

O valor da vida de E. Dühring*

Friedrich Nietzsche

Tradução: Noéli Correia de Melo Sobrinho

Prefácio de Dühring ao *Valor da vida*. Ele desfere ataques de todos os lados, acredita ter aplicado golpes na filosofia acadêmica, em primeiro lugar porque leva em consideração o futuro econômico da humanidade, em seguida porque reduz todos os conceitos de justiça ao conceito de vingança. Por outro lado, ele se reconhece em *acordo perfeito com o espírito do seu tempo* e acredita que as tentativas para escapar dele se chocarão exatamente com esse espírito. Mau estilo, falta de elegância e postura, mania viciosa de breves desvios [“pontos de vista materiais”, “nação se distancia do mundo do sonho onde se encontra o centro de gravidade da sua existência”, “prospecção”, “retrospecção”, “dimensões colossais que o pensamento deve aceitar”]. Na linguagem, há algo de ilógico, não absolutamente o que há de ilógico numa reflexão entusiasta, mas antes uma mistura de sujeira [imundície], de falta de nobreza e de ausência de esmero no estilo. Não ousou pensar em Schopenhauer, aí compreendido o que concerne ao *ethos*. — O “desespero do mundo” — bela expressão — o que dispensa de examiná-lo antes. Ele se apresenta como o “antagonista mais decidido” de Schopenhauer; mas ele tem, porém, “um grande respeito pelo esforço e pela execução”! — Ele liga a Feuerbach “a orientação jovem, vivaz, energética, graças à qual uma parte da dignidade da filosofia é hoje conservada, numa posição forte e coroada de sucesso ao obscurantismo”. Berlim 1865.

Introdução

— “a força do otimismo reside na negligência e na ignorância” da desarmonia nesse mundo, o pessimismo “superpõe dois sistemas”, “não conhece a força do pensamento unitário”. — Assim, o otimismo seria a filosofia dos homens *mais lógicos* — para o que se deve raciocinar a partir do material disponível, mas eles se dão intencionalmente um material incompleto e negligenciam o resto. A solução dos pessimistas é ilógica; eles colocam juntos dois mundos logicamente incompatíveis: pois para eles, a ordem superior das coisas não pode explicar a inferior, mas suprimi-la, destruí-la. Frequentemente, eles tomam exatamente a irracionalidade cega como causa da existência do mundo real. Não é uma necessidade lógica, mas uma necessidade poética que engendra o pessimismo. Ao contrário, não é absolutamente a necessidade prática que engendra o otimismo: eles vivem ainda modestamente e se contentam com se servir disso para acrescentar uma justificação lógica e um sistema, quando os pessimistas os obrigam a isso. Assim, o otimismo é essencialmente *auto-defesa das pessoas felizes contra as afirmações dos pessimistas, o pessimismo é agressivo e tem como mãe a necessidade*. Ele é mais antigo e mais original *do que o otimismo*, produtivo, de maneira que ele ainda faz nascer *por si mesmo a sua própria contradição*. Ego.

No campo dos julgamentos e dos valores práticos, não existe julgamento puro, nem conhecimento puro. Na disposição das nossas tendências e das nossas intenções, se encontra a raiz de todos os nossos julgamentos negativos ou positivos sobre a vida. Isto, para servir à crítica da filosofia schopenhaueriana. Algumas representações não são absolutamente possíveis fora da relação a um querer. Cada *pulsão* é uma necessidade e contém já a *representação da existência de um objeto da satisfação*; a pulsão é assim produtora de idéias.

A oposição dos julgamentos puramente teóricos e das avaliações práticas é esta: um julgamento teórico opera de acordo com uma tendência, quer dizer, com uma coisa que *possui já* uma medida do que *deve ser*.

O julgamento total sobre o valor da vida é a resultante de determinações elementares; não pode haver conceito teórico que estabeleça previamente como a vida deveria ser constituída para merecer o nosso consentimento. São, portanto, pontos de vista tão absurdos quanto esse: é preciso negar o mal, pois não há mal verdadeiro senão do ponto de vista do homem. Ou melhor, Spinoza: nada é condenável em si; somente a vontade do homem rotula isso como bem, aquilo como mal. Perde-se toda norma para

uma avaliação prática, quando se renuncia assim ao humano. Além disso, se perde o julgamento moral [não se tem mais o direito de falar de bem e de mal, inclusive qualquer decisão que não fosse puramente teórica deveria ser tachada de ilusão]. — Portanto, o valor das coisas se mede pela *tendência*, por aquilo que se contenta com conhecer, não há mais nem bem nem mal, nem acatamento nem repulsa. Aquilo que não tem qualquer tendência só emite julgamentos puramente teóricos. Portanto, a mim me parece que qualquer elevação do julgamento sobre o valor da vida depende da elevação e da força da tendência, quer dizer, em primeiro lugar, do fim, em segundo lugar da intensidade da corrida, do impulso para o fim.

Qualquer avaliação positiva é uma tendência a favor, toda negação é uma tendência contra. Todo julgamento prático se torna uma inclinação positiva ou negativa.

Talvez o próprio *teórico puro* venha da forma fundamental do prático. O intelecto dá a lei do que lhe é conforme e do que não lhe é: portanto, do que deve ser e do que não deve ser: aprova-se o que é conforme a seu ser próprio.

O julgamento sobre o valor da vida é, numa palavra, um movimento do sentimento [Gemüt] — seja um impulso para a vida, seja uma repulsa. Dühring nega o ódio da vida: seria um impulso da vida que se voltava contra a própria vida.

Considerar o que há de imutável na subjetividade do homem, esta é, portanto, a tarefa prévia: com esta questão: a disposição da vida sensitiva e afetiva não seria incompatível com um desenvolvimento harmonioso do ser?

A questão de saber se este mundo é o melhor é uma questão absurda: não temos qualquer representação de possibilidades diferentes.

Dühring apresenta assim a sua tarefa: “os aspectos repugnantes da existência devem encontrar o seu esclarecimento na harmonia do Todo” [que expressão infame!]. — “O mal não se deixa transformar em bem”. “A dor continua dor, quaisquer que sejam as conseqüências”. “Ainda que o mundo não satisfaça plenamente nem à razão nem ao instinto, não possuímos qualquer meio racional à nossa disposição para examinar porque a vida contém o mal”. “O mundo e a vida são os dados positivos, a nossa reconciliação com os seus aspectos repugnantes não pode ser senão um fato positivo”. “Esta reconciliação é então ela própria dada somente sob a forma de uma *tendência*”. — Busca-se a resultante dos movimentos do sentimento tomados um de cada vez e se utiliza esta resultante como força de

resistência contra a diversidade das impressões. Alcança-se assim uma harmonia que não está sem dúvida sem dissonância, mas que apesar de tudo é uma harmonia. A reconciliação com o particular é produzida pela consideração do todo. A impossibilidade teórica de colocar a questão da razão da realidade positiva é ela própria já desarmonia. Só resta ao nosso intelecto a “idéia de superar os inconvenientes particulares com o auxílio da representação de uma unidade maior” do que possibilidade de modificar a representação particular com o auxílio da totalidade das outras.

Mas a reconciliação teórica não basta; se o pensamento estava em condições de trazer um repouso sem perturbação, então, a sabedoria contemplativa [como tudo aquilo que promete satisfazer somente pela teoria, por exemplo, a arte] mereceria a participação exclusiva dos homens. Mas ela não é o meio de dominar o mal. A filosofia deve precisamente reconhecer que um simples ordenamento das idéias não basta quando se trata de estar à altura do mal. É preciso o concurso da ação e da consciência do ato; a verdadeira modificação das impressões deve fornecer um outro fundamento para as representações; a tonalidade do acordo coletivo deve ser modificada.

Mesmo uma teoria que alcança uma visão harmoniosa do mundo não pode se abster da pressuposição de que a força do ato é necessária contra o mal. *Somente o que é IMUTÁVEL para os homens permanece estável e conveniente a um puro ordenamento das idéias.* Os atos estão primeiramente lá, onde a intervenção humana pode ainda mudar as coisas. O otimismo se torna freqüentemente desprezível porque, por *preguiça*, ele embeleza os males, muitos filósofos admitiram também a imutabilidade lá onde a energia humana tem ainda oportunidades de sucesso. “O julgamento sobre o valor da vida seria diferente segundo o aspecto que se estabeleça entre o imutável e o que é suscetível de ser modificado pelos homens”.

Estas são as idéias da introdução.

Em suma: visão que se tem do valor da vida é sempre a soma de várias avaliações particulares. Em nenhuma avaliação se trata de puro conhecimento, elas são totalmente afecções do sentimento; esta própria soma não é outra coisa senão uma afecção do sentimento: o julgamento sobre o valor da vida não pode jamais ser puro conhecimento. Eu acrescentaria, no entanto, que seria mais justo nomear todos esses julgamentos dos *conhecimentos impuros*: a impureza consiste 1] na maneira, por exemplo, muito incompleta como o material é dado, 2] na maneira de formar a soma: se,

por exemplo, se faz uma generalização falsa [a soma das nossas experiências *não pode* jamais justificar um julgamento sobre a vida], 3] porque cada peça do material é por sua vez o resultado de um conhecimento impuro; e isto de maneira absolutamente necessária: por exemplo, não se pode ter de um amigo um conhecimento completo, a ponto de ter um direito lógico de ter sobre ele um julgamento de conjunto. Todas as avaliações são apressadas e devem sê-lo. É o nosso ser que serve de medida; esta não é uma grandeza invariável; somos tonalidades afetivas etc.; seria preciso que nos conhecêssemos propriamente para avaliar corretamente a relação de uma coisa qualquer conosco.

Todos os julgamentos sobre o valor da vida por causa disso são falsos e ilógicos: seguir-se-ia então que não se deveria ter *qualquer julgamento*? Mas se fosse possível viver sem avaliar, sem experimentar aversão ou inclinação! Pois toda aversão depende de uma avaliação, assim como qualquer inclinação. Não existe pulsão que não seja acompanhada de conhecimento [do que é favorável ou nocivo]. — Somos originariamente seres ilógicos e por conseguinte injustos, E PODEMOS RECONHECER ISTO! Esta é uma das *desarmônias* mais monstruosas da existência! No entanto, temos em nós uma medida com o auxílio da qual avaliamos a existência, e que é completamente estável: esta medida é evidentemente o princípio da identidade. E esta medida é por sua vez a única harmonia que conhecemos. Parece-nos que o mundo desarmônico existe e que a harmonia do princípio de identidade é somente uma teoria, uma representação. Pode-se, no entanto, pensar, como sendo *real*, o que se contradita? Mas se fosse estabelecido, por exemplo, que sem o conceito de uma realidade harmoniosa, as coisas não podem absolutamente ser avaliadas, nem falsamente; portanto, julgar, determinar os valores, não é outra coisa senão avaliar o mundo “real” em relação a um outro, que tem MAIS REALIDADE para nós.

Portanto: a distinção dos dois mundos, no qual um é mais maligno, menos real em relação a um outro que é *mais real*, melhor, e *também a tese do pessimismo* são o dado prévio de qualquer avaliação; ela pertence à constituição do intelecto que julga que provém da identidade assim como do mundo que lhe é acessível. A formação e a constituição do intelecto não devem ser derivadas da atitude prática em relação às coisas, o intelecto não é uma produção do sentimento. Mas toda inclinação e toda aversão supõe já o intelecto e, nele, o princípio de contradição; *sem o elemento lógico*, não há também sensação, tonalidade afetiva, representação.

I. A vida como totalidade das sensações e dos movimentos do sentimento

Chega-se à *totalidade das afecções*; é preciso também levar em conta aquelas afecções que são produzidas pelos sonhos. Em geral, é indiferente que uma afecção repouse sobre a verdade ou sobre o erro.

A vida *não é somente* a soma das excitações que penetram na consciência. Seus modos e suas intensidades são muito diversas. Os sistemas dos Antigos não retinham senão um modo e faziam dele a medida exclusiva do julgamento: a sensação nos epicuristas, a consciência abstrata nos estóicos. Foi assim que eles chegaram na prática a máximas falsas. Os primeiros procuravam as sensações agradáveis e subestimavam o poder das representações abstratas sobre o sentimento; os outros forjavam artificialmente o triunfo sobre a sensação e o afeto, caíam na afetação e se conformavam externamente com as regras do catecismo sem ter vencido internamente: dissimulação e comédia. — Inclusive a vida dos animais é feita somente de puras sensações; nas suas formas superiores, ela tem os movimentos do sentimento; por exemplo, desgosto. *O homem soçobra, quando ele soçobra, cada vez mais baixo do que o animal.* A renúncia a certos elementos da vida na sua totalidade é sempre acompanhada de uma degenerescência. — Existe uma concepção que faça dos movimentos do sentimento a medida exclusiva dos valores? Não somente o estoicismo, mas também toda a moral moderna colocaram o centro de gravidade da existência nas representações abstratas, no acordo com máximas totalmente abstratas, que não devem ter sua origem nos afetos. Mas não há motivos da ação e da eficácia que não tenham as suas raízes na sensação e no afeto. O jogo dos afetos torna compreensível todas as manifestações da vida, até mesmo a produção das idéias mais abstratas. As paixões pertencem à vida, não se tem o direito de supor que elas destruam a felicidade. A existência, sem amor e sem ódio, se torna um deserto. Os homens não querem uma paz monótona, eles procuram a excitação e a incitação. Eles buscam mais o sofrimento do que o prazer. Nada se faz de grande sem paixão, diz Aristóteles. A própria vida é esta grande coisa que não se pode realizar sem paixão. Fazer abstração das paixões conduz à ascese ou a um gozo terno e calculado dos sentidos; tudo aquilo que dá seu valor à vida é então destruído. No segundo caso, o homem soçobra mais baixo do que o ani-

mal, no primeiro caso, ele se torna um monstro odioso [“ele apalpa indiferentemente a raiz de todas as tendências”]. Lá, se opõe a uma parte das condições da vida, aqui, a todo o seu conteúdo. O suicídio comum é uma coisa relativamente inocente em relação à empresa de destruir a essência da espécie e não somente um indivíduo. Mesmo o assassinato pode parecer um crime menos grave do que a obra sinistra daqueles que envenenam a vida com suas acusações. — E as injúrias continuam desavergonhadamente: do tipo: “o desenraizamento de tudo aquilo que é grande e nobre, o desprezo e a hostilidade em relação a todas as sensações e a todos os sentimentos humanos” — “de acordo com o desregramento e o esgotamento extremo” — “uma pretensa filosofia progride então para semear o ódio da vida e do ser vivo”. Mas que se pense em Buda, em Cristo etc.! “O indivíduo é desculpado se ele entra no claustro; nada pode se tornar doutrina geral sem possuir o caráter de um crime intelectual”. Quer dizer: o indivíduo pode ser desculpado pelo caráter negativo da sua prática; mas não o indivíduo que tira disso uma máxima teórica geral, o que seria um crime contra o intelecto. “Se os liames da humanidade fossem mais solidamente atados, estas tristes exceções desapareceriam, o sentimento não estaria mais ligado ao egoísmo de suas próprias aspirações, a habilidade individual não teria o poder de submeter a si os afetos que se relacionam a uma totalidade mais ampla, à humanidade. A força da paixão seria conservada; a força do amar e do odiar escaparia à potência assassina do destino particular”. Mas tudo isto está completamente torcido! Em primeiro lugar, não se pára de admitir que os ascetas são ascetas por egoísmo, que o seu destino individual somente os levou a odiar a existência. Em segundo lugar, não se é sensível a nada do que o pathos da ascese tem de eficaz para todos, na seqüência universal do seu consolo; na sua forma mais elevada, é precisamente a morte e o sofrimento para todos. Em terceiro lugar, se confunde a angústia estragada com este desvio da vida. Quando se diz: “se os liames da humanidade fossem mais solidamente atados, estas tristes exceções, este suicídio do espírito, desapareceriam”. Acredita-se então mais seriamente no mundo em que uma vida de solidão não poderia jamais ser uma vida para os homens e que, ao se afastar da vida, se afastava também dos homens. De fato, ocorre o contrário; gostaria de saber que liames mais nobres poderiam ligar em geral os homens, caso se pudesse suprimir o trabalho dos ascetas solitários, quem quer que eles fossem! E também o suicídio do espírito! Que se pense em Empédocles, em

Schopenhauer, em Leopardi que assumem aqui aparência de “criminosos contra o intelecto”, em Lutero e em muitos outros. Não parece que o “espírito” morre exatamente nesta maneira de considerar a vida!

Depois, ele pretende afastar as doutrinas da mortificação com grandes golpes de novas abordagens enganosas [“a tonalidade afetiva deve sensivelmente se afastar do comportamento normal” — a insinuação habitual da loucura de todos os ascetas e de todas as filosofias ascéticas!]. É por isso que esta “caricatura do humano” não deve ser um adversário muito perigoso. — [porém, em todas as religiões que possuíam um poder formidável, os homens mais sérios viveram e ensinaram segundo estes princípios!]

Mais perigosa seria a moral, que se sacrifica às abstrações.

Eu acrescentaria que a formação do ascetismo exige talvez um erro intelectual [que concerne à alma e ao corpo, o corpo enquanto lugar dos afetos, como em Platão]; mas este erro somente concerne à *representação* da matéria da qual o homem se liberta do *querer-viver*; mas o instinto que impulsiona em geral para se livrar dele não tem nada a fazer com ele, não deve ser derivado do intelecto. Que tal instinto tenha podido precisamente surgir nos homens mais nobres, dá, porém, uma medida do valor da existência; não se pode se livrar disso com injúrias; ainda que um erro monstruoso se encontrasse aí, a possibilidade deste erro pertenceria ainda aos aspectos sombrios da existência. Dühring se irrita, sobretudo, contra a ausência de afeto de que ele foi objeto; mas se alguém renuncia ao *pathos* e sabe se tornar totalmente *ἡθoς*, isto tem para nós muito mais valor e a possibilidade desta atitude é precisamente para nós objeto de nostalgia. O advogado do *pathos* faz mesquinha figura quando exalta a vida. Se nada de grande se faz sem *pathos* [o que é duvidoso —], uma estranha luz cai sobre a vida; basta ver o trágico no nascimento de qualquer grande coisa, ver uma tragédia na própria vida. “A nossa moral é um culto celebrado aos ídolos, que sacrifica as motivações da vida a abstrações ocas”¹. A injustiça, por exemplo, o maior mal que o mundo conhece [duvido disso!]; abster-se dela, a primeira condição de um apaziguamento do sentimento. Ela não tem esta propriedade porque uma regra abstrata a designa como condenável; foi um instinto que engendrou o conceito de injustiça, o instinto de represália, a vingança; e é a esse afeto que remetem os conceitos exangues de justiça e de dever.

A moral quer determinar o valor dos diferentes tipos de comportamento: para isso, ela tem necessidade de uma medida. Esta medida con-

siste nas determinações involuntárias que a natureza deu, o fundamento dela está nas pulsões e nos afetos. O intelecto puramente teórico não pode produzir qualquer dever. Uma moral que condena toda a esfera dos sentimentos imediatos é uma hipocrisia vã.

“É assim que os falsos princípios da avaliação *moral* se opõem a uma verdadeira aprovação da vida”. Ele busca então desacreditar o equilíbrio do espírito, isto não tem importância, isto dependeria das forças que se encontram em equilíbrio. O aparecimento de um equilíbrio se deve à natureza e à medida das sensações e dos movimentos do sentimento que estão ligados entre si; a força abstrata só diz respeito à determinação de fatores isolados, e não ao todo. — Tudo isso é pensado confusamente ou mal expresso.

A degenerescência dos sistemas da moral provém do fato de se negligenciar a diferença entre os movimentos do sentimento que se relacionam com o homem como indivíduo e aqueles que se relacionam com o comportamento dos homens entre si. Que se imagine um homem solitário no mundo, faltaria a ele uma fonte essencial da alegria e do sofrimento: não haveria qualquer afecção de simpatia, amor e ódio, não haveria qualquer inveja e vingança. A injustiça e a infidelidade lhe permaneceriam incompreensíveis. O homem tem necessidade não somente da natureza, mas também do seu semelhante. À profundidade da dor [quando o homem fere o homem] corresponde a elevação da alegria [quando o amor, a honra, a glória são satisfeitas]. De uma à outra, o espaço de jogo é extraordinariamente grande: isto se deve ao fato de que o homem todo pode se tornar objeto para um outro; não são as experiências particulares, boas ou más, que trocamos entre nós, mas é o espírito de que cada experiência particular é para nós a expressão que nos move assim até o mais profundo do nosso ser. As necessidades puramente egoístas da vida e aquelas que aparecem no contato com os homens, a alegria egoísta e as alegrias da simpatia não são equivalentes. É infame taxar de egoísmo o auto-sacrifício e negar os sentimentos desinteressados! Piedade e amor têm o seu centro de gravidade na representação do ser estranho, vingança e ciúme procuram a preservação do eu-próprio. Algumas doutrinas pretensiosas procuram certamente o isolamento subjetivista, com, além disso, uma unidade abstrata de todas as afecções: elas instauram um império do egoísmo. Não desonerar Spinoza disso. Ao contrário, Kant testemunha um primeiro pressentimento daquilo de que se trata: corte entre a moral cujos fins são determinados pelo ponto de vista das necessidades humanas e a moral que

leva em conta a consideração recíproca dos homens. Ele deprecia a primeira como sendo somente uma simples técnica da vida; aí reside a sua parcialidade. Ao contrário, Dühring: “A inteligência superior da essência da vida depende da distinção que somos capazes de fazer entre o mal que é a conseqüência do ferimento injusto e os danos que nos sobrevêm do acaso e da necessidade”. “Tudo aquilo que o ponto de vista da vantagem própria taxou de erro e de virtude desaparece em face da significação do comportamento no qual o homem favorece ou fere o seu próximo”. “As impressões do sentimento num ou noutro casos são *absolutamente diferentes*”. “Isto explica que lastimamos, certamente, as piores faltas cometidas contra o nosso próprio bem, sem, no entanto, sentir a queimadura que acompanha o sentimento de injustiça”.

II. A diferença como objeto próprio dos sentimentos

É nas mudanças que a vida busca o seu prazer, na passagem dos abalos de um estado a outro. Talvez a própria uniformidade da tonalidade afetiva não seja nada senão uma multidão de abalos nos quais nenhum é perceptível isoladamente. Mas desejamos a não-uniformidade dos abalos, a sua grande energia, em todas as mudanças; colocamos a mudança lá onde se encontra o ponto culminante da sensação. *Somente a mudança é essencialmente experimentada*. A tensão das oposições é necessária para a formação de qualquer outra sensação mais forte. O olho percebe mais fortemente a mudança do que a permanência das excitações luminosas: se diz a propósito disso que o *hábito embota*. Fisiologicamente, este fenômeno repousa nas repetições da mesma impressão instantânea, separadas por intervalos vazios. Uma grade que deixa penetrar os raios do sol; o olho não suporta a mudança brusca do claro para o escuro, a excitação intensa e sua falta quase total. Qualquer sensação existe na forma de um ritmo desta espécie, o vazio e o pleno alternam aí como no caso da grade. Daí o cansaço. Um som muito prolongado se torna penoso com o tempo: não se pode olhar uma imagem durante muito tempo. Assim, experimentamos mais vivamente o começo de uma afecção, porque o prolongamento da sua excitação traz consigo o cansaço: portanto, o hábito é a expressão de certo cansaço; prolongado por mais tempo, ele engendra o desgosto.

O *aborrecimento*: deve ser explicado pela ausência de excitações da vida, lá onde a mesma atividade sempre se repete; nos casos favoráveis, ela se

transforma em angústia e aí encontra o seu fim. Mas o instinto da vida é freqüentemente muito frágil para engendrar uma intensidade do aborrecimento tal que leve a recusar a situação: a pior espécie de desprazer! Caso contrário, o aborrecimento é uma força de impulsão; ele condena a atividade atual do espírito e o incita a passar a um novo estado. Não se paralisa, portanto, a vida senão lá onde a preguiça do instinto da vida está já instalada. [Ele diz isso contra Schopenhauer: mas o que é esta inepta “preguiça do instinto de vida”]. “Lá onde a força motriz do sentimento é destruída para sempre, há desarmonia entre as representações do intelecto que está ainda vivo e algumas excitações da vida ainda acessíveis ao sentimento *embotado*”. Ele pensa nos ascetas e nos filósofos do ascetismo: eles se aborrecerem; portanto, por “morte parcial da capacidade de viver”; ele aconselha aí arranjar-se artificialmente e se limitar, sobretudo, ao poder abstrato de representação; o velho começa a perceber a atração das imagens afetivas enfraquecidas, e ocorre o mesmo com aqueles que “uma usura prematura das forças da vida” torna semelhantes ao velho. Não se deve então *se proteger de nada*, senão “recuperar a fresca excitação da vida”; “quando a tendência se torna supérflua, a existência morre”. É a isto que se deve renunciar; então desaparece o caráter paralisante atribuído ao aborrecimento. Esta é, portanto, uma esfera mais estreita da vida, comparada com a vida plena e inteira.

Sempre se experimenta somente a diferença, se deve conhecer a medida das tendências para poder julgar a existência e a grandeza da satisfação.

Se os homens não considerassem as situações duráveis com indiferença, então, eles se dariam conta também de que pode haver uma felicidade na infelicidade. Tudo depende do quadro, de uma vez por todas, da vida: dentro dele pode logo haver satisfação ou não. O estado que excitou fortemente se torna logo indiferente e forma a nova base indiferente da nova fruição da vida.

A chegada à vida é também uma passagem: a excitação totalmente nova se levanta mais forte do que nunca contra o vazio e a indeterminação relativos ao impulso vital. Cada indivíduo é um novo ponto de vista, que faz entrar um mundo novo na consciência.

[Mas é antes também mitologia e misticismo, e inclusive não *convencida!*]

III. A forma fundamental na série de excitações da vida

Alternância de altos e baixos, a onda é o tipo mais simples. A forma das vagas em quase todos os processos da natureza: é nela que os movimentos se propagam. O ritmo domina toda a existência pretensamente morta.

As vagas são as alternâncias de crescimento e diminuição de uma matéria na qual não obstante a quantidade permanece constante. Sua forma fundamental é: alternância de contração e expansão. A energia dos sentimentos se desenvolve numa perpétua alternância de altos e baixos, os estados persistentes são um ritmo que retorna regularmente; mas do qual não distinguimos isoladamente as pulsações. É assim que experimentamos as impressões luminosas e sonoras como *contínuas*, ainda que sejam rítmicas. Mas a sensação como tal não é um movimento. E se buscamos representá-la como tal, é preciso que pensemos esta força em sentido inverso. O movimento não impedido de uma massa no espaço vazio não é representado, do ponto de vista da nossa sensação, como sendo uma força. O movimento pertence totalmente ao lado formal do nosso pensamento e não tem nada a fazer com a sensação. A sensação é o sinal de um movimento tornado estaticamente perceptível, quer dizer, suprimido. A representação segundo a qual a sensação é a expressão direta de um movimento suscitado em nós é falsa. Não percebemos o movimento como tal.

Portanto: nos estados de continuidade da sensação, há um ritmo elementar. E nas sensações descontínuas? Há uma mudança periódica comparável? Em cada classe de sensações, a alternância de altos e baixos é completamente manifesta. Mas diferentes estados do sentimento parecem se seguir irregularmente. Os pontos culminantes da vida têm a aparência de picos isolados.

Uma desarmonia, quer dizer, uma mistura de acordo e antagonismo, parece ser a verdadeira forma da vida. O que dá seu encanto ao jogo é o movimento que está abaixo da fronteira da plena harmonia. Aqui, Dühring toma bastante emprestado a analogia da música e da vida; a sua doutrina está, aliás, contida sob uma forma simbólica e mitológica na minha concepção do dionisíaco e do apolíneo. O dionisíaco é então o fundo desarmonioso que aspira o ritmo, a beleza etc.. O ritmo da vida orgânica — em que medida ela se adapta à forma das excitações que aqui irrompem: em primeiro lugar, pode ser que se experimente a contradição até a destruição total da sensação, por outro lado, o ritmo da vida orgânica, pelo

menos por algum tempo, pode ceder completamente às sensações que irrompem se transformar nelas — tudo isso é o fenômeno dionisíaco. Ao contrário, a reação medida à irrupção das excitações, a conservação do ritmo próprio, o ordenamento recíproco das duas formas do ritmo, enfim, a transferência do ritmo próprio para as excitações que irrompem [= beleza] é o fenômeno apolíneo].

Por que Schopenhauer atribuía tal dignidade à música? Dühring explica isso assim: a sensação se liga imediatamente ao som [a música é “um meio da expressão”]. Quando se trata de resumir o mundo da sensação e do sentimento, então, a música é o domínio abstrato desejado. Porém, Schopenhauer torna a objetivação totalmente culpada da morte da existência. Ele volta, portanto, os seus olhares, com uma nostalgia mística, para um domínio que corresponde à ausência de constrangimento e à liberdade que há no mundo dos sons.

IV. O curso de uma vida humana

É o conhecimento que une as experiências da vida numa consciência unitária e, na medida em que ela se transporta para além da vida individual, ela capta o destino universal e sufoca nele a angústia do instante. É assim que ele se torna filosofia e conduz à crença no valor da existência. [Deve ele para aí conduzir realmente? O conhecimento do destino *universal* — não poderia, ele, somente ele, “*sufocar*” a angústia do indivíduo no presente, porque este destino é um peso assim tão pesado e uma dor assim tão forte, porque é somente enquanto dor mais intensa que se fica insensível à multidão das pequenas dores? A crença no não-valor da existência não é um narcótico contra o individual, assim como a crença no valor?].

Se estivéssemos limitados à nossa memória e expectativa próprias, não conheceríamos mesmo o nascimento e a morte: assim como a espécie humana inteira os ignora. [Origem totalmente oculta, naquilo que concerne ao futuro, dúvida sobre se a humanidade tem ou não um fim]. Se soubéssemos como a população de um outro corpo do cosmos foi destruído, a nossa consciência do mundo seria poderosamente reforçada com isso. Se aprendêssemos também algo semelhante quanto ao fim atribuído à nossa espécie, o centro de gravidade das nossas tendências se deslocaria; não acreditaríamos mais satisfazer uma significação *eterna* na ciência, na arte e nas instituições sociais. [O que me leva a pensar na quantidade de ilusões

desse gênero compartilhadas por alguns povos e que são já reconhecidas como tais; a cada vitória olímpica, os Gregos acreditavam que o mundo inteiro, aí compreendido os deuses, tinha os olhos fixados nesse acontecimento]. Não haveria esta indeterminação das perspectivas, tudo deveria se tornar mais prático. A imortalidade da espécie é o pressuposto mudo de todas as nossas representações superiores. [Gostaria que se examinasse a dívida da humanidade em relação ao imaginário, ao pensamento impuro e mesmo quando uma vida superior é possível, uma vez que o ceticismo [*skepsis*] começa a dominar, por exemplo, a arte é ainda possível?].

A forma fundamental da vida da criança é o presente; falta todo o acréscimo de alegria ou de sofrimento que a conservação na representação carrega com ela; está é uma oportunidade! A fome e a sede são certamente sentimentos muito mais fortes aí do que nas idades posteriores. Toda a vida da criança tem um ritmo muito breve; ao trabalho agitado do crescimento corresponde a agitação das sensações. Na nutrição, o organismo não deve somente manter o equilíbrio do metabolismo, mas também fornecer um excedente: isso deve levar a sensibilidades a sofrimentos manifestos; como os sinais o indicam. — Os choros precedem o riso; eles predominam em todo caso. — Que se pense na contradição que há na indigência e na desordem de uma representação consciente que sente a impotência dos seus esforços para mudar a situação, se avaliará então até que ponto é feliz a disposição da natureza que não projeta a luz do conhecimento sobre todos esses momentos. [E, no entanto, o conhecimento atinge no filósofo um nível tal que o homem isolado, na sua desordem em face da 'υα'γκη [carência] universal, aparece para si mesmo exatamente como uma criança que se tornou consciente!]

A brincadeira é o trabalho próprio da criança e é para ele também uma necessidade, tal como é a atividade produtiva para a idade madura. [De acordo com a maneira como uma criança brinca, se pode facilmente deduzir a sua atividade futura]. A brincadeira é a atividade mais séria para uma criança, não é um passatempo supérfluo como os adultos pensam freqüentemente. Não se definiu mesmo a nossa existência tão seriamente como um jogo? Como do puro nada poderia sair outra coisa que não um ordenamento arbitrário das condições da vida? Assim, a existência teria o caráter de uma distração escolhida livremente e não teria criado dificuldades senão para superá-las. Dühring acha a idéia insípida: esta era de resto a idéia de Platão²: somos os joguetes dos deuses. “A vida não é um jogo, pois

ela envolve verdadeiros sofrimentos”; como se isto não fosse verdadeiro para o jogo das crianças!

Cada idade da vida tem o seu próprio direito à atenção, não se devem tratar as primeiras como se fosse somente um meio para as seguintes. O fim não pode estar sempre fora do presente³.

A criança é bem mais do que um simples objeto da educação. Os pedagogos só pensam freqüentemente no que eles *devem fazer* com a criança: a criança vive no presente, eis o contraste.

Separar estritamente as lições do jogo. A escola deve mostrar uma sobriedade séria que prepara a criança para a vida. Superar as dificuldades e tomar consciência das nossas capacidades são acompanhadas de uma alegria que supera em força a alegria do jogo. Em relação a certas condições artificiais da escola, aqueles que vêem nela o começo da morte da vida têm razão: esta era uma existência de prisioneiros. Mas o trabalho de aprendizagem pode se tornar uma alegria e uma satisfação, são as situações fortuitas e modificáveis que fazem dela o contrário.

Princípio estúpido segundo o qual só se trataria de aprender a trabalhar e exercer suas forças! Dühring tem razão em dizer que esta é uma ironia em relação à essência da vida. [Aí se oculta geralmente o fracasso da pedagogia, por exemplo, no liceu]. Esta máxima faz abstração do sucesso, corrompe a relação natural do esforço e da recompensa; de fato um tormento que não encontra qualquer compensação adequada. Por outro lado, é cômico começar por fazer da vida uma corrida de obstáculos. A natureza não ligou a satisfação ao esforço, mas ao êxito: esse sentimento se atenuaria para dar lugar à repugnância que carrega consigo uma ocupação essencialmente inútil.

O sentimento da criança tem como fronteiras a casa e a família; o bem ou o mal que lhe acomete tem uma intensidade acrescida por esta limitação do seu horizonte. O maior mal é a injustiça de um ferimento que o homem faz ao homem, a maior felicidade é aquela que nasce de qualquer tipo de inclinação. Como é importante para uma criança fazer ou não fazer uma experiência do amor dos seus pais! O amor dos pais é, além disso, uma pulsão independente do intelecto, e que tem suas raízes no sensível; é por isso que ele pode ser destruído pelas pulsões opostas, ele tem necessidade de um suplemento na ordem do intelecto. A justiça para com a criança não pode ser substituída pelo amor. A criança tem o instinto mais agudo daquilo que é justo, pois esta necessidade de justiça tem suas raízes

na pulsão natural, ela está associada à necessidade de vingança. O sentimento infantil odeia, nesse caso, até os pais.

As experiências posteriores a tornam mais indiferente a certas formas da injustiça. Mas de fato a disciplina doméstica é raramente o modelo de um comportamento justo. A propósito disso, o que é visado pela família é mais a subordinação do que a igualdade dos direitos.

A distinção do justo e do injusto é muito simples para aqueles que sofrem, mas ela traz dificuldade para aqueles que cometem uma injustiça; o conceito do justo surge precisamente naquele que sofre. É porque aqueles que sofrem se vingam que eles professam a justiça para todos. Pressupõe-se força de resistência naqueles que sofrem uma injustiça: não existe direito igual senão para forças iguais, portanto entre os iguais. Em todo lugar onde a natureza produziu a injustiça, a validade do direito subjetivo está numa posição ruim. Nestas relações, deve haver também certa justiça, mas a sua origem não é a origem habitual, ela é involuntária. Toma-se o conceito de comportamento justo lá onde ele se forma mais habitualmente, mas este sentimento da justiça surgido de maneira abstrata é mais fraco e indeterminado do que o outro, aquele que jorrou da pulsão. É evidentemente na *escola* que a justiça se encontra na posição mais deplorável: pois aí falta ainda o amor, tal como reina na família. Na escola, a única garantia é o pensamento de um fim abstrato. Um professor que é um mestre-escola da justiça é também numa certa medida uma oportunidade para o aluno, em comparação com um professor que age de acordo com as suas disposições e o seu humor. — O que é mais difícil de esquecer é a injustiça que o aluno sofreu. É mesmo sinal de certa nobreza de disposições o fato de as feridas da idade tenra deixar traços duradouros.

Meninos e meninas levam uma vida relativamente calma até o advento da vida sexual. É então que o sentimento da vida atinge o seu cume. As rivalidades pela honra, as paixões da vida em comum logo aí se reúnem. A natureza e o mundo social se dividem agora no homem, a primeira o captura pelo amor, o segundo pela honra; é em torno disso que gravita a seqüência da vida.

O que é a *honra*? Em primeiro lugar, é preciso afastar uma multidão de caricaturas. — Ora a honra significa a mesma coisa que a justiça, ora um reconhecimento excepcional. Os atentados à honra, as ofensas são atentados contra a justiça, as intervenções na esfera de uma vontade estranha. Dühring diz a favor do duelo: “As ofensas grosseiras, convenha-

mos, devem ser vingadas; mas as ofensas do tipo mais refinado e mais espiritual devem ser consideradas como nada? Isto não levaria a insensibilizar o sentimento da justiça?” —

A autodefesa é a forma originária de toda justiça; este fundamento originário não pode jamais desaparecer completamente. A justiça oficial é somente a autodefesa organizada em vista da vingança da injustiça. Assim, não é de admirar que a autodefesa, na medida em que ela é o fundo gerador, supra as insuficiências da sua organização. As penas infamantes não bastam absolutamente para a consciência natural da justiça. Talvez uma parte da rejeição à divulgação pública das ofensas à honra desaparecesse se, em lugar da justiça de funcionários, houvesse uma espécie de tribunal de jurados. No entanto, resta sempre os casos em que somente a defesa privada é possível [quer dizer, em caso de ofensa mortal, que não se presta precisamente a um tratamento público].

O modo germânico do nosso conceito de honra era estranho aos Antigos. Mas não se deve esquecer que a representação natural da necessidade de vingar a injustiça não estava ainda cristalizada neles por um princípio antagônico. Logo a vida em comum vinha ao primeiro plano e assim as relações privadas estavam ao abrigo de um refinamento artificial do conceito de justiça.

O homem, por pouco que ele queira ousar viver, permanece o senhor do seu destino e da sua honra.

A *honra*, que permanece exposta à ofensa, é um conceito negativo. — Completamente diferente disso, o reconhecimento de privilégios e de méritos particulares — algo de positivo! Ela atravessa com sua magia todas as idades da vida. A representação da opinião que os outros têm de nós tem sobre o nosso comportamento um poder extremo. Esta honra é tão-somente a aprovação que a nossa maneira de ser e de agir encontra nos outros. Todo mundo se esforça para obtê-la: num grau supremo, o extraordinário tem necessidade de um reconhecimento objetivo: mesmo sob a forma da reputação póstuma. [A mim me parece que o mais importante é o seguinte: os nossos feitos e gestos são as manifestações mais elevadas do nosso eu e, no conjunto, representam o nosso ideal: queremos atribuir a ele uma vida própria que não tenha somente a duração de uma vida humana. Nós mesmos consideramos as nossas obras como uma força e uma grandeza exteriores a nós, das quais podemos retirar consolo e coragem]. Esta é a necessidade de afecção simpática e não a falta de julgamento e de

convicção própria; nos sentimos importantes quando obtemos o assentimento [nos sentimos sobretudo *mais fecundos!* Todo amor e toda afecção são um sinal de fecundidade].

Ser acometido pela desonra [*'ατλιμία*] é recusar e desprezar o nosso ser e os nossos atos, não é atentar contra a honra [*νδρις*]. É um julgamento de exclusão⁴. Reconhecimento e desprezo, as maiores potências morais da vida social. O ser do homem é desenraizado quando suspeitamos do conceito de sua honra. A objeção mais forte é que não seria possível fazer a distinção senão às expensas dos outros: a honra, um motivo que torna os homens inimigos; eles procuram a sua própria alegria em detrimento dos outros. Além disso, ela deve ser incompatível com uma nobre *modéstia*. — Mas é da sofística declarar nocivo e injusto o que é somente inexistência, na massa, de qualquer forma de honra. Certamente, a injustiça entra em grande parte na luta pela honra, mas ela não é propensa a comparar a sua própria capacidade com a dos outros. O sentimento penoso do fracasso na concorrência não deve vir acompanhado de ódio contra o concorrente, tal inimizade não encontraria raiz na honra, mas na inveja. Quando o fracasso é justificado, só deve existir a consciência de um erro anterior e de uma tentativa malograda: mas é preciso que cada homem esteja habituado com isso. Quando, justamente, o mérito não foi reconhecido, se introduz então o sentimento do atentado sofrido. Mas aquele que não sabe superar a injustiça e as ofensas não renuncia somente à luta pela honra, mas também à própria vida. Ele pode se tornar solitário e dar assim a medida mais estrita possível às suas simpatias. [Belo julgamento sobre a vida, que Dühring deixa cair de passagem!].

Depois do amor, Dühring toma a honra como aquilo que faz que a vida valha a pena ser vivida.

— Devemos nos abster de exceder a natureza com a nossa imaginação [Phantasie] e de querer fazer da morte a Górgona petrificante da vida. Aqueles que falam de expiação da alegria de viver pela dor da morte não alcançam a simples ingenuidade da natureza. [Aí, ele tem razão, pois a natureza é demasiada animal, cega e cruel para entender tal pensamento].

Não examinamos com cuidado as perturbações extraordinárias do curso da vida, por exemplo, as doenças não habituais. Mas estes males se transformam logo em dores passageiras e têm uma significação inferior. [Dühring no cúmulo do absurdo!]: “Seríamos mesmo tentados a admitir que a própria superação [*Überwindung*] dolorosa aumenta a atração do fim

e da satisfação com alcançá-lo” [Aqui, ele próprio está somente a um passo da “insípida” concepção segundo a qual a vida é um jogo e os sofrimentos têm o sentido de dissonâncias artísticas. E é precisamente a propósito das doenças que ele chega a isso! Ele não sabe nada do seu efeito esmagador e paralisante, quando elas forçam alguém a renunciar ao fim supremo da sua vida, ou a temer de a isso renunciar? Ele não sabe mesmo nada da maneira como se pode utilizar a doença para se purificar na meditação, para se tornar delicado e bom!].

V. O amor

Nenhum tipo de amor é destituído de fundamento sensual; ele é sempre algo involuntário. Não deve ser tomado como produto de uma pura intenção e de uma boa-vontade. O mandamento do amor universal entre os homens é somente uma *metáfora do amor*, apela-se para a lembrança de uma impressão conhecida para indicar o fim que o *intelecto deve se propor no convívio universal* dos homens entre si. Ele não é sequer uma analogia do amor. O amor humano universal é uma determinação da ordem do intelecto que se ergueu sobre o solo dos sentimentos [lembrança das emoções particulares passadas, às quais se junta uma tendência abstrata para o universal]. Oposição verdadeira em todas as épocas e todos os povos entre a Afrodite Urânia e a Afrodite Pandêmia⁵. O homem pode fazer abstração de todo o ser da sua natureza, entregar-se ao prazer do instante. O comportamento calculador é muito mais detestável. O *involuntário*, na natureza, ignora a separação entre a sensualidade grosseira e aquele que é mais nobre. O que é sensual, o que é espiritual? Aquele que só pensa no aspecto mais grosseiro da sensualidade, este pode estabelecer a diferença que Platão fez.

Uma opinião *largamente disseminada* representa o sensual e o espiritual, no amor, como coisas opostas: de maneira que, somente lá onde a satisfação da necessidade sensual é entravada, negada, se manifestariam os comportamentos nobres. Sem uma nostalgia insaciável, não haveria jamais o lirismo sublime do mal do amor; a força criadora não pode produzir um afeto senão às expensas do outro. Lá onde a necessidade é satisfeita de acordo com o sentido original, ela não se contenta com idéias simples. Seria, portanto, a perturbação anormal que criaria o sentimento sublime do amor.

Mas a maneira como o amor irrompe nos homens desencanta logo um mundo de idéias e de emoções tenras, muito antes de ser objeto de entraves anormais. [Esta réplica autoriza por sua vez uma outra réplica].

Por que há algo de doloroso em cada impressão, que corresponde a uma pulsão e a uma necessidade? O sentimento não se torna penoso senão quando aparecem os entraves anormais. É o fortalecimento do primeiro germe. Uma irritação mínima não é percebida como dor, mas como percepção que busca o seu próprio crescimento. Que se pense no gosto, nos diferentes graus do ácido. Falamos aí de prazer: e, porém, um simples aumento quantitativo trará já a dor.

Schopenhauer toma o prazer como o negativo e a dor como o positivo na sensação: uma teoria cheia de espírito fundada em pontos de vista muito superficiais. Em cada necessidade uma carência, portanto todas as sensações que se ligam à necessidade serão taxadas de negativas. Mas o movimento geral vai da dor ao prazer, está é a direção positiva. Certamente, o prazer também desaparece, tendendo para o ponto da indiferença; mas seria falso fazer estender a satisfação para a necessidade, em vez da necessidade para a satisfação. [É verdade que Fausto diz: “e no gozo, eu me consumo de desejo”⁶]. É antes a necessidade que desaparece no prazer. Dever-se-ia procurar o negativo no nascimento da necessidade. [Contra isso, eu digo: todo prazer é uma excitação que se transforma em dor quando a fonte dela aumenta; nenhuma dor se distingue de um prazer senão pela quantidade, e existe um limiar onde se faz a passagem do prazer à dor. Este prazer singular não é sempre também sentido como tal, pois vivemos em meio a uma multidão de excitações singulares que estão carregadas de prazer. O bem-estar do homem é totalmente a expressão disso. Um grau mínimo de excitação e de dor é percebido como prazer: há, portanto, também em todo prazer a necessidade, a falta, a exigência da excitação; a dor é somente o excesso da satisfação do que falta e desta necessidade. Portanto, ambos, prazer e dor, são positivos, quer dizer, suprimem uma carência, mas a dor cria ao mesmo tempo uma nova necessidade que exige a diminuição da excitação. O prazer exige o aumento da excitação, a dor sua diminuição: nisso, ambos são negativos. A necessidade é a sua fonte comum]. Seria uma total inépcia dizer que o prazer é somente a cessação da dor; de tal maneira que se poderia desejar o prazer, caso se tivesse uma vida cheia de dor; a abundância da dor abre mesmo a perspectiva atraente de uma abundância igual de prazer.

Dühring distingue entre os sentimentos do amor que nascem de modo completamente normal, na ocasião da primeira eclosão deste afeto, e os sentimentos que são entravados e misturados com o sofrimento: ele condena os segundos; mas é somente um ponto de vista contra-natureza que eles fossem celebrados como o cúmulo da transfiguração espiritual. Sem dúvida, a nostalgia de uma profunda tristeza parecia necessária para alcançar o sublime do lirismo. O amor não conservaria a sua natureza verdadeira senão lá onde ele é suscetível de representação dramática. Mas o que é um desejo inativo conduzido à vida inativa? Os poetas não podem nada: é mais fácil e freqüentemente mais sedutor também dar à anti-natureza mais do que à natureza uma expressão que produza um efeito; a sensibilidade poética se entrega a um grande número de loucuras. Quando a inclinação, em vez de combater os obstáculos reais, se entrega a um luxo de sentimentos e idéias, esta é uma reação da fraqueza. Pois o deleite no sofrimento não poderia ser explicado senão assim: a sensibilidade, porque a ela falta uma energia dirigida para um fim, busca uma resolução subjetiva e um apacramento de si nas reproduções e nas intensificações excessivas. Lá onde se choca com um destino irrevogável, aí a sensibilidade se volta freqüentemente contra aquele que ela habita e destrói o seu sentimento. Se, por uma simples inércia, se recua diante do obstáculo, então, o jogo dos afetos não é particularmente sério e entorpece o sujeito.

A *amizade sensual*, na sua forma irrepreensível, da qual não se conhece praticamente hoje senão a deformação. Nos Gregos, por exemplo, em Platão, ela faz ver a loucura do amor mais elevado, a nobreza do sacrifício que vai até a morte. O amor não é somente objetividade como Afrodite, mas também como Eros⁷: Eros não é de maneira nenhuma o ideal do amor da mulher pelo homem, mas o ideal desta segunda forma. Parece que há um parentesco próximo entre o feminino e a primeira flor do outro sexo: e todas as vezes que a diferença de idade ou de caráter produz um contraste, pode também nutrir uma expressão na sensibilidade. Dühring lembra das amizades da primeira juventude, com o seu caráter sensual; a diferença mínima de idade, as naturezas extremamente diferentes. Segundo Dühring, as relações, numa idade mais avançada, devem ser ou a degenerescência de uma pulsão natural, ou o liame de uma inclinação que dura desde a primeira juventude.

O amor que está sob o signo de Eros prova a exaltação do sentimento, *independentemente* do objetivo natural. Segundo Schopenhauer, o amor

passional seria somente a expressão da tendência da natureza em se perpetuar num segundo indivíduo. [Dühring chama isso de “tendência para a utilização de uma conjuntura favorável”]. Mas em todos os atos, Eros é que era o aguilhão, e não havia medo da morte — poder-se-ia falar então de um erro da natureza? Teria ela feito a operação da sua paixão apenas como erro?

O amor parental, também uma potência essencialmente sensual. O amor maternal como instinto, como afeto involuntário. O amor da criança por seus pais é somente uma sensibilidade reativa; não uma inclinação instintiva. Ele é o reconhecimento como resposta a certo clima. Este amor é sensual, certamente não na origem, mas no modelo da inclinação parental.

A concepção de amor de *Schopenhauer*. Aquele que despreza a vida deve também desprezar o amor. A realidade não poderia fornecer o que a sensibilidade promete, o amor seria uma loucura ilusória. A sensibilidade e o sentimento como tais não são nunca uma ilusão. O homem só pode acusar a trama das idéias enganosas que está ligada à sensibilidade. A representação está constantemente ocupada com antecipar o futuro da sensibilidade. Nisso, a ilusão é possível, e mesmo inevitável. O intelecto deixa crescer ilimitadamente, para o futuro também, a dimensão da sensibilidade, em função da experiência adquirida, durante todo o tempo em que a sensibilidade continua a se desenvolver; é impossível para ele acreditar no caráter perecível da sensibilidade. O primeiro amor acredita na eternidade da sua própria significação. Os poetas o celebraram muito e não levaram em consideração o intelecto comum, que só conhece a experiência exterior. A ilusão não reside, portanto, nas *leis da sensibilidade, mas nas leis do intelecto*. Vamos deplorar que existam *erros originários inevitáveis*? [Acho eu!] O poder do sentimento que cria magicamente um mundo de sonho é uma força mais elevada e mais nobre do que a força que se contenta com conhecer o sofrimento e a passividade. *Criar é mais elevado do que conhecer*. Mesmo quando esta magia só crie um mundo de poesia, ela é, todavia, uma imagem deste poder que atua no fundo das coisas. A sensibilidade corresponde a estas idéias exaltadas, porque elas são em primeiro lugar criadas pela sensibilidade: não há aí qualquer mentira. [A acusação que Schopenhauer ergue contra o amor seria então uma acusação contra o fato de que o amor é uma obra de arte; esta seria uma polêmica comparável àquela de Platão contra a arte].

Onde estaria então a ilusão, quando o sentimento muda num ritmo pacífico e dá nascimento ao casamento: a inclinação interior durável pode não estar mais presente no sentimento, por causa do hábito, mas o grau superior de amor, por assim dizer latente, retoma o direito diante da menor ameaça das potências destrutivas. O que significa, por exemplo, a ligação familiar também somente se mostra quando sobrevém uma ruptura. Talvez o amor do marido não quisesse ser devedor do amor passional. Não é absolutamente comum considerar o casamento como uma formação natural e uma criação do amor. Ele seria antes uma instituição social com fins múltiplos [procriação, educação das crianças]: não são, no entanto, fins conscientes, mas causas atuantes que levam a formações que o intelecto não compreende imediatamente. O instinto operou mais no mundo social do que habitualmente se crê; não as intenções conscientes.

Nas épocas mais recuadas dos povos, o casamento é uma instituição de direito, semelhante à propriedade; a mulher está sob a dominação do homem, sem vontade, como coisa. O proprietário muda com o casamento, antes eram o pai e o avô. No direito romano, a esposa está em igualdade de condições com a filha em relação à herança. Nos outros povos, se pode ver na conclusão do casamento a imitação de um mercado. Portanto, originariamente, o casamento sobrevém para a mulher como uma fatalidade, a mulher não tem qualquer função na formação do casamento.

O casamento precede a família completa, ele deve repousar no instinto: mas qual seria o instinto que poderia bastar para impedir a promiscuidade?

O prazer sensual inferior é regido pela lei da mudança. Parece assim que a natureza não tinha visado nada menos do que o casamento. É verdade que se busca também explicá-lo como uma formação da necessidade, como esforço para suprimir as feridas e as perturbações que se ligam à concorrência na promiscuidade. Como ocorre então que a mulher não se tenha tornado simplesmente a escrava do homem? De modo que ela poderia ser vendida: enquanto esposa, uma vez repudiada, recuava para o antigo poder do pai. Poder-se-ia ser tentado a fazer da forma mais nobre do amor o fundamento da constituição do casamento: mas a poligamia se opõe a isso. O casamento é sem dúvida uma realização do amor, mas muito mais do amor pela mulher do que do amor pelos filhos. [Esta parte é fraca].

O que querem aqueles que consideram a posse de uma mulher como o tûmulo de suas esperanças? Eles difamam a natureza, pois estão inflamados por sua anti-natureza. “Com o cinto de castidade, com o véu, a bela ilusão se rasga”⁸: esta idéia peca por uma sensibilidade maneirosa; ela surgiu da concepção tenebrosa da vida. Schopenhauer assim como os poetas pensam com desprezo sobre aquilo que se experimenta no gozo sensual. Acredita-se elevar-se acima da natureza censurando-a. — O desalento seria a conseqüência inevitável, ao mesmo tempo em que o julgamento feito sobre o prazer culpado. Aqui, se anima o “humor natural” de Dühring. Este seria somente a conseqüência da intemperança que se manifestava nos animais inferiores [por exemplo, nas abelhas]. O claustro abriga a elucubração de teorias contra-natureza. Ocorre assim também com a metafísica celibatária, que nos faz acreditar que uma superexcitação débil e seu destino são as leis da natureza sadia.

Uma outra interpretação consiste em transferir a seleção natural de Darwin para esse domínio. Se o homem se esforçasse deliberadamente para aperfeiçoar o tipo, ele deveria agir como a natureza; a tarefa estaria melhor assegurada se um instinto a regesse. Schopenhauer vê esse instinto no amor individual. Os mais elevados graus do amor que vêm juntos com o desprezo do destino e da morte são, para este pensador, os meios de alcançar uma conjuntura particularmente favorável em vista da procriação. A natureza é indiferente ao destino dos indivíduos; ela os leva para a angústia e a morte para alcançar novas formas de existência. Mas o que é mais belo e mais nobre desperta o amor num grau mais elevado: lá onde o amor não é recíproco, se formariam dois julgamentos opostos sobre a natureza: de um ponto de vista, a ocasião de aperfeiçoar a espécie parece mais favorável, de outro, não. Seria preciso então um julgamento de duas faces para dar conta da vontade da natureza. [É verdade! É exatamente assim!] O destino do amor não é um jogo que visa a fins situados fora da satisfação individual. A natureza seria insensata a ponto de não considerar o indivíduo e de sacrificá-lo para apenas alcançar depois dele ainda o individual? [Mas para alcançar a perpetuidade no individual]. Quando se deseja uma interpretação, então, a exaltação da sensibilidade é o pressentimento da vida universal ilimitada, que promete ligar-se à realização desse desejo. [Tudo é fraco; e é deixada completamente de lado a intuição profunda que Schopenhauer tem da essência da ilusão em tudo quanto é instintivo].

VI. A morte

Se a morte fosse somente uma simples ausência da vida, não deveríamos absolutamente nos preocupar com ela; também não o faríamos diante do não-ser antes do nascimento. As impressões da vida derramam uma mentira sobre o que não é mais vida. Em todo sonho se pode aprender como a relação natural da representação e da impressão pode ser invertida; uma pressão maligna sobre o coração e os sonhos se tornam angustiantes. Todos os afetos inventam as representações lá onde elas não se encontram na realidade. O para-além é decorado com imagens que são, por um lado, criações do medo imediato, por outro lado, afetos reativos que desejam uma existência melhor e a justiça. Pelo fato de que o sujeito está negado, não temos nada a esperar, nada a temer da morte. Mas o que é que está implicado neste Si! Sabemos com certeza que viveremos e sofreremos; mas o que é propriamente aquilo que esta vida e este sofrimento alcançam? É um nada absoluto, para o qual é iminente a surpresa do devir portador da existência? Então, temos o direito de ter uma parte nesse nada, somos mesmo esse nada, ao qual está ligada a expectativa da vida futura. A vida que já encontramos nos reencontrará novamente [este “nós”, no sentido de um sujeito totalmente indeterminado]. Os sonhos da metafísica, aqui, não nos ajudam mais, mas antes todos os instintos que têm relação com as gerações futuras.

Em segundo lugar, o nosso interesse ligado ao devir repousa sobre a seguinte lei: as representações levam involuntariamente às afecções práticas. Não se quer ver, por exemplo, o seu cadáver abandonado a procedimentos anatômicos. Que se pense no ordenamento minucioso das funerárias para o que se pode fazer com aquele que ainda vive. E mesmo nos cuidados da família em relação à reputação póstuma, ao verdadeiro destino, no imediato, da sua descendência. Aquilo que nos concerne em todo pós-morte é o destino daqueles que perpetuam a nossa existência, mas não o espaço vazio da fronteira da consciência individual.

Atualmente, consideramos a morte como experiência subjetiva: é aí que começam as recriminações. Ser mortal seria uma punição do pecado original, tudo que nasce merece morrer⁹; o prazer da vida seria pago pela última grande dor. — Mas a morte totalmente natural não é uma dor, mas a extinção pacífica e doce; aqui, a natureza pareceria então ter renunciado à tortura da morte como expiação do prazer da vida? Caso se tratasse de

escolher entre uma vida calma que viria a concluir uma eutanásia — e uma vida tumultuada que viria a concluir a luta contra a morte, o instinto agarraria a segunda alternativa. Admitamos que alguém não espere por sua morte próxima, ele tomaria as dores da luta contra a morte como aquilo que precede um desfalecimento angustiante. Não é a perspectiva desta tortura que envenena a existência, somente as “sombras gigantescas dos nossos próprios pavores” são inquietantes. A morte só é terrível por causa do plano de fundo que se lhe dá. Assim também o amor engendra um mundo de sonho infernal. O intelecto desgarrado engendra os terrores. Não se deve aprender a superar a morte, mas, sobretudo, a sofrê-la.

Os sonhos exercem um poder tão grande quanto o real, as suas sombras flutuam em pleno dia; freqüentemente eles conduzem inclusive a uma impressão real. Deve-se antes colocar a dor das sensações na origem da suspeita em relação à vida, mas não se tem o direito de levar em consideração os falsos julgamentos teóricos.

É preciso julgar o significado da morte de acordo com o que ela nega. A pior morte é aquela da idade madura; acompanhada da dor da tarefa não-realizada, das preocupações com os sobreviventes. É a *inoportunidade* que aqui torna a morte amarga. O fato de morrer é um ato da vida. Somente aquele que conservou durante a vida uma atitude nobre e forte morreu com dignidade.

Quando se quer acusar a vida da morte prematura à qual ela conduz quase sempre, então, não é preciso se voltar contra o fato da morte, mas contra a dominação do acaso. O conceito comum do acaso possui uma verdade completa.

No entanto, nada precisamente tem mais atrativo do que colocar à prova as oportunidades da existência. O homem, em certas circunstâncias, adora colocar decididamente em jogo a vida e a morte; ele retira a maior satisfação dos sucessos extraídos ao preço do maior risco. O acaso não é uma lei infeliz do mundo. A existência não é a representação de um espetáculo em que seríamos somente os espectadores.

Antes, dever-se-ia considerar a morte como certa *redenção* de todos os males da existência individual, da qual não se pode triunfar de outra maneira. O pensamento de que todas as sensações e todos os sentimentos são passageiros é o último refúgio. A morte é sempre o *deus ex machina* final. O que é a morte para os sobreviventes: o pior dos males: aqui, se poderia incriminar mais a ordem das coisas. O indivíduo é estritamente

insubstituível. Ele deve dirigir o seu olhar para o homem em geral. Ele tem sempre o direito de se queixar destas perdas, mas a espécie não pode se compadecer com as dores de um dos seus membros, pois é precisamente por elas que se mantém desperta a participação no caráter mais elevado e mais geral da vida. O acaso causa dano ao valor individual, ele reforça o sentimento geral da significação da vida. Dever-se-ia antes acusar um mundo onde nada poderia ser realmente perdido, mas onde, por conseguinte, nada também poderia ser realmente ganho. Significado de perdas *irreparáveis*.

A *morte voluntária* parece conter uma censura geral contra a ordem das coisas na qual ela sobrevive; além disso, ela está ligada a uma grande dor. Aquele que prefere sofrer a morte mais que os tormentos do amor e da honra perdidos, atribui a um elemento particular da vida um significado tal, que considera essa perda como nada menos do que a perda da vida. No essencial, a perda já está aí. A morte voluntária não contém forçosamente um julgamento sobre a vida. É precisamente o amor da vida que leva a preferir perder a existência mais que sentir uma falta, uma falta essencial.

Schopenhauer ligou ao suicídio duas idéias contraditórias¹⁰. Por um lado, o suicídio é um meio que a natureza tem de prestar socorro a si mesma, comparável ao sono que põe fim às angústias excessivas do sonho. Mas, por outro lado, aquele que está decidido a morrer desejaria colocar novamente à prova as oportunidades da vida, mas detestaria a vida nestas condições determinadas. — Mas se a vida é um sonho, ela é então em todo lugar e sempre o contrário do estado de vigília tão ardentemente desejado, é uma contradição retirar todo o sonho daquele que morre voluntariamente por uma realidade mais elevada [a vigília], e ao mesmo tempo deixá-lo cair na antiga espécie de sonho. Segundo *Schopenhauer*, aquele que rejeita a existência não alcança absolutamente o fim supremo, o fruto da existência; ele nascerá novamente para aprender a liberação do prazer da vida numa nova existência e com suas dores. Assim, o suicídio é um delito contra a ordem eterna da salvação. “Quem não conhece esta idéia trivial de que a vida prepara um para-além? Quem não teria pretendido falar de prova, de formação e de coisas desse gênero?”, diz *Dühring*.

É um grande erro julgar o suicídio em função de uma representação geral, sem relação com o conteúdo particular. A morte voluntária pode ser um grande ato, ou melhor, a expressão de uma miséria totalmente co-

mum ou de um horrível esgar da natureza. Isto pode parecer moralmente indiferente, mas também como um esquecimento maligno do dever e como uma injustiça revoltante para com os sobreviventes.

A morte é uma destruição cuja essência [e a essência da morte] se deve conhecer a partir do que é destruído. A vida é a medida da morte. O inverso é ainda mais importante: a morte é a medida da vida. O que podem conter a luta e os esforços dos homens somente se revela quando a morte está próxima. A mais elevada energia da vida se desenrola lá onde o jogo do sucesso e do fracasso se transforma num colocar à prova da vida e da morte. É por isso que a forma *trágica* da vida é a mais plena de conteúdo, ela se eleva até às altitudes onde a vida e a morte vão uma ao lado da outra. A seriedade das grandes paixões se verifica na morte. Um horizonte sombrio é necessário para que a chama da vida brilhe com todo o seu fogo.

Se a tragédia é de todas as artes aquela que nos abala mais fortemente, é verdade também que a própria vida encontra a sua mais alta expressão na forma trágica. — De resto, a atração reside mais na possibilidade da forma trágica do que na sua realidade, no movimento corajoso que vai até os seus confins. A morte não deve estar totalmente ausente da vida, caso contrário resultaria dela uma atividade insípida e aborrecida. A morte não é a inimiga da vida em geral, mas o meio através do qual a significação da vida se revela.

VII. A vida coletiva

Quando afastamos as censuras contra a vida individual, nos voltamos contra a miséria *social* e abrimos a perspectiva de um futuro ainda mais aterrador. O crescimento da cultura aumentaria o caráter carente da vida; ela forneceria uma multidão de males desconhecidos e jamais a satisfação das necessidades comuns da espécie; finalmente, em todo lugar superpopulação, existência penosa. Os remédios propostos dão aos acusadores da vida a ocasião de lançar novas imprecações. Assim, parece que os males sociais só podem ser superados por males ainda maiores que, na sua essência, são insuperáveis.

Dever-se-ia *renunciar a qualquer justificação da existência* enquanto subsistisse uma desarmonia entre as exigências da vida subjetiva e as possibilidades objetivas de satisfazê-las. Se, por exemplo, a perspectiva da superpopulação fosse uma certeza, haveria certamente esta desarmonia. Nenhuma experiência pode nos demonstrar que haja tal desarmonia. Acha-

mos com razão que a capacidade de aumento do número de indivíduos está sem dúvida ligada subjetivamente a certos limites de frequência, e de resto só é limitada por obstáculos objetivos. Mas imagine-se uma lei segundo a qual a própria força subjetiva diminuiria até certo limite, quer dizer, seria compreendida, no interior da evolução progressiva da espécie, num puro e simples desaparecimento progressivo. A reprodução deveria finalmente se limitar a uma simples restituição. Há muitas analogias para tal pensamento. Nas formações cósmicas, assim como nas formações individuais, se repete a lei da diminuição das forças criadoras e da passagem à conservação quase uniforme da mudança.

Só há três possibilidades: ou o poder de multiplicação crescente se mantém; então, seria preciso que a superfície do planeta aumentasse [caso contrário, um dia o solo viria a faltar aos homens, somente para usar uma frase]. Ou então as forças destruidoras objetivas equilibram a multiplicação crescente. Ou melhor, diminuição da força criadora. No primeiro caso, não se pode evitar parar a multiplicação. A experiência se opõe à hipótese de uma diminuição da força objetiva: ela não apresenta até agora nem aumento nem diminuição, mas igualdade. A multiplicação é a exteriorização desta mesma força, combinada com a duração de períodos *temporais* dos quais depende em última instância a rapidez do aumento. Como pensar que se poderia mudar a periodicidade?¹¹ É preciso, portanto, regular a previsão do futuro na constância observada até aqui. Resta então a terceira possibilidade, finalmente já demonstrada pela experiência, “de limites objetivos à pulsão ilimitada”. Era isso que *Malthus* tinha em vista, o mais pessimista dos filósofos da sociedade. Mas ele só sabe falar dos males engendrados pelo crescimento da população e esquece que para o homem não há bem maior do que o próprio homem. No mundo superpovoado, todas as espécies de privações provocariam a morte e o desaparecimento do homem. A vida sexual deveria ser então um privilégio repartido segundo a sorte:

É preciso distinguir 1. a lei malthusiana, 2. o seu espírito, 3. o seu fantasma. A lei é anunciada assim: o aumento da população é mais rápido do que o aumento dos meios de subsistência [calcula-se o aumento da população por multiplicação, o aumento dos meios de subsistência por adição, segundo uma razão constante]. Naquilo que diz respeito ao aumento aritmético dos meios de subsistência, ele afirma ainda, ele se coloca na perspectiva de um crescimento objetivo *sem limites* dos meios; para que isso

seja possível, seria preciso que a própria matéria crescesse: deve haver um ponto em que a adição das forças humanas deve ficar absolutamente sem efeito, e no qual não se poderia mais obter da terra o menor suprimento. — É possível admitir que a tendência de criar necessidades é cada vez maior em relação às condições dos meios de satisfazer estas necessidades. E é por esta razão que Malthus exige a ascese de uma grande parte da sociedade; e é verdade também que nisso ele toma partido dos proprietários e dos endinheirados. É para o seu próprio proveito que a maioria deve, fora da vida familiar, trabalhar como burros de carga. Eu teria pensado que um espírito de alguma nobreza consideraria como puros detalhes todos os males que pudessem nascer da superpopulação, quando comparados com a grande injustiça desta doutrina contra os proletários. Um estado de indigência é mau, faz desgostar da vida, um estado de injustiça é ainda pior. Os políticos não depositam qualquer fé na moral individual, eles querem deduzir desta doutrina os costumes e um direito destinados a limitar o casamento. Uma das partes da sociedade oprime a outra com uma legislação e uma administração do casamento — esta é a consequência prática desta doutrina. A maior injustiça exercida pela minoria contra a maioria! Terrível alternativa, escolher entre as misérias da superpopulação e os remédios de inspiração malthusiana!

No caso de uma verdadeira superpopulação, lá onde ela se manifesta, é preciso voltar a força do povo para o exterior, ou eliminar os entraves ao desenvolvimento crescente destas forças. Aqui também as dores do parto são inevitáveis, aqui, nas guerras internas e externas. A guerra não representa nenhum outro mal a não ser aquele da dor geral. Ela só é condenável quando não é a consequência de uma necessidade. De vez em quando, no mecanismo das engrenagens sociais, alguns poderes devem ser considerados como forças perdidas para que uma ação em geral seja possível. Na luta pelo direito à vida, este é um meio que se deve utilizar sem qualquer escrúpulo. O direito não tem em última análise qualquer outra garantia senão a intervenção da força física [lá, onde a justificação da vida não passe como monstruosa e animalesca, é aí que fico cego!]. Na verdade, a consciência do direito se funda somente na luta [e não no começo do convívio entre os homens]. A menos que se renuncie a qualquer instalação efetiva do direito [— !], não se pode evitar o emprego da força. [E era o próprio Dühring que, mais alto, moralizava da maneira mais edificante contra Malthus a favor da liberdade da pulsão sexual].

Mas se poderia fixar um ponto em que nenhum aumento seria mais capaz de transformar um estado de superpopulação numa existência de vida. Nesse caso, Dühring deixa entender que o extermínio maciço é mais recomendável do que a ascese [“uma destruição parcial da vida chegada a seu pleno desenvolvimento vale mais do que a triste repressão que entrava a energia da vida” — seja dito de passagem, acho que a castidade é uma das exigências mais poderosas da energia vital].

Além disso, a vida se tornaria mais rica em conteúdo pelo fato de as resistências aumentarem. Pois, quando em meio à superpopulação, o indivíduo quer se impor, “o jogo do esforço individual se torna mais significativo”. [Que bobagem!]. “A avaliação do direito se tornaria mais importante como jamais pôde ser”. [Eu imagino pessoas meio mortas de fome num barco, desamparadas no meio do mar, colocando-se o problema de saber quem comerá primeiro: aí, o conceito de direito se torna evidentemente mais refinado como nunca!].

Dühring não vê na insatisfação social de hoje senão um aguilhão salutar para superar a preguiça; os males sociais não lhe parecem ainda, aqui ou alhures, ser muito grandes para excitar a preguiça da força do povo. — Nós também não temos qualquer direito de reclamar por uma época recuada ao infinito, como faz Malthus.

VIII. O conhecimento

Em que medida o grau mais ou menos elevado do conhecimento pode se tornar uma fonte de alegrias e sofrimentos?

O conhecimento repousa numa carência. A “pura alegria do conhecimento” é tão-somente a satisfação que se extrai da eliminação de obstáculos. Uma tendência deve sempre preceder; tal como para tudo o que é prático. Aí também o trabalho é o meio-termo entre carência e fruição.

O “puro sujeito do conhecimento” é uma quimera. Pois todas as exteriorizações do ser humano, atos ou pensamentos têm em comum o êxito ou o fracasso. No domínio da teoria, o mal surge na forma do erro. A desilusão puramente teórica não deve ser considerada como um mal.

Em si, o erro é realmente um mal? Talvez se tratasse apenas de conseqüências práticas de falsas representações. Uma representação, na medida em que ela é tida como verdadeira, não se distingue absolutamente, quanto ao efeito que ela produz sobre o sentimento, de uma verdade autêntica:

os preconceitos podem nos tornar felizes ou infelizes; que se pense na beatitude que as superstições podem fornecer.

Muita ilusão beata, por exemplo, aquela de um Deus bom e amante, poderia ser considerada como possuindo mais valor do que a verdade. Mas a crença tem um fundamento inabalável no nosso sentimento, basta separá-lo do que é teoricamente errado. A crítica só põe em risco a crença transformada em ficção racional [*die verstandesmäßige Dichtung des Glaubens*], e não a própria crença.

Afinal de contas, só há acordo numa única verdade, o erro leva sempre à discórdia. Daí vem que ele seja um mal. O erro não poderia nos deixar indiferentes senão quando a nossa natureza fosse falta da inclinação para a verdade.

O erro só se torna um mal subjetivo quando é reconhecido como tal. É por isso que ele vem acompanhado sempre de um sentimento de satisfação.

A falsa idéia da imobilidade da terra era outrora sem conseqüências; seria hoje uma grande infelicidade se o verdadeiro sistema astronômico viesse mais uma vez a desaparecer, como depois da época de Aristarco. Uma ciência livre não poderia inclusive sobreviver sem esta pedra angular; as verdadeiras representações cósmicas têm hoje uma significação para o sentimento, elas mostram ao homem o caminho da humanidade. A natureza não parece destinada a nos conduzir sempre imediatamente à verdade; parece que ela tem necessidade às vezes do erro. O fato de que o erro seja humano não autoriza que se suponha a existência apenas dele. Somente quando o erro se torna moral, quando envenena a concepção da vida, é que ele leva a pensar.

Quanto mais as nossas representações são estreitas, mais elas entram facilmente em contradição com as experiências reais. [!] O homem inadvertido coloca facilmente as suas idéias e o curso objetivo das tarefas humanas num plano de igualdade. [!] Não compadecemos com as decepções que decorrem de uma moral pedante. [Nojo!]

A moral absolutista deve ser comparada à gramática, tal como os mestres a imaginam: como um poder que só existe e procede de si. Não se pode se tornar mestre da língua a partir da gramática, senão depois de ter descoberto o segredo da gramática na língua. É por isso que se deve primeiro extrair a moral das forças instintivas e do caráter fundamental da vida, antes de poder utilizá-la para se opor à vida.

A moral existe por causa da vida, e não o contrário. — É preciso prestar bastante atenção aos pressupostos sem fundamento; devemos, sobretudo, nos abandonar ao caráter da vida. É assim que obteremos uma satisfação durável.

Muitas esperanças não realizadas repousam em pressupostos excessivos a respeito dos nossos próximos. Quando sofremos injustiça, o que suportamos é antes, porém, a existência do outro no seu ser verdadeiro. Que os outros acreditem poder se colocar acima dos nossos destinos, isto é, aliás, freqüentemente apenas uma aparência; os homens estão preocupados com a sua própria miséria, eles não têm olhos para a miséria dos outros.

Como um homem pode desesperar da salvação da espécie? Se ele censura em todos os homens a baixeza e a infâmia, ele próprio então está aí de sobra. Os homens de forte vontade acreditam na possibilidade de suas concepções e é por isso que eles não acusam os homens de maneira desesperada.

O desespero verdadeiramente miserável aparece lá onde se sente representar o que se execra. Uma grande parte dos sofrimentos espirituais não deve se ligar, na realidade, às maldades dos homens, mas ao poder de acasos infelizes.

Sempre ocorre de o sofrimento permanecer. A injustiça, como sendo o maior mal, mesmo que ela não seja o poder dominante. Não podemos pensar qualquer evolução dos assuntos humanos sem pressupor o aguilhão da miséria. Não existe qualquer sabedoria que ousasse qualificar de ficção [*Erdichtung*] a conexão ordenada dos *fins*. Toda ação da natureza é conforme ao intelecto, ela não produz somente uma multiplicidade, mas uma infinidade de pontos de vista do intelecto. A conexão originária e a conexão final se estendem tão longe que é agradável ao nosso intelecto segui-las. O que conhecemos com plena consciência é somente um reflexo deste *encadeamento infinito*: ele próprio e a compreensão humana não pertencem à mesma espécie. Nas coisas há não somente o intelecto, mas algo que se situa para além de qualquer intelecto. A síntese desse encadeamento infinito permanece sempre para nós um para além inacessível. Assim, o intelecto não pode jamais ter a faculdade de justificar o conteúdo absoluto da existência. Não é o acordo ou o desacordo no sistema das coisas, mas a *totalidade da impressão* que a vida exerce sobre o sujeito que permanece como sendo a medida. Impressões e sentimentos não se enganam jamais, porque eles não fazem ainda a diferenciação entre representação e objeto. Os sentimentos são, para o intelecto, algo de transcendente,

é por isso que eles têm a faculdade, num certo sentido, de representar a natureza absoluta do real.

O intelecto poderia também se realizar com toda a sua riqueza no ser mais contrafeito e mais infeliz do mundo. — O importante é a medida e não o fato do sofrimento. — O julgamento imediato sobre o valor da existência deve ter a forma dos sentimentos, quer dizer: seria uma crença.

IX. A crença no valor da vida

Quando o exame limitado de que somos capazes nos reforça na crença que uma investigação maior nos faria ainda encontrar as coisas conformes às exigências do nosso ser: assim nasce a crença no valor da existência.

Podem ocorrer perturbações. Para o indivíduo, um destino terrível pode perturbar completamente a fé na vida. “Ocorre às vezes que entrar para um convento ou, em geral, se eximir dos assuntos do mundo tem um sentido”. [Mas o destino universal é certamente mais terrível do que qualquer destino “individual” —].

O sentimento, na sua disposição normal, é então negado. Não temos qualquer direito de exigir dele que ele tenda por sua própria força à reconciliação com a vida. O instrumento está estragado.

Mas o que está justificado para o indivíduo não está para todos, ele não tem o direito de exigir da humanidade que ela execute a existência. Se a humanidade fosse um todo consciente, ela não daria muita importância ao sofrimento de um membro isolado. [Pelo contrário!, que se pense então na dor de dente etc. no homem]. [Esta consciência coletiva, é preciso exatamente imaginá-la como sempre sofredora?]. Na medida em que é possível haver afecções cujo centro de gravidade se situa nos outros seres, a impressão individual se eleva até a compaixão geral; e é a partir daí que é preciso vencer e reconciliar o destino individual [como!?, porque se aprende a participar nesses inumeráveis e graves sofrimentos dos outros! — a dor maior subjuga a mais fraca!]

Em quê o portador da consciência individual está preocupado pelo destino do mundo? Os afetos simpáticos desempenham o papel de mediadores. Sem o pensamento de certa solidariedade, nenhuma satisfação, nenhuma reconciliação é possível. [Ego: na maioria das vezes, é a maneira de falar, nenhum homem pode experimentar totalmente o destino da humanidade, somente uma vaga extrapolação do individual ao geral é que con-

duz aqui a reconciliação. Uma extrapolação mais forte destruiria completamente o indivíduo. A *estreiteza* do pensamento e do coração torna a existência suportável!] O isolamento egoísta é uma degenerescência do humano. O mais terrível carrasco é o pensamento de que se está abandonado e desabrigado. Quanto à crença no aperfeiçoamento da natureza humana, os homens se perdem mutuamente por vaidade, porque a idéia de se mostrar particularmente astuciosos e não-naturais os regala. É somente uma aparência quando o egoísmo surge como a regra que governa as relações humanas. [Aqui, Dühring cai no infantilismo. Eu gostaria que ele não me fizesse acreditar nisso! É exatamente aí que cessa qualquer acordo: se ele acredita seriamente na sua proposição, não pode então conclamar com seus desejos mais profundos todos os socialismos].

A crença no valor da vida deve também acreditar na *bondade natural* do homem: [caso contrário, pensa Dühring, ela não seria suportável]. Ele considera, por um lado, a constituição subjetiva da nossa espécie e, por outro, o acordo entre as disposições da grande natureza e as necessidades e fins da existência humana. Nas duas direções, ele busca a confirmação da sua concepção ainda imperfeita.

Se há algo que pode dar conforto filosófico ao sentimento, é a consideração de um mundo cuja significação ultrapassa infinitamente o destino humano [mas o que sabemos a propósito de uma “significação”!?, nesse caso, para o quê ela significa ainda algo!] — Não há inimigo mais violento para a crença filosófica do que o ideologismo [ele que não conhece mais o conceito estrito de uma objetividade real, que apaga a diferença entre crença e saber].

Na medida em que temos necessidade de justificar as nossas concepções gerais, que excedem o nosso saber, por novas experiências e novas pesquisas, nos encontramos no estado da *crença*. Mas esta tem fundamentos reais, ela contém um saber, ainda que limitado, e se distingue assim da crença submetida à autoridade. [Não obstante, as religiões têm sempre sabido muito se acomodar a um saber “ainda que limitado” e jamais o desdenharam completamente. O que dá, portanto, no mesmo, a não ser que Dühring coloque o saber no fundamento, sobre o qual logo se eleva a ficção [*Dichtung*]: ainda que na religião, habitualmente, a ficção seja o fundamento sobre o qual imediatamente, a propósito, se aplica um pouco de saber, mais para sustentar do que para ser mantido como tal, não, porém, para servir absolutamente de fundamento].

Apêndice

O idealismo teórico e a unidade do sistema das coisas

Não se deve jamais inferir do idealismo teórico o idealismo prático, numa atitude na prática ideal daqueles que fazem deste idealismo profissão. Há, ao contrário, como prova até certo ponto o exemplo de Schopenhauer, um realismo denso da vida que está às vezes ligada a visões fundamentalmente idealistas. O idealismo prático é um escárnio para Schopenhauer. Schopenhauer arrasta os lados mais nobres da natureza na lama da concepção mais vulgar. [Isto é absolutamente falso e é ignóbil, senhor Dühring! Eu achava que o idealismo prático de Schopenhauer brilhava mais claro do que o sol. E eis que é preciso que um gaiato falador venha também a fazer disso uma refutação expressa].

A satisfação transcendente da vingança

O sentimento da justiça é um ressentimento, ele está ligado à vingança: tal como a representação de uma *justiça no além* está ligada ao sentimento de *vingança*.

A justiça consiste na represália [ofensa como retaliação]; à ofensa deve corresponder um ferimento recíproco: talião. Esta é a concepção velha como o mundo e sempre popular. Por outro lado, buscou-se uma razão e se chegou, pela justiça oficial, a uma razão final: prevenção da ofensa pela intimidação.

A inteligência guiada por motivos práticos não conhece qualquer justiça que seja desprovida do sentimento de vingança.

Dois classes no direito penal: em primeiro lugar, puras finalidades [isto não tem nada a ver com a justiça], em seguida, as deferências que o homem deve ao homem, a ofensa como retaliação.

Isto vale também para o direito civil. Somente na medida em que a falta de deferência em relação ao que está estabelecido, ou a sua perturbação, é uma ofensa, é que o conceito de segurança se torna um conceito jurídico. O direito jamais prescreve um comportamento positivo.

A sanção transcendente: o bem deve trazer a bênção, o mal a maldição. O instinto [*Trieb*] de reconhecimento é o fundamento das representações da recompensa: tal como o instinto [*Trieb*] de vingança o é para a justiça.

Assim, ódio e amor possuem igualmente os seus outros mundos.

Mas a “justiça eterna” de Schopenhauer é então algo de muito sério e merece elogios também enfáticos! O instinto [*Trieb*] de vingança sem freios que chega a formar as idéias transcendentais! Aqueles que invocam o tribunal da eternidade mostram num espelho o reflexo da sua própria imagem. — Não se deve estar somente atento à eternidade e à oposição das idéias, mas, sobretudo, ao que suscita o jogo todo, a força das pulsões e os sentimentos. Os sonhos não são somente as causas, mas os efeitos do nosso sentimento [*Gemützustand*]: as ficções [*Dichtung*] fundadas sobre as pulsões e os sentimentos. E tal como os sonhos, também todo o mundo da representação das idéias.

A representação de um tribunal transcendente é uma ficção [*Dichtung*] e, por outro lado, ela combate, enquanto produto do sentimento de vingança, a atitude mais nobre da consciência. Frequentemente, é quando estamos revoltados com uma injustiça sofrida que apelamos para a autoridade de Deus.

É nele que reside o último sustentáculo da crença vacilante: seria preciso um complemento para o mundo moral, caso contrário, a nossa necessidade de uma ordem justa das coisas não seria saciada. Para isso, deveria existir uma justiça eterna situada para além das coisas terrestres. Para isso, se recorreu a Deus como exigência do instinto [*Trieb*] de sanção: o vingador, o representante da justiça eterna. Por isso, a imortalidade individual. O pressuposto de uma verdadeira sanção metafísica é a falta metafísica, e esta não é pensável sem liberdade metafísica. O segundo pressuposto de uma sanção metafísica é a sobrevivência metafísica do culpado; o terceiro — um juiz metafísico que seja o executor. Esta é a *religião da vingança*. Foi assim que Kant compreendeu a religião. A versão mais sutil foi aquela de Schopenhauer. A história do mundo, o tribunal do mundo, porém, de tal maneira que, acima da significação do curso das coisas, haveria ainda uma significação metafísica. Uma causalidade mística da marcha do mundo. O que vemos diante de nós é somente o exercício de um julgamento e, de fato, na forma da marcha do mundo, uma existência regulada por um determinismo: injustiça e falta estão para além da existência do mundo em geral. “De fato, os homens são muito poéticos quando se trata de confundir, em relação a seus inimigos, a infelicidade e a falta verdadeira ou suposta”. São precisamente a covardia e a fraqueza que levam à sua predileção pela invenção de pretensos “tribunais”. É uma conseqüência odiosa da vin-

gança, interpretar os acontecimentos no sentido de uma suposta justiça.

Multiplicamos também os males do mundo com fantasmas transcendentes; não inventamos [*erdichten*] caricaturas metafísicas das coisas!? A imagem natural do mundo corresponde ao ser mais profundo da nossa natureza, mesmo lá onde ela nos deixa insatisfeitos. —

Reflexões à guisa de conclusão [minhas]

A crença no valor da vida repousa num pensamento impuro. Ela só é possível quando a simpatia pela vida e pelo sofrimento universal do homem está muito fracamente desenvolvida. Quando se é capaz de dirigir o olhar preferencialmente para os homens mais raros, para os dons mais elevados, para as almas mais puras, quando se toma o seu devir como fim e quando se alegre com as suas ações, então, é possível crer no valor da vida. Assim também, quando somente se considera em todos os homens uma única espécie de pulsões, as menos egoístas, e quando se desculpa estas pulsões diante das outras, então, se pode esperar algo da humanidade.

Mas me parece, ao contrário, muito mais certo que o homem suporta precisamente a vida e acredita no seu valor, quando ele se vê e se afirma e não sai de si: de tal maneira que aquilo que é exterior à pessoa não é perceptível senão como uma sombra frágil.

O valor da vida consiste, portanto, para o homem de natureza ativa no fato de ele se considerar como mais importante do que o mundo: e o fato de ele levar em pouca consideração os outros seres, isto é devido à carência da imaginação, de tal maneira que ele é incapaz de se colocar no lugar dos outros. Aquele que pode e que tem um coração cheio de amor deve desesperar do valor da vida, a menos que ele produza para si uma interpretação mística de todo o curso da vida.

Mesmo quando alguém fosse capaz de tomar uma consciência global da humanidade, ele se despedaçaria com uma maldição lançada sobre a existência. Pois a humanidade não tem fins. Por conseguinte, o homem não pode encontrar na consideração do todo, a supor inclusive que ele seja capaz disso, o seu consolo e o seu conforto: mas o seu desespero. Se, em tudo o que ele faz, ele vê a ausência de um fim último da humanidade, então, a sua ação toma a seus olhos o caráter do *desperdício*. Eu acredito que não há nada de comparável com o se sentir estragado como humanidade, tal como se vêem os burgueses estragados todos pela natureza. Tudo é

necessário e o é também em nós. Com a reserva de que somos obrigados a *assistir* ao espetáculo! É aí que propriamente tudo se detém.

A dor no mundo incitou a engenhosidade dos homens para extrair dela também uma espécie de felicidade. A concepção da vida daquele que só espera da existência o *conhecimento*, daquele que se submete e se resigna, daquele que permanece *inativo* e daquele que luta — em todos os casos, um pouco de felicidade brota ao mesmo tempo. Mas seria terrível dizer que o próprio sofrimento seria compensado por essa felicidade. Em geral, nenhuma compensação deveria ser possível! Ou melhor: o que significa aqui compensar? Não se pode apagar o sofrimento, sob o pretexto de que a felicidade lhe suceda. Prazer e desprazer não podem absolutamente se revezar [*aufheben*].

Quero agora, para finalizar, propor o meu Evangelho. Ele se anuncia assim.

Aquele que se venera, não se ama mais, isto é bem sabido. E aquele cujo amor fosse mais puro, seria aquele que não deveria absolutamente venerar o objeto do seu amor, mas desprezá-lo. O desprezo é um assunto da mente.

Aquele que se poderia *amar de maneira totalmente pura*, — portanto um amor próprio completamente purificado — seria aquele que, ao mesmo tempo, se auto-desprezaria. Ama a ti mesmo e a ninguém fora de ti — porque somente tu podes te conhecer; e ama os outros, se puderes, quer dizer, se tu precisas da mesma maneira conhecê-los completamente e desprezá-los, como a ti mesmo.

Esta é a posição de Cristo diante do mundo. O amor próprio por piedade é o núcleo do cristianismo sem casca mitológica.

O auto-conhecimento provém da justiça para consigo mesmo; e a justiça é no fundo sentimento de vingança. Se alguém sofreu o bastante por causa de si próprio, se ele se feriu o bastante no seu pecado — então, começa a experimentar contra si mesmo o sentimento da vingança: o resultado disso é uma penetração aguda de si e o resultado disso é o auto-desprezo. Em muitos homens observamos mesmo a ascese, quer dizer, a *vingança contra si próprio* pelas vias de fato da repugnância e do ódio. [Na pressa excessiva e também no trabalho excessivo se mostra freqüentemente a mesma inclinação —].

Que em tudo isso o homem ainda se ame, eis o que aparece como um milagre da Graça. Este não é o amor do egoísmo cego e ávido. Normalmente, é a um deus que se atribui um amor a tal ponto sublimado e incon-

cebível. Mas nós é que somos capazes de tal amor. Isto é atribuir-se a graça. A vingança é abolida. E ao mesmo tempo o auto-conhecimento. Recomeçamos a agir e continuamos a viver. Mas todos os motivos habituais que normalmente nos orientam parecem transformados. É aí que reside a diferença entre o budismo e o cristianismo. O Cristo age em virtude deste amor de si; e se ocorre que ele não possa isso, ele tem apesar de tudo ainda a “auto-compaixão”. Toda *com*-paixão é, como são os homens, fraca. — Mas o Cristo se desprezava e se amava, e ele considerava os homens como semelhantes a ele.

O Cristo age e toma a ação como inevitável: ele se consola disso voltando o seu olhar para o fim do mundo. Ele atribui pouco valor aos esforços terrestres, que são vãos. Quanto a nós, quando sabemos que um dia a humanidade terminará, então, a ausência de fim será a fórmula do esforço humano. Ao mesmo tempo, se pode tomar pelo flanco para exhibir para eles os erros que fundam todas as nossas aspirações: todos eles se baseiam em pensamentos impuros. O que fazem, por exemplo, todos os pais? — eles procriam como irresponsáveis e educam sem o menor conhecimento daquilo que se deve educar — de qualquer maneira, eles não fazem o que é preciso, eles se consideram mal, afastados como estão numa esfera estranha — mas eles são *obrigados* a fazê-lo. Este é o destino funesto da existência. Em tudo o que faz, o homem será de uma total insuficiência e entregue à auto-compaixão.

O homem parece ser uma pluralidade de seres, uma reunião de esferas múltiplas, em que uma pode exercer vigilância sobre as outras. —

Notas

* Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung, 1865. Texto extraído das Oeuvres philosophiques complètes, II.2 9[1]366-409. Tradução: Noéli Correia de Melo Sobrinho

1. Dühring: “A nossa moral é em parte um culto...”; p. 20.
2. Cf. Leis: 803c e 644d.
3. Cf. II.2 5[186]331: “A infância e a primeira juventude carregam seu fim em si mesmas, não são etapas”.
4. Cf. Dühring, p. 82: “...no primeiro caso [a desonra], trata-se de um julgamento de exclusão, através do qual se caracteriza a natureza do nosso comportamento”.
5. Cf. Platão: O Banquete 180d-181e.
6. Cf. Fausto 3250.
7. No manuscrito, Nietzsche inverteu Eros e Afrodite, mas se encontra freqüentemente no texto de Dühring [p. 104] a ordem que foi aqui restabelecida.
8. Cf. Schiller: Die Glocke.
9. Cf. Goethe, Fausto, 1339-1340.
10. Cf. Parerga, 2, p. 333.
11. Cf. Dühring: “Mas seria demasiado se apartar do caráter da experiência querer contar com uma mudança da própria periodicidade”, [p. 153].

Resumo

Trata-se aqui de um fragmento póstumo do verão de 1875, em que Nietzsche comenta a obra de Eugen Dühring, *O valor da vida - Uma consideração filosófica*, no qual ele discute sobre as relações da vida com os sentimentos, a infância, o sexo, a morte, a punição, o amor, a vida coletiva e o conhecimento.

Palavras-chave

Friedrich Nietzsche; Eugen Dühring; Filosofia da vida.

Abstract

In this posthumous fragment, on the Eugen Dühring’s work *The Worth of Life*, Nietzsche discusses about life and its relations with sentiments, youth, sex, death, punishment, love, social life, and knowledge.

Key-words

Friedrich Nietzsche; Eugen Dühring; Philosophy of life.