são impulsionados por uma certa *ilusão*: e esse é o processo *fisiológico* de todo instinto. – Para elucidação, menciono ainda como um outro exemplo, ainda que fraco, do instinto no homem, o apetite caprichoso das grávidas que parece originar-se do fato de que a alimentação do embrião às vezes requer uma modificação particular ou determinada do sangue que lhe aflui; daí que o prato que opera tal modificação logo se apresenta à grávida como objeto de um desejo ardente, nascendo, portanto, também aqui, uma *ilusão*. Assim, a mulher tem um instinto a mais que o homem, sendo também nelas o sistema glandular mais desenvolvido. Da grande preponderância do cérebro nos homens, explica-se que eles tenham menos instintos que os animais, e que mesmo os poucos que possuem possam ser facilmente mal direcionados. Desse modo, o sentido da beleza, que direciona instintivamente a escolha do objeto da satisfação sexual, é mal dirigido quando degenera em tendência para a pederastia; esse caso é análogo

ao fato de que a mosca-varejeira (*Musca vomitoria*), em vez de, em conformidade ao instinto, pôr seus ovos na carne putrefata, os põe na flor do *Arum dracunculus*, induzida pelo odor cadavérico desta planta.

O fato de que haja um instinto inteiramente direcionado para uma criança a ser procriada no fundamento de todo amor sexual adquire plena certeza por meio de uma análise mais precisa do assunto, à qual não podemos nos furtar. – Antes de mais nada, o homem está inclinado por natureza à inconstância no amor, a mulher à constância. O amor do homem diminui sensivelmente a partir do momento em que obteve satisfação; quase qualquer outra mulher o excita mais do que aquela que já possui: ele anseia pela variedade. O amor da mulher, ao contrário, aumenta justamente a partir desse momento. Isso é uma conseqüência do fim da natureza, direcionado para a conservação e, por conseguinte, para a mais vigorosa possível multiplicação da espécie. O homem pode, comodamente, procriar mais de cem crianças em um ano, se um número igual de mulheres estiver à sua disposição, enquanto a mulher, mesmo com tantos homens, só traz *uma* criança ao mundo em um ano (excetuando-se o nascimento de gêmeos). Por isso *ele* está sempre em busca de outras mulheres; *ela*, ao contrário, apega-se firme a um único homem, pois a natureza a impele, instintivamente e sem reflexão, a conservar o provedor e protetor da futura prole. Em conseqüência, a fidelidade conjugal é artificial para o homem, para a mulher, natural, e, portanto, o adultério da mulher,

tanto em termos objetivos, devido às conseqüências, quanto em termos subjetivos, enquanto contrário à natureza, é muito mais imperdoável que o do homem.

Mas para ir mais a fundo no assunto e convencer de modo pleno que a satisfação com o outro sexo, por mais objetiva que possa parecer, é apenas um instinto mascarado, isto é, o sentido da espécie que se esforça por conservar o seu tipo, temos de investigar mais de perto até as considerações que nos guiam nessa satisfação e nos aprofundar nas mais especiais dentre elas, por mais estranho que possa parecer a menção de tais peculiaridades aqui numa obra de filosofia. Essas considerações dividem-se nas que concernem imediatamente ao tipo da espécie, isto é, a beleza, e nas que se dirigem para as qualidades psíquicas e, por fim, nas meramente relativas, resultantes da exigência de correção ou neutralização mútua das unilateralidades e anomalias de ambos os indivíduos. Queremos passá-las em revista uma a uma.

A principal consideração que guia nossa escolha e inclinação é a *idade*. Em geral, isso é válido para os anos que vão desde o princípio até o fim da menstruação, entretanto damos decisiva preferência para o período entre os dezoito e vinte e oito anos. Fora desses anos, ao contrário, nenhuma mulher pode nos excitar: uma mulher idosa, isto é, que não mais menstrua, desperta nossa repugnância. Juventude sem beleza sempre provoca excitação, mas beleza sem juventude, não. Manifestamente, a intenção inconsciente que nos guia aqui é a possibilidade de procriação em ge-

ral e, por isso, cada indivíduo perde em estímulo para o outro sexo à medida que se distancie do período mais favorável à procriação ou concepção. A segunda consideração é a *saúde*: doenças agudas perturbam apenas passageiramente, já as crônicas, ou caquexias, repugnam, porque podem se transmitir à criança. A terceira consideração é o *esqueleto*: porque é o fundamento do tipo da espécie. Depois da idade e da doença nada nos repele mais que uma figura deformada e nem mesmo o mais belo rosto pode compensá-la; antes, até mesmo o rosto mais feio, num corpo bem constituído, será incondicionalmente preferido. E mais: sentimos de modo mais forte cada desproporção do esqueleto, p. ex. uma figura mirrada, retorcida, pernas curtas e também o andar coxo, quando não é conseqüência de um acidente exterior. Ao contrário, uma conformação corpórea notadamente bela pode compensar muitas deficiências: ela nos enfeitiça. A essa mesma consideração também pertence o elevado valor que todos atribuem à pequenez dos pés: baseado em que estes são um caráter essencial da espécie, pois nenhum animal possui o conjunto do tarso e do metatarso tão pequeno quanto o homem, o que se relaciona com o seu andar ereto, já que ele é um plantígrado. Em acordo com isso, diz *Jesus de Sirac* (26, 23: segundo a tradução melhorada de Kraus): "Uma mulher bem talhada e de belos pés é como colunas de ouro sobre bases de prata." Também os dentes nos são importantes, por serem essenciais à alimentação e particularmente hereditários. A quarta consideração é uma certa *abundância de car-*

ne, portanto uma predominância da função vegetativa, da plasticidade, pois esta promete ao feto rico alimento: por conseguinte, uma magreza extrema nos repele sobremaneira. Peitos femininos bem dotados exercem sobre o sexo masculino uma atração incomum porque, estando em conexão direta com as funções de reprodução da mulher, promete ao recém-nascido rico alimento. Ao contrário, mulheres gordas *em excesso* despertam nossa repulsa, a causa sendo o fato de que essa característica indica atrofia do útero, portanto esterilidade, o que a cabeça não sabe, mas sim o instinto. Só a última consideração é sobre a *beleza do rosto*. Também aqui, antes de tudo, são levadas em conta as partes ósseas, o que é notado principalmente num belo nariz, e um nariz curto, arrebitado, estraga tudo. Uma curvatura pequena do nariz, para baixo ou para cima, já decidiu sobre a felicidade de vida de inumeráveis moças, e com acerto, pois o que vale é o tipo da espécie. Uma boca pequena, com maxilares pequenos, é bem essencial, como caráter específico do semblante humano, em oposição ao focinho dos animais. Um queixo voltado para trás, como que amputado, é particularmente repulsivo, porque o *mentum prominulum* [mento proeminente] é um traço característico e exclusivo de nossa espécie. Por fim, vem a consideração acerca dos belos olhos e da testa: eles se relacionam com as qualidades psíquicas, sobretudo com as intelectuais, herdadas da mãe.

As considerações inconscientes que, do outro lado, envolvem a inclinação das mulheres, nós, natural-

mente, não podemos fornecê-las de modo tão preciso. Em geral, pode-se afirmar o seguinte. Dão preferência à idade dos 30 aos 35 anos, mesmo ante os anos da juventude, que oferecem de fato a mais tocante beleza humana. O fundamento é que elas não são guiadas pelo gosto, mas pelo instinto, que na idade mencionada reconhece o apogeu da força de procriação. De maneira geral elas observam pouco a beleza, em especial a do rosto, como se tomando para si a exclusividade de transmiti-la à criança. É sobretudo cativante para elas a força do homem e a coragem ligada a ela, pois estas prometem a procriação de crianças fortes e, ao mesmo tempo, um protetor valente. Cada defeito corporal do homem, cada desvio do tipo, pode, tendo em vista a criança, ser suprimido pela mulher na geração, desde que ela mesma seja irrepreensível nas mesmas partes, ou as exceda em sentido oposto. Excetuam-se apenas *as* qualidades do homem específicas do seu sexo e que, por conseguinte, a mãe não pode dar à criança; é o caso da estrutura masculina do esqueleto, ombros largos, ancas estreitas, pernas retas, força muscular, coragem, barba etc. Por isso, com freqüência, mulheres amam homens feios, mas nunca um homem destituído de masculinidade, porque não podem neutralizar esta carência.

O segundo tipo de considerações que estão no fundamento do amor sexual diz respeito às qualidades psíquicas. Aqui encontraremos a mulher atraída em geral pelas qualidades do coração ou caráter do homem, como sendo as herdadas do pai. Antes de mais

nada, a mulher é cativada pela firmeza da vontade, pela resolução e coragem, talvez também pela honradez e bondade de coração. Ao contrário, os méritos intelectuais não exercem sobre ela nenhum poder direto e instintivo, justamente por *não* serem herdados do pai. A falta de inteligência não prejudica as mulheres: ao contrário, uma força espiritual muito forte, ou o gênio, como uma anomalia, até podem agir desfavoravelmente. Por isso, com freqüência vê-se um homem bem instruído, espirituoso e amável ser preterido por mulheres, em favor de outro feio, imbecil e rude. Também, às vezes, são feitos casamentos de amor entre seres altamente heterogêneos em termos espirituais: p. ex., *ele* é rude, forte e limitado, *ela* delicada, refinada nos pensamentos, instruída, com senso estético etc.; ou *ele* é genial e sábio, *ela* uma parva:

Sic visum Veneri; cui placet impares
Formas atque animos sub juga aenea
*Saevo mittere cum joco.**

O fundamento é que, aqui, predominam considerações inteiramente distintas das intelectuais: – as do instinto. No casamento é visada não a conversação espirituosa mas a procriação de crianças: trata-se de uma aliança dos corações, não das cabeças. É uma presunção vã e risível quando as mulheres afirmam terem se

.....

* N. do T.: Assim labora Vênus, que se compraz
Em unir várias formas e mentes sob jugo brônzeo,
E com isso se diverte.

enamorado pelo espírito de um homem, ou é a exaltação de um ser degenerado. – Os homens, pelo contrário, não são determinados, no amor instintivo, pelas *qualidades de caráter* da mulher e, por isso, tantos Sócrates encontraram as suas Xantipas, p. ex. Shakespeare, Albrecht Dürer, Byron e assim por diante. Aqui atuam as qualidades *intelectuais* porque são herdadas da mãe. Sua influência é, todavia, facilmente sobrepujada pela da beleza corporal, a qual, tocando pontos mais essenciais, faz efeito mais imediato. Entrementes, acontece que as mães, por sentimento ou por experiência daquela influência, e com o objetivo de tornar suas filhas atraentes para os homens, fazem com que aprendem belas artes, línguas e coisas semelhantes, com o que querem auxiliar o intelecto com meios artificiais, justamente como acontece nos casos dos quadris e peitos. – Observe-se bem que aqui se trata exclusivamente da atração imediata, instintiva, unicamente a partir da qual resulta o *enamorar-se* propriamente dito. Que uma mulher inteligente e instruída aprecie o intelecto e o espírito de um homem, que um homem, a partir de ponderação racional, examine e considere o caráter de sua noiva, em nada concerne à coisa da qual se trata aqui: tudo isso fundamenta uma escolha racional visando ao casamento, não ao amor apaixonado, que é nosso tema.

Até aqui levei em conta apenas as considerações *absolutas*, isto é, que valem para qualquer um. Agora chego às *relativas*, que são individuais porque com estas se tem em mira retificar o tipo da espécie que se

expõe já deficiente, corrigir os desvios que a própria pessoa que escolhe traz em si, para, assim, reconduzir a uma pura exposição do tipo. Aqui, pois, cada um ama o que lhe falta. Oriunda da índole individual e direcionada para a índole individual, a escolha baseada em tais considerações *relativas* é mais determinada, segura e exclusiva que as oriundas apenas das considerações absolutas; por conseguinte, a origem do amor apaixonado propriamente dito, via de regra, será encontrada nestas considerações relativas, e apenas a origem da inclinação habitual e fácil será encontrada nas considerações absolutas. De acordo com isso, não são exatamente as belezas regulares, perfeitas que costumam acender as grandes paixões. Para que nasça uma tal inclinação realmente apaixonada exige-se algo que só se deixa expressar mediante uma metáfora química: ambas as pessoas têm de se neutralizar mutuamente, como ácido e álcali num sal neutro. As determinações exigidas são no essencial as seguintes. Primeiro: toda sexualidade é unilateralidade. Esta unilateralidade se exprime num indivíduo de modo mais decisivo, e existe em grau mais elevado, do que num outro, podendo, portanto, ser mais bem completada e neutralizada em cada indivíduo por este, e não por outro indivíduo do sexo oposto, já que ele precisa de uma unilateralidade oposta à sua para complemento do tipo da humanidade no novo indivíduo a ser procriado, para cuja constituição isso tudo sempre concorre. Os fisiólogos sabem que a masculinidade e a feminilidade admitem inú-

meros graus, mediante os quais a primeira pode diminuir até o repugnante ginantropo e a hipospadia, e a outra se eleva até o gracioso andrógino: de ambos os lados o hermafroditismo perfeito pode ser atingido, e com ele os indivíduos ocupam o justo meio entre ambos os sexos, a nenhum deles pertencendo, e sendo, portanto, inaptos para a reprodução. Para a neutralização mútua de duas individualidades que está em pauta exige-se que o grau determinado de masculinidade do *homem* corresponda exatamente ao grau determinado de feminilidade da *mulher*, suprimindo-se com isso aquelas unilateralidades de modo preciso. Assim, o homem mais masculino procurará a mulher mais feminina e *vice versa*, e justamente desse modo cada indivíduo procurará quem lhe corresponda no grau de sexualidade. Como se dá a proporção exigida entre dois indivíduos, isso é algo sentido instintivamente por eles, e encontra-se, junto com as outras considerações *relativas*, no fundamento dos graus superiores do enamorar-se. Enquanto os amantes falam pateticamente da harmonia de suas almas, na maioria das vezes o núcleo da coisa é a disposição conjunta, aqui demonstrada, concernindo à procriação de um ser e sua perfeição, e é manifesto que nesta disposição há muito mais do que na harmonia de suas almas, – a qual, com freqüência, não muito depois das núpcias, dissolve-se numa desarmonia gritante. Acrescentam-se a essas as considerações relativas suplementares, baseadas em que cada um aspira suprimir as suas fraquezas, carências e desvios do

tipo mediante o outro, para que não se perpetuem na criança a ser procriada, ou mesmo aumentem até anomalias completas. Quanto mais fraco for um homem no que se refere à força muscular, tanto mais procurará mulheres fortes: a mulher também fará o mesmo do seu lado. Mas como, via de regra, é conforme à natureza uma força muscular mais fraca para a mulher, então, via de regra, também as mulheres darão preferência aos homens mais fortes. – A estatura é também uma consideração importante. Homens pequenos têm uma inclinação decisiva por mulheres grandes, e *vice versa*, e, de fato, a predileção de um homem pequeno por mulheres grandes será tanto mais apaixonada quanto ele mesmo tenha sido gerado por um pai grande e apenas por influência da mãe tenha ficado pequeno; porque ele recebeu do pai o sistema de vasos sangüíneos e a energia dos mesmos, capaz de irrigar com sangue um corpo grande; ao contrário, se o seu pai e avô foram já pequenos, então aquela inclinação se fará menos sensível. No fundamento da aversão de uma mulher grande por homens grandes reside a intenção da natureza de evitar uma raça de estatura grande demais, que, com as forças a serem atribuídas por *essa* mulher, tornar-se-ia muito fraca para viver por longo tempo. Todavia, se uma mulher assim escolhe um esposo grande, quem sabe para se apresentar melhor na sociedade, então, via de regra, a descendência expiará a insensatez. – Bastante decisiva é, ademais, a consideração sobre a compleição. Louros anseiam por negros ou morenos, mas só raramente

estes àqueles. O fundamento é que o cabelo louro e os olhos azuis já constituem uma variante, quase uma anomalia: análoga à dos ratos brancos, ou pelo menos à dos cavalos brancos. Em nenhuma outra parte do mundo eles são naturais, mesmo na proximidade dos pólos, mas só na Europa, e são manifestamente provenientes da Escandinávia. De passagem seja aqui exprimida a minha opinião de que a cor branca da pele não é natural ao homem, mas da natureza ele tem a pele preta ou morena, como nossos ancestrais, os hindus; logo, nunca um homem branco nasceu originariamente do ventre da natureza, e, portanto, não há nenhuma raça branca, por mais que se tenha falado sobre ela, mas todo homem branco é um homem empalidecido. Impelido ao norte que lhe é estrangeiro, onde apenas subsiste como as plantas exóticas, e, precisando, como estas, de estufa no inverno, o homem tornou-se branco no decorrer dos séculos. Os ciganos, um ramo indiano que só emigrou há cerca de quatro séculos, mostram a transição da compleição dos hindus para a nossa*. No amor sexual, pois, a natureza se esforça por voltar ao cabelo escuro e ao olho castanho, como para o tipo originário: a cor branca da pele, entretanto, tornou-se uma segunda natureza, embora não a tal ponto que nos repila o moreno dos hindus. – Por fim, cada um também procura nas partes isoladas do corpo o corretivo para suas carências e

* Pormenores acerca disso se encontram em *Parerga*, v. 2, § 92 da primeira edição (2ª ed., pp. 167-70).

desvios, e de modo tanto mais decisivo, quanto mais importante for a parte. Daí indivíduos de nariz achatado terem uma satisfação inexprimível diante dos narizes aquilinos, as caras de papagaio, e é assim também no que se refere às partes restantes. Homens cuja estrutura corpo e membros é demasiado franzina e alongada, podem até achar belo um corpo sobremaneira compacto e curto. – De maneira análoga agem as considerações acerca do temperamento: cada um preferirá o seu oposto, só na medida, porém, em que o seu é um temperamento decisivo. – Quem é perfeito em algum aspecto não procura e ama justamente a imperfeição contrária, mas a aceita mais facilmente do que outras pessoas, porque ele mesmo protege as crianças contra a grande imperfeição nesse aspecto. P. ex.,, quem é muito branco não será atraído por uma tez amarelada, mas quem a tiver achará a reluzente brancura de uma beleza divina. – O caso raro de um homem enamorar-se por uma mulher de fato feia entra em cena quando, na acima abordada exata harmonia do grau de sexualidade, o conjunto das anomalias completas da mulher é precisamente oposto ao do homem, portanto são o seu corretivo. O enamorar-se, então, costuma atingir um elevado grau.

A seriedade profunda com a qual examinamos as partes do corpo da mulher, o que ela do seu lado também faz, a escrupulosidade crítica com a qual inspecionamos uma mulher que começa a nos agradar, a obstinação da nossa escolha, a atenção redobrada com a qual o noivo observa a sua noiva, a precaução para

não ser iludido por nenhuma parte, e o grande valor que ele atribui a cada um mais ou menos nas partes essenciais, – tudo isso é inteiramente adequado à importância do fim. Pois a criança a ser procriada terá de trazer durante toda a vida uma parte semelhante: se, p. ex., a mulher é apenas um pouco encurvada, isto pode com facilidade acarretar para o seu filho uma corcova, e assim por diante. – A consciência de tudo isso com certeza não existe mas, antes, cada um presume fazer aquela escolha difícil apenas no interesse da própria volúpia (que no fundo não pode estar interessada no assunto); ele a faz, porém, sob a pressuposição de sua própria corporeidade, exatamente em conformidade ao interesse da espécie, cuja tarefa secreta é conservar o tipo o mais puro possível. O indivíduo age aqui, sem o saber, a serviço de um superior, a espécie: daí a importância que confere a coisas que, enquanto tais, poderiam e até mesmo teriam de lhe ser indiferentes. – Há algo de inteiramente peculiar na seriedade profunda e inconsciente com a qual duas pessoas jovens de sexo distinto, que se vêem pela primeira vez, se consideram mutuamente, tanto no olhar investigativo e penetrante que se lançam, como na inspeção cuidadosa que os traços e partes de ambas têm de sofrer. Esse investigar e examinar é a *meditação do gênio da espécie* sobre o possível indivíduo que ambos poderiam procriar e a combinação de suas qualidades. Do resultado dessa meditação depende o grau de seu bem-estar e desejo mútuos. O desejo, depois que atingiu um grau significativo, pode

subitamente extinguir-se pela descoberta de algo que até então permanecera inobservado. – Dessa forma o gênio da espécie, em todos os que são capazes de procriação, medita sobre a geração vindoura, cuja constituição é a grande obra com que se ocupa *Cupido*, continuamente ativo, especulando e engendrando. Ante a importância da sua grande questão, que concerne enquanto tal à espécie e a todas as gerações vindouras, as questões dos indivíduos, no seu efêmero conjunto, são bem insignificantes e, por isso, o gênio da espécie está sempre preparado a sacrificá-los sem consideração. Pois se relaciona com eles como um imortal diante dos mortais, e seus interesses estão para os interesses individuais como o infinito para o finito. Portanto, ele trata de administrar na consciência questões de tipo mais elevado que as atinentes apenas ao bem-estar individual, e isso com sublime imperturbabilidade, em meio ao tumulto da guerra, ou da agitação da vida de negócios, ou na devastação de uma peste, tratando-as até mesmo no isolamento do claustro.

Vimos acima que a intensidade do enamorar-se aumenta com sua individualização, ao demonstrarmos como a constituição corpórea de dois indivíduos pode ser tal que, para servir ao restabelecimento o melhor possível do tipo da espécie, um é o complemento inteiramente especial e perfeito do outro, o que portanto os faz se desejarem com exclusividade. Neste caso, já surge uma paixão significativa, que, justamente por ser direcionada para um único objeto e apenas para este, como que representa uma missão *especial* da

espécie, e subitamente ganha uma aura nobre e sublime. Por causa do fundamento oposto, o mero impulso sexual é vulgar, porque, sem individualização, direciona-se a todos e se esforça por conservar a espécie, apenas segundo a quantidade, com pouca consideração da qualidade. Mas a individualização, e com ela a intensidade do enamorar-se, pode atingir um grau tão elevado que, sem sua satisfação, todos os bens do mundo, e até a própria vida, perdem seu valor. Tem-se então um desejo que cresce a uma veemência inigualável, que prepara para qualquer sacrifício e, no caso em que sua realização permanece irrevogavelmente recusada, pode conduzir à loucura ou ao suicídio. Além das considerações acima mencionadas, deve haver ainda outras inconscientes, que se encontram no fundamento de uma tal paixão extremada, embora não as tenhamos diante dos olhos. Por isso temos de admitir que aqui não só a corporificação, mas também a *vontade* do homem, e o *intelecto* da mulher possuem uma adequação especial mútuos, em conseqüência da qual um indivíduo inteiramente determinado só pode ser procriado por eles e cuja existência é aqui tencionada pelo gênio da espécie, a partir de fundamentos que, por se encontrarem na essência da coisa-em-si, são-nos inacessíveis. Ou, para falar de maneira mais apropriada: a Vontade de vida anseia aqui objetivar-se num indivíduo bem determinado, que só pode ser procriado por este pai junto com esta mãe. Esse desejo metafísico da Vontade em si não tem nenhuma outra esfera de ação na série dos seres a não ser os corações dos futuros pais, que são portanto arrebatados

por esse ímpeto e se iludem ao acreditarem desejar para si mesmos o que, por enquanto, tem apenas um fim puramente metafísico, isto é, situado fora da série das coisas realmente existentes. Portanto, o ímpeto do futuro indivíduo, que só aqui se torna então possível, para chegar à existência, ímpeto esse que provém da fonte originária de todos os seres, é aquilo que se expõe no fenômeno, como a suprema paixão mútua dos futuros pais, para quem tudo de externo se torna insignificante e que, de fato, é uma ilusão sem igual, que faz com que se torna um enamorado entregue todos os bens do mundo em troca da união com esta mulher, – que, em verdade, não lhe proporciona muito mais do que qualquer outra. Que, entretanto, apenas isso seja visado depreende-se do fato de que essa suprema paixão, tanto quanto qualquer outra, extingue-se no gozo, – para grande espanto dos envolvidos. Extingue-se também quando, por causa de uma eventual esterilidade da mulher (que, segundo Hufeland, pode originar-se de 19 erros fortuitos de constituição), o fim propriamente metafísico é obstado; e também se extingue diariamente em milhões de germens aniquilados, nos quais o mesmo princípio metafísico de vida se esforça pela existência; não existe outro consolo para isso a não ser o de estar à disposição da Vontade de vida uma infinitude de espaço, tempo, matéria e portanto uma inesgotável ocasião do retorno.

A Teofrasto Paracelso, que não tratou desse tema e para quem todo o curso de meus pensamentos é

desconhecido, tem de ter ocorrido ao menos uma vez, mesmo que vagamente, a idéia aqui exposta, ao ter escrito, num contexto bem diferente e na sua maneira desconexa, a seguinte passagem digna de menção: *Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc... sed propter Salomonem,* qui aliunde nasci non potuit, *nisi ex Bathsebea, conjuncto David semine, quamvis meretrice, conjunxit eos Deus* (*De vita longa*, I, 5). [Estes são os que Deus uniu, como, p. ex., aquela que pertenceu a Urias e Davi; embora essa relação (disso estava persuadido o espírito humano) esteja diametralmente em desacordo com um matrimônio justo e legítimo. – Mas devido a Salomão, que não podia nascer de outros, somente de Bathseba e do sêmen de Davi, embora ela fosse meretriz, Deus os uniu.]

O anelo do amor, o ἵμερος, que os poetas de todos os tempos estão continuamente ocupados em expressar de mil formas, sem esgotar o seu objeto e mesmo sem poder dar conta dele de modo extenuante, esse anelo, que conecta à posse de uma mulher determinada a representação de uma bem-aventurança infinita, ou então uma dor inexprimível ao pensamento de que a posse não possa ser atingida – esse anelo e essa dor de amor não podem emprestar a sua matéria das necessidades de um indivíduo efêmero; mas são o suspiro do espírito da espécie, que vê aqui um meio insubstituível para atingir ou perder seus alvos e,

por isso, geme profundamente. Só a espécie tem vida infinita e é portanto capaz de desejos infinitos, satisfações infinitas e dores infinitas. Mas estes estão aqui encarcerados no peito estreito de um mortal: nada de admirável pois, se ele parece querer despedaçar-se, não podendo achar nenhuma expressão para o presságio de uma delícia ou dor infinitas. É isso que dá a matéria para toda poesia erótica de gênero sublime, que, de acordo com seu tema, eleva-se em metáforas transcendentes que sobrevoam tudo o que há de terreno. Esse é o tema de Petrarca, a matéria de Saint-Preux, Werther e Jacopo Ortis, que, do contrário, não seriam compreensíveis nem explicáveis. Pois aquela apreciação infinita pela amada não se baseia num eventual mérito espiritual, nem, em geral, em méritos objetivos, reais; mesmo porque, com freqüência, o amante não os conhece de modo suficiente e preciso, como era o caso de Petrarca. Só o espírito da espécie pode ver com um só olhar o *valor* que ela tem para *ele*, para os seus fins. Também, via de regra, as grandes paixões nascem à primeira vista:

*Who ever lov'd, that lov'd not at first sight?**
Shakespeare, *As you like it*, III, 5.

Digna de menção, nesse sentido, é uma passagem do romance já célebre há 250 anos *Guzman de Alfarache*, de Mateo Aleman: *No es necesario, para que*

* N. do T.: Quem já amou, que não tenha amado à primeira vista?

uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga elección, sino que con aquella primera y sola vista, concurran juntamente cierta correspondencia o consonancia, o lo que acá solemos vulgarmente decir, una confrontación de sangre, y que por particular influxo suelen mover las estrellas. [Para que alguém ame não é necessário que passe muito tempo, que empregue ponderação e faça uma escolha; mas apenas que, naquele primeiro e único olhar, encontre-se uma certa adequação ou concordância mútuas, ou aquilo que aqui costumamos vulgarmente designar como uma simpatia de sangue, e que com particular influxo move as estrelas.] *P. II, L. III*, c. 5. Em conformidade com isso, a perda da amada para um rival, ou para a morte, é também sentida pelo amante apaixonado como uma dor que supera qualquer outra, justamente porque é de tipo transcendente, já que afeta não apenas o indivíduo, mas o atinge em sua *essentia aeterna* [essência eterna], na vida da espécie, para cuja vontade especial e missão ele estava aqui ocupado. Por isso, o ciúme é tão cheio de tormentos e tão furioso, e a renúncia da amada é o maior de todos os sacrifícios. – Um herói se envergonha de todas as lamúrias, menos das amorosas; porque nelas não é ele, mas a espécie que se lamenta. – Na *Grande Zenóbia* de Calderon se encontra, no segundo ato, uma cena entre Zenóbia e Décius, onde este diz:

Cielos, luego tu me quieres?
Perdiera cien mil victorias,
*Volviérame, etc.**

Aqui, a honra, que sobrepujou cada interesse, é derrotada logo que o amor sexual, isto é, o interesse da espécie, entra em jogo e vê uma vantagem decisiva diante de si: pois tal interesse é infinitamente predominante diante de qualquer interesse do mero indivíduo, por mais importante que seja. Só a ele cedem, pois, a honra, o dever e a lealdade, após terem resistido a toda outra tentação, mesmo à ameaça de morte. – Do mesmo modo, o encontramos na vida privada onde, em nenhum outro ponto, a escrupulosidade é mais rara do que neste, sendo às vezes posta de lado até por pessoas até então honradas e probas, e o adultério é cometido sem escrúpulos, quando o amor apaixonado, isto é, o interesse da espécie, apodera-se delas. Até parece que é como se elas aí acreditassem estar conscientes de uma prerrogativa mais elevada que as conferidas pelos interesses dos indivíduos; justamente porque elas agem no interesse da espécie. Nesse sentido, digna de menção é a passagem de Chamfort: *Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quelque soient les obstacles qui les séparent,*

* N. do T.: Céus! também tu me amas?
Em favor disso renunciaria a mil vitórias,
Retornaria, etc.

un mari, des parents etc., les deux amans sont l'un à l'autre, de par la Nature, qu'ils s'appartiennent de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines [Quando um homem e uma mulher têm um pelo outro uma paixão violenta, parece-me sempre que, quaisquer que sejam os obstáculos a separá-los, um marido, pais etc., os dois amantes existem por natureza um para o outro, eles se pertencem por direito divino, apesar das leis e convenções humanas]. Quem quisesse se indignar com isso, eu o remeteria à indulgência notável com a qual o Salvador, no Evangelho, trata a adúltera, já que pressupõe, ao mesmo tempo, a mesma culpa em todos os ali presentes. – Desse ponto de vista, a maior parte do *Decamerão* aparece como uma mera ironia e escárnio do gênio da espécie sobre os direitos e interesses dos indivíduos, por ele pisoteados. – Com igual facilidade, as diferenças de posição e todas as relações semelhantes, quando se opõem à ligação dos amantes apaixonados, são postas de lado e qualificadas de nulas pelo gênio da espécie que, perseguindo seus fins pertencentes a gerações infinitas, dissipa como migalhas ao vento tais normas e convenções humanas. A partir do mesmo fundamento profundo, cada perigo, lá onde vigeram os fins da paixão enamorada, é voluntariamente enfrentado e mesmo o até então medroso se torna aqui corajoso. – Mesmo nas peças de teatro e nos romances vemos, com participação alegre, as pessoas jovens, que defendem seus casos amorosos, isto é, o interesse da espécie, triunfarem sobre os anciãos, que se preocupam

apenas com o bem dos indivíduos. Pois o esforço dos amantes parece-nos tanto mais importante, sublime e por isso mais justo do que qualquer outro que se lhe opõe, tanto quanto a espécie é mais significativa que o indivíduo. De acordo com isso, o tema fundamental de quase todas as comédias é a aparição do gênio da espécie com seus fins que contrariam os interesses pessoais dos indivíduos representados e, por conseguinte, ameaçam sepultar a felicidade dos mesmos. Via de regra ele se impõe, o que, em conformidade com a justiça poética, satisfaz o espectador, porque este sente que os fins da espécie superam em muito os dos indivíduos. Por isso, no desenlace, o espectador inteiramente satisfeito deixa os amantes triunfantes, pois compartilha com eles a ilusão de que teriam fundado a própria felicidade, quando, em verdade, a sacrificaram para o bem da espécie, contra a vontade dos anciãos precavidos. Em algumas comédias fora das normas, tentou-se inverter a coisa e impor a felicidade do indivíduo à custa dos fins da espécie: só que aí o espectador sente a dor que padece o gênio da espécie, e não se consola mediante as vantagens asseguradas aos indivíduos. Como exemplos deste tipo ocorrem-me duas pequenas peças bastante conhecidas: *La reine de 16 ans* [A rainha de 16 anos] e *Le mariage de raison* [O casamento de conveniência]. Em tragédias com disputas amorosas, na medida em que os fins da espécie são malogrados, muitas vezes os amantes, seus instrumentos, sucumbem ao mesmo tempo: p. ex., em *Romeu e Julieta*,

Tancredo, Don Carlos, Wallenstein, A noiva de Messina e muitas outras.

O fato de um homem estar enamorado produz freqüentemente fenômenos cômicos, e às vezes trágicos; em ambos os casos porque ele, possuído pelo espírito da espécie, é agora dominado por este e não mais se pertence: assim, sua ação é inadequada à do indivíduo. O que, nos graus mais elevados da paixão, confere aos pensamentos do homem um aspecto tão poético e sublime, até mesmo uma direção transcendente e sobrenatural, em virtude da qual ele parece perder completamente de vista seus fins próprios e bastante físicos, é no fundo o fato de que ele está agora animado pelo espírito da espécie, cujas questões são infinitamente mais importantes que as concernentes apenas aos indivíduos; ele recebe a missão especial de fundar toda a existência de uma descendência indefinidamente longa, com *esta* índole individual e bem determinada, que só pode ser adquirida a partir *dele* como pai e de sua amada como mãe, descendência que, *enquanto tal*, sem isso, nunca chega à existência, enquanto a objetivação da Vontade de vida exige expressamente esta existência. É o sentimento de agir em questões de importância tão transcendente o que eleva os enamorados tão alto, acima de tudo o que é terreno, e até acima de si mesmos, e confere aos seus desejos bem físicos uma aparência tão hiperfísica, tornando o amor um episódio poético até na vida do homem mais prosaico quando a coisa ganha às vezes um aspecto cômico. – Aquela missão da Vontade que

se objetiva na espécie apresenta-se na consciência do enamorado sob a máscara da antecipação de uma bem-aventurança infinita, que seria encontrada por ele na união com este determinado indivíduo feminino. Nos graus supremos da paixão essa quimera é tão radiante que, se ela não pode ser realizada, a própria vida perde todo encanto, parecendo tão vazia de alegria, insossa e intragável que o desgosto ultrapassa os terrores da morte; por isso, às vezes, é voluntariamente abreviada. A vontade deste homem é engolfada no turbilhão da vontade da espécie, ou ela adquiriu tanto predomínio sobre a vontade individual, que, se esta não pode agir em prol da espécie, o homem desdenha agir por si. O indivíduo é aqui um vaso demasiado frágil para poder conter o anelo infinito da vontade da espécie concentrado num objeto determinado. Neste caso, a saída é o suicídio, às vezes o duplo suicídio de ambos os amantes; a menos que a natureza, para salvar a vida, faça com que apareça a loucura, que então envolve com seu véu a consciência daquele estado desesperado. – Nenhum ano transcorre sem comprovar, mediante muitos casos semelhantes, a realidade do que foi aqui exposto.

Todavia, não é só a paixão amorosa insatisfeita que tem às vezes uma saída trágica, mas também a satisfeita que leva mais freqüentemente à infelicidade do que à felicidade. Pois é comum as exigências da paixão colidirem tão forte com o bem-estar da pessoa envolvida, que o sepultam, já que são incompatíveis com as demais relações e destroem o plano de vida

edificado sobre elas. Sim, o amor com freqüência está em contradição não só com as situações exteriores, mas até com a própria individualidade, na medida em que se projeta sobre pessoas que, fora a relação sexual, seriam odiadas pelo amante, desprezadas, despertando até mesmo a repugnância. Mas a vontade da espécie é tão mais poderosa que a do indivíduo, que o amante fecha os olhos diante de todos aqueles atributos que lhe são desagradáveis, não se dá conta de nada e nada vê, ligando-se para sempre ao objeto de sua paixão: aquela ilusão que o cega tão completamente desaparece logo que satisfeita a vontade da espécie, restando-lhe uma companheira odiosa. Apenas a partir daí é explicável a freqüência com a qual vemos homens bastante razoáveis e até distintos ligados a dragões e asmodeus, e não concebemos como puderam ter feito uma tal escolha. Daí os antigos representarem o Amor como cego. Sim, um enamorado pode até conhecer de modo claro e sentir amargamente o temperamento e falhas de caráter insuportáveis de sua noiva, que prometem uma vida atormentada, e mesmo assim não se intimida:

I ask not, I care not,
If guilt's in thy heart;
I know that I love thee,
*Whatever thou art.**

* N. do T.: Não pergunto, não temo
Se és culpada em teu coração;
Sei que te amo,
Não importa o que sejas.

Pois no fundo o enamorado não trata do *próprio* assunto, mas do assunto de um terceiro, que ainda deve nascer; embora o envolva a ilusão de que trate do próprio assunto. Mas justamente esse não-tratar-do-*próprio*-assunto, que em geral é marca de grandeza, também confere ao amor apaixonado o aspecto sublime e o torna objeto digno de poesia. – Por fim, o amor sexual convive até com o ódio mais expresso contra seu objeto, por isso já Platão o comparou ao amor dos lobos pelas ovelhas. Isso acontece quando um amante apaixonado, apesar de todos os esforços e súplicas, não pode encontrar condescendência sob qualquer condição:

*I love and hate her.**
Shakespeare, *Cymb.*, III, 5.

O ódio contra a amada, então aceso, às vezes vai tão longe que o homem a mata e em seguida se suicida. Um par de exemplos desse tipo costumam ser dados a cada ano, e podemos encontrá-los nos jornais ingleses e franceses. Portanto, são no todo justos os versos de Goethe:

Bei aller verschmähten Liebe! beim höllischen Elemente!
*Ich wollt', ich wüßt' was ärger's, daß ich's fluchen könnte!***

* N. do T.: Eu a amo e a odeio.
** N. do T.: Por todo amor envergonhado! Pelos elementos infernais!
Quisera conhecer algo de pior para poder amaldiçoar!

De fato não é uma hipérbole se um amante designa como crueldade a frieza de sua amada e a alegria de sua frivolidade, que se deleita com seus sofrimentos, pois ele está sob a influência de um impulso que, aparentado ao instinto dos insetos, compele-o, apesar de todos os fundamentos da razão, a perseguir seus fins de modo incondicional e a pôr de lado todo o resto: não há como escapar. Não um, mas muitos Petrarcas já existiram que tiveram que arrastar ao longo de sua vida o ímpeto amoroso insatisfeito, como um grilhão, como um bloco de ferro no pé, e exalar seus suspiros em bosques solitários. Mas apenas em *um* Petrarca é que residia ao mesmo tempo o dom poético; assim, a ele se aplicam os belos versos de Goethe:

Und wenn der Mensch in seiner Quaal verstummt,
*Gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide.**

De fato, o gênio da espécie conduz uma guerra generalizada contra os gênios protetores dos indivíduos, ele é o seu perseguidor e inimigo, sempre pronto a destruir sem pena a felicidade pessoal, com o intuito de impor os seus fins. Até mesmo o bem de nações inteiras às vezes foi sacrificado aos seus caprichos: Shakespeare nos conduz a um exemplo deste tipo em *Henrique VI*, 3, a. 3, cs. 2 e 3. Tudo isso se baseia em que a espécie, onde está a raiz do nosso ser, pos-

* N. do T.: E se o homem emudece em seu tormento,
Um deus me permitisse dizer o quanto sofro.

sui sobre nós um direito mais imediato e anterior que o indivíduo, tendo, por isso, os interesses dela a precedência. Imbuídos desse sentimento os antigos personificaram o gênio da espécie em Cupido, o qual, a despeito de seu aspecto infantil, é um deus hostil e cruel, portanto mal-afamado, um demônio caprichoso, despótico e, todavia, senhor dos deuses e dos homens:

[συ δεῶ̃ θεῶυ τὺραννε κ'άνθφώπωυ Ἔρως]*
(*Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!*)

Flechas mortíferas, cegueira e asas são seus atributos. As últimas indicam a inconstância: via de regra, esta entra em cena com a desilusão, que é conseqüência da satisfação.

Visto que a paixão repousava sobre uma ilusão que mascarava como pleno de valor para o indivíduo aquilo que só tem valor para a espécie, a ilusão tem de desaparecer depois que os fins da espécie foram alcançados. O espírito da espécie, que tinha tomado posse do indivíduo, deixa-o novamente livre. Assim abandonado por ele, o indivíduo recai em sua limitação e pobreza originárias, e vê com espanto que, após esforços tão elevados, heróicos e infinitos, nada obteve para seu gozo a não ser o que dá qualquer satisfação sexual: contra sua expectativa, ele não se encontra mais feliz que antes. Nota que foi o enganado pela

* N. do T.: Tu, amor, tirano de deuses e homens!

vontade da espécie. Por isso, via de regra, um Teseu feliz abandonará a sua Ariadne. Se a paixão de Petrarca tivesse sido satisfeita o seu canto teria emudecido como o do pássaro, logo que os ovos são postos.

Observe-se aqui de passagem que, por mais que minha metafísica do amor desagrade justamente às pessoas enredadas nesta paixão, todavia, se considerações racionais pudessem em geral alguma coisa contra essa paixão, a verdade fundamental por mim descoberta, mais que qualquer outra coisa, teria de capacitar a exercer um domínio sobre ela. Mas a sentença do antigo cômico permanecerá: *Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes* [O que não possui em si razão nem medida, não pode ser regido pela razão. Terêncio "Eunuchus", verso 57].

Os casamentos de amor são contraídos no interesse da espécie, não dos indivíduos. Os envolvidos presumem promover sua própria felicidade, mas o seu verdadeiro alvo é alheio a eles mesmos, na medida em que reside na produção de um indivíduo apenas possível por meio deles. Reunidos por esse fim, devem procurar doravante entender-se o melhor possível. Mas, com muita freqüência, o par unido pela ilusão instintiva que é a essência do amor apaixonado será, no que resta, de índole a mais heterogênea. Isso vem à luz quando a ilusão, como necessariamente tem de acontecer, desaparece. Em conseqüência, os casamentos contraídos por amor, via de regra, tornam-se infelizes, pois, por meio deles, se cuida da geração vin-

doura à custa da presente: *Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores* [Quem se casa por amor, há de viver com dor], diz o provérbio espanhol. – O contrário sucede nos casamentos de conveniência, contraídos na maioria das vezes por escolha dos pais. As considerações que o governam, sejam do tipo que forem, são pelo menos reais, e não podem desaparecer por si mesmas. Mediante tais considerações se cuida da felicidade da geração presente, mas certamente em detrimento da vindoura e, ainda assim, aquela primeira felicidade é problemática. O homem que, ao se casar, vê o dinheiro em vez da satisfação de sua inclinação, vive mais como indivíduo do que como espécie, o que se opõe diretamente à verdade, e por isso apresenta-se como contrário à natureza, provocando um certo desprezo. Uma moça que, contra o conselho de seus pais, recusa o pedido de casamento de um homem rico e que ainda não é velho, e que, colocando de lado todas as considerações de conveniência, escolhe apenas segundo sua inclinação instintiva, sacrifica seu bem individual em favor do bem da espécie. Mas justamente por isso não se lhe pode recusar uma certa aprovação: pois ela preferiu o mais importante e agiu no sentido da natureza (vale dizer, da espécie) enquanto os pais aconselhavam no sentido do egoísmo individual. – De tudo isso resulta a aparência de que se deveria, na contração de um casamento, ou lesar o indivíduo ou o interesse da espécie. Na maioria das vezes é realmente assim, pois que a conveniência e o amor apaixonado andem de mãos dadas é um raro golpe de sorte. A mísera constituição física, moral ou

intelectual da maioria dos homens pode, em parte, ter o seu fundamento no fato de que os casamentos, de ordinário, são contraídos não a partir da pura escolha e inclinação, mas a partir de considerações totalmente exteriores e segundo circunstâncias fortuitas. Se, todavia, ao lado da conveniência também a inclinação, em certo grau, for levada em conta, o que é como que um arranjo com o gênio da espécie. Casamentos felizes, sabe-se, são raros; justamente porque na essência do casamento está que seu fim capital não é a geração presente, mas a vindoura. No entanto, acrescente-se para consolo das almas ternas e amantes que, às vezes, ao amor apaixonado se associa um sentimento de origem bem outra, a saber, uma amizade efetiva, baseada na concordância de mentalidades, que, todavia, na maioria das vezes só aparece quando o amor sexual propriamente dito se extinguiu na satisfação. Esta amizade nasce, na maior parte das vezes, a partir das qualidades físicas, morais e intelectuais complementares e correspondentes de ambos os indivíduos, das quais nasceu o amor sexual tendo em vista uma criança a ser procriada, e que também se referem aos próprios indivíduos como qualidades de temperamento opostas e traços espirituais em relação de complementaridade mútua, fundando assim uma harmonia de ânimos.

Toda a metafísica do amor aqui abordada está em ligação estreita com a minha metafísica em geral e a luz que ela lança sobre esta pode ser resumida como se segue.

Vimos que a escolha cuidadosa da satisfação sexual, que cresce por inúmeros graus até o amor apaixonado, baseia-se no mais sério interesse que tem o ser humano pela constituição especial e pessoal da raça vindoura. Este interesse, sobremaneira digno de nota, confirma assim duas verdades evidenciadas nos capítulos precedentes: 1) A indestrutibilidade do ser-em-si do homem, que continua a viver na geração vindoura. Pois aquele interesse tão vivaz e zeloso, originado não de reflexão e propósito, mas de aspirações e impulsos os mais íntimos de nosso ser, não poderia existir de modo tão indelével e exercer um tão grande poder sobre o ser humano se este fosse absolutamente transitório, e se uma raça de fato totalmente distinta se seguisse a ele apenas segundo o tempo. 2) O ser-em-si do homem reside mais na espécie do que no indivíduo. Pois o interesse na constituição especial da espécie, que forma a raiz de todo trato amoroso, desde a inclinação mais fugaz até a paixão mais séria, é para todos propriamente a questão suprema, ou seja, aquela cujo sucesso ou insucesso o toca mais sensivelmente; por isso, de preferência, ela é chamada de *assunto do coração*: também a este interesse, quando ele se pronunciou de maneira forte e decisiva, se subordina e se sacrifica todo outro que concerne apenas à própria pessoa. Com isso, o ser humano atesta que a espécie está mais próxima dele que o indivíduo, e que ele vive mais diretamente naquela do que neste. – Por que, então, o enamorado se entrega com total abandono aos olhos da eleita e está pronto a lhe fa-

zer qualquer sacrifício? – Porque é a sua parte *imortal* que anseia por ela, provindo tudo o mais da parte mortal. – Esse anseio vivaz, ou ardente, direcionado para uma mulher determinada, é, portanto, uma prova imediata da indestrutibilidade do núcleo de nosso ser e de sua subsistência na espécie. Considerar semelhante subsistência como algo insignificante e insuficiente é um erro que se origina do fato de que sobre a continuação da vida da espécie não se pensa nada além da existência futura de seres semelhantes a nós, mas, em nenhum aspecto, idênticos, e isso porque, partindo do conhecimento direcionado para o exterior, considera-se apenas a figura exterior da espécie, tal como a concebemos intuitivamente, e não a sua essência íntima. Mas esta essência íntima é justamente a que está no fundamento de nossa própria consciência, como seu núcleo, é por isso mais imediata do que a própria consciência, e, como coisa-em-si, livre do *principio individuationis* [princípio de individuação], é propriamente a mesma e idêntica em todos os indivíduos, quer eles existam um ao mesmo tempo que o outro ou um após o outro. Essa essência é a Vontade de vida, e portanto justamente aquilo que anseia pela vida e sua continuidade de modo tão premente. É justamente o que é poupado pela morte, ficando incólume. Mas também ela não pode chegar a nenhum estado melhor que o seu estado presente, estando assegurados, junto com a vida, o sofrimento e a morte contínuos dos indivíduos. O livrar-se deles está reservado à *negação* da Vontade de vida, mediante a qual a vontade individual se separa do tronco da espécie e renuncia a existir nela. Para dizer o que é depois essa Vontade nos faltam conceitos, e mesmo faltam-nos dados para eles. Podemos apenas designá-lo como aquilo que tem a liberdade de ser Vontade de vida, ou não. O budismo designa este último caso com a palavra *nirvana*, cuja etimologia é dada na observação à conclusão do capítulo 41. É o ponto que permanece para sempre inacessível a todo conhecimento humano enquanto tal.

Se nós, a partir do ponto de vista desta última consideração, submergimos nosso olhar na agitação da vida, então divisaremos a todos ocupados com a necessidade e o suplício, empregando todas as forças para satisfazerem necessidades infindas e para se defenderem do sofrimento multiforme, sem todavia poderem esperar algo outro a não ser a conservação, por curto período de tempo, dessa existência individual e atormentada. Entretanto, no meio do tumulto, vemos os olhares de dois amantes se encontrarem cheios de desejo: – todavia, por que com tanto mistério e temor e às escondidas? – Porque esses amantes são os traidores que secretamente tramam perpetuar toda a miséria e atribulação que, sem eles, logo atingiriam um fim, fim que eles querem obstar, do mesmo modo que seus semelhantes anteriormente obstaram. – Mas esta consideração já invade a do próximo capítulo.

METAFÍSICA DA MORTE

sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si

A morte é propriamente o gênio inspirador, ou a musa da filosofia, pelo que Sócrates a definiu como θανατου μελέτη [preparação para a morte]. Dificilmente se teria filosofado sem a morte. Por conseguinte, é justo que uma consideração especial sobre ela tenha um lugar aqui, no fecho do último, do mais sério e do mais importante de nossos livros.

O animal vive sem conhecimento verdadeiro da morte: por isso o indivíduo animal goza imediatamente de todo o caráter imperecível da espécie, na medida em que só se conhece como infinito. Com a razão apareceu, necessariamente entre os homens, a certeza assustadora da morte. Mas, como na natureza, a todo mal sempre é dado um remédio ou, ao menos, uma compensação, então a mesma reflexão, que originou o conhecimento da morte, ajuda também nas concepções *metafísicas* consoladoras, das quais o animal não necessita, nem é capaz. Sobretudo para esse fim estão orientadas todas as religiões e sistemas filosóficos, que são, portanto, antes de tudo, o antídoto da certeza da morte, produzido pela razão reflexionan-

te a partir de meios próprios. O grau, todavia, em que se atinge esse fim é bastante diverso, e com certeza uma religião ou filosofia capacitará o homem, muito mais do que outra, a encarar com um olhar tranqüilo a face da morte. O bramanismo e o budismo, que ensinam ao homem a se considerar como o próprio ser originário, o Brama, ao qual todo nascer e perecer é em essência estranho, servirão para esse fim muito mais do que os que fizeram o homem a partir do nada e deixam efetivamente a sua existência, recebida de um outro, começar com o nascimento. Em conformidade com isso, encontramos na Índia uma confiança na morte e um desprezo por ela, dos quais não se tem nenhuma noção na Europa. É, de fato, uma coisa questionável imprimir precocemente no homem, nesse assunto tão importante, conceitos fracos e insustentáveis, e assim torná-lo para sempre incapaz de admitir o que é mais correto e seguro. Por exemplo, ensinar-lhe que só há pouco veio do nada, conseqüentemente nada tenha sido durante uma eternidade, e, não obstante, devendo ser, no futuro, imortal, é exatamente como ensinar-lhe que, embora seja por completo a obra de um outro, deva ser todavia responsável por toda a eternidade pelas próprias ações e omissões. Quando, pois, com o espírito maduro e a entrada em cena da reflexão, a insustentabilidade de tal doutrina se impuser, entre ele nada terá de melhor para colocar no seu lugar, e mesmo nem será capaz de entender isso, perdendo assim o consolo que a natureza lhe destinara como compensação para a

certeza da morte. Em conseqüência de tal desenvolvimento, vemos agora (1844) mesmo, na Inglaterra, entre trabalhadores de fábrica corrompidos, os socialistas, e na Alemanha, entre estudantes corrompidos, os jovens hegelianos se afundarem numa visão física absoluta, que conduz ao resultado: *edite, bibite, post mortem nulla voluptas* [comei, bebei, depois da morte não há prazer] e que, portanto, pode ser designada como bestialismo.

Entretanto, de acordo com tudo o que foi ensinado sobre a morte, não se pode negar que, pelo menos na Europa, a opinião do vulgo, muitas vezes até de um mesmo indivíduo, oscile de novo com freqüência de cá para lá entre a concepção da morte como aniquilação absoluta e a hipótese de que, por assim dizer, somos imortais, em carne e osso. Ambas são igualmente falsas: a esse respeito nós não temos de encontrar um justo meio, mas antes conquistar o ponto de vista superior, a partir do qual tais concepções se suprimem por si mesmas.

Quero, nestas considerações, antes de mais nada, partir de um ponto de vista inteiramente empírico. – De início está diante de nós o fato inegável de que, de acordo com a consciência natural, o homem teme mais a morte do que qualquer outra coisa, não só para a sua pessoa, mas também chora com veemência a dos seus próximos, e em verdade, é manifesto, não egoisticamente devido a sua própria perda, mas por compaixão pela grande desgraça que lhes acontece; por isso ele também censura como duro de coração

e destituído de amor aquele que, em tais casos, não chora e não mostra aflição. Em paralelo com isso está o fato de que a sede de vingança, em seu grau mais elevado, procura a morte do adversário como o maior mal a lhe ser inflingido. – As opiniões mudam com o tempo e o lugar, mas a voz da natureza permanece sempre e em toda parte igual e por isso é para ser ouvida antes de tudo o mais. Ela parece então dizer aqui claramente: a morte é um grande mal. Na linguagem da natureza, morte significa aniquilação. E que a morte é algo sério, deixa-se já inferir do fato de que a vida, como cada um sabe, não é nenhuma brincadeira. Nada temos de melhor a merecer do que ambas.

De fato, o temor da morte é independente de todo conhecimento: pois o animal o possui, embora não conheça a morte. Tudo o que nasce já o traz consigo ao mundo. Esse temor da morte *a priori* é, entretanto, justamente apenas o reverso da Vontade de vida, que nós todos somos. Por isso, em cada animal, ao lado do cuidado com sua conservação, é inato o medo diante da própria destruição: este portanto, e não o mero evitar a dor, é o que se mostra na precaução angustiosa com a qual o animal procura colocar a si, e ainda mais a sua prole, em segurança diante de cada coisa que possa ser perigosa. Por que o animal foge, treme e procura esconder-se? Porque ele é pura Vontade de vida; como tal, entretanto, destinado à morte, quer ganhar tempo. O homem é por natureza assim mesmo. O maior dos males, o que de pior

em geral pode nos ameaçar, é a morte; a maior angústia é a angústia da morte. Nada nos arrebata tão irresistivelmente à mais viva participação quanto o perigo de vida de um outro: nada é mais horrível do que uma execução. O apego sem limites à vida que aqui aparece não pode, todavia, ser originado do conhecimento e da ponderação: diante destes parece antes tolo; pois o valor objetivo da vida é bastante incerto, e resulta pelo menos duvidoso se a ela não seria preferível o não-ser, e mesmo se a experiência e a ponderação tiverem a última palavra, o não-ser tem de triunfar. Se se batesse nos túmulos para perguntar aos mortos se querem ressuscitar, eles sacudiriam a cabeça negando. Nesta mesma direção vai também a opinião de Sócrates na apologia de Platão, e mesmo o jovial e amável Voltaire não pode senão dizer: *on aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon* [ama-se a vida; mas o nada não deixa de ter o seu lado bom]. E ainda: *je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie* [não sei o que é a vida eterna, mas esta é uma brincadeira de mau gosto]. Além do mais, a vida, de todo modo, logo tem de findar; assim, os poucos anos que talvez ainda se tenham para viver, desaparecem por completo ante o tempo sem fim no qual não mais se existirá. Por isso, diante da reflexão, parece até mesmo ridículo preocupar-se tanto com tão breve espaço de tempo, tremer tanto quando a própria vida ou a de um outro se encontra em perigo, e compor tragédias, cujo horror tem seu nervo só no temor da

morte. Aquele poderoso apego à vida é, portanto, irracional e cego: só é explicável pelo fato de que todo o nosso ser em si mesmo já é Vontade de vida, para o qual, portanto, esta vida tem de valer como o bem supremo, por mais amarga, breve e incerta que ela sempre possa ser; e pelo fato de que a Vontade, em si e originariamente, é destituída de conhecimento e cega. O conhecimento, ao contrário, bem longe de ser a origem do apego à vida, atua até contra este, na medida em que desvela a ausência de valor da mesma e, assim, combate o temor da morte. – Quando o conhecimento vence, e por conseguinte o homem vai corajoso e sereno de encontro à morte, então é honrado como grandioso e nobre e festejamos o triunfo do conhecimento sobre a Vontade de vida cega, que, em verdade, é o núcleo de nosso próprio ser. De maneira similar desprezamos o homem no qual o conhecimento é derrotado naquele combate, que portanto se apega incondicionalmente à vida, insurgindo-se contra a morte que se aproxima, recebendo-a com desespero*; e nele se expressa, no entanto, apenas a essência originária de nosso si-mesmo e da natureza. Pode-se perguntar aqui de passagem como o amor sem limite à vida e o esforço para de to-

* *In gladiatoris pugnis timidos et supplices, et, ut vivere liceat, obsecrantes etiam odisse solemus; fortes et animosos, et se acriter ipsos morti offerentes servare cupimus.* [Na luta de gladiadores detestamos os que tímidos e suplicantes imploram por sua vida; os valentes e animosos, que a si mesmos se oferecem tempestuosos à morte, destes gostamos de conservar a vida.] Cícero, *Pro Milone*, c. 34.

da maneira conservá-la o mais longamente possível poderiam ser considerados mesquinhos, desprezíveis e do mesmo jeito indignos dos seguidores de cada religião, se a mesma vida fosse um presente de deuses benevolentes, a ser reconhecido com gratidão. E como poderia pois o desprezo à vida aparecer grande e nobre? – Entretanto, por meio dessas considerações se confirma: 1) que a Vontade de vida é a essência mais íntima do homem; 2) que ela é em si destituída de conhecimento, cega; 3) que o conhecimento é um princípio originalmente estranho, acrescido à Vontade; 4) que o conhecimento luta contra a Vontade e nosso juízo concede aprovação à vitória daquele sobre esta.

Se o que faz a morte aparecer-nos tão terrível fosse o pensamento do *não-ser*, então teríamos de pensar, com calafrio igual, no tempo em que ainda não éramos. Pois é incontestavelmente certo que o não-ser após a morte não pode ser diferente daquele anterior ao nascimento, e portanto também não é lastimável. Uma infinidade inteira fluiu, quando ainda *não éramos*: mas isso não nos aflige de modo algum. Ao contrário, o fato de que após o *intermezzo* momentâneo de uma existência efêmera deva seguir-se uma segunda infinitude, na qual *não mais* seremos, o achamos duro e mesmo insuportável. Deveria então essa sede de existência ter nascido do fato de que nós a degustamos e a achamos deveras adorável? Como já foi abordado acima de passagem: com certeza não. Antes, a experiência feita bem poderia ter despertado

um anelo infinito pelo paraíso perdido do não-ser. Também a esperança de uma imortalidade da alma vem sempre atrelada à de um "mundo melhor" – um signo de que o mundo presente não vale muito. – Apesar de tudo isso, a pergunta pelo nosso estado após a morte foi com certeza mil vezes mais abordada, em livros e oralmente, do que a do nosso estado antes do nascimento. Em termos teóricos, entretanto, um problema é tão próximo e legítimo quanto o outro: quem tivesse resolvido um, talvez também estivesse do mesmo modo às claras com o outro. Temos belas declamações sobre como seria chocante pensar que o espírito do homem, que abarca o mundo e tem pensamentos tão elevados, também descesse para o túmulo: mas sobre o fato de como esse espírito deixou transcorrer uma infinitude inteira, antes de ter nascido com estes seus atributos, e o mundo tenha se arranjado por tão longo tempo sem ele, não se ouve nada. No entanto, ao conhecimento não corrompido pela Vontade nenhuma pergunta se apresenta mais natural do que esta: um tempo infinito fluiu antes do meu nascimento; o que eu era durante todo esse tempo? – Em termos metafísicos talvez se pudesse responder: "Eu fui sempre eu: em verdade todos aqueles que durante aquele tempo diziam eu, eram eu mesmo." Mas voltemos ao nosso ponto de vista ainda inteiramente empírico, ao alcance de nossa mão, e admitamos que eu não fora. Mas então eu posso me consolar sobre o tempo infinito após a minha morte, quando não serei, como com o tempo infinito, quando não fui, como um

estado bem comum e em verdade bastante confortável. Pois a infinitude *a parte post* [posterior] sem mim pode ser tão pouco terrível quanto a infinitude *a parte ante* [anterior] sem mim, na medida em que ambas em nada se diferenciam a não ser pela mediação de um sonho efêmero de vida. Também todas as demonstrações em favor da perduração após a morte se deixam igualmente bem aplicar *in partem ante* [na parte anterior], e então demonstram a existência antes da vida, admissão na qual os hinduístas e budistas se mostram, portanto, bastante conseqüentes. Só a idealidade do tempo de Kant resolve todos esses enigmas, mas ainda não é o momento de tratarmos dela. Do que já foi dito, entretanto, resulta que é tão absurdo afligir-se sobre o tempo em que não mais se será, quanto o seria sobre o tempo em que ainda não éramos: pois é indiferente se o tempo, não preenchido pela nossa existência, relaciona-se como futuro ou passado àquele que ela preenche.

Abstraindo totalmente essas considerações temporais, é obviamente absurdo considerar o não-ser como um mal; pois cada mal, como cada bem, tem a existência por pressuposto, e até mesmo a consciência; essa, entretanto, cessa com a vida, como também no sono e no desmaio; assim, ausência da mesma, como não contendo nenhum mal, é bem conhecida e familiar e, em todo caso, a entrada em cena de uma tal ausência é coisa de um momento. A partir desse ponto de vista Epicuro considerou a morte, dizendo portanto com inteiro acerto ὁ θάνατος μηδὲν πρὸς ἡμας

(a morte não nos concerne); elucidando que, quando somos, a morte não é, e, quando a morte é, não somos (Diógenes Laércio, X, 27). Ter perdido algo cuja falta não poder ser sentida, manifestamente não é nenhum mal: portanto, o tornar-se não-ser não pode tampouco nos incomodar tanto quanto o não-ter-sido. Do ponto de vista do conhecimento, portanto, parece não haver fundamento algum para temer a morte: ora, a consciência consiste no conhecimento; por isso, para ela a morte não é um mal. De fato, não é essa parte cognoscente de nosso eu que teme a morte, mas é unicamente da Vontade cega que provém a *fuga mortis* [fuga da morte], que preenche todo vivente. Para este, entretanto, como já foi mencionado acima, ela é essencial, justamente porque todo vivente é Vontade de vida (cuja essência inteira consiste no ímpeto de vida e de existência), para a qual o conhecimento não está presente de modo originário, mas só depois de sua objetivação nos indivíduos animais. Quando então, mediante tais indivíduos, a Vontade de vida avista a morte, como o fim do fenômeno, com o qual ela se identificou e pelo qual se vê portanto limitada, todo o seu ser se insurge contra ele com violência. Se, de fato, há algo na morte para ser temido pela Vontade, nós investigaremos a seguir, e, nesse caso, nos recordaremos da verdadeira fonte, aqui demonstrada, do temor da morte, com a diferenciação própria entre a parte volitiva e a parte cognoscente do nosso ser.

Em conformidade com o dito, o que torna a morte tão temível para nós não é tanto o fim da vida, pois

isso não pode parecer a ninguém como particularmente digno de receio; mas antes a destruição do organismo: porque este é a própria Vontade de vida que se expõe como corpo. Mas essa destruição nós a sentimos efetivamente só nos males da doença, ou da idade: ao contrário, a morte mesma, para o *sujeito*, consiste apenas no momento em que a consciência desaparece, na medida em que cessa a atividade do cérebro. A difusão a todas as partes restantes do organismo que se segue a essa parada já é propriamente um evento após a morte. A morte, em termos subjetivos, concerne portanto apenas à consciência. Quanto ao que seja o desaparecer desta, cada um pode de certo modo julgar a partir do adormecer: melhor o conhecerá, entretanto, quem já teve um verdadeiro desmaio, no qual a transição não é tão gradual nem intermediada por sonhos, mas primeiro desaparece, ainda com plena consciência, a capacidade visual, e depois imediatamente entra em cena a mais profunda ausência de consciência: a sensação aqui, enquanto dura, é apenas desagradável, e sem dúvida, assim como o sono é o irmão, o desmaio é o gêmeo da morte. Também a morte violenta não pode ser dolorosa; mesmo feridas graves via de regra quase não são sentidas, mas só depois de algum tempo, e freqüentemente só são notadas por seu aspecto exterior: elas são rapidamente mortíferas; assim a consciência desaparecerá antes dessa descoberta: caso matem lentamente, é como em outras doenças. Também todos os que perderam a consciência na água, ou por va-

pores de carvão, ou por enforcamento, declaram, como é sabido, que isso aconteceu sem tormento. E por fim até a própria morte conforme à natureza, por velhice, a eutanásia, é um gradual desaparecer e perder-se da existência, de maneira inobservável. Pouco a pouco, extinguem-se na velhice as paixões e os apetites, junto com a suscetibilidade para seus objetos; os afetos não encontram mais nenhum estímulo, pois a força de representação se torna cada vez mais fraca, suas imagens mais foscas, as impressões não aderem mais, transcorrendo sem vestígio, os dias passam sempre mais rápido, os acontecimentos perdem sua importância e tudo se empalidece. O ancião cambaleia de cá para lá, ou repousa num canto, apenas uma sombra, um fantasma de seu ser anterior. O que ainda resta nele para ser destruído pela morte? Um dia então e a soneca é a última, e seus sonhos são... aqueles pelos quais Hamlet pergunta, no famoso monólogo. Eu acredito que nós o sonhamos justamente agora.

Deve-se ainda observar aqui que a conservação do processo vital, embora tenha um fundamento metafísico, não se dá sem resistência, por conseqüência, não sem fadiga. É a esta que o organismo sucumbe todo fim de dia, e devido à qual suspende a função cerebral e diminui algumas secreções, a respiração, o pulso e a temperatura. Disso é para se concluir que todo o cessar do processo vital tem de ser, para a sua própria força motriz, um alívio maravilhoso: o qual talvez tenha participação na expressão de doce contentamento na fisionomia da maior parte dos mortos.

Em geral, o instante da morte pode ser semelhante ao acordar de um grave pesadelo.

Até aqui o que resulta é que a morte, por mais temida que seja, não pode ser propriamente mal algum. Muitas vezes ela aparece até como um bem, como algo desejado, como uma amiga bem-vinda. Qualquer um que deparou com obstáculos intransponíveis para sua existência, ou para suas aspirações, que sofra doenças incuráveis, ou desgostos inconsoláveis, tem como último refúgio, que muitas vezes se oferece por si mesmo, o retorno ao ventre da natureza, do qual, como também toda outra coisa, por breve tempo emergira, seduzido pela esperança de condições mais propícias de existência do que as aí encontradas, e, a partir da qual, o mesmo caminho de saída sempre lhe permanece aberto. Esse retorno é a *cessio bonorum* [cessão dos bons poderes] do vivente. Entretanto também esse só se dará depois de uma luta física ou moral: tanto que cada um se recusa a voltar lá de onde proveio tão fácil e solícito para uma existência que tem a oferecer tantos sofrimentos e tão poucas alegrias. – Os hindus dão ao deus da morte, *Yama*, duas faces: uma bastante temível e terrível, e uma bastante alegre e benévola. Isso se explica em parte já mediante a consideração recém-exposta.

Do ponto de vista empírico, no qual ainda permanecemos, a consideração a seguir se oferece por si mesma, e portanto merece, mediante esclarecimento, ser determinada de modo preciso e, assim, ser remetida aos seus limites. O exame de um cadáver mos-

tra-me que a sensibilidade, a irritabilidade, a circulação sangüínea, a reprodução etc. aqui cessaram. Concluo disso com segurança que aquilo que até então nele atuava, e, no entanto, era algo sempre desconhecido para mim, não mais atua nele agora e portanto dele se afastou. – Se eu, entretanto, quisesse acrescentar que esse algo teria sido justamente o que eu conheci apenas como consciência (alma), portanto como inteligência, então essa seria não apenas uma conclusão injusta, mas manifestamente falsa. Pois a consciência sempre se mostrou para mim não como causa, mas como produto e resultado da vida orgânica, aumentando e diminuindo, em conseqüência dela, a saber, nas diversas idades da vida, na saúde e doença, no sono, no desmaio, no acordar etc., tendo portanto sempre aparecido como efeito, nunca como causa da vida orgânica, sempre se mostrado como algo que surge e desaparece, e surge de novo, enquanto existirem condições para tal, mas não fora disso. Sim, posso também ter visto que a completa perturbação da consciência, a loucura, longe de conseguir reduzir e deprimir as outras forças, ou colocar em perigo a vida, em verdade as aumenta, sobretudo a irritabilidade ou a força muscular, prolongando a vida em vez de encurtá-la, caso não concorram outras causas. – Além do mais conheci a individualidade como qualidade de cada organismo e, por conseqüência, se o mesmo é autoconsciente, também da consciência. Não existe motivo algum para concluir agora que tal individualidade seja inerente ao princípio gerador que confere

vida, de mim desconhecido por completo, tanto menos quando vejo que em toda parte na natureza cada fenômeno particular é a obra de uma força geral, atuante em milhares de fenômenos iguais. – Mas, por outro lado, também não há tampouco motivo para concluir que, porque a vida orgânica cessou, por isso também aquela força que até então nela atuava tornou-se nada; tampouco quanto deva se concluir da imobilidade da roda de fiar a morte do fiandeiro. Se um pêndulo, mediante o reencontro do seu ponto gravitacional, finalmente chega ao repouso, cessando assim a aparente vida individual do mesmo, então ninguém presumirá que a gravidade esteja agora aniquilada, mas cada um concebe que ela está ativa, tanto quanto antes, em inumeráveis fenômenos. Certamente pode objetar-se contra essa comparação que, também aqui, nesse pêndulo, a gravidade não cessou de ser ativa, mas só de externar de modo evidente a sua atividade: quem insistir nesse ponto pode, em vez do pêndulo, pensar num corpo eletrificado, no qual, depois de sua descarga, a eletricidade de fato cessou de ser ativa. Quis apenas mostrar com isso que nós mesmos reconhecemos imediatamente às forças mais baixas da natureza uma eternidade e ubiqüidade, das quais a transitoriedade de seus fenômenos fugazes em nenhum momento nos desencaminha. Tanto menos, portanto, pode nos ocorrer de tomar o cessar da vida pela aniquilação do princípio vivificante, logo a morte pelo inteiro sucumbir do homem. Porque o braço forte, que, há três mil anos, retesou o arco de Odis-

seu, não mais existe, nenhum entendimento razoável e bem regrado considerará a força, que atuava no mesmo tão energicamente, como totalmente aniquilada, mas também, por conseguinte, não considerará, em ulteriores reflexões, que a força que hoje retesa o arco começou a existir com esse braço. Muito mais correto é o pensamento de que a força, que antes ativava uma vida agora evadida, é a mesma que é ativa na vida agora florescente: sim, isso é quase incontestável. Com certeza, entretanto, sabemos que (como foi exposto no segundo livro) apenas o transitório é concebível na cadeia causal: mas esse transitório são apenas os estados e as formas. Ao contrário, imunes à mudança produzida mediante causas, permanecem por um lado a matéria, por outro as forças naturais: pois ambas são o pressuposto de todas as mudanças. O princípio que nos vivifica, entretanto, temos antes de pensá-lo, pelo menos no momento, como uma força natural, até que uma investigação mais profunda nos faça reconhecer o que mesmo ele seja em-si. Assim, já considerada como força natural, a força vital permanece por inteira imune à mudança de formas e estados que a série de causas e efeitos produz, e somente à qual estão submetidos o nascer e o perecer, como se mostra na experiência. Até aqui, portanto, deixa-se já demonstrar com segurança a imortalidade de nosso verdadeiro ser. Mas isso, é certo, não satisfará as exigências que se está acostumado a fazer em relação às provas do nosso subsistir após a morte, nem proporcionará o consolo, que se espera delas. No en-

tanto, é sempre alguma coisa, e quem teme a morte como sua aniquilação absoluta não pode desdenhar a plena certeza de que o princípio mais íntimo de sua vida permanece intocado por ela. – Sim, pode-se estabelecer o paradoxo, que também aquela outra coisa, ou seja, a matéria, que, ao lado das forças naturais, permanece intocada pela mudança contínua dos estados no fio da causalidade, assegura-nos mediante sua constância absoluta uma indestrutibilidade, em virtude da qual quem não é capaz de conceber nenhuma outra poderia ao menos se consolar com uma imortalidade certa. "Como?", dir-se-á, "o perdurar do mero pó, da matéria bruta, deveria ser visto como uma continuação de nosso ser?" – Oh! Conheceis então esse pó? Sabeis o que ele é e o que pode? Aprendei a conhecê-lo, antes de desprezá-lo. Essa matéria, que agora está aí como pó e cinza, se dissolvida na água, logo se consolidará como cristal, brilhará como metal, soltará faíscas elétricas, exteriorizará mediante sua tensão galvânica uma força que, desfazendo a mais firme ligação, reduz terra a metal: sim, ela se transfigurará por si mesma em planta e animal e desenvolverá, a partir do seu ventre pleno de mistério, aquela vida, diante de cuja perda, em vossa limitação, vos inquietais tão angustiosamente. Então, é de todo nulo continuar como uma tal matéria? Eu afirmo com seriedade que mesmo essa permanência da matéria testemunha a favor da indestrutibilidade de nosso ser verdadeiro, mesmo se apenas em imagens e alegorias, ou, antes, apenas em silhueta. Para nos convencermos disso, te-

mos apenas de recordar a abordagem do assunto já feita, a partir da qual resultou que a matéria pura, sem forma (base do mundo da experiência, nunca percebida por si só, mas pressuposta como sempre existente), é o reflexo imediato, a visibilidade em geral da coisa-em-si, portanto da Vontade; por conseguinte, para ela, sob as condições da experiência, vale o que concerne de modo absoluto à Vontade em si, que reproduz sua verdadeira eternidade sob a imagem do tempo imperecível. Se, como já dito, a natureza não mente, então nenhuma consideração nascida de uma sua pura concepção objetiva, e conduzida com pensamento conseqüente, pode ser no todo falsa, mas é, no pior dos casos, apenas bastante unilateral e incompleta. Tal é indiscutivelmente o caso do materialismo conseqüente, como o de Epicuro, tão bom quanto o idealismo absoluto que lhe é oposto, como o de Berkeley, e em geral qualquer consideração filosófica fundamental provinda de um *appercu* [intelecção] justo e honestamente desenvolvido. Todavia todas essas concepções são altamente unilaterais; por conseqüência, apesar de suas oposições, são *ao mesmo tempo* verdadeiras, a saber, cada uma a partir de um determinado ponto de vista. Mas assim que nos elevamos acima deste elas aparecem agora como relativa e condicionalmente verdadeiras. Apenas o mais elevado ponto de vista, a partir do qual se as vêem todas e se as reconhecem meramente em sua verdade relativa (indo mais além, entretanto, se as reconhecem em sua falsidade), pode ser o da verdade absoluta, até onde

uma tal verdade é em geral alcançável. Em conformidade com isso, vemos, como acabou de ser demonstrado, mesmo na mais tosca e por conseguinte mais antiga consideração fundamental do materialismo, a indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser-em-si representada ainda por meio de uma mera sombra dela, a saber, mediante a permanência da matéria; assim, como no já mais elevado naturalismo de uma física absoluta, mediante a ubiqüidade e a eternidade das forças naturais, dentre as quais é para se computar pelo menos a força vital. Logo, até mesmo essas toscas visões fundamentais contêm a asserção de que o ser vivente não sofre com a morte nenhuma aniquilação absoluta, mas continua a subsistir em e com toda a natureza. –

As considerações que nos conduziram até aqui, e às quais se conectaram as ulteriores abordagens, eram oriundas do notável temor da morte que preenche todo ser vivente. Agora, entretanto, queremos mudar o ponto de vista, e uma vez considerar como, em oposição ao ser individual, se comporta o *todo* da natureza em relação à morte; no que, todavia, sempre permanecemos no terreno empírico.

Decerto não conhecemos nenhum jogo de dados mais importante do que aquele que joga com a vida e pela morte: aguardamos cada decisão sobre as mesmas com extrema tensão, participação e temor: pois, aos nossos olhos, vale tudo. – Ao contrário, a *natureza*, que nunca mente, mas é aberta e sincera, fala sobre esse tema de modo bastante diferente, a saber, como Krishna em *Bhagavad-Gita*. Sua asserção é: a

morte ou a vida do indivíduo não tem valor. Isso ela o expressa, abandonando a vida de cada animal, e também a do homem, aos acasos mais insignificantes, sem intervir pela sua salvação. – Considerai o inseto sobre o vosso caminho: uma pequena, inconsciente mudança de vosso passo é decisiva para sua vida ou morte. Vede o caracol da floresta, sem nenhum meio para a fuga, para a defesa, para o engano, para o ocultar-se, uma presa pronta para qualquer um. Vede o peixe descuidado jogar-se na rede ainda aberta; o sapo impedido, devido à sua lentidão, da fuga que poderia salvá-lo; o pássaro que não divisa o falcão que paira sobre ele; a ovelha que o lobo mira e observa, na moita. Todos eles vão, munidos de pouco cuidado, sem suspeitar, de encontro ao perigo que os rodeia e naquele momento ameaça a sua existência. Portanto, na medida em que a natureza abandona seus organismos tão indizivelmente engenhosos, não apenas à voracidade do mais forte, mas também ao acaso mais cego, e ao humor de cada louco, e ao capricho de cada criança, ela exprime que a aniquilação desses indivíduos lhe é indiferente, não lhe prejudica, não significa nada, e que, nesses casos, o efeito importa tão pouco quanto a causa. Ela exprime isso de modo bastante claro, e nunca mente: apenas não comenta suas sentenças; antes, fala no estilo lacônico do oráculo. Ora, se a Grande Mãe envia tão sem cuidado seus filhos desprotegidos de encontro aos mil perigos ameaçadores, isso só pode ser porque ela sabe que, caso eles caiam, recaem em seu ventre, on-

de estão protegidos e, por isso, a sua queda é apenas uma brincadeira. Ela se comporta com os homens do mesmo jeito que com os animais. Sua expressão portanto se estende ao fato de que vida e morte do indivíduo lhe são indiferentes. De acordo com isso deveria, num certo sentido, ser assim também para nós: pois nós mesmos somos a natureza. Com certeza, se víssemos bastante profundamente, concordaríamos com a natureza e consideraríamos a morte e a vida de modo tão indiferente quanto ela. Entrementes, mediante a reflexão, temos de interpretar a ausência de cuidado e a indiferença da natureza diante da vida dos indivíduos no sentido de que a destruição de um tal fenômeno não atinge, em nada, a sua essência verdadeira e própria.

Se ainda tivermos em mente que, não apenas, como acabou de ser levado em consideração, vida e morte são dependentes dos mínimos acasos, mas que a existência dos seres orgânicos é em geral efêmera, que animais e plantas nascem hoje e amanhã morrem, e que nascimento e morte se seguem em rápida mudança, enquanto é assegurada ao reino inorgânico, tão inferior, uma duração muito mais longa, todavia apenas à matéria absolutamente informe uma duração infinitamente longa, a qual reconhecemos até *a priori*; então, penso que já à concepção meramente empírica, no entanto objetiva e imparcial, de uma tal ordem das coisas, tem de seguir-se o pensamento de que se trata apenas de um fenômeno superficial, e um tal contínuo nascer e perecer de maneira alguma con-

cerne à raiz das coisas, mas só pode ser relativo, e mesmo aparente, e que a verdadeira essência íntima de cada coisa, furtando-se por toda parte à nossa mirada e sempre cheia de mistério, não é atingida, antes subsiste indestrutível. Isso, se não pudermos perceber nem conceber a maneira como isso advém de imediato, e temos de pensá-la por conseguinte só em geral, como uma espécie de *tour de passe-passe* [truque]. Pois que, enquanto o mais imperfeito, o mais inferior, o inorgânico continue intacto, e justamente os seres mais perfeitos, os viventes, com suas organizações infinitamente complicadas e inconcebíveis na sua plena engenhosidade devam sempre (a partir do fundamento) nascer de novo e após um lapso de tempo se tornar absolutamente nada, para ceder de novo lugar aos seus iguais, que, a partir do nada, surgem na existência – isso é algo tão evidentemente absurdo, que não pode ser nunca a ordem verdadeira das coisas, mas antes só um invólucro, que a esconde ou, falando de modo mais correto, um fenômeno condicionado pela constituição de nosso intelecto. Sim, todo o ser e não-ser mesmo desses seres particulares, em relação aos quais morte e vida são opostos, só pode ser relativo: a linguagem da natureza, na qual ele nos é dado como absoluto, não pode portanto ser a verdadeira e última expressão da índole das coisas e da ordem do mundo, mas de fato apenas um *patois du pays* [provincialismo], isto é, uma coisa verdadeira apenas relativamente, por assim dizer, alguma coisa para se entender *cum grano salis*

[com correspondente restrição], ou, para falar de maneira apropriada, uma coisa condicionada pelo nosso intelecto. – Afirmo que uma convicção imediata, intuitiva, como aqui a procurei descrever com palavras, impor-se-á a qualquer um: quer dizer, decerto só aquele cujo espírito não é da espécie a mais comum e que, capaz de reconhecer apenas e tão-só o particular enquanto tal, é estritamente limitado ao conhecimento dos indivíduos, a modo do intelecto animal. Quem, ao contrário, mediante uma capacidade apenas mais potenciada, também começa a vislumbrar nos seres particulares a sua universalidade, as suas Idéias, esse também participará num certo grau daquela convicção, e, em verdade, como de uma convicção imediata e por conseguinte certa. De fato, são apenas as cabeças pequenas e limitadas que temem a sério a morte como sua aniquilação: mas tal medo fica completamente afastado daqueles que são decisivamente privilegiados. Platão fundou com acerto a filosofia inteira sobre o conhecimento da doutrina das Idéias, isto é, sobre a mirada do universal no particular. Sobremaneira vivaz, entretanto, tem de ter sido a convicção aqui descrita, provinda imediatamente da concepção da natureza, naqueles sublimes, quase não pensáveis como meros humanos, criadores do *Upanixade* dos Vedas; pois essa obra, a partir de suas inúmeras sentenças, nos fala de maneira tão penetrante, que temos de atribuir essa iluminação imediata de seu espírito ao fato de que esses sábios, estando mais próximos, segundo o tempo, da origem de nossa raça,

conceberam a essência das coisas mais clara e profundamente do que a raça já enfraquecida, οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν [como os mortais são agora]. Com certeza entretanto também veio sua concepção ao encontro da natureza da Índia, bem mais animada que a de nosso norte. – Mas a reflexão metódica, como a seguida pelo grande espírito de Kant, também conduz por outro caminho até lá, pois nos ensina que nosso intelecto, no qual se expõe aquele mundo fenomênico que muda tão rapidamente, não apreende a verdadeira, a última essência das coisas, mas apenas o fenômeno das mesmas, e de fato, como eu acrescento, porque o intelecto é na origem determinado só para apresentar motivos à nossa vontade, ou seja, servi-la na persecução dos seus pequeninos fins.

Prossigamos entretanto ainda mais na nossa consideração objetiva e imparcial da natureza. – Se eu matasse um animal, fosse um cão, um pássaro, uma rã, mesmo só um inseto, então é propriamente impensável que esse ser, ou antes a força originária em virtude da qual um fenômeno tão digno de admiração se apresentava um momento antes em sua plena energia e vontade de viver, deva tornar-se nada mediante minha maldade, ou ato descuidado. – E, por outro lado, os milhões de animais de todo tipo, que a cada momento, em variedade infinita, entram na existência com plena força e vigor, nunca podem, antes do ato de sua procriação, não terem sido nada e do nada terem chegado a um começo absoluto. – Se vejo então um animal dessa maneira subtrair-se a meu olhar, sem que experiencie para onde ele vai, e um outro aparecer, sem que experiencie de onde ele vem, tendo ainda ambos a mesma figura, a mesma essência, o mesmo caráter, só não tendo a mesma matéria, que todavia durante a sua existência continuamente despendem e renovam – então, de fato, se apresenta a hipótese de que o que desaparece, e o que entra em cena no seu lugar, seja um único e mesmo ser, o qual experimentou só uma pequena alteração, uma renovação da forma de sua existência. Portanto, o que é o sono para o indivíduo, a morte o é para a espécie – essa hipótese, eu digo, impõe-se de tal maneira, que é impossível não chegar a ela, se a cabeça não estiver torcida, na primeira juventude, por impressões de falsas concepções fundamentais, apressando-se de antemão a tirá-la do caminho, com temor supersticioso. Entretanto, a hipótese oposta de que o nascimento de um animal seja um devir a partir do nada, e, em conformidade com isso, que a sua morte seja sua aniquilação absoluta, e ainda com o acréscimo de que o homem, também provindo do nada, possua todavia uma continuidade individual e sem fim, e com consciência, enquanto o cão, o macaco, o elefante seriam aniquilados pela morte, é, no entanto, algo contra o qual o sentido saudável se revolta e tem de declarar como absurdo. – Se, como já se repetiu o suficiente, a comparação dos resultados de um sistema com as sentenças do saudável entendimento humano deve ser uma pedra de toque de sua verdade, então desejo

que os partidários daquela concepção fundamental, transmitida de Descartes até os ecléticos pré-kantianos, e ainda agora dominando um grande número das pessoas cultas da Europa, empreguem aqui também essa pedra de toque.

Sempre e por toda parte o círculo é o autêntico símbolo da natureza, porque ele é o esquema do retorno. Este é de fato a forma mais geral na natureza, que ela adota em tudo, desde o curso das estrelas até a morte e nascimento dos seres orgânicos, e apenas por meio do qual, na torrente incessante do tempo e de seu conteúdo, torna-se possível uma existência permanente, isto é, uma natureza.

Se se observa, no outono, o pequeno mundo dos insetos e se vê como um prepara seu leito para dormir o longo, letárgico sono invernal e o outro se enovela, para como crisálida invernar e um dia na primavera despertar rejuvenescido e aperfeiçoado e, por fim, a maioria que tenciona repousar no braço da morte só para, com cuidado, preparar um depósito apropriado para o seu ovo e assim, um dia, daí ressurgir renovados – é isso a grande doutrina de imortalidade da natureza, que gostaria de nos ensinar que entre sono e morte não há nenhuma diferença radical, mas que esta, tão pouco quanto aquele, coloca em perigo a existência. O cuidado com que o inseto prepara uma cela, ou fossa, ou ninho para pôr o seu ovo, ao lado de provisões para a larva que daí surgirá na próxima primavera, e depois morre tranqüilo, é no todo semelhante ao cuidado com o qual o homem, à

noite, deixa preparados a sua roupa e o seu desjejum para a manhã seguinte, indo depois dormir tranqüilo. E, no fundo, as coisas não poderiam ser assim, se, em si e segundo a sua verdadeira essência, o inseto que morre no outono não fosse quase idêntico ao que sai do ovo na primavera, como o homem que adormece ao que se levanta.

Se, depois dessas considerações, retornamos a nós mesmos e à nossa raça humana e lançamos o olhar bem adiante para o futuro, e procuramos nos presentificar às gerações vindouras, com seus milhões de indivíduos, nas figuras estranhas de seus costumes e usos, interrompendo-nos porém para perguntar: De onde virão todos? Onde estão agora? – Onde é o rico ventre do nada, prenhe de mundos, que contém agora as estirpes futuras? – A verdadeira e sorridente resposta seria: onde deveriam estar senão lá, onde o real sempre foi e será, no presente e no seu conteúdo, portanto em ti, no interrogador fascinado, que, nesse desconhecer do próprio ser, assemelha-se à folha da árvore, que, no outono murchando e na iminência de cair, lamuria-se acerca de seu sucumbir e não quer ser consolada com a visão do fresco verde que revestirá a árvore na primavera, mas lamentando-se exclama: "Isso com certeza não sou Eu! Essas são folhas totalmente outras!" – Ó folha tola! Para onde queres ir? E de onde devem vir as outras? Onde é o nada, cujo abismo tu temes? – Conhece a tua própria essência, justamente aquela que é tão sedenta de existência, conhece-a de novo na força íntima, misteriosa, ativa

da árvore, que permanece sempre a mesma e a única, em todas as gerações de folhas, imune ao nascer e perecer. E então

> οἵη περ φύλλων γενεή, τοιήδε καὶ ἀνδρων*
> (*Qualis foliorum generatio, talis et hominum*).

Se a mosca, que agora zumbe em torno de mim, adormece esta noite e amanhã de novo zumbe, ou se morre à noite, e na primavera zumbe uma outra mosca nascida do seu ovo; isso é em si a mesma coisa. Daí que o conhecimento, que apresenta tudo isso como duas coisas fundamentalmente diversas, não é incondicionado, mas relativo; é um conhecimento do fenômeno, não da coisa-em-si. A mosca existe de novo pela manhã; ela também existe de novo na primavera. O que diferencia para ela o inverno da noite? – Na fisiologia de Burdach, v. 1, § 275, lemos: "Até 10 horas da manhã ainda não se vê (na infusão) nenhuma *Cercaria efemera* (um infusório): e às 12 horas toda a água formiga delas. À noite morrem, e na outra manhã nascem outras de novo. Assim o observou Nietzsche seis dias seguidos."

Assim tudo dura só um momento e corre para a morte. A planta e o inseto morrem no fim do verão e o animal e o homem, depois de alguns anos: a morte ceifa incansavelmente. Entretanto, malgrado isso,

* N. do T.: Semelhante às folhas nas árvores, assim são as raças dos homens.

é como se não fora no todo assim, e tudo está sempre aí no seu lugar e na sua posição, justamente como se tudo fosse imperecível. A planta sempre verdeja e floresce, o inseto zune, o animal e o homem estão aí em indestrutível juventude, e as cerejas, já milhares de vezes fruídas, nós as temos, a cada verão, de novo diante de nós. Também os povos estão aí, como indivíduos imortais, mesmo se às vezes mudam de nome. O seu agir, laborar e sofrer são sempre os mesmos, embora a história sempre pretenda contar algo de diferente, pois ela é como o caleidoscópio, que em cada giro mostra uma nova configuração, enquanto, na verdade, temos sempre a mesma coisa diante dos olhos. O que pois se impõe mais irresistivelmente do que o pensamento de que o nascer e o perecer não atingem o ser próprio das coisas, mas que este permanece intacto e portanto é imperecível? Por isso todos ou cada um que *quer* existir, existe continuamente e sem fim. De acordo com isso, todos os gêneros animais, do mosquito ao elefante, a cada momento dado, estão todos reunidos. Já se renovaram muitas milhares de vezes e, apesar disso, permaneceram os mesmos. Não sabem dos outros seus iguais, que viveram antes deles, ou viverão depois deles. A espécie é o que vive por todo tempo, e é na consciência da sua imortalidade e da sua identidade que os indivíduos existem satisfeitos. A Vontade de vida aparece no presente sem fim, porque este é a forma de vida da espécie, que por isso não envelhece, mas permanece sempre jovem. A morte é para a espécie o que

o sono é para o indivíduo, ou o que é o piscar para o olho, cuja ausência faz reconhecer os deuses indianos, quando aparecem em figura humana. Assim como, pela entrada da noite, desaparece o mundo, que todavia em nenhum momento deixa de ser, do mesmo modo aparentemente perecem com a morte o homem e o animal, subsistindo, no entanto indestrutível, o seu ser verdadeiro. Pense-se na alternância da morte e da vida em vibrações infinitamente rápidas, e se tem diante de si a objetivação duradoura da Vontade, as Idéias permanentes dos seres, imóveis como o arco-íris sobre a queda d'água. Eis a imortalidade temporal. Por conta da mesma, malgrado milênios de morte e decomposição, nada ainda se perdeu, nenhum átomo de matéria, muito menos algo do ser íntimo, que se expõe como natureza. Por isso podemos a cada momento exclamar animados: "Apesar do tempo, da morte e da decomposição, estamos todos reunidos!"

Pode excetuar-se quem a esse jogo uma vez tivesse dito, do fundo do coração: "Basta." Mas aqui ainda não é o lugar para se falar disso.

Todavia, é importante chamar-se aqui a atenção para o seguinte: as dores do nascimento e o amargor da morte são as duas condições constantes, sob as quais a Vontade de vida se mantém na sua objetivação, ou seja, nosso ser em si, imune ao curso do tempo e ao morrer das gerações, existe num presente perpétuo e goza do fruto da afirmação da Vontade de vida. Isso é análogo ao fato de que nós, só sob a condição de dormir todas as noites, podemos estar despertos

no dia seguinte; esta última colocação é mesmo o comentário que a natureza faz para a compreensão daquele difícil passo. Pois a suspensão das funções animais é o sono e das funções orgânicas é a morte.

O substrato, ou o preenchimento, πληρῶμα, ou o conteúdo do *presente* é para todo o sempre propriamente o mesmo. A impossibilidade de conhecer de imediato essa identidade é precisamente o *tempo*, uma forma e limitação de nosso intelecto. Que, por causa dele, por exemplo, o futuro ainda não seja, baseia-se numa ilusão, da qual nos conscientizamos quando ele chega. Que a forma essencial de nosso intelecto produza uma tal ilusão, explica-se e justifica-se pelo fato de que o intelecto saiu das mãos da natureza não para a compreensão da essência das coisas, mas só para a dos motivos, portanto para servir um fenômeno individual e temporal da Vontade*.

.....

* Há apenas um *presente*, e este sempre é: pois ele é a única forma da existência efetiva. Temos que chegar a isso para entender que o *passado não é em* si diverso do presente, mas só o é em nossa apreensão, que tem por forma *o tempo*, apenas em virtude do qual o presente se expõe como diverso do que passou. Para fomento dessa concepção, pense-se em todos os acontecimentos e cenas da vida humana, ruins ou bons, felizes ou infelizes, alegres ou horrendos, tais como eles sucessivamente se nos apresentam no decorrer dos tempos e na diversidade dos lugares, em mudança e variedade a mais multicolor, como *de uma vez e concomitantemente* existentes, em *Nunc stans* [no agora permanente], enquanto apenas em aparência existe agora isto e agora aquilo; então se entenderá o que propriamente significa a objetivação da Vontade de vida. – Também a nossa satisfação nos quadros-de-gênero baseiam-se principalmente no fato de que eles fixam as cenas fugidias da vida. – Do sentimento dessa verdade aqui expressa surgiu o dogma da metempsicose.

Se se reúnem as considerações aqui tratadas por nós, entender-se-á também o sentido verdadeiro da doutrina paradoxal dos *eleatas*, de que não há nenhum nascer e perecer, mas que o todo se mantém imóvel: Παρμενίδης καὶ Μέλισσος ἀνήρουν γένεσιν καὶ φθοράν, διὰ τὸ νομίζειν τὸ πᾶν ἀκίνητον (*Parmenides et Melissus ortum et interitum tollebant, quoniam nihil moveri putabant* [Parmênides e Melissos negam o nascer e o perecer, porque consideram o todo como imóvel] *Stob. Ecl.*, I, 21). Igualmente também ilumina-se a bela colocação de Empédocles, que Plutarco nos conservou, no livro *Adversus Coloten*, c. 12:

> Νηπίοι • οὐ γὰρ σφιν δολιχόφρονές εισι μερίμναι
> Οἱ δὴ γίνεσθαι πάρος οὐκ ἐον ἐλπίζουσι,
> Η τι καταθνήσκειν καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντη.
> Οὐκ ἄν ἀνὴρ τοικῦτα σοφὸς φρέσι μαντεύσαιτο,
> Ως ὅφρκ μὲν τε βίωσι (τό δὴ βίοτον καλέουσι),
> Τό φρα μὲν οὖν εἰσιν, καὶ σφιν παρὰ δεινα καὶ ἐσθλά
> Πρίν τε παγεν τε βροτοί, καὶ ἐπεὶ λύθεν, οὐδὲν ἄρ'εἰσιν.*
> (*Stulta, et prolixas non admittentia curas*
> *Pectora: qui sperant, existere posse, quod ante*

*N. do T.: Tolos são os que, carecendo de pensamento amplo,
Presumem que possa nascer o que nunca foi,
Ou que possa perecer e no todo tornar-se nada.
Nunca ocorrerá tal coisa ao sábio,
De que nós, enquanto vivemos (isso que se designa vida),
Apenas possuímos por certo tempo o ruim e o bom,
E de que nós, antes do nascimento e após a morte, somos um nada.

> *Non fuit, aut ullam rem pessum protinus ire; –*
> *Non animo prudens homo quod praesentiat ullus,*
> *Dum vivunt (namque hoc vitai nomine signant),*
> *Sunt, et fortuna tum conflictantur utraque:*
> *Ante ortum nihil est homo, nec post funera quidquam.)*

Não é aqui menos merecedora de menção a colocação tão notável, e surpreendente em seu lugar, no *Jacques le fataliste* de Diderot: un château immense, au frontispice duquel on lisait: "*Je n'appartiens à personne, et j'appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d'y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez*" [um castelo imenso, em cujo frontispício se lia: "Não pertenço a ninguém, e pertenço a todo o mundo: vós lá estivestes antes de entrar, vós lá estareis ainda, quando de lá saíres"].

Certamente, no sentido de que o homem com a procriação nasce do nada, com a morte se tornará nada. Todavia, conhecer de fato propriamente esse nada seria bastante interessante, pois é exigida apenas uma sagacidade mediana para entendermos que esse nada empírico não é de modo algum absoluto, ou seja, um tal, que não seria em qualquer sentido. Já a observação empírica leva a entender que todas as qualidades dos pais se reencontram na criança procriada e que, portanto, superaram a morte. Sobre isso, no entanto, falarei em outro capítulo.

Não há maior contraste do que aquele entre a fuga irresistível do tempo, que arrasta consigo todo o

seu conteúdo, e a imobilidade rígida do existir efetivo, que, por todo o sempre, é um e o mesmo. E se vemos bem objetivamente, a partir deste ponto de vista, os acontecimentos imediatos da vida, então nos será claro e visível o *Nunc stans* no centro da roda do tempo. – Para um olho que vivesse incomparavelmente mais e que abrangesse o gênero humano em toda sua duração, com um único olhar a mudança contínua de nascimento e morte se apresentaria apenas como uma vibração continuada, e por conseguinte não lhe ocorreria ver aí um devir sempre novo a partir do nada e para o nada; mas, assim como para o nosso olhar a faísca, girada rapidamente, aparece como círculo permanente, a mola, vibrada rapidamente, como um triângulo fixo, a corda a oscilar, como um fuso, a espécie lhe apareceria como o ente e o permanente, a morte e o nascimento como vibrações.

Teremos sempre conceitos falsos sobre a indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser pela morte, enquanto não nos decidirmos a estudá-la primeiro nos animais, em vez de atribuirmos apenas a nós uma indestrutibilidade à parte, sob o nome pomposo de imortalidade. Essa atribuição, porém, e a limitação de concepção dela decorrente, é o único fator, devido ao qual a maior parte dos homens se opõe de modo tão obstinado a reconhecer a verdade, clara como a luz do dia, de que, segundo o essencial e principal, somos o mesmo que os animais. Verdade que faz os homens tremerem diante de cada indício de nosso

parentesco com os animais. Essa negação da verdade, entretanto, é o que, mais do que qualquer outra coisa, barra-lhes o caminho para o conhecimento real da indestrutibilidade de nosso ser. Pois, se se procura algo por um falso caminho, então, justamente por isso, se abandonou o correto, e por aquele alcançam-se, ao fim, apenas decepções tardias. Portanto, persegui desenvolto a verdade, não segundo caprichos preconcebidos, mas pelas mãos da natureza! Antes de mais nada, reconheça-se, pela consideração de cada jovem animal, a existência da espécie que não envelhece, e que, como um reflexo de sua juventude eterna, transmite uma juventude temporal a cada novo indivíduo, deixando-o aparecer tão novo e tão fresco, como se o mundo fosse de hoje. Pergunte-se honestamente se a andorinha da primavera atual é em tudo diferente da andorinha da primeira primavera e se, realmente, entre as duas não se renovou por milhões de vezes o milagre da criação a partir do nada, para precipitar-se por outras tantas vezes na aniquilação absoluta. – Bem sei que, se afirmasse com seriedade a alguém que o gato a brincar agora no quintal é ainda o mesmo que lá fez há trezentos anos os mesmos saltos e artimanhas, ele me tomaria por tolo, mas sei também que é muito mais tolo acreditar que o gato atual seja, por completo, no fundo, inteiramente diverso daquele de há trezentos anos. – É preciso apenas aprofundar-se leal e seriamente no exame de um desses vertebrados superiores, para se conscientizar de modo claro que

é impossível que esse ser insondável, tal como existe, considerado no seu todo, se reduza a nada: e por outro lado, entretanto, conhece-se a sua transitoriedade. Isso se baseia em que nesse animal a eternidade de sua Idéia (espécie) está estampada na finitude dos indivíduos. Pois, em certo sentido, é sem dúvida verdadeiro que, no indivíduo, temos sempre diante de nós um outro ser, a saber, no sentido que depende do princípio de razão, sob o qual estão compreendidos também o tempo e o espaço, constitutivos do *principium individuationis* [princípio de individuação]. Noutro sentido, entretanto, isso não é verdadeiro, a saber, no sentido em que a realidade concerne apenas às formas permanentes das coisas, às Idéias, que Platão iluminou de maneira tão clara, fazendo delas seu pensamento fundamental, o centro de sua filosofia, cuja apreensão tornou-se o seu critério de aptidão para o filosofar em geral.

Como as gotas pulverizadas da queda d'água estrondosa mudam com rapidez de relâmpago, enquanto o arco-íris, do qual elas são o sustentáculo, está fixo em calma imóvel, por completo imune a essa mudança incessante; assim permanece cada *Idéia*, isto é, cada *espécie* de ser vivente, por completo intocada pela mudança contínua de seus indivíduos. A *Idéia* entretanto, ou a *espécie*, é aquilo em que a Vontade de vida propriamente se enraíza e se manifesta: por isso mesmo só a existência da espécie verdadeiramente lhe importa. Por exemplo, os leões que nascerão ou morrerão são como as gotas da queda d'água, mas a

leonitas, a *Idéia* ou a figura de leão é semelhante ao arco-íris imperturbável. É por isso que Platão atribui somente às *Idéias*, isto é, às *Species*, às espécies, um ser verdadeiro, aos indivíduos apenas um nascer e perecer incessante. A partir da consciência mais íntima e profunda de sua imortalidade, origina-se propriamente também a segurança e a tranqüilidade de ânimo com a qual cada indivíduo animal e também humano se move sem inquietação por entre uma multidão de acasos, que a cada momento o podem aniquilar e que, de resto, o conduzem ao encontro da morte: entrementes, nos seus olhos se reflete a tranqüilidade da espécie, à qual aquele sucumbir não afeta nem diz respeito. Nem os dogmas inseguros e mutantes poderiam conferir ao ser humano essa tranqüilidade. Mas, como foi dito, a consideração de cada animal ensina que para o núcleo da vida, a Vontade em sua manifestação, a morte não é um obstáculo. Que mistério profundo jaz em cada animal! Observai o mais próximo de vós, observai o vosso cão: como se mostra contente e tranqüilo. Muitos milhares de cães tiveram que morrer antes que este chegasse a viver. Mas o sucumbir daqueles milhares não afetou a *Idéia* de cão: esta não foi minimamente turvada por todas aquelas mortes. Por isso ali está o cão, tão fresco e forte, como se esse dia fosse o seu primeiro e nenhum pudesse ser o seu último, e nos seus olhos brilha o princípio indestrutível, o *archaios* (originário). O que então morreu mediante aqueles milhares? – Não o cão, ele está ileso diante de nós, mas só a sua sombra, a sua có-

pia no nosso modo de conhecimento ligado ao tempo. Como se pode então acreditar que perece aquilo que sempre existe e preenche o tempo? – Decerto, a coisa é explicável em termos empíricos, a saber, na medida em que a morte aniquilava os indivíduos, a procriação gerava outros. Mas esta explicação empírica só é uma explicação em aparência: ela coloca um enigma no lugar de outro. A compreensão metafísica do assunto, embora não tão simples, é a única verdadeira e suficiente.

Kant, em seu procedimento subjetivo, revelou a grande verdade, embora negativa, de que o tempo não pode concernir à coisa-em-si, porque ele se encontra pré-formado na nossa apreensão. Ora, a morte é o fim temporal do fenômeno temporal: mas, assim que descartamos o tempo, não há mais fim, e esta palavra perde todo o seu significado. Todavia, estou agora empenhado em demonstrar, pela via objetiva, o lado positivo da coisa, a saber, que a coisa-em-si permanece imune ao tempo e àquilo que só é possível por ele, o nascer e perecer, e que o fenômeno no tempo não poderia nem sequer possuir aquela existência incessantemente fugaz e próxima ao nada, caso nele não existisse um núcleo de eternidade. A *eternidade* é decerto um conceito, cujo fundamento não é uma intuição, que, tendo por isso um conteúdo meramente negativo, significa uma existência destituída de tempo. O *tempo* contudo é uma mera imagem da eternidade, ὁ χρόνος εἰπών τοῦ αἰῶνος [O tempo é a imagem da eternidade], como disse Plotino (*Eneades* 3, 7, II) e,

do mesmo modo, a nossa existência temporal é uma mera imagem do nosso ser-em-si. Este tem de se encontrar na eternidade, precisamente porque o tempo é apenas a forma de nosso conhecer. Só por causa dele conhecemos o nosso ser, e o de todas as coisas, como transitório, finito e destinado ao aniquilamento.

No segundo livro* expus que a objetividade adequada da Vontade como coisa-em-si, em qualquer de seus graus, é a *Idéia* (platônica); no terceiro livro, que as Idéias dos seres têm por correlato o puro sujeito do conhecer, em conseqüência o conhecimento das mesmas entra em cena apenas de maneira excepcional, em oportunidades especiais e passageiras. Ao contrário, para o conhecimento individual, portanto no tempo, a *Idéia* se expõe na forma da *espécie*, que é a Idéia estirada por meio de seu entrar no tempo. Por isso, a *espécie* é a objetivação a mais imediata da coisa-em-si, isto é, da Vontade de vida. A essência mais íntima de cada animal, e também do homem, encontra-se de acordo com isso na *espécie* e nesta, portanto, se enraíza a Vontade de vida, tão fortemente estimulante, não no indivíduo. Neste encontra-se, ao contrário, apenas a consciência imediata e por isso ele presume ser diverso da espécie, e então teme a morte. A Vontade de vida se manifesta em relação ao in-

.....

* Schopenhauer aqui se refere a uma parte de sua obra magna, *O mundo como vontade e representação*, composta de quatro livros: o primeiro dedicado à teoria do conhecimento, o segundo à filosofia da natureza, o terceiro à metafísica do belo e o último à ética. (N. do T.)

divíduo como fome e temor da morte; em relação à espécie, como impulso sexual e cuidado apaixonado pela prole. Em concordância com isso, encontramos a natureza, que enquanto tal é livre daquela ilusão do indivíduo, muito cuidadosa para com a conservação da espécie e indiferente ante o sucumbir dos indivíduos, que são sempre para ela apenas meios, sendo aquela portanto a sua meta. Aparece por isso um contraste flagrante entre a sua avareza em equipar os indivíduos, e sua prodigalidade quando se trata da espécie. Aliás, esta muitas vezes produz de *um* indivíduo anualmente centenas de milhares de germens, por exemplo, de árvores, peixes, caranguejos, térmitas etc. Ao contrário, quando se trata dos indivíduos, a cada um são dados escassamente forças e órgãos de modo que o mesmo só pode prorrogar a sua vida à custa de um esforço incessante e, por isso um animal, caso esteja mutilado ou debilitado, em regra tem de morrer de fome. E onde era possível uma economia ocasional, já que se pode prescindir de uma parte, ela fica, por exceção, faltando: daí, por exemplo, faltarem olhos a muitas lagartas: os pobres animais tateiam às escuras de folha em folha, e, devido à ausência de antenas sensíveis, movimentam-se no ar daqui para acolá com três quartos de seu corpo, até encontrarem um objeto; pelo que, muitas vezes, passam ao lado do seu alimento sem encontrá-lo. Mas isso se dá em conseqüência da *lex parsimoniae naturae* [lei de parcimônia da natureza], a cuja expressão se pode ainda amoldar *natura nihil facit supervacaneum* [a natureza não

faz nada supérfluo] e *nihil largitur* [não dispensa nada]. – A mesma orientação da natureza se mostra também no fato de que, quanto mais o indivíduo, devido à sua idade, é apto para a reprodução, tanto mais forte se expressa nele a *vis naturae medicatrix* [poder de cura da natureza], suas feridas por isso saram com facilidade, e ele facilmente se restabelece das doenças. Isso diminui com a capacidade de procriação, e baixa ainda mais, depois que ela se extingue: pois agora, para os olhos da natureza, o indivíduo se tornou sem valor.

Lancemos agora um olhar para a escala dos seres, junto com a graduação de consciência que os acompanha, do pólipo até o homem; então vemos essa pirâmide maravilhosa manter-se em oscilação incessante mediante a contínua morte dos indivíduos, e todavia permanecer na infinitude do tempo por meio do vínculo da procriação da espécie. Enquanto, como foi acima abordado, o *objetivo*, a espécie, expõe-se como indestrutível, o *subjetivo*, que, enquanto tal, consiste apenas na autoconsciência desses seres, parece ser da mais curta duração e fadado à destruição incessante, para ressurgir do nada muitas vezes, de maneira inconcebível. Em verdade, tem-se de ter uma vista muito curta para deixar-se enganar por essa aparência e não compreender que, se a forma da duração temporal cabe só ao objetivo, o subjetivo – isto é, a *Vontade*, que vive e aparece no todo, e com ela o sujeito do *conhecer*, no qual a mesma se apresenta – tem de ser não menos indestrutível. Na medida em que a persis-

tência do objetivo, ou do exterior, só pode ser o fenômeno da indestrutibilidade do subjetivo, ou do interior, já que aquele nada possui que não tenha recebido deste por empréstimo, essencial e originariamente, não pode existir algo objetivo, um fenômeno, e depois, secundária e acidentalmente, subjetivo, uma coisa-em-si, uma coisa consciente de si. Pois manifestamente aquele, como sendo aparência, pressupõe algo que aparece; como ser para outro, um ser para si; e, como objeto, pressupõe um sujeito; mas não ao contrário. Porque, em toda parte, a raiz das coisas tem de residir naquilo que elas são para si mesmas, portanto no subjetivo, não no objetivo, ou seja, naquilo que elas são só para outro numa consciência estranha. De acordo com isso, descobrimos, no primeiro livro*, que o ponto de partida correto para a filosofia é essencial e necessariamente o subjetivo, isto é, o idealista, e também que o ponto de vista oposto, que parte do objetivo, conduz ao materialismo. – No fundo, entretanto, somos unos com o mundo, muito mais do que estamos acostumados a pensar: sua essência íntima é nossa Vontade; seu fenômeno é nossa representação. Para quem pudesse ter clara consciência desse ser-uno, desapareceria a diferença entre a persistência do mundo externo, depois que se está morto, e a própria persistência após a morte. Ambas se apresentariam para ele como uma mesma e única coisa, ele riria mesmo da ilusão que as pretendesse

* Cf. nota anterior.

separar. Pois a compreensão da indestrutibilidade de nosso ser coincide com a compreensão da identidade do macrocosmos com o microcosmos. Entrementes, pode-se elucidar o aqui dito por meio de um singular experimento que pode ser seguido pela fantasia, e que se poderia chamar de experimento metafísico. A saber, tentemos de maneira vivaz presentificar o tempo, por certo não muito distante, em que estaremos mortos. Abstraiamos, então, a nós mesmos do mundo e deixemos que ele subsista e logo descobriremos, para nossa surpresa, que ainda estamos lá. Pois supusemos representar o mundo sem nós: só que na consciência o eu é algo de imediato, apenas através do qual o mundo é mediado, e para o qual o mundo existe. Esse centro de toda existência, esse núcleo de toda realidade é que devemos suprimir e, no entanto, deixar o mundo subsistir: ora, esse é um pensamento que pensamos *in abstracto* [em abstrato], mas que não podemos realizar. O esforço para se fazer isso, a tentativa de pensar o secundário sem o primário, o condicionado sem a condição, o que é sustentado sem o sustentáculo, fracassa sempre, mais ou menos como o esforço de pensar um triângulo retângulo eqüilátero, ou um nascer e perecer da matéria e outras impossibilidades semelhantes. Em vez do resultado procurado, impõe-se a nós o sentimento de que o mundo não está menos em nós do que nós nele, e de que a fonte de toda realidade reside em nosso interior. O resultado é de fato este: o tempo, no qual não serei, chegará objetivamente, mas subjetivamente nunca poderá

chegar. – Por conseguinte é para se perguntar até onde cada um de fato acredita, no seu coração, numa coisa que ele propriamente não pode pensar; ou se talvez àquele mero experimento intelectual, já feito de modo mais ou menos claro por cada um, associe-se antes a consciência íntima da indestrutibilidade de nosso ser-em-si, e a própria morte seja, no fundo, a coisa mais fabulosa do mundo.

A convicção profunda de nossa indestrutibilidade pela morte, que, como atestam os inevitáveis escrúpulos de consciência quando ela se aproxima, cada um traz no fundo do próprio coração, depende inteiramente da consciência de nossa originariedade e eternidade. Por isso, assim a expressa Spinoza: *sentimus, experimurque, nos aeternos esse* [sentimos, e experienciamos, que somos eternos]. Pois um homem racional só pode pensar a si como imperecível, se se pensa como sem princípio, como eterno, como propriamente destituído de tempo. Quem ao contrário se toma como vindo do nada, tem de também pensar que, de novo, retornará ao nada. Pois é um pensamento monstruoso o de que uma infinitude tivesse transcorrido antes que ele fosse, e todavia uma segunda tenha começado, através da qual ele nunca cessará de ser. De fato, o fundamento mais sólido para nossa indestrutibilidade é a antiga sentença: *Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti* [Do nada, nada vem, e nada pode ser revertido ao nada]. De modo bastante acertado, portanto, fala Theophrastus Paracelsus (*Obras*, Strasburg, 1603, v. 2, p. 6): "A alma em mim

veio de algo; por isso ela não irá para o nada: já que ela vem de algo." Ele fornece o verdadeiro fundamento. Para quem, entretanto, considera o nascimento do homem como o seu começo absoluto, a morte tem de ser o fim absoluto. Pois ambos são o que são, no mesmo sentido: conseqüentemente, cada um só pode pensar a si como *imortal* na medida em que se pense como *não-nascido*, e no mesmo sentido. O que é o nascimento, isto é também a morte, segundo a essência e significado; é a mesma linha traçada em duas direções. O nascimento é um efetivo surgir a partir do nada e a morte é também uma efetiva aniquilação. Mas, de fato, apenas mediante a *eternidade* de nosso ser verdadeiro é pensável a sua imortalidade, que, portanto, não é temporal. A hipótese de que o homem seja criado a partir do nada conduz necessariamente à de que a morte é o seu fim absoluto. Neste ponto portanto o Antigo Testamento é no todo conseqüente, pois a uma criação a partir do nada não se adapta nenhuma doutrina da imortalidade. O cristianismo do Novo Testamento possui uma tal doutrina porque é de espírito indiano e, por conseguinte, mais do que provavelmente, é também de proveniência indiana, embora apenas sob a intermediação egípcia. Só para o tronco judeu, no qual aquela sabedoria indiana tinha de ser enxertada na terra prometida, adapta-se tal doutrina tanto como aquela da liberdade da vontade à sua criação, ou como

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit.

[Se o pintor quisesse colocar um cabeça humana
Num pescoço de cavalo.]

É sempre ruim se não se pode ser completamente original e não se pode talhar na madeira maciça. Ao contrário, o bramanismo e o budismo, de modo bastante conseqüente, têm para a persistência após a morte uma existência antes do nascimento, para cuja expiação existe esta vida. O quão claramente também estão conscientes da conseqüência necessária disto, mostra-o a seguinte passagem da história da filosofia indiana de Colebrooke's, em *Transact.* Of the Asiatic London Society, vol. 1, p. 577: *Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently hab a beginning.* [Contra o sistema dos Bhagavatas, que apenas em parte é herético, a objeção, à qual Vyasa atribui o maior peso, é esta, de que a alma não seria eterna, se fosse produzida, e por conseqüência tivesse um princípio.] Mais adiante, na *Doctrine of Buddhism* de Upham, p. 110, é dito: *The lot in hell of impious persons call'd Deitty is the most severe: these are they, who discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death.* [No inferno a sorte mais dura é a dos ímpios, chamados Deitty: estes são os que, rejeitando o testemunho de Buda, aderem à doutrina herética, de que todos os seres viventes têm o seu princípio no ventre materno, e alcançam o seu fim na morte.]

Quem concebe a própria existência apenas como casual, com certeza tem de temer perdê-la pela morte. Ao contrário, quem entende mesmo que apenas no geral ela repousa numa certa necessidade originária, não acreditará que esta, ao ter produzido algo tão maravilhoso, seja limitada a um lapso de tempo tão curto, mas antes que ela atua para sempre. Entretanto, conhecerá a própria existência como algo necessário quem tem em mente que, até o presente momento em que existe, já decorreu um tempo infinito, portanto também uma infinitude de alterações e que, todavia, malgrado estas, ele existe. A possibilidade inteira de todos os estados, pois, já se esgotou, sem poder suprimir a sua existência. *Se ele pudesse em algum momento não ser, então agora já não seria.* Pois a infinitude do tempo já decorrido, com a possibilidade nele esgotada de seus acontecimentos, garante que o que *existe, existe necessariamente.* Logo, cada um tem de se conceber como um ser necessário, isto é, como um ser cuja existência deveria se deduzir a partir de uma verdadeira e exaustiva definição, se se a tivesse. Nessa seqüência de pensamentos reside de fato a única prova imanente, isto é, que se mantém no domínio dos dados conformes à experiência, da indestrutibilidade de nosso ser verdadeiro. A este, a existência tem de ser inerente, porque ela se mostra como independente de todos os estados possíveis produzidos pela cadeia causal: pois esses já fizeram a sua parte, e,

no entanto, a nossa existência permaneceu tão inabalável quanto o raio de luz pelo vento tempestuoso que ele atravessa. Se o tempo pudesse, a partir de forças próprias, conduzir-nos a um estado bem-aventurado, então lá já estaríamos há muito tempo, pois um tempo infinito se encontra atrás de nós. Mas também se o tempo pudesse conduzir-nos à destruição, então já há muito tempo não seríamos mais. A partir do fato de que existimos agora, segue-se, pensando bem, que temos de existir para sempre. Pois nós mesmos somos o ser, que o tempo acolheu em si para preencher o seu vazio: por isso esse ser preenche *todo* o tempo, presente, passado e futuro, de igual modo, e nos é tão impossível sair da existência quanto do espaço. – Considerado de modo preciso, é impensável que o que existe uma vez em toda a força da efetividade torne-se em algum momento nada e, então, por um tempo infinito não deva mais ser. Disso provém a doutrina da ressurreição de todas as coisas dos cristãos, a da criação sempre renovada do mundo por Brahma dos hindus, bem como dogmas semelhantes dos filósofos gregos. O grande mistério do nosso ser e do nosso não-ser, para cuja explicação foram inventados esses e outros dogmas afins, repousa em última instância em que a mesma coisa que constitui objetivamente uma série temporal infinita é, em termos subjetivos, um ponto, um presente indivisível, sempre atual. Mas quem compreende isso? Do modo o mais claro o expôs Kant, na sua doutrina imortal da idealidade do tempo e da realidade única da coisa-em-si. Pois a par-

tir dessa doutrina resulta que o propriamente essencial das coisas, do homem, do mundo, encontra-se de modo permanente e duradouro no *Nunc stans*, fixo e imóvel. E a mudança dos fenômenos e eventos é uma mera conseqüência de nossa compreensão dos mesmos por meio de nossa forma intuitiva do tempo. – Daí, em vez de dizer aos homens: "Vós surgistes pelo nascimento, mas sois imortais", dever-se-ia lhes dizer: "Vós não sois um nada", e ensinar-lhes a compreender isso, no sentido da sentença atribuída a Hermes Trismegisto: (IO) τὸ γὰρ ον αεὶ ἔσται. (*Quod enim est, erit semper.* [Pois o que é, sempre será] *Stob. Ecl.*, I, 43, 6.) Se entretanto por aí não se obtém êxito, mas o coração angustiado entoa o seu antigo canto lamentoso: "Vejo todos os seres surgirem mediante o nascimento a partir do nada e de novo recaírem neste depois de breve tempo. Também a minha existência, agora no presente, logo estará no passado remoto, e eu me tornarei nada!" – então a resposta correta é: "Não existes? Não o tens em ti agora, de fato intimamente, o precioso presente, ao qual vós todos, filhos do tempo, tão avidamente aspirastes? E tu compreendes como chegaste a ele? Conheces os caminhos que te conduziram a ele, de modo que pudesse reconhecer que eles estariam barrados pela morte? Uma existência do teu si-mesmo, depois da destruição do teu corpo, te é, segundo sua possibilidade, inconcebível: mas acaso te é mais incompreensível do que a tua atual existência e de como chegaste a ela? Por que deverias duvidar que os caminhos se-

cretos que te foram abertos para este presente não o estariam também para todo o futuro?"

Se portanto considerações desse tipo são decerto apropriadas para despertar a convicção de que em nós há algo que a morte não pode destruir, isto só acontece por meio de uma ascensão a um ponto de vista, a partir do qual o nascimento não é o começo de nossa existência. Daí se segue, todavia, que aquilo a ser evidenciado como indestrutível pela morte não é propriamente o indivíduo que, de resto, surgido pela procriação e trazendo em si as qualidades do pai e da mãe, manifesta-se enquanto uma mera diferença da espécie e, como tal, só pode ser finito. Do mesmo modo que o indivíduo não tem nenhuma recordação de sua existência antes do nascimento, assim também não pode ter nenhuma recordação da sua existência atual após a morte. Entretanto, cada um põe o seu Eu na consciência: este lhe aparece, pois, como ligado à individualidade, com a qual ademais sucumbe tudo o que lhe é próprio e que o diferencia dos outros. Sua persistência sem a individualidade lhe é por isso indiferenciável da subsistência dos demais seres, e ele vê o seu Eu afundar-se. Quem porém vincula sua existência à identidade da *consciência* e assim exige para ela uma persistência sem fim após a morte, deveria refletir que uma tal persistência, em qualquer caso, só pode ser alcançada à custa de um passado igualmente sem fim antes do nascimento. Mas, como ele não tem nenhuma recordação de uma existência antes do nascimento, e sua consciência principia com

o nascimento, este tem de lhe valer como um surgir a partir do nada. Mas então ele paga o tempo infinito de sua existência após a morte com um igualmente tão longo antes do nascimento, pelo que a conta dá certo, sem lucro para ele. Se, ao contrário, a existência que a morte deixa intacta é uma outra que a da consciência individual; pois tem de ser independente tanto da morte quanto do nascimento, e a esse respeito, por conseguinte, é igualmente verdadeiro dizer: "Eu sempre serei" e "Eu sempre fui"; o que então dá duas infinitudes no lugar de uma. – Na palavra "eu", entretanto, encontra-se propriamente o maior dos equívocos, como sem mais reconhecerá quem tiver presente o conteúdo do nosso segundo livro e a distinção lá efetuada entre as partes volitiva e cognoscente do nosso ser. Segundo a maneira que eu compreenda aquela palavra, posso dizer: "A morte é o meu inteiro fim"; ou também: "Do mesmo modo que sou uma parte tão infinitamente pequena do mundo, assim também esse meu fenômeno pessoal é uma parte igualmente pequena de meu ser verdadeiro." Mas o Eu é o ponto obscuro na consciência, como na retina é justamente o ponto de entrada do nervo ótico que é cego, como o próprio cérebro é totalmente insensível, o corpo solar é obscuro e o olho tudo vê, menos a si mesmo. Nossa faculdade de conhecimento é completamente direcionada para o exterior, de acordo com o fato de que ela é o produto de uma função cerebral, surgida para o fim da mera autoconservação, logo para a procura de alimento e captura da presa. Por isso cada um

sabe de si apenas como esse indivíduo, tal como ele se apresenta à intuição exterior. Se ele pudesse no entanto tomar consciência do que ele é, além ainda do que se apresenta, então deixaria voluntariamente escapar a sua individualidade, sorriria da tenacidade da sua lealdade para com a mesma e diria: "Que me importa a perda dessa individualidade, se trago em mim a possibilidade de um sem-número de individualidades?" Ele reconheceria que, embora não lhe seja iminente uma perduração de sua individualidade, é tão bom como se a tivesse; porque ele traz em si um substituto perfeito para ela. – Além do mais, poder-se-ia ainda ter em mente que a individualidade da maior parte dos homens é tão miserável e indigna, que eles em verdade nada perdem com ela, e o que neles ainda pode ter algum valor é o humano em geral: a este entretanto se pode assegurar a imortalidade. Sim, já a imutabilidade rígida e a limitação essencial de cada individualidade, como tal, teria de produzir finalmente com sua persistência sem fim, pela sua monotonia, um fastio tão grande que, para ficar livre dela, melhor seria não ser nada. Pedir a imortalidade da individualidade significa propriamente querer perpetuar um erro ao infinito. Pois, no fundo, cada individualidade é apenas um erro especial, um passo em falso, algo que seria melhor não ser, sim, algo do qual nos trazer de volta é de fato a meta de toda vida. Isso encontra a sua confirmação no fato de que quase todos, e mesmo todos os homens, são feitos de tal modo que eles não podem ser felizes, não importa o mundo no qual es-

tejam. Pois na medida em que nesse outro mundo a necessidade e a fadiga fossem evitados, cairiam presas do tédio, e na medida em que este fosse prevenido, seriam agarrados pela necessidade, flagelo e sofrimento. Para um estado de felicidade do homem não seria de modo algum suficiente que se o transportasse para um "mundo melhor", mas também ainda seria exigido que nele próprio se desse uma alteração fundamental, logo que ele não mais fosse o que é, mas em vez disso se tornasse o que não é. Mas para isso ele tem de primeiro deixar de ser o que é: esta exigência é satisfeita provisoriamente pela morte, cuja necessidade moral já se pode apreender a partir desse ponto de vista. Ser transportado para um outro mundo e alterar todo o seu ser é, no fundo, uma e a mesma coisa. Sobre isso se baseia, por fim, também aquela dependência do objetivo em relação ao subjetivo, exposta pelo idealismo do nosso primeiro livro: por conseguinte reside aqui o ponto de ligação da filosofia transcendental com a ética. Se se levar isso em consideração, achar-se-á que só é possível acordar do sonho da vida se com ele também se desfaz toda sua trama: este todavia é o seu órgão mesmo, o intelecto e suas formas, com o qual o sonho seria tecido ao infinito; tão estreitamente ambos se relacionam. Aquilo que propriamente o sonhou é que é diferente dele e é unicamente o que permanece. Ao contrário, quem se preocupa que tudo possa findar com a morte, é para se comparar com aquele que pensasse no sonho: há apenas sonhos, e nenhum sonhador. – Ora, depois

de uma consciência individual ter acabado pela morte, seria então desejável que ela fosse de novo ressuscitada, para subsistir ao infinito? Seu conteúdo não é, na sua maior parte, nada senão uma torrente de pensamentos mesquinhos, terrenos e pobres e de preocupações sem fim: deixai-a enfim repousar! A justo título portanto gravam os antigos em sua pedra tumular: *securitati perpetuae* [segurança perpétua]; ou *bonae quieti* [repouso bom]. Se se quisesse aqui, entretanto, como com freqüência acontece, exigir a persistência da consciência individual, para ligar-lhe uma recompensa ou castigo no além, então, com isso, no fundo, se visaria apenas a compatibilidade da virtude com o egoísmo. Ambos todavia nunca se abraçarão: são opostos desde o fundamento. É, ao contrário, bem fundada a convicção imediata, provocada pela visão das ações nobres, de que o espírito do amor que faz com que alguém poupe seus inimigos, ou que um outro se interesse com perigo da própria vida por alguém que nunca viu antes, possa dissipar-se e tornar-se nada.

A resposta mais profunda à questão acerca da persistência do indivíduo após a morte encontra-se na grande doutrina de Kant da *idealidade do tempo*, a qual justamente aqui se mostra particularmente fértil e rica de conseqüências, pois, por meio de uma concepção no todo teórica, mas bem demonstrada, substitui dogmas que por uma ou outra via conduz a absurdos, pondo de lado, desse modo, de uma vez a mais excitante de todas as questões metafísicas. Começar, findar e perdurar são conceitos que emprestam o seu

significado única e exclusivamente do tempo e que, conseqüentemente, valem apenas sob a pressuposição do mesmo. Ora, o tempo não possui uma existência absoluta, ele não é a maneira do ser-em-si das coisas, mas meramente a forma de *conhecimento* que nós temos de nossa existência e do nosso ser, assim como de todas as coisas, conhecimento que é por isso mesmo bastante imperfeito e limitado aos meros fenômenos. Só em relação a estes encontram portanto aplicação as noções de cessar e persistir, não em relação ao que neles se expõe, a essência íntima das coisas, aplicadas à qual aqueles conceitos portanto não possuem mais nenhum sentido verdadeiro. Isso se mostra no fato de que uma resposta à questão oriunda daqueles conceitos temporais é impossível, e que objeções contundentes subjazem a toda afirmação a esse respeito, seja num ou noutro sentido. Poder-se-ia de fato afirmar que nosso ser em si perdura após a morte, porque é falso que ele sucumba; mas pode-se muito bem afirmar que nosso ser sucumbe, porque é falso que ele perdure: no fundo uma proposição é tão verdadeira quanto a outra. Aqui se institui por conseguinte algo como uma antinomia. Só que ela repousaria sobre negações puras. Negar-se-ia ao sujeito do juízo dois predicados contraditoriamente opostos, apenas porque a inteira categoria destes não seria aplicável àquele. Se entretanto se negam a ele ambos os predicados, não juntos, mas separadamente, tem-se a aparência de que o oposto contraditório do predicado negado a cada vez esteja assim demonstrado. Isso se ba-

seia no entanto no fato de que, aqui, grandezas incomensuráveis são comparadas, no sentido de que o problema nos transporta a uma cena que suprime o tempo, e não obstante pergunta segundo determinações temporais, pelo que, por conseguinte, é igualmente falso atribuí-las ou negá-las ao sujeito. Isso significa que o problema é transcendente. Neste sentido a morte permanece um mistério.

Pode-se, ao contrário, mantendo-se aquela diferença, entre fenômeno e coisa-em-si, afirmar que o homem, como fenômeno, é perecível, embora o seu ser-em-si não seja afetado por isso, portanto, mesmo não se podendo atribuir a este nenhuma permanência, devido à eliminação que lhe é inerente das noções de tempo, é pois indestrutível. Por conseguinte seríamos levados aqui ao conceito de uma indestrutibilidade que todavia não seria nenhuma permanência. Este conceito é de tal tipo que, obtido pela via da abstração, é pensável no máximo *in abstracto*, contudo como não está apoiado em nenhuma intuição, não pode propriamente tornar-se claro. Por outro lado, deve-se aqui firmar que nós, à diferença de Kant, não renunciamos em absoluto ao conhecimento da coisa-em-si, mas sabemos que ela é para ser procurada na vontade. Mas nós não afirmamos um conhecimento exaustivo e absoluto da coisa-em-si, mas antes reconhecemos muito bem que é impossível conhecermos absolutamente o que ela seja em si e para si mesma. Pois tão logo eu *conheça*, tenho uma representação, a qual, no entanto, justamente porque é minha repre-

sentação, não pode ser idêntica com o que é conhecido, mas, fazendo de um ser para si um ser para outro, ela o reproduz numa forma inteiramente outra, que deve, portanto, ser sempre considerada como um seu *fenômeno*. Para uma consciência *que conhece*, não importa como esta seja constituída, só podem portanto sempre ser dados fenômenos. Isso não é nem mesmo evitado, caso o meu próprio ser seja aquilo que é conhecido. Pois, enquanto ele estiver na minha consciência *que conhece*, já é um reflexo do meu ser, um algo diverso deste; logo, num certo sentido, já é um fenômeno. Assim, na medida em que sou alguém que conhece, eu mesmo tenho, no meu próprio ser, propriamente apenas um fenômeno: ao contrário, na medida em que eu mesmo sou imediatamente esse ser, não sou alguém que conhece. Que o conhecimento seja apenas uma propriedade secundária do nosso ser e que seja produzido através de sua natureza animal, está demonstrado de modo suficiente no segundo livro. Em termos estritos, conhecemos pois também nossa vontade sempre apenas como fenômeno e não segundo o que ela possa ser absolutamente em si e para si. Mas nesse mesmo segundo livro, assim como no escrito sobre a "Vontade na Natureza", está exposto de maneira pormenorizada e demonstrado que, se nós, para penetrarmos no interior das coisas, abandonando o que é dado apenas mediatamente e a partir do exterior, nos ativermos ao único fenômeno em cuja essência nos é acessível uma intelecção imediata do interno, então encontramos incontestavel-

mente como algo último e núcleo da realidade. Nela, a Vontade, por conseguinte, reconhecemos a coisa-em-si, na medida em que ela aqui não mais possui o espaço, mas tem ainda o tempo por forma, e com isso só a reconhecemos assim, na sua manifestação mais imediata, com a reserva de que esse seu conhecimento não é exaustivo nem inteiramente adequado. Neste sentido pois mantemos aqui o conceito de Vontade como o de coisa-em-si.

Ao homem, como fenômeno no tempo, o conceito de cessação é com certeza aplicável e o conhecimento empírico expõe abertamente a morte como o fim dessa existência temporal. O fim da pessoa é tão real quanto era o seu começo; e no mesmo sentido em que não éramos antes do nascimento, não seremos depois da morte. Mas pela morte não pode ser suprimido aquilo que foi posto pelo nascimento, portanto, não pode ser suprimido aquilo pelo que, antes de tudo, o nascimento foi possível. Neste sentido *natus et denatus* [nascido e "desnascido" = morto] é uma bela expressão. – Ora, todo o conhecimento empírico fornece meros fenômenos: só apenas estes são por isso atingidos pelo processo temporal do nascer e perecer, mas não aquilo que aparece neles, o ser-em-si. Para este não existe de nenhum modo a oposição, condicionada pelo cérebro, entre nascer e perecer, que aqui perdeu o sentido e significação. O ser-em-si permanece pois inatacável pelo fim temporal de um fenômeno temporal e conserva sempre aquela existência, à qual não se aplicam as noções de começo,

fim e duração. Tal ser entretanto, até onde possamos segui-lo, é em cada ente fenomênico, inclusive no homem, a sua vontade. A consciência, ao contrário, consiste no conhecer: este, entretanto, como foi provado de modo suficiente, enquanto atividade do cérebro, logo, enquanto função do organismo, pertence ao mero fenômeno, findando por conseguinte com ele. Só a vontade, cuja obra, ou, antes, cuja imagem é o corpo, é o indestrutível. A estrita diferenciação entre vontade e conhecimento, ao lado do primado da primeira, que constitui o caráter fundamental da minha filosofia, é por conseguinte a única chave para a contradição, que se manifesta de diversas maneiras e que ressurge sempre de novo em cada consciência, até mesmo nas mais toscas, de que a morte é o nosso fim, mas que apesar disso temos de ser eternos e indestrutíveis, de acordo com a expressão de Spinoza: *sentimus, experimurque nos aeternos esse* [sentimos, e experienciamos, que somos eternos].

Todos os filósofos erraram, ao terem posto o metafísico, o indestrutível, o eterno do homem no *intelecto*: ele está exclusivamente na *Vontade*, que é completamente diferente dele e é unicamente originária. O intelecto, como exposto a fundo no segundo livro, é um fenômeno secundário e condicionado pelo cérebro, por conseguinte começa e termina com ele. Apenas a Vontade é o condicionante, o núcleo de todo fenômeno, e por isso livre das formas deste (às quais pertence o tempo), portanto, também indestrutível. Com a morte perde-se de fato a consciência, mas não aquilo que

a produziu e a manteve. A vida se extingue, mas não se extingue com ela o princípio de vida, que nela se manifestou. Por isso, um sentimento seguro diz a todo homem que há nele algo absolutamente imperecível e indestrutível. Até mesmo o frescor e a vivacidade das recordações dos tempos mais longínquos, da primeira infância, mostram que alguma coisa em nós não se move com o tempo, não envelhece, mas permanece inalterável. Todavia, o que seja esse imperecível não se pode explicá-lo de maneira clara. Não é a consciência, muito menos o corpo, sobre o qual manifestamente repousa a consciência. É, antes, aquilo sobre o qual repousa o corpo e a consciência junto com ele. Esse imperecível, todavia, é justamente aquilo que, quando se dá para a consciência, apresenta-se como *vontade*. Além desse seu fenômeno mais imediato não podemos ir, porque não podemos ir além da consciência. Por isso permanece sem resposta a pergunta sobre o que seria o imperecível caso não se desse para a consciência, ou seja, o que é ele simplesmente em si mesmo?

No fenômeno e por intermédio de suas formas, tempo e espaço, como *principium individuationis*, parece que o indivíduo humano perece, enquanto o gênero humano permanece e vive de modo contínuo. Mas na essência em si das coisas, que, como tal, é livre daquelas formas, desaparece toda a diferença entre indivíduo e gênero, e ambos são imediatamente uma coisa só. Toda a Vontade de vida encontra-se no indivíduo, tal como no gênero, e por conseguinte a

perduração da espécie é apenas a imagem da indestrutibilidade do indivíduo.

É porque a compreensão tão infinitamente importante da indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser-em-si pela morte repousa por inteiro na diferença entre fenômeno e coisa-em-si, que quero pô-la agora numa luz a mais clara, elucidando-a a partir do oposto da morte, portanto a partir do nascimento dos seres animais, isto é, da *procriação*. Pois este processo, tão pleno de mistério quanto a morte, nos põe diante dos olhos, da maneira a mais imediata, a oposição fundamental entre o fenômeno e a essência em si das coisas, isto é, entre o mundo como representação e o mundo como Vontade, e também a completa heterogeneidade de suas respectivas leis. A saber, o ato de procriação apresenta-se para nós de modo duplo: primeiro, para a autoconsciência, cujo único objeto, como muitas vezes o demonstrei, é a vontade com todas as suas afecções; e, depois, para a consciência das outras coisas, ou seja, do mundo como representação, ou da realidade empírica das coisas. Do lado da vontade, portanto interiormente, subjetivamente, para a autoconsciência, apresenta-se aquele ato como a satisfação a mais imediata e a mais perfeita da vontade, isto é, como volúpia. Do lado da representação, ao contrário, portanto exteriormente, objetivamente, para a consciência das outras coisas, é esse mesmo ato a trama para o tecido mais artístico de todos, o fundamento do organismo animal inexprimivelmente complicado, que assim só precisa de desenvolvimento para

tornar-se visível diante de nossos olhos atônitos. Esse organismo, cuja complicação e perfeição infinitas só conhece quem estudou anatomia*, só pode ser compreendido e pensado, do lado da representação, como um sistema concebido com a mais planejada combinação e executado com arte e precisão insuperáveis, como a obra mais laboriosa da mais profunda reflexão. Ora, do lado da vontade, sabemos, pela autoconsciência, que sua produção é obra de um ato que é o oposto preciso de toda reflexão, obra de um ímpeto cego e tempestuoso, de uma sensação de extrema voluptuosidade. Essa oposição é exatamente aparentada com o contraste infinito demonstrado acima entre, de um lado, a facilidade absoluta com que a natureza produz as suas obras, junto com a falta de cuidado sem limites com que as abandona à destruição, e, de outro lado, a construção incalculavelmente artificial e pensada dessas obras, que, a julgar-se a partir dela, teria de ser infinitamente difícil fazê-las e, por isso, a sua conservação teria de ser velada com todo o cuidado imaginável; e temos, no entanto, o oposto diante dos olhos. – Ora, mediante esta consideração, por certo incomum, colocamos um diante do outro, da maneira mais crua, os dois lados heterogêneos do mundo e os abarcamos de uma só vez; en-

* Schopenhauer, antes de estudar filosofia em Berlim, freqüentou cursos de ciências naturais na Universidade de Göttingen. Daí a presença constante em sua obra filosófica de exemplos e imagens que remetem, por exemplo, à física, à astronomia, bem como à medicina, sua primeira opção de estudo. (N. do T.)

tão, temos de mantê-los com firmeza, para nos convencermos da completa invalidade das leis do mundo fenomênico, ou da representação, para o da Vontade, ou da coisa-em-si: assim, nos será mais compreensível que, enquanto do lado da representação, isto é, do mundo dos fenômenos, apresenta-se ora um nascer a partir do nada, ora uma completa aniquilação daquilo que nasceu, do outro lado, pelo contrário, ou em si, há um ser, ao qual, se aplicadas as noções de nascer e perecer, elas não possuem mais nenhum sentido. Pois há pouco, quando descemos ao ponto radical, em que, por meio da autoconsciência, o fenômeno coincide com o ser-em-si, como que pegamos com a mão que ambos são absolutamente incomensuráveis, e todo o modo de ser de um, com todas as suas leis fundamentais junto, para o outro não significa nada e ainda menos que nada. – Acredito que esta última consideração será bem compreendida apenas por poucos, e ela será desagradável e mesmo ofensiva a todos os que não a compreenderem. Todavia, nem por isso omitirei coisa alguma que possa servir para elucidar os meus pensamentos fundamentais.

No começo deste capítulo, expus que o grande apego à vida, ou antes o temor da morte, de modo algum se origina do *conhecimento*, que, nesse caso, seria o resultado do reconhecimento do valor da vida; mas, em vez disso, o temor da morte tem a sua raiz diretamente na *Vontade*, provém de sua essência originária, que é desprovida de conhecimento e, por conseguinte, é Vontade de vida cega. Assim como so-

mos atraídos para a vida pelo impulso totalmente ilusório da volúpia, do mesmo modo nos agarramos a ela mediante o temor, também por certo ilusório, da morte. Ambos se originam de modo imediato da Vontade, que em si é destituída de conhecimento. Se o homem fosse, ao contrário, um mero ser *que conhece*, então a morte teria de ser para ele não apenas indiferente, mas até mesmo bem-vinda. Ora, a consideração à qual chegamos aqui nos ensina que aquilo que é atingido pela morte é apenas a consciência *que conhece*; já a *Vontade*, ao contrário, enquanto é a coisa-em-si e se encontra no fundamento de todo fenômeno individual, está livre de todas as determinações temporais e, portanto, é também imperecível. Seu esforço por existência e manifestação, do qual provém o mundo, sempre será satisfeito, pois esse a acompanha como a sombra ao corpo, sendo apenas a visibilidade de sua essência. Se, no entanto, ela teme a morte em nós, isso vem de que, aqui, o conhecimento lhe apresenta a sua essência só no fenômeno individual. É daí que nasce para ele a ilusão de que ela sucumbe com ele, algo assim como se a minha imagem no espelho parece estar aniquilada, caso ele se quebre: isso, portanto, como sendo contrário à sua essência originária, que é ímpeto cego para a existência, enche-a de horror. Daí se segue que aquilo que em nós unicamente é capaz de temer a morte e que unicamente a teme, a *Vontade*, não é atingida por ela; ao contrário, aquilo que é atingido e de fato sucumbe é o que, segundo a sua natureza, não é capaz de temor

algum, bem como não é capaz, em geral, de nenhum querer ou afeto, e, por isso, indiferente com respeito ao ser ou não-ser, vale dizer, o mero sujeito do conhecimento, o intelecto, cuja existência consiste na sua relação com o mundo da representação, isto é, com o mundo objetivo, do qual é o correlato e com cuja existência a sua, no fundo, se unifica. Se, portanto, a consciência individual não sobrevive à morte, sobrevive, ao contrário, aquilo que unicamente se rebela contra ela: a Vontade. Daí se explica a contradição de que os filósofos, a partir do ponto de vista do conhecimento, demonstraram, em todos os tempos, com fundamentos justos, que apesar de a morte não ser mal algum, o temor da morte permanece inexpugnável: porque ele não se enraíza no conhecimento, mas na Vontade. Vem justamente do fato de que a Vontade e não o intelecto seja o indestrutível, que todas as religiões e filosofias reconheçam uma recompensa na eternidade apenas às virtudes de vontade e do coração e não às do intelecto ou da cabeça.

Para elucidar esta consideração serve ainda o que se segue. A vontade, que constitui o nosso ser-em-si, é de natureza simples: ela quer simplesmente e não conhece. O sujeito do conhecimento, ao contrário, é um fenômeno secundário, proveniente da objetivação da Vontade: ele é o ponto unificador da sensibilidade do sistema nervoso, como que o foco para o qual convergem os raios da atividade de todas as partes do cérebro. Com este, ele tem de sucumbir. Na autoconsciência está ele como o único que conhece,

diante da vontade como seu espectador, e que, embora tenha aflorado dela, reconhece-a como algo diferente de si, como algo estranho; por conseguinte experiencia também as suas decisões só *a posteriori* e, com freqüência, bastante mediatamente, apenas de maneira empírica, no tempo, por fragmentos, em seus estímulos e atos sucessivos. Daí se explica por que o nosso próprio ser é um enigma para nós, isto é, até para o nosso intelecto, e por que o indivíduo se vê como nascido de novo e perecível, embora seu ser-em-si seja algo atemporal, portanto eterno. Se a *Vontade* não *conhece*, o intelecto, ao contrário, ou o sujeito do conhecimento, é única e exclusivamente algo *que conhece*, sem nenhum querer. Isso é demonstrável até fisicamente, pois, como já mencionado no segundo livro, segundo Bichat, os diversos afetos abalam imediatamente todas as partes do organismo e provocam distúrbios nas suas funções, com exceção do cérebro, o qual, apenas mediatamente, isto é, por causa daqueles distúrbios, pode ser afetado (*De la vie et de la mort*, art. 6, § 2). Disso, entretanto, segue-se que o sujeito do conhecimento, por si mesmo e enquanto tal, não pode tomar parte ou ter interesse em nada, mas o ser ou não-ser de cada coisa, e até mesmo o seu próprio, é-lhe indiferente. Por que então esse ser apartidário deveria ser imortal? Ele acaba com o fenômeno temporal da Vontade, ou seja, com o indivíduo, do mesmo modo como nasce com ele. Ele é a lanterna que é apagada depois de que prestou o seu serviço. O intelecto, como o mundo intuitivo que existe só para ele, é mero fenômeno, mas a finitude de ambos não toca aquilo do qual eles são o fenômeno. O intelecto é função do sistema nervoso cerebral: mas este, como o resto do corpo, é a objetividade da *Vontade*. Por conseguinte, o intelecto depende da vida somática do organismo: este mesmo depende da Vontade. O corpo orgânico pode, portanto, em certo sentido, ser visto como elo intermediário entre a Vontade e o intelecto; embora ele, corpo, propriamente falando, seja apenas a Vontade mesma que se expõe espacialmente na intuição do intelecto. O nascimento e a morte são a contínua renovação da consciência da Vontade, em si mesma sem começo nem fim, que unicamente como que é a substância da existência (todavia, cada renovação desse tipo traz consigo uma nova possibilidade de negação da Vontade de vida). A consciência é a vida do sujeito do conhecimento, ou do cérebro, e a morte é o seu fim. Por conseguinte, a consciência é finita, sempre nova, começando a cada vez. Só a *Vontade* permanece e também só a ela concerne a permanência, pois ela é a Vontade de vida. Ao sujeito que conhece, por si mesmo, nada disso concerne. No Eu, entretanto, ambos estão unidos. – Em todo ser animal a Vontade adquiriu um intelecto, que é a luz, com a qual ela persegue os seus fins. – Dito de passagem, o temor da morte pode depender em parte do fato de que a vontade individual se separa a contragosto do seu intelecto, que lhe coube pelo curso natural das coisas, do seu condutor e guardião, sem o qual ela se sabe sem ajuda e cega.

Com esta exposição concorda, por fim, também aquela experiência moral cotidiana, que nos ensina que só a vontade é real e que, ao contrário, os objetos dela, enquanto condicionados pelo conhecimento, são apenas fenômenos, espuma e vapor, igual ao vinho que Mefistófeles serve na cave de Auerbach: também nós, depois de cada gozo sensível, dizemos: "Pareceu-me como que se bebia vinho."

O terror da morte depende, em grande parte, da falsa aparência de que, neste instante, o Eu desaparece e o mundo permanece. Mas é antes o contrário que é verdadeiro: o mundo desaparece, enquanto o núcleo mais íntimo do Eu, o sustentáculo e produtor de cada sujeito, em cuja representação somente o mundo possuía sua existência, permanece. Com o cérebro sucumbe o intelecto e, com este, o mundo objetivo, sua mera representação. Que em outros cérebros, depois como antes, um mundo semelhante paire e viva, é indiferente no que tange ao intelecto que sucumbe. – Se, por conseguinte, a realidade verdadeira não residisse na *Vontade*, e a existência *moral* não fosse aquilo que se estendesse além da morte, então, assim como o intelecto e com ele seu mundo se extinguem, a essência das coisas em geral não seria nada senão uma seqüência sem fim de sonhos breves e sombrios, sem concatenação alguma. Pois a permanência da natureza destituída de conhecimento consiste apenas na representação temporal da natureza que conhece. Portanto, um espírito do mundo que sonhasse sonhos em geral bastante sombrios e graves, sem fim nem objetivo, seria então tudo o que existe.

É quando um indivíduo sente medo da morte que se tem propriamente o estranho e até mesmo o risível espetáculo: o senhor dos mundos, que preenche tudo com o seu ser, e apenas mediante o qual tudo isso que é, possui a sua existência, se desespera e teme sucumbir e afundar-se no abismo do nada eterno, enquanto, na verdade, tudo está cheio dele, e não há lugar algum no qual ele não esteja, ser algum no qual ele não viva – pois não é a existência que o sustém, mas ele que sustém a existência. No entanto, é ele quem se desespera no indivíduo que sofre com o medo da morte, já que ele fica à mercê da ilusão produzida pelo *principium individuationis*, de que a sua existência esteja limitada à do ser que agora morre. Esta ilusão pertence ao grave sonho, no qual ele caiu como Vontade de vida. Mas se poderia dizer àquele que morre: "Tu cessas de ser algo, que terias feito melhor, nunca ter sido."

Enquanto não intervém alguma negação da Vontade, o que a morte deixa de nós é o germe e o núcleo de uma existência totalmente outra, na qual se reencontra um novo indivíduo, tão fresco e originário, que ele medita maravilhado sobre si mesmo. Daí a tendência sonhadora e exaltada dos jovens nobres, no tempo em que esta consciência fresca se desenvolveu por completo. O que o sono é para o indivíduo, isso é a morte para a Vontade como coisa-em-si. Ela não resistiria a continuar por toda uma infinitude o mesmo laborar e sofrer, sem ganho verdadeiro, caso lhe restassem recordação e individualidade. Ela os des-

carta – isso é o Lete – e, refrescada pelo sono da morte e munida de um outro intelecto, ressurge como um novo ser: "a novas margens atrai um novo dia!".

Como Vontade de vida que se afirma, o homem tem a raiz de sua existência na espécie. Pelo que então a morte é o perder de uma individualidade e o obter de uma outra, por conseguinte uma mudança de individualidade sob a condução exclusiva de sua própria vontade. Pois apenas nesta reside a força eterna, que pôde produzir a sua existência juntamente com o seu Eu, mas que, devido à sua constituição, não pode mantê-lo. Pois a morte é o *démenti* [desmentido], que a essência (*essentia*) de cada um recebe na sua pretensão à existência (*existentia*), é o evidenciar-se de uma contradição que se encontra em cada existência individual:

> pois tudo o que nasce
> É justo que pereça.

Todavia a esta mesma força, portanto à Vontade, está à disposição um número infinito de tais existências, com seus Eus, que no entanto também serão igualmente nulos e perecíveis. E como cada Eu possui sua consciência separada, então, no que lhe diz respeito, aquele número infinito de existências não é diverso de nem uma única sequer. – A partir deste ponto de vista não me parece casual que *aevum*, αἰών, signifique, ao mesmo tempo, a duração da vida individual e o tempo sem fim. Daqui se pode entrever, embora vagamente, que em si e no fundo ambos

são a mesma coisa; pelo que de fato não haveria nenhuma diferença, se eu existisse só durante minha vida, ou por um tempo infinito.

É certo que não podemos levar a cabo a representação de tudo o que foi dito acima sem conceitos de tempo: estes, no entanto, deveriam ser excluídos quando se trata da coisa-em-si. Mas pertence aos limites insuperáveis de nosso intelecto que ele não possa liberar-se no todo dessa forma primeira e mais imediata de todas as suas representações, para então operar sem ela. Daí decerto sermos conduzidos aqui a uma espécie de metempsicose, embora com a diferença significativa de que essa não concerne à inteira ψυχή [psique], vale dizer, ao ser *que conhece*, mas apenas à *Vontade*. Com isso muitos absurdos que acompanham a doutrina da metempsicose são descartados, e, ainda, com a consciência de que a forma do tempo entra em cena aqui apenas como acomodação inevitável à limitação de nosso intelecto. Se, ademais, recorremos à ajuda do fato já exposto, de que o caráter, isto é, a vontade, é herdado do pai e o intelecto, ao contrário, da mãe, então, entra na concatenação de nossa concepção que a vontade do homem, em si individual, se separa na morte do intelecto, recebido da mãe, quando da procriação, e agora, em conformidade com a sua índole modificada sob o guia do curso do mundo, necessariamente em harmonia com ela, mediante uma nova procriação, recebe um novo intelecto, com o qual seria um novo ser, que não teria nenhuma recordação de uma existência anterior, pois o intelecto, único a possuir a capacidade

de memória, é a parte mortal, ou a forma; a vontade, entretanto, é a parte eterna, a substância. De acordo com isso, a palavra palingenesia é mais exata do que metempsicose para designar essa doutrina. Esses contínuos renascimentos constituiriam então a sucessão dos sonhos de vida de uma Vontade em si indestrutível, até que ela, instruída e melhorada mediante tantos e tão diversos conhecimentos sucessivos, sempre em novas formas, se suprimisse a si mesma.

Com esta concepção se acorda também a autêntica e, por assim dizer, esotérica doutrina do budismo, como tomamos conhecimento por meio das mais novas investigações, na medida em que essa doutrina não ensina a metempsicose, mas uma particular palingenesia, assentada numa base moral, a qual ela expõe e desenvolve com grande sentido de profundeza, como se pode ver na interessantíssima e notável exposição do assunto no *Manual of Buddhism* de Spence Hardy, pp. 394-6 (para comparar-se com pp. 429 e 445 do mesmo livro), cuja confirmação se encontra em *Prabodh Chandro Daya* de Taylor, Londres, 1812, p. 35; igualmente em *Burmese Empire* de Sangermano, p. 6; bem como em *Asiat. Researches*, vol. 6, p. 179, e vol. 9, p. 256. Também o bastante útil compêndio alemão do budismo, de Köppen, fornece o correto sobre esse ponto. Para a grande massa dos budistas, todavia, essa doutrina é demasiado sutil. Daí, como sucedâneo compreensível, é pregada a metempsicose.

De resto, não se pode deixar de ter em conta que até mesmo razões empíricas falam em favor de uma palingenesia desse tipo. De fato, há uma relação en-

tre o nascimento dos novos seres e a morte dos defuntos. Ela se mostra na grande fecundidade do gênero humano, que se origina em conseqüência de epidemias devastadoras. Quando, no século XIV, a peste negra despovoou a maior parte do mundo antigo, sucedeu-se uma fecundidade extraordinária do gênero humano, e o nascimento de gêmeos foi freqüente: muito estranha foi nesta ocasião a circunstância de que nenhuma criança nascida nesse tempo recebeu a dentição completa; a natureza, portanto, que se fatigava, era econômica no particular. Isso o narra F. Schnurrer, *Crônicas da peste*, 1825. Também Casper, em *A provável duração da vida humana*, 1835, confirma o princípio de que o número de nascimentos, que vai sempre de par com a mortalidade, tem uma influência das mais decisivas sobre a duração de vida e a mortalidade numa dada população, de modo que os casos de morte e nascimentos, sempre, e em todos os lugares, aumentam e diminuem na mesma proporção, o que ele deixa fora de dúvida mediante inúmeras provas recolhidas em muitos países e suas diversas províncias. E, todavia, não é possível estabelecer-se um nexo causal *físico* entre minha morte anterior e a fecundidade de um matrimônio alheio, ou vice-versa. Aqui, portanto, aparece inegavelmente e de maneira estupenda o metafísico como fundamento imediato de explicação daquilo que é físico. – Cada novo ser nascido entra em cena fresco e lépido na nova existência e a frui como um presente, embora não haja e não possa haver nisto nada de dado. Sua fresca existência é paga com a velhice e a morte de

um defunto que sucumbiu, mas que continha o germe indestrutível, do qual nasceu esse novo ser: ambos são *um* único ser. Demonstrar a ponte entre os dois seria com certeza a solução de um grande enigma.

A grande verdade aqui expressa não era inteiramente desconhecida, se bem que não se pôde reportá-la ao seu sentido exato e correto, o que só é possível mediante a doutrina do primado e da essência metafísica da Vontade, assim como da natureza secundária, meramente orgânica do intelecto. De fato, encontramos a doutrina da metempsicose, que provém dos tempos mais antigos e mais nobres do gênero humano, sempre espalhada sobre a Terra, como a crença da grande maioria do gênero humano, e mesmo como doutrina de todas as religiões, com exceção da judaica e das duas religiões desta derivadas. Entretanto, a encontramos no budismo do modo o mais sutil e o mais próximo da verdade, como já dito. Enquanto os cristãos se consolam com o reverse num outro mundo, no qual a gente se reencontra e de súbito se reconhece como uma pessoa completa, naquelas outras religiões o rever-se já está agora em processo, mas incógnito. Ou seja, no círculo de nascimentos e na força da metempsicose, ou palingenesia, as pessoas, que agora estão em contato ou relação íntima conosco também na próxima geração nascerão, ao mesmo tempo, conosco, e terão relações e disposições, se não as mesmas, ao menos análogas diante de nós, sejam estas amigáveis ou hostis. (Veja-se por exemplo o *Manual of Buddhism* de Spence Hardy, p. 162.) O reconhecimento se limita, é certo, a

um pressentimento obscuro, a uma reminiscência que não pode ser trazida à clara consciência e que acena para uma distância infinita – com exceção todavia do Buda mesmo, que tem o privilégio de conhecer com clareza os nascimentos anteriores, tanto os seus como os dos outros – tal como isso é descrito em *Jatakas*. Mas, de fato, se se concebem de modo puramente objetivo em momentos favoráveis as ocupações dos homens na realidade, então se impõe a convicção intuitiva de que não apenas, segundo as idéias (platônicas), sempre o mesmo é e permanece, mas também a geração atual, segundo seu verdadeiro núcleo, é em substância idêntica a cada uma que a precedeu. Pergunte-se apenas em que consiste este núcleo e a resposta, que a minha doutrina fornece, é conhecida. A dita convicção intuitiva pode ser pensada como provinda de que o tempo e o espaço, estas lentes de multiplicação, sofrem uma intermitência momentânea de sua atividade. – Em relação à universalidade da crença na metempsicose diz Obry com razão no seu excelente livro *Du Nirvana Indien*, p. 13: *Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité, qu'un docte Anglican l'avait jugée sans père, sans mére, et sans généalogie* [Esta velha crença fez a volta ao mundo, e estava de tal modo expandida na alta antiguidade, que um douto anglicano a julgou sem pai, sem mãe, e sem genealogia] (Ths. Burnet, dans Beausobre, *Hist. du Manichéisme*, II, p. 391). Já ensinada nos Vedas, como em todos os livros sagrados da Índia, a metempsicose é, como se sabe, o núcleo do bramanismo e do

budismo, e reina até hoje em toda a Ásia não islamizada, portanto em mais da metade de todo o gênero humano, como a mais firme convicção e com influência prática inacreditavelmente forte. Ela foi também a crença dos egípcios (Herod., II, 123), dos quais Orfeu, Pitágoras e Platão a adotaram com entusiasmo, mas, sobretudo, os pitagóricos a mantiveram de maneira firme. Que ela tenha sido ensinada nos mistérios dos gregos resulta de maneira inegável do nono livro das leis de Platão (pp. 38 e 42, ed. Bip.). Nemesius (*De nat. hom.*, c. 2) diz até mesmo: κοινῆ μὲν οὖν πάντες Ελληνες, οἱ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἀποφηναμενοι, τὴν μετενσωμάτωσιν δογματίζουσι (*Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt*) [É comum a todos os gregos, que explicavam a alma como imortal, a crença na transmigração de um corpo para outro]. Inclusive a Edda, em especial na Voluspa, ensina a metempsicose. Ela era igualmente o fundamento das religiões dos druidas (César, *De bello gall.*, VI – A. Pictet, *Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne*, 1856). Há até uma seita maometana no Hindustão, os bohrahs, dos quais Colebrooke fala com pormenores em *Asiat. res.*, vol. 7, pp. 336 ss., que acredita na metempsicose e, em conseqüência, abstém-se de comer qualquer carne. Mesmo entre os americanos e povos negros, e até mesmo entre os australianos, encontram-se traços dela, como resulta de uma descrição exata, dada no jornal inglês *The Times*, de 29 de janeiro de 1841, da execução de dois selvagens australianos condenados por incêndio e assassinato. Lá é dito: "O

mais jovem deles foi ao encontro de seu destino com ânimo firme e resoluto, o qual, como aparentou, objetivava a vingança: pois da única expressão inteligível, da qual ele se serviu, resultava que ele de novo ressurgiria como 'homem branco', e isso lhe dava a sua resolução." Num livro de Ungewitter, *O continente australiano*, 1853, conta-se que os papuas na Nova Holanda consideravam os brancos como parentes retornados ao mundo. – Por tudo isso, apresenta-se a crença na metempsicose como a convicção natural do homem, desde que ele medite sem preconceitos. Seria de fato isso, e não o que Kant falsamente afirma de suas três pretensas idéias da razão, um filosofema natural da razão humana, derivado das formas próprias desta; e onde ele não for encontrado, é porque foi reprimido por outras doutrinas religiosas positivas. Eu observei que todos os que o ouvem pela primeira vez, entendem-no de imediato. Veja-se apenas com quanta seriedade Lessing fala dele nos últimos sete parágrafos de sua *Educação do gênero humano*. Também Lichtenberg diz na sua caracterização própria: "Não posso me libertar do pensamento de que eu já morrera, antes de ter nascido." O próprio Hume, tão extremadamente empirista, diz no seu tratado cético sobre a imortalidade, p. 23: *The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to**. O

* [A metempsicose é portanto o único sistema desse tipo que a filosofia pode ouvir.] Esse tratado póstumo encontra-se nos *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul, by the Late Dav. Hume*, Basil, 1799, *sold by* James Decker. Graças a essa edição, aquelas duas obras de

que se opõe a essa crença, difundida por todo o gênero humano, e evidente para os sábios, assim como para os povos, é o judaísmo com as duas religiões que dele derivam, na medida em que ensinam a criação do homem a partir do nada, a que tem a difícil tarefa de conectar a crença de uma duração sem fim *a part post*. Se é certo que, a ferro e fogo, essas religiões conseguiram reprimir na Europa e numa parte da Ásia aquela crença originária e consoladora da humanidade, ainda resta saber por quanto tempo. Como todavia isso foi difícil, mostra-o a história antiga da igreja: a maior parte dos heréticos, como por exemplo simonistas, basilidianos, valentinianos, marcionitas, gnósticos e maniqueus, admitiam aquela crença originária. Os próprios judeus chegaram em parte a ela, como Tertuliano e Justino (em seus diálogos) nos relatam. No Talmud é contado que a alma de Abel passou para o corpo de Seth e depois para o de Moisés. Até mesmo a passagem da Bíblia, em Mateus 16, 13-14, só adquire um sentido razoável se se a entende sob a pressuposição do dogma da metempsicose. Lucas, que certamente também a tem (9, 18-20), acrescenta ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαιῶν ανέστη [que um dos antigos profetas ressuscitou]; imputa portanto aos judeus

.....

um dos maiores pensadores e escritores da Inglaterra puderam ser salvas do desaparecimento, depois que elas, no seu próprio país, em conseqüência da estúpida e desprezível beatice que lá reinava, e mediante a influência de uma potente e impertinente ação de padrecos, foram suprimidas, para vergonha perene da Inglaterra. Essas obras são investigações serenas e friamente racionais sobre os dois temas mencionados.

a pressuposição de que um tal antigo profeta possa ter ressuscitado em carne e osso, o que, como eles sabem, seria um absurdo palpável, visto que ele já estava no túmulo de 600 a 700 anos, por conseguinte havia muito tempo era pó. De resto, no cristianismo, no lugar da transmigração das almas e da expiação por meio desta de todos os pecados cometidos numa vida anterior, entra em cena a doutrina do pecado original, isto é, da expiação pelo pecado de um outro indivíduo. Ambas as doutrinas identificam, e por certo com tendência moral, o homem existente com um outro que existiu anteriormente: a transmigração das almas diretamente, o pecado original indiretamente.

A morte é a grande correção que a Vontade de vida, e o egoísmo essencial a ela, recebem do curso da natureza e que pode ser concebida como uma punição para nossa existência*. É o desatar doloroso do nó, que a procriação amarrou com volúpia e é a destruição violenta, proveniente de fora, do erro fundamental de nosso ser: a grande desilusão. No fundo somos algo que não devia ser e, por isso, deixamos de ser. – O egoísmo consiste em verdade no fato de que o homem limita toda a realidade à sua pessoa, pois presume existir apenas nesta, não nos outros. A morte o ensina algo de melhor, ao suprimir essa pessoa, de modo que a essência do homem, que é a sua vontade, doravante viverá apenas nos outros indivíduos,

.....

* A morte diz: tu és o produto de um ato, que não deveria ter sido: por isso, para anulá-lo, tens de morrer.

enquanto o seu intelecto, que pertencia apenas ao fenômeno, ou seja, ao mundo como representação, e era só a forma do mundo exterior, subsiste justamente no ser-representação, isto é, no *ser objetivo* das coisas enquanto *tal*, portanto também só na existência do até então mundo exterior. Todo o seu Eu vive portanto desde então apenas naquilo que ele até agora considerava como Não-Eu, já que cessa a diferença entre exterior e interior. Recordemos aqui que o homem melhor é aquele que faz a menor diferença entre si e os outros e não os considera como Não-Eu absoluto, enquanto para o homem mau essa diferença é grande e mesmo absoluta – como o demonstrei no "Escrito Premiado sobre o Fundamento da Moral". A essa diferença corresponde, em conformidade com o exposto acima, o grau segundo o qual a morte pode ser vista como a aniquilação do homem. – Mas se partirmos do princípio de que a diferença entre o exterior a mim e o em-mim, enquanto espacial, reside apenas no fenômeno, não na coisa-em-si, e que, portanto, não é em absoluto real, então veremos na perda da própria individualidade apenas a perda de um fenômeno, portanto apenas uma perda aparente. Por mais realidade que tenha aquela diferença na consciência empírica, ainda assim, do ponto de vista metafísico, as sentenças: "Eu sucumbo, mas o mundo perdura" e "O mundo sucumbe, mas eu perduro" no fundo não são propriamente diversas.

Acima de tudo, entretanto, a morte é a grande oportunidade de não ser mais Eu. O que é bom para aquele que a utiliza. Durante a vida, a vontade do ho-

mem é sem liberdade: sobre a base de seu caráter imutável o seu agir se dá com necessidade, ao longo da cadeia dos motivos. Ora, cada um traz em sua memória muita coisa que fez, e sobre o quê não está contente consigo mesmo. Se vivesse sempre, em virtude da imutabilidade do caráter, agiria sempre da mesma maneira. Por isso, tem de cessar de ser o que é, para poder, a partir do germe do seu ser, ressurgir como um novo e outro ser. Assim a morte rompe quaisquer vínculos, tornando a vontade de novo livre: pois a liberdade reside no *Esse* [ser], não no *Operari* [agir]: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt* [cindido será o nó do coração, resolvidas serão todas as dúvidas, e suas obras se esvanecerão], é um muito famoso dito dos Vedas, que todos os vedantas repetem com freqüência*. O morrer é o momento de libertação da unilateralidade de uma individualidade que não constitui o núcleo mais íntimo de nosso ser, mas antes tem de ser pensada como um tipo de aberração dela: a verdadeira, originária liberdade aparece de novo nesse momento que, em sentido já indicado, pode ser considerado como uma *restitutio in integrum* [restituição ao estado anterior]. A paz e a calma na face da maior parte dos mortos parece provir daí. Serena e tranqüila é, via de regra, a morte de todo homem bom: mas o morrer voluntariamente, morrer de bom grado, é prerrogativa do

.....

* *Sancara, s. de theologumenis vedanticorum*, ed. F. H. H. Winsdischmann, p. 37; *Oupnekhat*, vol. I, pp. 387 e 78; *Colebrooke's Miscellaneous Essays*, vol. I, p. 363.

resignado, daquele que renuncia e nega a Vontade de vida. Pois ele só quer morrer *efetivamente*, e não apenas em *aparência*, e, por conseguinte, não precisa e não exige perduração alguma de sua pessoa. Ele renuncia voluntariamente à existência que conhecemos: o que lhe cabe em vez desta é aos nossos olhos *nada*; porque nossa existência, referida àquela, *nada é*. A crença budista chama a isso de *Nirvana*, ou seja, extinção*.

.....

* A etimologia da palavra Nirvana é dada de maneira diversa. Segundo Colebrooke (*Transact. of the Roy. Asiat. soc.*, v. I, p. 566), ela vem de *va, soprar* como o vento, com o prefixo negativo *Nir*, significa portanto calmaria, mas como adjetivo "extinto". – Também Obry, *Du Nirvana Indien*, diz na p. 3: *Nirvanam en sanscrit signifie à la lettre extinction, telle que celle d'un feu* [Nirvana em sânscrito significa ao pé da letra extinção, tal como a de um fogo]. – Segundo o *Asiatic Journal*, vol. 24, p. 735, se diz propriamente *Neravana*, de *nera*, sem, e *vana*, vida, e o significado seria *annihilatio* [aniquilação]. – No *Eastern Monachism*, de Spence Hardy, p. 195, Nirvana é derivada de *vana*, desejo pecaminoso, com a negação *nir*. – J. J. Schmidt, na sua tradução da história dos mongóis orientais, p. 307, diz que a palavra sânscrita *Nirvana* é traduzida na língua mongólica mediante uma frase que significa: "separado da penúria", – "subtraído à penúria". Segundo as preleções do mesmo estudioso, na Academia de Petersburgo, *Nirvana* é o oposto de *Sansara*, que é o mundo dos contínuos renascimentos, do desejo e da cobiça, da ilusão dos sentidos e das formas mutantes, do nascer, do envelhecer, do adoentar-se e morrer. – Na língua birmane a palavra Nirvana, segundo analogia com as outras palavras sânscritas, é transformada em *Nieban* e é traduzida por "total desaparecimento". Veja-se *Sangermano's Description of the Burmese Empire*, trad. por Tandy, Roma, 1833, § 27. Na primeira edição de 1819, eu também escrevi *Nieban*, porque naquela altura nós conhecíamos o budismo apenas a partir de notícias dos birmanes.

O Sistema Cristão

Arthur Schopenhauer

Escrito em 1851

Quando a Igreja diz que, no que concerne os dogmas da religião, a razão é totalmente incompetente e cega, e seu uso deve ser repreendido, isso está na realidade atestando o fato de que esses dogmas são alegóricos em sua natureza, e não devem ser julgados pelo padrão no qual somente a razão se adapta, tomando todas as coisas *sensu proprio*. Deste modo, os absurdos de um dogma são apenas uma marca, um sinal do que nele é alegórico e mitológico. No caso sob consideração, entretanto, os absurdos originaram-se do fato de que duas doutrinas tão heterogêneas como as do Velho e Novo Testamento tiveram de ser combinadas. A grande alegoria teve um crescimento gradual. Sugerida por circunstâncias externas e casuais, desenvolveu-se pela interpretação sobre esta, uma interpretação taticamente relacionada com certas verdades profundas apenas parcialmente compreendidas. A alegoria foi finalmente completada por Santo Agostinho, que penetrou mais profundamente em seu significado, e assim foi capaz de concebê-la como um todo sistemático e resolver seus defeitos. Consequentemente, a doutrina agostiniana, confirmada por Lutero, é a forma completa do cristianismo; e os protestantes de hoje, que veem a revelação *sensu proprio* e a confinam a um único indivíduo, estão equivocados ao olhar os rudimentos do cristianismo como sua mais perfeita expressão. Mas o lado ruim de todas religiões é que, em vez de poderem confessar sua natureza alegórica, têm de ocultá-la; por extensão, ostentam suas doutrinas com toda seriedade como verdadeiras *sensu proprio*, e como absurdos constituem uma parte essencial dessas doutrinas, tem-se o grande dano de uma fraude contínua. E, o que é pior, chega o dia em que não são mais verdadeiras *sensu proprio*, e então se chega ao seu fim; de forma que, neste particular, seria melhor admitir sua natureza alegórica de uma vez. Mas a grande dificuldade consiste em ensinar às massas que algo pode ser verdadeiro e falso ao mesmo tempo. E como todas religiões são, em maior ou menor grau, dessa natureza, devemos reconhecer o fato de que a humanidade não é capaz de proceder sem uma certa quantidade de absurdo — que o absurdo é um elemento de sua existência, uma ilusão indispensável; como, de fato, outros aspectos de sua vida testificam. Afirmei que a combinação do Velho Testamento com o Novo Testamento deu luz a absurdidades. Entre os exemplos que ilustram meu ponto de vista, posso citar a doutrina cristã da predestinação e da graça, como formulada por Santo Agostinho e adotada deste por Lutero; de acordo com esta, um homem é dotado de graça e outro não. A graça, então, consiste de um privilégio recebido no nascimento e chega ao mundo em sua forma acabada; um privilégio também, numa questão de primeira importância. O que há de funesto e absurdo nessa doutrina pode ser rastreado à ideia contida no Velho Testamento, de que o homem é a criação de uma vontade externa, a qual lhe convocou à existência a partir do nada. É bastante verdadeiro que a genuína excelência moral é de fato inata; mas o significado da doutrina cristã é expresso de um modo distinto — e mais racional — através da teoria da metempsicose*1, bem conhecida pelos brâmanes e dos budistas. De acordo com essa teoria, as qualidades que distinguem um homem de outro são recebidas no nascimento, isto é, são trazidas de outro mundo e uma vida anterior; essas qualidades não são um presente externo da graça, mas os frutos dos atos perpetrados nesse outro mundo. Mas o dogma da predestinação de

Santo Agostinho está conectado com outro dogma, a saber, de que o grosso da humanidade está corrompido e destinado à danação eterna, de que muitos poucos serão considerados ordeiros e obterão a salvação, e isso apenas em consequência do dom da graça, e porque estavam predestinados à salvação; enquanto o resto será dominado pela perdição que mereceram, e posteriormente sofrerão a tormenta eterna no inferno. Visto em sua significação comum, o dogma é revoltante, pois se chega a isto: condena-se um homem, seja quem for, talvez sequer com vinte anos, a expiar seus erros, ou mesmo sua descrença, através de um sofrimento eterno; mais ainda, faz desta danação quase universal um efeito natural do pecado original, e portanto a consequência necessária da queda*2. Este resultado deve ter sido previsto por aquele que fez a humanidade, o qual, em primeiro lugar, não os fez melhores do que são e, em segundo lugar, fez-lhes uma armadilha na qual necessariamente sabia que iriam cair; pois fez o mundo todo e nada lhe é oculto. Então, de acordo com essa doutrina, Deus criou a partir do nada uma raça fraca e propensa ao pecado para bani-la ao tormento eterno. E, como última característica, ouvimos que este Deus, o qual prescreve tolerância e perdão a todo pecado, não exercita nada disso, mas faz exatamente o oposto; pois uma punição que não chega ao fim com todas as coisas — quando o mundo estiver terminado e seu papel cumprido — não pode ter como objetivo a melhora ou a deterioração e, portanto, trata-se de pura vingança. Assim, desse ponto de vista, toda a raça de fato está destinada à tortura e danação eternas, e criada expressamente para cumprir este fim, tendo como única exceção os poucos que são resgatados pela eleição da graça — por motivos que são de todos desconhecidos.

Colocando isso de lado, parece que nosso Sagrado Senhor criou o mundo em benefício do diabo! Teria sido tão melhor se não o tivesse criado absolutamente. Seria demais, todavia, para um dogma tomado *sensu proprio*. Mas o vejamos *sensu allegorico* e toda a questão torna-se passível de uma interpretação satisfatória. O que há de absurdo e revoltante neste dogma é, no principal, como disse, o simplório desenlace do teísmo judaico, com sua "criação a partir do nada" e sua tola e paradoxal negação da doutrina da metempsicose, a qual está envolvida nesta ideia, uma doutrina de que é natural, até um certo ponto autoevidente e, exceto pelos judeus, aceita por quase toda a raça humana em todos os tempos. A fim de remover o enorme mal proveniente do dogma agostiniano e a fim de modificar sua natureza revoltante, o papa Gregório I, no século VI, muito prudentemente desenvolveu a doutrina do *Purgatório*, a essência da qual já existia em Origen*3. A doutrina foi regularmente incorporada à fé da Igreja, de modo que a visão original foi muito modificada, e um certo substituto foi proporcionado à doutrina da metempsicose; pois tanto uma quando a outra admitem o processo da purificação. Com o mesmo intuito, a doutrina da "Restauração de todas as coisas" [grego: apokatastasis] foi estabelecida, de acordo com a qual, no último ato da Comédia Humana, os pecadores todos seriam restabelecidos *in integrum*. São apenas os protestantes, com sua crença obstinada na Bíblia, que não conseguem ser induzidos a abrir mão da punição eterna no inferno. Se alguém fosse rancoroso, poderia dizer "que isso lhes faça muito bem", mas é consolador pensar que não acreditam realmente na doutrina — deixam-na em paz, pensando em seus corações "não pode ser tão mau assim".

O caráter rígido e sistemático da mente de Santo Agostinho levou-o — em seu austero dogmatismo e sua resoluta definição de doutrinas apenas indicadas na Bíblia e, de fato, sobre fundamentos muito vagos — a apresentar perfis rígidos a essas doutrinas e colocar interpretações severas sobre o cristianismo: o resultado foi que sua visão nos ofende, e assim como em seu tempo o pelagianismo*4 surgiu para combatê-lo, em nossos dias o racionalismo faz o mesmo. Tome, por exemplo, o caso em que afirma genericamente no *De Civitate Dei*, livro XII, cap. 21. Resume-se a isto: Deus cria um ser a partir do nada, o proíbe de certas coisas e ordena-lhe outras; e porque esses comandos não são obedecidos, tortura esse ser por toda a eternidade com toda angústia

concebível; e, para esse propósito, une corpo e alma inseparavelmente — de tal forma que o tormento não destrói este ser através de sua separação em seus elementos, libertando-o — para que este possa viver em eterna dor. Esta pobre criatura, feita a partir do nada! Ao menos possui uma reivindicação sobre seu nada original: deve ser assegurado, como questão de direito, desta última retirada, a qual, em todo caso, não pode ser muito má: foi aquilo que herdou. Não posso absolutamente deixar de me compadecer com este ser. Se adicionarmos a isso as doutrinas agostinianas restantes, de que tudo isso não depende dos próprios pecados e omissões do homem, pois já foi predestinado a acontecer, realmente não se sabe o que pensar. Nossos racionalistas altamente educados sem dúvida dizem "é tudo falso, é apenas um bicho-papão; estamos num estado de constante progresso, passo a passo elevando-nos em maior perfeição". Ah! Que pena não termos começado antes; já deveríamos estar lá.

No sistema cristão o diabo é um personagem da maior importância. Deus é descrito como absolutamente bom, sábio e poderoso; e, se não fosse contrabalanceado pelo diabo, seria impossível conceber de onde veio a inumerável e imensurável maldade que predomina neste mundo se não há um diabo para responsabilizar. E, desde que os racionalistas livraram-se do diabo, o dano infligido ao outro lado continua a crescer, e está tornando-se mais e mais palpável; como poderia ter sido previsto — e foi previsto — pelos ortodoxos. O fato é que não se pode remover um pilar de uma construção sem comprometer todo o seu resto. E isso confirma a visão — a qual foi estabelecida em outros fundamentos — de que Jeová é uma transformação de Ormuzd, e Satã de Ahriman, o qual deve ser considerado vinculado ao primeiro. O próprio Ormuzd é uma transformação de Indra.

O cristianismo tem essa desvantagem peculiar de que, ao contrário de outras religiões, não é um sistema doutrinário puro: sua principal e essencial característica consiste em se tratar de uma história, uma série de eventos, uma coleção de fatos, um testemunho dos atos e das dores de indivíduos: é essa história que constitui o dogma, e a crença nesta a salvação. Outras religiões — por exemplo, o budismo — têm, é verdade, apêndices históricos, a saber, a vida de seus fundadores: isso, entretanto, não é uma parte, uma parcela do dogma, mas é incorporada juntamente. Por exemplo, o Lalita-Vistara pode ser comparado com o Evangelho, visto que contém a vida de Sakya-muni, o buda do período atual da história mundial: mas isso é algo bastante à parte e diferente do dogma, do sistema em si; e por esta razão: as vivências dos budas antigos foram substancialmente diferentes e as dos do futuro também serão diferentes das do buda de hoje. O dogma absolutamente não se confunde com a carreira de seu fundador; este não se sustenta em pessoas ou eventos individuais; é algo universal e igualmente válido em todos os tempos. O Lalita-Vistara não é, portanto, um evangelho no sentido cristão da palavra; não é a jubilosa mensagem de um ato de redenção; é a carreira daquele que demonstrou como cada qual pode redimir-se a si próprio. A constituição histórica do cristianismo faz os chineses rirem dos missionários enquanto contadores de histórias.

Posso mencionar aqui outro erro fundamental do cristianismo, um erro que não pode ser justificado, e cujas consequências nocivas são óbvias o tempo todo: refiro-me à inatural distinção que o cristianismo faz entre o mundo humano e animal — ao qual, de fato, pertence. Estabelece o homem como todo-importante e olha aos animais tão-somente como coisas. O bramanismo e o budismo, por outro lado, verdadeiros para com os fatos, reconhecem de um modo positivo que o homem está relacionado genericamente com toda a natureza, especialmente e principalmente com a natureza animal; e, em seus sistemas, o homem é sempre representado pela teoria da metempsicose ou, do contrário, como intimamente conectado com o mundo animal. O importante

papel representado pelos animais através de todo o budismo e bramanismo, em comparação com seu completo desprezo no judaísmo e cristianismo, põe fim a qualquer dúvida a respeito de qual sistema está mais próximo da perfeição, apesar de na Europa termos nos tornado acostumados à absurdidade da alegação. O cristianismo contém, de fato, uma grande e essencial imperfeição em limitar seus princípios ao homem e em recusar direitos a todo o mundo animal. Como a religião falha em proteger os animais das multidões brutas, insensíveis e frequentemente mais que bestiais, o dever recai sobre a lei; e como a lei é desigual nesta tarefa, formaram-se agora por toda a Europa e América sociedades pela proteção dos animais. Em toda a não-circuncidada Ásia, tal procedimento seria a coisa mais supérflua do mundo, pois animais são suficientemente protegidos pela religião, que até os faz objetos de caridade. Um exemplo de como tais sentimentos de caridade se manifestam pode ser visto no grande hospital de animais em Surat, ao qual cristãos, maometanos e judeus podem enviar seus animais enfermos que, se curados, muito corretamente não são devolvidos aos seus donos. Do mesmo modo, quando um brâmane ou um budista tem boa sorte, um acontecimento feliz em qualquer questão, em vez de murmurar um *Te Deum**5, vai ao mercado, compra pássaros e abre as gaiolas nos portões da cidade; algo que pode ser visto frequentemente em Astrachan, onde os adeptos de todas religiões se encontram: e assim por diante em centenas de outras maneiras. Por outro lado, veja-se o rufianismo revoltante com o qual nosso público cristão trata seus animais; matando-os sem nenhum motivo e rindo-se disso, ou os mutilando ou torturando; mesmo seus cavalos, que constituem os meios mais diretos para seu sustento, são exigidos ao máximo em idade avançada, e o último esforço é explorado de seus pobres ossos até que finalmente sucumbam sob o chicote. Alguém poderia afirmar, com razão, que a humanidade é o diabo da Terra, e os animais as almas que atormentam. Mas o que se poderia esperar das massas quando há homens educados, mesmo zoólogos que, em vez de admitir o que lhes é tão familiar, a essencial identidade entre o homem e o animal, são fanáticos e estúpidos o suficiente para oferecer uma diligente resistência aos seus colegas honestos e racionais quando classificam o homem corretamente como um animal ou demonstram a semelhança entre este e um chimpanzé ou orangotango. É algo revoltante que um escritor tão devoto e cristão em seus sentimentos como Jung Stilling use um paralelo como este, em seu *Scenen aus dem Geisterreich*. (livro II, p. 15) “Repentinamente o esqueleto enrugou-se numa forma indescritivelmente horrenda e acanhada, assim como quando se coloca uma grande aranha no foco de uma lamparina, e observa o sangue purulento assoviar e borbulhar no calor”. Esse homem de Deus era, então, culpado de tal infâmia! Ou observou calmamente enquanto outro a cometia! Em ambos os casos, chega-se à mesma conclusão. Pensou-o um mal tão pequeno que o mencionou de passagem, e sem um traço de emoção. Tais são os efeitos do primeiro livro de Gênesis e, de fato, de toda a concepção judaica de natureza. O padrão reconhecido pelos hindus e budistas é o Mahavakya (o grande verbo) — “tat-twam-asi” (isto é a ti próprio), que pode sempre ser dito de qualquer animal para lembrar-nos da identidade de seu ser íntimo como o nosso. Perfeição moral, de fato! Absurdo.

As características fundamentais da religião judaica são o realismo e o otimismo, visões do mundo que estão intimamente relacionadas; constituem, de fato, as condições do teísmo. Pois o teísmo vê o mundo material como absolutamente real e considera esta vida como uma agradável bênção que nos foi concedida. Por outro lado, as características fundamentais das religiões brâmanes e budistas são o idealismo e o pessimismo, vendo a existência do mundo como com uma natureza onírica e a vida como resultado de nossos pecados. Nas doutrinas de Zend-Avesta — das quais, como se sabe, o judaísmo teve origem — o elemento pessimista é representado por Ahriman. No judaísmo, Ahriman tem, como Satã, apenas uma posição subordinada; mas, como Ahriman, é o senhor das serpentes, dos escorpiões e da canalha. Mas o sistema judaico posteriormente utiliza Satã para

corrigir o otimismo, seu erro fundamental, e na *Queda* introduz o elemento pessimista, uma doutrina exigida pelos fatos mais óbvios do mundo. Não há ideia mais verdadeira no judaísmo que essa, apesar de transferir ao curso da existência o que deveria ser representado como seu fundamento e antecessor.

No Novo Testamento, por outro lado, deve ser de algum modo possível remeter a origens indianas: seu sistema ético, sua visão ascética da moralidade, seu pessimismo e seu Avatar, são todos completamente indianos. É sua moralidade que o coloca em uma posição de tamanho enfático e essencial antagonismo com o Velho Testamento, de modo que a estória da Queda é o único ponto de conexão possível entre os dois. Pois quando a doutrina indiana foi importada à terra prometida, duas coisas muito diferentes tiveram de ser combinadas: por um lado, a consciência da corrupção e miséria do mundo, sua necessidade de redenção e salvação por meio de um Avatar, juntamente com uma moralidade baseada da autonegação e arrependimento; por outro lado, a doutrina judaica do monoteísmo, com seu corolário de que "todas as coisas são muito boas" [grego: panta kala lian]. E a tarefa foi empreendida tanto quanto possível, isto é, tanto quanto se pode combinar duas crenças de tal modo heterogêneas e antagônicas.

Como a hera agarra-se e se estabelece em um tronco, conformando-se em todos os lugares às irregularidades e revelando seu perfil, mas ao mesmo tempo cobrindo-o com vida e graça, transformando o antigo aspecto em algo agradável ao olhar; assim a fé cristã, originada da sabedoria da Índia, transborda sobre o velho tronco do rude judaísmo, uma árvore de crescimento distinto; a forma original deve permanecer em parte, mas sofrendo uma completa mudança e tornando-se cheia de vida e verdade, de um modo que aparenta ser a mesma árvore, mas na realidade é outra.

O judaísmo apresentou o Criador separado do mundo, o qual produziu a partir do nada. O cristianismo identifica este Criador com o Salvador e, através deste, com a humanidade: figura como seu representante; são redimidos por meio dele, assim como caíram em Adão, e permaneceram desde então cativos da iniquidade, corrupção, sofrimento e morte. Tal é a visão adotada pelo cristianismo em comum com o budismo; o mundo não pode mais ser visto à luz do otimismo judaico, que achava "todas coisas muito boas"; não, no esquema cristão, o diabo é nomeado como seu Príncipe ou Governante ([grego: ho archon tou kosmoutoutou] João 12, 33). O mundo não é mais um fim, mas um meio: o reino da felicidade eterna está além deste, além do túmulo. A resignação neste mundo e o direcionamento de todas as nossas esperanças a um melhor constituem o espírito do cristianismo. O caminho para este fim é aberto pelo Sacrifício, que é a Redenção deste mundo e seus meios. E no sistema moral, em vez da lei da vingança, há o comando de amar seu inimigo; em vez da promessa de imensurável prosperidade, a garantia da vida eterna; em vez da visita dos pecados dos pais sobre os filhos até a terceira e quarta gerações, o Espírito Santo governa e cobre todos.

Vemos, então, que as doutrinas do Velho Testamento são retificadas e têm seu significado alterado pelas do Novo, de modo que, nos assuntos mais importantes e essenciais, uma concordância é trazida entre estes e as antigas religiões da Índia. Tudo que é verdadeiro no cristianismo também pode ser encontrado no bramanismo e budismo. Mas no hinduísmo e budismo em vão se procuraria por um paralelo com as doutrinas judaicas de "um nada trazido à vida" ou de "um mundo feito no tempo" que não pode ser humilde o bastante em sua gratidão e louvores a Jeová por uma existência efêmera cheia de miséria, angústia e necessidades.

Qualquer indivíduo que seriamente pense que seres supra-humanos concederam à nossa raça informações quanto aos objetivos de sua existência e do mundo ainda está em sua infância. Não há outra revelação senão os

pensamentos dos sábios — e mesmo esses pensamentos estão sujeitos a erros, como é sina de tudo que é humano —, que frequentemente estão vestidos por estranhas alegorias e mitos sob o nome de religião. Assim, é indiferente se um homem vive e morre com a crença em seus próprios pensamentos ou em pensamentos alheios; pois nunca passa de um pensamento humano, de uma opinião humana, na qual confia. Ainda assim, em vez de confiar no que suas próprias mentes lhes dizem, os homens, via de regra, têm uma fraqueza para confiar naqueles que fingem ter fontes sobrenaturais de conhecimento. E, tendo em vista a enorme desigualdade intelectual entre os homens, é fácil perceber que os pensamentos de uma mente podem, num certo sentido, parecer uma revelação a outra.

Notas do tradutor

1. Doutrina segundo a qual uma mesma alma pode animar sucessivamente corpos diversos, homens, animais ou vegetais.
2. Referência à “queda do homem” mencionada na Bíblia, retratada na parábola da desobediência de Adão e Eva.
3. Origen — 185 – 254? — acreditava que o inferno era as chamas do julgamento através das quais todos precisam passar. Os ordeiros passariam em um instante e chegariam ao paraíso em oito dias após o julgamento final. Os perversos permaneceriam no fogo por “um século de séculos”, um longo — mas não eterno — período de tempo. Eventualmente, todos escapariam das chamas do julgamento e atingiriam o céu. Apesar de sua visão do inferno ter sido rejeitada pelos que vieram depois dele, sua imaginação pode ter influenciado pensadores posteriores.
4. A doutrina de Pelágio (séc. V), heresiarca inglês, a qual nega o pecado original e a corrupção da natureza humana e, consequentemente, a necessidade do batismo.
5. Lat. *te*, ‘te’, ‘a ti’, + *Deum*, ‘Deus’; Subentende-se *laudamus*, ‘louvamos’. Cântico da Igreja católica, em ação de graças, que principia por essas palavras latinas; hino ambrosiano.

autor: Arthur Schopenhauer
tradução:André Cancian
fonte: The Christian System

*SCHOPENHAUER**

Thomas Mann

*Texto escrito em português clássico

NOSSA alegria diante dum sistema metafisico, nossa satisfação em presença duma construção do pensamento, em que a organização espiritual do mundo se mostra num conjunto lógico, coerente a harmônico, sempre dependem eminentemente da estética; têm a mesma origem que o prazer, que a alta satisfação, sempre serena afinal, que a atividade artística nos proporciona quando cria a ordem e a forma a nos permite abranger com a vista o caos da vida, dando-lhe transparência.

A verdade e a beleza devem ser postas em relação; tomadas em si mesmas, sem o apoio que mútuamente se prestam, são valores mui instáveis. A beleza que não se fundasse na verdade, que não pudesse apelar para ela, que não nascesse dela a não vivesse graças a ela, seria pura quimera - e "que é a verdade"? Tirados dum mundo de fenômenos, duma visão do mundo submetida a múltiplas condições, nossos conceitos, como o discerne e o reconhece a filosofia crítica, não são para use transcendente mas só imanente; esse material de nosso pensamento e, com maior razão, os juízos que nos permite construir, não são meios adequados para quem quer apreender a própria essência das coisas e a verdadeira conexão do mundo a da existência. Mesmo que, por uma experiência intimamente vivida, se determine mais convencida a mais convincentemente o que está na base dos fenômenos ainda não se terá trazido à luz a raiz das coisas. Só isto encoraja o espírito humano a tentar este ensaio, que se lhe impõe a isto o justifica; é a hipótese necessária de que também o nosso próprio ser, o nosso mais profundo Eu, é um elemento desse "substractum" do mundo, que aí deve ter raízes e que, por conseguinte,

dele talvez se tirem alguns dados que permitam esclarecer a ligação do mundo dos fenômenos a da essência verdadeira das coisas.

A história do pensamento de Schopenhauer faz-nos remontar à fonte do conhecimento em que se abeberou o Ocidente, onde o espírito científico tanto quanto o senso artístico da Europa têm origem a onde se encontram ainda unidos: ela conduz a Platão. As coisas do mundo, ensinava o pensador grego, não têm existência verdadeira; sempre em "devenir", jamais são. Não valem como objetos do verdadeiro conhecimento, pois só existe conhecimento que é em si, por si a sem mudança; ora, em sua multiplicidade a na relatividade de seu ser de empréstimo, que bem se poderia chamar um não-ser, jamais podem ser senão o objeto duma opinião provocada. por uma sensação. São sombras. O que só é verdadeiramente, o que não cessa de ser, sem jamais se transformar nem se perder, são os arquétipos, realidades a que essas sombras correspondem, são as Idéias eternas, os protótipos de todas as coisas. Ignoram estes a multiplicidade, porque, por essência, cada um deles é único, é precisamente o original, cujas cópias ou sombras não são mais que coisas ostentando o mesmo nome que ele, coisas isoladas, perecíveis e semelhantes. As idéias não poderiam nascer nem desaparecer com êles, porque são intemporais e verdadeiramente "existentes". Para elas não há "devenir" nem aniquilamento, como para suas cópias caducas. Só delas, pois, há um conhecimento verdadeiro, como do que, em todos os tempos e de todos os pontos de vista, é.

Ter espírito científico e preparar-se para a ciência é manifestamente subordinar à idéia a multiplicidade dos fenômenos, combinar somente com ela a verdade e a autêntica realidade e firmemente se ater à abstração contemplativa, à espiritualização do conhecimento. Por esta distinção de valor entre o fenômeno e a idéia, a matéria e o espírito, o mundo da aparência e o mundo da verdade, o temporal e o eterno, Platão representa um acontecimento

prodigioso na história do espírito humano e, pois, na ordem da ciência e da moral.

Sentem todos que a esta elevação da idéia, realidade única, acima dos fenômenos e da sua efêmera multiplicidade, se liga uma idéia profundamente moral, a *desvalorização* do sensível em benefício do espiritual, do temporal em proveito do eterno, e isto está inteiramente no espírito do futuro cristianismo: porque, por assim dizer, o passageiro fenômeno e a afeição sensual que inspira, com isso se transportam para o domínio do pecado: - só aquele que se volta para o eterno encontra a salvação, a verdade. Vista sob esse aspecto, a filosofia de Platão mostra o parentesco e a aliança entre a ciência e o ascetismo moral.

Mas outro valor tem esta distinção: o valor artístico. De acordo com essa doutrina, com efeito, o tempo ê simplesmente esta visão recortada e fragmentada que um ser individual pode ter Idéias, as quais, situadas fora do tempo, são eternas. "O tempo, segundo uma bela fórmula de Platão, é a imagem móvel da eternidade". Com isso, essa doutrina pré-cristã e já cristã apresenta-nos também, em sua ascética sabedoria, um atrativo, um encanto de sensualidade infinitamente artística. Com efeito, conceber o mundo como uma fantasmagoria. multicor e móbil de imagens que deixam transparecer a Idéia, o Espírito, é atitude eminentemente artística, que, por assim dizer, de pronto restitui o artista a si mesmo. Na verdade, é ele quem, pleno de alegria sensual e pecaminosa, pode sentir-se preso aos fenômenos do mundo, às imagens do mundo, pois sabe que pertence ao mesmo tempo ao mundo da Idéia e do Espírito, porque é o Mago, graças ao qual podem estes nos aparecer através dos fenômenos. Surge aqui a missão mediatária do artista, seu papel de mediador nas encantações herméticas entre o mundo do alto e o mundo de baixo, entre a Idéia e o fenômeno, o espírito e a sensualidade; porque tal é, de

fato, a posição verdadeiramente cósmica da arte; sua estranha situação e a comprometida. dignidade de sua ação no mundo não podem definir-se nem explicar-se de outra maneira. O símbolo da lua, este emblema cósmico de toda mediação, é próprio da arte.

Platão artista... Uma filosofia, não o esqueçamos, não age somente - e por vezes age muito pouco - por sua moral, pela doutrina tio sabedoria que põe na sua interpretação e na sua experiência do mundo, mas também e sobretudo por esta própria experiência que, aliás, constitui a parte essencial, primeira e pessoal duma filosofia - e que não é absolutamente um simples acréscimo intelectual e moral à doutrina de salvação e de verdade. Muito resta ainda quando se arrancou dum filósofo sua filosofia e grave seria se nada restasse. Nietzsche, o discípulo de Schopenhauer, que renegou seu mestre em espírito, escreveu sobre ele estes versos:

O que ele ensinou não mais existe, O que ele viveu permanece de pé, Contemplai-o, pois! Nada pôde submetê-lo.

A doutrina de Schopenhauer, de que falaremos agora, e o dinamismo de sua verdade têm-se prestado a tantos abusos como a mensagem de Platão, a qual, não obstante seu ascetismo científico, pôde ser amoedada em valores de arte e especialmente ser explorada por um artista de colossal talento, Ricardo Wagner (de quem talvez tratemos mais tarde). Mas a culpa não cabe certamente ao outro mestre e iniciador de Schopenhauer, àquele que o ajudou a construir seu sistema de pensamento: Kant, puro espírito, cuja natureza tanto o afastava da arte quanto o dispunha à crítica.

Emanuel Kant, crítico do conhecimento, que, do domínio da especulação, onde seu vôo a extraviara, reconduziu a .filosofia. para o espírito humano,

tomou-o por objeto de suas investigações e traçou limites à razão; Kant, na segunda metade do século XVIII, ensinava em Kõnigsberg, na Prússia, princípios mui semelhantes aos que dois milênios antes o pensador ateniense havia exposto. Toda a nossa experiência do mundo -dizia ele - está submetida a três leis e condições que são as "formas em que necessariamente se elabora todo o nosso conhecimento. Chamam-se tempo, espaço, causalidade. Mas não apreendem o mundo tal como ele pode ser em si e por si, independentemente de nosso esforço por percebê-lo, a "coisa em si"; atêm-se somente à sua aparência fenomenal, porque não são mais que as formas de nosso conhecimento. Nenhuma, multiplicidade, nenhuma aparição e desaparição é possível senão por elas três; elas são, pois, sustentadas unicamente pela aparência e absolutamente nada podem saber da "coisa em si", à qual não se poderia de maneira alguma aplicá-las. Isso se estende mesmo até ao nosso próprio Eu: conhecemo-lo somente como aparência, não em sua essência. Em outros termos: espaço, tempo, causalidade, são dispositivos de nossa inteligência, e a concepção das coisas que nos chega em imagem, condicionada por eles, se chama, pois *imanente; transcendente* seria a que poderíamos atingir se a razão, voltando-se sobre si mesma, se tornasse crítica da razão, depois de ter peneirado o caráter de meros modos de conhecimento que essas três formas interpostas têm".

Tal é a concepção fundamental de Kant. Vê-se que muito se aproxima da de Platão. Apresentam ambas o mundo visível como uma aparência, isto é, como uma parição inconsistente, que só adquire importância e alguma realidade pelo que nela transparece e se exprime. Para ambas, a verdadeira realidade se encontra acima, atrás, em resumo, "para além" de sua aparência e pouco importa, em suma, que se chame "Idéia" ou "Coisa em si". Schopenhauer abrigava esses dois conceitos no mais profundo de seu pensa-

mento. Com predileção, cedo estudou Platão e Kant (em Gottingem 1809-1811). A todos os pensadores preferia esses dois, tão afastados no. espaço e no tempo. Tomou-lhes emprestado o que podia ser-lhe útil e, para o seu temperamento tradicionalista, foi grande satisfação poder utilizá-lo tão perfeitamente; mas, transformou-o totalmente, conforme a sua própria natureza, que era inteiramente diferente, muito mais moderna, mais impetuosa e mais dolorosa.

Tomou as "Idéias" e a "Coisa em si". Mas, com esta, ousou temerária tentativa, quase interdita, cuja necessidade, porém, sentia, profundamente, com o ardor de possante convicção: definiu-a, chamou-a por seu nome, afirmou -posto que após Kant fosse impossível saber qualquer coisa a respeito - que sabia o que ela é : a *Vontade*. Seria a causa primeira e ir redutível do ser, sua base mais profunda, a fonte de todos os fenômenos, a potência presente e operante em cada um deles, a criadora de todo o mundo visível e de toda a vida, porque seria o querer-viver. Ela o seria a ponto que dizer "vontade" seria falar precisamente da vontade de vida e servir-se da fórmula mais explícita, enunciar de fato um pleonasmo. Jamais a vontade quereria outra coisa senão a vida. E por que a quereria? Por que a achasse desejável? Por que tal era o resultado de alguma investigação objetiva sobre o valor da vida? Oh? Não! A esse querer, qualquer conhecimento continuaria a ser perfeitamente estranho; seria algo que não dependeria absolutamente dela, algo de primordial e de incondicionado, um impulso cego, um *instinto* absolutamente gratuito, duma profundeza sem fundo e dependeria tampouco de quaisquer juízos sobre o valor da vida que, ao contrário, seriam estes juízos que dependeriam inteiramente do grau de potência do querer-viver.

A vontade, pois, este absoluto, exterior ao espaço, ao tempo e à causalidade, cegamente e sem razão, mas com o irresistível ardor de seu

desejo e de sua alegria de existir, reclamaria a vida, a *objetivação,* e esta objetivação se realizaria de tal maneira que sua unidade primitiva se tornaria multiplicidade, o que caracteriza perfeitamente o princípio de individuação. Para saciar seu desejo, a vontade ávida de vida objetivar-se-ia segundo esse princípio, espalhando-se em miríades de parcelas que constituiriam o mundo dos fenômenos, o do espaço e do tempo e, entretanto, até no menor e no mais isolado desses fragmentos permaneceria inteiramente produto e expressão da vontade, sua objetivação no espaço e no tempo. Mas, além disso ainda: seria *representação,* minha representação, *como* a tua, a de todo indivíduo e a representação que cada qual faz de si para si - especialmente por meios da inteligência que conhece e que, nos graus superiores de sua objetivação, a vontade criou para torná-la para si - especialmente por meios da inteligência que produziria a vontade, mas, ao inverso, esta que engendraria aquela. Não seriam a inteligência, o espírito, a faculdade de conhecer, que constituiriam o elemento primeiro e dominador; seria a vontade, e a inteligência, sua serva. Seria possível o contrário, urna vez que a própria faculdade de conhecer se liga à objetivação da vontade nos graus superiores e que, sem ela, não teria nenhuma ocasião de se realizar? Num mundo que é inteiramente obra da vontade, do instinto de viver absoluto, gratuito, ignorando razões e juízos de valor, não poderia a inteligência necessariamente pretender senão segundo lugar. A sensibilidade, os nervos, o cérebro, tanto como outras partes do organismo - em particular. da mesma maneira que o oposto do cérebro, órgão de conhecimento, seu pólo contrário.- o aparelho sexual - seriam a expressão da vontade num dado momento de sua objetivação e a representação resultante, igualmente destinada a seu serviço, não teria mais seu fim em si, mas constituiria um simples meio, um instrumento, que pertmitiria à vontade atender a seus fins, exatamente como esses outros órgãos. Essas relações da

inteligência e da vontade, essa afirmação de Schopenhauer de que a primeira era apenas o dócil instrumento da segunda implicam muito de cômico e de humilhante angústia; determinam o conteúdo de todas as inclinações e aptidões do homem para se iludir e imaginar que sua vontade recebe instruções e dados da inteligência, ao passo que, segundo o nosso filósofo, é precisamente o contrário; a inteligência - independentemente de sua tarefa, que consiste em projetar um pouco de luz na vizinhança imediata da vontade e em ajudá-la em sua luta pela existência num grau mais elevado - tem por única missão servir de porta-voz à vontade, justificá-la, provê-la de motivos "morais", em suma, racionalizar nossos instintos.

Era uma apreciação notavelmente pessimista; e, de fato, todos os compêndios nos ensinam que Schopenhauer foi em primeiro lugar o filósofo da vontade e, em segundo lugar, o do pessimismo. Mas, não há primeiro nem segundo; as duas coisas não são mais que uma: ê1e foi a segunda, porque foi a outra e ao mesmo tempo; ele foi necessariamente pessimista, porque era o filósofo e o psicólogo da vontade. Se a encaramos como o oposto da satisfação beata, a vontade é em si mesma uma infelicidade fundamental: é insatisfação, esforço em vista de algo, inteligência, sede ardente, cobiça, desejo, *sofrimento*, e um mundo da vontade outra coisa não pode ser senão o mundo do sofrimento. Objetivando-se em tudo que existe, a vontade expia no mundo físico sua alegria metafísica e a, expia no senti 'o próprio da palavra: "expia" da maneira mais terrível no mundo que ela criou e que, sendo o mundo do desejo e do tormento, se revela sinistro. É que, tornando-se mundo segundo o princípio de individuação, pela sua fragmentação na multiplicidade, a vontade esquece a unidade primitiva e, embora, não obstante todo o seu esmigalhamento, continue una, torna-se uma vontade que está milhões de vezes em luta consigo mesma, que se combate e se desconhece a si própria, que, em

cada uma de suas manifestações, procura seu bem-estar, seu "lugar ao sol", a expensas de outra e, ainda mais, a expensas de todas as outras, não cessando, pois, de morder a própria carne, como aquele habitante do Tártaro que avidamente se devorava a si mesmo. É preciso compreender isso literalmente. As "Idéias" de Platão adquirem, em Schopenhauer, uma voracidade incurável, porque, graus atingidos pela vontade que se objetiva, disputam uma à outra a matéria, o espaço, o tempo. Deve o mundo vegetal servir de alimento ao mundo animal e cada animal, por sua vez, de presa e alimento a outro, e assim a vontade de vida não cessa de se devorar a si mesma. O homem, enfim, considera o todo como criado para seu uso e contribui por seu lado para assinalar com a mais espantosa evidência o horror do combate de todos contra todos, o auto-estraçalhamento da vontade, segundo a máxima *"Homo hominis lupas"*.

Tôdas as vezes que Schopenhauer evoca o sofrimento do mundo, a lamentável angústia e a fúria de viver das múltiplas encarnações do querer (ele trata disso freqüentemente e com minúcias), sua já excepcional eloqüência e seu gênio de escritor atingem os cimos mais resplandescentes e mais gélidos de sua perfeição. Fala com uma veemência decidida, com o cunho da experiência, no tom de quem sabe, de quem com isso se aterroriza e é arrebatado pela sua verdade potente. Há em certas páginas uma zombaria sarcástica que ele lança à vida, o olhar faiscante, os lábios apertados, mesclando-a com citações gregas e latinas; cheio de piedade e sem piedade, ata ao pelourinho a miséria do mundo, lavra o respectivo certificado, faz-lhe a conta e presta-lhe contas; aliás, muito longe de esmagar tanto como se deveria esperar de tal precisão e de tão sombrio talento de expressão, ao contrário, enche de satisfação estranhamente profunda pelo protesto do espírito pela revolta humana, que aí se revela num contido tremor de voz. Estia satisfação

todos as experimentam, porque, quando esse homem, ao mesmo tempo espírito que ajuíza e grande escritor, fala do sofrimento do mundo em geral, fala também do teu e do meu sofrimento, e nós regozijamos por nos sentirmos vingados pelo verbo grandioso. Miséria, aflição, preocupação de conservar a vida, primeiro; depois, quando estas foram penosamente banidas, instinto sexual, dor de amar, ciúme, inveja, ódio, angústia, ambição, avareza, cupidez, doença e assim, inesgotavelmente, todos os males oriundos da contradição interna da vontade surgem da boceta de Pandora. E que resta no fundo? A esperança? Oh! não, o tédio! Porque todas as existências humanas se balançam entre a dor a o tédio. A dor ê o elemento positivo; a alegria não é mais que sua interrupção, um elemento negativo pois, e logo se transforma em tédio -da mesma forma que a dominante, a que cabe o desenvolvimento sinuoso da melodia, ou a harmonia, na qual se introduz a desarmonia, se as prolongássemos sem interrupção, provocariam insuportável tédio. Felicidades positivas? Há algumas. Mas, comparadas ao longo tormento de nossa cobiça, ao infinito de nossas exigências, são curtas e mesquinhas e, para um desejo satisfeito, dez ao menos restam insatisfeitos. Aliás, é só aparente a satisfação, porque, apenas atendido, um desejo cede o lugar a outro: o primeiro é um erro reconhecido, o seguinte um erro que não foi ainda. Nenhuma satisfação do querer que atinge seu objeto pode durar; semelha a esmola que, dada ao mendigo, prolonga sua lamentável existência de hoje para amanhã.. A felicidade? Seria o repouso. Mas este é precisamente incompatível com a vontade. Perseguir, evitar, recear a infelicidade, procurar avidamente o gôzo - tudo se assemelha; a inquietude causada pelas exigências sempre renascentes da vontade enche e agita sem demora a consciência e, assim, o sujeito que sempre quer jaz sob a roda de Ixion, enche incansavelmente o tonel das Danaides ; é Tântalo e a sua sede eterna.

Contudo, pode-se salvar o mundo da miséria., do erro, do engano e da penitência que é a vida; e a salvação está ao alcance do homem, que realiza a mais alta e a mais evoluída objetivação da vontade, mas também, por esta mesma razão, a mais capaz de sofrer e a mais rica de sofrimento. Crê-se que isso possa ser a morte? Muito falta para tal. A morte pertence inteiramente ao domínio dos fenômenos e do empírico, à esfera da multiplicidade e da mudança; nenhum contacto tem com a realidade transcendente e verdadeira.

O que morre conosco é unicamente a individuação; a vontade, que é vontade de viver e forma o núcleo de nosso ser, não é sequer atingida por ela; tão demoradamente quanto se afirma a si mesma, poderá sempre encontrar os caminhos que dão acesso à vida. Resulta daí, digamo-lo de passagem, que o suicídio é absurdo e imoral, pois nada conserta: o que o indivíduo nega e suprime, destruindo-se, é unicamente sua individuação, mas não o erro original, a vontade de viver, que, pelo suicídio, não fez mais que tender para uma realização mais feliz. A salvação, pois, de maneira alguma se chama "morte"; liga-se a condição muito diferente. Ninguém imagina a que mediador devemos eventualmente esta bênção. É à inteligência.

Mas a inteligência não é o produto da vontade, seu instrumento, sua luz na escuridão, a serva que lhe foi reservada? É assim e assim continua. Nem sempre, porém, nem em todos os casos. Em circunstâncias particularmente felizes - oh! pode-se mesmo dizer bem-aventuradas - em circunstâncias excepcionais por conseqüência, esse criado que é o intelecto, esse pobre servente pode tornar-se mestre de seu mestre; pode pregar-lhe uma peça, emancipar-se, tornar-se autônomo e, ao menos durante algum tempo, estabelecer sobre o mundo sua soberania benfazeja de bondade e de luz, na qual, despojada de seu poder e de sua influência, a vontade cede à doçura dum delicioso aniquilamento. Há uni estado em que esse milagre se realiza: o

conhecimento se separa violentamente da vontade, o sujeito deixa de ser um simples indivíduo, tornando-se, puro e sem vontade, o sujeito do conhecimento. Chama-se-lhe estado *estético.* É uma das maiores e mais profundas experiências de Schopenhauer. Tanto dispõe o filósofo de acentos medonhos para descrever os tormentos que a dominação do querer acarreta, quanto sua prosa encontra tons seráficos e sua gratidão transborda e se derrama quando - e ele o faz com u?na abundância inesgotável - fala nas bênçãos da *Arte.* Interpretou esta experiência, uma das mais pessoais talvez de sua vida, e lhe deu forma como discípulo de Platão e de Kant. Ete definira o belo "o que apraz *de maneira desinteressada".* Para Schopenhauer isso significa acertadamente: sem relação com a vontade. O prazer estético seria puro, desinteressado, livre do querer; seria "representação", no sentido mais forte e mais sereno, contemplação clara, imperturbada, cheia de calma. E por que seria? Aqui, Platão deve vir-lhe em ajuda, Platão e o "esteticismo" latente de sua doutrina das Idéias. As Idéias! Foram elas que, no estado estético, tornaram visíveis, através dos fenômenos, essas cópias da eternidade; o olhar direto que nelas incidisse seria a contemplação objetiva, pura, larga, luminosa como o sol, da qual só o gênio - e ainda em suas horas e instantes de genialidade - seria julgado digno e, com êle, quem soubesse acolher e gozai a obra estética.

Apoio que vê longe, o Deus das Musas, ê um Deus do afastamento e da distância; não é o da confusão, das "pathos" e da patologia, nem do sofrimento, mas da liberdade, um Deus objetivo, o Deus da Ironia. Por esta, como viu Schopenhauer, pela objetividade genial, o conhecimento seria, pois, arrancado à escravidão da vontade; a atenção deixaria, enfim, de ser perturbada por qualquer móvel da vontade; nós nos abandonaríamos e as coisas não seriam mais objetas da vontade, mas simples objetos da

representação: um repouso até então desconhecido ser-nas-ia afinal oferecido. "Estamos perfeitamente bera .escrevia nosso autor. - Ë o estado sem dor que Epicuro celebrava como o maior dos bens e como condição dos deuses; nesse instante, nós nos libertamos da necessidade desprezível de querer, celebramos o *sabbat* dos trabalhos forçados da vontade, a roda de Ixion pára".Palavras célebres, tantas vezes citadas. 0 belo e o alívio imenso que o contemplá-lo proporciona arrancaram-nas a essa alma amarga e atormentada. Serão verdadeiras?

Mas que é a verdade? Uma experiência vivida que encontra tais palavras é verdadeira; justifica-se pela força do sentimento. Dever-se-ia crer, talvez, que essas palavras dum reconhecimento total e ilimitado foram escritas para caracterizar uma felicidade relativa e que seria ainda puramente negativa? Porque, de maneira geral, a felicidade, simples suspensão duma tortura, é negativa; e não é de outro modo para quem procura a contemplação estética das Idéias, para a objetividade que acalma o querer, como o provam, aliás, sem dúvida possível, as imagens que essa felicidade inspira a Schopenhauer. Também só é efêmera, provisória. 0 estado de artista, julgava ele, a parada diante duma imagem iluminada pela Idéia, não representaria a salvação definitiva. 0 estado estético seria apenas uma etapa; deveria levar-nos a estado mais perfeito, em que a vontade, que no primeiro não havia encontrado mais que passageira satisfação, seria para sempre submergida pelos raios do conhecimento, expulsa do terreno e aniquilada. 0 acabamento do artista seria o santo.

De maneira geral, que é a ética? É a ciência das ações dos homens, a ciência do bem e do mal. Ciência? A vontade cega, sem razão nem senso, poderia receber ensinamento? Evidentemente, não se poderia ensinar a virtude, assim como não se poderia formar um artista explicando-se-lhe o que

constitui o estado estético, nem se poderia levar um homem a praticar o bem e a evitar o mal com o explicar-se-lhe o sentido e significação de um e outro.

Verdadeiramente nenhuma prescrição havia a fazer à vontade: seria livre, absoluta e todo-poderosa. A liberdade encontrar-se-ia mesmo *unicamente* nela, existiria exclusivamente no transcendente, jamais no empírico, na objetivação da vontade, que repousaria no espaço, no tempo e na causalidade, no mundo. Aqui, tudo estaria submetido à inflexível causalidade, ligado e determinado como causa e efeito; a liberdade encontrar-se-ia para além das aparências fenomenais, como a vontade, mas lá estaria presente e com poder absoluto, lá estaria a liberdade da vontade. Como acontece freqüentemente, a "sã razão humana" enganava-se inteiramente quanto à liberdade, que não estaria no ato, mas no *ser,* não no "operari", mas no "esse"; no ato, é verdade, reinariam, pois, inelutàvelmente a necessidade e o determinismo, mas o ser continuaria originalmente e metafi sicamente livre. Certo, o homem que tivesse cometido um ato culposo deveria necessàriamente, na qualidade de caráter empírico, sob a influência de móveis determinados, agir assim, mas teria podido *ser outro,* e mesmo 0 remorso, a angústia da consciência visariam o ser, não o ato.

Cruel e duro pensamento, insultante, desapiedado, arrogante! Aceitá-lo repugna ao nosso sentimento, e eis que nosso sentimento apela para sua mística. A verdade mística, na qual se funda, longe de deixar cair no olvido o par de conceitos culpa-mérito, ao contrário, equivale a espantoso aprofundamento. Por isso, é verdade, ambos escapam à esfera moral concebida em estreito sentido. Mas os espíritos aristocráticos, precisamente os que não faziam grande caso da "justiça", sempre se inclinaram a privar a moralidade da culpa e do mérito. Goethe fala complacentemente de "méritos inatos", o que é uma reunião de palavras deveras absurda do duplo ponto de

vista da lógica e de moral. Porque o "mérito" é inteiramente e por natureza um conceito moral, e o que é inato, como a beleza, a inteligência, a distinção, o talento, ou conferindo-lhe o valor do destino, a *felicidade,* nada disso logicamente pode ser mérito. Para que aqui se pudesse falar de mérito, fora preciso que tudo isso fosse resultado de livre escolha, a expressão duma vontade colocada ante os fenômenos, e é precisamente o que Schopenhauer afirma quando declara, com dureza aristocrática, que, feliz ou infeliz, cada um sempre recebe apenas o que lhe é devido.Mas a aristocrática aceitação da injustiça e da diversidade no destino dos homens não demora a se resolver em uma igualdade, a mais determinada e a mais democrática de toda.s, pelo simples fato de que o raciocínio reduz a desigualdade e a diferença e mesmo a *disparidade* a uma ilusão. Para designar esta ilusão, serve-se Schopenhauer dum nome emprestado à sabedoria hindu, que ele admira muito, dada a concordância dela com a sua própria visão do mundo; chama-a "o véu de Meia". Mas já muito antes, segunda o costume dos sábios ocidentais, tinha-se expressado em latim; esta grande ilusão que representa. a injusta desigualdade das fortunas, dos caracteres, das situações e dos destinos repousa no "principium individuationis". Diferença e injustiça não são mais do que as conseqüências que a multiplicidade no seio do tempo e do espaço implica, mas aquela que não é mais que aparência, 'é a representação que nós, seres individuais, graças à organização de nossa inteligência, podemos ter dum mundo que, em sua vera realidade, é a objetivação da vontade de viver una e única no todo e nas partes, em mim e em ti. Mas aquilo, o indivíduo, que tem o sentimento de sua unicidade em face do mundo, não o reconhece. . E como poderia reconhecê-lo se as condições de seu conhecimento, o "véu de Maia", que envolve seu olhar e o mundo, o impedem de contemplar a verdade? Não vê ele a essência das coisas, que é una, mas suas aparências fenomenais,

separadas, diferentes, e mais ainda, opostas: alegria e tormento, carrasco e vítima, vida contente aqui, e ali lamentável. Dizes sim a um, especialmente por tua própria conta, e repudias ao outro, sobretudo no que te diz respeito. A vontade, que é tua origem e tua essência, faz-te aspirar à felicidade, às alegrias e aos prazeres da vida; estendes para ela as mãos, apertaas com força contra teu peito; e esquece-te de que, admitindo assim a vontade, admites também todos os tormentos do mundo e os apertas contra ti. 0 que, ao mesmo tempo, tu fazes de mau, o mal que cometes, tua revolta contra a injustiça da vida, e também a inveja, a aspiração e o desejo, a tua cobiça do mundo, tudo isso provém da ilusão da multiplicidade, deste erro, que tu não és o mundo e o mundo não é tu. Sim, tudo isso vem desta diferença entre "eu" e "tu", que não é mais que uma ilusão, a ilusão de Maia.Vem daí igualmente teu medo da, morte. A morte não é mais que a supressão dum erro, dum descaminho, porque cada individuação é um descaminho. Não é mais que o desaparecimento duma parede imaginária que separa o resto do mundo o eu, em que tu te achas encerrado. Crês que, à. tua morte, este resto do mundo continuará a existir, ao passo que tu - horrível pensamento! - não existirás mais. Ora, eu te digo: .êste mundo, que é tua representação, não será mais: mas tu (mais exatamente: aquilo que, em ti, teme a morte, que não a quer, porque é a vontade de viver), tu permanecerás, viverás, porque a vontade, que é a tua substância, poderá sempre encontrar o caminho da vida. Não te pertence toda a eternidade? E com a vida, que para esta não é mais que um tempo, quando, na verdade, ela é contínua presença, de novo o tempo te será dado em partilha. À tua vontade está assegurada a vida, com todas as suas alegrias e todos os seus tormentos, durante o tempo que ela a quiser. Melhor seria para ti que ela não a quisesse. Esperando, vives tal qual és. Vês e amas, olhas e desejas, cobiças a imagem que te é estranha, tão estranha, tão outra,

diferente de ti sofres por isso, queres atraí-Ia a ti, em ti, ser ela. Mas ser uma coisa não é vê-Ia; para isso muito falta; é incomparavelmente mais penoso e mais lamentável. 0 desejo é um logro causado pela representação. Tu és dado a ti mesmo, teu corpo te é dado a princípio como representação, assim como tudo o resto do mundo, mas ao mesmo tempo como vontade, e é a única coisa no mundo que te foi dada também como vontade. Tudo o mais não é para ti senão representação. 0 mundo inteiro parece-te um bailado, um espetáculo, ao qual o teu primeiro e natural julgamento está longe de atribuir tamanha realidade quanto a ti, o espectador; estás longe de torná-lo tão a sério quanta a ti, no mesmo grau e com o mesmo sentido. Ao Eu, escravo do princípio de individuação, envolto no véu de Maia, todos os outros seres aparecem como máscara e fantasmas, aos quais não está absolutamente em condições de atribuir uma existência tão importante e tão séria quanto a tua mesma. Só tu importas, não é? Único ser real. Tu és o centro do mundo, e tudo conspira para teu bem-estar, para, no máximo possível, afastar de ti os sofrimentos da vida, para te procurar profusão de felicidades. 0 que aos outros acontece é duma importância incomparavelmente menor, não te faz bem nem mal.Tal é o ponto de vista do egoísmo natural, inteiro e inteiramente cego, o aprisionamento sem remissão no princípio de individuação. Penetrar com o olhar esse princípio, penetrar por intuição seu caráter enganador, que vela a verdade, pressentir confusamente que não há diferença entre Eu e Tu, ter o sentimento de que por tudo e em todos os seres não há mais que uma só e mesma vontade, é o começo e a essência de toda ética. 0 mau é aquele que, desde que nenhuma força exterior o impeça, comete o mal, isto é, um homem que não se contenta com afirmar a vontade de viver tal qual aparece em seu corpo, mas, além disso, nega a que aparece nos outros e se esforça por aniquilar-lhes a existência, desde que entrave o caminho aos esforços de sua própria vontade.

No caráter mau exprime-se uma vontade imperiosa, que ultrapassa a afirmação de seu próprio corpo, mas, sobretudo, uma profunda impotência do conhecimento para se libertar das aparências assim como do princípio de individuação, a ponto de se manter duro como o ferro na diferença que este princípio estabelece entre sua própria pessoa e todas as outras; é precisamente porque considera a essência das outras inteiramente estranha à sua, separada dela por um abismo, e porque nelas não vê, no sentido literal da palavra, mais que máscaras vazias,' atribuindo-se, com a mais profunda convicção, a única realidade que exista.

A bondade é positiva. Faz obra de amor. Age, assim, por uma razão que sente profundamente: se não o fizesse, julgar-se-ia semelhante a um homem que jejuasse hoje a fim de ter amanhã mais do que pode consumir. É exatamente assim que pensaria o "homem de bem", se deixasse os outros na indigência, enquanto ele próprio vivesse na abastança. Para ele, o véu de Maia tornou-se transparente; desapareceu a grande ilusão que dá à vontade dispersa nos fenômenos a aparência de gozar aqui e sofrer ali, quando é sempre a mesma vontade e o mesmo tormento que ela causa e sofre ao mesmo tempo. 0 amor e a bondade são compaixão, nascida do conhecimento do "Tat twan asi ", do "Isto, és tu", do gesto que levanta o véu de Maia. Já o dissera Spinoza : "Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratio orta", "a bondade não é mais que o amor nascido da compaixão". Mas daí resulta claramente que, se a justiça se ergue até à vontade, pode esta por sua vez se alçar ainda, não somente até ao amor mais desinteressado e ao mais generoso sacrifício, mas na verdade, até à santidade. Porque, quando um homem chegou a tal conhecimento do amor, considera o sofrimento de tudo que vive como o seu e se apropria da dor do mundo inteiro. Vê o Todo. a vida, contradição interna da vontade e sofrimento que não cessa. a humanidade sofredora, a

animalidade sofredora, e o conhecimento da coisa em si torna-se para êle um alívio do querer. Nele, a vontade se desviara da vida, porque, já que a sua compaixão refletida o obriga a negá-la, como poderia aprovar ainda. compreendendo aí a si próprio, o querer viver, de que a vida é a obra, a expressão e o espelho? A resolução que. chegado a tal compreensão, toma um homem é a da renúncia, da resignação, da suprema impassibilidade. Nele se realiza a passagem da virtude para o nobre paradoxo da ascese, um grande paradoxo, na verdade; porque acontece então que uma individuação da vontade renega o ser que nela aparece e que se exprime por seu corpo, que seus atos desmentem sua aparência e entram em luta aberta com ela. 0 asceta recusa-se a satisfazer o sexo: sua castidade é o signo de que, com a vida desse corpo, a vontade, de que ele é a manifestação, igualmente se anula. Como definir o santo? Aquele que não faz nada de tudo que deseja e faz tudo que não deseja. Ora, a castidade ascética, tornada regra geral, acarretaria o fim da espécie humana. Mas, dada a estreita ligação de todas as manifestações da vontade, a mais alta de todas, o homem, em sua queda, arrastará também seu débil reflexo, a animalidade, e, como assim todo conhecimento se suprimiria, o mundo inteiro - pois sem sujeito não há objeto - por si mesmo cairia no Nada. 0 homem é, em potência, o salvador da natureza. É por isso que Angelus Silesius, o místico, exclama

> Homem! Todas as coisas te amam e correm para ti:
> Tudo corre para ti para chegar a Deus.

Por paradoxal que possa parecer, malgrado toda a sua misantropia e todas as suas palavras e queixas sobre o estado de corrupção da vida em geral, como sobre o caráter grotesco do gênio humano em particular, apesar do

desespero que o acabrunha quando vê a miserável companhia em que caímos pelo fato de termos nascido homens, Schopenhauer tem, no entanto, e culto do homem, tal como o concebe. Enche-se de altiva veneração humana em presença deste "coroamento da criação" que, para ele, como para o autor da Gênese, significa o homem, a mais alta e a mais adiantada objetivação da vontade. Esta mais importante forma de seu humanisno caminha inteiramente a par com seu ceticismo político, sua oposição à Revolução, e tacitamente concorda com eles. Para ele, o homem é venerável, porque é o ser capaz de conhecer. Certo, todo conhecimento, em princípio, se submete à vontade, pois dela emerge, como a cabeça do tronco. I: nos animais jamais se pode suprimir esta sujeição da inteligência. Veja-se, porém, somente a diferença entre o homem e o animal, no que respeita à situação da cabeça em relação ao tronco. Nos animais inferiores, ambos se fundem e, em tortos, a cabeça se volta para a terra, onde se encontrará os objetos do querer; nos próprios animais superiores, a cabeça e o tronco são ainda muito mais unidos que no homem, em quem a cabaça (aqui Schopenhauer diz o "chefe" e não a ca beça aparece superposta livremente a ele e trazida por ele, *sem estar a seu serviço. "0 Apelo* de Belvedere representa no mais alto grau es ta superioridade do homem: a cabeça do Deus das Musas, cujo olhar vai longe, ergue-se tão livremente sobre os ombros que parece ter-se escapado do corpo e ter-se libertado do cuidado de servi-lo".

Podem-se fazer mais humanas associações de idéias? Não é em vão que Schopenhauer vê a dignidade do homem na estátua do Deus das Musas. É uma visão profunda e particular, unindo a arte, o conhecimento e a *dignidade do sofrimento* humano, que se revela nesta imagem; é um *humanismo pessimista* que, pois o humanismo tem essencialmente a colaboração dum otimismo de retórica, representa qualquer coisa inteiramente nova e, ouso

afirmá-lo, uma visão de futuro fecunda no domínio das convicções. No homem, suprema objetivação da vontade, este humanismo é iluminado pelo reais claro conhecimento; mas, à medida que o conhecimento atinge maior nitidez, que a consciência se eleva, também o sofrimento cresce e este, por sua vez, em graus diferentes segundo os indivíduos; é no homem de gênio que se eleva mais alto. "0 que determina a hierarquia é a aptidão para sofrer profundamente" - escreveu Nietzsche, seguindo sem reserva e até o fim o aristocratismo do sofrimento de Schopenhauer, doutrina segundo a qual a vocação do homem e do gênio, sua mais alta distinção e seu enobrecimento é o sofrimento. Resultam desta vocação as duas grandes possibilidades que o humanismo de Schopenhauer consigna ao homem; chamam-se *arte* e *santidade*. Puramente humana é a possibilidade do estado estético, contemplação das Idéias libertada da vontade; humana e unicamente humana é a possibilidade duma redenção definitiva, quando a vontade de viver se nega a si mesma para se elevar mais alto que o artista, até à santidade ascética. Ao homem é outorgada a possibilidade da correção, que anula o grande erro e engano do ser: intuição suprema, que lhe ocorre quando chama a si todo o sofrimento do mundo e quando pode conduzi-lo à resignação é à inversão da vontade. Assim, o homem é a esperança secreta do mundo e de todas as criaturas; é para ele que, por assim dizer, todos os seres correm, cheio, de confiança; é para ele que todos levam os olhares, como para o seu possível redentor e salvador.

Concepção de grande beleza mística, em que se exprime um respeito humano pela, missão do homem, prevalece sobre a. misantropia de Schopenhauer, sobre todo o seu desgosto dos homens, e os retifica. É o que me importa: a união do pessimismo e do humanismo, a experiência espiritual, que revela a Schopenhauer que se pode admitir a um sem excluir ao outro e que se

pode ser pessimista sem necessidade de ser bem falante ou um lisonjeador da humanidade.

0 que nos põe em guarda, quando tentados a tomar ao pé da letra o humanismo de Schopenhauer é sua concepção apolínea e clássica da vontade; o que, antes, no seu caso, como em tantos outros, nos força a estabelecer distinção entre a opinião e o ser, a não confundir o homem com seus juízos, é seu "extremismo", a grotesca dualidade, a contradição interna de sua natureza, que se deve chamar romântica, no sentido mais pitoresco da palavra, e que da esfera de Goethe o afasta muito mais do que podaria êle ter consciência disso.

Raramente haverá título mais expressivo, mais exaustivo que o de sua obra-prima, sua obra única no fundo, pois desenvolve seu único pensamento: porque tudo o mais, tudo o que ele escreveu durante os setenta e dois anos de sua vida, não foram mais que peças de confirmação obstinadamente reunidas, arrimos de reforço. "0 mundo como vontade e representação": não é somente êste pensamento, condensado na, formula mais curta; é também o homem, o ser humano, a pessoa, a vida, o sofrimento. Nele, os impulsos da vontade, sobretudo os da sexualidade, devem ter sido particularmente fortes e perigosos, torturantes como as imagens mitológicas de que se serve para pintar a escravidão da vontade; sem dúvida, corresponderam elas _à sua violenta necessidade de conhecimento, à. sua espiritualidade clara e poderosa, mas opondo-se-lhes de maneira tal que o resultado, caricatural em alto grau, foram a dualidade radical e terrível e o despedaçamento da experiência, o mais profundo desejo de salvação, a negação espiritual da própria vida, a acusação contra seu Eu, mau, errado e culpado. Para Schopenhauer, o sexo é o "foco da vontade'", em sua objetivação corporal o pólo oposto ao cérebro, que representa o conhecimento.. Se, visivelmente, tivessem as duas esperas um poder que de muito ultrapassasse o médio, os únicos beneficiados seriam a

plenitude e a força de sua natureza considerada no totalidade; o que precisamente faz dele um pessimista e um negador do mundo são unicamente as relações entre as duas esferas, sua total oposição, que vai até à hostilidade, que tende à exclusão de uma delas e traz o sofrimento; essa relações, além disso, não impedem que se chame ao seu pessimismo o produto espiritual da plenitude e da força, mal compreendida. A dualidade de sua natureza, sensível aos antagonismos e aos conflitos, atormentada e violenta, fá-lo sentir o mundo a um tempo como instinto e espírito, paixão e conhecimento, "vontade" e "representação". Como não descobriu ele em sua arte, em seu gênio, a unidade deste mundo? Por que não comprendeu ele que o gênio não é de maneira alguma o silêncio da sensualidade e a ostentação da vontade, de que a arte seria a objetivação pelo espírito, mas a união e a interpenetração das duas esferas, união que encanta mais que, isoladamente, o sexo ou o espírito? 0 estado de artista, de criador será, nele mesmo, mais que a sensualidade espiritualizada e o espírito tornado genial pelo sexo? Goethe viu e viveu tudo isso muito diferentemente que o pessimista Schopenhauer : de maneira mais feliz, mais sã, mais serena, "mais clássica", menos patológica - tomada a palavra não no sentido clínico, mas no espiritual - quero dizer, pois, menos romântica. Para ele, sexo e espírito, "a idéia e o amor" constituíam o mais poderoso e o mais nobre encanto da vida, e escrevia: "Porque a vida é o amor, a vida da vicia, é o espírito". Em Schopenhauer, ao contrário, o crescimento genial das datas esferas termina no ascetismo. Para ele, o sexo perturba diabolicamente a contemplarão pura e o conhecimento renega o sexo, ordenando-lhe: "Se teu olho te escandaliza, arranca-o". Conceber o conhecimento como a "paz dá alma", a arte como o apaziguamento, como o estado de contemplação "pura", que salva o homem, salvando-se pelo aniquilamento da vontade, e o artista comi o esboço do santo, que

definitivamente se alforriou da vontade, tal é a idéia de Schopenhauer. Repitamo-lo ainda: na medida em que tendi para uma objetividade apolínea, esta concepção do espírito e da arte se encontra com a de Goethe, apresenta caráter clássico. Mas seu extremismo e seu ascetismo são nitidamente românticos, tomada esta palavra em sentido oposto ao do gosto de Goethe, que conhecemos melhor por suas atitudes a respeito de Kleist.

No fundo, é certo, os termos duma alternativa como "clássico" e "romântico", não calham a Schopenhauer : nem um nem outro exprime toda sua alma, que não é contemporânea dos homens para os quais esses conceitos opostos representavam ainda um papel. Está muito mais perto de nós que os espíritos que se preocupavam com esta diferença e se classificavam segundo ela; a forma de espírito de Schopenhauer, a sensibilidade e o ardor excessivos de seu gênio, cujo dualismo é caricatural, são menos românticos que *modernos*; desejaria dizer muito com esta designação, mas relacionando-a totalmente com uma alma moderna, cujo calvário só é bastante visível neste século entre Goethe e Nietzsche. Dêsse ponto de vista, Schopenhauer toma lugar entre um e outro: mais moderno, mais doloroso, mais complicado que Goethe, mas muito mais "clássicos", mais robusto, mais são que Nietzsche, ele operou a transição; pode-se, pois, deduzir daí que o otimismo e o pessimismo, a afirmação ou a negação da vida nada têm a ver com a saúde e a doença. A saúde e a doença, se as considerarmos como juízo de valor, só com muita precaução podem ser aplicadas à espiritualidade humana, porque são conceitos biológicos e a natureza do homem não se reduz ao biológico.

Schopenhauer, psicólogo da vontade, é o pai de toda a psicologia moderna, dele se vai, pelo radicalismo psicológico de Nietzsche, em linha reta a Freud, assim como àqueles que concluíram sua psicologia do inconsciente e a aplicaram às ciências do espírito. -O antüntelectualismo e n anti-socratismo

de Nietzsche não são mais que a afirmação filosófica e a glorificação do primado da vontade, descoberta por Schopenhauer e da intuição pessimista que o fez designar um lugar secundário à inteligência, serva da vontade. Esta intuição, esta verificação - que não é precisamente humana no sentido clássico - de que a inteligência está simplesmente às ordens da vontade, para provê-Ia de motivos, freqüentemente muito pouco fundados e falaciosos para racionalizar os instintos, contém uma psicologia cética e pessimista, uma ciência da alma impiedosarnente lúcida que não somente preparou os caminhos ao que chamamos psicanálise, como já é esta própria psicanálise. No fundo, toda psicologia desmascara; é o olhar penetrante, irônico do naturalista, que penetra as relações enganadoras do espírito e do instinto. Isso corresponde perfeitamente à conivência mística da natureza nas *Afinidades eletivas,* em que Goethe .faz Eduardo dizer, já enamorado, após seu primeiro encontre com Odila : "Ela tem muito espírito", e sua mulher lhe responde: "Muito espírito? Mas ela não abriu a bôca!" Schopenhauer por certo gostou desta passagem. É uma amável ilustração, ainda classicamente serena, da frase em que declara que a gente não quer uma coisa porque a reconhece boa, mas que se julga boa porque se quer.

A verdadeira razão que nos faz hoje retomar Schopenhauer e examinar sua concepção do mundo, o motivo que nos leva a evocar sua fisionomia espiritual, com tudo que ela lembra, diante de uma geração que não sabe grande coisa. dele, são as relações do pessimismo e da humanidade. É o desejo de transmitir aos homens do tempo presente, nos quais o sentimento de humanidade atravessa grave crise, a experiência pessoal da união particular contraída pela melancolia e pela altivez do *home mnesta* filosofia. 0 pessimismo de Schopenhauer é sua humanidade. Sua explicação do mundo pela vontade, sua intuição da onipotência dos instintos, o rebaixamento da ra-

zão outrora divina, do espírito, da inteligência, reduzida a não ser mais que o instrumento da vida que quer afirmar-se, tudo isso é anticlássico e, em essência, inumano. Mas sua humanidade, sua espiritualidade residem precisamente no matiz pessimista de sua doutrina, que o leva a renegar o mundo e a pregar um ideal ascético; no fato de que êsse grande escritor, versado em sofrimento, cuja prosa é a da grande época de nossa civilização humanista, tirou o homem do elemento biológico e da natureza, fez de sua alma, que sente e conhece, o teatro da inversão do querer e viu nele o salvador possível de todas as criaturas.

Em seu primeiro terço, o século XIX foi uma reação total contra o racionalismo e o intelectualismo clássicos; comprovou-se numa admiração do inconsciente, numa glorificação de instinto, que julgava dever à "vida" e que somente preparou assaz, para os, instintos maus, dias felizes... Freqüentemente o pessimismo consciente se mudou então em prazer de prejudicar, o reconhecimento de verdades amargas pelo espírita transformou-se em ódio e em despreza do próprio espírito e, sem a menor generosidade a seu respeito, a gente se pôs do lado da vida, isto é, do lado do mais forte; porque, se uma coisa é certa e provada, é exatamente esse fato de nada ter a vida a temer do espírito, e do conhecimento e que, na terra, o espírito. não a vida, tem o mínimo de força e a maior necessidade de proteção. Mas a própria anti-humanidade atual é, afinal, uma experiência humana, uma resposta unilateral aos eternos problemas da essência e destino do homem. Visivelmente ela precisa dum corretivo que restabeleça o equilíbrio, e eu creio que a filosofia evocada aqui pode hoje prestar bons serviços. Chamei Schopenhauer de “moderno"; deveria ter dito "futuro". Os elementos que compõem sua personalidade, sua harmonia claro-escura, a mistura de Voltaire e de Jacó Bõhme, o paradoxo de sua prosa clássica e clara, que revela o mais profundo,

o mais noturno abismo, sua altiva misantropia, que jamais renega seu respeito pela idéia do homem, em suma, o que eu chamei sua humanidade pessimista, apareceme rico de futuro e promete talvez, à sua construção teórica, que esteve na moda e foi célebre, caindo depois em semi-esquecimento, uma ação nova, profunda e fecunda, sobre os homens. Sua sensualidade espiritual, sua doutrina - que era vida - segundo a qual conhecimento, pensamento, filosofia não são apenas ocupação de cabeça, mas do homem inteiro - coração e sentidos, corpo e alma - em uma palavra, o que dele faz um artista, tudo isso pode ajudar a produzir-se uma humanidade que ultrapassa a aridez da razão e deificação do instinto. Porque sempre, companheiro do homem na jornada que penosamente o conduz a si mesmo, a arte atinge primeiro o objetivo.

Cultvox – Os melhores e-livros da Internet
www.cultvox.com.br

O Vazio da Existência

Arthur Schopenhauer

Esse vazio encontra sua expressão em toda forma de existência, na infinitude do Tempo e Espaço em oposição à finitude do indivíduo em ambos; no fugaz presente como a única forma de existência real; na dependência e relatividade de todas coisas; em constantemente se Tornar sem Ser; em continuamente desejar sem ser satisfeito; na longa batalha que constitui a história da vida, onde todo esforço é contrariado por dificuldades, até que a vitória seja conquistada. O *Tempo* e a *transitoriedade* de todas as coisas são apenas a forma sob a qual o desejo de viver — que, como coisa-em-si, é imperecível — revelou ao Tempo a futilidade de seus esforços; é o agente pelo qual, a todo o momento, todas as coisas em nossas mãos tornam-se nada e, portanto, perdem todo seu verdadeiro valor.

O que *foi* não mais existe; existe exatamente tão pouco quanto aquilo que *nunca* foi. Mas tudo que existe, no próximo momento, já *foi*. Consequentemente, algo pertencente ao presente, independentemente de quão fútil possa ser, é superior a algo importante pertencente ao passado; isso porque o primeiro é uma *realidade*, e está para o último como algo está para nada.

Um homem, para seu assombro, repentinamente torna-se consciente de sua existência após um estado de não-existência de muitos milhares de anos; vive por um breve período e então, novamente, retorna a um estado de não-existência por um tempo igualmente longo. Isso não pode ser verdade, diz ao seu coração; e mesmo as mentes rudes, após ponderarem sobre o assunto, devem sentir algum tipo de pressentimento de que o Tempo é algo ideal em sua natureza. Essa idealidade do tempo, juntamente com a do espaço, é a chave para qualquer sistema metafísico verdadeiro, pois proporciona uma ordem de coisas distinta da que pode ser encontrada no domínio da natureza. Por essa razão Kant é tão grandioso.

De cada evento em nossa vida, é apenas por um momento que podemos dizer que este *é*; após isso devemos dizer para sempre que este *foi*. Cada noite nos empobrece, dia a dia. Provavelmente nos deixaria irritados ver este curto espaço de tempo esvaecendo, se não fôssemos secretamente conscientes, nas maiores profundezas de nosso ser, de que compartilhamos do inexaurível manancial da eternidade, e de que nele podemos sempre ter a vida renovada.

Reflexões com a natureza das acima podem, de fato, nos levar a estabelecer a crença de que gozar o presente e fazer disso o propósito da vida é a maior *sabedoria*; visto que somente o presente é real, todo o mais é representação do pensamento. Mas tal propósito poderia também ser denominado a maior *tolice*, pois aquilo que, no próximo instante, não mais existe e desaparece completamente como um sonho, jamais poderá merecer um esforço sério.

Toda a nossa existência é fundamentada tão-somente no presente — no fugaz presente. Deste modo, tem de tomar a forma de um constante movimento, sem que jamais haja qualquer possibilidade de se encontrar o descanso pelo qual estamos sempre lutando. É o mesmo que um homem correndo ladeira abaixo: cairia se tentasse parar, e apenas continuando a correr consegue manter-se sobre suas pernas; como um pólo equilibrado na ponta do dedo, ou como um planeta, o qual cairia no sol se cessasse com seu percurso. Nossa existência é marcada pelo desassossego.

Num mundo como este, onde nada é estável e nada perdura, mas é arremessado em um incansável turbilhão de mudanças, onde tudo se apressa, voa, e mantém-se em equilíbrio avançando e movendo-se continuamente, como um acrobata em uma corda — em tal mundo, a felicidade é inconcebível. Como poderia haver onde, como Platão diz, *tornar-se continuamente e nunca ser* é a única forma de existência? Primeiramente, nenhum homem é feliz; luta sua vida toda em busca de uma felicidade imaginária, a qual raramente alcança, e, quando alcança, é apenas para sua desilusão; e, via de regra, no fim, é um náufrago, chegando ao porto com mastros e velas faltando. Então dá no mesmo se foi feliz ou infeliz, pois sua vida nunca foi mais que um presente sempre passageiro, que agora já acabou.

Ao mesmo tempo, é algo surpreendente que, tanto no mundo de seres humanos quanto no dos animais em geral, essa variada e incansável moção é produzida e mantida por meio de dois simples impulsos — fome e o instinto sexual, ajudados talvez por um pouco de tédio, mas nada mais —, e estes, no teatro da vida, têm o poder de constituir o *primum mobile* de uma maquinaria tão complexa, colocando em movimento cenas tão estranhas e variadas!

Analisando os pormenores, constatamos que a matéria inorgânica apresenta um constante conflito entre forças químicas, as quais por vezes promovem a dissolução; por outro lado, a existência orgânica somente é possível através de uma contínua substituição de matéria, e não pode subsistir se não dispuser de uma eterna ajuda exterior. Portanto a vida orgânica é como o balançar de um pólo na mão; deve ser mantida em constante movimento e ter constante suprimento de matéria — da qual necessita continuamente e eternamente. Apesar disso, é apenas através da vida orgânica que a consciência é possível.

Este é o reino da *existência finita*, e seu oposto seria uma *existência infinita*, a qual não está exposta a ataques externos nem precisa de ajuda exterior; [grego: aei hosautos on] o reino da paz eterna; [grego: oute gignomenon, oute apollymenon], sem mudanças, sem tempo, sem diversidade; o conhecimento negativo do que constitui a nota fundamental da filosofia platônica. A renúncia da vontade de viver revela o caminho a um tipo de estado como esse.

As cenas de nossa vida são como imagens em um mosaico tosco; vistas de perto, não produzem efeitos — devem ser vistas à distância para ser possível discernir sua beleza. Assim, conquistar algo que desejamos significa descobrir quão vazio e inútil este algo é; estamos sempre vivendo na expectativa de coisas melhores, enquanto, ao mesmo tempo, comumente nos arrependemos e desejamos aquilo que pertence ao passado. Aceitamos o presente como algo que é apenas temporário e o consideramos como um meio para atingir nosso objetivo. Deste modo, se olharem para trás no fim de suas vidas, a maior parte das pessoas perceberá que viveram-nas *ad interim* [provisoriamente]: ficarão surpresas ao descobrir que aquilo que deixaram passar despercebido e sem proveito era precisamente sua vida — isto é, a vida na expectativa da qual passaram todo o seu tempo. Então se

pode dizer que o homem, via de regra, é enganado pela esperança até dançar nos braços da morte!

Novamente, há a insaciabilidade de cada vontade individual; toda vez que é satisfeita um novo desejo é engendrado, e não há fim para seus desejos eternamente insaciáveis.

Isso acontece porque a Vontade, tomada em si mesma, é a soberana de todos os mundos: como tudo lhe pertence, não se satisfaz com uma parcela de qualquer coisa, mas apenas como o todo, o qual, entretanto, é infinito. Devemos elevar nossa compaixão quando consideramos quão minúscula a Vontade — essa soberana do mundo — torna-se quando toma a forma de um indivíduo; normalmente apenas o que basta para manter o corpo. Por isso o homem é tão miserável.

Na presente época, que é intelectualmente impotente e notável por sua veneração daquilo que é ruim em todas formas — um estado de coisas que é bastante condizente com a palavra cunhada "Jetztzeit" (tempo presente), tão pretensiosa quanto é cacofônica — os panteístas atrevem-se a dizer que a vida é, como dizem, "um fim-em-si". Se nossa existência neste mundo fosse um fim-em-si, seria a mais absurda finalidade jamais determinada; mesmo nós próprios ou qualquer outro poderia tê-la imaginado.

A vida apresenta-se principalmente como uma tarefa, isto é, de subsistir *de gagner sa vie* [para ganhar a vida]. Se for cumprida, a vida torna-se um fardo, e então vem a segunda tarefa de fazer algo com aquilo que foi conquistado — a fim de espantar o tédio, que, como uma ave de rapina, paira sobre nós, pronto para atacar sempre que vê a vida livre da necessidade.

A primeira tarefa é conquistar algo; a segunda é banir o sentimento de que algo foi conquistado, do contrário torna-se um fardo.

Está suficientemente claro que a vida humana deve ser algum tipo de erro, com base no fato de que o homem é uma combinação de necessidades difíceis de satisfazer; ademais, se for satisfeito, tudo que obtém um estado de ausência de dor, no qual nada resta senão seu abandono ao tédio. Essa é uma prova precisa de que a existência em si mesma não tem valor, visto que o tédio é meramente o sentimento do vazio da existência. Se, por exemplo, a vida — o desejo pelo qual se constitui nosso ser — possuísse qualquer valor real e positivo, o tédio não existiria: a própria existência em si nos satisfaria, e não desejaríamos nada. Mas nossa existência não é uma coisa agradável a não ser que estejamos em busca de algo; então a distância e os obstáculos a serem superados representam nossa meta como algo que nos satisfará — uma ilusão que desvanece assim que o objetivo é atingido; ou quando estamos engajados em algo que é de natureza puramente intelectual — quando nos distanciamos do mundo a fim de podermos observá-lo pelo lado de fora, como espectadores de um teatro. Mesmo o prazer sensual em si não significa nada além de um esforço contínuo, o qual cessa tão logo quanto seu objetivo é alcançado. Sempre que não estivermos ocupados em algum desses modos, mas jogados na existência em si, nos confrontamos com seu vazio e futilidade; e isso é o que denominamos tédio. O inato e inextirpável anseio pelo que é incomum demonstra quão gratos somos pela interrupção do tedioso curso natural das coisas. Mesmo a pompa e o esplendor dos ricos em seus castelos imponentes, no fundo, não passam de uma tentativa fútil de escapar da essência existencial, a *miséria*.

O fato de que a mais perfeita manifestação da *vontade de viver* — o organismo humano, com a sua sutil e complexa maquinaria — deve decair e finalmente render todos os seus esforços à extinção — esse é o simples

meio pelo qual a Natureza, invariavelmente verdadeira e sincera, declara todo o esforço da vontade, em sua própria essência, como estéril e inútil. Se tivesse algum valor em si, algo incondicionado e absoluto, seu fim não seria a inexistência. Esta é a nota dominante da bela música de Goethe:

> No alto da velha torre
> Fica o herói de mente nobre.
>
> [Hoch auf dem alten Thurme steht
> Des Helden edler Geist.]

O homem é apenas um fenômeno, não a coisa-em-si — digo: o homem não é [grego: ontos on]; isso se comprova pelo fato de que *a morte é uma necessidade*.

E quão diferente o começo de nossas vidas é do seu fim! O primeiro é feito de ilusões de esperança e divertimento sensual, enquanto o último é perseguido pela decadência corporal e odor de morte.

O caminho que divide ambas, no que concerne nosso bem-estar e deleite da vida, é a bancarrota; os sonhos da infância, os prazeres da juventude, os problemas da meia-idade, a enfermidade e miséria frequente da velhice, as agonias de nossa última enfermidade e, finalmente, a luta com a morte — tudo isso não faz parecer que a existência é um erro cujas consequências estão se tornando gradualmente mais e mais óbvias?

Seria sábio considerar a vida como um *desengaño*, uma ilusão; que tudo está organizado nesse sentido: isso está suficientemente claro.

É apenas no microscópio que nossa vida parece grandiosa. É um ponto indivisível, captado e ampliado pelas poderosas lentes do Tempo e do Espaço.

Tempo é um elemento em nosso cérebro que, por meio da duração, cria uma semelhança de realidade na *existência absolutamente vazia* das coisas e de nós mesmos.

Quanta tolice há no homem que se arrepende e lamenta por não ter aproveitado oportunidades passadas, as quais poderiam ter-lhe assegurado esta ou aquela felicidade ou prazer! O que resta desses agora? Apenas o fantasma de uma lembrança! E é o mesmo com tudo aquilo que faz parte de nossa sorte. De modo que a *forma do tempo*, em si, e tudo quanto é baseado nisso, é um modo claro de provar a nós a vacuidade de todos deleites terrenos.

Nossa existência, assim como a de todos animais, não é duradoura, mas apenas temporária, meramente uma *existentia fluxa*, que pode ser comparada a um moinho no qual há constante mudança.

É verdade que a *forma* do corpo dura por um tempo, mas apenas sob a condição de que a matéria esteja sempre mudando, de que a velha matéria seja descartada e uma nova seja incorporada. É o principal empenho de todas as formas viventes assegurar um constante suprimento de matéria aproveitável. Ao mesmo tempo, estão conscientes de que sua existência é modelada de modo a durar apenas um período de tempo, como foi dito. Por essa razão tentam, quando estão abandonando a vida, deixá-la para outrem que tomará seu lugar. Essa tentativa toma a forma do instinto sexual em autoconsciência, e na consciência de outras coisas apresenta-se objetivamente — isto é, na forma do instinto genital. Esse instinto pode ser comparado ao enfileiramento de uma corrente de pérolas; um indivíduo sucedendo o outro tão rapidamente como as pérolas na corrente. Se nós,

em imaginação, acelerarmos essa sucessão, veremos que a matéria está mudando constantemente em toda a fileira assim como está mudando em cada pérola, enquanto retém a mesma forma: percebemos então que temos apenas uma quasi-existência. Que são somente as Ideias que existem e criaturas-sombra daquilo que lhes corresponde — isso é a base dos ensinamentos de Platão.

A ideia de que não somos nada senão um *fenômeno*, em oposição à coisa-em-si, é confirmada, exemplificada e clarificada pelo fato de que a *conditio sine qua non* de nossa existência é um contínuo fluxo de descarto e aquisição de matéria que, como nutrição, é uma constante necessidade. De modo que nos assemelhamos a fenômenos como fumaça, fogo ou um jato de água, todos os quais desvanecem ou cessam diretamente se não houver suprimento de matéria. Pode ser dito, então, que a *vontade de viver* apresenta-se na forma de um *fenômeno puro* que termina *em nada*. Esse nada, entretanto, juntamente com o fenômeno, permanece dentro do limite da *vontade de viver* e são baseados nesse. Admito que isso é um pouco obscuro.

Se tentarmos obter uma perspectiva geral da humanidade num relance, constataremos que em todo lugar há uma constante e grandiosa luta pela vida e existência; que as forças mentais e físicas são exploradas ao limite; que há ameaças, perigos e aflições de todo gênero.

Considerando o preço pago por isto tudo — existência e a própria vida —, veremos que houve um intervalo quando a existência era livre de sofrimento, um intervalo que, entretanto, foi imediatamente sucedido pelo tédio, o qual, por sua vez, foi rapidamente sucedido por novos anseios.

O tédio ser imediatamente sucedido por novos anseios é um fato também verdadeiro à mais sábia ordem de animais, pois a vida *não tem valor verdadeiro e genuíno* em si mesma, mas é mantida em movimento por meio de meras necessidades e ilusões. Tão logo quanto não houver necessidades e ilusões tornamo-nos conscientes da absoluta futilidade e vacuidade da existência.

Se deixarmos de contemplar o curso mundo como um todo e, em particular, a efêmera e cômica existência de homens enquanto sucedem um ao outro rapidamente para observar a vida em seus *pequenos detalhes*: quão ridícula é a visão!

Impressiona-nos do mesmo modo como uma gota d’água, uma simples gota fervilhando de *infusoria*, é vista por um microscópio, ou um pedaço de queijo cheio de carunchos invisíveis a olho nu. Sua atividade e luta uns contra os outros em um espaço tão pequeno nos entretém grandemente. Acontece o mesmo no pequeno lapso da vida — uma grande e séria atividade produz um efeito irrisório.

Nenhum homem jamais se sentiu perfeitamente feliz no presente; se acontecesse, isso o entorpeceria.

autor: Arthur Schopenhauer
tradução:André Cancian
fonte: The Emptiness of Existence

Que significa orientar-se no pensamento?

I. KANT

Tradutor:
Artur Morão

www.lusosofia.net

LusoSofia: press

Apresentação

A expressão "orientar-se" não é, feitas as contas, a mais frequente no vocabulário kantiano. Mas tem uma característica muito marcada: é forte, incisiva e surge, na pena de Kant, como uma obrigação intelectual e moral. Intima a uma espécie de conversão, não esporádica mas incessante. É sinal de salubridade do entendimento, pedra-de-toque – gosta ele de repetir – para deslindar usos inadequados da razão, que nos induzem a afirmar mais do podemos ou devemos.

Vários são os motivos por que o mestre de Königsberg advoga a indispensável necessidade de se orientar no pensamento: no uso especulativo da razão ela servirá para evitar, sobretudo em plena noite do supra-sensível, atitudes alumbradas e fantasmáticas, cujo resultado é destronar a razão como única e verdadeira exegeta do nosso discurso em face dos sofismas que nos seduzem; no pensamento lógico, ela alivia da contradição e das inconsequências em que sempre podemos incorrer, e contrapõe-se ainda ao devaneio da necessidade de supor e de presumir de modo translúcido uma Inteligência criadora em face da ordem cósmica.

Mas, neste percurso, o guia será sempre a necessidade subjectiva da razão que se faz sentir, mais no seu uso prático, do que no teórico, porque naquele se lida com a moralidade, a liberdade, a urgência de conferir realidade objectiva ao conceito de bem supremo, cerne e fito da vida moral. A sua expressão é, portanto, a fé racional, baseada apenas nos dados da razão pura, num assentimento subjectivamente suficiente, nunca equivalente ao saber, mas assente, todavia, em motivos objectivamente válidos. Tal fé não equivale à crença histórica; nunca será um saber; é simples pressuposto, postulado, fundado na necessidade do seu uso no propósito prático. É ela que orienta e vai à frente.

Por outro lado, a verdadeira liberdade de pensamento brota apenas da submissão às leis que a razão a si mesma dá. Quando tal não acontece, acabará por entrar em cena a coacção civil, a tutoria espiritual que fomenta o infantilismo e a cegueira ideológica ou o

uso sem lei que nasce do capricho, do delírio, do génio vagabundo e entregue às suas cismas. Outro desfecho pode ser a incredulidade, que rouba às leis morais toda a sua força, e ao dever todo o seu peso, abrindo assim caminho à intervenção da autoridade civil, com o seu interdito da liberdade pensar ou de comunicar o pensamento. De facto, "a liberdade de pensamento, ao querer agir de modo absolutamente independente das leis da razão, acaba por se destruir a si mesma". Assim se compreende que, aos olhos de Kant, a fé racional, com a sua exigência intrínseca, esteja ao serviço da melhoria do mundo – o que leva a entrever de novo, aqui e noutros lugares, o laço profundo que ele estabelece entre política e moralidade.

Tal é o núcleo essencial deste pequeno ensaio, publicado em 1786 no jornal *Berlinische Monatsschrift*.

Artur Morão

Que singifica orientar-se no pensamento? (1786)

I. KANT

Por mais alto que elevemos os nossos conceitos e, além disso, por mais que abstraiamos da sensibilidade, estão-lhes sempre associadas representações da *imaginação,* cuja determinação peculiar é torná-los – a eles que não são derivados da experiência – aptos para o *uso na experiência.* Como quereríamos nós, pois, dar também sentido e significação aos nossos conceitos, se não lhes estivesse subjacente uma intuição (que, afinal, deve ser sempre um exemplo tirado de qualquer experiência possível)? Se, depois, omitirmos da acção concreta do entendimento a mistura da imagem, primeiro, da percepção contingente pelos sentidos, em seguida, até mesmo a pura intuição sensível em geral, restará o puro conceito do entendimento, cujo âmbito está agora alargado e contém uma regra do pensamento em geral. Deste modo se constituiu a própria lógica geral; e no uso empírico do nosso entendimento e da razão, talvez residam ainda, ocultos, muitos métodos heurísticos de pensar que, se soubéssemos como extraí-los cuidadosamente da experiência, poderiam enriquecer a filosofia com muitas máximas úteis, mesmo no pensamento abstracto.

Desta espécie é o princípio que, tanto quanto sei, expressamente admitiu o falecido Mendelssohn, apenas nos seus últimos escritos *(Morgenstunden* [Horas matinais], pp. 165-166, e *Briefe an Lessings Freunde* [Cartas aos Amigos de Lessing], pp. 33 e 67*);*

a saber, a máxima da necessidade de se *orientar,* no uso especulativo da razão (em que ele, aliás, quanto ao conhecimento dos objectos supra-sensíveis, confiava muito, até à evidência da demonstração), mediante um certo meio de direcção, a que ele chamava ora o *senso comum (Horas matinais),* ora *a sã razão,* ora o *simples entendimento humano (Aos Amigos de Lessing).*

Quem teria podido pensar que esta confissão haveria de ser tão nociva, não só à sua benéfica opinião acerca do poder do *uso especulativo* da razão nas coisas da teologia (o que efectivamente era inevitável), mas que também a sã razão comum, na ambiguidade em que ele deixou o exercício desta faculdade em oposição à especulação, estaria em perigo de servir de princípio ao entusiasmo fantasista e ao total destronamento da razão? E, contudo, foi o que aconteceu na disputa entre *Mendelssohn* e *Jacobi,* sobretudo pelas conclusões não triviais do arguto autor dos *Resultados*[1]. Como não quero atribuir a nenhum dos dois a intenção de porem a circular um tão nocivo modo de pensar, considerarei de preferência o empreendimento do último como um *argumentum ad hominem,* de que é legítimo servir-se, como simples arma de defesa, para utilizar os pontos fracos que o adversário fornece em sua própria desvantagem. Mostrarei, por outro lado, que *somente* a razão, e não um pretenso e misterioso sentido da verdade, nenhuma intuição esfuziante sob o nome de fé, na qual se possam enxertar a tradição ou a Revelação, sem a consonância da razão, mas, como firmemente e com justo fervor asseverou Mendelssohn, apenas a autêntica e pura razão humana é que, de facto, se afigura necessária e recomendável para servir de orientação; no entanto, a elevada pretensão do seu poder especulativo, sobretudo o seu aspecto puramente imperativo (por demonstração), deve decerto rejeitar-se e, na medida em que é especulativa, nada mais se lhe deve deixar do que a função de

[1] Jacobi, *Briefe über die Lehre des Spinoza.* Breslau, 1785. Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigung, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*, Leipzig, 1786. – *Die Resultate der jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, Kritisch untersucht von einem Frewilligen. Ibidem*

purificar o conceito da razão comum das contradições, e de defender as máximas de uma sã razão contra os seus próprios ataques sofísticos. – O conceito alargado e mais exactamente determinado do *orientar-se* pode ajudar-nos a expor com clareza a máxima da sã razão, nas suas adaptações ao conhecimento dos objectos supra-sensíveis.

Orientar-se, no genuíno significado da palavra, quer dizer, a partir de uma dada região cósmica (uma das quatro em que dividimos o horizonte) encontrar as restantes, ou seja, *o ponto inicial.* Se vejo o Sol no céu e sei que agora é meio-dia, sei encontrar o Sul, o Oeste, o Norte e o Oriente. Mas, para esse fim, preciso do sentimento de uma diferença quanto ao meu próprio *sujeito,* a saber, a diferença entre a direita e a esquerda. Dou-lhe o nome de *sentimento* porque, exteriormente, estes dois lados não apresentam na intuição nenhuma diferença notável. Sem essa faculdade, ao traçar um círculo, sem a ele referir qualquer diferença dos objectos, mas distinguindo todavia o movimento que vai da esquerda para a direita daquele que se faz em sentido oposto e determinando assim, *a priori,* uma diferença na posição dos objectos, eu não saberia se devia situar o Ocidente à direita ou à esquerda do ponto Sul do horizonte e, por conseguinte, deveria completar o círculo através do Norte e do Oriente, até chegar de novo ao Sul. Portanto, oriento-me *geograficamente* em todos os dados objectivos do céu só por meio de um princípio *subjectivo* de diferenciação; e se um dia, por milagre, todas as constelações conservassem, umas em relação às outras, a mesma configuração e a mesma posição, mas apenas a direcção delas, que antes era oriental, se tomasse agora ocidental, nenhum olho humano perceberia, na noite estrelada seguinte, a menor alteração, e mesmo o astrónomo, se só prestasse atenção ao que diz e não simultaneamente ao que sente, ficaria inevitavelmente *desorientado.* Em seu auxilio, porém, e de modo muito natural, surge a faculdade diferenciadora estabelecida pela natureza, mas tornada habitual pelo exercício frequente, mediante o sentimento da direita e da esquerda; e se fixar os olhos na Estrela Polar, não só notará

a modificação ocorrida, mas também poderá *orientar-se,* apesar de tal modificação.

Posso, pois, alargar o conceito geográfico do processo de se orientar e entender por ele o seguinte: orientar-se em geral num espaço dado, por conseguinte, *de um modo puramente matemático.* Oriento-me às escuras num quarto que me é conhecido, quando consigo agarrar um único objecto, cujo lugar tenho na memória. Mas aqui, evidentemente, nada me ajuda, a não ser o poder de determinação das posições segundo um princípio de diferenciação *subjectiva,* pois não vejo os objectos cujo lugar devo encontrar, e se alguém, por brincadeira, tivesse posto todos os objectos na mesma ordem, uns em relação aos outros, mas colocasse à esquerda o que antes estava à direita, eu não poderia encontrar-me num quarto em que todas as paredes fossem inteiramente iguais. Mas orientar-me-ia, logo a seguir, pelo simples sentimento de uma diferença entre os meus dois lados, o direito e o esquerdo. É o que justamente acontece quando, à noite, tenho de caminhar e de tomar a direcção correcta em ruas que me são conhecidas, mas nas quais não distingo agora casa alguma.

Posso, por fim, ainda ampliar mais este conceito, porque não consistiria então apenas na capacidade de se orientar no espaço, isto é, matematicamente, mas *no pensamento* em geral*,* isto é, *de modo teórico.* Sem custo se pode adivinhar, por analogia, que isto deveria ser uma tarefa da razão pura, dirigir o seu uso, quando, ao partir de objectos conhecidos (da experiência), ela quiser estender-se para lá de todos os limites da experiência, e não encontra nenhum objecto da intuição, mas apenas espaço para a mesma; pois que a razão na determinação da sua própria faculdade de julgar já não se encontra então em condições de submeter os seus juízos a uma máxima determinada[2] em conformidade com princípios objectivos do conhecimento, mas apenas de harmonia com um prin-

[2] *Orientar-se* no pensamento em geral significa, pois, em virtude da insuficiência dos princípios objectivos da razão, determinar-se no assentimento segundo um princípio subjectivo da mesma razão.

cípio subjectivo de diferenciação. Este meio subjectivo, que então ainda lhe resta, é apenas o sentimento da *necessidade (Bedürfnis)* própria da razão. É possível resguardar-se de todos os erros, se não nos aventurarmos a julgar, quando não se sabe o que é exigido para um juízo determinado. Pelo que a ignorância em si mesma é, sem dúvida, a causa dos limites, mas não dos erros, no nosso conhecimento. Mas se não for tão arbitrário querer ou não julgar sobre algo de um modo determinado, se uma necessidade real e, de facto, em si mesma inerente à razão tomar necessário o juizo e, no entanto, a carência do saber nos limita em relação aos elementos requeridos para o juízo, toma-se então necessária uma máxima segundo a qual proferimos o nosso juízo; porque a razão quer ser pacificada. Se, pois, já previamente se decidiu que aqui não pode haver nenhuma intuição de objectos, nem sequer de algo a eles semelhante, pela qual possamos representar com os nossos conceitos alargados o objecto que lhes é adequado, garantindo assim a sua real possibilidade, nada mais nos resta fazer do que, em primeiro lugar, examinar o conceito com o qual queremos aventurar-nos para lá de toda a experiência possível e ver se também ele está isento de contradições; e, em seguida, submeter a *relação* do objecto com os objectos da experiência aos conceitos puros do entendimento; deste modo, ainda não damos ao objecto um carácter sensível, mas pensamos algo de supra-sensível, pelo menos, útil para o uso empírico da nossa razão. Com efeito, sem esta precaução, não poderíamos fazer uso algum de semelhante conceito; em vez de pensar, sucumbiríamos ao devaneio.

Só que, mediante o simples conceito, nada ainda se conseguiu em relação à existência deste objecto e da sua efectiva religação com o mundo (a totalidade de todos os objectos da experiência possível). Surge aqui, porém, o *direito da necessidade* da razão, como fundamento subjectivo, para pressupor e admitir algo que ela, com fundamentos objectivos, não pode pretender saber e, por conseguinte, para se *orientar* no pensamento apenas pela sua própria ne-

cessidade, no incomensurável espaço do supra-sensível, para nós todo nimbado de uma densa noite.

É possível pensar muitas coisas supra-sensíveis (pois os objectos dos sentidos não cumulam o campo inteiro de toda a possibilidade), onde a razão não sente, porém, necessidade alguma de até elas se estender e, muito menos, de assumir a sua existência. A razão encontra nas causas do mundo, que se manifestam aos sentidos (ou são, pelo menos, da mesma espécie das que se lhes revelam), ocupação bastante para ainda com tal fim ter precisão de puros seres espirituais da natureza; a sua aceitação seria, pelo contrário, desvantajosa ao seu uso. Como, de facto, nada sabemos das leis segundo as quais tais seres podem actuar, mas sabemos muito dos outros, isto é, dos objectos dos sentidos que, pelo menos, podemos ainda esperar deles ter experiência: então, mediante tal pressuposto, causar-se-ia antes dano ao uso da razão. Não há, pois, nenhuma necessidade, antes é simples bisbilhotice que a nada mais conduz senão ao devaneio, investigar tais coisas ou divertir-se com fantasmagorias desta espécie. Algo de inteiramente diverso é ocupar-se do conceito de um primeiro *Ser primordial* como inteligência suprema e, ao mesmo tempo, como sumo Bem. Pois, não só a nossa razão sente já uma necessidade de pôr o *conceito* do ilimitado como fundamento do conceito[3] de tudo o que é limitado,

[3] Uma vez que a razão, relativamente à possibilidade de todas as coisas, precisa de supor a realidade como dada, e considera a diversidade das coisas apenas como limites provenientes das negações que lhe são inerentes, vê-se forçada a pôr como fundamento uma possibilidade única, a saber, a do ser ilimitado como originário e a considerar todos os outros como derivados. Uma vez que a possibilidade geral de uma coisa qualquer se deve também encontrar essencialmente na totalidade da existência, pois, pelo menos o princípio da determinação geral só assim torna viável a diferença entre o possível e o real da nossa razão, encontramos deste modo um motivo subjectivo da necessidade, isto é, uma exigência da nossa própria razão, de estabelecer como fundamento de toda a possibilidade a existência de um Ser (supremo) absolutamente real. É deste modo que surge a prova *cartesiana* da existência de Deus. Ao sustentarem-se como se fossem objectivos princípios subjectivos, a fim de pressupor algo para o uso da razão (que, no fundo, permanece sempre apenas um uso empírico) – admite-se, por conse-

portanto de todas as outras coisas, mas semelhante necessidade incide também no pressuposto da existência do mesmo conceito, sem o qual não se pode fornecer nenhuma razão satisfatória da contingência da existência das coisas no mundo, e menos ainda da finalidade e da ordem que, por toda a parte, se encontra em grau tão admirável (no pequeno, porque está próximo de nós, ainda mais do que naquilo que é grande). Sem admitir um Criador inteligente, é impossível, sem cair em puros absurdos, aduzir ao menos um fundamento *inteligente* dessas coisas; e, embora não possamos demonstrar a impossibilidade de uma tal finalidade sem uma primeira *causa* primordial *inteligente* (pois então teríamos razões objectivas suficientes desta afirmação e não precisaríamos de apelar para razões subjectivas), permanece assim, apesar de tudo, nesta carência de discernimento, uma razão subjectiva suficiente para *admitir* a causa originária, em virtude de a razão *necessitar* de pressupor

guinte, uma *necessidade* em lugar do *discernimento.* É o que acontece com esta e também com todas as provas do digno *Mendelssohn,* nas suas *Morgenstunden* [Horas matinais]. Em nada contribuem para uma demonstração, mas nem por isso são absolutamente inúteis. Não mencionando, pois, a excelente oportunidade que estes desenvolvimentos, extremamente sagazes, das condições subjectivas do uso da nossa razão proporcionam ao pleno conhecimento desta nossa faculdade, são nesse sentido exemplos duradoiros: por isso, o assentimento em virtude de motivos subjectivos do uso da razão, quando nos faltam os objectivos e somos, no entanto, compelidos a julgar, é sempre ainda de grande importância. Não devemos é fazer passar por *livre discernimento* o que unicamente é uma *suposição* imperativa, para não expormos sem necessidade ao adversário, com o qual nos embrenhámos em *dogmatizações,* fraquezas de que ele se poderá servir em desvantagem nossa. Mendelssohn, sem dúvida, não pensava que *o dogmatizar* com a razão pura no campo do supra-sensível fosse o caminho directo para o devaneio filosófico e que apenas a crítica da mesma faculdade da razão a poderia curar de raiz de tal mal. A disciplina do método escolástico (por exemplo, o de Wolff que ele, por isso, também recomendava), em virtude de todos os conceitos se terem de determinar por definições e todos os passos se haverem de justificar mediante princípios, pode decerto impedir por algum tempo semelhante dano, mas de nenhum modo o poderá de todo prevenir. Com efeito, com que direito se pretende impedir a razão de ir ainda mais longe no campo onde, segundo a sua própria confissão, tão bem sucedida foi? E onde estão, pois, os limites perante os quais se deve deter?

algo que lhe é inteligível para, a partir dele, explicar o fenómeno dado, já que tudo aquilo a que ela pode associar um conceito não socorre semelhante necessidade.

Mas a necessidade da razão pode considerar-se de duas maneiras: *primeiro,* no seu uso *teórico* e, *em segundo lugar,* no seu uso *prático.* Acabei justamente de mencionar a primeira necessidade; mas vê-se bem que ela é apenas condicional, isto é, devemos admitir a existência de Deus, se quisermos julgar as causas primeiras de tudo o que é contingente, sobretudo na ordem dos fins realmente estabelecidos no mundo. Muito mais importante é a necessidade da razão no seu uso prático, porque é incondicionada e somos forçados então a pressupor a existência de Deus, não apenas se *queremos* julgar, mas porque *devemos julgar.* O puro uso prático da razão consiste na prescrição das leis morais. Mas todas elas conduzem à ideia do *sumo bem* que é possível no mundo, a saber, a *moralidade,* na medida em que apenas é possível pela *liberdade;* por outro lado, as leis morais referem-se também ao que não depende simplesmente da liberdade humana, mas também da *natureza,* a saber, a máxima *beatitude,* na medida em que esta se reparte em proporção da primeira. A razão necessita, pois, de admitir um tal bem supremo *dependente* e, em vista disso, uma inteligência suprema como sumo Bem *independente:* não é, claro está, para daí derivar o aspecto obrigatório das leis morais ou os motivos para o seu cumprimento (não teriam então valor moral algum, se o seu móbil dimanasse de algo diferente da própria moral, que por si é apodicticamente certa); mas apenas para dar realidade objectiva ao conceito de bem supremo, isto é, para que este, juntamente com toda a vida ética, se considere apenas um puro ideal, se em nenhum lado existe aquilo cuja ideia acompanha indissoluvelmente a moralidade.

Não é, portanto, o *conhecimento,* mas a *necessidade* sentida[4] da razão aquilo por que *Mendelssohn* (sem o saber) se orientava no pensamento especulativo. E, visto que este meio de orientação não é um princípio objectivo da razão, um princípio de discernimento, mas um princípio puramente subjectivo (isto é, uma máxima) do único uso que lhe é permitido pelos seus limites, uma consequência da necessidade, e que *para ela* constitui o fundamento total da determinação do nosso juízo sobre a existência do Ser supremo, do qual se faz apenas um uso contingente, é orientar-se nas tentativas especulativas sobre o mesmo objecto: por isso Mendelssohn errou aqui, em virtude de conceder a tal especulação um tão grande poder de por si conseguir tudo só através da demonstração. A necessidade do primeiro meio só poderia ter lugar, se se admitiu plenamente a insuficiência do último; reconhecimento a que finalmente o teria levado a sua agudeza intelectual se, com uma mais longa duração de vida, lhe tivesse também sido dada a agilidade do espírito, mais própria dos anos de juventude, para facilmente modificar o velho e habitual tipo de pensamento, em conformidade com a transformação do estado das ciências. Mas, entretanto, cabe-lhe o mérito de persistir em buscar a pedra-de-toque final para a admissibilidade de um juízo aqui, como em toda a parte, *unicamente na razão,* quer esta seja guiada na escolha das suas proposições pelo discernimento [intelectual] ou pela simples necessidade e pelas máximas da sua própria vantagem. Chamou ele à razão, no seu último uso, a comum razão humana; pois esta tem sempre primeiramente diante dos olhos o seu próprio interesse, enquanto é preciso já ter saído dos trilhos naturais para o esquecer e divisar ociosamente entre conceitos numa consideração retrospectiva e objectiva, a fim de simplesmente estender o seu saber, seja ele necessário ou não.

[4] A razão não sente; discerne a sua deficiência e, mediante *a tendência para o conhecimento,* realiza o sentimento da necessidade. Passa-se aqui o mesmo que com o sentimento moral, o qual não produz lei moral alguma, pois esta brota inteiramente da razão; mas o sentimento moral é causado ou produzido pela lei moral, portanto pela razão, na medida em que a vontade compelida e, no entanto, livre requer motivos determinados.

Mas visto que a expressão – *pretensão da sã razão –,* na questão presente, continua ainda a ser equívoca e se pode tomar, ou como o próprio Mendelssohn a entendeu mal, enquanto juízo derivado de um *discernimento racional,* ou como a parece compreender o autor dos *«Resultados»,* enquanto juízo de *inspiração racional:* será necessário, então, dar a esta fonte do acto de julgar uma outra designação e nenhuma lhe é mais adequada do que a de *fé racional.* Qualquer fé, mesmo a de natureza histórica, deve ser *racional* (pois a derradeira pedra-de-toque da verdade é sempre a razão); só que uma fé racional é a que não se funda em nenhuns outros dados excepto os que estão contidos na razão pura. Toda a *fé* é, pois, um assentimento subjectivamente suficiente, mas no plano objectivo com *consciência* da sua insuficiência; portanto, contrapõe-se ao *saber.* Por outro lado, se considerarmos algo como verdadeiro por motivos objectivos, embora com a consciência da sua insuficiência, por conseguinte, meramente opinado, então esta opinião pode, mediante um complemento progressivo com motivos da mesma espécie, tomar-se finalmente um saber. Em contrapartida, se os motivos do assentimento não forem, segundo a sua natureza, objectivamente válidos, então a fé nunca se tornará um saber, seja qual for o uso da razão. A crença histórica, por exemplo, acerca da morte de um grande homem que algumas cartas relatam *pode tornar-se um saber* se as próprias autoridades do lugar nos informam acerca do seu túmulo, testamento, etc. Portanto, algo pode considerar-se, isto é, crer-se como historicamente verdadeiro apenas com base em testemunhos, por exemplo, que há no mundo uma cidade chamada Roma; e, no entanto, quem nunca lá esteve pode dizer: *sei,* e não apenas, *creio* que existe uma Roma; tudo isto se ajusta muito bem. Pelo contrário, a pura *fé racional* nunca se pode transformar num saber através de todos os dados naturais da razão e da experiência, porque o fundamento de ter por verdadeiro é aqui simplesmente subjectivo, a saber, é uma exigência necessária da razão (e sempre existirá, enquanto houver homens) *pressupor,* mas não demonstrar a existência de um Ser supremo. Esta necessidade da razão rela-

tivamente ao seu uso *teórico,* que a satisfaz, nada mais seria do que uma pura *hipótese racional, isto* é, uma opinião, que seria suficiente para se ter por verdadeira em virtude de motivos subjectivos; pois, *para explicar determinadas acções,* nunca se pode esperar outro princípio a não ser esse e a razão exige um fundamento explicativo. Em contraposição, a *fé racional* que se baseia na necessidade do seu uso no propósito *prático* poderia chamar-se um *postulado* da razão: não como se fosse um discernimento que satisfaria todas as exigências lógicas em relação à certeza, mas porque semelhante assentimento (pois, no homem, tudo se julga bem apenas no aspecto moral) não é inferior[5] em grau a nenhum saber, embora seja totalmente distinto do saber quanto à natureza.

Uma pura fé racional é, então, o poste indicador ou a bússola pela qual o pensador especulativo se orienta nas suas incursões racionais no campo dos objectos supra-sensíveis, e que pode mostrar ao homem de razão comum e, no entanto, (moralmente) sã, o seu caminho de todo adequado à plena finalidade da sua determinação, tanto do ponto de vista teórico como prático; e esta fé racional é também o que se pode pôr na base de qualquer outra fé, e até de toda a Revelação.

O *conceito* de Deus e até a convicção da sua *existência* só podem encontrar-se na razão, só dela promanam e não nos advêmnem por inspiração, nem ainda por uma notícia dada até pela autoridade máxima. Se me ocorrer uma intuição imediata de semelhante jaez que a natureza, tanto quanto a conheço, me não pode proporcionar, deverá então um conceito de Deus servir-me de fio condutor para ver se o fenómeno se harmoniza também com tudo o que se exige para as características de uma divindade. Embora eu não

[5] À *firmeza* da fé é inerente a consciência da sua *invariabilidade.* Posso, pois, estar plenamente seguro de que ninguém me poderá refutar a proposição: *Deus existe;* onde iria ele buscar tal discernimento? Por conseguinte, as coisas não se passam com a fé racional como com a crença histórica, a respeito da qual é sempre possível descobrir provas em contrário e na qual se deve estar sempre preparado para mudar de opinião, se é que importa alargar o nosso conhecimento das coisas.

discirna como é possível que um fenómeno qualquer represente, mesmo só quanto à qualidade, o que apenas se pode sempre pensar mas nunca se deixa intuir, contudo, é pelo menos bastante claro que, só para julgar se é Deus o que me aparece, que actua interior ou exteriormente no meu sentimento, o deverei considerar à luz do meu conceito racional de Deus e, em seguida, examinar não só se lhe é adequado, mas simplesmente se não o contradiz. Justamente assim: inclusive, se em tudo aquilo em que Ele imediatamente se me revela nada se encontrar que contradiga esse conceito, ainda assim tal fenómeno, intuição, revelação imediata, ou seja qual for o modo como essa representação se denomine, nunca demonstraria a *existência* de um Ser, cujo conceito (se não for determinado de um modo inequívoco e, por conseguinte, não se submeter à mescla de toda a ilusão possível) exige a *infinitude* segundo a grandeza, para o distinguir de toda a criatura; conceito, porém, a que nenhuma experiência ou intuição pode ser adequada e, portanto, também nunca poderá demonstrar inequivocamente a existência de um tal ser. Portanto, através de uma intuição qualquer, ninguém se pode primeiramente convencer da existência do Ser supremo; a fé racional deve vir à frente e, em seguida, certos fenómenos ou manifestaçõess poderiam dar azo à investigação para sabermos se o que nos fala, ou se nos exibe, se ajusta bem a ser considerado como uma divindade e se, após exame, confirma aquela fé.

Se, pois, se negar à razão o direito que lhe compete de falar em primeiro lugar nas coisas que concernem aos objectos suprasensíveis, como a existência de Deus e o mundo futuro, fica assim aberta uma ampla porta a todo o devaneio, superstição, e inclusive ao ateísmo. E, no entanto, na polémica entre Jacobi e Mendelssohn, tudo *parece* apontar para a subversão não sei bem se apenas do *discernimento racional* e do saber (por meio de uma suposta força na especulação), ou se também até da *fé racional* e, em troca, para a instituição de uma outra fé que qualquer um pode estabelecer a seu bel-prazer. Quase se deveria tirar esta última conclusão ao assistir-se à proposta do conceito *espinosista* de Deus como o

único que se harmoniza com todos os princípios da razão e é, no entanto, um conceito repreensível. Com efeito, se é inteiramente compatível com a fé racional admitir que a própria razão especulativa nem sequer é capaz de discernir a *possibilidade* de um ser tal como devemos pensar Deus, então ele não se pode harmonizar[6] com nenhuma fé e, sobretudo, com nenhum assentimento a uma existência, de modo que a razão compreenda a *impossibilidade* de um objecto e, no entanto, possa reconhecer, a partir de outras fontes, a realidade do mesmo objecto.

[6] É difícil compreender como é que os eruditos mencionados conseguiram encontrar na *Crítica da Razão Pura* um encorajamento ao espinosismo. A crítica corta totalmente as asas do dogmatismo no tocante ao conhecimento dos objectos supra-sensíveis, e o espinosismo é a este respeito tão dogmáticoo que compete mesmo com o matemático, em relação ao rigor da demonstração. A crítica demonstra que o quadro dos conceitos puros do entendimento deveria conter todos os elementos do pensamento puro; o espinosismo fala de pensamentos que, no entanto, se pensam a si mesmos e, por isso, de um acidente, que todavia existe para si como sujeito: um conceito que não se encontra no entendimento humano e que também nele se não pode intoduzir. A crítica mostra que, para afirmar a possibilidade de um ser, mesmo pensado, não basta ainda que no seu conceito nada exista de contraditório (embora, em caso de necessidade, seja decerto permitido admitir tal possibilidade); mas o espinosismo pretende discernir a impossibilidade de um ser cuja ideia consta tão-só de puros conceitos do entendimento, dos quais se eliminaram apenas todas as condições da sensibilidade e nos quais, portanto, nunca se pode encontrar contradição alguma. Mas não consegue, todavia, apoiar por meio de nada essa pretensão, que vai além de todos os limites. Por isso mesmo é que o espinosismo leva directamente ao devaneio. Em contrapartida, não há nenhum meio seguro de arrancar pela raiz todo o entusiasmo delirante a não ser a determinação dos limites da capacidade da pura razão. – Um outro erudito depara ainda na *Crítica* da *Razão Pura* com o *cepticismo,* embora a crítica vise estabelecer algo de certo e determinado relativamente ao âmbito do nosso conhecimento *a priori.* Do mesmo modo encontra ele uma *dialéctica* nas investigações críticas que, no entanto, visam dissolver e extirpar para sempre a inevitável dialéctica em que a razão pura, conduzida em toda a parte de um modo dogmático, se enreda e implica. Os neoplatónicos, que se chamavam eclécticos porque sabiam encontrar por toda a parte nos antigos autores as suas próprias fantasias quando de antemão as tinham em si introduzido, procediam justamente assim; nada há, pois, de novo debaixo do Sol.

Homens de capacidades espirituais e de vistas largas! Admiro o vosso talento e aprecio muito o vosso sentimento humano. Mas reflectistes bem sobre o que fazeis e até onde se chegará com os vossos ataques à razão? Quereis, sem dúvida, que a *liberdade de pensar* se mantenha incólume, pois, sem ela depressa acabariam os vossos livres ímpetos de génio. Vejamos o que naturalmente se irá passar com essa liberdade de pensamento se um procedimento, tal como o que iniciais, se tomar prevalecente.

À liberdade de pensar contrapõe-se, *em primeiro lugar,* a *coacção civil.* Há decerto quem diga: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode ser-nos tirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar.* Mas quanto e com que correcção *pensaríamos* nós se, por assim dizer, não pensássemos em comunhão com os outros, aos quais comunicamos os nossos pensamentos e eles nos *comunicam* os seus! Pode, pois, muito bem dizer-se que o poder exterior, que arrebata aos homens a liberdade de *comunicar* publicamente os seus pensamentos, lhes rouba também a liberdade de *pensar*: o único tesouro que, não obstante todos os encargos civis, ainda nos resta e pelo qual apenas se pode criar um meio contra todos os males desta situação.

Em segundo lugar, a liberdade de pensar toma-se também no sentido de que se opõe à *pressão sobre a consciência moral;* quando, sem qualquer poder em matéria de religião, há cidadãos que se constituem tutores dos outros e, em vez de argumentos, sabem banir todo o exame da razão mediante uma impressão inicial sobre os ânimos, através de fórmulas de fé prescritas e acompanhadas pelo angustiante temor do *perigo de uma inquirição pessoal.*

Em terceiro lugar, a liberdade de pensamento significa ainda que a razão não se submete a nenhumas outras leis a não ser àquelas que *ela a si mesmo dá;* e o seu contrário é a máxima de um *uso sem lei* da razão (para assim, como imagina o génio, ver mais longe do que sob a restrição imposta pelas leis). A consequência que daí se tira é naturalmente esta: se a razão não quer submeter-se à lei, que ela a si própria dá, tem de se curvar sob o jugo das

leis que um outro lhe dá; pois, sem lei alguma, nada, nem sequer a maior absurdidade, se pode exercer durante muito tempo. Por conseguinte, a consequência inevitável da *declarada* inexistência de lei no pensamento (a libertação das restrições impostas pela razão) é esta: a liberdade de pensar acaba por se perder e, porque a culpa não é de alguma infelicidade mas de uma verdadeira arrogância, a liberdade, no sentido genuíno da palavra, é *confiscada.*

O curso das coisas é mais ou menos este: a princípio, o *génio* compraz-se no seu ímpeto audacioso, porque deitou fora o fio com que a razão habitualmente o dirigia. Logo a seguir, fascina também outros mediante decisões imperiosas e grandes expectativas e parece ter-se sentado doravante num trono, que a vagarosa e pesada razão tão mal adornava, embora o génio continue a usar a linguagem dela. A máxima da invalidade, então aceite, de uma razão supremamente legisladora é aquilo que nós, homens comuns, chamamos o *entusiasmo delirante;* mas os favoritos da benevolente natureza dão-lhe o nome de *iluminação.* Como, entretanto, depressa surgirá entre estes uma confusão de linguagem, pois só a razão pode imperar validamente a todos, e agora cada qual segue a sua inspiração, por fim, factos provenientes de inspirações interiores serão confirmados por testemunhos exteriores, e de tradições que de início eram escolhidas e, com o tempo, se tornaram documentos impositivos, surgiu, numa palavra, a total submissão da razão aos factos, isto é, à *superstição,* porque esta, ao menos, não se pode reduzir a uma forma *legal e* entrar assim num estado de repouso.

No entanto, porque a razão humana aspira sempre à liberdade, o seu primeiro uso de uma liberdade, de que durante muito tempo se desacostumou, quando rompe as cadeias, degenerará em abuso e confiança temerária na independência do seu poder em relação a toda a limitação, numa convicção do domínio absoluto da razão especulativa, que nada admite a não ser o que se pode justificar por razões *objectivas* e pela convicção dogmática, negando com audácia tudo o mais. A máxima da independência da razão em re-

lação à sua *própria necessidade* (renúncia à fé racional) chama-se então *incredulidade*: não é uma incredulidade histórica, pois não se pode pensar como deliberada, logo, também não como responsável (porque cada qual deve crer num facto que é tão suficientemente comprovado como uma demonstração matemática, quer queira quer não); mas é uma *incredulidade racional,* um inconveniente estado do espírito humano que priva as leis morais, primeiro, de toda a força de móbil sobre o coração e, com o tempo, até de toda a autoridade, suscitando assim o modo de pensar que se chama *livre pensamento,* isto é, o princípio de não reconhecer mais nenhum dever. Entra aqui em acção a autoridade, para que os próprios assuntos civis não entrem na maior desordem; e, visto que o meio mais rápido e mais enérgico é para ela o melhor, a autoridade suprime a liberdade de pensar e, tal como às outras actividades, também sujeita esta aos regulamentos do país e assim a liberdade de pensamento, ao querer agir de modo absolutamente independente das leis da razão, acaba por se destruir a si mesma.

Amigos do género humano e do que para ele é mais sagrado! Aceitai o que, após um exame cuidadoso e honesto, vos parecer mais digno de fé quer sejam factos, quer princípios de razão; somente não impugneis à razão o que dela faz o supremo bem na terra, isto é, o privilégio de ser a derradeira pedra-de-toque da verdade[7] . Caso contrário, indignos de tal liberdade, também decerto a

[7] *Pensar por si mesmo* significa procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; e a máxima de pensar sempre por si mesmo *é a Ilustração (Aufklárung).* Não lhe incumbem tantas coisas como imaginam os que situam a ilustração nos *conhecimentos*; pois ela é antes um princípio negativo no uso da sua faculdade de conhecer e, muitas vezes, quem dispõe de uma riqueza excessiva de conhecimentos é muito menos esclarecido no uso dos mesmos. Servir-se da sua *própria* razão quer apenas dizer que, em tudo o que se deve aceitar, se faz a si mesmo esta pergunta: será possível transformar em princípio universal do uso da razão aquele pelo qual se admite algo, ou também a regra adoptada do que se admite? Qualquer um pode realizar consigo mesmo semelhante exame e bem depressa verá, neste escrutínio, desavarecer a superstição e o devaneio, mesmo se está muito longe de possuir os conhecimentos para a ambos refutar com razões objectivas. Serve-se, de facto,

perdereis, e esta infelicidade arrasta ainda a outra parte inocente da cabeça que, de outro modo, estaria disposta a servir-se legalmente da sua liberdade e a contribuir assim, de forma conveniente, para a melhoria do mundo.

[Nota do Tradutor]

A tradução aqui proposta corrige e aperfeiçoa uma anterior, editada há cerca de vinte anos. O ensaio original em língua alemã pode encontrar-se no electro-sítio seguinte, que apresenta o texto tal como foi publicado no *Berlinische Monatschrift*:

- Universitätsbibliothek Bilefeld

A edição de referência é, no entanto, a da Academia:

Band VIII: *Abhandlungen nach 1781*,
1912, 2. Aufl. 1923, Nachdruck 1969
Paul Menzer, Heinrich Maier, Max Frischeisen-Köhler

apenas da máxima da *autoconservação* da razão. É, pois, fácil instituir a ilustração em *sujeitos individuais* por meio da educação; importa apenas começar cedo e habituar os jovens espíritos a esta reflexão. Mas esclarecer uma *época é* muito enfadonho, pois depara-se com muitos obstáculos exteriores que, em parte, proíbem e, em parte, dificultam aquele tipo de educação.

Religião: um diálogo

Arthur Schopenhauer

Escrito em 1851

Demopheles. Entre nós, meu caro amigo, não me importa o modo como às vezes exibe seu talento para a filosofia, fazendo da religião o objeto de observações sarcásticas, e mesmo de franca ridicularização. Todos julgam sua religião sagrada, portanto deveria respeitá-las.

Philalethes. Isso não procede! Não vejo razão para nutrir qualquer consideração por um conjunto de mentiras somente porque outras pessoas são simplórias. Sou respeitoso à verdade em tudo, e deste modo não posso respeitar o que a esta se opõe. Minha máxima é *Vigeat veritas et pereat mundus* [que a verdade floresça, mesmo que o mundo pereça], como a *Fiat justitia et pereat mundus* [faça-se justiça, mesmo que o mundo pereça] dos advogados. Toda profissão deveria possuir um conselho análogo.

Demopheles. Então suponho que os médicos deveriam dizer *Fiant pilulae et pereat mundus* [faça-se a pílula, mesmo que o mundo pereça] — não haveria muita dificuldade nisso!

Philalethes. Pelos céus! Entenda as coisas *cum grano salis* [com um grão de sal, i.e. com bom senso].

Demopheles. Exatamente; por isso quero que entenda a religião *cum grano salis*. Quero que perceba que se deve suprir as necessidades do povo de acordo com sua capacidade de compreensão. Onde há multidões de pessoas de suscetibilidades cruas e de inteligência rude, sórdidas em suas pretensões e mergulhadas em seus afazeres, a religião proporciona o único meio de proclamá-los e fazê-los se sentirem a quinta-essência da vida. Pois o homem médio interessa-se, primariamente, em nada além daquilo que satisfaz suas necessidades físicas e seus anseios; para além disso, conceda-lhe apenas um pouco de entretenimento e passatempo. Fundadores da religião e filósofos vêm ao mundo para despertá-los de seu estupor e apontar o grandioso sentido da existência; filósofos para os poucos, os emancipados; fundadores de religião para os muitos, para o grosso da humanidade. Como seu amigo Platão disse, a multidão não pode ser de filósofos — não deveria esquecer-se disso. Religião é a metafísica das massas; deixe que fiquem com isso: permita que esta comande o respeito externo, pois desacreditá-la equivale a extirpá-la. Assim como possuem poesia popular e a sabedoria popular dos provérbios, também precisam de uma metafísica popular: pois a humanidade absolutamente precisa de *uma interpretação da vida*; isso, igualmente, deve ser adequado à compreensão popular. Consequentemente, essa interpretação é sempre uma investidura alegórica da verdade; e na vida prática e em seus efeitos sobre os sentimentos, isto é, como um plano de ação e como um conforto e consolo do sofrimento e da morte, esta realiza, talvez, tanto quanto a própria verdade realizaria se a possuíssemos. Não se ofenda por essa forma rude, grotesca e aparentemente absurda; pois, com sua educação e erudição, são inconcebíveis os rodeios que as pessoas em seu estado bruto perfazem para receber seu conhecimento das verdades profundas. As várias religiões são apenas as várias formas nas quais a verdade — que, tomada por si própria, está acima de sua compreensão — é apreendida e compreendida pelas massas; a verdade torna-se inseparável de tais formas. Deste modo, meu caro

senhor, não me leve a mal se digo que escarnecer tais formas é baixo e injusto.

Philalethes. Mas não é precisamente tão baixo e injusto quanto exigir que não haja nenhum outro sistema metafísico além deste, forjado como é, para se adequar aos requisitos e à compreensão das massas? Que sua doutrina será o limite da especulação humana, a base de todo o pensamento, de modo que a metafísica dos poucos — dos emancipados, como os denomina —, deve ser devotada apenas à confirmação, ao fortalecimento e à explicação da metafísica das massas? Que os maiores poderes da inteligência humana permanecerão estagnados e subdesenvolvidos — e mesmo vetados de florescer — a fim de que sua atividade não atrapalhe a metafísica popular? E não é precisamente esta a exigência que a religião impõe? Não é um pouco demais que tolerância e paciência delicada sejam pregadas por algo que é intolerante e cruel em si? Pense nos tribunais inquisitórios, nas inquisições, nas guerras religiosas, nas cruzadas, na cicuta de Sócrates, na morte de Bruno e Vanini nas chamas! Por caso, hoje isso tudo são coisas do passado? Como pode o genuíno esforço filosófico, a sincera busca pela verdade — a mais nobre vocação do mais nobres homens — ser autorizado ou proibido completamente por nada mais que um sistema metafísico que goza de um estado de monopólio, cujos princípios são impressos em todas as mentes quando ainda muito jovens de um modo tão sincero, profundo e sólido que, caso a mente não seja milagrosamente flexível, permanecerá indelével. Nesta situação o fundamento de toda razão salutar encontra-se irreversivelmente deturpado; ou seja, a capacidade de pensamento original e julgamento imparcial, que é fraco o suficiente por si própria, está — em relação aos assuntos aos quais poderia se aplicar — definitivamente paralisada e danificada.

Demopheles. Isso significa, suponho, que as pessoas chegaram a uma convicção, e que não estão dispostas a abandoná-la para abraçar a sua.

Philaletes Ah! Se ao menos fosse uma convicção baseada no discernimento. Então alguém poderia apresentar argumentos para sustentá-la e a batalha seria travada com armas iguais. Mas as religiões assumidamente apelam, não à convicção resultante de argumentos, mas à crença como exigência da revelação. E como a capacidade de acreditar é mais aguçada na infância, toma-se um cuidado especial para garantir esta puerilidade. Isso tem muito mais relação com o enraizamento das doutrinas de fé que com ameaças ou com relatos de milagres. Se, na infância, certos pontos de vista e doutrinas fundamentais são apresentadas com uma solenidade incomum e com um ar de seriedade nunca visto em outras coisas; se, juntamente, a possibilidade de dúvida sobre estes for completamente descartada — ou mencionada somente para indicar que a dúvida é o primeiro passo da perdição eterna —, a impressão resultante será tão profunda que, via de regra, isto é, em quase todos os casos, duvidar destes será praticamente tão improvável quanto duvidar da própria existência. Dificilmente um em dez mil terá força suficiente para perguntar a si próprio com seriedade e sinceridade — isso é verdadeiro? Denominar quem pode fazê-lo de grandes intelectos, *esprits forts* [espíritos fortes] é uma descrição mais adequada do que se imagina comumente. Mas, nas mentes comuns, nada é tão absurdo ou revoltante que, se inculcado adequadamente, a crença mais poderosa não consiga lançar suas raízes. Se, por exemplo, matar um herege ou um infiel fosse essencial à salvação futura da alma, quase todos fariam desse o evento principal de suas vidas, e em seu leito de morte destilariam consolo e força da lembrança de seu sucesso. De fato, quase todo espanhol, no passado, costumava ver um *auto da fe* como o mais pio de todos os atos e mais agradável a Deus. Um paralelo a isso pode ser encontrado no modo como os Thugs (uma seita religiosa da Índia, suprimida há pouco tempo pelos ingleses, que executaram muitos deles) expressam seu sentimento religioso e sua veneração pela deusa Káli; estes aproveitam toda oportunidade de assassinar seus amigos e companheiros

de viagem com o objetivo de apossar seus bens, com a plena convicção de que estão perpetrando algo louvável, conduzindo à sua eterna prosperidade. O poder do dogma religioso, quando inculcado cedo, é tal que pode sufocar a consciência, a compaixão e, finalmente, cada sentimento de humanidade. Mas, se deseja ver de perto e com seus próprios olhos o que uma inoculação num tempo oportuno acarretará, veja os ingleses. Eis uma grande nação favorecida perante todas outras por natureza; dotada, mais que todas outras, de discernimento, inteligência, aptidão de julgamento, força de caráter; veja-os: rebaixados e tornados ridículos, além de todos os outros, por sua superstição eclesiástica estúpida, que se manifesta entre suas habilidade como uma *idée fixe* [ideia fixa] ou uma monomania. Devem agradecer isso à circunstância de a educação estar nas mãos do clero, cujo empenho consiste em inculcar todos os artigos de fé nas idades mais tenras, resultando em uma espécie de paralisia cerebral; isso, por sua vez, se expressa em toda sua vida num fanatismo imbecil, que faz a maior parte das pessoas — de outro modo sensíveis e inteligentes — degradarem-se de tal forma que se tornam incompreensíveis. Considerando quão essencial para esta obra-prima é a inoculação numa idade tenra, os sistemas missionários deixam de parecer o auge da importunidade, da arrogância e da impertinência, mas também um absurdo se não se restringirem a nações que estejam em sua infância, como cafires, hotentotes e nativos das ilhas do Sul. Entre essas raças é bem-sucedida; mas, na Índia, os brâmanes tratam os discursos dos missionários com desprezivos sorrisos de aprovação, ou simplesmente encolhem os ombros. E pode-se dizer genericamente que o proselitismo dos missionários na Índia é — apesar das mais vantajosas instalações —, via de regra, um fracasso. Uma notícia verídica do Vol. XXI do Asiatic Journal (1826) afirma que após tantos anos de atividade missionária não havia mais que trezentos convertidos na Índia inteira, onde somente a população nas posses inglesas chega a cento e quinze milhões; ao mesmo tempo, admite-se que os cristãos convertidos distinguem-se por sua extrema imoralidade. Trezentas odiosas almas subornadas em meio a tantos milhões! Não há evidência de que o cristianismo tenha logrado mais sucesso na Índia desde então, apesar do fato de os missionários estarem tentando, contrariamente à estipulação e em escolas feitas exclusivamente para a instrução secular inglesa, trabalhar na mente nas crianças como bem entendem, a fim de contrabandear seu cristianismo — contra os quais os hindus são os mais resistentes em sua guarda. Como disse, a infância é a época de lançar as sementes da crença, não a vida adulta — mais especialmente onde uma fé anterior já se enraizou. Uma convicção adquirida, como a fingida pelos adultos, é, via de regra, apenas uma máscara para algum interesse pessoal. É o sentimento de que esse é quase certamente o caso que faz de um homem que mudou sua religião na sua maturidade um objeto de desprezo à maior parte das pessoas em todo lugar; os quais mostram, deste modo, que veem a religião, não como uma convicção justificada, mas meramente como uma crença inoculada na infância, antes de qualquer teste poder ser aplicado. Também é óbvio que estão certos em sua visão da religião, do modo como não apenas as massas — que são cegamente crédulas —, mas também o clero de toda religião que, como tal, estudou fielmente e cuidadosamente suas fontes, seus fundamentos, seus dogmas e suas controvérsias, se unem como um corpo à religião de seu país em particular; consequentemente, para um ministro, passar de uma religião ou confissão para outra é a coisa mais rara do mundo. O clero católico, por exemplo, é completamente convicto da veracidade de todas as doutrinas de sua igreja, assim como o clero protestante das suas, e ambos defendem os princípios de suas crenças diligentemente. Apesar disso, a convicção é determinada apenas pelo país natal de cada; para os eclesiásticos do sul da Alemanha, a veracidade do dogma católico é muito óbvia; no norte da Alemanha, a dos dogmas protestantes. Se tais convicções são baseadas em razões objetivas, estas devem ser climáticas, e prosperar como plantas: umas aqui, outras acolá. As crenças daqueles que possuem essa forma de convicção localista são abraçadas pelas massas em todo lugar.

Demopheles. Bem, nenhum mal foi feito, e isso não faz realmente qualquer diferença. De fato, o protestantismo é mais adequado ao norte, o catolicismo ao sul.

Philalethes. Assim parece. Mas me coloco em um ponto de vista mais elevado, e mantenho a atenção no que é mais importante — a saber, o progresso no conhecimento da verdade entre os homens. Desse ponto de vista, é uma coisa terrível que, onde quer que um homem tenha nascido, certas proposições serão inculcadas nele em sua infância, e este será convicto de que nunca poderá manifestar dúvidas a respeito destas, sob a ameaça de perder a salvação eterna; proposições, digo, que afetam o fundamento de todo o restante do conhecimento e, consequentemente, determinam para sempre — e, se falsas, distorcem para sempre — o ponto de vista que o nosso conhecimento respalda; além disso, como as implicações dessas proposições abrangem todos os aspectos de nossas conquistas intelectuais, todo o conhecimento humano é completamente adulterado por estas. Evidências disso são fornecidas por qualquer literatura; a mais notável sendo a da Idade Média, mas também em um grau considerável a dos séculos XV e XVI. Observe mesmo as primeiras mentes de todas essas épocas; quão paralisadas eram devido a posições fundamentais falsas, como essas; e também, mais especificamente, como todo o discernimento sobre a verdadeira constituição e funcionamento da natureza estavam bloqueados. Durante todo o período cristão, o teísmo permaneceu como uma montanha sobre todo o esforço intelectual, e principalmente sobre os esforços filosóficos, emperrando e paralisando qualquer progresso. Para o homem científico dessas épocas, Deus, Diabo, anjos e demônios ocultavam toda a natureza; nenhuma investigação foi conduzida até o fim — nada jamais era examinado cuidadosamente; qualquer coisa que excedesse o nexo causal mais óbvio era imediatamente atribuído a tais entidades. "*Foi explicado completamente através de uma referência a Deus, anjos ou demônios*", como Pomponacio se expressou quando o assunto estava sendo debatido, "*e nenhum filósofo tem absolutamente nada análogo*". Há, certamente, uma suspeita de ironia na afirmação de Pomponacio, visto que sua perfídia em outras questões é conhecida; mesmo assim, está apenas fazendo menção ao modo de pensar de sua época. E se, por outro lado, alguém foi dotado da rara qualidade de uma mente flexível — que sozinha poderia romper com as imposições —, seus escritos e este mesmo foram queimados; foi assim com Bruno e Vanini. Quando alguém se empenha em criticar as doutrinas de uma crença alheia, pode-se ver em sua forma mais vívida e em sua faceta mais ridícula quão completamente uma mente comum é paralisada por tais preparativos metafísicos precoces. Os esforços do homem médio encontram-se geralmente direcionados a uma cuidadosa demonstração da incongruência de tais dogmas em relação à sua própria crença; esforça-se para demonstrar que os outros não dizem — e certamente também não querem dizer — a mesma coisa; com isso pensa, em sua simplicidade, que demonstrou a falsidade da crença alheia. De fato, sequer levanta a possibilidade de pôr em questão qual das duas pode estar correta; os objetos de sua crença são colocados como verdades *a priori*, como princípios autoevidentes.

Demopheles. Então esse é seu ponto de vista mais elevado? Garanto-lhe que há outro mais elevado. *Primeiro viva, depois filosofe* é uma máxima de uma compreensão mais abrangente do que parece à primeira vista. A primeira coisa a ser feita é controlar as disposições cruas e más das massas de modo a evitar que levem a injustiça a extremos — evitar que cometam atos cruéis, violentos e infames. Se fôssemos esperar até que reconhecessem e aceitassem a verdade, isso viria tarde demais; e a verdade, supondo-se que tivesse sido encontrada, estaria acima de seus poderes de compreensão. De qualquer forma, uma versão alegórica da verdade — uma parábola ou um mito — é tudo que pode lhes ser útil. Como disse Kant, deve haver um padrão público para o Certo e para a Virtude; isso sempre deve pairar acima. Não importam realmente as figuras inscritas nela, desde que seus significados sejam o que é necessário. Tal representação alegórica da verdade

sempre existiu em todos lugares; para a maior parte da humanidade, é um substituto útil para uma verdade que nunca poderiam conceber — para uma filosofia que nunca poderiam compreender; pondo-se de lado, ainda, o fato de que está em constante mudança de forma, e nenhuma delas até agora recebeu aceitação geral. Deste modo, meu caro Philalethes, objetivos práticos são, em todos os aspectos, superiores aos teóricos.

Philalethes. O que disse parece muito com o antigo conselho de Timeu de Locros, o pitagórico, *pare a mente com falsidade se não puder acelerá-la com a verdade*. Quase suspeito que seu plano é algo que está em voga no momento, querendo impressionar-me com:

> Está próxima a hora
> Em que poderemos festejar em silêncio
>
> [The hour is nigh
> When we may feast in quiet.]

Recomendando, de fato, que tomemos oportunas precauções, de tal forma que as ondas furiosas das massas insatisfeitas não nos incomodem na mesa. Mas todo o ponto de vista é tão falso quanto, hoje em dia, é popular e recomendado; então me apresso em levantar-lhe um protesto. É *falso* que Estado, justiça e lei não podem ser mantidos sem a assistência da religião e seus dogmas; e que a justiça e a ordem pública precisam da religião como um complemento necessário, se as representações legislativas precisam proceder. É *falso*, fosse repetido cem vezes. Um argumento penetrante e contundente em favor contrário é sustentado pelos Antigos, especialmente os gregos. Nada do que entendemos por religião lhes era familiar. Não possuíam escrituras sagradas, dogmas e o ímpeto de induzir sua aceitação por todos, princípios a serem inculcados nos mais jovens. Tão modesta quanto isso era a doutrina moral pregada pelos ministros da religião, tampouco os padres preocupavam-se com moralidade ou com o que as pessoas faziam ou deixavam de fazer. Nada disso. O dever dos padres resumia-se a cerimônias, rezas, hinos, sacrifícios, procissões, lustrações e afins, tendo como objetivo nada além da melhoria moral do indivíduo. O que se denominava religião consistia, mais especialmente nas cidades, em conceder templos aqui e acolá a alguns dos deuses das maiores tribos, nas quais as adorações eram realizadas como uma questão de estado, sendo, consequentemente, um afazer civil. Ninguém — exceto os responsáveis pelas cerimônias — era, de qualquer forma, obrigado participar ou mesmo acreditar. Em toda a Antiguidade não há traço de qualquer obrigação de se acreditar em qualquer dogma particular. Apenas no caso de uma explícita negação da existência dos deuses — ou qualquer outro insulto a estes — uma penalidade era imposta, e isso devido ao insulto oferecido ao Estado, que servia a tais deuses; à parte isso, todos eram livres para pensar o que quisessem a seu respeito. Se alguém desejasse ganhar o favor de tais deuses de modo privado, pela oração ou pelo sacrifício, estava desimpedido, mas arcando com todos os custos e riscos; se não o fizesse, ninguém apresentaria objeções, menos ainda o Estado. No caso dos romanos, todos tinham em casa seus próprios Lares e Penates; estes eram, na verdade, bustos de venerados antepassados. Da imortalidade da alma e da vida após a morte os Antigos não tinham qualquer ideia firme, clara e menos ainda dogmática, mas noções muito vagas, cambiantes, indefinidas e problemáticas, cada qual ao seu modo; e as ideias sobre os deuses eram, no mesmo grau, variantes, individuais e vagas. Portanto, entre os Antigos não havia *religião* no sentido atual da palavra. Mas a anarquia e a desordem prevaleceram por causa disso? Pelo contrário, não são a lei e a ordem civil em grande parte um trabalho dos Antigos, e que este ainda constitui nossos próprios fundamentos? Não havia uma completa proteção da propriedade, mesmo consistindo em grande parte de

escravos? E essa forma de organização não durou mais de mil anos? Então, como não os reconheço, devo protestar contra os objetivos práticos e a necessidade da religião nesse sentido que indicou, e contra o que é tão popular hoje em dia, isto é, como um fundamento indispensável a todos os esquemas legislativos. Pois, adotando este ponto de vista, uma pura e sagrada busca pela verdade pareceria, no mínimo, quixotesca, e mesmo criminosa se se aventurasse, em seu sentimento de justiça, a denunciar tal crença autoritária como uma usurpadora que tomou posse do trono da verdade e mantém sua posição através da mentira.

Demopheles. Mas a religião não se opõe à verdade; esta mesma ensina a verdade. E como a amplitude de sua atividade não é uma mera sala de conferências, mas o mundo e a humanidade em peso, a religião deve adaptar-se às exigências e à compreensão de uma audiência de tal forma numerosa e amalgamada. A religião não deve permitir que a verdade apareça em sua forma crua; ou, para usar uma analogia médica, esta não deve exibir-se pura — precisa empregar um meio mítico, um agente, que tome sua fronte. Também é possível comparar a verdade em relação a certos elementos químicos que, por si próprios, são gasosos, mas, para uso medicinal, assim como por questão de preservação e transporte, devem ser unidos a uma base sólida, estável, pois de outro modo evaporaria. O gás de cloro, por exemplo, somente é utilizado na forma de cloretos. Mas se a verdade pura, abstrata e isenta de vínculos alegóricos, será para sempre intangível, mesmo aos filósofos, então pode ser comparada ao flúor, que não pode ser isolado, mas aparece sempre combinado a outros elementos. Ou, valendo-me de uma analogia menos científica, a verdade, que é impossível de exprimir senão através de mitos e alegorias, é como água, que pode ser armazenada em praticamente qualquer recipiente; o filósofo que insiste em obtê-la pura é como o homem que quebra o recipiente para conseguir a água em si. Essa é, talvez, uma analogia exata. Em qualquer grau, religião é a verdade exprimida de modo mítico e alegórico, tornando-se assim acessível e digestível pela humanidade em geral. Os homens não poderiam recebê-la pura e cristalina, assim como não podemos respirar oxigênio puro; precisa-se adicionar quatro vezes o volume em nitrogênio. Em palavras claras, o profundo significado, o mais alto objetivo da vida só pode ser desvelado e apresentado às massas simbolicamente, pois são incapazes de concebê-la em sua verdadeira significação. Filosofia, por outro lado, deve ser como os mistérios Eleusinianos, para os poucos, a elite.

Philalethes. Compreendo. No fim, isso se resume à verdade numa indumentária de falsidade. Mas, nessa situação, está a fazer uma aliança fatal. Que arma perigosa é posta nas mãos daqueles que estão autorizados a empregar a falsidade como um veículo da verdade! Se o que diz é verdade, temo que o dano causado pela falsidade será maior que qualquer vantagem que a verdade jamais poderia produzir. Obviamente, se a alegoria fosse admitida como tal, não levantaria objeções; mas tal admissão subtrairia de si própria todo o respeito e, consequentemente, toda a utilidade. A alegoria deve, portanto, alegar-se verdadeira no sentido próprio da palavra, e sustentar tal alegação — enquanto, na melhor das hipóteses, é somente verdadeira no sentido alegórico. Pois aqui está um dano irreparável, um mal permanente; e é por isso que a religião sempre esteve e sempre estará em conflito com o nobre empenho da busca pela verdade pura.

Demopheles. Oh, não! Isso não representa perigo. A religião pode não confessar abertamente sua natureza alegórica, mas disso apresenta indicações suficientes.

Philalethes. Como?

Demopheles. Em seus mistérios. “Mistério”, na verdade, é apenas uma palavra técnica da teologia para alegoria religiosa. Todas religiões têm seus mistérios. Literalmente, um mistério é um dogma completamente

absurdo, mas que, apesar disso, abriga em si uma grandiosa verdade, a qual, por si própria, seria incompreensível ao entendimento vulgar da multidão. A multidão o aceita em seu disfarce com confiança, e lhe acredita, sem descaminhar devido à sua absurdidade, a qual, mesmo para sua inteligência, é óbvia; e deste modo participa do núcleo da questão, tanto quanto é capaz de fazê-lo. Para explicar meu ponto de vista posso acrescentar que mesmo na filosofia uma tentativa foi feita de lançar mão do mistério. Pascal, por exemplo, que foi outrora um devoto, um matemático e um filósofo, diz: *Deus é todo centro e nada redor* [God is everywhere center and nowhere periphery]. Malebranche também tem uma justa observação: *Liberdade é um mistério*. Poder-se-ia dar um passo adiante e sustentar que na religião tudo é mistério. Pois comunicar a verdade, no sentido próprio da palavra, à multidão em sua forma nua é absolutamente impossível; tudo que pode fazer parte de seu destino deve ser iluminado por uma reflexão mitológica a seu respeito. A verdade despida está fora de lugar ante os olhos do profano e do vulgar, que só podem perceber uma aparência pesadamente velada. Consequentemente, não é razoável exigir de uma religião que seja verdadeira no sentido próprio da palavra; e isso, hoje em dia, diga-se de passagem, é uma absurda contenda dos racionalistas e dos supernaturalistas do gênero. Ambos partem da perspectiva de que a religião deve ser a verdade de fato; enquanto o primeiro demonstra que não é verdadeira, o último obstinadamente sustenta que é; ou então o primeiro veste e organiza o elemento alegórico de tal forma que, no sentido próprio da palavra, poderia ser verdadeira, mas seria, neste caso, um lugar-comum; enquanto o último deseja sustentar que é verdadeira no sentido próprio da palavra, sem quaisquer adereços; uma crença que gostaríamos de conhecer apenas como obrigações impostas por inquisições e afins. Entretanto, o mito e a alegoria realmente constituem o elemento próprio da religião; e sob essa indispensável condição, a qual foi imposta pela limitação intelectual das multidões, a religião fornece satisfação suficiente para as necessidades metafísicas da humanidade, as quais são indestrutíveis. Esta toma o lugar da verdade filosófica pura, a qual é infinitamente complexa e talvez de impossível compreensão.

Philalethes. Ah! Assim como uma perna de madeira substitui a natural; proporciona aquilo que está faltando, mas mal faz seu dever e, sendo conformada de modo razoavelmente hábil, deseja ser considerada como uma perna natural. A única diferença é que, ainda que a perna natural, como regra, tenha precedido a de madeira, a religião em todo lugar precedeu a filosofia.

Demopheles. Talvez sim, mas para um homem que não tem uma perna natural, uma de madeira é uma grande ajuda. Tenha em mente que as necessidades metafísicas da humanidade decididamente requerem satisfação, pois o horizonte de pensamento dos homens precisa de um pano de fundo, o qual não pode ser o infinito. O homem, via de regra, não possui faculdades para pesar e discriminar o que é falso e o que é verdadeiro; além disso, o trabalho que a natureza e as imposições da natureza colocam sobre o homem não lhe deixam tempo para tais investigações ou para a educação que estas pressupõem. Neste caso, portanto, é inútil falar sobre convicções esclarecidas; torna-se necessário valer-se da crença e da autoridade. Se uma verdadeira filosofia realmente tomasse o lugar a religião, pelo menos nove décimos da humanidade teriam de recebê-la por força da autoridade; ou seja, seria uma questão de fé também, e o ditado de Platão, de que a multidão não pode ser de filósofos, sempre permanecerá verdadeiro. A autoridade, entretanto, é uma questão de tempo e de circunstâncias tão-somente, e assim não se pode afirmar qual possui toda a razão ao seu favor; somente deve ter permissão para aquilo que adquiriu no curso da história, mesmo se for apenas uma representação alegórica da verdade. A verdade nesta forma, respaldada apenas pela autoridade, apela acima de tudo aos elementos estritamente metafísicos da sua constituição humana, isto é, à necessidade que o homem sente de uma teoria em relação ao mistério da existência que se mostra à sua percepção, uma necessidade advinda da consciência

de que por detrás do mundo físico há outro metafísico, algo permanente como o fundamento da constante mudança. Então apela à vontade, aos medos e às esperanças dos seres mortais que vivem em luta constante; para estes a religião cria, de acordo, deuses e demônios para os quais podem rogar, cuja vontade podem satisfazer e dos quais podem ganhar o favor. Finalmente, apela à consciência moral, a qual indiscutivelmente está presente no homem, fornecendo-lhe corroboração e apoio, sem o qual não se manteria a si próprio na luta contra tantas tentações. É apenas nesta perspectiva que a religião proporciona uma fonte inesgotável de consolo e conforto nos inumeráveis desafios da vida, um conforto que não abandona o homem na morte, mas que, então, revela sua face mais eficiente. Deste modo, a religião pode ser comparada a alguém que pega um cego pela mão e o guia, pois este é incapaz de enxergar por si próprio, tendo como preocupação chegar ao seu destino, não olhar tudo pelo caminho.

Philalethes. Este certamente é um dos aspectos mais fortes da religião. Se se trata de uma fraude, é uma fraude sagrada; isso é inegável. Mas isso situa os padres como algo entre enganadores e professores de moral; não ousariam ensinar a verdade de fato — como explicou bastante claramente — mesmo se a conhecessem, o que não é o caso. Uma filosofia verdadeira, então, sempre poderá existir, mas não uma religião verdadeira; digo verdadeira no sentido próprio da compreensão da palavra, não meramente no sentido floreado ou alegórico que descreveu; um sentido segundo o qual todas religiões seriam verdadeiras, mas em vários graus. É precisamente mantendo a mistura inextrincável de opulência e miséria, honestidade e perfídia, bem e mal, nobreza e baixeza — que são as características normais do mundo em geral — que a mais importante, mais grandiosa, mais sagrada das verdades pode tecer sua aparência em conjunto com uma mentira, e pode até emprestar força de uma mentira como algo que funciona melhor na humanidade; e, como revelação, deve ser escudada por uma mentira. Isso poderia, de fato, ser considerado o *símbolo* do mundo moral. Entretanto, não abandonaremos a esperança de que a humanidade, possivelmente, chegará a um ponto de maturidade e educação no qual um lado pode produzir e o outro receber a verdadeira filosofia. *Simplex sigillum veri* [simplicidade é o sinal, o símbolo da verdade]: a verdade nua deve ser tão simples e inteligível que poderá ser comunicada a todos em sua forma verdadeira, sem admitir qualquer mistura com mitos e fábulas, sem disfarçá-la na forma de *religião*.

Demopheles. Parece ter perdido a noção de quão estúpida é a maior parte das pessoas.

Philalethes. Estou apenas exprimindo uma esperança da qual não consigo abrir mão. Se atingida, a verdade em sua forma simples e inteligível certamente removeria da religião do lugar que ocupou por tanto tempo como sua representante e pelos meios mesmos meios mantidos abertos para esta. Chegaria o tempo em que a religião teria cumprido seu objetivo e completado seu curso: poderia despedir-se da corrida que havia comprado em anos de discrição, e partir em paz: isso seria a *eutanásia* da religião. Mas, enquanto viver, terá duas faces, uma de verdade e uma de farsa. Dependendo do modo como se olha a uma ou outra, toma-se uma posição favorável ou contrária. A religião deve ser considerada um mal necessário, cuja necessidade reside na lamentável imbecilidade da grande maioria da humanidade, incapaz de alcançar a verdade, e deste modo precisando urgentemente de algo que tome o seu lugar.

Demopheles. Realmente, um indivíduo qualquer pensaria que filósofos têm a verdade num armário, e seria necessário somente ir lá e pegá-la!

Philalethes. Bem, se ainda não a temos, isso se deve principalmente à pressão que a religião colocou sobre a filosofia em todos os tempos e em todos os lugares. Tentou-se fazer da expressão e da comunicação da verdade,

mesmo da sua contemplação e descoberta, algo impossível, colocando crianças, em seus primeiros anos, nas mãos de padres, para serem manipuladas — para fixar as bases sobre as quais seus pensamentos fundamentais daí em diante ocorrerão, e isso com tamanha firmeza que, em assuntos fundamentais, estarão estabelecidos e determinados pelo resto de suas vidas. Mesmo quando vejo os escritos dos melhores intelectos dos séculos XVI e XVII (mais especialmente se estiver engajado em estudos orientais), às vezes me choco em perceber quão completamente paralisados e tolhidos estão pelas ideias judaicas. Como alguém poderia fazer uma filosofa verdadeira com essa espécie de preparação?

Demopheles. Mesmo se a verdadeira filosofia fosse descoberta, a religião não desapareceria do mundo, como parece pensar. Não pode haver um sistema metafísico para todos; isso se torna impossível devido às naturais diferenças de capacidade intelectual entre os homens e também devido às diferenças que a educação faz. É uma necessidade para a grande maioria da humanidade se empenhar em trabalhos físicos árduos, os quais não podem ser dispensados se as necessidades incessantes de toda a raça tiverem de ser satisfeitas. Isso não apenas deixa a maioria sem tempo para educação, aprendizado e contemplação; mas, em virtude do ríspido e veloz antagonismo entre músculos e mente, a inteligência é embotada pelo exaustivo trabalho físico, a qual se torna pesada, desajeitada, embaraçada e, consequentemente, incapaz de assimilar qualquer coisa além de situações relativamente simples. No mínimo nove décimos da raça humana se enquadram nessa categoria. Mas ainda assim as pessoas precisam de um sistema metafísico, isto é, uma explicação do mundo e da nossa existência, e devido a tal necessidade ser algo muito essencial da natureza humana, é preciso um sistema popular; e para ser popular este deve combinar muitas qualidades raras. Deve ser facilmente compreensível, mas ao mesmo tempo possuir, onde for apropriado, uma certa quantidade de obscuridade, mesmo de impenetrabilidade; então um sistema moral correto e satisfatório deve ser articulado com seus dogmas; acima de tudo, deve fornecer um inesgotável consolo quanto ao sofrimento e à morte; a consequência disso tudo é que só pode ser verdadeiro no sentido alegórico, mas não no real. Ademais, deve possuir o apoio de uma autoridade que impressiona por sua grande idade, por ser universalmente reconhecida, por seus documentos, por seu tom e sua elocução; qualidades tão difíceis de combinar que muitos homens não estariam dispostos — se pensassem sobre o assunto — a ajudar a solapar uma religião, pois concluiriam que o alvo de seu ataque é mais sagrado tesouro das pessoas. Se deseja constituir uma opinião sobre religião, é imprescindível ter em mente o caráter da grande multidão para a qual é destinada, e afigurar para si sua completa inferioridade, tanto moral quanto intelectual. É incrível quão longe essa inferioridade chega, e com quanta persistência uma faísca de verdade brilhará mesmo com o envoltório mais tosco da fábula mais monstruosa ou da cerimônia mais grotesca, unindo-se indestrutivelmente, como o odor do almíscar, a tudo com o qual entrou em contato. Como ilustração, considere a profunda sabedoria dos Upanishads, e então veja toda a idolatria amalucada na Índia de hoje, com suas peregrinações, procissões e festividades, ou as insanas e ridículas atividades dos Saniasi. Ainda assim não se pode negar que em toda essa insanidade e maluquice há um propósito obscuro por detrás, com o qual se harmoniza, um reflexo da profunda sabedoria que mencionei. Mas, para a multidão bruta, tinha de estar representada desta forma. Em tamanho contraste como este, temos os dois pólos da humanidade, a sabedoria do indivíduo e a bestialidade dos muitos, ambos os quais encontram seu ponto de convergência na esfera moral. Este dizer de Kurral deve surgir naturalmente em todos. *Pessoas humildes parecem homens, mas nunca vi sua exata contraparte* [Base people look like men, but I have never seen their exact counterpart]. O homem de educação pode, igualmente, interpretar a religião para si próprio *cum grano salis*; o homem do conhecimento, o espírito contemplativo pode secretamente trocá-la por uma filosofia. Mas aqui, novamente, uma filosofia não

serviria para todos; pelas leis da afinidade todo sistema traria para si o público cuja educação e capacidades fossem mais adequadas. Então sempre há escolas de um sistema metafísico inferior para a multidão educada e um mais elevado para elite. A grandiosa doutrina de Kant, por exemplo, teve de ser degradada ao nível das universidades e arruinada por homens como Fries, Krug e Salat. Em suma, aqui, como em todo lugar, a máxima de Goethe é verdadeira: *um não serve para todos* [One does not suit all]. Pura fé na revelação e pura metafísica são para dois extremos e, para os passos intermediários, modificações destes em combinações e gradações inumeráveis. E isso sucede necessariamente pelas imensuráveis diferenças que a natureza e a educação colocaram entre homens e homens.

Philalethes. Seu ponto de vista realmente faz-me lembrar dos mistérios dos Antigos, que acabou de mencionar. Seu propósito fundamental parece ter sido curar o mal proveniente das diferenças de capacidade intelectual e educação. O plano era, da grande multidão completamente impérvia à verdade desvelada, selecionar certas pessoas que talvez receberiam uma revelação até certo ponto; destas, novamente, escolher outras para as quais mais seria revelado, por serem capazes de apreender mais; e cada vez mais acima, até o topo dos Epopts. Os graus correspondem aos pequenos, grandes e maiores mistérios. A organização foi baseada numa estimativa correta da desigualdade intelectual da humanidade.

Demopheles. No mesmo sentido, a educação dada em nossas escolas primárias, médias e superiores corresponde a diferentes graus de iniciação em mistérios.

Philalethes. De um modo bastante semelhante; e apenas enquanto os assuntos relativos ao conhecimento superior são escritos exclusivamente em latim. Mas desde que este deixou de ser o caso, todos os mistérios estão profanados.

Demopheles. Seja como for, devo lembrá-lo de que deveria olhar a religião mais do ponto de vista prático que do teórico. Metafísica *personificada* pode ser um inimigo da religião, mas do mesmo modo moralidade *personificada* será sua aliada. Talvez o elemento metafísico em todas as religiões seja falso; mas o elemento moral é verdadeiro no todo. Isso talvez possa ser deduzido do fato de que todas discordam em suas metafísicas, mas estão de acordo no relativo à moral.

Philalethes. Algo que ilustra a regra lógica de que premissas falsas podem resultar em uma conclusão verdadeira.

Demopheles. Permita-me que discorra sobre sua conclusão: deixe-me lembrá-lo de que a religião tem dois lados. Esta não se sustenta quando vista em sua teoria, isto é, seu lado intelectual; por outro lado, na perspectiva moral, esta prova ser o único meio de guiar, controlar e acalmar essas raças de animais imbuídos de razão, cujo parentesco com o macaco não exclui o parentesco com o tigre. Ao mesmo tempo a religião, via de regra, é uma satisfação suficiente para suas obtusas necessidades metafísicas. Parece não possuir uma ideia adequada da diferença, profunda como uma fenda nos céus, o grande abismo entre o homem do conhecimento e esclarecimento, acostumado ao processo de reflexão, e a pesada, maljeitosa, rude e lerda consciência das bestas de carga da humanidade, cujos pensamentos tomaram inexoravelmente a direção da ansiedade a respeito do seu sustento, e não podem tomar qualquer outra rota; cuja força muscular é trazida à cena tão exclusivamente que a força nervosa, a qual forma a inteligência, desce a um nível muito raso. Pessoas assim precisam de algo tangível ao qual possam se segurar no caminho escorregadio e tortuoso de suas vidas, algum tipo de fábula maravilhosa, através da qual as coisas possam ser-lhe comunicadas, pois com sua inteligência

bruta só podem absorvê-las na forma de imagens e parábolas. Neles explicações profundas e distinções sutis são jogadas fora. Se conceber a religião sob esta luz, e relembrar-se que seus objetivos são acima de tudo práticos, e teóricos apenas num grau subordinado, esta se afigurará como algo digno do mais elevado respeito.

Philalethes. Um respeito que, em última instância, fundamenta-se no princípio de que os fins justificam os meios. Não me sinto disposto em favor de um compromisso com bases como essas. A religião pode ser um excelente meio de adestrar os membros pervertidos, obtusos e controversos dessa raça bípede: mas, aos olhos do amigo da verdade, toda fraude, mesmo sendo sagrada, deve ser condenada. Um sistema de enganações, um amontoado de mentiras parece um meio estranho de inculcar a virtude. A bandeira à qual jurei é a verdade; permanecerei fiel a isso sempre e, atingindo sucesso ou não, lutarei pela luz da verdade! Se vejo a religião pela ótica errada… —

Demopheles. Mas não vai. A religião não é uma mentira: é verdadeira, a mais importante de todas as verdades. Pois suas doutrinas são, como disse, de tal grandiosidade que a multidão é incapaz de concebê-la sem um intermediário, porque sua luz cegaria uma visão comum, esta vem diretamente envolvida no pelo véu da alegoria e ensina, não precisamente o que é a verdade em si, mas o que é verdadeiro em relação ao grandioso significado que contém; e, entendida dessa forma, a religião é a verdade.

Philalethes. Estaria tudo bem se a religião estivesse na liberdade de ser verdadeira no sentido meramente alegórico. Entretanto, sua alegação é que esta é completamente verdadeira no sentido próprio da palavra. Nisto repousa a mentira, e é aqui que um amigo da verdade deve adotar uma posição hostil.

Demopheles. A mentira é um *sine qua non* [sem a qual não]. Se a religião admitisse que apenas o significado alegórico de sua doutrina é verdadeiro, estaria subtraindo de si própria toda a sua eficácia. Um tratamento rigoroso como este destruiria sua inestimável influência sobre os corações e sobre a moral da humanidade. Em vez de insistir com tal obstinação pedante, veja as grandes conquistas na esfera prática, sua promoção de sentimentos bons e aprazíveis, sua orientação da conduta, o apoio e o consolo ao sofrimento da humanidade na vida e na morte. Quanto desejaria evitar que as sutilezas teóricas fossem desacreditadas pelos olhos da multidão, e finalmente arrancar-lhes algo que é uma inexaurível fonte de consolo de tranquilidade, algo do qual, em seu destino penoso, precisam tanto — mesmo mais que nós. Por apenas esse motivo, a religião deve estar acima de qualquer ataque.

Philalethes. Com esse tipo de argumento poderia ter tirado Lutero do jogo quando atacou a venda de indulgências. Quantos conseguiram consolo das cartas de indulgências, um consolo que nada mais poderia conceder, uma completa tranquilidade; de tal forma que partiu em júbilo com completa confiança no pacote delas que tinha em suas mãos na hora de sua morte, convicto de que eram muitas cartas de admissão a todos os nove céus. Qual é a utilidade de um consolo e tranquilidade que são constantemente obscurecidos sob a espada de Dâmocles?*1 A verdade, meu caro senhor, é a única coisa segura; a verdade somente permanece firme e confiável; é a única fonte de consolo consistente; é o diamante indestrutível.

Demopheles. Sim, se tivesse a verdade em seu bolso, pronta a nos beneficiar. Tudo que tem são sistemas metafísicos, nos quais nada é certo senão as dores de cabeça que causam. Antes de lançar qualquer coisa fora, é preciso ter algo melhor a ser posto em seu lugar.

Philalethes. É o que continua a afirmar. Livrar um homem do erro é conceder, não retirar. O conhecimento de

que algo é falso é a verdade. O erro sempre causa problemas; cedo ou tarde, acarretará danos ao homem que o abriga. Então desistir de enganar as pessoas; confessar a ignorância a respeito do que não se sabe e deixar todos constituírem seus artigos de fé por si próprios. Talvez não se saiam tão mal, especialmente enquanto estiverem a polir os detalhes um do outro, corrigindo erros mutuamente. A existência de muitas perspectivas sem dúvida lançará um fundamento de tolerância. Aqueles que possuem conhecimento e capacidade poderão recorrer ao estudo de filosofia, ou mesmo em si próprios levar a história da filosofia um passo adiante.

Demopheles. Isso será um belo empreendimento! Toda uma nação de metafísicos rudes disputando entre si e por vezes saindo aos socos!

Philalethes. Bem, bem, alguns socos aqui e acolá são o tempero da vida; de qualquer forma, um mal desprezível em comparação com o presente no domínio sacerdotal, o despojo da laicidade, a perseguição dos hereges, tribunais inquisitórios, cruzadas, guerras santas, massacres de São Bartolomeu. Esses foram os resultados da metafísica popular imposta de cima para baixo; então me atenho ao antigo dizer de que não se pode obter uvas do cardo, ou esperar que algo bom provenha de um monte de mentiras.

Demopheles. Quantas vezes terei de repetir que a religião pode ser qualquer coisa, menos um monte de mentiras? A religião é a própria verdade, mas numa vestimenta mitológica, alegórica. Quando falou sobre seu plano de todos serem os fundadores de suas próprias religiões, ocorreu-me dizer que um particularismo como esse é completamente oposto à natureza humana e, consequentemente, destruiria toda a ordem social. O homem é um animal metafísico — isto é, possui supremas necessidades metafísicas; em acordo, concebe a vida acima de tudo em sua significação metafísica, e anseia fazer com que tudo se alinhe a isso. Consequentemente, mesmo soando de um modo estranho frente à visão de incerteza perante todos os dogmas, a concordância quanto aos fundamentos da metafísica é essencial, pois um laço de união genuíno e duradouro somente é possível entre os que partilham o mesmo ponto de vista nessas questões. Como resultado, o fator de semelhança ou contraste entre nações é principalmente a religião, mais que o governo ou mesmo a língua; assim, a estrutura da sociedade, o Estado, permanecerá firme apenas quando fundado sobre um sistema metafísico que é reconhecido por todos. Este, obviamente, só pode ser um sistema popular — isto é, uma religião: torna-se uma parte e uma parcela da constituição do Estado, de todas as manifestações públicas da vida nacional e também de todos os atos solenes de indivíduos. Tal era o caso na Índia antiga, entre os persas, egípcios, judeus, gregos e romanos; e ainda é o caso nas nações brâmanes, budistas e maometanas. Na China, é verdade, há três crenças, das quais a prevalecente — budismo — é precisamente a que não recebe proteção do Estado; todavia, há um ditado na China, universalmente aceito e de uso diário, de que “as três crenças são apenas uma” — ou seja, há concordância quanto aos fundamentos essenciais. O imperador confessa as três juntas ao mesmo tempo. E a Europa é a união dos Estados cristãos: o cristianismo é fundação de cada um dos membros, e a ligação comum entre todos. Por essa razão a Turquia, apesar de estar geograficamente na Europa, não é propriamente considerada como pertencente a esta. Igualmente, os príncipes europeus mantêm suas posições “pela graça de Deus”: e o papa é o vice-gerente de Deus. Por isso, como seu trono era o mais elevado, costumava ansiar que todos tronos fossem considerados dele. Também do mesmo modo, os arcebispos e bispos, como tais, possuíam poderes temporais; e na Inglaterra estes ainda têm assentos e votos na alta Casa. Princesas protestantes, como tais, são a liderança de suas igrejas: na Inglaterra, poucos anos atrás, esta era uma garota de dezoito anos. Pela revolta do papa, a Reforma rompeu a união europeia, e em um grau especial dissolveu a verdadeira unidade da Alemanha através da destruição de suas crenças religiosas comuns. Esta

união, a qual praticamente havia chegado ao fim, teve de ser restaurada posteriormente através de meios artificiais e puramente políticos. Pode-se ver, então, quão próxima é a conexão entre uma fé comum e a ordem social e a constituição de cada Estado. A fé fornece amplo respaldo às leis e à constituição, ao fundamento e, portanto, à estrutura social, a qual sequer se manteria como um todo se a religião não emprestasse peso à autoridade do governo e a dignidade ao governante.

Philalethes. Oh, sim, princesas usam Deus como uma espécie de fantasma para assustar crianças crescidas para a cama, se nada mais funcionar: é por isso que vinculam tanta importância à divindade. Muito bem. De passagem, deixe-me recomendar aos nossos governantes que prestem bastante atenção, regularmente duas vezes ao ano, no décimo quinto capítulo do primeiro livro de Samuel, para que se lembrem constantemente o que significa apoiar o trono no altar. Ademais, desde que o cadafalso, esta *ultima ration theologorum* [última razão dos teólogos], saiu da moda, esta forma de governo perdeu sua eficiência. Pois, como sabe, religiões são como pirilampos; brilham apenas quando está escuro. Uma certa quantidade de ignorância generalizada é a condição de todas as religiões, o elemento no qual podem existir por si próprias. E tão logo quanto a astronomia, a ciência natural, a geologia, a história, o conhecimento dos países e dos povos tiverem disseminado sua luz amplamente, e a filosofia finalmente tiver a permissão de dizer uma palavra, todas as crenças baseadas em milagres e revelações desaparecerão; e a filosofia tomará seu lugar. Na Europa o dia do conhecimento e da ciência amanheceu no fim do século XV com o aparecimento dos platônicos do Renascimento; seu sol brilhou ainda mais nos séculos XVI e XVII, tão ricos em resultados, desfazendo a névoa da Idade Média. A Igreja e a fé foram compelidas a desaparecer na mesma medida; e então no século XVIII os filósofos ingleses e franceses foram capazes de assumir uma atitude de hostilidade direta; até que, finalmente, no período de Frederick, o grande, apareceu Kant e removeu da crença religiosa o sustento que anteriormente havia recebido da filosofia: emancipou a criada da teologia e, ao atacar a questão com completude e paciência alemãs, deu-lhe um tom sério em vez de frívolo. A consequência disso foi que vemos o cristianismo solapado no século XIX, no qual uma fé séria estava praticamente extinta; o vemos lutando mesmo por sua própria existência, ainda que príncipes tentassem ansiosamente levantá-lo através de métodos artificiais, como um médico usa drogas num paciente moribundo. Em conexão, há uma passagem em "*Des Progrès de l'esprit humain*" de Condorcet que parece ter sido escrita como um alerta para nossa época: "o ardor religioso demonstrado por filósofos e grandes homens foi apenas uma devoção política; e toda religião que se permite ser defendida como uma crença que pode ser proveitosamente deixada ao povo somente deve esperar pela sua agonia, talvez mais ou menos prolongada." Em todo o curso de eventos que indiquei, pode-se sempre observar que fé e conhecimento podem ser relacionados a duas escalas de uma balança; quando uma sobe, a outra desce. Por sua sensibilidade, esta balança pode indicar influências momentâneas. Quando, por exemplo, no início desde século, as invasões de ladrões franceses sob a liderança de Bonaparte, e os enormes esforços necessários para expulsá-los e puni-los, causaram um desprezo temporário da ciência e consequentemente um certo declínio na promoção do conhecimento, durante o qual a Igreja imediatamente começou a levantar sua cabeça novamente e a fé começou a demonstrar sinais de vida nova; algo que, com certeza, em concordância com a época, foi parcialmente poético em sua natureza. Por outro lado, nos mais de trinta anos de paz de se seguiram, a calma e a prosperidade adiantaram a construção da ciência e a divulgação do conhecimento num nível extraordinário: e a consequência foi a que indiquei, a dissolução e a ameaça de queda da religião. Talvez esteja chegando o momento tão profetizado, quando a religião partirá da humanidade europeia, como uma babá cuja criança já cresceu: agora será colocada sob as instruções de um tutor. Pois não há dúvida de que as doutrinas religiosas que se fundamentam apenas na

autoridade, milagres e revelações são convenientes apenas à infância da humanidade. Todos admitirão que uma raça — a existência passada da qual a Terra tem registros, físicos e históricos — que chega algumas centenas de vezes à vida de um homem de sessenta anos ainda está em sua primeira infância.

Demopheles. Em vez de demonstrar este prazer descarado em profetizar a queda do cristianismo, como gostaria que considerasse a imensurável dívida de gratidão da humanidade europeia para com o cristianismo, o quanto foi beneficiada pela religião que, após um grande intervalo, a seguiu de sua velha casa no leste. A Europa recebeu do cristianismo novas ideias, o conhecimento da verdade fundamental de que a vida não pode ser um fim em si mesma, que o verdadeiro fim de nossa existência está além dela. Os gregos e os romanos haviam colocado este fim completamente em nossa vida presente, de modo que neste sentido podem certamente ser denominados pagãos cegos. E, ao manter essa visão da vida, todas as suas virtudes podem ser reduzidas àquilo que é útil à comunidade, àquilo que é útil de fato. Aristóteles diz, de um modo bastante ingênuo, que *as virtudes mais grandiosas devem necessariamente ser as mais úteis a outrem* [Those virtues must necessarily be the greatest which are the most useful to others]. Os Antigos pensavam no patriotismo como a mais elevada das virtudes, apesar desta ser realmente dúbia, visto que mesquinhez, preconceito, vaidade e um luminoso interesse próprio são os seus elementos principais. Logo antes de passagem que citei, Aristóteles enumera todas as virtudes, a fim de discuti-las isoladamente. Estas são *Justiça*, *Coragem*, *Temperança*, *Magnificência*, *Magnanimidade*, *Liberalidade*, *Amabilidade*, *Bom-Senso* e *Sabedoria*. Quão diferentes das virtudes cristãs! O próprio Platão, indiscutivelmente o filósofo mais transcendental da antiguidade pré-cristã, desconhece qualquer virtude mais elevada que a *Justiça*; e recomenda-a incondicionalmente por si própria, enquanto que o resto faz da vida feliz, *vita beata*, o objetivo de toda a virtude, e a conduta moral o modo de atingi-lo. O cristianismo emancipou a humanidade da Europa desta baixa, crua e superficial identificação de si própria com o vazio e a incerteza do dia-a-dia,

> *coelumque tueri*
> *Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.*
>
> [deu ao homem um semblante elevado
> e mandou olhar o céu, e voltar o rosto para as estrelas.]

O cristianismo, de acordo, não prega somente a Justiça, mas o *Amor à Humanidade*, *Compaixão*, *Boas Obras*, *Perdão*, *Amor aos Inimigos*, *Paciência*, *Humildade*, *Resignação*, *Fé* e *Esperança*. Foi mesmo um passo adiante, e ensinou que o mundo é mau e que precisamos de libertação. Pregou o desprezo do mundo, a abnegação, a castidade e o abandono da vontade própria, isto é, dar as costas à vida e aos seus prazeres ilusórios. Ensinou o poder curativo da dor: um instrumento de tortura é o símbolo do cristianismo. Estou pronto a admitir que esta visão séria, esta única visão correta da vida já havia se espalhado por toda a Ásia milhares de anos antes sob outras formas, e ainda existem, independentemente do cristianismo; mas para a humanidade europeia isso foi uma grande novidade e uma grande revelação. Sabe-se que a população da Europa consiste de raças asiáticas que partiram como viandantes de suas casas e gradualmente se estabeleceram na Europa; em seu vagar, essas raças perderam a religião original e, com isso, a visão correta da vida: então, sob um novo céu, constituíram religiões para si, as quais eram bastante rudes; a adoração de Odin, por exemplo, o Druídico ou a religião grega, cujo conteúdo metafísico era pouco e raso. Neste meio tempo, os gregos desenvolveram, poder-se-ia dizer, um instintivo senso de beleza, pertencente somente a estes entre todas as outras nações que já existiram na Terra,

peculiar, fino e exato: de tal modo que sua mitologia tomou, pela boca dos poetas e pelas mãos dos artistas, uma forma extraordinariamente bela e agradável. Por outro lado, o verdadeiro e profundo significado da vida perdeu-se para os gregos e romanos. Viveram como crianças crescidas até que o cristianismo chegou e os relembrou do lado sério da existência.

Philalethes. Para vermos o efeito disso precisamos apenas comparar a Antiguidade com a Idade Média; a época de Péricles, digamos, no século XIV. Mal se podia acreditar que se estava lidando com o mesmo tipo de seres. Então havia o mais refinado desenvolvimento da humanidade, excelentes instituições, leis sábias, ofícios inteligentemente repartidos, liberdade organizada racionalmente, todas as artes, incluindo a poesia e a filosofia, em seus ápices; a produção de obras que, após milênios, continuam sem paralelo, as criações, como eram, de uma ordem superior de seres que nunca poderíamos imitar; a vida embelezada pelo mais nobre companheirismo, como retratado no *Banquete* de Xenofon. Imagine a outra cena, se puder; uma época em que a Igreja havia escravizado mente e violentado os corpos dos homens, para que os cavaleiros e padres pudessem lançar todo o peso da vida sobre a indistinta besta de carga, o terceiro estado. Existia então, pode-se ter por certo, uma estreita aliança entre feudalismo e fanatismo, e em seu comboio abominável ignorância e obscuridade mental, uma intolerância correspondente, discórdia entre crenças, guerras religiosas, cruzadas, inquisições e perseguições; quanto à forma de amizade, cavalheirismo, composta de selvageria e loucura, com seu sistema pedante de fingimentos ridículos levados ao extremo, sua superstição degradante e ridícula veneração por mulheres. A galantaria é o resíduo dessa veneração, merecidamente retribuída como o é pela arrogância feminina; este fornece constantemente material para o riso de todos os asiáticos, aos quais os gregos teriam se unido. Na fase áurea da Idade Média esta prática desenvolveu-se em um constante e metódico serviço às mulheres; este impunha atos de heroísmo, *cours d'amour*, músicas bombásticas de trovadores etc.; devemos observar que estas últimas bufonarias, as quais tinham um lado intelectual, estavam principalmente na França; por outro lado, entre os materialistas e preguiçosos alemães, os cavaleiros distinguiam-se bebendo e roubando; eram bons em se embebedar e encher seus castelos de pilhagem; apesar de que nos cortejos certamente não faltavam canções de amor insípidas. O que causou esta profunda transformação? Migração e cristianismo.

Demopheles. Acho bom que tenha me lembrado disso. A migração foi a fonte do mal; o cristianismo foi a represa que invadiram. Foi principalmente devido ao cristianismo que os rudes e selvagens equinos que vieram como uma inundação foram controlados e adestrados. O homem selvagem deve antes de tudo aprender a se ajoelhar, a venerar, a obedecer; depois pode ser civilizado. Isso foi feito na Irlanda por São Patrício, na Alemanha por Winifred, o Saxão, o qual era um Bonifácio genuíno. Foi a migração dos povos, o último avanço das raças asiáticas em direção à Europa, seguido apenas pelas vãs tentativas daqueles sob o comando de Áttila, Genghis Khan e Timur, e, num fim cômico, os ciganos — foi esse movimento que varreu a humanidade dos Antigos. O cristianismo foi precisamente o princípio que se colocou contra esta selvageria; assim como depois, por toda a Idade Média, a Igreja e sua hierarquia foram fundamentalmente necessários para estabelecer limites aos barbarismos selvagens desses mestres da violência, os príncipes e os cavaleiros: foi o que quebrou os icebergs nesse grande dilúvio. Não obstante, o objetivo principal do cristianismo não é realmente tornar esta vida agradável, mas fazer-nos dignos de uma melhor. Este olha além do lapso de tempo presente, além desse sonho fugidio, e busca levar-nos à eterna bem-aventurança. Sua tendência é ética no sentido mais próprio da palavra, um sentido desconhecido pela Europa até o seu advento; como lhe demonstrei, colocando a moralidade e a religião dos antigos lado a lado com as da cristandade.

Philalethes. Parece estar correto em relação à teoria: mas observe a prática! Em comparação com os tempos cristãos o mundo antigo era inquestionavelmente menos cruel que a Idade Média, com suas mortes por torturas excruciantes, suas inumeráveis incinerações em praça pública. Os antigos, ademais, eram muito tolerantes, colocando grande peso na justiça, frequentemente sacrificando a si próprios pela nação, demonstraram traços de todo tipo de magnanimidade, uma tamanha e genuína hombridade, que hoje em dia uma proximidade com seus pensamentos e ações recebe o nome de estudo da humanidade. Os frutos do cristianismo foram guerras santas, morticínios, cruzadas, inquisições, extermínio dos nativos da América e a introduções de escravos africanos em seu lugar; entre os antigos não há nada análogo a isso, nada ao qual se possa comparar; pois os escravos dos antigos, a *familia* [casa dos escravos], o *vernae* [os nascidos na *familia*], eram uma raça satisfeita, sinceramente devotada ao serviço de seus senhores, e tão diferente dos negros miseráveis das plantações de açúcar — uma desgraça à humanidade — quanto são diferentes as suas cores. As delinquências morais pelas quais reprovamos os antigos, e que talvez sejam um pouco menos incomuns hoje em dia do que parece, superficialmente, ser o caso, são ninharias em comparação com as enormidades cristãs que mencionei. É possível afirmar, considerando tudo isso, que a humanidade tornou-se moralmente melhor devido ao cristianismo?

Demopheles. Se os resultados gerais não estão de acordo com a pureza e veracidade da doutrina, talvez seja porque esta era elevada e nobre demais para a humanidade, porque estabeleceu um objetivo altivo demais. Foi muito mais fácil igualar-se ao sistema pagão ou ao maometano. É precisamente o que há de nobre e digno que está mais suscetível a todo tipo de abusos de fraudes: *abusus optimi pessimus* [O abuso do ótimo é o pior]. Essas doutrinas elevadas serviram convenientemente como pretexto para os procedimentos mais abomináveis e para atos de maldade irrestrita. A queda das instituições do Velho Mundo, assim como de suas artes e ciências, deve, como disse, ser atribuída à incursão de bárbaros estrangeiros. O resultado inevitável dessa invasão foi que a ignorância e selvageria prevaleceram; consequentemente, violência e vileza estabeleceram seu domínio, e cavaleiros e padres tornaram-se um fardo à humanidade. Isso se explica, parcialmente, pelo fato de que a nova religião objetivava a felicidade eterna, não a temporal, ensinava que se deveria preferir simplicidade de coração à sabedoria e olhava de esguelha a todos os prazeres mundanos. Atualmente as artes e ciências servem aos prazeres mundanos; mas, naquele tempo, foram promovidas tanto quanto podiam ser úteis à religião, e atingiram um certo grau de perfeição.

Philalethes. Num âmbito muito estreito. As ciências eram companheiras suspeitas e, como tais, sofriam restrições: por outro lado, a querida ignorância, este elemento tão necessário a um sistema de crenças, foi cuidadosamente nutrida.

Demopheles. E ainda assim as posses intelectuais da humanidade até aquele período — as quais eram escritos preservados dos Antigos — foram salvas da destruição pelo clero, especialmente pelos que estavam em monastérios. Como teriam sobrevivido se o cristianismo não tivesse chegado justamente antes da migração dos povos.

Philalethes. Seria uma investigação realmente proveitosa tentar e fazer, com a mais fria imparcialidade, uma comparação neutra, cuidadosa e precisa das vantagens e desvantagens que podem ser atribuídas à religião. Para isso, obviamente, seria preciso muito mais conhecimento histórico e informações psicológicas que nós dominamos. Universidades talvez façam disso uma competição de ensaios.

Demopheles. Certamente tomarão o cuidado de não fazê-lo.

Philalethes. Estou surpreso por ouvir isso: é uma má investigação para a religião. Entretanto, há universidades em que, ao propor o assunto para competição, pode-se criar a condição secreta de que o prêmio vai para a pessoa que melhor interpretar sua própria visão. Se pudéssemos começar fazendo com que um estatístico nos dissesse quantos crimes são evitados todos os anos pela religião e quantos por outros motivos, muito poucos seriam pela primeira razão. Quando um homem sente-se tentado a cometer um crime, pode-se confiar que a primeira consideração que passará pela sua mente será a punição envolvida e as chances de vir sofrê-la: então vem a segunda consideração, o risco à sua reputação. Se não estou enganado, este ruminará por horas a fio esses dois impedimentos antes de sequer trazer à tona considerações religiosas. Superando com segurança esses dois primeiros paredões contra o crime, penso que a religião sozinha apenas raramente barrará sua ação.

Demopheles. Penso que a religião o fará muito frequentemente, especialmente quando sua influência se dá através dos costumes. Sente-se uma ação cruel como imediatamente repulsiva. O que é isso senão o efeito das primeiras impressões? Pense, por exemplo, quão frequentemente um homem, especialmente se for de nascimento nobre, fará tremendos sacrifícios para cumprir o que prometeu, motivado tão-somente pelo fato de que seu pai repetidamente o impressionou em sua infância de que “um homem de honra” ou “um cavalheiro” sempre mantém sua palavra inviolável.

Philalethes. Isso é inútil a não ser que haja uma certa honorabilidade inata. Não se deve atribuir à religião aquilo que resulta de uma bondade de caráter inata, através da qual a compaixão pelo homem que sofreria seu crime o impede de cometê-lo. Isso é um motivo genuinamente moral e, como tal, independente de todas as religiões.

Demopheles. Mas esse é um motivo que raramente afeta a multidão, a não ser que assuma um aspecto religioso. O aspecto religioso sem dúvida fortalece seu poder para o bem. Mesmo sem tais fundamentos naturais, os motivos religiosos sozinhos são poderosos na prevenção de crimes. Não devemos nos impressionar com isso no caso da multidão, quando vemos que mesmo pessoas de educação sofrem vez por outra a influência — não propriamente de motivos religiosos, que são fundados em algo que é ao menos alegoricamente verdadeiro — da mais absurda superstição, e se permitem guiar por esta as suas vidas inteiras; como, por exemplo, não empreender nada na sexta-feira, recusar-se a ser o décimo terceiro a se sentar à mesa, obedecer a prognósticos estatísticos e coisas do gênero. Quão mais a multidão é guiada por tais coisas. Não é possível que forme uma ideia adequada dos estreitos limites da mente em sua forma bruta; é um lugar de absoluta escuridão, especialmente quando — como é frequente — um coração mau, injusto e malicioso está em seu fundo. Pessoas nessa condição — e estas constituem o grosso da humanidade — precisam ser guiadas e controladas o melhor possível, mesmo se por motivos supersticiosos; até o tempo em que se tornem suscetíveis a motivos melhores e mais verdadeiros. Como um exemplo do trabalho direto da religião pode-se mencionar o fato bastante comum de que, especialmente Itália, um ladrão devolve as mercadorias roubadas através da influência de seu confessor que afirma que não irá absolvê-lo se não o fizer. Pense novamente no caso de um juramento, onde a religião demonstra uma influência mais decisiva; pode ser que um homem coloque-se expressamente na posição de um *ser puramente moral*, e como tal veja-se solenemente vinculado, como parece ser o caso na França, onde a fórmula é simplesmente *je le jure* [eu juro] e entre os Quakers, cujo solene *yea* ou *nay* são considerados um substituto para o juramento; ou pode ser que um homem realmente acredite estar pronunciando algo que afetará sua felicidade eterna — uma crença que presumivelmente é apenas uma investidura do sentimento

anterior. Sem dúvida, considerações religiosas são meios para despertar e invocar a natureza moral do homem. Quão frequentemente sucede de um homem concordar em fazer um falso juramento e, no momento crucial, repentinamente se recusa, e a verdade e o correto prevalecem.

Philalethes. Com ainda mais frequência falsos juramentos são feitos, e com a verdade e o correto sob seus pés, apesar de todas as testemunhas do juramento saberem-no muito bem! Mesmo assim, parece estar bastante correto em mencionar que o juramento é um inegável exemplo da eficiência prática da religião. Mas, apesar de tudo que disse, tenho dúvidas se a eficiência da religião vai muito além disso. Apenas pense; se uma proclamação pública repentinamente anunciasse a anulação de todas as leis criminais, imagino que nenhum de nós teria coragem de ir para casa sob a proteção das causas religiosas. Se, do mesmo modo, todas religiões fossem declaradas falsas, poderíamos, sob a proteção da lei apenas, continuar vivendo como antes, sem nenhum acréscimo às nossas apreensões ou às nossas medidas de precaução. Darei um passo além e direi que as religiões muito frequentemente exerceram uma influência decididamente desmoralizante. Poder-se-ia dizer que deveres para com Deus e deveres para com a humanidade estão em razões inversas.

É fácil deixar que a bajulação de uma divindade compense a falta de comportamento apropriado em relação aos homens. E então vemos que em todos os tempos e em todas as nações a grande maioria da humanidade julga muito mais fácil chegar ao céu implorando em orações do que pelo merecimento de suas ações. Em toda religião logo vem a suceder que fé, cerimônias, ritos e afins, são proclamados como mais agradáveis à vontade divina que ações morais; esta primeira, especialmente se vinculada com o emolumento do clero, gradualmente passa a ser vista como um substituto à última. Sacrifícios em templos, discursos às massas, inauguração de capelas, plantar cruzes às margens das estradas logo se tornam as obras mais louváveis, de modo que até grandes crimes são expiados por estes, como também pela penitência, sujeição à autoridade sacerdotal, confissões, peregrinações, doações aos templos e ao clero, construção de monastérios e afins. A consequência disso tudo é que os padres finalmente figuram como os intermediários da corrupção dos deuses. E como se isso não fosse bastante, onde está a religião cujos adeptos não consideram rezas, louvores e múltiplos atos de devoção, ao menos em parte, um substituto à conduta moral? Veja a Inglaterra, onde o domingo cristão, por meio de um audaz artifício sacerdotal, foi introduzido por Constantino, o Grande, como um correlato para sabá judeu, o qual é de um modo mendaz identificado com este, e empresta o seu nome — e isso a fim de que os mandamentos de Jeová para o sabá (isto é, o dia em que o Todo Poderoso teve de descansar dos seus seis dias de trabalho, de modo que essencialmente este é o último dia da semana) pudessem ser aplicados ao domingo cristão, o *dies solis* [dia do sol], o primeiro dia da semana, no qual o sol se abre em glória, o dia de devoção e alegria. A consequência dessa fraude é que “quebrar o sabá” ou a “dessacralização do sabá”, isto é, a menor das ocupações — tanto para negócios quanto para lazer, todos jogos, música, costura, livros mundanos — é vista como um grande pecado nos domingos. Certamente o homem comum deve acreditar que — como seus guias espirituais assinalam — se for totalmente constante numa “observância estrita do santo sabá”, sendo “um regular usuário do Serviço Divino”, isto é, se invariavelmente quedar-se ociosamente nos domingos e não deixar de sentar-se duas horas na igreja para ouvir a mesma ladainha pela milésima vez e murmurá-la em consonância com os outros, então poderá contar com indulgência em relação aos pequenos pecadilhos aos quais ocasionalmente se permitiu. Esses demônios em forma humana, os donos e os negociadores de escravos nos Estados Livres da América do Norte [Free States of North America] (deveriam ser chamados de Estados Escravos) são, via de regra, anglicanos devotos que considerariam um pecado grave trabalhar nos domingos; e, confiando nisso — e em suas visitas regulares à igreja —, esperam pela felicidade eterna. A tendência

desmoralizante da religião é menos problemática que sua influência moral. Quão grandiosa e quão certa esta influência moral deve ser para reparar as enormidades que as religiões, especialmente as cristãs e maometanas, produziram e disseminaram pela terra! Pense no fanatismo, nas perseguições infindáveis, nas guerras santas, nesse frenesi sanguinário que os Antigos sequer concebiam! Pense nas cruzadas, um morticínio de duzentos anos e seu indesculpável grito de guerra "*é a vontade de Deus*", sua meta de tomar posse das sepulturas daqueles que pregavam amor e tolerância! Pense na cruel expulsão e extermínio dos mouros e judeus da Espanha! Pense nas orgias de sangue, nas inquisições, nos tribunais inquisitórios, nas conquistas terríveis e sangrentas dos maometanos em três continentes, ou nas do cristianismo na América, cujos habitantes foram em sua maior parte exterminados, e em Cuba totalmente. De acordo com Las Cases, o cristianismo assassinou doze milhões em quarenta anos, *in majorem Dei gloriam* [para a maior glória de Deus], obviamente, para a propagação do evangelho, e porque tudo que não era cristão sequer era visto como humano! Já toquei nesse assunto anteriormente, é verdade; mas quando em nossos dias ouvimos as *Últimas Notícias do Reino de Deus* [Latest News from the Kingdom of God*2], não havemos de cansar em trazer fatos antigos à tona. Acima de tudo, não nos esqueçamos da Índia, o berço da raça humana, ou pelo menos da parte dela à qual pertencemos, onde os maometanos, e então os cristãos, foram mais cruelmente furiosos contra os adeptos da fé original da humanidade. A destruição ou desfiguração dos templos e ídolos antigos, um ato lamentável, perverso e bárbaro, que ainda testemunha a fúria monoteísta dos maometanos, continuando de Marmud, o Ghaznavi da memória maldita, até Aureng-Zeb, o fratricida, o qual os cristãos portugueses imitaram diligentemente através da destruição de templos e dos *auto de fé* da inquisição em Goa. Não esqueçamos os escolhidos de Deus que, após terem sido expressamente ordenados por Jeová, roubaram de seus velhos e leais amigos no Egito os potes de ouro e prata que haviam lhes emprestado, fizeram um caminho de matança e pilhagens até a "terra prometida", e com o assassino Moisés no comando, usurparam-na de seus donos por direito — novamente, pela mesma ordem expressa de Jeová e repetidos comandos, sem qualquer misericórdia, exterminando os habitantes, mulheres, crianças, todos (Josué 9/10). Isso tudo simplesmente porque não foram circuncidados e desconheciam Jeová: foi motivo suficiente para justificar cada monstruosidade que lhes foram feitas; pelo mesmo motivo, em tempos anteriores, a infame perfídia do patriarca Jacó e seu povo escolhido contra Hamor, rei de Salém e seu povo, acha glória aos olhos do Senhor porque o povo era descrente! (Gênesis 33:18) De fato, o pior lado das religiões é que os fiéis de uma religião tiveram a liberdade para pecar contra os de outras, e persegui-los com extremado rufianismo e crueldade; os maometanos contra os cristãos e hindus; os cristãos contra os hindus, maometanos, nativos americanos, negros, judeus, hereges e outros.

Talvez esteja me excedendo em dizer *todas* religiões. Por respeito à verdade, devo acrescentar que as barbaridades fanáticas perpetradas em nome da religião somente podem ser imputadas aos adeptos de crenças monoteístas, isto é, a fé judaica e seus dois ramos, cristianismo e islamismo. Não ouvimos nada do gênero no caso dos hindus ou dos budistas. É do conhecimento de todos que por volta do século V de nossa era o budismo foi expulso pelos brahmans de sua terra ancestral no extremo sul da península indiana, e posteriormente espalhou-se por todo o resto da Ásia — e, tanto quanto sei, não há registros definidos de quaisquer crimes violentos, guerras ou crueldades perpetradas durante o processo.

Esse fato, obviamente, pode ser imputado à obscuridade que vela a história desses países; mas o caráter extremamente moderado de sua religião, juntamente com sua incessante inculca de tolerância para com todas as formas viventes e o fato de que o bramanismo, devido ao seu sistema próprio de castas, não admite prosélitos, permite margem à esperança de que seus adeptos abstêm-se do derramamento de sangue em grande

escala e da crueldade em qualquer forma. Spence Hardy, em seu excelente livro *Eastern Monachism* [Monarquismo Oriental], elogia a extraordinária tolerância dos budistas, e inclui sua garantia que de que os anais de budismo fornecerão menos instâncias de perseguição religiosa do que qualquer outra religião.

De fato, apenas ao monoteísmo a intolerância é essencial; um deus único é, por sua própria natureza, um deus ciumento, e como tal não pode coexistir com quaisquer outros. Deuses politeístas, por outro lado, são naturalmente tolerantes; vivem e deixam viver; seus próprios companheiros, sendo deuses da mesma religião, são os maiores objetos de seu sofrimento. Essa tolerância é posteriormente estendida aos deuses estrangeiros que são recebidos de modo hospitaleiro e, depois, admitidos, em alguns casos em igualdade de direitos; um grande exemplo disso é demonstrado pelo fato de que os romanos, de boa vontade, admitiram e veneravam Phrygian, Egyptian e outros deuses. Consequentemente, somente as religiões monoteístas fornecem o espetáculo das guerras santas, perseguições religiosas, tribunais inquisitórios, destruição de ídolos e de imagens dos deuses, devastação de templos indianos e colossi egípcios — os quais haviam fitado o sol por três milênios — apenas porque um deus ciumento disse *Não farás para ti imagens de esculturas*.

Mas retorno ao meu argumento principal. Está, sem dúvida, correto em sua insistência nas fortes necessidades metafísicas da humanidade; todavia, a religião parece-me não tanto uma satisfação quanto é um abuso de tais necessidades. Em qualquer grau vimos que, em relação à promoção da moralidade, sua utilidade é, em grande parte, problemática; suas desvantagens e especialmente as atrocidades que a têm acompanhado são patentes como a luz do dia. Naturalmente, é uma questão completamente diferente se considerarmos a utilidade da religião como uma escora de tronos; pois onde esses são sustentados “pela graça de Deus”, trono e altar estão intimamente associados; e todo príncipe sábio que ama seu trono e sua família figurará por sobre seu povo como um exemplo da verdadeira religião. Mesmo Maquiavel, no capítulo oitenta de seu livro, recomendou religião muito seriamente a príncipes. Para além disso, pode-se dizer que religiões reveladas estão para a filosofia exatamente na relação de “soberanos pela graça de Deus” para “a soberania do povo”; de forma que os dois primeiros termos do paralelo estão numa natural aliança.

Demopheles. Oh, não adote esse tom! Está de mãos dadas com a oclocracia e anarquia, o arquiinimigo de toda a ordem legislativa, toda civilização e toda humanidade.

Philalethes. É verdade. Foi apenas um sofisma, algo que o mestre de esgrima chama de finta. Retrato-me por isso. Mas percebo como disputas às vezes fazem um homem honesto tornar-se injusto e malicioso. Paremos.

Demopheles. Não posso deixar de lamentar pelo fato de que, depois de todo esse esforço, não alterei sua disposição em relação à religião. Por outro lado, posso lhe assegurar que tudo que disse não abalou minha convicção em seu elevado valor e necessidade.

Philalethes. Creio plenamente em suas palavras; como podemos ler em Hudibras:

> Um homem convencido contra sua vontade
> Ainda acredita na mesma verdade.
>
> [A man convinced against his will
> Is of the same opinion still.]

Meu consolo é que, diferentemente da controvérsia e de beber água mineral, os efeitos posteriores são os

verdadeiros.

Demopheles. Bem, espero que sejam benéficos no seu caso.

Philalethes. Talvez sim, se fosse capaz de digerir um certo provérbio espanhol.

Demopheles. Que é?

Philalethes. *Por detrás da cruz está o diabo*.

Demopheles. Vamos, não terminemos com sarcasmos. Em vez disso, admitamos que a religião, como Janus, ou melhor, como Yama, o deus brâmane da morte, tem duas faces, uma amigável e a outra sombria. Cada um de nós manteve o olhar fixo em apenas uma delas.

Philalethes. Está correto, velho amigo.

Notas do tradutor

1. Dizer que alguém “está sob a espada de Dâmocles” significa que, a qualquer momento, algo de muito ruim pode acontecer.
2. *News from the Kingdom of God* era uma publicação missionária anual cuja edição número 40 data de 1856.

autor: Arthur Schopenhauer
tradução: André Cancian
fonte: Religion: a dialogue

Sobre a filosofia universitária

Arthur Schopenhauer

Os fins estatais da filosofia universitária foram, porém, os que propiciaram à Hegelharia um favor ministerial tão impar. Pois, para ela, o Estado era o "organismo ético absolutamente perfeito", e ela fazia com que todo o fim da existência humana se absorvesse no Estado. Poderia haver uma melhor orientação para os futuros referendários e, em breve, funcionários do Estado do que aquela segundo a qual toda a sua essência e ser, como corpo e alma, pertencera completamente ao Estado, como a abelha à colmeia, e do que aquela, segundo a qual eles não teriam de buscar outra coisa, nem neste nem num outro mundo, a não ser cooperar como engrenagens úteis para manter em funcionamento a grande máquina do Estado, este *ultimus finis bonorum* [1]? Portanto, o referendário e o homem eram um e o mesmo. Essa era uma autêntica apoteose do filisteísmo.

Mas a relação de tal filosofia universitária para com o Estado é diferente de sua relação para com a filosofia verdadeira e em si, que, sob esse aspecto, poderia ser diferenciada, enquanto filosofia pura, daquela enquanto filosofia aplicada. Ou seja, a filosofia pura não conhece nenhum outro fim a não ser a verdade; donde se poderia concluir que qualquer outro fim visado por seu intermédio é pernicioso para ela. Sua meta superior é a satisfação daquela nobre carência, por mim chamada de carência metafísica, que é sentida íntima e vivamente pela humanidade em todos os tempos, mas de modo mais forte quando, como agora, a reputação da doutrina da fé está cada vez mais baixa. Aliás, sendo adequada e pensada em relação à grande massa do gênero humano, a doutrina da fé só pode conter verdade alegórica, que ela, todavia, tem de fazer valer como verdadeira senso próprio [2]. Porém, com a difusão cada vez maior de toda espécie de conhecimentos históricos, físicos e mesmo filosóficos, aumenta o número de homens para quem a verdade alegórica não pode mais satisfazer, e esses exigem cada vez mais a verdade senso próprio. Mas o que pode fazer diante desta demanda uma marionete de cátedra "nervis alienis mobile" [3]? O que mais se alcançará com a outorgada filosofia de casaca ou com ocas construções de palavras, ou mesmo com as verdades mais comuns e compreensíveis, transformadas, pela verborragia, em inapreensíveis flores de retórica que nada dizem? Ou ainda, o que mais se alcançará com o absoluto "nonsense" hegeliano? E, por outro lado, se de fato chegasse do deserto o honesto João, vestido de peles e alimentado de gafanhotos, que, tendo ficado longe de toda confusão e se dedicado, com coração puro e total seriedade, à pesquisa da verdade e viesse agora oferecer seus frutos, que recepção deveria ele esperar daqueles negociantes de cátedras alugados para os fins do Estado, que têm de viver da filosofia com mulher e filhos, e cujo lema é *primum vivere, deinde philosophari* [4]? Por causa disso, esses negociantes apossaram-se do mercado e cuidaram para que ali nada valha a não ser aquilo que eles deixam valer, pois méritos só existem, se eles e sua mediocridade quiserem reconhecê-lo. É que eles levam pelo cabresto a atenção do público, de resto pequeno, que se ocupa com filosofia, pois esse mesmo público não empregará seu tempo, fadiga e esforço em coisas que não proporcionam deleite (como as produções poéticas), mas sim instrução, e instrução pecuniariamente infrutífera, sem antes ter plena garantia de que tais coisas serão largamente recompensadas. Ora, de acordo com a crença generalizada de que quem vive de alguma coisa é também o que dela entende, o público espera obter tal garantia dos especialistas que se portam confiantemente nas cátedras, compêndios,

diários e jornais literários como verdadeiros mestres no assunto: são eles, pois, que degustam e escolhem aquilo que é mais digno de atenção e seu contrário. Oh, que será de ti, meu pobre João do Deserto, se, como é de se esperar, aquilo que tu trazes não estiver redigido. Segundo a convenção tácita dos senhores da filosofia lucrativa! Eles te verão como alguém que não compreendeu o espírito do jogo e ameaça arruinar todos eles, como seu adversário e inimigo comum. Mesmo se aquilo que trazes fosse a maior obra-prima do espírito humano, jamais poderia encontrar clemência diante dos olhos deles. Pois não estaria redigida *ad normam conventionis* [5], logo não a modo de poderem torná-la objeto de sua conferência de cátedra, para também dela viver. De fato, não ocorre a um professor de filosofia verificar se um novo sistema estreante é verdadeiro, mas apenas se ele pode harmonizar-se com as doutrinas da religião do Estado, com as intenções do governo e com as opiniões dominantes da época. Depois disso, ele decide sobre seu destino. Mas, não obstante, se o novo sistema se impusesse, se despertasse a atenção do público como instrutivo e contendo conclusões — e fosse por este considerado digno de estudo —, nesta mesma medida ele acabaria com a atenção, com o crédito e, o que é ainda pior, com a vendagem da filosofia habilitada para a cátedra. *Di meliora* [6]! Por isso, tal coisa não pode ocorrer, e aí tem de ser um por todos e todos por um. O método e a tática para isso é logo posto à disposição por um instinto favorável que é concedido a todo ser para sua preservação. Ou seja, o refutar e contradizer uma filosofia que vai contra a *norma convencionis* é muitas vezes uma coisa arriscada, que não se deve ousar nem em último caso — sobretudo onde se farejam méritos e virtudes que seguramente não são alcançáveis pelo diploma de professor —, pois desse modo as obras indexadas alcançariam notoriedade e os curiosos acorreriam; mas então poderiam ser feitas comparações extremamente desagradáveis e o desenlace seria incerto. Unânimes, porém, como irmãos de mesmo caráter e capacidade, os professores universitários tratam tal produção inoportuna como “mon avenue”. Com o ar mais despreocupado, tomam o mais significativo como totalmente insignificante, o profundamente pensado e presente por séculos como não merecedor de discussão, para então sufocá-lo. Mordem perfidamente os lábios e se calam, se calam com aquele “silentium, quod livor indixerit”, já denunciado pelo velho Sêneca [7]; mas enquanto se calam sobre isso, gralham tanto mais alto em relação aos filhos abortivos do espírito e às monstruosidades de seus camaradas, com a consciência tranquila de que aquilo que ninguém sabe, é como se não existisse, e de que as coisas do mundo valem pela aparência e pelo nome, não por aquilo que são. Sendo esse o método mais seguro e menos perigoso contra méritos, gostaria de recomendá-lo a todos os cabeças ocas que buscam seu sustento em coisas para as quais é necessário o mais alto talento, sem, todavia, me responsabilizar por suas consequências posteriores.

No entanto, os deuses não devem ser invocados aqui de forma nenhuma como num “inauditum nefas” [8]: pois isso tudo é apenas uma cena do espetáculo que temos diante dos olhos em todas as épocas, em todas as artes e ciências, ou seja, a velha luta daqueles que vivem para a coisa com aqueles que dela vivem, ou daqueles que a são, com aqueles que a representam. Para os primeiros, ela é o fim para o qual sua vida é mero meio; para os outros, o meio, isto é, a penosa condição para a vida, o bem-estar, a fruição, a felicidade — as únicas coisas nas quais reside sua verdadeira seriedade: porque aqui está traçado, pela natureza, o limite de sua esfera de ação. Quem quiser ver isso exemplificado e conhecê-lo mais de perto, deve estudar a história da literatura e ler as biografias dos grandes mestres em todo engenho e arte. Ali verá que isso foi assim em todos os tempos e compreenderá que assim também há de permanecer. No passado, isso é reconhecido por todos; no presente, por quase ninguém. As páginas resplandecentes da história da literatura são, quase sem exceção, as trágicas. Em todas as disciplinas, elas nos mostram como, via de regra, o mérito teve de esperar até que os tolos tenham deixado de sê-lo, o banquete tenha chegado ao fim e todos tenham ido para a cama: é então que o mérito se

levanta da noite profunda, como um fantasma, para finalmente, ainda que como sombra, tomar seu lugar de honra usurpado.

Entretanto, temos de lidar aqui apenas com a filosofia e seus representantes. Em primeiro lugar, constatamos que, desde sempre, muito poucos filósofos foram professores de filosofia e, proporcionalmente, ainda menos professores de filosofia, filósofos. Daí se poderia dizer que, do mesmo modo que os corpos idiolétricos não são condutores de eletricidade, também os filósofos não são professores de filosofia. De fato, esse cargo põe mais barreiras que qualquer outro para aquele que pensa por si próprio. Pois a cátedra de filosofia é de certo modo um confessionário público, onde se faz profissão de fé *coram populo* [9]. Logo, para a obtenção efetiva de conhecimentos mais fundamentais ou mesmo mais profundos, ou seja, para se tornar verdadeiramente sábio, quase nada é tão contrário quanto a coerção constante de parecer sábio, o alardear de pretensos conhecimentos diante de alunos ávidos em aprender e ter respostas prontas para todas as questões imaginárias. Mas o pior é que, a todo pensamento que de algum modo ainda ocorra a um homem em tal situação, logo lhe assalta a preocupação de saber se tal pensamento poderia convir às intenções dos superiores: isso paralisa tanto seu pensar, que os próprios pensamentos já não ousam ocorrer. A atmosfera de liberdade é indispensável à verdade. Sobre a *exceptio, quae firmat regulam* [10], ou seja, sobre o fato de Kant ter sido professor, já mencionei acima [11] o necessário, e acrescento apenas que também a filosofia de Kant ter-se-ia tornado mais elevada, decidida, pura e bela, se ele não tivesse se investido naquela cátedra. Embora ele, mui sabiamente, tivesse mantido o filósofo o mais longe possível do professor, já que não expunha sua própria doutrina na cátedra [12].

Fazendo, porém, uma retrospectiva dos pretensos filósofos que entraram em cena no meio século depois de encerrada a atividade de Kant, infelizmente não vejo nenhum a quem eu pudesse dizer em seu louvor que sua verdadeira e total seriedade tivesse sido a pesquisa da verdade: pelo contrário, observo todos eles (ainda que nem sempre tenham clara consciência) pensando em aparecer, em causar efeito, em se impor e até mistificar, esforçando-se para obter o aplauso dos superiores e, em seguida, dos estudantes — sempre com o objetivo último de deglutir o rendimento da coisa com mulher e filhos. Mas isso está bem de acordo com a natureza humana, que, como toda natureza animal, só conhece como fins imediatos o comer, o beber e o cuidado da cria, mas que recebeu ainda, como apanágio especial, a ambição de brilhar e aparecer. Ora, a primeira condição para produções verdadeiras e genuínas na filosofia, como na poesia e nas belas artes, é, pelo contrário, uma inclinação completamente anômala que, contra a regra da natureza humana, põe, no lugar do esforço subjetivo para o bem próprio, um esforço plenamente objetivo, dirigido para uma produção que lhe é exterior, esforço que, por isso mesmo, é chamado apropriadamente de excêntrico e também às vezes escarnecido como quixotismo.

Sobre a Teologia

… o tema essencial é próprio da metafísica entre os filósofos de cátedra é a explicação da relação de Deus para com o mundo: as mais prolixas discussões sobre este tema enchem seus manuais. Acreditam-se empregados e pagos, sobretudo, para tornar claro este ponto, e aí é divertido ver o quão sisuda e eruditamente falam do absoluto ou de Deus, portando-se bem seriamente como se de fato soubessem algo do assunto: isso faz lembrar

a seriedade com que as crianças brincam. Então surge, a cada feira de livros, uma nova metafísica que, consistindo num relatório minucioso sobre o bom Deus, explica como ele tem passado e como chegou a fazer, parir ou, sabe-se lá como, produzir o mundo — dando a impressão de que recebem notícias fresquinhas sobre ele de meio em meio ano. Alguns caem, porém, numa confusão de efeito altamente cômico. É que têm de ensinar um Deus inteiramente pessoal, tal como aparece no Velho Testamento — e eles sabem disso. Mas, por outro lado, há cerca de quarenta anos o panteísmo de Espinosa, segundo o qual a palavra Deus é sinônimo de mundo, tornou-se predominante e virou moda entre os eruditos e até entre os apenas cultos: ora, tampouco desejam rejeitar inteiramente esta doutrina, não se permitindo, porém, estender a mão até esta iguaria proibida. Então procuram ajudar-se com seu recurso habitual: frases obscuras, emaranhadas e confusas, palavrório oco, em que se viram e reviram penosamente; veem, então, alguns asseverar de um só fôlego que Deus é total, infinitamente e de longe, bem de longe, diferente do mundo, mas ao mesmo tempo a ele estreitamente ligado e unido, ou seja, que está enterrado nele até as orelhas: por isso, fazem-me lembrar todas as vezes do tecelão Botton do "Sonho de uma Noite de Verão", que promete rugir como um apavorante leão, mas, ao mesmo tempo, trinar tão docemente, como só um rouxinol pode fazê-lo. Executando isso, caem na mais extraordinária confusão: é que afirmam não haver nenhum lugar para Deus fora do mundo; mas já que também não podem usá-lo no mundo, fazem o roque com ele de lá para cá e da cá para lá, até perder as duas posições [13].

Por outro lado, a "Crítica da Razão Pura", com suas provas *a priori* da impossibilidade de todo conhecimento de Deus, é para eles uma tolice pela qual não se deixam enganar: sabem para que existem. A objeção de que não se pode pensar nada mais não-filosófico do que falar sem cessar sobre a existência de algo de que não se tem comprovadamente nenhum conhecimento, e de cuja essência não se tem nenhum conceito, é para eles uma réplica impertinente: sabem para que existem. Sou para eles, reconhecidamente, um dos que não merece sua deferência e atenção, e, pela desconsideração total das minhas obras, pretenderam evidenciar aquilo que eu sou (se bem que, com isso, evidenciaram justamente aquilo que eles são): como tudo que produzi durante trinta e cinco anos, também será falar para as paredes se eu lhes disser que Kant não estava brincando, que a filosofia não é nem jamais poderá ser, séria e efetivamente, teologia, pois é antes algo total e completamente diferente dela. Como todas as outras ciências são reconhecidamente corrompidas pela intromissão da teologia, assim também o é a filosofia, e, na verdade, em seu grau máximo, como testemunha a sua história. Que isso valha até mesmo para a moral, eu o demonstrei claramente na minha dissertação sobre o fundamento dela [14]. Por isso, esses senhores agiram sorrateiramente também em relação a esta obra, fiéis à sua tática de resistência passiva. Ora, a teologia recobre com seu véu todos os problemas da filosofia e torna, com isso, impossível não só sua solução, como até mesmo sua compreensão. Portanto, como se disse, a "Crítica da Razão Pura" foi rigorosamente a carta de demissão da até então *ancilia theologiae* [15], que, com isso, abandonou para sempre o serviço de sua severa senhora. Desde então, esta teve de contentar-se com um mercenário que veste ocasionalmente o *libré* abandonado pelo antigo serviçal, apenas para manter as aparências: como na Itália, onde tais substitutos são vistos sobretudo aos domingos, e são por isso chamados pelo nome de "domenichini".

Mas na filosofia universitária as críticas e argumentos de kant tiveram de soçobrar. Pois ali isso significa: "Hoc volo, hoc iubeco, stat pro ratione voluntas" [16], a filosofia deve ser teologia, mesmo que a impossibilidade disso fosse provada por vinte Kantes; pois sabemos para que existimos: existimos *in maioirem Dei gloriam* [17]. Todo professor de filosofia é, tanto quanto Henrique 8°, um *defensor fidei* [18] e reconhece nisso sua primeira e principal vocação. Depois de Kant ter cortado o nervo de todas as provas possíveis da teologia — tão incisivamente que desde então ninguém mais pôde meter-se com elas —, o esforço filosófico, em quase

cinquenta anos, tem consistido nas diversas tentativas de insinuar, sutil e astuciosamente, a teologia, e os escritos filosóficos nada mais são, na sua maioria, do que tentativas infrutíferas de reanimar um cadáver sem vida. Assim, por exemplo, os senhores da filosofia lucrativa descobriam no ser humano uma consciência de Deus, que até então tinha passado despercebida de todo mundo, e, encorajados pelo seu acordo recíproco e pela inocência do público mais próximo, jogavam com ela atrevida e temerariamente, até que por fim seduziram os honestos holandeses da universidade de Leiden, de tal forma que estes, tomando as tergiversações dos professores de filosofia por progressos da ciência, instituíram bem ingenuamente, no dia 16 de fevereiro de 1844, o concurso sobre a questão: "Quid statuendum de ensu Dei, qui dicitir menti humanae indito" etc. [19]. Em virtude de tal "consciência de Deus", aquilo que todos os filósofos até Kant se esfaltaram para provar seria algo imediatamente consciente. Mas que simplórios deveriam ter sido todos aqueles filósofos de outrora, que se esforçaram durante toda a sua vida para aduzir provas a uma coisa da qual já somos conscientes, isto é, a conhecemos mais imediatamente do que duas vezes dois quatro, para o que ainda se exige reflexão. Querer provar tal coisa seria o mesmo que querer provar que os olhos veêm, os ouvidos ouvem e o nariz, cheira. Mas então que rebanho irracional não seriam os budistas, seguidores da principal religião da terra segundo o número de seus adeptos? Seu zelo religioso é tão grande que, no Tibete, quase um sexto dos homens pertence à casta sacerdotal, passando a viver em celibato, e sua doutrina da fé, embora suporte e apoie uma moral altamente pura, elevada, caritativa e rigorosamente ascética (que não se esqueceu dos animais, como a moral cristã), não só é decididamente ateísta, mas até recusa expressamente o teísmo. A personalidade é um fenômeno que, aliás, só nos é conhecido a partir de nossa natureza animal e, por isso, dela separada, não é mais claramente pensável: fazer de tal fenômeno origem e princípio do mundo é um enunciado que não entra imediatamente na cabeça de todos, e menos ainda o fato de que ele já estaria na cabeça de todos e já viveria na nossa natureza animal. Em contrapartida, um Deus impessoal é uma mera peta de professores de filosofia, uma *contradictio in adiecto*, uma palavra vazia para satisfazer os que não pensam ou para tranquilizar os vigilantes.

De fato, os escritos dos nossos filósofos universitários respiram o mais vivo zelo pela teologia; e, ao contrário, o menor pela verdade. Pois, sem recato diante dela e com uma audácia inaudita, empregam-se e acumulam-se sofismas, insinuações, distorções e asserções falsas, e são até mesmo, como se disse acima, falsamente atribuídos, ou melhor, exigidos da razão conhecimentos supra-sensíveis imediatos — ou seja, ideias inatas —; tudo isso única e exclusivamente para revelar a teologia: só teologia! Só teologia! teologia, a qualquer preço! Eu gostaria de oferecer despretensiosamente à reflexão desses senhores o fato de que, embora a teologia possa ser de grande valor, conheço algo que ainda é sempre mais valioso, a saber, a honestidade — a honestidade, tanto no modo de vida como no pensar e ensinar; eu não a venderia por nenhuma teologia.

Mas no estado em que as coisas estão, quem tomou isso a sério, junto com a "Crítica da Razão Pura"; quem pensou honradamente e não possui teologia para levar ao mercado, tem de sair perdendo diante daqueles senhores. Mesmo se trouxesse a coisa mais excelente já vista pelo mundo e servisse à mesa toda a sabedoria do céu e da terra, eles, todavia, desviariam olhos e ouvidos se não fosse teologia. Quanto mais mérito tiver o feito, mais despertará, não a admiração, mas o rancor deles, mais oporão a ele uma resistência determinadamente passiva, mais pérfido será o silêncio com que procurarão abafá-lo, mas, ao mesmo tempo, mais altos os encômios que entoarão aos encantadores filhos do espírito de seus camaradas ricos de pensamentos, para que, com isso, não triunfe a voz da inteligência e da sinceridade por eles odiada. Aliás, assim o exige, nesta época de teólogos céticos e de filósofos crédulos, a política daqueles senhores que, com mulher e filhos, se nutrem da ciência, ciência à qual uma pessoa como eu sacrifica todas as suas forças durante toda a vida. Pois o que lhes

importa, de acordo com a advertência de seus superiores, é — cada qual na sua linguagem, locução e disfarce — a filosofia como teologia especulativa, e declaram, de forma bem ingênua, que a caça à teologia é o alvo essencial da filosofia. Eles nada sabem do fato de que se deve considerar o mundo (junto com a consciência na qual ele se apresenta) como o único dado, o problema, o enigma da antiga esfinge, diante da qual nos postamos com ousadia. Eles ignoram, com esperteza, que a teologia, se desejar entrar na filosofia, deve primeiro, como todas as outras doutrinas, apresentar sua credencial, que será depois examinada no cartório da "Crítica da Razão Pura", a qual mantém ainda seu total prestígio junto a todos os pensadores, nada tendo perdido dele, apesar das caretas cômicas que os filósofos de cátedra de hoje esforçam em lhe fazer. Portanto, sem credencial válida diante da "Crítica", a teologia não obtém permissão de entrada e não deve obtê-la nem por ameaças, nem por astúcia, nem por mendicância, alegando para isso que os filósofos de cátedra não conseguem vender nenhuma outra coisa — então que façam o favor de fechar sua butique. Pois a filosofia não é igreja nem religião. A filosofia é um cantinho no mundo só acessível a poucos, onde a verdade, em toda parte sempre odiada e perseguida, uma vez livre de toda pressão e coerção, deve como que celebrar suas saturnais onde também o escravo pode falar livremente, ter até prerrogativas e a última palavra; ela é o cantinho onde a verdade deve dominar absolutamente sozinha, nada admitido a seu lado. Ora, já que o mundo todo e tudo nele é pleno interesse e, na maioria das vezes, interesse mesquinho, ordinário e ruim, só um cantinho deve decididamente ficar livre dele e estar aberto tão-só ao conhecimento das relações mais importantes e urgentes de todas — isso é a filosofia. Ou se entende isso de outra forma? Então, tudo é diversão e comédia "como se tem frequentemente dado" [20]. Certamente, para julgar com base nos compêndios dos filósofos de cátedra, deveríamos antes pensar que a filosofia seria um guia para a devoção, um instituto para formar beatos, pois, na maioria das vezes, a teologia especulativa é pressuposta abertamente como o fim e o alvo essencial da questão, e se navega para ela a todo pano. Mas é certo que todo e qualquer artigo da fé causa um dano decisivo para a filosofia, seja ele introduzido aberta e francamente nela, como acontecia na escolástica, seja contrabandeando através de *petitiones principii*, axiomas falsos, fontes internas de conhecimento inventadas, consciências de Deus, provas ilusórias, frases empoladas e galimatias, como é de uso hoje em dia, porque tudo isso torna impossível a compreensão clara, descompromissada e puramente objetiva do mundo e da nossa existência, que é a primeira condição de toda investigação da verdade.

Expor, sob o nome e firma da filosofia, mas em roupagens estranhas, os dogmas fundamentais da religião do Estado, que é depois intitulada com uma expressão digna de um Hegel — "a religião absoluta" —, pode ser uma coisa muito útil, desde que sirva para adequar melhor os estudantes aos fins do Estado, como também firmar na fé o público leitor; mas vender isso por filosofia é o mesmo que vender uma coisa por aquilo que ela não é. Se isso e tudo o que foi dito acima mantêm o seu avanço imperturbável, a filosofia universitária tem de se tornar cada vez mais uma remora para a verdade. Pois todos os filósofos estão perdidos, quando se toma, como escala de seu juízo e fio de prumo de suas proposições, outra coisa além da verdade, verdade que é tão difícil de alcançar mesmo com toda investigação e fadiga da força espiritual mais elevada. Segue-se daí que a verdade se torna uma mera "fable convenue", como Fontenelle chama a História. Também nunca se dará um só passo na solução dos problemas que nos são colocados, de todos os lados, por nossa existência tão infinitamente enigmática, se filosofa segundo um alvo predeterminado. Mas ninguém negará que este seja o caráter genérico das diferentes espécies da atual filosofia universitária.

Notas

1. “O último fim dos bons” (NT).
2. “Em sentido próprio” (NT).
3. “Movida por fios alheios”. Lohneysen indica que a expressão é de Horácio, “Sermones”, 2, 7, 82. (NT).
4. “Primeiro viver, depois filosofar”. (NT).
5. “De acordo com a norma convencional”. (NT).
6. “Deus me livre!” Segundo Lohneysen: Virgilio, “Georgica”, 3, 513. (NT).
7. “Silêncio que a inveja impôs”. Sêneca, “Epistulae”, 79. (NT).
8. “Crime inaudito”. (NT).
9. “Na presença do povo”. (NT).
10. “Exceção que confirma a regra”. (NT).
11. Em trecho anterior ao da presente tradução. (NT).
12. C. Rosenkranz. “História da Filosofia Kantiana”, pág. 148. (NA).
13. De uma confusão análoga é que surge o elogio que me fazem alguns deles, para salvar a honra de seu bom gosto, já que agora minha luz já não está mais oculta: mas apressam-se em acrescentar ao elogio a afirmação de que eu não tenho razão na questão principal, pois se guardarão, como é de praxe entre eles, de concordar com uma filosofia que é totalmente avessa a uma mitologia judáica, magnificamente adornada e escondida num palavrório empolado (NA).
14. “Sobre o Fundamento da Moral” — escrito não premiado pela Sociedade Real de Ciências da Dinamarca, em Kopenhagen, 30 de janeiro de 1840. Esta dissertação foi publicada junto com o escrito “Sobre a Liberdade da Vontade” nos “Dois Problemas Fundamentais da Ética” (S.W., tomo 4, pág. 481). Veja-se pág. 49, nota 64, e pág. 75, nota 86, da presente tradução (NT).
15. “Serva da teologia” (NT).
16. “Assim quero, assim decreto, que o querer fique no lugar do fundamento”. Segundo Lohneysen, a frase é de Juvenal, “Saturarum”, livro 4, 223 (NT).
17. “Para a maior glória de Deus” (NT).
18. “Um defensor da fé” (NT).
19. “O que se pode determinar sobre a consciência de Deus, que é dita inata à mente humana?” (NT).
20. Goethe, “Fausto”, primeira parte, 529 (os versos dizem: “WAGNER — Quantas vezes tenho ouvido declarar / Que um comediante pode até um padre ensinar / FAUSTO — Pois sim, sendo também um padre um comediante; / Como se tem frequentemente dado”. Trad. Jenny Klabin Segall, obra citada, pág. 46 (NT).

autor: Arthur Schopenhauer
fonte: Folha de S.Paulo, sexta-feira, 19 de fevereiro de 1988

Sobre educação

Arthur Schopenhauer

§ 372

Devido à natureza de nosso intelecto, *ideias gerais* devem surgir por meio da abstração a partir de *observações particulares*; estas devem, portanto, existir antes das primeiras. Se isso de fato ocorre, como no caso do homem cujo aprendizado baseia-se exclusivamente em sua própria experiência — que não possui professor nem livros —, o indivíduo sabe muito bem quais de suas observações particulares pertencem a, e são representadas por, cada uma de suas ideias gerais. Possui uma perfeita familiaridade com ambos os lados de sua experiência e, assim, lida corretamente com tudo o que se apresenta diante dele. Esse pode ser denominado o método *natural* de educação.

Por outro lado, o método *artificial* consiste em ouvir o que os demais dizem, em aprender e em ler, de modo a abarrotar a mente com ideias gerais antes de possuir qualquer familiaridade aprofundada com o mundo em si. Então se espera que posteriormente a experiência forneça as observações particulares relativas a essas ideias gerais; mas, até que isso ocorra, as ideias gerais são aplicadas erroneamente, os homens e as coisas são julgados sob uma ótica falsa, vistos sob uma ótica equivocada, e são abordados de maneira incorreta. Essa educação perverte a mente. Isso explica por que, em nossa juventude, após muito aprendizado e leitura, ingressamos no mundo em parte ignorantes sobre as coisas e em parte equivocados a seu respeito; assim, num instante nosso comportamento é guiado por uma ansiedade nervosa, num outro por uma confiança infundada. A razão disso é o fato de nossas mentes estarem repletas de ideias gerais que tentamos aplicar, mas quase nunca conseguimos. Esse é o resultado de agirmos em direta oposição ao desenvolvimento natural da mente, obtendo as ideias gerais primeiro e as observações particulares depois: colocamos a carruagem antes dos cavalos. Em vez de desenvolver a capacidade de discernimento da própria criança, ensinando-a a julgar e a pensar por si própria, o professor devota todas as suas forças a entulhar sua mente com ideias prontas de outros indivíduos. Nessa situação, essas visões equivocadas sobre a vida, que resultam da aplicação incorreta das ideias gerais, terão de ser posteriormente corrigidas por longos anos de experiência, e é muito raro que o sejam por completo. Essa é a razão pela qual tão poucos eruditos são dotados de bom senso, algo que é muito comum encontrarmos em indivíduos que não receberam qualquer instrução.

§ 373

Familiarizar-se com o mundo pode ser definido como o objetivo de toda educação; segue-se que devemos ter um cuidado especial com o início desse processo, para assim adquirirmos o conhecimento *em sua ordem correta*. Como demonstrei, isso significa principalmente que as *observações particulares* de cada coisa devem vir antes das *ideias gerais* a seu respeito; além disso, que ideias estreitas e limitadas virão antes das mais abrangentes; e também que todo o sistema de educação seguirá os passos que as próprias ideias precisam dar no curso de sua formação. Contudo, assim que se remove algum elemento dessa sequência, o resultado são ideias gerais deficientes e, a partir dessas, ideias gerais falsas; por fim, surge uma visão de mundo distorcida que é peculiar

ao indivíduo — uma visão que quase todos abraçam por algum tempo, e a maioria dos homens por toda a vida. Todos os que voltarem seus olhares às suas próprias mentes perceberão que foi apenas após atingir uma idade bastante madura, e às vezes quando menos esperavam, que conseguiram alcançar uma compreensão clara de muitos assuntos que, afinal, não eram tão difíceis ou complicados. Até então, havia pontos de seu conhecimento que ainda eram obscuros devido às aulas que foram omitidas na fase inicial de sua educação, seja qual fosse seu tipo — artificial, por meio de professores, ou do tipo natural, baseado na experiência pessoal.

Assim, deveríamos tentar entender a sequência estritamente natural do conhecimento, para que então façamos a educação acompanhá-la metodicamente, e assim as crianças tornem-se familiarizadas com a marcha do mundo, sem ter suas mentes abarrotadas de ideias equivocadas, que muitas vezes jamais conseguirão abandonar. Se esse procedimento fosse adotado, deveríamos ter um cuidado especial em evitar que crianças utilizassem palavras que não compreendem claramente. Mesmo crianças têm frequentemente a tendência fatal de se satisfazer com palavras em vez de tentar entender as coisas — um desejo de decorar frases capazes de tirá-las de dificuldades quando necessário. Tal tendência ainda permanece depois que crescem, e essa é a razão pela qual o conhecimento de muitos eruditos é mera verborragia. Entretanto, o empenho essencial deve ser para que as observações particulares venham antes das ideias gerais, e nunca *vice versa*, como é o caso normal e infelizmente; como se uma criança viesse ao mundo a partir dos pés, ou um verso fosse escrito a partir da rima! O método corrente consiste em enxertar ideias e opiniões — que são, no estrito senso da palavra, *preconceitos* — na mente da criança, enquanto esta ainda possui um repertório muito limitado de observações particulares, e ela então aplica esse aparato de ideias-prontas às observações particulares e à experiência. Em vez disso, as ideias gerais e os julgamentos deveriam ter se cristalizado a partir das observações particulares e da experiência. Ao ver o mundo por si próprio, o indivíduo tem uma percepção rica e variada que não pode, naturalmente, competir com a brevidade e rapidez do método que emprega ideias abstratas para finalizar o assunto rapidamente por meio de generalizações. Será necessário um longo tempo para corrigir essas ideias preconcebidas, uma tarefa que talvez nunca seja concluída; pois sempre que algum aspecto da experiência contradiz essas noções preconcebidas, as evidências são rejeitadas de antemão como unilaterais, ou são simplesmente negadas; os homens fecham seus olhos às evidências apenas para que seus preconceitos permaneçam intactos. Desse modo, muitos homens carregam um fardo de equívocos ao longo de suas vidas inteiras — muletas, caprichos, fantasias, preconceitos, os quais por fim se tornam ideias fixas. O fato é que o indivíduo nunca tentou elaborar suas ideias fundamentais por si mesmo a partir de sua própria experiência de vida, de seu próprio modo de ver o mundo, pois recebeu todas as suas ideias já prontas de terceiros; e é isso o que torna esse indivíduo — e tantos outros! — tão raso e insípido. Em vez disso, deveríamos cuidar para que as crianças fossem educadas dentro de parâmetros naturais. Só devemos introduzir conceitos nas mentes das crianças por meio da observação, ou ao menos verificá-los dessa maneira. Como resultado, a criança assimilaria poucos conceitos, mas estes seriam bem fundamentados e precisos. Aprenderia então a medir as coisas não por critérios alheios, mas pelos próprios; e assim se esquivaria de um milhar de preconceitos e caprichos, os quais não precisarão ser posteriormente erradicados pelas valiosas lições da escola da vida. Desse modo, sua mente estaria desde sempre habituada a uma visão clara e a um conhecimento profundo; empregaria seu próprio julgamento e teria uma visão imparcial dos fatos.

Crianças em geral não devem entrar em contato com todos os detalhes da vida a partir da cópia antes de conhecê-los a partir do original. Assim, em vez de nos apressarmos em colocar *livros* em suas mãos, façamos com que se familiarizem, passo a passo, com as *coisas* — com as verdadeiras circunstâncias da vida humana.

Acima de tudo, deveríamos nos esforçar para apresentá-las a uma visão clara da vida real, e educá-las para que sempre derivem seus conceitos diretamente do mundo real. Devem formar tais conceitos de acordo com a realidade, e não coletá-los de algum outro local — livros, contos de fada ou opiniões alheias — para então empregá-los diretamente e já prontos à vida real. Pois, nessa situação, suas mentes estarão repletas de quimeras, e assim verão as coisas sob uma luz falsa, ou tentarão inutilmente *remodelar o mundo* para que se adéque às suas visões, trilhando caminhos equivocados não apenas na teoria, mas também na prática. É incrível a quantidade de prejuízo que se causa por semear quimeras em mentes ainda jovens, e pelos preconceitos decorrentes, pois a educação que recebemos do mundo e da vida real precisará então ser empregada sobretudo para erradicar tais preconceitos. A resposta, dada por Antístenes segundo Diógenes Laércio, também consiste nisto (VI. 7): *Interrogatus quaenam esset disciplina maxime necessaria, Mala, inquit, dediscere*. [quando interrogado sobre qual era a disciplina mais necessária, respondeu: desaprender o mau.]

§ 374

Como erros instilados precocemente em geral ficam gravados profundamente, e como a capacidade de julgamento é a última faculdade intelectual a amadurecer, nenhuma criança com menos de quinze anos deve ser instruída em teorias e doutrinas passíveis de grandes erros. Devem, portanto, ser mantidas à distância de toda filosofia, religião e visões gerais de toda espécie, sendo-lhes permitido dedicar-se apenas aos assuntos nos quais nenhum erro é possível, como a matemática, ou nos quais não são perigosos, como as línguas, as ciências naturais, a história e assim por diante. E, em geral, as disciplinas a serem estudadas em cada período da vida devem se limitar àquilo que a mente seja capaz de entender perfeitamente naquele período. Infância e juventude constituem a época para a coleta de materiais, para a aquisição de uma familiaridade especial e profunda com as coisas individuais e particulares. Nesses anos é ainda muito cedo para formar visões de grande amplitude; as explicações últimas devem ser deixadas para um momento posterior. Como a capacidade de julgamento pressupõe maturidade e experiência, esta deve ser deixada a si própria; e deve-se cuidar para não antecipar sua atividade inculcando preconceitos, pois isso a paralisará para sempre.

Por outro lado, durante a juventude a memória deve ser especialmente exercitada, pois nessa época é mais vigorosa e mais tenaz. Porém, isso deve ser feito com grande cautela e prudência, visto que as lições bem aprendidas na juventude jamais são esquecidas, e esse solo precioso deve ser cultivado de modo a produzir o máximo possível de frutos. Se observarmos quão profundamente ficam gravados em nossa memória aqueles que conhecemos nos primeiros doze anos de nossas vidas, e como os eventos desses anos, e em geral tudo o que vivenciamos, ouvimos e aprendemos nessa fase, ficam para sempre gravados na memória, torna-se perfeitamente natural a ideia de basear a educação nessa receptividade e tenacidade da mente jovem, guiando-a estrita, metódica e sistematicamente de acordo com tais preceitos e regras. Pois bem, como ao homem só são concedidos alguns anos de juventude, e como a capacidade da memória em geral, e especialmente no indivíduo, é sempre limitada, torna-se imprescindível alimentá-la com o que há de mais essencial e vital em todas as áreas do saber, a despeito de todo o mais. A seleção desse conteúdo deve ser feita, e seus resultados fixados, após a mais madura deliberação das mentes mais capazes e dos mestres de cada área do conhecimento. Tal seleção teria de basear-se num exame cuidadoso a respeito do que é necessário e importante que um homem saiba em geral, e do que é importante e necessário que saiba numa profissão particular ou numa área específica do saber. O conhecimento do primeiro tipo teria de ser classificado, num estilo enciclopédico, em cursos graduados, adaptado ao grau geral de cultura que se espera de um homem na

dada circunstância em que se encontra. Começaria com um curso limitado aos pré-requisitos da educação primária, e terminaria com os assuntos abordados pelo pensamento filosófico. A seleção do segundo tipo de conhecimento, entretanto, teria de ser deixada aos verdadeiros mestres de cada área. O sistema como um todo proporcionaria um cânon para a educação intelectual, o qual, naturalmente, teria de ser revisado a cada dez anos. Com tal organização, seria aproveitado ao máximo o poder de memorização da juventude, proporcionando um excelente material à capacidade de julgamento que virá num momento futuro.

§ 375.

A *maturidade* do conhecimento, isto é, a perfeição que este pode atingir em cada indivíduo, consiste no fato de que foi estabelecida uma conexão precisa entre as ideias abstratas e a capacidade de observação. Isso significa que cada uma de suas ideias abstratas baseia-se, direta ou indiretamente, na observação, e apenas por meio dela um conceito chega a possuir qualquer valor. Também envolve a capacidade de relacionar corretamente cada observação à ideia abstrata correspondente; tal *maturidade* exige tempo, pois nasce da experiência. O conhecimento que derivamos de nossa própria observação é normalmente distinto do que adquirimos por meio de ideias abstratas; um chega a nós pelo processo natural, o outro por meio da instrução e do que os demais nos dizem, seja isso bom ou ruim. O resultado é que, em nossa juventude, há em geral pouca relação ou correspondência entre nossas ideias abstratas, que são fixadas por meras palavras, e o verdadeiro conhecimento que obtivemos por meio da observação. Apenas gradualmente ambos se aproximam e se corrigem mutuamente; e só existe maturidade no conhecimento depois que ocorre essa união. Tal maturidade ou perfeição do conhecimento é algo bastante independente da outra maior ou menor perfeição das faculdades individuais, algo que se mede não pela conexão entre os dois tipos de conhecimento, mas pelo grau de intensidade que atingem.

§ 376.

O tipo de estudo mais necessário ao homem prático consiste na aquisição de um conhecimento exato e profundo da verdadeira *marcha do mundo*. Mas, apesar de necessário, esse também é o mais exaustivo de todos os estudos, pois um homem pode atingir uma idade avançada sem ainda haver concluído essa tarefa — ao passo que, no domínio das ciências, já domina os fatos mais importantes ainda em sua juventude. Na aquisição desse conhecimento, as lições mais primárias e mais duras são aprendidas quando ainda se é principiante, isto é, na meninice e na mocidade; mas é frequente que mesmo o homem maduro tenha muito a aprender. Essa dificuldade é em si mesma grande, mas é duplicada pelos *romances*, que descrevem um estado de coisas e um curso de ações humanas que na verdade não existem. A juventude é crédula, e aceita tais visões da vida, que são assimiladas e se tornam parte de suas mentes. Desse modo, em vez de uma condição negativa de mera ignorância, temos um erro positivo — todo um tecido de noções equivocadas como ponto de partida; algo que posteriormente desvirtuará a escola da experiência, fazendo com que seus ensinamentos se mostrem a nós sob uma luz falsa. Se, antes disso, a juventude não tinha luz alguma para orientá-la, agora é ativamente desorientada pelo diz que diz; e isso acontece com ainda maior frequência quando se trata de raparigas. Por meio de romances, uma visão completamente falsa da vida é inculcada, despertando expectativas que jamais serão satisfeitas. Isso geralmente exerce uma influência funesta pelo resto de suas vidas. Nesse particular, aqueles que, durante sua juventude, não tiveram tempo nem oportunidade para ler romances, como artesãos, mecânicos e congêneres, têm uma clara vantagem. Há alguns poucos romances que são exceções, aos quais a censura acima não se aplica; na verdade, seu efeito é exatamente o oposto. Por exemplo, temos principalmente

Gil Blas e as outras obras de Le Sage (ou seus originais espanhóis); temos também *O Vigário de Wakefield*, e até certo ponto os romances de Walter Scott. *Don Quixote* pode ser encarado como uma exibição satírica desse erro ao qual me refiro.

autor: Arthur Schopenhauer
tradução: André Cancian
fonte: Parerga and Paralipomena

Sobre livros e leitura

Arthur Schopenhauer

A ignorância só degrada a pessoa quando é acompanhada de riqueza. O pobre é limitado por sua pobreza e por suas necessidades; no seu caso o trabalho substitui o saber e ocupa seus pensamentos. Por outro lado, os ricos que são ignorantes vivem apenas para seus prazeres e se parecem ao gado, como podemos notar diariamente. Isto é ainda mais censurável porque não usaram a riqueza e o ócio para aquilo que lhes empresta o mais alto valor.

Quando lemos, outra pessoa pensa por nós: só repetimos seu processo mental. Trata-se de um caso semelhante ao do aluno que, ao aprender a escrever, traça com a pena as linhas que o professor fez com o lápis. Portanto, o trabalho de pensar nos é, em grande parte, negado quando lemos. Daí o alívio que sentimos quando passamos da ocupação com nossos próprios pensamentos à leitura. Durante a leitura nossa cabeça é apenas o campo de batalha de pensamentos alheios. Quando estes, finalmente, se retiram, que resta? Daí se segue que aquele que lê muito e quase o dia inteiro, e que nos intervalos se entretém com passatempos triviais, perde, paulatinamente, a capacidade de pensar por conta própria, como quem sempre anda a cavalo acaba esquecendo como se anda a pé. Este, no entanto, é o caso de muitos eruditos: leram até ficar estúpidos. Porque a leitura contínua, retomada a todo instante, paralisa o espírito ainda mais que um trabalho manual contínuo, já que neste ainda é possível estar absorto nos próprios pensamentos. Assim como uma mola acaba perdendo sua elasticidade pelo peso contínuo de um corpo estranho, o mesmo acontece com o espírito pela imposição ininterrupta de pensamentos alheios. E assim como o estômago se estraga pelo excesso de alimentação e, desta maneira prejudica o corpo todo, do mesmo modo pode-se também, por excesso de alimentação do espírito, abarrotá-lo e sufocá-lo. Porque quanto mais lemos menos rastro deixa no espírito o que lemos: é como um quadro negro, no qual muitas coisas foram escritas umas sobre as outras. Assim, não se chega à ruminação [1]: e só com ela é que nos apropriamos do que lemos, da mesma forma que a comida não nos nutre pelo comer, mas pela digestão. Se lemos continuamente sem pensar depois no que foi lido, a coisa não se enraíza e a maioria se perde. Em geral não acontece com a alimentação do espírito outra coisa que com a do corpo: nem a quinquagésima parte do que se come é assimilado, o resto desaparece pela evaporação, pela respiração ou de outro modo.

Acrescente-se a tudo isso que os pensamentos postos no papel nada mais são que pegadas de um caminhante na areia: vemos o caminho que percorreu, mas para sabermos o que ele viu nesse caminho, precisamos usar nossos próprios olhos.

Nenhuma qualidade literária como, por exemplo, força de persuasão, riqueza de imagens, dom de comparação, audácia, ou amargor, ou brevidade, ou graça, ou leveza de expressão, ou ainda agudeza, contrastes surpreendentes, laconismo, ingenuidade etc., podemos adquirir lendo autores que as possuam. O que podemos

é, através deles, despertar em nós tais qualidades no caso de já as possuirmos como inclinação, quer dizer em *potentia*, trazê-las à consciência, podemos ver tudo o que se pode fazer com elas, podemos ser fortalecidos nessa inclinação, na coragem de usá-las, podemos julgar o funcionamento de seu uso pelos exemplos e, assim, podemos aprender seu uso correto; em todo caso é só depois disto que as possuímos também em *actu*. Esta é a única maneira de a leitura educar-nos para escrever, na medida em que nos ensina o uso que podemos fazer de nossos dons naturais; sempre na suposição de que esses dons existam. Sem eles, no entanto, não aprendemos com a leitura nada além de um maneirismo frio, morto, e nos tornamos imitadores superficiais.

Os inspetores de saúde pública deveriam, no interesse de nossos olhos, cuidar de que houvesse um mínimo fixo, a não ser desobedecido, para o tamanho das letras impressas. (Quando eu estava em Veneza em 1818, na época em que ainda se fabricavam as verdadeiras correntes venezianas, um ourives me disse que aqueles que faziam a catena fina ficavam cegos aos 30 anos.)

Assim como as camadas de terra conservam em filas os seres vivos de épocas passadas, as prateleiras das bibliotecas também conservam em filas os erros do passado e suas explicações que, como aqueles no seu tempo, eram muito vivos e faziam muito barulho, mas hoje estão ali rígidos e petrificados, e só o paleontólogo literário os contempla.

Xerxes, segundo Heródoto, chorou ao mirar seu inumerável exército porque pensou que de todos aqueles homens nenhum estaria vivo cem anos depois: assim, quem não choraria ao ver um grosso catálogo de feira de livro, ao pensar que de todos esses livros nenhum estará vivo em menos de dez anos?

O que acontece na literatura não é diferente do que acontece na vida: para onde quer que nos dirijamos, imediatamente encontramos a incorrigível plebe da humanidade, que existe em toda parte como uma legião, que ocupa tudo e suja tudo, como moscas no verão. Daí a imensidão de livros ruins, essa erva daninha da literatura que se alastra, que retira a nutrição do trigo e o sufoca. Assim, eles usurpam o tempo, o dinheiro e a atenção do público a que, por lei, pertencem os bons livros e seus nobres objetivos, enquanto os livros ruins foram escritos com a única finalidade de gerar dinheiro ou propiciar emprego. Não são, portanto, apenas inúteis, mas positivamente daninhos. Nove décimos de toda nossa literatura atual não tem outra finalidade a não ser o de tirar alguns centavos do bolso do público: com este objetivo conspiram decididamente o autor, o editor e o crítico.

É um golpe baixo e mal intencionado, mas lucrativo, que os literatos, os autores que escrevem para ganhar o pão e os polígrafos, conseguiram dar contra o bom gosto e a verdadeira educação do século, levando o *mundo elegante* pela coleira, adestrando-o para *ler a tempo*, ou seja, todos sempre a mesma coisa, o mais recente, para ter em seus círculos sobre o que conversar: para cumprir este objetivo servem os romances ruins e outras produções do tipo de penas outrora famosas como as de Spindler, Bulwer, Eugène Sue e outros. O que pode ser mais miserável do que o destino de tal público literário que se acha obrigado a ler, a todo momento, as últimas publicações de cabeças absolutamente ordinárias, que escrevem apenas por dinheiro e que, por esta razão, existem sempre em grande número e conhecem apenas de nome as obras dos raros e superiores espíritos de

todos os tempos e de todos os países! – Os jornais de literatura *diários* são, em especial, um meio habilmente inventado para roubar do público estético o tempo que este deveria dedicar às verdadeiras produções adequadas à sua formação e fazer com que este dedique seu tempo às improvisações cotidianas de cabeças ordinárias.

Como as pessoas leem sempre em vez do melhor de todos os tempos, *o mais recente*, os autores permanecem na esfera estreita das ideias circulantes, e o século se enterra cada vez mais profundamente nos seus próprios excrementos.

É por isso que, no que se refere a nossas leituras, a arte de *não* ler é sumamente importante. Esta arte consiste em nem sequer folhear o que ocupa o grande público, o tempo todo, como panfletos políticos ou literários, romances, poemas, etc., que fazem tanto barulho durante algum tempo, atingindo mesmo várias edições no seu primeiro e último ano de vida: deve-se pensar, ao contrário, que quem escreve para palhaços sempre encontra um grande público e consagre-se o tempo sempre muito reduzido de leitura unicamente às obras dos grandes espíritos de todos os tempos e de todos os países, que se destacam do resto da humanidade e que a voz da fama identifica. Só eles educam e ensinam realmente.

Os ruins nunca lemos de menos e os bons nunca relemos demais. Os livros ruins são veneno intelectual: eles estragam o espírito.

Para ler o bom uma condição é não ler o ruim: porque a vida é curta e o tempo e a energia escassos.

Livros são escritos sobre este ou aquele grande espírito da Antiguidade e o público os lê, mas não lê as próprias obras; isto porque quer ler apenas o que acaba de ser publicado e, já que *similis simili gaudet* [Os semelhantes se atraem], para ele o vazio e insípido dis-que-diz das cabeças de vento de hoje é mais adequado e agradável do que os pensamentos de um grande espírito. Eu, porém, agradeço o destino que me apresentou ainda na juventude o belo epigrama de A. W. Schlegel, que, desde então, é minha estrela-guia:

> Leia os antigos com cuidado, os antigos de verdade.
> O que os novos dizem deles quase nada significa.

Ah, como uma cabeça ordinária se parece com outra! Como são fundidas em *um único molde*! Como lhes ocorre o mesmo pensamento, e nada mais, nas mesmas circunstâncias! Juntam-se a isto ainda seus sórdidos interesses pessoais. O diz-que-diz sem sentido de tais anões é lido por um público estúpido desde que tenha sido impresso hoje, enquanto os grandes espíritos são deixados nas estantes.

É realmente incrível a estupidez e a burrice do público que deixa de ler os espíritos mais nobres e mais extraordinários de todos os tempos e países em todos os campos para ler os rabiscos cotidianos de cabeças ordinárias, que surgem aos montes todo ano, como moscas – só porque foram impressos hoje e a tinta ainda está fresca. Tais produções deveriam ser ignoradas e desprezadas no dia mesmo do seu nascimento, como ocorrerá dentro de alguns anos, mera matéria de riso dos tempos passados e suas tolices.

Há, em todas as épocas, duas literaturas que caminham uma ao lado da outra de uma maneira muito estranha: uma verdadeira e uma apenas aparente. A primeira cresce para ser uma *literatura permanente*. Feita por

pessoas que vivem *para* a ciência ou a poesia, ela segue séria e silenciosa, mas extremamente devagar, mal produz na Europa uma dúzia de obras por século, as quais, entretanto, *permanecem*. A segunda, feita por pessoas que vivem *da* ciência ou *da* poesia, anda a galope, acompanhada de muito barulho e da gritaria dos interessados e lança todo ano muitos milhares de obras no mercado. Mas, passados uns poucos anos, pergunta-se: onde estão elas? Onde está sua fama, antes tão precoce e tão ruidosa? É por isso que também se pode chamar esta literatura corrente e a anterior de literatura permanente.

Seria bom comprar livros se pudéssemos comprar também o tempo para lê-los, mas, em geral, se confunde a compra de livros com a apropriação de seu conteúdo.

Esperar que alguém tenha retido tudo que já leu é como esperar que carregue consigo tudo o que já comeu. Ele viveu de um fisicamente, do outro espiritualmente e assim se tornou o que é. Contudo, assim como o corpo assimila o que lhe é homogêneo, cada um de nós *retém* o que lhe *interessa*, ou seja, aquilo que convém a seu sistema de pensamentos ou a seus objetivos. Todos, certamente, têm objetivos, mas poucos têm algo que se pareça a um sistema de pensamentos: daí não mostrarem nenhum interesse objetivo por nada e, em consequência, nada do que leram se fixa: não retêm nada de suas leituras.

Repetitio est mater studiorum [A repetição é a mãe dos estudos]. Todo livro minimamente importante deveria ser lido de imediato duas vezes, em parte porque na segunda compreendemos melhor as coisas em seu conjunto e só entendemos bem o começo quando conhecemos o fim; em parte porque, para todos os efeitos, na segunda vez abordamos cada passagem com um ânimo e estado de espírito diferentes do que tínhamos na primeira, o que resulta em uma impressão diferente e é como se olhássemos um objeto sob uma outra luz.

As *obras* são a *quintessência* de um espírito: daí elas serem incomparavelmente mais ricas que o contato pessoal, mesmo quando se trata de um grande espírito, as obras acabam por substituí-lo na essência – e, inclusive, o superam largamente e o deixam para trás. Mesmo os escritos de um espírito medíocre podem ser instrutivos, dignos de leitura e agradáveis, precisamente porque são sua quintessência, o resultado, o fruto de todos os seus pensamentos e estudos – enquanto a convivência com ele não consegue nos satisfazer. Daí que possamos ler livros de pessoas cuja convivência não nos agradaria e, assim, uma alta cultura espiritual nos leva pouco a pouco a encontrar entretenimento quase exclusivamente com livros e não mais com as pessoas.

Não há maior deleite para o espírito que a leitura dos antigos clássicos: tão logo tomamos um deles, nem que só por meia hora, nos sentimos refrescados, aliviados, purificados, elevados e fortalecidos; exatamente como se tivéssemos bebido de uma fresca fonte. Deve-se isto as línguas antigas e sua perfeição? Ou à grandeza dos espíritos cujas obras permaneceram incólumes e intactas por milhares de anos? Talvez a ambos motivos. Se algo sei é que se, tal como agora se ameaça, o estudo das línguas antigas fosse abandonado, surgiria uma literatura feita de escritos tão bárbaros, superficiais e sem valor, como nunca antes existiu; especialmente porque a língua alemã, que possui algumas das perfeições das línguas antigas, está sendo dilapidada entusiástica e metodicamente pelos escribas sem valor “do tempo de agora”, de tal modo que ela, empobrecida e mutilada, pouco a pouco se transforme em um miserável jargão.

Há *duas histórias*: a *política* e a da *literatura* e da arte. Uma é a história da *vontade*, a outra, ao contrário, do *intelecto*. Daí que uma seja assustadora, terrível mesmo: medo, aflição, fraude e crimes espantosos, em massa. A outra, ao contrário, é em toda parte gratificante e agradável, como o intelecto solitário, mesmo quando

retrata caminhos equivocados. Seu ramo principal é a história da filosofia. Na verdade, é este o baixo contínuo, cujas notas se ouvem mesmo na outra história, cujo significado, em essência, também dá a direção. Daí que a filosofia seja também, bem e propriamente compreendida, a mais poderosa força material; no entanto ela atua muito lentamente.

Na história do mundo, meio século é sempre um tempo considerável, pois sua matéria continua fluindo, já que sempre alguma coisa acontece. Na história da literatura, pelo contrário, o mesmo período, muitas vezes, não conta, simplesmente porque não aconteceu nada. As tentativas malogradas não lhe interessam. Está-se, assim, no mesmo lugar onde se estava há cinquenta anos.

Para esclarecer isto, pode-se comparar o progresso do conhecimento da humanidade a uma órbita planetária. Assim, os descaminhos que a humanidade percorre depois de cada progresso significativo poderiam ser representados por egípcios ptolomaicos, de cujo percurso a humanidade volta ao ponto onde estava antes do começo. As grandes cabeças, porém, que realmente levam adiante o gênero humano nessas órbitas, não participam desse epiciclo. Assim se explica porque o aplauso da posteridade geralmente se paga com a perda da aprovação dos contemporâneos e vice-versa.

Um desses epiciclos é, por exemplo, o da filosofia de Fichte e Schelling, coroada no final por sua caricatura hegeliana. Esse epiciclo partia da circunferência que Kant, por último, tinha percorrido até então, de onde eu, posteriormente, o retomei para levá-lo adiante: nesse ínterim os tais falsos filósofos e mais alguns outros percorreram seu epiciclo que agora, enfim, se completa, pelo qual o público que correu com eles se dá conta de que se encontra exatamente no mesmo lugar de onde tinha saído.

Com este desenrolar dos acontecimentos se relaciona o fato de aproximadamente a cada 30 anos ser declarada a bancarrota do espírito científico, literário e artístico da época. Nesse período os erros se acumularam em tal proporção que acabam caindo sob o peso de seu próprio absurdo e, ao mesmo tempo, a oposição se fortaleceu com eles. Assim, as coisas se invertem: muitas vezes, contudo, surge então um erro no sentido oposto. Mostrar este curso das coisas em um periódico retorno deveria ser exatamente o objeto pragmático da história da literatura: mas esta se preocupa pouco com isso. Ademais, devido à brevidade relativa desses períodos, os dados de tempos remotos são, muitas vezes, difíceis de coletar: daí que se possam observar o fenômeno mais facilmente em sua própria época. Se se quiser um exemplo das ciências exatas, pode-se tomar a genealogia netúnica de Werner. No entanto, atenho-me ao exemplo acima mencionado, que está mais próximo de nós. Ao brilhante período de Kant seguiu-se, na filosofia alemã, imediatamente outro no qual se esforçou por impor-se em vez de convencer, de ser pomposo e hiperbólico em vez de ser sólido e claro e, em especial, de ser incompreensível; de fato, de fazer intrigas em vez de procurar a verdade. Deste modo, a filosofia não podia progredir.

Finalmente, veio a bancarrota de toda essa escola e desse método. Pois em Hegel e seus comparsas, a petulância de escribas, por um lado, e a autopromoção inescrupulosa, por outro, junto com o evidente propósito de todo o grande tumulto, atingiram tamanhas proporções que os olhos de todos tinham que abrir frente a toda essa charlatanice, e quando, em consequência de determinadas revelações, foi retirada a proteção superior, abriu-se também a boca de todos. Os antecedentes fichteanos e schellingianos dessa pseudofilosofia, a mais miserável que já existiu, foram arrastados por ela ao abismo do descrédito. Por causa disso aparece agora à luz

do dia a total incompetência filosófica da primeira metade do século que seguiu a Kant na Alemanha, enquanto que, face ao exterior alardeiam-se os dons filosóficos dos alemães – sobretudo depois que um autor inglês teve a maliciosa ironia de chamá-los de um povo de pensadores.

Quem quiser provas da história da arte para o esquema geral dos epiciclos aqui exposto, que considere a escola escultórica de Bernini, ainda florescente no século passado, sobretudo em sua continuação francesa, que em vez da beleza da antiguidade representava a natureza vulgar e, em vez da simplicidade e da graça dos antigos, representava maneiras de minueto francês. Esta escola entrou em bancarrota quando, depois da crítica de Winckelmann, seguiu-se uma volta à escola dos antigos. Outra prova da história da pintura é dada pelo primeiro quartel deste século, que considerava a arte como um mero meio e instrumento de uma religiosidade medieval e que, consequentemente, escolheu assuntos eclesiásticos como único tema, os quais hoje, contudo, são tratados por pintores a quem falta a verdadeira sinceridade da fé, que, porém, em consequência da mencionada ideia fixa, tomaram como modelos a Francesco Francia, Pietro Perugino, Ângelo da Fiesole e outros como eles e que consideravam a estes mais do que os verdadeiros grandes mestres que vieram depois. Referindo-se a esse desvio, e porque ao mesmo tempo se impunha uma tendência análoga na poesia, Goethe escreveu a parábola “Pfaffenspiel”. Também essa escola foi em seguida considerada como fundamentando-se em caprichos, entrou em bancarrota e foi seguida pela volta à natureza, expressando-se através de pinturas de costumes e todo tipo de cenas de vida, ainda que se perdendo também, de vez em quando, na vulgaridade.

Similar à marcha do progresso humano acima descrita, a história da *literatura* é, em sua maior parte, o catálogo de um gabinete de abortos. O álcool no qual esses fetos são conservados durante mais tempo é couro de porco. Os poucos nascimentos bem sucedidos, no entanto, não devem ser procurados ali: eles continuam vivos e se encontram em toda parte do mundo, onde eles caminham em uma juventude eternamente fresca. Só eles constituem a literatura verdadeira, indicada no parágrafo anterior e cuja história pobre em personalidades aprendemos, desde a juventude, da boca de todas as pessoas cultas e não, em primeiro lugar, dos manuais. Contra a monomania, hoje dominante, de ler a história da literatura para poder discorrer sobre tudo sem conhecer nada de fato, recomendo uma passagem de Lichtenberg [2], que bem merece ser lida, do volume II, p. 302 da antiga edição.

Eu gostaria muito que alguém, algum dia, tentasse uma história trágica da literatura, que explicasse como as diferentes nações, que se mostram tão orgulhosas dos grandes autores e artistas que produzem, trataram-nos durante sua vida; que também nos revelasse a luta interminável que o bom e o verdadeiro de todos os tempos e países tiveram que travar contra o errado e o mais sempre dominantes, que pintasse o martírio de quase todos os verdadeiros iluminadores da humanidade, quase todos os mestres, de todo tipo e arte; que nos mostrasse como eles, salvo poucas exceções, se atormentaram sem reconhecimento, sem retribuição, sem discípulos, na pobreza e na miséria, enquanto os indignos gozam de fama, honra e riqueza, acontecendo-lhes o mesmo que a Esaú, que caçava para seu pai, enquanto Jacó, em sua casa, roubava o direito de primogenitura, disfarçado em suas vestes; como apesar de tudo, como todos que o amor de suas coisas mantém de pé, até que enfim cessa a árdua luta de tal educador da humanidade, o louro imortal lhe acena e soa a hora em que também para ele se aplica:

> A pesada armadura se torna manto alado,
> Breve é a tristeza e infinita a alegria.

Notas

Extraído de “Über Lesen und Bucher”, capítulo 24 de *Parerga und Paralipomena* (1851), *Sobre Livros e Leitura* foi originalmente publicado em edição bilíngue pela Editora Paraula, em 1993, com reimpressão em 1994.

1. Na prática, o fluxo contínuo e forte de novas leituras só serve para acelerar o esquecimento do já lido.
2. A passagem de Lichtenberg diz: “Acho que em nossos dias se persegue a história das ciências demasiado minuciosamente, para grande detrimento da própria ciência. Ela é de leitura agradável, mas deixa a cabeça não exatamente vazia mas, de fato, sem força; justamente porque a enche tanto. Todo aquele que já sentiu em sua vontade de não encher sua cabeça, mas sim de fortalecê-la, desenvolver suas forças e aptidões, expandir-se, terá notado que não há nada mais chocho que conversar com um dos chamados literatos científicos sobre algo em que ele mesmo não meditou, mas de que sabe mil circunstâncias histórico-literárias. É quase como ler um livro de receitas quando se está com fome. Acho também que, entre as pessoas que pensam, que sentem seu próprio valor e o da verdadeira ciência, da assim chamada história literária nunca os empolgará. Essas pessoas usam mais a razão do que se preocupam em saber como os outros usaram as deles. O que é mais triste neste caso, como se comprova, é que quanto mais aumenta a tendência para as pesquisas bibliográficas em uma ciência, mais diminui a força para aumentar a própria ciência, e só cresce o orgulho pela posse da ciência. Pessoas desse tipo pensam mais na posse das ciências do que seus verdadeiros possuidores. É certamente uma observação com fundamento que a verdadeira ciência nunca torna seu possuidor orgulhoso; ao contrário, só se deixam inflar de orgulho aqueles que, por incapacidade de aumentar a própria ciência, dedicam-se ao esclarecimento de seus detalhes mais obscuros, ou sabem recontar o que os outros fizeram, pois consideram essa ocupação principalmente mecânica como o próprio exercício da ciência. Eu poderia provar isto com exemplos, mas os exemplos são coisas odiosas.”

autor: Arthur Schopenhauer
tradução: Philippe Humblé e Walter Carlos Costa
fonte: Parerga e Paralipomena