

Aforismos para a Sabedoria de Vida

Arthur Schopenhauer

Prefácio e notas de Jair Barboza



Martins Fontes

AFORISMOS PARA A SABEDORIA DE VIDA

Arthur Schopenhauer

Tradução, prefácio e notas
JAIR BARBOZA

Revisão da tradução
KARINA JANNINI

Martins Fontes
São Paulo 2002

Título da edição original: APHORISMEN ZUR LEBENSWEISHEIT.

Copyright © 2002, Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,

São Paulo, para a presente edição.

1^a edição
agosto de 2002

Tradução, prefácio e notas

JAIR BARBOZA

Revisão da tradução

Karina Jannini

Revisão gráfica

Lígia Silva

Solange Martins

Produção gráfica

Geraldo Alves

Paginação/Fotolitos

Studio 3 Desenvolvimento Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Schopenhauer, Arthur, 1788-1860.

Aforismos para a sabedoria de vida / Arthur Schopenhauer ; tradução, prefácio e notas Jair Barboza ; revisão da tradução Karina Jannini. – São Paulo : Martins Fontes, 2002. – (Clássicos)

Título original: Aphorismen Zur Lebensweisheit.

Bibliografia.

ISBN 85-336-1607-4

1. Conduta de vida 2. Filosofia alemã 3. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. I. Barboza, Jair. II. Título. III. Série.

02-4066

CDD-193

Índices para catálogo sistemático:

1. Schopenhauer : Filosofia alemã 193

Todos os direitos desta edição reservados à

Livraria Martins Fontes Editora Ltda.

Rua Conselheiro Ramalho, 330/340 01325-000 São Paulo SP Brasil

Tel. (11) 3241.3677 Fax (11) 3105.6867

e-mail: info@martinsfontes.com.br http://www.martinsfontes.com.br

Índice

| | |
|--|-----|
| <i>Prefácio: Em favor de uma boa qualidade de vida</i> | IX |
| <i>Cronologia.....</i> | XIX |
| | |
| <i>Introdução</i> | 1 |
| I. Divisão fundamental..... | 3 |
| II. Daquilo que alguém é..... | 15 |
| III. Daquilo que alguém tem | 49 |
| IV. Daquilo que alguém representa | 61 |
| V. Parêneses [exortações] e máximas..... | 139 |
| VI. Da diferença das idades da vida..... | 247 |

Le bonheur n'est pas chose aisée: il est très difficile de le trouver en nous, et impossible de le trouver ailleurs.

*[A felicidade não é coisa fácil:
é muito difícil encontrá-la em nós,
e impossível encontrá-la alhures.]*

*Chamfort
[oeuvres recueillies. Caractères et
anecdotes, p. 433]*

Em favor de uma boa qualidade de vida

Contexto e texto

Os presentes *Aforismos para a sabedoria de vida* fazem parte da obra tardia do filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860), intitulada *Parerga e paralipomena* [Ornatos e suplementos]. Depois de ter publicado em 1818 a sua obra magna, *O mundo como vontade e representação*, o filósofo esperou por muito tempo o reconhecimento que, no entanto, chegou só 32 anos depois, em 1851, exatamente com a publicação dos *Parerga*. A partir daí, a fama nos círculos instruídos e mesmo entre os leigos acompanha-o, e até um caso de ferimento em sua testa é relatado num jornal de Frankfurt, onde então vivia solitário na companhia do seu cachorro Atma.

Mas o que são os *Aforismos para a sabedoria de vida*?

Como bem sublinha Arthur Hübscher, editor alemão das obras schopenhauerianas, assim como a forma diálogo utilizada por Platão é indissociável do seu nome, o mesmo se pode dizer em relação à forma aforismo quando se trata de Schopenhauer. Ao lado das grandes formas universais do filosofar, aparece doravante uma nova: junto com aquela meditativa do diálogo budista de doutrinamento, e além do diálogo platônico, do tratado lógico-metódico dos escolásticos e da exposição dedutiva e

sistemática de Kant, entra em cena, pela primeira vez, o aforismo como grande forma artístico-filosófica*. De fato, foi Schopenhauer quem, por assim dizer, canonizou essa maneira de filosofar, com o objetivo estratégico de combater a linearidade lógico-expositiva, marca registrada de alguns sistemas filosóficos em voga no século XIX, como os de Fichte e Hegel. Com o aforismo, que encontra predecessores na forma fragmento dos pensadores românticos e mesmo entre os escritores moralistas franceses, Schopenhauer procurava conservar o calor e a originalidade das primeiras intuições, livres de quaisquer constrangimentos ligados à ordem expositiva, evitando, assim, a recorrência aos labirínticos rodeios conceituais, que muitas vezes caracterizavam aquelas mencionadas construções sistemáticas. Desse modo, a tarefa filosófica se definiria antes como próxima à artística, ou seja, o genuíno filósofo é um artista racional que, em vez de munir-se de pincéis, mármores, argila etc. para transmitir suas idéias, mune-se de conceitos, porém sem se prender a eles, às meras palavras, pois sabe que o essencial são as visões por eles comunicadas.

Mais tarde, Nietzsche se servirá do discurso aforístico, e sua obra será de tal maneira marcada por este, que muitas vezes até se pensa ter sido ele o seu introdutor na filosofia. Bem mais recentemente, a chamada Escola de Frankfurt, especialmente nas figuras de Horkheimer e Adorno, fez uso do estilo.

Ora, sob essa perspectiva do estilo, tem-se uma das chaves para entender melhor o presente livro. Sobretudo o capítulo V é ilustrativo. Sob a rubrica *Parêneses /exor-*

* Cf. Franz Riedinger in *Kant-Studien*, B. 54, Heft 2, 1963, Kölner Universitäts-Verlag.

tações/ e máximas, são-nos oferecidas 53 unidades aforísticas, cada uma se relacionando com a outra sem perder a autonomia. Em verdade, no interior de um único conselho ou regra de vida, as sentenças conservam a sua independência, como nitidamente ocorre nos três últimos momentos do aforismo 33, cujo tema é a amizade, desse modo redigidos:

“Os *amigos da casa* são chamados assim com justiça, pois são amigos mais da casa do que do dono. portanto, assemelham-se antes aos gatos do que aos cães.

Os amigos se dizem sinceros; os inimigos o são. Sendo assim, deveríamos usar a censura destes para nosso autoconhecimento, como se fosse um amargo remédio.

Os amigos são raros na necessidade? Não, pelo contrário! Mal fazemos amizade com alguém, e logo ele estará em dificuldade, pedindo dinheiro emprestado.”

Quer dizer, o tema é o mesmo, a amizade; no entanto, introduzem-se variações – a lealdade, a sinceridade, a necessidade monetária – em cada sentença, as quais, ao mesmo tempo, ao se harmonizarem como um todo, não deixam de guardar a autonomia, a elementariedade. Ora, essa característica, a elementariedade no trato expositivo do pensamento, impregna o conjunto do livro. Em verdade, Schopenhauer reivindicava semelhante qualidade até mesmo para a sua obra como um todo: “Nenhum sistema filosófico é tão simples e composto de tão poucos elementos quanto o meu; por conseguinte, deixa-se facilmente abrancar e apreender com um só olhar.”* Com

* *Fragmentos de história da filosofia*, § 14.

isso, sua filosofia não está destinada exclusivamente ao especialista, ao acadêmico, mas também a um público mais amplo. Esse foi um dos motivos para os *Parerga e paralipomena* terem trazido um grande reconhecimento ao seu autor, muito além dos círculos filosóficos. Mas tal fortuna crítica não significa de modo algum que estejamos diante de uma filosofia que faça concessões aos gostos e modismos da época. Pelo contrário, ela teve de esperar para ser apreciada, pois surgiu num momento em que predominava o pensamento lógico-sistemático, como o de Hegel.

Pessimismo, mas nem tanto

Com grande influência de Nietzsche, costuma-se pensar que o autor dos *Aforismos* seja um pessimista de primeira ordem. Schopenhauer teria sido o doutrinador de uma negação da Vontade de vida, pois, segundo afirma a sua metafísica, exposta em *O mundo como vontade e representação*, todo viver é sofrer; os desejos são de natureza negativa; a dor é positiva, e, quando não é ela, é o outro pólo do sofrimento, o tédio, que impregna a vida. Os momentos de felicidade são raros, muitas vezes meras lembranças, quando já desapareceram ou foram por nós desprezados: "Milhares de horas serenas e agradáveis deixamos passar por nós, sem fruí-las e mostrando má vontade, para depois, em tempos sombrios, dirigirmos em vão o nosso anelo para elas" [aforismo 5, cap. V]. Schopenhauer teria, segundo Nietzsche, espalhado pela existência o seu "perfume fúnebre".

Contudo, perguntemo-nos: seria essa de fato uma imagem adequada?

A nosso ver, não. Trata-se aqui de uma meia-verdade. Sem dúvida, o centro gravitacional da metafísica schopenhaueriana é a asserção de que *alles Leben Leiden ist* [toda vida é sofrimento], ao lado do elogio à negação da Vontade de vida, efetuada sobretudo por santos, ascetas e compassivos. No entanto, deve-se primeiro observar que Schopenhauer procurava expor uma intuição ético-metafísica, a seu ver apoiada na experiência, intentando, ao mesmo tempo, apontar o ridículo da teoria otimista de que este seria o melhor dos mundos possíveis. Contra tal visão, a experiência diária e histórica nos mostra uma série ininterrupta de guerras, a queda do justo e o triunfo do mau, a crueldade humana de todo tipo etc. Logo, tal mundo é essencialmente sofrimento, de caráter irracional, e está mais para o inferno do que para uma criação divina; em segundo lugar, se Schopenhauer elogia, por conta desse quadro, a negação da Vontade de vida, deixa em aberto a possibilidade de afirmá-la, exatamente como fazem os homens heróicos, ou mesmo os apaixonados, ao procriar. Apesar do sofrimento enquanto marca registrada da existência, é possível um otimismo de natureza prática, sobretudo se formos guiados pela *sabedoria de vida*.

As páginas que se seguem são, por conseguinte, um ensaio no qual o leitor poderá observar que um recanto protetor pode ser encontrado em meio aos sofrimentos do mundo. E a filosofia ajuda nessa tarefa, pois pode ser consoladora. Neste sentido, podemos definir o pensamento de Schopenhauer como pendular, vale dizer, ele oscila continuamente entre pessimismo metafísico e otimismo prático. Embora o mundo seja sofrimento no seu íntimo, o homem tem à sua disposição a possibilidade de uma felicidade, até onde é possível para seres tão carentes

como nós. No aforismo 6 do capítulo V, é dito: "[...] tornar-nos-emos felizes (*beglückt werden*) pela maior *simplicidade* possível de nossas relações e até mesmo pela *uniformidade* do modo de vida [...]" E, no aforismo 51, lemos sobre o "efeito tranqüilizador" do conhecimento de que tudo o que acontece é necessário. Quer dizer, paradoxalmente, estamos diante de um livro de um metafísico pessimista que, todavia, não teme falar de uma felicidade alcançável.

Máximas para a sabedoria de vida

Em certo momento, Schopenhauer diz que "nenhum caráter é de tal modo talhado que possa ser abandonado a si mesmo, vagueando incerto daqui para acolá, mas cada um precisa de condução mediante conceitos e máximas". Eis, por conseguinte, uma justificativa para as exortações e regras de vida aplicáveis aos diversos domínios da existência, seja no que se refere àquilo que alguém "é" (cap. II), àquilo que alguém "tem" (cap. III) ou àquilo que alguém "representa" (cap. IV).

Os conselhos nos ajudam a desviar de muitas desgraças, para assim atingirmos uma intensidade menor de sofrimento e sermos menos infelizes, portanto, felizes até onde nos é permitido. Bastante essencial, em vista desse objetivo, é saber que aquilo comumente designado destino não passa de nossos próprios atos tolos, que podem ser evitados justamente se dermos ouvidos à sabedoria de vida.

O que Schopenhauer entende por sabedoria de vida está muito próximo da visão estóica de mundo, isto é, encarar as adversidades com serenidade. Eis a razão da crí-

tica ao pessimismo exacerbado: "Pois os acidentes, grandes ou pequenos, são o elemento de nossa vida: e isso devemos ter sempre em mente, sem, no entanto, [...] lamentar e fazer caretas, com *Beresford*, sobre as incessantes *miseries of human life* [misérias da vida humana], muito menos *in pulicis morsu Deum invocare* [invocar o nome de Deus por uma picada de pulga]" [aforismo 51, cap. V]. O mote dos discípulos da sabedoria de vida será antes: "Não cedas à adversidade, mas marcha audaz contra ela." Nesta vida de tantos acasos temerários, deve-se, sobretudo, evitar as dores, em vez de sair à cata dos prazeres do mundo, o que na maioria das vezes nos traz muitos problemas imediatos ou mediatos. Além do mais, como já sentenciava uma tese fundamental de *O mundo como vontade e representação*, os prazeres são de natureza negativa, enquanto as dores são bem positivas e, "contra cada desejo satisfeito, existem pelo menos dez que não o são". Desse ponto de vista, é mais sábio fazer o balanço de vida de uma pessoa não pelos prazeres que fruiu, mas pelos males que evitou. E eis aqui a essência da *mensagem schopenhaueriana*: desde que se evite a atração das desgraças por atos tolos, e para isso serve uma vida sábia, é de fato possível trilhar o caminho de uma boa qualidade de vida, em meio a esse quase inferno que é o mundo. Em tal jornada de prudência, muitos fantasmas precisam ser combatidos, sendo a filosofia o único Hércules contra a monstruosidade moral e intelectual do mundo. Por isso, justifica-se um longo capítulo como o IV, sobre aquilo que alguém "representa", sobre a existência de cada um na opinião dos outros, fonte de tantas desgraças, pois o homem quer a todo custo impor-se ao olhar alheio, narcísico que é.

Exemplifica essa obsessão o código de honra cavalheiresco que tantas vidas custou aos séculos XVIII e XIX. O filósofo, então, mostra como a filosofia pode ser profilática, ao investigar o cerne dessa estranha honra e apontar que ela “não consiste na opinião dos outros sobre o nosso valor, mas simplesmente nas *exteriorizações* dessa opinião”, pouco importando se a opinião externada de fato existe ou não; muito menos se ela possui fundamento. Ora, a honra cavalheiresca merecerá tantas páginas neste ensaio porque ilustra exemplarmente até onde podem ir os atos tolos e a sandice humana, merecendo, por conseguinte, severo combate. Por conta de uma mera superstição, baseada no valor excessivo depositado no olhar do outro, muitas vidas foram ceifadas, para isso bastando apenas que houvesse a suspeita de que a representação alheia era inadequada, desonrosa à pessoa do cavalheiro. Até um mero gesto podia dar azo a um combate de vida ou morte e, se este não fosse aceito, pior para quem o recusou, pois poderia ser exilado do grupo ao qual pertencia. A recusa de um duelo era sobretudo revoltante para um militar. Numa palavra, trata-se, nesse profilático capítulo, de um problema datado dos séculos passados. Todavia, o tipo de crítica efetuada é válida ainda hoje, porque nela se investe contra o viver mais na opinião alheia do que na consciência do valor próprio. Ou seja, investe-se contra o mais valer parecer ser, em vez de ser, o que é uma inversão na ordem natural das coisas, pois se toma o secundário (opinião alheia) pelo principal (valor próprio).

Conclusão

Depois dos vários conselhos e máximas do capítulo V, o livro termina com uma consideração sobre as diferentes

idades da vida, desde os poéticos (para a memória) anos da infância, passando pela apaixonada e turbulenta juventude, até a triste velhice. Mas tudo de modo equilibrado, procurando Schopenhauer mostrar em cada parágrafo que às idades correspondem suas vantagens e desvantagens específicas. Se a juventude possui força e ímpeto, por outro lado, o seu anelo insatisfeito pela felicidade lhe traz muita infelicidade. Os jovens saem constantemente à procura de algo que não podem alcançar positivamente, o prazer completo. Deveriam, antes, ser ensinados o mais cedo possível que vale mais a pena evitar as dores do que provocá-las. Quanto à idade mais avançada, quando as forças começam a minguar, tem-se, em compensação, como companheira uma natural sabedoria de vida, visto que se reconhece mais ou menos nitidamente, depois de muitas experiências, que a felicidade é quimérica, já o sofrimento é real. Doravante, os prudentes privilegiarão "um estado sem distúrbios" em vez de ansiar pelos gozos. Na velhice derradeira, sabe-se: não há de fato muito a esperar deste mundo; contudo, "acalmados por completo, fruímos um presente suportável e encontramos alegria até mesmo em miudezas". E se o velho, ao ter antes adquirido o prazer pela fruição artística, conserva-o, pode nessa idade estar seguro de possuir as suas incontestáveis vantagens.

Numa palavra, como em quase todo o livro, Schopenhauer faz uso do equilíbrio entre luz e sombra, lembrando até um pintor como Rembrandt. É um método filosófico que concebe o viver como um balanceamento entre o sofrer pouco, isto é, a felicidade (luz) e o sofrimento (sombra), nessa jornada que nos conduz à grande desconhecida, a morte. Sob esse aspecto, evidentemente, não poderia faltar o principal jogo de luz e sombra no final

do ensaio, ou seja, a relação entre vida e morte. Belas são as palavras de encerramento do livro, ao procurar combater em nós o grande medo: "O começo se religa ao fim, ou seja, [...] Eros e Morte estão em misteriosa conexão, devido à qual o Orco [reino das sombras], ou o Amentés [reino dos mortos] dos egípcios [...] é [...] não só o que toma, mas também o que dá, e a morte é o grande reservatório da vida."

O homem é um ser para a morte, e a morte de cada homem é o signo de um nascimento. No fundo, há uma única e mesma essência cósmica, e viver e morrer são meras relações de luz e sombra desse pintor enigmático que é o Em-si vital.

Mas deixemos ao leitor a liberdade de fazer o recorte dos aforismos que melhor lhe quadrem. De uma coisa estejamos certos, trata-se aqui de uma leitura filosófica refinada, agradável e – por que não – reconfortante.

Jair Barboza

Frankfurt am Main, agosto de 1998

Cronologia

1788. Nasce Arthur Schopenhauer em Dantzig (Gdansk).
Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica da razão prática].
1790. Kant: *Kritik der Urteilskraft* [Crítica da faculdade de julgar].
1794. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [Fundamentos da doutrina da ciência em seu conjunto].
1800. Schelling: *System des transzendentalen Idealismus* [Sistema do idealismo transcendental].
- 1800-5. Destinado por seu pai ao comércio, Schopenhauer realiza uma série de viagens pela Europa ocidental: Áustria, Suíça, França, Países Baixos, Inglaterra. Isso lhe rende um *Diário de viagem* e um excelente conhecimento do francês e do inglês.
1805. Morre seu pai. Schopenhauer renuncia à carreira comercial para dedicar-se aos estudos nos liceus de Gotha e de Weimar.
1807. Hegel: *Die Phänomenologie des Geistes* [A fenomenologia do espírito].
1808. Fichte: *Reden an die deutsche Nation* [Discurso à nação alemã]. Goethe: *Die Wahlverwandtschaften* [As afinidades eletivas] e *Faust* (primeira parte).

- 1809-13. Schopenhauer prossegue seus estudos nas universidades de Göttingen e de Berlim.
1813. Schopenhauer: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente] (tese de doutorado).
1814. Morre Fichte.
1815. Derrota de Napoleão em Waterloo. O Congresso de Viena reorganiza a Europa sob o signo da Santa Aliança.
1816. Schopenhauer: *Ueber das Sehen und die Farben* [Da visão e das cores].
1818. Hegel na universidade de Berlim, onde lecionará até sua morte.
1819. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* [O mundo como vontade e representação].
1820. Schopenhauer começa a lecionar em Berlim com o título de *privat-dozent*. Fracassa.
1825. Nova tentativa na universidade de Berlim. Novo fracasso. Schopenhauer renuncia à docência e passa a viver daí em diante com a herança paterna.
1830. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundriss* [Enciclopédia das ciências filosóficas] (edição definitiva).
1831. Morre Hegel.
1832. Morre Goethe.
1833. Schopenhauer estabelece-se em Frankfurt, onde residirá até sua morte.
1836. Schopenhauer: *Ueber den Willen in der Natur* [Da vontade na natureza].
1839. Schopenhauer recebe um prêmio da Sociedade Norueguesa de Ciências de Drontheim por uma dissertação sobre “A liberdade da vontade”.

1840. A dissertação "Sobre o fundamento da moral" não recebe o prêmio da Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague.
1841. Schopenhauer publica suas duas dissertações de concurso sob o título de *Die beiden Grundprobleme der Ethik* [Os dois problemas fundamentais da ética]. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums* [A essência do cristianismo].
1843. Kierkegaard: *Frygt og Boeven* [Temor e tremor].
1844. Schopenhauer: *O mundo como vontade e representação*, segunda edição acompanhada de *Suplementos*. Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum* [O único e sua propriedade]. Marx e Engels: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Konsorten* [A sagrada família ou Crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e sócios].
1846. Comte: *Discours sur l'esprit positif* [Discurso sobre o espírito positivo].
1848. Marx e Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei* [Manifesto do Partido Comunista]. Revolução na França e na Alemanha. Sua correspondência confirma que Schopenhauer desejou e apoiou a repressão em Frankfurt.
1851. Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* [Parerga e Paralipomena]. Êxito e primeiros discípulos, Frauenstädt, Gwinner etc.
1856. Nasce Freud.
1859. Darwin: *On the Origin of Species* [A origem das espécies].
1860. Morre Schopenhauer.

Introdução

Tomo aqui o conceito de sabedoria de vida inteiramente em sentido imanente, a saber, no da arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível. O estudo dessa arte poderia também ser denominado eu-demonologia; seria, pois, a instrução para uma existência feliz. Esta, por sua vez, deixa-se definir – considerada de modo puramente objetivo ou, antes, pela ponderação fria e madura (pois aqui se trata de um juízo subjetivo) – como algo que seria preferível à não-existência. Desse conceito, segue-se que nos apegamos a ela por ela mesma, não meramente por medo da morte; e, ainda, que gostaríamos de vê-la durar de modo indefinido. Se a vida humana corresponde, ou simplesmente pode corresponder ao conceito de tal existência, é uma questão que, como se sabe, a minha filosofia nega; ao contrário, a eu-demonologia pressupõe a sua afirmação. Esta, na verdade, baseia-se no erro inato, cuja repreensão abre o capítulo 49 do volume II de minha obra principal*. Não obstante, para poder abordar o tema, tive de desviar-me totalmen-

* *O mundo como vontade e representação.* [N. do T.]

te do ponto de vista superior, ético-metafísico, ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita. Por conseguinte, toda a discussão aqui conduzida baseia-se, de certo modo, numa acomodação, já que permanece presa ao ponto de vista comum, empírico, cujo erro conserva. Logo, também o seu valor só pode ser condicional, pois até mesmo a palavra eudemonologia não passa de um eufemismo. Além do mais, não pretendo completude, em parte porque o tema é inesgotável, em parte porque, nesse caso, teria de repetir o que já foi dito por outros.

Redigido com intenção semelhante à dos presentes aforismos, recordo-me apenas do livro de Cardanus, *De utilitate ex adversis capienda* [*Da utilidade da adversidade*], muito digno de ser lido, e com o qual se pode completar o que ofereço aqui. É certo que Aristóteles também teceu, no capítulo 5 do livro I de sua retórica, uma breve eudemonologia; todavia, ela saiu bastante insípida. Não me utilizei desses predecessores, uma vez que compilar não é minha tarefa; ainda mais porque, mediante esta, perde-se a unidade de vista, que é a alma de obras desse tipo. Em geral, os sábios de todos os tempos disseram sempre o mesmo, e os tolos, isto é, a imensa maioria de todos os tempos, sempre fizeram o mesmo, ou seja, o contrário; e assim continuará a ser. Por isso, diz Voltaire: *Nous laisserons ce monde-ci aussi sot et aussi méchant que nous l'avons trouvé en y arrivant* [Deixaremos este mundo tão tolo e tão mau quanto o encontramos ao aqui chegar].

Divisão fundamental

Aristóteles (*Ét. a Nic.* I, 8) dividiu os bens da vida humana em três classes: os exteriores, os da alma e os do corpo. Conservando apenas essa tripartição, digo que o que estabelece a diferença na sorte dos mortais pode ser reduzido a três determinações fundamentais. São elas:

- 1) O que alguém é: portanto, a personalidade no sentido mais amplo. Nessa categoria, incluem-se a saúde, a força, a beleza, o temperamento, o caráter moral, a inteligência e seu cultivo.
- 2) O que alguém *tem*: portanto, propriedade e posse em qualquer sentido.
- 3) O que alguém *representa*: por essa expressão, como se sabe, comprehende-se o que alguém é na representação dos outros, portanto, propriamente como *vem a ser representado* por eles. Consiste, por conseguinte, nas opiniões deles a seu respeito, e divide-se em honra, posição e glória.

As diferenças a serem consideradas na primeira rubrica são as que a própria natureza colocou entre os homens. Isso já nos permite inferir que a influência delas sobre a felicidade ou infelicidade será muito mais essencial e vigorosa do que as diferenças provenientes mera-

mente de determinações humanas, dadas nas duas rubricas subsequentes. Em relação aos *genuínos méritos pessoais*, como o grande espírito ou o grande coração, todos os méritos de posição, de nascimento, mesmo o régio, de riqueza e semelhantes são como os reis teatrais comparados aos da vida real. Já Metrônóros, o primeiro discípulo de Epicuro, intitulou um capítulo: *περὶ τοῦ μείζονα εἰναι τὴν παρ' ἡμας αἰτιαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς εκ τῶν πραγμάτων* (*Majorem esse causam ad felicitatem eam, quae est ex nobis, eā, quae ex rebus oritur*) [A causa que reside em nós mesmos contribui muito mais para a felicidade do que aquela advinda das coisas], cf. Clemens Alex.. *Strom.* II, 21, p. 362, edição de Würzburg das *opp. polem.* Pois, para o bem-estar do homem, para todo o modo de sua existência, a coisa principal é, manifestamente, o que se encontra ou acontece dentro dele mesmo. Com efeito, é nisso que reside imediatamente o seu contentamento íntimo, ou descontentamento, que é antes o resultado do seu sentir, querer e pensar; enquanto tudo o que se situa na exterioridade tem apenas uma influência mediata. Por isso, os mesmos acontecimentos, ou situações exteriores, afetam de modo diverso cada pessoa e, em igual ambiente, cada um vive num mundo diferente. Pois o homem lida imediatamente apenas com suas próprias representações, seus próprios sentimentos e movimentos da vontade. As coisas exteriores têm influência sobre ele apenas na medida em que os ocasionam. O mundo no qual cada um vive depende da maneira de concebê-lo, que varia, por conseguinte, segundo a diversidade das mentes. Conforme estas, ele será pobre, insípido e trivial, ou rico, interessante e significativo. Enquanto, por exemplo, alguém inveja outro indivíduo pelos eventos interessan-

tes sucedidos em sua vida, na verdade, deveria antes invejar o dom de concepção que empresta àqueles eventos a significação que eles possuem em sua descrição. Pois o mesmo evento, que se expõe de modo tão interessante numa mente espiritualmente rica, seria, se concebido por uma mente cotidiana e trivial, apenas uma cena insípida do mundo cotidiano. Isso se mostra no mais elevado grau em muitas poesias de Goethe e Byron, no fundamento das quais residem manifestamente acontecimentos reais. Um leitor tolo é capaz de invejar nelas a aventura mais agradável do poeta em vez de sua fantasia poderosa, que foi capaz de transformar uma ocorrência mais ou menos cotidiana em algo grandioso e belo. Do mesmo modo, o melancólico vê uma cena trágica onde o sanguíneo assiste apenas a um conflito interessante e o fleumático a algo insignificante. Tudo isso se baseia no fato de que cada realidade, isto é, cada atualidade plena, compõe-se de duas metades, o sujeito e o objeto – ainda que numa ligação tão necessária e estreita quanto a existente entre o oxigênio e o hidrogênio na água. Em metades objetivas e idênticas, porém de subjetividade diversa, a realidade presente é, por conseguinte, inteiramente outra, assim como no caso contrário. A mais bela e a melhor metade objetiva, unida a uma subjetiva obtusa e ruim, fornece apenas uma realidade e um presente de má qualidade; assemelha-se a uma bela paisagem em tempo ruim ou refletida por uma câmera escura defeituosa. Ou ainda, para falar de modo mais vulgar, cada um está preso à própria consciência como à própria pele, e vive imediatamente apenas nela. Por conseguinte, o que vem de fora lhe é de pouca ajuda. Sobre o palco, um desempenha o papel de príncipe, outro, o de conselheiro, um terceiro

ro, o de servo, ou de soldado, ou de general e assim por diante. Mas tais diferenças existem só na exterioridade. Na interioridade, como núcleo de tal fenômeno, o mesmo ser encontra-se igual em todos: um pobre comediante, com seus flagelos e suas necessidades. Na vida também é assim: as diferenças de posição e riqueza fornecem a cada um o seu papel a ser representado, ao qual, porém, não corresponde absolutamente uma diversidade íntima de felicidade e contentamento. Aqui também se encontra, em cada um, o mesmo pobre diabo, com suas necessidades e seus flagelos, que variam individualmente segundo a matéria, mas que, quanto à forma, isto é, quanto à verdadeira essência, são em todos mais ou menos os mesmos; embora haja diferenças de grau, de modo algum elas se regulam segundo a condição e a riqueza, ou seja, segundo o papel desempenhado. Porque tudo o que existe e acontece para o homem existe imediatamente apenas em sua *consciência* e acontece para ela; logo, manifestamente, é a qualidade da consciência a ser primeiramente essencial e, na maior parte das vezes, tudo depende mais dela do que das figuras que nela se expõem. Toda a pompa e todos os deleites, espelhados na consciência débil de um simplório, são bastante pobres perante a consciência de Cervantes quando este escreveu *Dom Quixote* numa incômoda prisão. A metade objetiva do presente e da realidade está na mão do destino e, por isso, é alterável. A subjetiva somos nós mesmos. Por conseguinte, ela é em essência inalterável. Em conformidade com isso, a vida de cada homem, apesar de todas as mudanças exteriores, carrega sempre o mesmo caráter, e pode ser comparada a uma série de variações sobre *um* mesmo tema. Ninguém pode fugir da sua individualida-

de. E, assim como o animal, sejam quais forem as situações em que o colocamos, permanece limitado ao círculo estreito que a natureza traçou irrevogavelmente para o seu ser, por conta do qual, por exemplo, nossos esforços para tornar feliz um animal de estimação têm sempre de esbarrar em limites estreitos, justamente devido àquelas fronteiras do seu ser e da sua consciência; assim também é com o homem. Sua individualidade determina de antemão o grau de sua felicidade possível. Em especial, os limites de suas forças intelectuais estabeleceram, de uma vez por todas, sua capacidade para os deleites elevados (cf. *O mundo como vontade e representação*, II cap. 7). Se eles são estreitos, então todos os esforços do exterior, tudo o que os homens e a sorte fizeram por ele não podem conduzi-lo para além do grau de contentamento e felicidade humana ordinária e meio animalesca. Ele fica dependente do deleite sensual, da vida familiar cômoda e alegre, da sociabilidade reles e de distrações vulgares. Mesmo a educação, embora consiga alguma coisa, não pode contribuir muito, no todo, para a ampliação daquele círculo. Pois os deleites mais elevados, mais variados e mais duradouros são os espirituais; por mais que na juventude possamos nos enganar a esse respeito, eles, todavia, dependem principalmente das faculdades inatas. Portanto, a partir disso fica claro o quanto nossa felicidade depende daquilo que *somos*, de nossa individualidade; enquanto, na maior parte das vezes, levamos em conta apenas a nossa sorte, apenas aquilo que *temos* ou *representamos*. Mas a sorte pode melhorar. Além do mais, quando há riqueza interior, não se lhe pedirá muito. Em contrapartida, um simplório permanecerá sempre um simplório, um bruto obtuso, sempre um bruto obtuso até o

fim, mesmo se estivesse no paraíso e cercado de huris*. Por isso, diz Goethe:

*Volk und Knecht und Überwinder,
Sie gestehn, zu jeder Zeit,
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit.*

Povo, e lacaio, e conquistador
Admitem em todos os tempos
Que a suprema felicidade dos filhos da terra
Seja apenas a personalidade.

(*West-Östlicher Divan [Buch Suleika]*)
(*Divã ocidental-oriental [Livro de Suleika]*)

O fato de o subjetivo ser incomparavelmente mais essencial do que o objetivo para nossa felicidade e nosso deleite se confirma em tudo: desde a fome, que é a melhor das cozinheiras, passando pelo ancião, a olhar com indiferença a deusa do mancebo, até chegar ao ápi-ce, na vida do gênio e do santo. Em especial, a saúde supera tanto os bens exteriores que, em verdade, um mendigo saudável é mais feliz que um rei doente. Um temperamento calmo e jovial, resultante de uma saúde perfeita e de uma organização feliz, um entendimento lúcido, vivaz, penetrante e que concebe criteriosamente, uma vontade moderada, branda e, por isso, uma boa consciência, são méritos que nenhuma posição ou riqueza podem substituir. Pois, o que alguém é para si mesmo, o que o acompanha na solidão e ninguém lhe pode dar

.....
* Huris, segundo o *Alcorão*, são belas virgens que desposarão, no paraíso, os fiéis muçulmanos. [N. do T.]

ou retirar, é manifestamente para ele mais essencial do que tudo quanto puder possuir ou ser aos olhos dos outros. Um homem espiritualmente rico, na mais absoluta solidão, consegue se divertir primorosamente com seus próprios pensamentos e fantasias, enquanto um obtuso, por mais que mude continuamente de sociedades, espetáculos, passeios e festas, não consegue afugentar o tédio que o martiriza. Um caráter bom, moderado e brando pode sentir-se satisfeito em circunstâncias adversas; enquanto um caráter cobiçoso, invejoso e mau não se contenta nem mesmo em meio a todas as riquezas. Para aquele que tem constantemente o deleite de uma individualidade extraordinária, intelectualmente eminentes, a maioria dos deleites almejados em geral são no todo supérfluos, mais do que isso, são apenas incômodos e inoportunos. Por isso, diz Horácio de si mesmo:

*Gemmas, marmor, ebur. Tyrrhena sigilla, tabellas,
Argentum, vestes Gaetulo murice tinctas,
Sunt qui non habeant, est qui non curat habere;*

Marfim, mármore, jóias, estátuas tirrenas, quadros,
Utensílios de prata, roupas coloridas com púrpura getuliana,
Muitos não os têm, e um único não se importa em tê-los;
(*Epist.*, II, 2, 180)

e Sócrates disse, ao ver artigos de luxo postos à venda:
“Quantas coisas existem de que eu não necessito.”

Em consequência, o primordial e mais essencial para a nossa felicidade de vida é aquilo que *somos*, nossa personalidade, porque ela é constante e ativa em todas as circunstâncias. Além do mais, não está, como os bens das duas outras rubricas, submetida à sorte, e não nos pode

ser arrancada. Nesse sentido, seu valor pode ser chamado de absoluto, em oposição ao valor meramente relativo das duas outras. Disso resulta que o homem é muito menos passível de ser modificado pelo mundo exterior do que se supõe. Só o tempo onipotente exerce aqui o seu direito. A ele sucumbem gradualmente os méritos físicos e intelectuais; somente o caráter moral permanece imune a ele. A esse respeito, os bens das duas últimas rubricas, que não são roubados imediatamente pelo tempo, teriam decerto uma vantagem sobre os da primeira. Uma segunda vantagem poder-se-ia encontrar no fato de que eles, quando situados no objetivo, são alcançáveis segundo a sua natureza, e para cada pessoa há pelo menos a possibilidade de adquiri-los; enquanto aquilo que é subjetivo, ao contrário, de modo algum está ao alcance de nosso poder, mas, *jure divino* [conforme o direito divinal], mantém-se por toda a vida fixo e inalterável. Logo, valem aqui, inexoravelmente, os versos seguintes:

*Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsbald und fort und fort gedieben,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.*

Como, no dia em que foste doado ao mundo,
O sol levantou-se para a saudação dos planetas,
Desde então também cresceste sem cessar,
Conforme a lei do teu nascimento.
Assim deves ser, não podes fugir de ti mesmo,

Assim já vaticinaram sibilas e profetas;
E nenhum tempo e potência fragmenta
A forma estabelecida que, viva, se desenvolve.
Goethe ("Urworte, Orphisch")
["Palavras primitivas, órfico"]

Nesse caso, a única coisa que podemos fazer a respeito é empregar a personalidade, tal qual nos foi dada, para os maiores proveitos possíveis. Portanto, perseguir apenas aspirações que correspondam a ela e nos empenhar para alcançar um tipo de formação que lhe seja conveniente, evitando qualquer outro e, consequentemente, escolher o estado, a ocupação, a maneira de vida que lhe forem adequados.

Um homem hercúleo, dotado de força muscular incomum e que, devido a circunstâncias exteriores, é obrigado a entregar-se a uma ocupação sedentária, a um trabalho manual meticoloso e penoso, ou a praticar estudos e trabalhos cerebrais que exigem forças totalmente diferentes, não desenvolvidas nele e, portanto, deixando sem emprego justamente as forças pelas quais ele se distingue, sentir-se-á infeliz pelo resto da vida. Porém, mais infeliz ainda é aquele cujas forças intelectuais são bastante preponderantes e que tem de deixá-las pouco desenvolvidas e sem emprego, para praticar um negócio vulgar que não as requer, ou ainda um trabalho corporal para o qual sua força não é devidamente suficiente. Trata-se aqui, no entanto, sobretudo na mocidade, de evitar os escolhos da presunção e não de atribuir-se um excedente de forças que não se tem.

Da preponderância decisiva de nossa primeira rubrica sobre as duas outras resulta, ainda, que é mais sábio

trabalhar pela conservação da própria saúde e pelo desenvolvimento das próprias capacidades do que pela aquisição de riqueza; no entanto, não se pode interpretar tal colocação no sentido de que devemos negligenciar a aquisição do necessário e do conveniente. Mas a riqueza propriamente dita, isto é, a grande abundância, contribui pouco para a nossa felicidade. Sendo assim, muitos ricos se sentem infelizes, porque estão desprovidos de uma verdadeira formação espiritual, de conhecimentos e, portanto, de qualquer interesse objetivo que os possa capacitar a uma ocupação espiritual. Pois o que a riqueza ainda pode render, além da satisfação das necessidades reais e naturais, é de influência mínima sobre o nosso verdadeiro bem-estar. Antes, este é perturbado pelas muitas e inevitáveis preocupações que produz a conservação de uma grandiosa posse. Não obstante, os homens estão empenhados mil vezes mais em adquirir riqueza do que formação espiritual; no entanto, seguramente, o que se contribui muito mais para a nossa felicidade do que o que se *tem*. Assim, vemos muitos indivíduos em atividade incessante, trabalhadores como formigas, empenhados desde a manhã até a noite em aumentar a riqueza já existente. Para além do estreito horizonte que encerra os meios para se chegar a isso, nada conhecem: seu espírito é vazio e, por conseguinte, insensível a qualquer outra atividade. Os deleites mais elevados, aqueles espirituais, são inacessíveis para eles. Procuram em vão substituí-los por deleites fugazes, sensuais, que entremos se permitem, a custo de pouco tempo, mas muito dinheiro. Ao fim de sua vida, então, como resultado, se a sorte lhes foi favorável, têm realmente uma montanha de dinheiro diante de si, que agora deixam aos seus

herdeiros, para ser aumentada ou esbanjada. Semelhante decurso de vida, apesar de conduzido com semblante bastante sério e importante, é, por conseguinte, tão tolo quanto tantos outros que tenham declaradamente por símbolo um gorro de bobo.

Portanto, o que alguém *tem em si mesmo* é o que há de mais essencial para a sua felicidade de vida. Como, em regra, a medida do que se tem em si mesmo é muito parca, a maioria dos que venceram a luta contra a necessidade se sentem, no fundo, tão infelizes quanto os que ainda se batem contra ela. O vazio de sua interioridade, a sensaboria de sua consciência, a pobreza de seu espírito os impele a procurar cōpanhia, que, entretanto, consiste em pessoas semelhantes; pois *similis simili gaudet* [os iguais se associam de bom grado] (Homero, *Odisséia*, XVII, 218). Desse modo, começam juntos uma caça ao passatempo e ao entretenimento, que de início procuram em deleites sensuais, em diversões de todo tipo e, finalmente, na devassidão. A fonte dessa dissipação funesta, que, num período incrivelmente curto, faz com que muitos filhos de família, que já entraram ricos na vida, esbanjem sua grande herança, na verdade não é outra senão o tédio, resultante da pobreza e do vazio de **espírito** recém-descritos. Um jovem semelhante, exteriormente rico mas interiormente pobre, e assim enviado ao mundo, esforça-se em vão para substituir a riqueza interior pela exterior; queria receber tudo *do exterior*, como o ancião que procura fortalecer-se com o hálito das mocinhas. Mas, com isso, a pobreza interior também produziu, por fim, a exterior.

Não preciso salientar a importância das duas outras rubricas sobre os bens da vida humana. Pois o valor da

posse é hoje em dia tão universalmente reconhecido, que não requer nenhuma recomendação. Mesmo a terceira rubrica, comparada à segunda, tem uma qualidade bastante etérea; ela consiste meramente na opinião dos outros. No entanto, cada um tem de aspirar à honra, isto é, ao bom nome; já à posição, devem aspirar apenas os que servem ao Estado, e à glória, só um número muito reduzido. No entanto, a honra será considerada como um bem inestimável, e a glória, como o bem mais refinado que o homem pode alcançar, o velocino de ouro dos eleitos*. Ao contrário, apenas os tolos preferirão a posição à posse. A segunda e a terceira rubricas mantêm-se, de resto, na chamada atuação recíproca; na medida em que o *habes, habeberis* [vales o que tens] de Petrônio (*Sátiras*, 77, 6) é correto, e, vice-versa, a opinião favorável dos outros, em todas as suas formas, muitas vezes ajuda na aquisição de posses.

* Carneiro mitológico com pele de ouro. [N. do T.]

Daquilo que alguém é

Já reconhecemos em geral que aquilo que *somos* contribui muito mais para a felicidade do que aquilo que *temos* ou *representamos*. Importa saber o que alguém é e, por conseguinte, o que tem em si mesmo, pois sua individualidade o acompanha sempre e por toda parte, e tinge cada uma de suas vivências. Em todas as coisas e ocasiões, o indivíduo frui, em primeiro lugar, apenas a si mesmo. Isso já vale para os deleites físicos e muito mais para os intelectuais. Por isso, a expressão inglesa *to enjoy one's self* é bastante acertada; com ela, dizemos, por exemplo, *he enjoys himself at Paris*, portanto, não "ele frui Paris", mas "ele frui a si em Paris". Entretanto, se a individualidade é de má qualidade, então todos os deleites são como vinhos deliciosos numa boca impregnada de fel. Assim, tanto no bem quanto no mal, tirante os casos graves de infelicidade, importa menos saber o que ocorre e sucede a alguém na vida, do que a maneira como ele o sente, portanto, o tipo e o grau de sua suscetibilidade sob todos os aspectos. O que alguém é e tem em si mesmo, ou seja, a personalidade e o seu valor, é o único contributo imediato para a sua felicidade e para o seu *bem-estar*. Todo o resto é mediato. Por conseguinte, seu efeito

pode ser dirimido, mas o da personalidade, nunca. Por isso, a inveja mais irreconciliável, e que, ao mesmo tempo, é dissimulada do modo mais cuidadoso possível, é aquela dirigida contra os méritos pessoais. Ademais, só a qualidade da consciência é permanente e constante, e a individualidade faz efeito de forma contínua e duradoura, mais ou menos a cada instante. Todo o resto, ao contrário, faz efeito apenas de modo temporário, ocasional e passageiro, além de ser submetido a mudanças e variações. Por isso, Aristóteles diz: *ἡ γὰρ φύσις βεβαια, οὐ τα χρημάτα* (*Nam natura perennis est, non opes*) [A natureza é perene, não o dinheiro] (*Ét. a Eud.* VII, 2). Nisso se baseia o fato de suportarmos com mais resignação uma infelicidade que nos chega inteiramente do exterior do que uma cuja culpa caiba a nós mesmos. Pois a sorte pode mudar, mas a própria índole, nunca. Portanto, os bens subjetivos, tais como um caráter nobre, uma mente capaz, um temperamento feliz, um ânimo jovial e um corpo bem constituído e completamente saudável – logo, de modo geral, o *mens sana in corpore sano* [mente sadia em corpo sadio] (Juvenal, *Sát.* X, 356) – são o que há de primário e mais importante para a nossa felicidade; por isso, deveríamos estar muito mais aplicados na sua promoção e conservação do que na posse de bens e honra exteriores.

Mas, acima de tudo, o que nos torna mais imediatamente felizes é a jovialidade do ânimo*, pois essa boa

.....
* No original, *Heiterkeit des Sinnes*. "Heiterkeit" pode ser traduzida tanto por jovialidade, quanto por alegria ou mesmo serenidade. Todavia, optamos por jovialidade porque assim acreditamos poder indicar melhor o sentido do pensamento schopenhaueriano, ou seja, a jovialidade aponta para um estado de *contentamento calmo*, independente de qualquer idade. Depois de intro-

qualidade recompensa a si mesma de modo instantâneo. Quem é alegre tem sempre razão de sê-lo, ou seja, justamente esta, a de ser alegre. Nada pode substituir tão perfeitamente qualquer outro bem quanto essa qualidade, enquanto ela mesma não é substituível por nada. Se alguém é jovem, belo, rico e estimado, então perguntemos, caso queiramos julgar sua felicidade, se é também jovial. Se, ao contrário, ele for jovial, então é indiferente se é jovem ou velho, ereto ou corcunda, pobre ou rico: é feliz. Na primeira juventude, abri certa vez um livro velho e lá estava escrito: "Quem muito ri é feliz, e quem muito chora é infeliz" – uma observação bastante ingênuia, mas que não pude esquecer devido à sua verdade singela, por mais que fosse o superlativo de um *truism* [verdade evidente]. Por esse motivo, devemos abrir portas e janelas à jovialidade, sempre que ela aparecer, pois ela nunca chega em má hora, em vez de hesitar, como muitas vezes o fazemos, em permitir a sua entrada, só porque queremos saber primeiro, em todos os sentidos, se temos razão para estar contentes. Ou ainda, porque tememos que ela nos perturbe em nossas ponderações sérias e preocupações importantes. Todavia, é muito incerto que elas melhorem nossa condição; em contrapartida, a jovia-

.....

duzir a "Heiterkeit", o filósofo utilizará o termo "alegre", *fröhlich*, como sinônimo de jovial, ao dizer: "Quem é alegre (*fröhlich*) tem sempre razão de sê-lo [...]" . "Heiter" também pode ser um belo dia sem nuvens, dai a expressão *ein heiterer Himmel* (um céu desanuviado, claro). Diga-se, ainda, que em português (segundo o *Dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*, de Francisco da Silveira Bueno) o termo "jovial" vem do latim tardio *jovialis*, adjetivo derivado de Júpiter, *Jovis*, atribuindo-se tal temperamento alegre às influências do planeta, sob cujo signo nasceu o indivíduo jovial, alegre, prazenteiro. [N. do T.]

lidade é ganho imediato. Apenas ela, por assim dizer, é a moeda corrente da felicidade, e não, como o restante, mero talonário de banco, porque apenas ela torna imediatamente feliz no presente; por essa razão, é o bem mais elevado para seres cuja realidade tem a forma de um presente indivisível entre dois tempos infinitos. Assim, deveríamos antepor a aquisição e a promoção desse bem a quaisquer outras aspirações. Ora, é certo que, para a jovialidade, nada contribui menos do que a riqueza, e nada contribui mais do que a saúde. Nas classes mais baixas de trabalhadores, sobretudo entre os que cultivam a terra, estão os rostos joviais e contentes; já nas classes ricas e aristocráticas, predominam os rostos aborrecidos. Por conseguinte, deveríamos antes de tudo nos esforçar para conservar um grau elevado de perfeita saúde, de cuja florescência brota a jovialidade. Os meios para atingir tal objetivo são, como se sabe, evitar todo excesso e toda extravagância, movimento de ânimo veemente e desagradável, além de todo esforço espiritual demasiado grande ou duradouro; é preciso ainda fazer, diariamente, duas horas de exercícios rápidos ao ar livre, tomar freqüentemente banho frio e medidas dietéticas similares. Sem movimento diário e apropriado é impossível manter-se saudável. Todos os processos vitais exigem, para serem executados convenientemente, movimento tanto das partes onde acontecem quanto do todo. Eis por que Aristóteles dizia com acerto: ὁ βίος εν τῇ κινησει εστί [A vida consiste em movimento e nele tem sua essencial] (*De anima*, I, 2). Em todo o interior do organismo, impera um movimento incessante e rápido. O coração, em sua complicada e dupla sístole e diástole, bate de modo veemente e incansável. Com 28 de suas batidas, im-

pulsiona todo o volume sanguíneo pela inteira circulação, pequena e grande. O pulmão bombeia sem interrupção como uma máquina a vapor. Os intestinos se contraem continuamente no *motus peristalticus* [movimento peristáltico]. Todas as glândulas absorvem e secretam constantemente, mesmo o cérebro tem um movimento duplo para cada pulsação e cada aspiração. Se houver uma ausência quase completa do movimento externo, como ocorre na maneira de vida sedentária de inúmeras pessoas, então nascerá uma desproporção gritante e perniciosa entre a calma exterior e o tumulto interior, pois até o constante movimento interior quer ser apoiado pelo exterior. Essa desproporção é análoga àquela em que não podemos deixar transparecer nada externamente, enquanto uma forte emoção nos faz arder em nosso interior. Até as árvores, para prosperar, precisam ser agitadas pelo vento. Para tanto vale uma regra que pode ser expressa de modo mais conciso em latim: *Omnis motus, quo celerior, eo magis motus* [Quanto mais célere, tanto mais é movimento]. Para saber o quanto a nossa felicidade depende da jovialidade do ânimo e este do estado de saúde, é preciso comparar a impressão que as mesmas situações ou eventos exteriores provocam em nós nos dias de saúde e vigor com aquela produzida por eles quando a doença nos deixa aborrecidos e angustiados. O que nos torna felizes ou infelizes não é o que as coisas são objetiva e realmente, mas o que são para nós, em nossa concepção. É o que enuncia Epíteto: *ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα* (*Commovent homines non res, sed de rebus opiniones*) [O que comove os homens não são as coisas, mas a opinião sobre elas]. Em geral, 9/10 de nossa felicidade repousam exclusivamente

sobre a saúde. Com esta, tudo se torna fonte de deleite. Ao contrário, sem ela, nenhum bem exterior é fruível, seja ele qual for, e mesmo os bens subjetivos restantes, os atributos do espírito, do coração, do temperamento tornam-se indisponíveis e atrofiados pela doença. Sendo assim, não é sem fundamento o fato de as pessoas se perguntarem umas às outras, antes de qualquer coisa, pelo estado de saúde e desejarem mutuamente o bem-estar. Pois realmente a saúde é, de longe, o elemento principal para a felicidade humana. Por conta disso, resulta que a maior de todas as tolices é sacrificá-la, seja pelo que for: ganho, promoção, erudição, fama, sem falar da volúpia e dos gozos fugazes. Na verdade, deve-se pospor tudo à saúde.

Entretanto, por mais que a saúde contribua para a jovialidade, tão essencial para nossa felicidade, esta não depende apenas da primeira, pois também com perfeita saúde pode-se encontrar um temperamento melancólico e uma disposição predominantemente triste. O fundamento último disso reside sem dúvida na índole originária, por conseguinte imutável do organismo, e especialmente na relação mais ou menos normal entre a sensibilidade, a irritabilidade e a força de reprodução. Uma preponderância anormal da sensibilidade produzirá desequilíbrio da disposição, alegria periódica e excessiva, bem como melancolia prevalecente, porque o gênio é condicionado por um excedente de força nervosa, portanto, de sensibilidade. Aristóteles observou com inteiro acerto que todos os homens eminentes e superiores são melancólicos: *πάντες ὅσοι περίττοι γεγονασιν ανδρες, η κατα φιλοσοφιαν, η πολιτικην, η ποιησιν, η τεχνας, φαινονται μελαγχολικοι οντες* [Todos os homens que se destacaram, seja na filosofia, na política, na poesia, nas artes

ilustrativas, parecem ser melancólicos] (*Probl.* 30, 1). Sem dúvida, esta é a passagem que Cícero tinha em mente no seu relato muitas vezes citado: *Aristoteles ait. omnes ingeniosos melancholicos esse* [Aristóteles diz que todos os homens engenhosos são melancólicos] (*Tusc.* I, 33). Quanto à grande diversidade inata da disposição de ânimo fundamental, aqui tomada em consideração, Shakespeare a descreveu de modo bastante refinado:

*Nature has fram'd strange fellows in her time:
Some that will evermore peep through their eyes,
And laugh, like parrots, at a bag-piper;
And others of such vinegar aspect,
That they'll not show their teeth in way of smile,
Though Nestor swear the jest be laughable.*

A natureza produziu, a seu tempo, tipos estranhos:
Uns que sempre esguelharão com seus olhinhos,
E rirão como papagaios diante de um simples tocador de gaita;
E outros de aspecto tão azedo,
Que não mostrarão seus dentes num sorriso
Mesmo que Nestor jure que o gracejo é risível.

(*O mercador de Veneza*, cena I)

É precisamente essa a diferença que Platão designa com as expressões δυσκολος [de humor ruim] e ευκολος [de humor bom]. Ela pode ser remetida à suscetibilidade, bastante diferente em indivíduos diferentes, para impressões agradáveis e desagradáveis, em consequência das quais alguém ainda ri daquilo que leva outro quase ao desespero. E mesmo a suscetibilidade para as impressões agradáveis costuma ser tanto mais fraca quanto mais forte for aquela para as desagradáveis e vice-versa. Com

igual possibilidade de bom ou mau resultado numa contenda, o δυσκολος se irritará ou se afigirá, caso o resultado seja ruim, porém não se alegrará caso seja bom; o ευκολος, ao contrário, não se irritará nem se afigirá com o insucesso, porém se alegrará com o êxito. Se o δυσκολος, obtiver sucesso em nove de dez intentos, não se alegrará com nove vezes em que se saiu bem, mas se irritará com o único insucesso. No caso inverso, o ευκολος sabe consolar-se e animar-se com esse único sucesso. Mas como não é fácil encontrar um mal sem nenhuma compensação, nesse caso também resulta que os δυσκολοι, portanto, os caracteres sombrios e angustiados, em geral terão de suportar acidentes e sofrimentos mais imaginários, mas, em contrapartida, menos reais do que aqueles suportados pelos caracteres joviais e despreocupados. Pois quem vê tudo negro, teme sempre o pior e, portanto, toma suas precauções, não se enganará com tanta freqüência como quem sempre empresta às coisas cores e perspectivas alegres. No entanto, quando uma afecção mórbida do sistema nervoso ou do aparelho digestivo colabora com a δυσκολια [mau humor] inata, então esta pode atingir o grau elevado, em que um desgosto contínuo gera o fastio pela vida e, como resultado, nasce a tendência para o suicídio. Este pode então ser provocado até mesmo pelas mínimas contrariedades. Nos graus mais elevados do mal, elas nem são necessárias; o suicídio é decidido meramente devido ao desgosto que persiste e, em seguida, cometido com tão fria ponderação e firme resolução, que o doente, na maior parte das vezes já colocado sob vigilância e sem perder de vista o seu intento, usa o primeiro momento de distração para, sem hesitação, sem luta e sem tremor, agarrar aquele meio de alívio para ele agora natural e bem-vindo. Esquirol fornece

descrições pormenorizadas desse estado em *Des maladies mentales*. É certo que, de acordo com as circunstâncias, mesmo o homem mais saudável e talvez até o mais jovial pode decidir-se pelo suicídio, a saber, quando a intensidade dos sofrimentos ou da infelicidade próxima e inevitável domina os terrores da morte. A diferença reside somente na intensidade diversa do motivo exigido, intensidade esta que se encontra em relação inversa à δυσκολία. Quanto maior esta for, menor poderá ser o motivo, até se tornar nulo. Ao contrário, quanto maior for a ευκολία [bom humor] e a saúde que a sustenta, tanto mais grave tem de ser o motivo que provoca o suicídio. Em conformidade com isso, há inúmeras graduações de casos entre os dois extremos, a saber, entre o suicídio originado apenas a partir do aumento mórbido da δυσκολία inata, e o do indivíduo saudável e jovial, originado inteiramente a partir de fundamentos objetivos.

A saúde é, em parte, semelhante à beleza. Este último mérito subjetivo não contribui propriamente de imediato para a nossa felicidade, mas apenas de modo mediato, pela impressão que causa sobre os outros; ainda assim, é de grande importância, mesmo para o sexo masculino. A beleza é uma carta pública de recomendação que, de antemão, conquista nossos corações. Por isso, a ela se aplicam, em especial, os versos de Homero:

Οὐτοὶ αποβλητ' εστὶ θεῶν ερικυδεα δωρα,
‘Οσσα κεν αὐτοὶ δωσι, ἐκων δ' οὐκ αν τις ἔλοιτο.

Não se deve desdenhar os dons excelentes dos deuses,
Que apenas eles podem outorgar e ninguém adquire
ao bel-prazer.

(*Iliada*, III, 65)

O panorama mais amplo nos mostra a dor e o tédio como os dois inimigos da felicidade humana. Observe-se ainda: à medida que conseguimos nos afastar de um, mais nos aproximamos do outro, e vice-versa; de modo que a nossa vida, em realidade, expõe uma oscilação mais forte ou mais fraca entre ambos. Isso se origina do fato de eles se encontrarem reciprocamente num antagonismo duplo, ou seja, um antagonismo exterior ou objetivo, e outro interior ou subjetivo. De fato, exteriormente, a necessidade e a privação geram a dor; em contrapartida, a segurança e a abundância geram o tédio. Em conformidade com isso, vemos a classe inferior do povo numa luta constante contra a necessidade, portanto contra a dor; o mundo rico e aristocrático, ao contrário, numa luta persistente, muitas vezes realmente desesperada contra o tédio¹. O antagonismo interior ou subjetivo entre ambos os sofrimentos baseia-se no fato de que, em cada indivíduo, a suscetibilidade para um encontra-se em proporção inversa à suscetibilidade para o outro, já que ela é determinada pela medida das suas forças espirituais. Com efeito, a obtusidade do espírito está, em geral, associada à da sensação e à ausência de excitabilidade, qualidades que tornam o indivíduo menos suscetível às dores e aflições de qualquer tipo e intensidade. Por outro lado, dessa mesma obtusidade espiritual resulta aquela *vacuidade interior* estampada num sem-número de rostos, que se trai por uma atenção sempre ativa, dada a todos os aconte-

.....

1. A *vida nômade*, que indica o grau mais baixo de civilização, é novamente encontrada, em grau mais elevado, na tão generalizada *vida de turista*. A primeira fora produzida pela *necessidade*, a segunda, pelo *tédio*.

cimentos do mundo exterior, mesmo os mais ínfimos. Tal vacuidade é a verdadeira fonte do tédio e sempre leva a ansiar por estímulos exteriores, para colocar o espírito e a mente em movimento mediante qualquer meio. Sendo assim, na escolha de tais meios, essa vacuidade não é fastidiosa, como atestam a mesquinhez das distrações às quais as pessoas recorrem, o tipo de sociabilidade e conversação que procuram, bem como o grande número de ociosos e curiosos. É principalmente dessa vacuidade interior que se origina a busca por reuniões, distrações, divertimentos e luxo de todo tipo, busca que conduz tantas pessoas à dissipaçāo e depois à miséria. Nada preserva tanto desse desvio quanto a riqueza *interior*, a riqueza do espírito. Pois esta, quanto mais se aproxima da eminentia, menos espaço deixa para o tédio. A atividade inegotável dos pensamentos, o seu jogo sempre renovado diante dos diversos fenômenos do mundo interior e exterior, a força e o impulso para combinações sempre variadas com eles, colocam a cabeça eminentemente descontados os momentos de cansaço, totalmente além do alcance do tédio. Mas, por outro lado, a inteligência intensificada tem por condição imediata uma sensibilidade elevada, e por raiz uma maior veemência da vontade, portanto da personalidade. Da união daquela com estas resulta, então, uma intensidade muito maior de todos os afetos e uma sensibilidade elevada em face das dores espirituais e mesmo físicas, bem como uma impaciência maior diante de qualquer obstáculo, ou até de simples incômodos. Para o aumento de tudo isso, contribui poderosamente a vivacidade de todas as representações produzidas pela força da fantasia, portanto também as representações repulsivas. O que foi dito, guardadas as devidas proporções, vale para

todos os graus intermédios que preenchem o amplo espaço entre o parvo mais obtuso e o maior dos gênios. Por conseguinte, todo indivíduo se encontra, objetiva e subjetivamente, tanto mais próximo de uma das fontes de sofrimento da vida humana quanto mais afastado estiver da outra. Nesse sentido, sua tendência natural o levará a ajustar, da melhor maneira possível, o objetivo ao subjetivo, portanto, a tomar as maiores precauções contra a fonte de sofrimento em relação à qual tem maior suscetibilidade. O homem inteligente aspirará, antes de tudo, à ausência de dor, à serenidade, ao sossego e ao ócio, logo, procurará uma vida tranqüila, modesta e o menos conflituosa possível; por conseguinte, após travar algum conhecimento com aqueles que chamamos de homens, escolherá o retraimento e, no caso de um grande espírito, até a solidão. Pois, quanto mais alguém tem em si mesmo, menos precisa do mundo exterior e menos também os outros podem lhe ser úteis. Por isso, a eminência do espírito conduz à insociabilidade. Sim, se a qualidade da sociedade pudesse ser substituída pela quantidade, valeria a pena viver até no grande mundo, mas infelizmente cem néscios empilhados não dão um único homem razoável. Já aquele que está no outro extremo, assim que a necessidade lhe permitir recobrar o ânimo, procurará passatempo e companhia a qualquer preço, e a tudo se acomodará facilmente, de nada fugindo a não ser de si. Pois é na solidão, onde cada um está entregue a si mesmo, que se mostra o que ele tem *em si mesmo*. Nela, sob a púrpura, o simplório suspira, carregando o fardo irremovível de sua mísera individualidade, enquanto o mais talentoso povoa e vivifica com seus pensamentos o ambiente mais ermo. Portanto, é bastante verdadeiro o que dizia

Sêneca: *Omnis stultitia laborat fastidio sui* [Toda estultice sofre com seu próprio fastígio] (*Ep.* 9, § 22); bem como a sentença de Jesus, filho de Sirac: “A vida do néscio é pior do que a morte” [22, 12]. Assim, no todo, acharemos que cada um será tanto mais sociável quanto mais pobre for de espírito, e, em geral, mais vulgar². Pois, no mundo, não se tem muito além da escolha entre a solidão e a vulgaridade. Os mais sociáveis de todos os homens devem ser os negros; também são eles que, em termos intelectuais, estão decididamente mais atrasados. Segundo relatos enviados da América do Norte e publicados em jornais franceses (*Le Commerce*, 19 de outubro de 1837), os negros, tanto os livres quanto os escravos, reúnem-se em grande número, apertados no espaço mais estreito, pois não é sempre que conseguem ver seus rostos negros de nariz achatado repetidos tantas vezes*.

2. O que torna o homem sociável é justamente a sua pobreza interior.

• É preciso não confundir esta passagem com racismo. Na obra principal de Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, o filósofo sustenta que o homem negro está na origem da humanidade, sendo mais adaptado às adversidades do meio ambiente. A natureza, na verdade, procura unir os opostos, por exemplo, negros e louros, para então gerar um tipo intermediário mais bem adaptado, ou seja, o moreno, como no caso dos indianos. “Louros anseiam por negros ou morenos, mas apenas raramente estes àqueles. O fundamento é que o cabelo louro e os olhos azuis já constituem uma variação, quase uma anomalia, análoga aos ratos brancos, ou pelo menos aos cavalos brancos [...] De passagem, seja aqui expressa a minha opinião de que a cor branca da pele não é natural ao homem, mas de natureza ele tem a pele preta ou morena, como nossos ancestrais hindus; logo, nunca um homem branco nasceu originariamente do ventre da natureza, e, portanto, não há nenhuma raça branca, por mais que se tenha falado sobre ela, mas todo homem branco é um homem empalidecido [...] No amor sexual, pois, a natureza se esforça por voltar ao cabelo escuro e ao olho castanho, como para o tipo originário [...]” (*O mundo...*, v. II, § 44). [N. do T.]

Em conformidade com o fato de o cérebro aparecer como o parasita ou pensionário de todo o organismo, o ócio conquistado por cada um, ao lhe fornecer o livre deleite de sua consciência e de sua individualidade, é o fruto e o produto de sua completa existência, que no restante é apenas esforço e trabalho. No entanto, o que rende o ócio da maioria dos homens? Tédio e apatia, nas vezes em que não há deleites sensuais ou ninharias para preenchê-lo. O que mostra quanto tal ócio é completamente destituído de valor é a maneira como é usufruído: trata-se justamente do *ozio lungo d'uomini ignorantî* [longo ócio dos homens ignorantes], de Ariosto (*Orlando furioso*, XXXIV, 75). As pessoas comuns estão preocupadas apenas em *passar* o tempo; quem possui algum talento, apenas em *empregar* o tempo. A razão pela qual as cabeças limitadas são tão propensas ao tédio provém do fato de que seu intelecto nada mais é senão o *intermediário dos motivos* para a vontade. Se não existirem motivos para serem levados em conta, então a vontade repousa e o intelecto folga; pois este, tão pouco quanto aquela, não entra em atividade por si próprio. O resultado é uma terrível estagnação de todas as forças no homem inteiro – o tédio. Para evitá-lo, propõem-se pequenos motivos para a vontade, meramente transitórios e tomados a esmo, com o fim de estimulá-la e assim também pôr o intelecto, que tem de levá-los em conta, em atividade. Por conseguinte, em relação aos reais e naturais, esses motivos são como o papel-moeda comparado à prata, porque seu valor é tomado de modo arbitrário. Tais motivos são os *jogos*, de cartas e outros, inventados para o fim há pouco mencionado. À sua falta, o homem limitado vale-se de bater e tamborilar em tudo o

que lhe cair à mão. Até o charuto lhe é um sucedâneo bem-vindo dos pensamentos. Por isso, em todos os países, o jogo de cartas tornou-se a ocupação principal de todo círculo social; ele é o critério do seu valor e a ban-carrota declarada de todos os pensamentos. Como, de fato, essas pessoas não têm pensamentos para trocar, trocam cartas e procuram tirar florins uns dos outros. Ó raça lastimável! No entanto, para não ser injusto aqui, não quero omitir o argumento que talvez se possa invocar para justificar o jogo de cartas, ou seja, o de que ele seria um exercício prévio para a vida mundana e dos negócios, na medida em que se aprende a empregar com inteligência as circunstâncias imutáveis (as cartas) dadas pelo acaso, para tirar delas todo o proveito possível; com esse fim, acostuma-se a manter as aparências simulando alegria até em jogo ruim. Todavia, justamente por isso, o jogo de cartas tem, por outro lado, uma influência desmoralizante. O espírito do jogo consiste em tirar do outro o que ele possui, de todas as maneiras e mediante qualquer trapaça e artimanha. Mas o costume de assim proceder no jogo se enraíza, invade a vida prática e, gradualmente, chega-se a fazer o mesmo nas contendas envolvendo o meu e o teu, e a tomar cada vantagem que se tem em mão como algo permissível, desde que seja legalmente admitido. Provas disso dá a vida burguesa a cada dia. Ora, como foi dito, visto que o ócio é a flor ou, antes, o fruto da existência de cada um, já que apenas graças a ele o indivíduo toma posse de seu próprio "eu", deve-se enaltecer como felizes os que também conservam em si mesmos algo de probo; enquanto, para a maioria, o ócio nada rende senão um patusco de nenhuma serventia, que se entedia de maneira terrível e constitui um fardo

para si mesmo. Por conseguinte, alegremo-nos, "caros irmãos, já que não somos filhos da mãe escrava, mas da livre". (*Gl.* 4, 31)

Além do mais, do mesmo modo como o país mais feliz é o que precisa de pouca ou nenhuma importação, também o homem mais feliz é aquele a quem a própria riqueza interior é suficiente e que necessita de pouco ou nada do exterior para seu entretenimento, visto que semelhante importação custa muito, torna dependente, traz perigo, causa desgosto e, por fim, é apenas um mau substituto para os produtos do próprio solo. Pois, dos outros, do exterior em geral, não se pode, em nenhum caso, esperar muito. O que alguém pode ser para outrem tem limites bastante estreitos; no final, cada um permanece só, e então trata-se de saber *quem* está só. Conseqüentemente, vale aqui também o que Goethe expressou de modo geral (*Dicht. u. Wahrh.* [Poesia e verdade], v. III, p. 474), a saber, que em todas as coisas cada um está entregue, em última instância, a si mesmo. Ou, como diz *Oliver Goldsmith*:

*Still to ourselves in ev'ry place consign'd,
Our own felicity we make or find.*

Em todo lugar apenas a nós mesmos consignados,
Fazemos ou encontramos nossa própria felicidade.

(*The Traveller*, v. 431 ss.)

Portanto, cada um deve ser e proporcionar a si mesmo o melhor e o máximo. Quanto mais for assim e, por conseguinte, mais encontrar em si mesmo as fontes de seus deleites, tanto mais será feliz. Com o maior dos acertos, diz Aristóteles: ή ευδαιμονία των ανταρκων εστί [A felici-

dade pertence aos que se bastam a si mesmos] (*Ét. a Eud.* VII, 2). Pois todas as fontes externas de felicidade e deleite são, segundo sua natureza, extremamente inseguras, precárias, passageiras e submetidas ao acaso; podem, portanto, estancar com facilidade, mesmo sob as mais favoráveis circunstâncias; isso é inevitável, visto que não podem estar sempre à mão. Na velhice, então, quase todas se esgotam necessariamente, pois nos abandonam o amor, o gracejo, o prazer das viagens, o prazer da equitação e a propensão para a sociedade. Até os amigos e parentes nos são levados pela morte. É quando, mais do que nunca, importa saber o que alguém tem em si mesmo. Pois isso se conservará por mais tempo. Mas também em cada idade isso é e permanece a única fonte genuína e duradoura da felicidade. Em qualquer parte do mundo, não há muito a buscar: a miséria e a dor o preenchem, e aqueles que lhes escaparam são espreitados em todos os cantos pelo tédio. Além do mais, via de regra, impera no mundo a malvadez, e a insensatez fala mais alto. O destino é cruel e os homens são deploráveis. Num mundo com tal índole, aquele que tem muito em si mesmo se assemelha ao iluminado recanto de Natal, aquecido e aprazível em meio à neve e ao gelo da noite de dezembro. Por conseguinte, ter uma individualidade meritória e rica e, em especial, muita inteligência, é sem dúvida a sorte mais feliz sobre a terra, por mais diversa que possa ser da sorte mais brilhante. Foi, portanto, uma sentença sábia a da rainha Cristina da Suécia, ainda com 19 anos, sobre Descartes, que naquela época vivia há vinte anos na Holanda, na mais profunda solidão, conhecido por ela somente por meio de um ensaio e a partir de relatos orais: *Mr. Descartes est le plus heureux de tous les hommes, et sa condition me semble digne d'envie* [O sr.

Descartes é o mais feliz de todos os homens, e sua condição me parece digna de inveja! (*Vie de Descartes*, por Baillet, livro VII, cap. 10). É necessário apenas, como foi justamente o caso de Descartes, que as circunstâncias exteriores sejam bastante favoráveis, para assim permitirem o possuir-se e o tornar-se alegre consigo mesmo; eis por que diz o Eclesiastes (7, 12): "A sabedoria é boa com um patrimônio, e ajuda alguém a poder alegrar-se com o sol." Aquele a quem, mediante o favor da natureza e do destino, coube essa sorte velará com todo cuidado para que a fonte interna de sua felicidade lhe permaneça acessível. As condições para tanto são a independência e o ócio. Ele os conseguirá de bom grado mediante moderação e parcimônia; e tanto mais por não estar sujeito, como as outras pessoas, às fontes exteriores dos deleites. Por isso, a perspectiva de cargos, dinheiro, favores e aplausos do mundo não o induzirão a renunciar a si mesmo, para se amoldar às intenções mesquinhas ou ao mau gosto dos homens³. Se a ocasião se apresentar, fará como Horácio na epístola a Mecenas (*Livro I*, ep. 7). É uma grande insensatez perder *no interior* para ganhar *no exterior*, isto é, entregar no todo ou em grande parte sua quietude, seu ócio e sua independência em troca de brilho, posição, pompa, título e honra. Goethe, entretanto, fez isso. Quanto a mim, meu gênio me atraiu com firmeza para o outro lado.

A verdade aqui discutida de que a fonte principal da felicidade humana se origina da própria interioridade tam-

.....

3. Eles conquistam o conforto à custa do seu lazer: mas em que me ajuda o conforto, se devo entregar aquilo que unicamente o torna digno de desejo, o ócio?

bém encontra sua confirmação na observação bastante justa de Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* (I, 7; e VII, 13, 14), a saber, que todo deleite pressupõe uma atividade, portanto, o emprego de uma força, sem a qual não pode subsistir. Essa doutrina aristotélica de que a felicidade de um homem consiste no exercício sem entraves de suas capacidades destacáveis é reproduzida por Estobeu em sua Exposição da ética peripatética (*Écl. et.* II, cap. 7, pp. 268-78), por exemplo: ενεργειαν είναι την ευδαιμονίαν κατ' αρετην, εν πράξεσι προηγουμεναις κατ' ευχην. A versão de Heeren é: *Felicitatem esse functionem secundum virtutem, per actionis successus compotes* [A felicidade é uma ação virtuosa, em ocasiões que têm o resultado desejado]. Em geral, em sentenças ainda mais sucintas, ele explica que αρετη [excelência] é qualquer virtuosidade. Ora, a destinação originária das forças com as quais a natureza dotou o homem é a luta contra a necessidade que o opõe de todos os lados. Mas quando esta luta dá trégua por algum momento, as forças desocupadas se tornam um fardo para ele: por conseguinte, ele tem de jogar com elas, isto é, usá-las sem finalidade, pois, caso contrário, logo cai na outra fonte do sofrimento humano, o tédio. Assim, por este são martirizados sobretudo os grandes e os ricos, e já Lucrécio nos deu uma descrição de sua miséria, para cuja exatidão, mesmo nos dias de hoje, pode-se encontrar diariamente ocasião de reconhecimento em todas as grandes cidades:

*Exit saepe foras magnis ex aedibus ille,
Esse domi quem pertaesum est, subitoque reventat;
Quippe foris nibilo melius qui sentiat esse.
Currit, agens mannos, ad villam praecipitanter,
Auxilium tectis quasi ferre ardentibus instans:*

*Oscitat extemplo, tetigit quum limina villae;
Aut abit in somnum gravis, atque oblitia quaerit;
Aut etiam properans urbem petit, atque revisit.*

Com freqüência, deixa o palácio e corre ao ar livre,
Porque a casa o desgosta; até que subitamente retorna,
Porque não se sente melhor lá fora.
Ou galopa rapidamente para a sua casa de campo,
Como se estivesse em chamas e precisasse apagá-las.
Mas tão logo atravessa os limites, entedia-se,
Ou cai em sono profundo, procurando esquecer-se de si.
Isso quando não prefere retornar à cidade.

(*De verum natura* III, 1073) [= 1060-67]

Na juventude, esses senhores devem ter força muscular e força de procriação. Mais tarde, porém, permanecem apenas as forças espirituais. Se estas ou o seu cultivo e a matéria acumulada para a sua atividade faltarem, então a penúria é grande. Como a *vontade* é a única força inesgotável, ela passa a ser incitada pelo estímulo das paixões, por exemplo nos grandes jogos de azar, este vício verdadeiramente degradante. Em geral, cada indivíduo desocupado escolherá um jogo para a ocupação do tipo de forças que nele predominam, tais como bocha ou xadrez, caça ou pintura, corridas de cavalo ou música, jogo de carta ou poesia, heráldica ou filosofia etc. Podemos até investigar metodologicamente o assunto, remontando-o à raiz de todas as exteriorizações da força humana, portanto, às *três forças fisiológicas fundamentais*, que aqui, então, temos de considerar em seus jogos sem finalidade, nos quais elas aparecem como fontes de três tipos possíveis de deleite, dentre os quais cada homem escolherá o que lhe é adequado, conforme uma ou

outra daquelas forças predomine nele. Sendo assim, em primeiro lugar estarão os deleites da *força de reprodução*: consistem em comer, beber, digerir, repousar e dormir. Eles até se tornaram famosos, aos olhos dos outros, como diversões nacionais de nações inteiras. Em segundo lugar, os deleites da *irritabilidade*: consistem em andar, pular, lutar, dançar, esgrimir, cavalgar e em jogos atléticos de todo tipo, bem como na caça e até no combate e na guerra. Em terceiro, os deleites da *sensibilidade*: consistem em contemplar, pensar, sentir, ver-sejar, criar formas, musicar, aprender, ler, inventar, filosofar etc. Sobre o valor, o grau e a duração de cada um desses tipos de deleite, podem-se fazer muitas considerações, que ficam a cargo do próprio leitor. Mas para todos ficará evidente que nosso deleite, sempre condicionado pelo uso de nossas próprias forças e, portanto, também nossa felicidade, que consiste no retorno freqüente desse deleite, serão tanto maiores quanto mais nobre for a força que os condiciona. A esse respeito, ninguém negará à sensibilidade, cujo predomínio decisivo é o que distingue o homem das demais espécies animais, a primeira posição frente às outras duas forças fisiológicas fundamentais, que os animais encerram em grau igual e até maior. À sensibilidade pertencem nossas faculdades de conhecimento: por isso, seu predomínio nos capacita aos chamados deleites *espirituais*, que consistem no *conhecer*, e eles serão tanto mais intensos quanto mais decisivo for aquele predomínio¹. O

4. A natureza se ergue continuamente, desde a ação mecânica e química do reino inorgânico até o reino vegetal e sua autofruição silenciosa; deste ponto, até o reino animal, onde despontam a inteligência e a consciência, e, então, a partir de fracos começos, ergue-se grau por grau cada vez mais alto.

homem normal, comum, só pode tomar vivo gosto por uma coisa se ela estimular a sua *vontade*, portanto, se tem interesse para ele. Mas cada estímulo duradouro da *vontade* é, no mínimo, de tipo misto, portanto, vinculado à dor. Um meio de estimular intencionalmente a vontade, e ainda mediante interesses tão pequenos, que podem causar apenas dores momentâneas e leves, mas não permanentes e sérias (de forma que podem até ser consideradas como meras cócegas da vontade), é o jogo de cartas, esta ocupação corrente da “boa sociedade”,

para elevar-se, por fim, mediante o último e maior dos passos, até o *homem*, em cujo intelecto, portanto, a natureza atinge o ápice e a meta de suas produções, fornecendo aquilo que ela consegue produzir de mais perfeito e mais difícil. Todavia, mesmo no interior da espécie humana, o intelecto apresenta gradações numerosas e observáveis, e de modo bastante raro alcança a inteligência superior, de fato eminente. Esta, então, no sentido estrito e rigoroso do termo, é o produto mais difícil e elevado da natureza; portanto, é aquilo que o mundo tem de mais raro e valioso para mostrar. Em tal inteligência, aparece a mais clara consciência e, em conformidade com esta, o mundo se apresenta mais nítido e pleno que em qualquer outra parte. Quem é assim dotado possui o que há de mais nobre e seletivo sobre a face da terra e tem uma fonte de deleites frente à qual todas as outras são inferiores; tanto que não é preciso recorrer a nada do mundo exterior, a não ser ao ócio para usufruir com tranquilidade essa posse e assim lapidar seus diamantes. Pois todos os outros deleites, ou seja, os não intelectuais, são de tipo inferior: todos visam a movimentos da vontade, tais como desejos, esperanças, temores e realizações, não importando a que se dirigem; tudo isso nunca pode se consumar sem dor. Além do mais, com o fim alcançado, aparece, via de regra, maior ou menor decepção, enquanto nos deleites intelectuais a verdade se torna cada vez mais clara. No reino da inteligência, não governa dor alguma; tudo é conhecimento. No entanto, todos os deleites intelectuais são acessíveis a cada um apenas por intermédio da própria inteligência e conforme sua extensão, pois *tout l'esprit, qui est au monde, est inutile à celui qui n'en a point* [toda inteligência que há no mundo é inútil àquele que não a tem] (Labruyère, *Les caractères*, cap. “De l'homme”). Porém, há uma desvantagem real que acompanha aquele mérito, a saber, que em toda a natureza a capacidade para a dor aumenta com o grau de inteligência, atingindo aqui o seu ponto culminante.

em todos os lugares⁵. O homem dotado de forças intelectuais predominantes, por sua vez, é capaz e até mesmo carece de participar o mais vivamente possível das coisas pela via do puro *conhecimento*, sem nenhuma interferência da *vontade*. Essa participação, todavia, coloca-o numa região onde a dor é essencialmente estrangeira, como que na atmosfera dos deuses de vida serena, θεων ψεια ζωοντων (*Ilíada*, VI, 138; *Odisséia*, IV, 805). A vida dos demais transcorre na apatia, pois seus pensamentos e ambições estão totalmente orientados para interesses mesquinhos do bem-estar pessoal, com suas misérias de todo tipo; sendo assim, o tédio insuportável acomete tais homens tão logo cessa a ocupação com esses fins, e eles acabam sendo entregues a si mesmos, pois só o fogo ardente da paixão pode provocar algum movimento em tal massa inerte. Já o homem dotado de forças intelec-

.....

5. A *vulgaridade* consiste, no fundo, no fato de que, na consciência, o querer predomina totalmente sobre o conhecer, a tal ponto que o conhecer entra em cena apenas a serviço da vontade; consequentemente, onde este serviço não é reclamado e, portanto, onde não há motivos grandes ou pequenos, o conhecer cessa por inteiro, o que acarreta completa vacuidade de pensamentos. Ora, o querer destituído de conhecimento é o que há de mais comum: toda pessoa sem modos o possui e o mostra ao menos quando cai. Por conseguinte, esse estado constitui a vulgaridade. Nele permanecem ativos apenas os órgãos dos sentidos e a mínima atividade do entendimento exigida para a apreensão de seus dados; disso resulta que o homem vulgar está continuamente aberto a todas as impressões, portanto percebe instantaneamente tudo o que acontece ao seu redor, de modo que o som mais baixo e cada circunstância, mesmo a mais insignificante, estimula sua atenção de imediato, justamente como nos animais. Todo esse estado é visível em sua fisionomia e em toda a sua exterioridade, e é disso que provém o aspecto vulgar, cuja impressão é tanto mais repugnante quanto, como acontece na maioria das vezes, a vontade que aqui preenche sozinha a consciência é reles, egoística e, em geral, má.

tuais predominantes tem uma existência rica de pensamentos, sempre viva e significativa: objetos dignos e interessantes o ocupam assim que se permite devotar-se a eles, e em si mesmo porta uma fonte dos mais nobres deleites. O estímulo exterior lhe é fornecido pelas obras da natureza e pela visão do laborar humano, bem como pelas tão variegadas realizações dos homens talentosos de todos os tempos e países, as quais, em verdade, são fruíveis no todo apenas por ele, porque apenas ele as entende e as sente integralmente. Para ele, portanto, aqueles homens viveram realmente, para ele, de fato, se dirigiram; enquanto as demais pessoas, apenas como ouvintes casuais, compreendem pela metade uma ou outra coisa. É certo, porém, que, mediante tudo isso, ele tem uma necessidade a mais que os outros, a de aprender, ver, estudar, meditar, praticar, consequentemente, também a necessidade do ócio. Ora, assim como Voltaire observa com acerto, *il n'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins* [não há prazeres verdadeiros sem necessidades verdadeiras] (*Précis de l'écclesiaste*, v. 30), então, essa necessidade é a condição para que esteja aberto a deleites recusados às outras pessoas, mesmo se estas fossem cercadas pelas belezas da natureza e da arte e pelas obras do espírito de todo tipo, as quais, no fundo, lhes seriam apenas o que as heteras seriam para um ancião*. Por conseguinte, um homem assim privilegiado leva, ao lado de sua vida pessoal, ainda uma segunda, a saber, uma intelectual, que gradualmente se torna para ele o verdadeiro fim, de modo que a primeira passa a ser considerada apenas como meio; enquanto, para os demais, essa

* Hetera, na Grécia antiga, mulher dissoluta. [N. do T.]

existência insípida, vazia e aflitiva deve valer como um fim em si mesmo. Desse modo, aquela vida intelectual ocupará, de preferência, o homem dotado de capacidades espirituais, e adquire, mediante o incremento ininterrupto da visão e do conhecimento, uma coesão, uma intensificação, uma totalidade e uma plenitude cada vez mais pronunciadas, como uma obra de arte amadurecendo aos poucos. Em contrapartida, a vida prática dos outros, orientada apenas para o bem-estar pessoal, capaz de incremento apenas em extensão, não em profundezas, contrasta em tristeza, valendo-lhes, conforme dito, como fim em si mesmo, enquanto para o homem de capacidades espirituais é apenas um meio.

Nossa vida prática, real, quando as paixões não a movimentam, é tediosa e sem sabor; mas quando a movimentam, logo se torna dolorosa. Por isso, os únicos felizes são aqueles aos quais coube um excesso de intelecto que ultrapassa a medida exigida para o serviço da sua vontade. Pois, assim, eles ainda levam, ao lado da vida real, uma intelectual, que os ocupa e entretém ininterruptamente de maneira *indolor* e, no entanto, vivaz. Para tanto, o mero *ócio*, isto é, o intelecto *não ocupado* com o serviço da vontade, não é suficiente; é necessário um excedente real de *força*, pois apenas este capacita a uma ocupação puramente espiritual, não subordinada ao serviço da vontade. Ao contrário, *otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura* [o ócio destituído de ocupação intelectual é, para o homem, morte e sepultura em vida] (Sêneca, *Ep. 82*). Ora, conforme esse excedente seja pequeno ou grande, haverá inúmeras graduações daquela vida intelectual levada ao lado da real, desde o mero trabalho de colecionar e descrever insetos, pássaros, mine-

rais, moedas, até as mais elevadas realizações da poesia e da filosofia. Tal vida intelectual protege não só contra o tédio, mas também contra suas consequências perniciosas. Ela é um escudo contra a má companhia e contra os muitos perigos, infortúnios, perdas e dissipações em que se tropeça quando se procura a própria felicidade apenas no mundo real. Para mim, por exemplo, a minha filosofia nunca rendeu nada, mas me poupou de muita coisa.

O homem normal, ao contrário, em relação aos deleites de sua vida, restringe-se às coisas *exteriores*, à posse, à posição, à esposa e aos filhos, aos amigos, à sociedade etc. Sobre estes se baseia a sua felicidade de vida, que desmorona quando os perde ou por eles se vê iludido. Podemos expressar essa relação dizendo que o seu centro gravitacional é *exterior a ele*. Justamente por isso, tem sempre desejos e caprichos cambiantes. Se seus meios lhe permitirem, ora comprará casas de campo ou cavalos, ora dará festas ou fará viagens, mas, sobretudo, ostentará grande luxo, justamente porque procura nas coisas de todo tipo uma satisfação proveniente *do exterior*. Como o homem debilitado que, por meio de *consumo*, canjas e drogas farmacêuticas, espera obter saúde e robustez, cuja verdadeira fonte é a própria força de vida. Para não passarmos desde já ao outro extremo, coloquemos ao seu lado uma pessoa dotada de capacidades espirituais não exatamente eminentes, mas que ultrapassam a escassa medida comum. Veremos tal pessoa praticar como diletante uma bela arte, ou uma ciência como a botânica, a mineralogia, a física, a astronomia, a história e semelhantes, e nelas encontrar de imediato uma grande parte de seu deleite, nelas se reabastecendo quando estancam aquelas fontes exteriores ou não mais a satisfa-

zem. Nesse sentido, podemos dizer que seu centro gravitacional já recai, em parte, *nela mesma*. Todavia, visto que o mero dilettantismo na arte ainda está muito longe da capacidade criadora, e visto que as meras ciências se detêm nas relações dos fenômenos entre si, o homem não pode ser totalmente absorvido por elas, todo o seu ser não pode ser preenchido por completo e, por conseguinte, sua existência não pode entrelaçar-se de tal maneira com elas a ponto de fazê-lo perder o interesse por todo o resto. Isso permanece reservado apenas à mais elevada eminência espiritual, que se costuma designar com o nome de gênio. Pois apenas este toma por tema, inteira e absolutamente, a existência e a essência das coisas; depois, esforçar-se-á para exprimir, em conformidade com sua orientação individual, sua profunda concepção a respeito destas, mediante a arte, a poesia ou a filosofia. Somente para um homem dessa estirpe a ocupação imperturbada consigo, com seus pensamentos e suas obras é uma necessidade premente. A solidão para ele é bem-vinda, o ócio é o bem supremo e todo o resto é dispensável; caso exista, com freqüência é apenas um fardo. Por conseguinte, somente de tal homem podemos dizer que seu centro gravitacional está *por inteiro nele mesmo*. Isso também explica o fato de as tão raras pessoas dessa estirpe, mesmo as de melhor caráter, não mostrarem aquele interesse íntimo e sem limites pelos amigos, pela família e pela comunidade, do qual muitos dentre os outros são capazes. Pois, em última instância, os gênios podem se consolar com tudo, desde que possuam a si mesmos. Portanto, há neles um elemento isolante a mais, que é tanto mais eficaz quanto os outros de fato nunca o satisfazem perfeitamente, razão pela qual não conseguem

ver nestes seus iguais perfeitos; além disso, na medida em que a heterogeneidade em tudo e todos lhes é sempre sensível, gradualmente se acostumam a circular entre os homens como se fossem seres de espécie diferente e, em seus pensamentos sobre estes, a se servir da terceira, e não da primeira pessoa do plural. Nossas virtudes morais beneficiam principalmente os outros; as intelectuais, ao contrário, de início a nós mesmos. Eis por que aquelas nos tornam, em geral, amáveis, e estas, odiáveis.

Desse ponto de vista, aquele que a natureza dotou ricamente em termos intelectuais aparece como o mais feliz. Isso é tão certo quanto o subjetivo se encontra mais próximo de nós do que o objetivo, cujo efeito, qualquer que seja o seu tipo, é sempre intermediado pelo primeiro, portanto, é secundário. O que também é atestado pelos belos versos:

Πλούτος ὁ τῆς ψυχῆς πλούτος μονος εστιν αληθῆς,
Τ'αλλα δέχει ατην πλειονα των κτεανων.

Verdadeira riqueza é apenas a riqueza interior da alma,
Todo o resto traz mais problemas do que vantagens.

(Lucian [epigr. 12], in *Antol.* I, 67)

Alguém assim rico interiormente de nada precisa do mundo exterior a não ser um presente negativo, a saber, o ócio, para poder cultivar e desenvolver suas capacidades espirituais e fruir sua riqueza interior. Portanto, requer propriamente apenas a permissão para ser ele mesmo durante toda a sua vida, a cada dia e a cada hora. Se alguém estiver destinado a imprimir, em toda a raça humana, o traço de seu espírito, haverá para ele apenas *uma felicidade e infelicidade*, ou seja, a de poder aperfei-

çoar suas disposições e completar suas obras – ou disso ser impedido. O resto lhe é insignificante. Sendo assim, vemos os grandes espíritos de todos os tempos atribuírem o valor supremo ao ócio. Pois este vale tanto quanto o homem. Δοκει δε ἡ ευδαιμονία εν τῇ σχολῃ ειναι, (*Videletur beatitudo in otio esse sita*) [A felicidade parece residir no ócio], diz Aristóteles (*Ét. a Nic.* X, 7), e Diógenes Laércio (II, 5, 31) relata que Σωκρατης επηνει σχολην, ὡς καλλιστον κτηματων (*Socrates otium ut possessionum omnium pulcherrimam laudabat*) [Sócrates louva o ócio como a mais bela posse]. Também corresponde a isso o fato de Aristóteles (*Ét. a Nic.* X, 7, 8, 9) declarar a vida filosófica como a mais feliz. De modo semelhante, diz na *Política* (IV, 11): τον ευδαιμονα βιον ειναι τον κατ' αρετην ανεμποδιστον, cuja tradução reza: “Poder exercer livremente as próprias aptidões, sejam elas quais forem, é a verdadeira felicidade”, o que coincide com a sentença de Goethe em *Wilhelm Meister* [Livro I, 14]: *Wer mit einem Talente, zu einem Talente geboren ist, findet in demselben sein schönstes Dasein* [Quem nasceu com um talento, para um talento, encontra no mesmo a sua mais bela existência]. Todavia, possuir ócio é estranho não só à sorte comum, mas também à natureza comum do homem, pois sua destinação natural é a de empregar o seu tempo com a aquisição do necessário para a existência sua e de sua família. Ele é um filho da necessidade, não uma inteligência livre. Em conformidade com isso, o ócio logo se torna um fardo para o homem comum, por fim um tormento, se ele não conseguir preenchê-lo com os fins artificiais e fictícios de toda espécie, mediante o jogo, a distração e passatempos de todo tipo. Pelos mesmos motivos, o ócio também lhe traz perigo, pois com

acerto se diz *difficilis in otio quies* [difícil é a quietude no ócio]. Por outro lado, um intelecto que exceda em muito a medida normal também é uma anomalia, portanto, inatural. No entanto, uma vez que existe, o homem que dele dispõe, para poder encontrar sua felicidade, precisa justamente daquele ócio que, para os outros, ou é inoportuno, ou é pernicioso. Quanto a ele, sem o ócio, será um Pégasus sob o jugo e, portanto, infeliz. Mas se as duas anomalias se encontram, a exterior e a interior, então é um caso de grande felicidade. Pois aquele assim favorecido levará uma vida de tipo superior, a saber, a de quem está eximido das duas fontes opostas do sofrimento humano, a necessidade e o tédio, ou do laborar preocupado pela existência e a incapacidade de suportar o ócio (isto é, a própria existência livre), que são males dos quais o homem escapará apenas quando eles se neutralizarem e se suprimirem reciprocamente.

De encontro a tudo isso, é preciso ainda considerar que os grandes dons espirituais, em consequência da atividade nervosa predominante, produzem uma sensibilidade exacerbada para a dor, sob todas as formas. Além disso, o temperamento apaixonado que condiciona tais dons e, ao mesmo tempo, a maior vivacidade e perfeição de todas as representações, inseparáveis deles, conferem uma veemência incomparavelmente maior às emoções por eles produzidas, enquanto, em geral, há mais emoções penosas do que agradáveis. Por fim, vale lembrar que os grandes dons espirituais fazem do seu possuidor um estranho para os outros homens e para a sua atividade, pois, quanto mais ele tem em si mesmo, menos pode encontrar nos demais, e cem coisas nas quais os homens têm grande satisfação acabam lhes sendo insípidas e in-

tragáveis. Desse modo, a lei de compensação, que se faz válida em toda parte, talvez também valha nesse caso. Já se afirmou, com freqüência, e não sem indícios de verdade, que o homem mais limitado de espírito é, no fundo, o mais feliz, embora ninguém consiga invejá-lo por tal felicidade. Quanto a mim, quero me antecipar o menos possível ao leitor na decisão definitiva do assunto, ainda mais que até mesmo Sófocles cunhou duas sentenças diametralmente opostas:

Πολλῷ το φρονειν ευδαιμονιας πρωτον ὑπαρχει.

(*Sapere longe prima felicitatis pars est.*)

Ser inteligente é a parte principal da felicidade.

(*Antígona*, 1328.)

E, em outra ocasião:

Ἐν τῷ φρονειν γαρ μηδεν ἡδιστος βίος.

(*Nihil cogitantium jucundissima vita est.*)

Na ausência de inteligência reside a vida mais agradável.

(*Ajax*, 550.)

Também em desacordo um com o outro estão os filósofos do Antigo Testamento: "A vida do néscio é pior do que a morte!" (*του γαρ μωρου ὑπερ θανατου ζωη πονηρα*, Jesus, filho de Sirac, 22, 12), e: "Onde há muita sabedoria, há muito desgosto" (*ο προστιθεις γνωσιν, προσθησει ἀλγημα*, Eclesiastes, 1, 18). Entretanto, não quero deixar de fazer aqui a menção de que o homem *sem necessidades espirituais*, em virtude da medida escassa e estritamente normal de suas forças intelectuais, é o que se designa pela expressão *filisteu*, peculiar da língua alemã, oriunda da vida estudantil, todavia mais tarde usada em

sentido mais elevado, embora guardando analogia com o sentido originário, indicativo de quem é o oposto dos filhos das musas. O filisteu é e permanece o αμουσος ανηρ [o homem que não aprecia as artes]. Ora, de um ponto de vista superior, eu declararia a definição de filisteu como indicativa de pessoas que estão continua e seriamente ocupadas com uma realidade que não é realidade. Mas essa definição, já transcendental, não se adequaria ao ponto de vista popular, no qual me coloquei neste ensaio; por conseguinte, talvez não seja totalmente compreensível a todo leitor. A primeira definição, ao contrário, admite com mais facilidade uma elucidação especial e designa suficientemente o que é essencial no assunto, isto é, a raiz de todas aquelas qualidades que caracterizam o filisteu. Ele é, portanto, *um homem sem necessidades espirituais*. Disso resultam várias coisas. Primeiro: *no que diz respeito a ele mesmo*, nunca terá *deleites espirituais*, segundo o princípio já mencionado, *il n'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins* [não há prazeres verdadeiros sem necessidades verdadeiras]. Nenhum ímpeto para adquirir conhecimento e intelecção por eles mesmos vivifica sua existência, tampouco um ímpeto (afim ao primeiro) para fruições estéticas. Quando, todavia, a moda ou a autoridade o compelem a tais deleites, ele se livra deles o mais rápido possível, como de um tipo de trabalho forçado. Deleites verdadeiros, para ele, são apenas os sensuais: mediante estes, sente-se recompensado. Por conseguinte, ostras e champanha são o ponto culminante de sua existência, e o objetivo de sua vida é proporcionar para si mesmo tudo o que contribua para o bem-estar corporal. É feliz quando tudo isso o ocupa suficientemente! Pois, se esses bens lhe são outorgados de antemão, ele

acaba sucumbindo inevitavelmente ao tédio, contra o qual tentará todos os meios imagináveis: baile, teatro, sociedade, jogo de cartas, jogo de azar, cavalos, mulheres, bebidas, viagens etc. E mesmo tudo isso não é suficiente contra o tédio, quando a ausência de necessidades espirituais torna impossíveis os deleites espirituais. Sendo assim, também é próprio e característico do filisteu uma seriedade mais grave e seca, que se aproxima da seriedade animal. Nada o alegra, nada o estimula, nada desperta o seu interesse. Pois os deleites sensuais são logo esgotados. Ora, os círculos sociais, compostos justamente de tais filisteus, logo se tornam tediosos e, por fim, até o jogo de cartas os cansa. Quando muito, restam-lhes ainda os deleites da vaidade, à sua maneira, que consistem em exceder os outros em riqueza, ou posição, ou influência e poder, o que lhes vale a estima daqueles; ou, pelo menos, resta-lhes travar relações com aqueles que são eminentes em semelhantes excedências, para assim se aquecerem no reflexo de seu brilho (*um snob*). Dessa qualidade fundamental do filisteu que acabamos de expor, segue-se, em segundo lugar, que ele, *no que diz respeito aos outros*, e já que não tem necessidades espirituais, mas apenas físicas, procurará os que estiverem em condição de satisfazer estas, e não aquelas. Por conseguinte, das exigências que faz aos outros, a menor de todas será a das capacidades espirituais predominantes. Antes, quando estas vão ao seu encontro, acabam estimulando a sua antipatia, até mesmo o seu ódio, porque então ele sente apenas um sentimento maçante de inferioridade, uma inveja surda e secreta, que esconde com extremo cuidado, enquanto procura dissimulá-la inclusive para si mesmo, o que justamente faz com que ela aumente até

se tornar uma raiva silenciosa. Como resultado, jamais lhe ocorrerá medir, segundo semelhantes qualidades, a própria estima ou alta consideração; mas irá reservá-las, com exclusividade, à posição e à riqueza, ao poder e à influência, que para seus olhos são os únicos méritos verdadeiros, nos quais também gostaria de se distinguir. Tudo isso decorre do fato de que o filisteu é um homem *sem necessidades espirituais*.

Um grande sofrimento para todos os filisteus é que as *idealidades* não os entretêm; para escapar ao tédio, precisam sempre de *realidades*. Ora, em parte, estas são logo esgotadas e, em vez de entreter, fatigam. Em parte, conduzem a todo tipo de desgraça, enquanto as *idealidades*, ao contrário, são inesgotáveis e, em si mesmas, inocentes e inofensivas.

Em toda essa consideração das qualidades pessoais que contribuem para nossa felicidade, levei em conta, depois das físicas, principalmente as intelectuais. Em meu tratado premiado *Sobre o fundamento da moral*, § 22, ao qual remeto o leitor, expus como a excelência moral proporciona felicidade imediata.

Daquilo que alguém tem

Epicuro, o grande mestre em felicidade, dividiu de modo correto e belo as necessidades humanas em três classes. Em primeiro lugar, as naturais e necessárias: são as que, caso não sejam satisfeitas, causam dor. Conseqüentemente, compreendem apenas *victus et amictus* [alimento e vestuário], e são fáceis de ser satisfeitas. Em segundo lugar, as naturais, todavia não necessárias: é o desejo de satisfação sexual, embora, no relato de Laércio, Epicuro não o enuncie (em geral, reproduzo aqui a sua doutrina um pouco modificada e retocada). Essa necessidade já é mais difícil de satisfazer. Em terceiro, as que não são naturais nem necessárias: são as necessidades do luxo, da opulência, da pompa e do brilho. Elas são infindas e é bastante difícil satisfazê-las (Cf. Diog. Laert. L., X., c. 27, § 149, também § 127, e Cícero, *De finibus* I, c. 14 e 16).

É difícil, senão impossível, determinar os limites de nossos desejos razoáveis em relação à posse. Pois o contentamento de cada pessoa, a esse respeito, não repousa numa quantidade absoluta, mas meramente relativa, a saber, na relação entre suas pretensões e sua posse. Por isso, esta última, considerada nela mesma, é tão vazia de sentido quanto o numerador de uma fração sem denomina-

dor. Um homem que nunca alimentou a aspiração a certos bens, não sente de modo algum a sua falta e está completamente satisfeito sem eles; enquanto um outro, que possui cem vezes mais do que o primeiro, sente-se infeliz, porque lhe falta uma só coisa à qual aspira. A esse respeito, cada um tem um horizonte próprio daquilo que pode alcançar, e suas pretensões vão até onde vai esse horizonte. Quando algum objeto se apresenta a ele nos limites desse horizonte, de modo que possa ter confiança em alcançá-lo, sente-se feliz; ao contrário, sente-se infeliz quando dificuldades advindas o privam de semelhante perspectiva. Aquilo que reside além desse horizonte não faz efeito sobre ele. Eis por que as grandes posses do rico não inquietam o pobre, e, por outro lado, o muito que já possui, se as intenções são malogradas, não consola o rico. A riqueza é como a água do mar: quanto mais a bebemos, mais sede sentimos. O mesmo vale para a glória. O que explica a pouca diferença entre nossa disposição habitual e a anterior, após a perda da riqueza ou do conforto e tão logo a primeira dor é superada, é o fato de nós mesmos reduzirmos em igual extensão o fator de nossas pretensões, depois de a sorte ter diminuído o fator de nossa posse. Num caso de desgraça, essa operação é propriamente o que há de doloroso. Uma vez consumada essa operação, a dor se torna cada vez menor e, por fim, deixa de ser sentida; a ferida se cicatrizá. Ao contrário, num caso de felicidade, o compressor de nossas pretensões recua, e estas se dilatam. Nisso reside a alegria, que dura apenas até o momento em que essa operação for totalmente consumada. Nós nos acostumamos à escala ampliada das pretensões e nos tornamos indiferentes à posse correspondente a elas. Tal cir-

cunstância é mencionada na passagem de Homero. *Od.* XVIII, 130-7, cujos dois últimos versos são:

Τοιος γαρ νοος εστιν επιχθονιων ανθρωπων,
Οιον εφη ημαρ αγει πατηρ ανδρων τε, θεων τε.

E assim, pois, é a mentalidade dos homens que habitam a terra. Tal como o dia que é ofertado pelo pai dos deuses e dos homens.

A fonte de nosso descontentamento reside na nossa tentativa sempre renovada de elevar o fator de nossas pretensões, enquanto a imobilidade do outro fator o impede.

Numa espécie tão carente e constituída de necessidades como a humana, não é de admirar que a *riqueza*, mais do que qualquer outra coisa, seja tão estimada e com tanta sinceridade, chegando a ser venerada; e mesmo o poder é apenas um meio para ela. Assim, não é surpreendente que, objetivando a aquisição, todo o resto seja colocado de lado ou atirado num canto. Por exemplo, a filosofia pelos professores de filosofia.

Os homens são amiúde repreendidos porque seus desejos são direcionados sobretudo para o dinheiro e eles o amam acima de tudo. Todavia, é natural, e até mesmo inevitável, amar aquilo que, como um Proteu infatigável, está pronto em qualquer instante para converter-se no objeto momentâneo de nossos desejos inconstantes e de nossas necessidades múltiplas. De fato, todo outro bem só pode satisfazer a *um* desejo, a *uma* necessidade: os alimentos são bons apenas para os famintos; o vinho, para os de boa saúde; os medicamentos, para os doentes; uma pelica, para o inverno; as mulheres, para os jovens etc. Todos eles, por conseguinte, são meramente *ογκός προς*

ti [bons para algo], ou seja, apenas relativamente bons. Só o dinheiro é o bem absoluto, porque ele combate não apenas *uma* necessidade *in concreto*, mas *a* necessidade em geral, *in abstracto*.

A fortuna da qual dispomos deve ser considerada como um muro protetor contra os muitos possíveis males e acidentes, não como uma permissão ou, menos ainda, como uma obrigação de sair à procura dos prazeres do mundo. Pessoas que, de origem, não possuem nenhuma fortuna, mas que, por seus talentos, sejam eles quais forem, acabam conseguindo ganhar muito, caem quase sempre na ilusão de que seu talento é o capital permanente, e o ganho por meio dele são os juros. Sendo assim, não reservam uma parte do que foi adquirido para a constituição de um capital permanente, mas gastam na mesma medida em que ganham. Por isso, na maioria das vezes, caem na pobreza; suas aquisições diminuem ou cessam, depois que o próprio talento se esgota, pois era de natureza transitória, como aquele para quase todas as belas-artes, ou também porque era produtivo apenas sob circunstâncias especiais e conjunturas que desapareceram. Os artífices podem sempre agir da maneira mencionada, porque as capacidades exigidas para as suas realizações não se perdem com facilidade e são substituíveis pelas forças de seus assistentes; além disso, seus produtos são objetos da necessidade e, portanto, encontram sempre um mercado. Com base nisso, tem razão o provérbio *ein Handwerk hat einen goldenen Boden* [um ofício vale ouro]. Mas esse não é o caso dos artistas e *virtuosi* de todo tipo. É justamente por isso que são tão bem pagos. Sendo assim, o que adquirem deveria tornar-se o seu capital. Mas eles, presunçosos, consideram-no meros juros

e acabam encontrando a ruína. Por outro lado, aqueles que possuem fortuna herdada sabem ao menos, e muito bem, o que são o capital e os juros. Logo, a maioria procurará colocar em segurança o seu capital, em caso algum ameaçá-lo e, se possível, reservar pelo menos 1/8 dos juros para enfrentar crises futuras. Desse modo, tais pessoas permanecem, na maioria das vezes, em estado confortável. Toda a observação anterior não se aplica aos comerciantes, pois, para eles, o dinheiro em si é meio para ulterior aquisição, é, por assim dizer, a sua ferramenta de trabalho; por isso, mesmo que o dinheiro tenha sido totalmente adquirido com seu trabalho, eles procuram conservá-lo e aumentá-lo com o uso. Por conseguinte, em nenhuma outra classe a riqueza está tão propriamente em casa quanto nesta.

Em geral, entretanto, acharemos que, via de regra, aqueles que já experimentaram a miséria e a privação temem-nas incomparavelmente menos e estão por conseguinte muito mais inclinados à dissipaçāo do que aqueles que a conhecem apenas por ouvir dizer. Aos primeiros pertencem todos os que passaram de maneira bastante rápida da pobreza para o conforto mediante algum tipo de sorte ou quaisquer talentos especiais. Os outros, ao contrário, são os que nasceram e permaneceram no conforto. Estes se preocupam mais com o futuro e, portanto, são mais econômicos do que os primeiros. Poder-se-ia então concluir que a pobreza, vista de longe, não seria tão ruim quanto parece. No entanto, o verdadeiro fundamento tem de ser o seguinte: para aquele que nasceu na riqueza, esta lhe aparece como algo indispensável, como o elemento da única vida possível, semelhante ao ar; por isso, ele cuidará dela como se cuidasse da própria vida e, consequentemente, é amiúde ordeiro, cuidado-

so e poupadão. Ao contrário, para aquele que nasceu na pobreza, esta lhe aparece como o estado natural; entretanto, a riqueza; que lhe cabe posteriormente de alguma maneira, aparece-lhe como algo supérfluo, bom apenas para o gozo e o desperdício. E quando ela desaparece novamente, ele consegue arranjar-se sem ela, tanto quanto antes, e ainda se livra de uma preocupação. É o que diz Shakespeare:

*The adage must be verified,
That beggars mounted run their horse to death.*

O provérbio tem de verificar-se,
O mendigo montado galopa o seu cavalo para a morte.

(*Henry VI*, p. 3, a. I)

Acrescente-se ainda que tais pessoas carregam antes no coração do que na cabeça uma confiança firme e excessiva em parte na sorte, em parte nos próprios recursos, que já os ajudaram uma vez a sair da necessidade e da pobreza; por conseguinte, elas não consideram a profundidade abissal da pobreza, como o fazem os ricos de nascença, mas pensam que, tocando no fundo, conseguem retornar à superfície. A partir dessa particularidade humana, pode-se também explicar por que mulheres, que outrora foram moças pobres, são com bastante freqüência mais exigentes e dissipadoras do que as que trouxeram um grande dote. De fato, na maior parte das vezes, as moças ricas trazem não apenas fortuna, mas também mais zelo, mais instinto hereditário para conservá-la do que as pobres. No entanto, quem quiser afirmar o contrário encontrará uma autoridade na primeira sátira de Ariosto. Em compensação, o *doutor Johnson* é da minha

opinião: *A woman of fortune being used to the handling of money, spends it judiciously; but a woman who gets the command of money for the first time upon her marriage, has such a gust in spending it, that she throws it away with great profusion* [Uma mulher rica, estando acostumada a manusear o dinheiro, despende-o judiciosamente; mas aquela que obtém o comando do dinheiro pela primeira vez durante o casamento, tem tanto gosto em despendê-lo, que o dissipa em grande profusão (Cf. Boswell, *Life of Johnson*, ann. 1776, aetat. 67)]. Em todo caso, gostaria de aconselhar àquele que se casar com uma moça pobre que lhe deixe de herança não o capital, mas uma simples renda e, em especial, que cuide para que a fortuna das crianças não caia em suas mãos.

Não acredito absolutamente que eu esteja fazendo algo indigno da minha pena ao recomendar aqui o cuidado com a conservação da fortuna adquirida ou herdada, pois é uma grande vantagem já possuir desde casa o suficiente para poder viver confortavelmente, nem que seja para viver sozinho e sem família, em verdadeira independência, ou seja, sem precisar trabalhar. Isso significa a isenção e a imunidade das carências e tormentos atrelados à vida humana, portanto, a emancipação da corvéia geral*, destino natural dos filhos da terra. Apenas sob esse favorecimento da sorte o homem realmente nasce livre, pois apenas assim ele é propriamente *sui juris* [seu próprio senhor], soberano de seu tempo e de suas forças, e pode dizer a cada manhã: "O dia me pertence."

* "Corvéia": trabalho gratuito e pesado que, na época do feudalismo, os camponeses eram obrigados a prestar ao seu senhor ou ao governo local. [N. do T.]

Também pela mesma razão, a diferença entre aquele que possui mil táleres e aquele que possui cem mil táleres de renda é infinitamente menor do que entre o primeiro e aquele que não possui nada. Mas a fortuna herdada alcança o seu valor supremo quando cabe àquele que, dotado de forças espirituais superiores, persegue aspirações que não são de todo compatíveis com a atividade remunerada. Nesse caso, tal homem é duplamente dotado pelo destino e pode agora viver para o seu gênio, mas pagará multiplicada por cem a sua dívida para com a humanidade, realizando o que nenhum outro poderia e produzindo algo que contribui para o bem e a honra da coletividade humana. Outro, por sua vez, em tais condições tão favoráveis, merecerá o reconhecimento da humanidade pelas suas atividades filantrópicas. Quem, ao contrário, possuidor de fortuna herdada, nada realizar com ela, mesmo se de modo parcial ou por tentativa, ou sequer chegar a viabilizar para si mesmo, mediante o estudo profundo de uma ciência, a possibilidade de fomentá-la, é um mandrião desprezível. Tampouco será feliz, pois a isenção da necessidade o atira para o outro pólo da miséria humana, o tédio, em poder do qual será tão torturado, que seria muito mais feliz caso a necessidade lhe tivesse dado uma ocupação. Mas justamente esse tédio o induzirá com facilidade às extravagâncias, que lhe roubarão aquela vantagem da qual não era digno. De fato, inúmeras pessoas se encontram em estado de privação, simplesmente porque gastaram dinheiro quando o tinham, com o mero objetivo de sentir um alívio momentâneo para o tédio que as oprimia.

É algo completamente diferente, entretanto, se o fim a ser alcançado é o de elevar-se no serviço do Estado, onde favor, amigos e relações têm de ser conquistados

para, por meio deles, de degrau em degrau, alcançarem-se promoções, talvez até os mais elevados postos. No fundo, num caso como esse, é bem melhor ser atirado ao mundo sem fortuna alguma. Em especial para aquele que não é nobre, mas dotado de algum talento, ser um pobre-diabo é uma verdadeira vantagem e uma recomendação. Pois o que cada um mais procura e aprecia, não apenas na simples conversação, mas sobretudo no serviço público, é a inferioridade do outro. Ora, só um pobre-diabo está convencido e compenetrado em grau suficiente de sua completa, profunda, decisiva, total inferioridade e de sua plena insignificância e ausência de valor, tal como exige o caso. Apenas ele, portanto, inclina-se amiúde e por bastante tempo, e apenas a sua reverência atinge plenos 90°; apenas ele suporta tudo e ainda sorri; apenas ele conhece a completa falta de valor dos méritos; apenas ele enaltece como obras-primas, em público, em voz alta ou em grandes caracteres, as inépcias literárias de seus superiores ou de homens influentes em geral; apenas ele sabe como mendigar; por conseguinte, apenas ele pode tornar-se um iniciado, a tempo, portanto, na juventude, naquela verdade oculta que Goethe nos desvelou nos seguintes termos:

*Ueber's Niederträchtige
Niemand sich beklage:
Denn es ist das Mächtige,
Was man dir auch sage.*

Sobre a baixeza
Que ninguém se lamente:
Pois ela é a potência,
Não importa o que te digam.

(*West-Östlicher Divan* ["Buch des Unmuts", "Wanderers Gemütsruhe"])

(*Divâ ocidental-oriental* ["Livro do mau humor", "A serenidade do viajante"])

Em contrapartida, quem já nasceu com uma fortuna que lhe garanta a existência irá se posicionar, na maioria das vezes, de modo contestador: ele está acostumado a caminhar *tête levée* [de cabeça erguida]. Não aprendeu aquelas artes da subserviência; talvez até se sirva de eventuais talentos, cuja inadequação, diante do *médiocre et rampant* [mediocre e servil], é o que deveria compreender. É até mesmo capaz de notar a inferioridade daqueles situados acima dele, e se, enfim, ocorrerem indignidades, torna-se recalcitrante e desconfiado. Mas não é assim que alguém consegue se impor no mundo; antes, talvez, possa ocorrer-lhe dizer com o atrevido Voltaire: *Nous n'avons que deux jours à vivre: ce n'est pas la peine de les passer à ramper sous des coquins méprisables* [Temos apenas dois dias para viver: não vale a pena passá-los arrastando-se aos pés de patifes desprezíveis]. Infelizmente, diga-se de passagem, *coquin méprisable* é um predicado para o qual, neste mundo, existe um número assustador de sujeitos. Vê-se, portanto, que as palavras de Juvenal:

*Haud facile emergunt, quorum virtutibus obstat
Res augusta domi*

Dificilmente chegam ao cume aqueles cujas capacidades
são obstadas por necessidades
(*Saturae*, 3, 164),

aplicam-se mais à carreira das virtuosidades do que à das pessoas do mundo.

Não incluí, *naquilo que alguém tem*, mulher e crianças, porque por eles se é antes possuído. Poder-se-ia, com mais razão, incluir nessa rubrica os amigos, mas aqui também o possuidor tem de ser, em igual medida, a posse do outro.

Daquilo que alguém representa

Aquilo que representamos, ou seja, a nossa existência na opinião dos outros, é, em consequência de uma fraqueza especial de nossa natureza, geralmente bastante apreciado; embora a mais leve reflexão já nos possa ensinar que, em si mesma, tal coisa não é essencial para a nossa felicidade. Portanto, é difícil explicar o quanto cada homem se alegra interiormente todas as vezes que percebe sinais de opinião favorável dos outros e sua vaidade é de algum modo adulada. Tão infalivelmente quanto o ronronar do gato ao ser acariciado, um doce deleite aparece retratado na fisionomia do homem que se elogia, sobretudo na esfera de suas pretensões, mesmo se o elogio for uma mentira palpável. Os sinais de aprovação dos outros amiúde o consolam da infelicidade real ou da parcimônia com que fluem para ele as duas fontes principais de nossa felicidade, das quais tratamos até aqui; inversamente, é de admirar como ele é tão infalivelmente afetado, e muitas vezes profundamente ferido, por injúrias à sua ambição, em qualquer sentido, grau ou proporção, e pelo desdém, pela preterição ou pela falta de atenção. Se tal característica serve de base para o sentimento de honra, ela pode gerar efeitos salutares sobre a boa conduta

de muitos, enquanto sucedâneo para sua moralidade. Mas, no que tange à própria *felicidade* do homem, sobretudo à tranqüilidade de ânimo e à independência tão essenciais a ela, tal característica é mais perturbadora e prejudicial do que profícua. Por conseguinte, do nosso ponto de vista, é aconselhável colocar-lhe limites e, por meio de ponderação apropriada e apreciação correta do valor dos bens, moderar tanto quanto possível aquela grande suscetibilidade frente à opinião alheia, não só quando ela é adulada, mas também quando é injuriada: pois ambas pendem do mesmo fio. Caso contrário, permanece-se escravo da opinião e da impressão alheias:

*Sic leve, sic parvum est, animum quod laudis avarum
Subruit ac reficit.*

Tão frívolo, tão insignificante é aquilo que abate ou eleva a alma de um homem sedento de louvor.

(Horácio, *Epist. II, I, 179*)

Por isso, uma apreciação correta do valor daquilo que se é em si e *para si* mesmo, comparado àquilo que se é apenas aos olhos *de outrem*, contribuirá em muito para a nossa felicidade. À primeira rubrica pertence tudo o que preenche o tempo de nossa própria existência, o conteúdo íntimo desta, portanto, todos os bens que levamos em consideração nos capítulos “Daquilo que alguém é” e “Daquilo que alguém tem”. Pois o lugar em que estas coisas têm a sua esfera de ação é a própria consciência. Ao contrário, o lugar daquilo que somos *para outrem* é a consciência alheia, é a representação sob a qual nela aparecemos, junto com os conceitos que lhe

são aplicados¹. Ora, isso é algo que não existe imediatamente para nós, mas apenas de modo mediato, vale dizer, na medida em que determina a conduta dos outros para conosco. E mesmo isso só é levado em conta caso tenha influência sobre alguma coisa que possa modificar aquilo que somos *em nós e para nós mesmos*. Ademais, aquilo que se passa, como tal, na consciência alheia, é-nos indiferente. E também nos tornaremos cada vez mais indiferentes quando alcançarmos um conhecimento suficiente da superficialidade e da futilidade dos pensamentos, da limitação dos conceitos, da pequenez dos sentimentos, da absurdez das opiniões e do número de erros na maioria das cabeças. E, ainda, à medida que aprendermos pela própria experiência o desdém com que, dada a ocasião, fala-se de qualquer um, desde que não seja temido, ou então se acredita que nada disso chegará aos seus ouvidos; mas, principalmente, depois de termos ouvido meia dúzia de imbecis falar com desdém do homem mais distinto. Sendo assim, nos convenceremos de que quem atribui um grande valor à opinião dos homens presta-lhes demasiada honra.

Em todo caso, limita-se a uma miserável fonte de recursos aquele que encontra sua felicidade não nas duas classes de bens já abordadas, mas que tem de procurá-la nesta terceira, portanto, não naquilo que ele é de fato, mas no que é na representação alheia. Pois, em geral, a base de nosso ser, por conseguinte, de nossa felicidade,

1. As classes mais elevadas, em seu brilho, sua pompa e seu esplendor, em sua magnificência e sua ostentação de todo tipo, podem dizer: "Nossa felicidade reside totalmente fora de nós mesmos: sua sede está na cabeça dos outros."

é nossa natureza animal. Isso significa que a saúde é o que há de mais essencial para o nosso bem-estar; depois dela vêm os meios para a nossa conservação, logo, uma existência livre de preocupações. Honra, brilho, posição, glória, por mais valor que lhe dêem os homens, não podem competir com aqueles bens essenciais nem substituí-los. Antes, se fosse o caso, não hesitariam em trocar aqueles por estes. Por isso, será de grande contribuição para nossa felicidade se, com o tempo, conseguirmos finalmente compreender que cada um vive, antes de mais nada e efetivamente, em sua própria pele e não na opinião de outrem, e que, em conformidade com isso, nossa condição real e pessoal, tal como determinada pela saúde, pelo temperamento, pelas capacidades, pelos rendimentos, pela mulher, pelos filhos, pelos amigos, pela residência etc., é cem vezes mais importante para a nossa felicidade do que aquilo que aos outros agrada fazer de nós. A ilusão contrária nos torna infelizes. Se se exclarar com ênfase: "A honra está acima da vida", na verdade, o que se quer dizer é: "A existência e o bem-estar não são nada; mas o que os outros pensam de nós é o que importa." Quando muito, tal sentença pode valer como uma hipérbole, no fundo da qual se encontra a verdade prosaica de que, para avançarmos no mundo e nos mantermos entre os homens, a honra, ou seja, a opinião dos outros sobre nós, é muitas vezes uma exigência indispensável. Voltarei a esse assunto mais adiante. Quando, ao contrário, vemos que quase tudo que os homens perseguem infatigavelmente durante suas vidas, com esforço incessante e sob milhares de perigos e dificuldades, tem por fim último elevar-se na opinião dos outros, pois não só os cargos, os títulos e as condecorações, mas também

a riqueza, e mesmo a ciência e a arte⁴ são, no fundo, perseguidos, tendo em vista semelhante fim, e quando vemos que o grande respeito dos outros é o objetivo último pelo qual se trabalha, tudo isso serve para provar, infelizmente, apenas a magnitude da insensatez humana. Atribuir demasiado valor à opinião alheia é uma representação errônea que predomina universalmente. Quer ela se enraíze em nossa própria natureza, quer tenha nascido em consequência da sociedade e da civilização, acaba exercendo sobre o conjunto de nossas ações uma influência desmesurada e hostil à nossa felicidade. Influência essa que podemos perseguir desde o ponto em que ela se mostra na consideração angustiosa e servil pelo *qu'en dira-t-on* [o que se dirá], até no caso em que crava o punhal de Virginius no coração de sua filha, ou então induz o homem a sacrificar repouso, riqueza, saúde e a vida em nome da glória póstera. Essa ilusão oferece, porém, um instrumento cômodo para quem tem de imperar sobre os homens ou então guiá-los; razão pela qual, em todo tipo de arte de adestramento humano, a maneira de manter vivo e aguçar o sentimento de honra ocupa um lugar central, mas, em relação à felicidade própria do homem, que é a nossa intenção aqui, a questão é totalmente diferente e, antes, deve-se dissuadi-lo de colocar tanto valor na opinião dos outros. Se, todavia, como a experiência diária ensina, tal fato acontecer; se a maioria dos homens estimar acima de tudo justamente a opinião alheia, e se se preocupar mais com isso do que com aquilo que, ocorrendo em sua *própria consciência*, existe imediatamente

2. *Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciatur alter* [Teu saber é destituído de valor, se os outros não souberem que tu sabes].

para si mesmos; se, por conseguinte, mediante uma inversão da ordem natural, a opinião dos outros lhes parecer a parte real, enquanto o que ocorre na própria consciência lhes parecer a parte ideal de sua existência; se eles, portanto, fizerem do que é derivado e secundário o principal; e se, para eles, a imagem do seu ser na cabeça dos outros for mais importante do que este próprio ser, então, tal valoração imediata do que para nós não existe constitui aquela insensatez que se denominou *vaidade*, *vanitas*, indicativa do vazio e da natureza insubstancial de tal aspiração. Pode-se também reconhecer facilmente, a partir do que foi exposto acima, que a vaidade, assim como a avareza, pertence ao esquecimento dos fins pelos meios.

De fato, o valor que atribuímos à opinião dos outros, e nossa preocupação constante em relação a ela, ultrapassam, via de regra, quase toda expectativa racional, de modo que tal preocupação pode ser considerada como um tipo de mania difundida universalmente, ou antes, inata. Em tudo o que fazemos ou deixamos de fazer, quase sempre levamos em conta, antes de qualquer coisa, a opinião alheia e, após um exame apurado, iremos notar que dessa preocupação surge quase a metade de todas as aflições e angústias que já sentimos; pois ela está no fundo de todo o nosso amor-próprio – com tanta freqüência lesado, porque é tão doentamente suscetível –, no fundo de todas as nossas vaidades e pretensões, assim como de nossa pompa e ostentação. Sem semelhante preocupação e vício, o luxo não seria nem 1/10 do que é. Sobre eles se baseia todo e qualquer orgulho, *point d'honneur* [ponto de honra] e *puntiglio* [tenacidade], seja qual for sua espécie ou esfera – e com que fre-

quência exige sacrifícios! Ela já se mostra na infância, depois em cada idade da vida, todavia do modo mais forte na idade avançada, porque então, com o esgotamento da capacidade de fruição sensual, a vaidade e o orgulho têm de partilhar o seu domínio apenas com a avareza. Isso pode ser observado com toda clareza nos franceses, entre os quais ela é endêmica e amiúde se manifesta na ambição mais banal, no orgulho nacional mais ridículo e na fanfarice mais desavergonhada. Mas isso acaba fazendo com que suas pretensões malogrem por si mesmas, uma vez que se fizeram objeto do escárnio das outras nações e que a *grande nation* se tornou uma chacota. Entretanto, para explicar de modo mais específico o exposto sobre a inversão na ordem das coisas, que é a preocupação excessiva com a opinião dos outros, pode-se aqui fornecer um exemplo bastante marcante dessa insensatez radicada na natureza humana. Tal exemplo é favorecido, em grau raro, pelo efeito de luz resultante do encontro das circunstâncias com o caráter apropriado, já que nele avaliaremos toda a força dessa estranha mola impulsora. Trata-se da seguinte passagem, retirada do relato detalhado, publicado no *Times* de 31 de março de 1846, sobre a execução recente de Thomas Wix, um artesão que, por vingança, assassinara o seu patrônio: "Na manhã fixada para a execução, o reverendo capelão da prisão apresentou-se cedo perante ele. Mas Wix, embora comportando-se calmamente, não tomava parte alguma em suas exortações. Antes, sua única preocupação era conseguir mostrar-se com grande bravura diante dos espectadores de seu fim ignominioso. E ele o conseguiu. No pátio, que tinha de atravessar até o cadafalso da forca, erigido à frente da prisão, disse: 'Pois bem, como dizia o doutor Dodd, em breve conhecerei o grande mistério!' E, embora seus braços

estivessem atados, subiu a escada do cadasfalso sem a menor ajuda. Chegando ao topo, fez, à esquerda e à direita, reverências aos espectadores, as quais foram respondidas e recompensadas pela aclamação estrondosa da multidão ali reunida etc." Eis um exemplar perfeito da ambição: ter a morte diante dos olhos, sob a forma mais terrível, seguida pela eternidade, e não ter nenhuma preocupação a não ser a impressão que deixará na turba de boquiabertos que ali acorreu e a opinião que ficará em suas cabeças! No mesmo ano, na França, foi executado Lecomte, por tentativa de regicídio; e do que ele mais se queixava durante o seu processo era não poder aparecer em roupas decentes perante a Câmara dos Pares e, mesmo em sua execução, foi um grande desgosto para ele não ter sido autorizado a barbear-se. Que também outrora não tenha sido diferente, podemos ver a partir do que aduz Mateo Aleman na introdução (*declaración*) do seu famoso romance *Guzmán de Alfarache*, a saber: muitos delinqüentes deslumbrados usam suas últimas horas – que deveriam dedicar exclusivamente à salvação de suas almas – para preparar e memorizar um pequeno sermão que querem proferir na escada do cadasfalso. Em semelhantes traços, podemos ver a nós mesmos espelhados, pois casos colossais fornecem sempre a explicação mais clara. Para todos nós, as preocupações, aflições, cóleras, irritações, angústias, os esforços etc. concernem, talvez na maioria dos casos, propriamente à opinião alheia e são tão absurdos quanto no caso daqueles pobres-diabos acima mencionados. Nossa inveja e nosso ódio originam-se igualmente, em grande parte, da mesma raiz.

Manifestamente, nada contribuiria mais para a nossa felicidade – que como tal baseia-se em grande parte na

tranqüilidade de ânimo e no contentamento – do que limitar e moderar essa mola impulsora a um grau racionalmente justificável, talvez 1/50 do atual, portanto, extrair de nossa carne esse espinho que sempre nos atormenta. Mas isso é bastante difícil, pois temos de lidar com uma inversão natural e inata. *Etiam sapientibus cupidus gloriae novissima exuitur* [O vício da glória é o último a ser descartado até pelos sábios], diz Tácito (*Hist.* IV, 6). O único meio de nos livrarmos dessa insensatez universal seria reconhecê-la distintamente como tal e, para esse fim, esclarecer para nós mesmos como a maioria das opiniões costuma ser totalmente falsa, invertida, errônea e absurda na cabeça dos homens. Sendo assim, por si só, elas não são dignas de consideração. Depois, esclarecer também como a opinião dos outros, na maioria das coisas e dos casos, tem pouca influência real sobre nós, e como tal opinião é, em geral, tão desfavorável que quase todo mundo se tornaria doente de cólera, caso ouvisse tudo o que falam a seu respeito e o tom em que se pronunciam sobre sua pessoa. Por fim, esclarecer como a honra em si é de valor apenas indireto e não imediato etc. Se nos fosse possível tal conversão da insensatez universal, a consequência seria um ganho inacreditavelmente grande em tranqüilidade de ânimo e jovialidade, além de uma conduta mais firme e segura, uma maneira de ser mais despojada e natural. A influência sobremaneira benéfica que um modo de vida retirado tem sobre nossa tranqüilidade de ânimo baseia-se, em grande parte, no fato de ele nos eximir de viver constantemente sob os olhos dos outros e, por conseguinte, nos eximir de levar sempre em conta a sua eventual opinião, o que nos faz voltar nossa atenção a nós mesmos. Desse modo, escapa-

riamos de muitas infelicidades reais, devidas apenas àquela aspiração ideal ou, falando mais corretamente, àquela insensatez deplorável. Daríamos também muito mais atenção aos bens sólidos, que fruiríamos sem incômodo. Mas, como diz o provérbio já mencionado, *χαλεπά τα καλά* [O que é nobre é difícil] (Platão, *A república*, 6, 11).

A insensatez de nossa natureza aqui descrita dá vida sobretudo a três rebentos: ambição, vaidade e orgulho. Entre os dois últimos, a diferença consiste no fato de que, enquanto o *orgulho* já é a firme convicção dos próprios valores proeminentes em algum sentido, a *vaidade*, ao contrário, é o desejo de despertar nos outros essa convicção, na maior parte das vezes acompanhada da esperança secreta de também poder, em seguida, torná-la convicção própria. Por conseguinte, o orgulho é a alta estima de si mesmo vinda *de dentro*, portanto, é direto; a vaidade, ao contrário, é o esforço para alcançar tal estima a partir *de fora*, portanto, indiretamente. Em conformidade com isso, a vaidade nos torna faladores; o orgulho, lacônicos. Mas o vaidoso deveria saber que a alta opinião dos outros, à qual ele aspira, é muito mais fácil e segura de ser obtida com o silêncio contínuo do que com a fala, mesmo quando se tem as coisas mais belas a dizer. Orgulhoso não é quem quer, mas, quando muito, quem quer pode afetar orgulho. Todavia, este último logo deixará seu papel, como deixará todo papel emprestado. Pois só a convicção firme, íntima e imperturbável dos méritos proeminentes e valores especiais torna alguém realmente orgulhoso. Esta convicção pode ser errônea ou repousar sobre simples méritos exteriores e convencionais, mas isso não faz mal ao orgulho, desde que ela exista de fato e seriamente. Visto que o orgulho tem a sua raiz na *convicção*,

ele não se encontra, como todo conhecimento, em nosso arbítrio. Seu pior inimigo, quero dizer, seu maior obstáculo é a vaidade, que, como tal, procura angariar a aprovação dos outros, para então fundamentar sobre esta a opinião elevada de si mesma, enquanto o pressuposto do orgulho é a opinião já firmemente estabelecida.

Por mais que o orgulho seja, em geral, censurado e mal-afamado, suspeito, todavia, que isso venha principalmente daqueles que nada possuem do que se orgulhar. Por conta do caráter impudente e impertinente da maioria dos homens, faz bem aquele que, tendo os seus méritos, não os perde de vista, para não deixá-los cair por inteiro no esquecimento. Pois quem, ignorando de modo benévolos tais méritos, associa-se à maioria dos homens como se fosse um igual, logo será por eles sinceramente considerado como tal. Eu recomendaria agir assim sobretudo àqueles cujos méritos são do tipo mais elevado, ou seja, méritos reais e, portanto, puramente pessoais, já que, à diferença das condecorações e dos títulos, não são trazidos a todo momento à recordação por uma impressão sensível. Caso contrário, verão exemplificado amiúde o *sus Minervam* [o suíno instrui Minerva] (cf. Cícero, *Academicae quaestiones*, I, 5, 18). “Brinca com o escravo, logo ele te mostrará o traseiro”, diz um primoroso provérbio árabe, e as palavras de Horácio, *sume superbiam, quae sitam meritis* [conserva o orgulho que adquiriste pelo mérito], não devem ser desprezadas. A virtude da modéstia é, decerto, uma invenção considerável para velhacos, pois, em conformidade com ela, cada um tem de falar de si mesmo como se fosse um deles, o que coloca todos magnificamente no mesmo nível, uma vez que produz a impressão de que não há absolutamente nada além de velhacos.

O tipo mais barato de orgulho é o orgulho nacional. Ele trai naquele que por ele é possuído a ausência de qualidades *individuais*, das quais poderia se orgulhar; caso contrário, não recorreria àquelas que compartilha com tantos milhões. Quem possui méritos pessoais distintos reconhecerá, antes, de modo mais claro, os defeitos da sua própria nação, pois sempre os tem diante dos olhos. Mas todo pobre-diabo, que não tem nada no mundo do que possa se orgulhar, agarra-se ao último recurso, o de orgulhar-se com a nação à qual pertence; isso faz com que se sinta recuperado e, em sua gratidão, pronto para defender πυξ και λαξ [com unhas e dentes] todos os defeitos e desvarios próprios à tal nação. Desse modo, de cinqüenta ingleses, por exemplo, haverá no máximo um que concordará conosco quando falarmos, com justo desprezo, da beatice estúpida e degradante de sua nação; mas esta única exceção será com certeza um homem de cabeça. Os alemães estão livres do orgulho nacional e fornecem, assim, uma prova da honradez que se lhes reputa. O contrário, entretanto, provam aqueles alemães que professam e ridiculamente afetam semelhante orgulho, como o fazem, na maioria das vezes, os *deutschens Brüder* [irmãos alemães] e os democratas, que adulam o povo com o objetivo de seduzi-lo. Pretende-se até que os alemães tenham inventado a pólvora: eu, no entanto, não sou dessa opinião. Lichtenberg pergunta: "Por que um homem que não é alemão raramente se passa por tal e, em geral, caso queira se passar por alguma coisa, se fará passar por francês ou inglês?" (*Vermischte Schriften*, nova ed., Göttingen, 1844, v. II, p. 122). De resto, a individualidade sobrepuja em muito a nacionalidade e, num determinado homem, aquela merece mil ve-

zes mais consideração do que esta. Como o caráter nacional fala da multidão, jamais se dirá de modo honesto muita coisa boa em seu louvor. Trata-se, antes, apenas da limitação, da perversidade e da maldade humanas, que em cada país aparecem sob formas diferentes, e que chamamos de caráter nacional. Desgostosos com *um*, louvamos outro, até o momento em que este também nos desgosta. Cada nação escarnece da outra, e todas têm razão.

O objeto deste capítulo, vale dizer, o que *representamos* no mundo, o que somos aos olhos dos outros, deixa-se dividir, como dissemos, em *honra, posição e glória*.

A *posição*, por mais importante que possa ser aos olhos da grande turba e dos filisteus, e por maior que seja a sua utilidade na engrenagem da máquina estatal, será abordada com poucas palavras, para que possamos atingir nosso objetivo. É um valor convencional ou, mais apropriadamente, simulado; seu efeito é uma alta consideração simulada, e o todo é uma comédia para a grande turba. As condecorações são letras de câmbio sacadas contra a opinião pública; seu valor repousa sobre o crédito do sacador. Entrementes, e sem falar do muito dinheiro que economizam ao Estado substituindo as recompensas pecuniárias, elas são uma instituição extremamente oportunista, pressupondo-se que sua distribuição se dê com discernimento e justiça. De fato, a grande turba tem olhos e ouvidos, mas não muito mais; tem sobretudo pouca faculdade de juízo e memória curta. Muitos méritos permanecem por completo fora da esfera de sua compreensão; outros, ela entende e aclama quando de sua aparição, para logo esquecê-los. Por isso, acho bastante apropriado, mediante uma cruz ou uma estrela, gritar sempre e em toda parte à multidão: "Este homem não é vosso

igual: ele possui méritos!" No entanto, mediante uma distribuição injusta, desajuizada ou excessiva, as condecorações perdem o valor; por isso, um príncipe deveria ser tão cuidadoso com suas atribuições, quanto um comerciante na assinatura de letras de câmbio. A inscrição *pour le mérite* [ao mérito], sobre uma cruz, é um pleonasmico: toda condecoração deveria ser *pour le mérite* – *ça va sans dire* [obviamente].

A abordagem da *honra* é muito mais difícil e longa que a da posição. Antes de mais nada, teríamos de defini-la. Se eu, com essa intenção, dissesse: a honra é a consciência moral* externa, e a consciência moral é a honra interna, então tal definição poderia talvez agradar a muitos, mas seria mais uma explicação brilhante do que evidente e bem fundamentada. Por conseguinte, digo: a honra é, em termos objetivos, a opinião dos outros sobre o nosso valor e, em termos subjetivos, o nosso temor dessa opinião. Nesta última qualidade, ela produz amiúde no homem de honra um efeito bastante salutar, embora de modo algum puramente moral.

A raiz e a origem dos sentimentos de honra e vergonha, inerentes a todo homem que não é totalmente corrompido, e o supremo valor atribuído ao primeiro reside no que vem a seguir. O homem, por si só, consegue muito pouco e é um Robinson abandonado: apenas em co-

.....

* Em alemão há duas palavras para consciência: *Bewusstsein* e *Gewissen*. A primeira se refere à consciência como mero receptor de imagens e noções, e a segunda à consciência associada aos sentimentos e valores morais íntimos. É por isso que, por exemplo, usam-se as expressões *schlechtes oder gutes Gewissen* para dizer consciência pesada ou tranqüila. Por sinal, esse foi um tema-chave na reflexão nietzschiana sobre o valor dos valores. Por conta disso, é aconselhável reservar a expressão "consciência moral" para *Gewissen*. [N. do T.]

munidade com os outros ele é e consegue muito. Ele se dá conta de tal situação a partir do momento em que sua consciência começa, de algum modo, a se desenvolver, e logo que nasce nele a aspiração por ser considerado um membro útil da sociedade, portanto, alguém capaz de cooperar *pro parte virili* [como homem pleno] e, por conseguinte, tendo o direito de participar das vantagens da comunidade humana. Ele o consegue realizando, em primeiro lugar, aquilo que se exige e espera em geral de cada um, depois, realizando aquilo que se exige e espera dele na posição especial que ocupa. Mas logo ele reconhece que, nesse caso, o importante não é o que ele representa na sua própria opinião, mas na opinião dos outros. Por conseguinte, tal é a origem da sua aspiração zelosa pela *opinião* favorável de outrem, e assim também surge o valor supremo nela depositado. Esses dois elementos aparecem na espontaneidade de um sentimento inato, chamado sentimento de honra e, de acordo com as circunstâncias, sentimento de pudor (*verecundia*). É este que ruboriza as suas faces quando acredita ter突bitamente perdido na opinião dos outros, mesmo sabendo-se inocente, e inclusive onde a falta apontada concerne apenas a uma obrigação relativa, ou seja, assumida arbitrariamente. Por outro lado, nada fortifica mais o seu ânimo de vida do que a certeza alcançada ou renovada da opinião favorável dos outros*, porque ela lhe promete

* O tema da "opinião dos outros" é uma refinada variação do clássico tema do "olhar do outro", desenvolvido com maestria por Rousseau no seu famoso ensaio sobre a origem da desigualdade entre os homens. Nele, mostra como o homem, cada vez mais consciente do olhar do outro, molda o seu comportamento em função deste, aprendendo a viver mais para a vida alheia do que para si, o que implica uma corrupção generalizada da sociedade. [N. do T.]

te a proteção e a ajuda das forças reunidas do conjunto, que são uma muralha infinitamente maior contra os males da vida do que as suas próprias forças.

Das diversas relações que o homem pode travar com os outros e que coloca estes últimos em condições de lhe acordar confiança, portanto, de ter a respeito dele uma boa opinião, originam-se muitos *gêneros de honra*. Tais relações são principalmente o meu e o teu, em seguida, o cumprimento daquilo que se obrigou a fazer e, por fim, a relação sexual. A elas correspondem a honra burguesa*, a honra do cargo e a honra sexual, que apresentam, por sua vez, seus respectivos subgêneros.

A *honra burguesa* tem a esfera mais ampla: ela consiste na pressuposição de que observamos de modo incondicionado os direitos de cada um e, por conseguinte, jamais nos serviremos de meios injustos ou ilícitos com vistas à nossa vantagem. Ela é a condição de participação em todo contato pacífico. Perde-se mediante uma única ação que lhe seja manifesta e fortemente contrária; consequentemente, também mediante qualquer punição criminal, ainda que apenas sob a pressuposição de que seja justa. Mas a honra repousa sempre, em seu fundamento último, sobre a convicção da imutabilidade do caráter moral, em virtude da qual uma única ação má garante a mesma qualidade moral de todas as ações subsequentes, desde que condições semelhantes apareçam. Isso também atesta a palavra inglesa *character*, que significa renome,

.....

* No original *bürgerliche Ehre*, que também se poderia traduzir mais contemporaneamente por "honra civil". No entanto, mais adiante Schopenhauer dirá que tal honra deriva o seu nome de uma classe social, justamente a classe burguesa. Tal é a razão de nossa opção para conservar a referência original. [N. do T.]

reputação, honra. Por isso não se recupera o caráter perdido, a não ser que a perda tenha se baseado num engano, como a calúnia ou a falsa aparência. Sendo assim, há leis contra a calúnia, contra os libelos e também contra as injúrias, pois a injúria, o mero insulto, é uma calúnia sumária sem indicação dos motivos, o que pode ser expresso em grego por εστί ή λοιδορία διαβολη συντομος [a injúria é uma calúnia sumária]. Essa máxima, entretanto, não se encontra expressa em parte alguma. Por certo, aquele que insulta revela que nada tem de real e verdadeiro a alegar contra o outro. Do contrário, ele o apresentaria como premissas e deixaria, consolado, a conclusão a cargo dos ouvintes; em vez disso, apresenta a conclusão, omitindo as premissas. Em verdade, conta com a presunção de que tal acontece apenas em vista da brevidade. A honra burguesa, de fato, deriva o seu nome da mesma classe, mas seu prestígio se estende a todas elas indistintamente, mesmo às mais elevadas. Ninguém pode dispensá-la. Trata de uma questão séria, e cada um deve evitar considerá-la levianamente. Quem quebra a lealdade e a fé perde-as para sempre, não importando o que faça ou o que possa ser, e os frutos amargos trazidos por tal perda não tardam a surgir.

A *honra* possui, em certo sentido, um caráter *negativo*, a saber, em oposição à *glória*, que tem um caráter *positivo*. Pois a honra não é a opinião sobre as qualidades especiais pertencentes a um único sujeito, mas só sobre aquelas que, via de regra, deve-se pressupor que não lhe faltem. Por conseguinte, ela só assevera que este sujeito não é nenhuma exceção, enquanto a glória afirma que ele o é. A glória, portanto, tem primeiro de ser conquistada; a honra, ao contrário, precisa apenas não ser perdida.

Em conformidade com isso, ausência de glória é obscuridade, algo negativo; ausência de honra é vergonha, algo positivo. A negatividade da honra, no entanto, não deve ser confundida com passividade. Antes, a honra tem um caráter totalmente ativo. Com efeito, procede unicamente do *sujeito*, baseia-se em suas ações e omissões, não naquilo que os outros fazem ou no que lhe acontece: é portanto $\tau\omega\upsilon\ \epsilon\varphi'\ \eta\mu\iota\nu$ [dependente de nós]. Essa, como logo veremos, é uma marca distintiva entre a verdadeira honra e a honra cavalheiresca ou honra falsa. Apenas mediante a calúnia é possível um ataque de fora sobre a honra. O único meio de defesa é uma refutação, acompanhada de divulgação apropriada e desmascaramento do caluniador.

O respeito à idade parece basear-se no fato de que a honra das pessoas jovens, embora admitida por pressuposição, ainda não foi colocada à prova; por conseguinte, consiste propriamente num crédito. Entre os mais velhos, entretanto, teve de ser provado no decorrer da vida se eles, mediante sua conduta, conseguiram manter a honra. Pois nem os anos em si, que também afetam os animais (e alguns deles vivem por muito mais tempo do que o homem), nem a experiência, como mero conhecimento mais detalhado do curso do mundo, são uma razão suficiente para justificar o respeito dos jovens pelos mais velhos, o qual é exigido em toda parte; a simples fraqueza da velhice daria azo mais à indulgência do que ao respeito. Digno de nota, todavia, é que o homem porta um certo respeito inato e, portanto, realmente instintivo, pelos cabelos brancos. As rugas, um sinal incomparavelmente certo da velhice, não despertam absolutamente tal respeito: nunca se fala de rugas veneráveis, mas sempre de cabelos brancos veneráveis.

O valor da honra é apenas mediato. Pois, como já foi desenvolvido no começo deste capítulo, a opinião dos outros a nosso respeito só pode ter valor na medida em que determina ou pode ocasionalmente determinar sua ação para conosco. É o que acontece enquanto vivemos com ou entre os homens. Pois, uma vez que, no estado civilizado, devemos a nossa segurança e as nossas posses somente à sociedade, que precisamos dos outros em todas as empreitadas, e que sua confiança nos é necessária para travarmos relações recíprocas, então sua opinião sobre nós é de alto valor, ainda que este seja sempre meramente mediato; eu não saberia reconhecer a tal opinião um valor imediato. Em concordância com isso, Cícero também diz: *De bona autem fama Chrysippus quidem et Diogenes, detracta utilitate, ne digitum quidem, ejus causa, porrigendum esse dicebant. Quibus ego vehementer assentior* [Crisipo e Diógenes dizem da boa reputação que, tirante a sua utilidade, não se deve mover um dedo por ela. Concordo inteiramente com eles] (*Fin.* III, 17). Do mesmo modo, Helvécio nos fornece um longo desenvolvimento dessa verdade na sua obra-prima *De l'esprit* (*Disc.* III, ch. 13), cujo resultado é: *Nous n'aimons pas l'estime pour l'estime, mais uniquement pour les avantages qu'elle procure* [Não amamos a estima pela estima, mas unicamente pelas vantagens que ela proporciona]. Ora, como os meios não podem valer mais que os fins, a máxima pomposa “a honra está acima da vida” é, como já dito, uma hipérbole.

É o suficiente sobre a honra burguesa. Quanto à *honra do cargo*, é a opinião geral dos outros que um homem, a ocupar um cargo, possui de fato todas as qualidades requeridas para ele e cumpre, pontualmente e em todos os

casos, com suas obrigações. Quanto mais importante e amplo for o círculo de ação de um homem no Estado, logo, quanto mais elevado e influente for o posto ocupado, tanto mais elevada tem de ser a opinião sobre as capacidades intelectuais e as qualidades morais que o tornam apto para ocupá-lo; por conseguinte, o grau de sua honra, que se exprime por meio de seus títulos, condecorações etc., eleva-se progressivamente na mesma medida que o comportamento subordinado dos outros em relação a ele. Segundo a mesma escala, a posição determina constantemente o grau particular da honra, embora este seja modificado mediante a capacidade das massas em julgar a importância da posição. Sempre, entretanto, conceder-se-á mais honra àquele que possui obrigações especiais e as cumpre, do que ao simples cidadão, cuja honra repousa sobretudo sobre qualidades negativas.

Ademais, a honra do cargo exige que quem o ocupa, devido aos seus colegas e sucessores, faça respeitar tal função justamente mediante o cumprimento estrito dos seus deveres; além disso, não deve deixar impune nenhum ataque contra si mesmo e contra seu cargo enquanto o ocupar, ou seja, não deve aceitar as colocações de que não cumpre com probidade os seus deveres, ou de que o seu cargo em nada contribui para o bem geral; pelo contrário, utilizando-se das punições legais, deve provar que aqueles ataques eram injustos.

Subordens dessa honra são a do servidor estatal, do médico, do advogado, de todo professor público, de todo graduado, em suma, de todos que, por uma declaração pública, tenham sido considerados qualificados para um certo tipo de trabalho intelectual e, por isso mesmo, comprometeram-se a executá-lo. Portanto, numa palavra, a hon-

ra de todos os comprometidos publicamente a executar uma tarefa. Por conseguinte, a essa categoria também pertence a verdadeira *honra militar*. Ela consiste no fato de que quem se comprometeu a defender a pátria comum possui todas as qualidades necessárias para tal – portanto, acima de tudo, coragem, bravura e força – e está realmente preparado para defendê-la até a morte, e por nada neste mundo abandonará a bandeira à qual prestou juramento. Tratei aqui da *honra do cargo* num sentido bem mais amplo do que o usual, no qual ela significa o respeito devido pelos cidadãos ao cargo em si.

Ao que me parece, a *honra sexual* exige uma consideração mais detalhada e uma busca de seus princípios que remonte até sua raiz, o que confirmará, ao mesmo tempo, que toda honra, em última instância, repousa sobre considerações de utilidade.

Conforme a sua natureza, a *honra sexual* se divide em honra das mulheres e honra dos homens e, de ambos os lados, constitui um *esprit de corps* [espírito de grupo] inequívoco. A primeira é, de longe, a mais importante, porque na vida feminina a relação sexual é a coisa principal. Quando se trata de uma moça, a *honra feminina* é, por conseguinte, a opinião geral de que ela não se entregou a nenhum homem e, em relação a uma mulher casada, de que ela se entregou apenas ao seu marido. A importância dessa opinião repousa sobre o seguinte: o sexo feminino exige e espera do sexo masculino tudo, tudo o que deseja e necessita; o masculino exige do feminino, primária e imediatamente, apenas uma coisa. Por conta disso, foi preciso organizar-se de modo que o sexo masculino conseguisse obter do feminino aquela coisa única apenas em troca de assumir os cuidados por tudo

e ainda pelas crianças que viessem a nascer da união. Sobre tal disposição repousa o bem-estar de todo o sexo feminino. Para que seja instaurada, as mulheres têm necessariamente de se agrupar e demonstrar *esprit de corps*. Em conjunto, como numa fileira cerrada, elas se colocam então diante de todo o sexo masculino, como se estivessem à frente de um inimigo comum que, devido à preponderância de suas forças corporais e espirituais, está de posse, por natureza, de todos os bens terrenos e tem de ser vencido e conquistado para que, mediante tal posse, elas consigam possuir os mesmos bens. Com esse objetivo, a máxima de honra de todo o sexo feminino é a de que todo coito extraconjugal seja resolutamente recusado aos homens, para que cada um deles seja compelido ao casamento como a uma espécie de capitulação e, assim, todo o sexo feminino fique bem provido. O referido objetivo, no entanto, só pode ser plenamente atingido por intermédio da estrita observância da máxima acima mencionada. Logo, todo o sexo feminino zela, com verdadeiro *esprit de corps*, para que os seus membros a executem. Conseqüentemente, toda moça que, por coito extraconjugal, tiver cometido uma traição contra o seu sexo, será rechaçada por suas iguais e coberta de infâmia, pois o bem-estar do grupo ficaria comprometido com a generalização de tal procedimento. Sendo assim, ela passa a ser conhecida como alguém que perdeu a honra*. A nenhuma mu-

.....

* As colocações de Schopenhauer sobre a honra sexual das mulheres tomam por referência o comportamento do seu tempo, quando até o dote ainda era prática. Hoje em dia, é raro dizer-se que uma moça perdeu a honra perante as companheiras de sexo porque praticou coito extraconjugal. Todavia, como o próprio filósofo ressalta na sua introdução, o procedimento adotado nesta obra não é o metafísico, mas o empírico. Portanto, ele estava sujeito a

Iher permite-se freqüentá-la mais: ela é evitada como se tivesse uma praga. A mesma sorte cabe à adúltera, pois esta violou a capitulação aceita pelo marido. todavia, mediante tal exemplo, os homens são desencorajados a aceitar capitular; no entanto, disso depende a salvação de todo o sexo feminino. Ademais, devido à grosseira falta de palavra e à fraude contida no seu feito, a adúltera perde a honra sexual e, ao mesmo tempo, a honra burguesa. Eis por que se diz, como expressão de desculpa, "uma moça caída", mas não "uma esposa caída", e o sedutor pode, pelo casamento, tornar a primeira novamente honrada; não é o caso do agente do adultério em relação à segunda, depois que esta se separou. Se, após essa clara exposição, reconheceremos como princípio da honra feminina um *esprit de corps* salutar, que chega até a ser necessário, no entanto, bem calculado e apoiado sobre o interesse, então poderemos atribuir a tal honra a maior importância para a existência feminina e, por conseguinte, um grande valor relativo, mas não absoluto, que ultrapassa o da vida e de seus fins, portanto, um valor a ser pago com o preço da própria vida. Logo, não se poderá aplaudir os feitos exagerados de Lucrécia e Virginius, os quais degeneraram em farsas trágicas. Justamente por isso, a conclusão de Emilia Galotti tem algo de tão revoltante, de modo que deixamos o teatro em plena indisposição. Ao contrário, apesar da honra sexual, não se

conservar o erro deste último, principalmente quando o assunto é a honra, que se baseia na opinião dos outros sobre nosso valor e o temor daí advindo. Mais adiante, o próprio filósofo se encarregará de dizer que a honra sexual, e qualquer outra, como qualquer outro valor social, tem um peso meramente relativo, convencional. Eis a razão para a honra sexual feminina poder experimentar modificações locais e temporárias. [N. do T.]

pode deixar de simpatizar com a Klärchen de Egmont. Essa maneira de impelir ao extremo o princípio de honra feminino pertence, como tantos outros casos, ao esquecimento dos fins pelos meios. Pois se atribui, mediante semelhantes exageros, um valor absoluto à honra sexual, enquanto esta, mais do que qualquer outra, tem um valor meramente relativo. Sim, poder-se-ia dizer meramente convencional, caso se depreenda do *Thomasius de concubinatu* que, até a reforma luterana, em quase todos os países e tempos, o concubinato foi uma relação permitida e reconhecida por lei, na qual a concubina permanecia honrada; sem falar da Milita, na Babilônia (Heródoto I, 199) etc. Contudo, há também convenções burguesas que tornam impossível a forma exterior do casamento, em especial nos países católicos, onde não existe o divórcio, mas em toda parte há tal impedimento para os soberanos. Na minha opinião, eles agem de maneira muito mais moral quando mantêm uma amante do que quando contraem um casamento morganático, cuja descendência poderia reivindicar direitos, na extinção da descendência legítima. Disso resulta a possibilidade, embora remota, de se chegar a uma guerra civil. Além do mais, um casamento morganático, ou seja, contraído a despeito de todas as conveniências exteriores é, em última instância, uma concessão feita às mulheres e aos padres, duas classes diante das quais se deve guardar todo o cuidado possível antes de se conceder algo. Deve-se ainda levar em conta que todo homem em seu país pode se casar com a mulher de sua escolha, à exceção de um ao qual esse direito natural é negado. Esse pobre homem é o príncipe. Sua mão pertence ao país, e é concedida em virtude de razões de Estado, ou seja, em conformidade com o bem da nação.

No entanto, esse princípio é homem e também quer seguir pelo menos uma vez o pendor do seu coração. Por conseguinte, é tão injusto e ingrato quanto de mentalidade vulgar e estreita impedir o príncipe de ter uma amante ou o repreender por querê-lo; naturalmente, desde que ela não tenha influência alguma sobre a regência. Por sua vez, no que diz respeito à honra sexual, tal amante é, por assim dizer, uma pessoa excepcional, uma exceção à regra: pois entregou-se a um só homem, a quem ama e que a ama, mas que com ela nunca poderá se casar. São sobretudo os inúmeros sacrifícios sangrentos em nome do princípio de honra feminino, como o infanticídio e o suicídio de mães, a provar que tal princípio não tem uma origem puramente natural. Decerto, uma moça que se dá ilegitimamente viola a sua lealdade para com o seu sexo inteiro. No entanto, essa lealdade é apenas tacitamente assumida, não jurada. E como, em caso comum, é a sua própria vantagem que sofre do modo mais imediato, sua insensatez acaba sendo maior do que a sua depravação.

A honra sexual dos homens é provocada pela das mulheres, como *esprit de corps* oposto, que exige de cada um que, ao aceitar o casamento – essa capitulação tão favorável para a parte oposta –, cuide agora para que ele seja respeitado. Com isso, o próprio pacto não perde a sua solidez mediante um relaxamento de sua observância, e os homens, que deram tudo, ficam assegurados da única coisa pela qual estipularam um pacto, a saber, a posse exclusiva da mulher. Em conformidade com isso, a honra do homem exige que ele se vingue do adultério de sua mulher e a puna, pelo menos mediante a separação. Se o tolerar, mesmo sabendo dele, será coberto de vergonha pela comunidade masculina. No entanto, tal vergo-

nha não é tão grave quanto a que concerne à mulher que perdeu a honra sexual; antes, é apenas uma *levioris notae macula* [uma mácula de menor importância], já que a relação sexual é algo subordinado para o homem, pois ele ainda possui muitas outras e mais importantes. Os dois maiores poetas dramáticos dos tempos modernos tomaram como tema, cada um duas vezes, essa honra masculina: Shakespeare, em *Otelo* e *Conto de inverno*, e Calderón, em *El médico de su honra* e *A secreto agravio secreta venganza*. De resto, tal honra exige apenas a punição da mulher, não a do amante; a punição deste último é meramente uma *opus supererogationis* [uma obra que vai além do exigido], o que comprova a sua origem a partir do *esprit de corps* dos homens.

A honra, como a considerei até aqui, em seus gêneros e princípios, encontra-se como válida universalmente em todos os povos e em todos os tempos, embora a honra feminina exiba algumas modificações locais e temporais em seus princípios. Contudo, há ainda um gênero de honra totalmente diferente daquele válido em toda parte, e do qual nem gregos nem romanos tinham noção. Muito menos sabem dele os chineses, hindus e mao-metanos até os nossos dias, pois só se originou na Idade Média e tornou-se aclimatado apenas na Europa cristã e, mesmo nesta, apenas numa pequena parte da população, a saber, entre as classes superiores da sociedade e os que a emulam. Trata-se da *honra cavalheiresca* ou do *point d'honneur* [ponto de honra]. Ora, levando-se em conta que seus princípios se diferenciam por completo daqueles da honra tratada até aqui, sendo até mesmo em parte opostos, já que a primeira torna o *homem honorável*, e a segunda, ao contrário, torna-o *homem de honra*, que-

ro apresentar a seguir, separadamente, os seus princípios, como um código ou espelho da honra cavalheiresca.

1. A honra *não* consiste na opinião dos outros sobre o nosso valor, mas unicamente nas *exteriorizações* dessa opinião, pouco importando se a opinião externada de fato existe ou não, muito menos se ela tem fundamento. Por conseguinte, os outros podem nutrir a pior opinião a nosso respeito, por conta de nosso modo de vida, e podem desprezar-nos como bem entenderem; durante o tempo em que ninguém se atrever a expressá-la em voz alta, ela não prejudicará em nada a nossa honra. Mas, ao contrário, se mesmo com nossas qualidades e ações compelirmos os outros a atribuir-nos elevada estima (pois isto não depende do seu arbítrio), então bastará que apenas um indivíduo – seja ele o pior e mais ignorante – exprima o seu desprezo por nós para que logo a nossa honra seja ferida e até perdida para sempre, caso não a reparemos. Um demonstrativo supérfluo disso, ou seja, de que aqui não se trata da *opinião* de outrem, mas apenas da sua *exteriorização*, é que as ofensas podem ser *retiradas* ou, se necessário, pode-se pedir perdão, e então é como se elas jamais tivessem acontecido. A questão de saber se a opinião que produziu as ofensas também mudou e por que isso aconteceria não afeta em nada o caso; anula-se simplesmente a sua exteriorização e tudo fica bem. Como conclusão, tem-se que o importante não é ganhar respeito, mas extorqui-lo.

2. A honra de um homem não depende do que ele *faz*, mas do que ele *sufre*, do que lhe acontece. De acordo com os princípios de honra primeiramente abordados e válidos em qualquer parte, ela depende só daquilo que o *próprio homem* diz ou faz; em contrapartida, a

honra cavalheiresca depende daquilo que outrem diz ou faz. Ela está, portanto, na mão ou até mesmo na ponta da língua de cada um e, caso este aproveite a oportunidade, ela pode a qualquer momento ser perdida para sempre – a menos que o atingido, por um processo de reparação que logo mencionaremos, não se apodere dela, o que só pode acontecer com perigo de sua vida, de sua saúde, de sua liberdade, de suas propriedades e de sua tranquilidade de ânimo. Em consequência disso, a conduta de um homem pode ser a mais íntegra e nobre, o seu ânimo, o mais puro, e a sua cabeça, a mais eminente. No entanto, sua honra pode ser perdida a qualquer momento, desde que agrade a qualquer indivíduo *insultá-lo* – e tal indivíduo, desde que não tenha ferido essas leis da honra, pode ser, de resto, o patife mais vil, o bruto mais estúpido, um mandrião, um apostador, um fazedor de dívidas, em suma, um homem que não é digno de consideração. Na maior parte das vezes, é justamente a um sujeito dessa espécie que agrada insultar, pois, como Sêneca observa de modo acertado, *ut quisque contemtissimus et ludibrius est, ita solutissimae linguae est* [quanto mais um homem é desprezível e ridículo, tanto mais solta é a sua língua] (*De constantia*, II). Tal tipo também se irritará de preferência contra o homem primeiramente descrito, porque os opositos se odeiam e a consideração dos méritos superiores costuma despertar a raiva silenciosa no indivíduo desprezível. Por isso, diz Goethe:

*Was klagst du über Feinde?
Sollten Solche je werden Freunde,
Denen das Wesen, wie du bist,
Im Stillen ein ewiger Vorwurf ist?*

Por que te lamentas dos teus inimigos?
Deveriam eles se tornar teus amigos,
Para os quais tua verdadeira essência
É secretamente uma repreensão eterna?

(*West-Östlicher Divan / "Buch der Sprüche", Spruch 15/*)
(*Divã ocidental-oriental / "Livro das sentenças", sentença 15/*)

Vê-se o quanto precisamente as pessoas por último descritas têm de agradecer ao princípio da honra, pois este as nivela com aquelas que, do contrário, seriam inatingíveis em qualquer situação. Se tal reles indivíduo insulta, isto é, atribui ao outro uma qualidade ruim, então esta vale, de maneira provisória, como um juízo objetivamente verdadeiro e fundamentado, um decreto com força de lei. O insulto pode até mesmo permanecer verdadeiro e válido por todo o futuro, caso não seja anulado com o sangue. Isto é, o insultado passa a ser (aos olhos de todas as “pessoas de honra”) aquilo que disse quem o insultou (fosse este o último de todos os filhos da terra), pois ele “engoliu” a afronta (esse é o *terminus technicus* [termo técnico]). Em conformidade com isso, as “pessoas de honra” agora o desprezarão profundamente, fugirão dele como se tivesse peste; elas se recusarão, por exemplo, alta e publicamente, a ir a uma recepção onde ele seja recebido etc. Acredito poder remontar com segurança a origem dessa sábia visão ao fato de que, na Idade Média, até o século XV (segundo as *Beiträge zur deutschen Geschichte, besonders des deutschen Strafrechts* [Contribuições para a história alemã, especialmente em relação ao direito penal], de C. G. von Wächters, 1845), em processos criminais, não cabia ao acusador provar a culpa do acusado, mas sim a este provar sua inocência.

Isso podia acontecer mediante um juramento de purgação, para o qual ele ainda precisava de fiadores (*consacramentales*), que jurassem estar convencidos de que ele não seria capaz de perjúrio algum. Se o acusado não tivesse fiadores, ou se o acusador não os admitisse, intervinha então o juízo de Deus, que usualmente consistia num duelo. Pois o acusado era agora um “caído em desgraça” e tinha de purgar-se. Vemos aqui a origem do conceito de “cair em desgraça” e de todo o procedimento que ainda hoje tem o seu lugar entre as “pessoas de honra”, apenas com a omissão da jura. Aqui também temos uma explicação da indignação profunda e obrigatória com a qual os “homens de honra” recebem a repreensão da mentira e exigem, em compensação, uma vingança sangrenta, o que é bastante estranho, em função da ocorrência diária da mentira. Na Inglaterra, em especial, isso foi elevado a uma espécie de superstição profundamente enraizada. (De fato, todo aquele que ameaça punir de morte quem o acusa de mentira, não pode ter mentido em sua vida). Nos processos criminais da Idade Média, a forma mais sucinta era o acusado replicar ao acusador: “Tu mentes”, ao que de imediato se apelava ao juízo de Deus. Por isso se escreve que, segundo o código de honra cavalheiresco, ao se dar a repreensão de mentira, tem-se de apelar imediatamente às armas. É o suficiente no que concerne ao insulto. Mas há algo ainda pior do que o insulto, algo tão horrível, que tenho de pedir perdão às “pessoas de honra” por simplesmente mencioná-lo neste código cavalheiresco, pois sei que o mero fato de pensar nele lhes fará arrepiar a pele e ericar os cabelos, já que se trata do *summum malum*, o pior dos males sobre a face da terra, mais horrível do que a morte e a danação. Pode aconte-

cer, de fato, *horribile dictu* [horrível de dizer], que um indivíduo aplique em outro um tapa ou golpe. Trata-se de um acontecimento terrível, que conduz a uma morte tão completa da honra que, se todas as suas outras feridas tiverem de ser curadas com sangue, esta exige, para a sua cura, um golpe fatal.

3. A honra não tem nada a ver com o que o homem pode ser em si e para si, ou com a questão de saber se a sua índole moral pode mudar alguma vez, e outros semelhantes pedantismos de escola. Ao contrário, quando ela é ferida ou perdida por um momento, pode ser restabelecida pronta e completamente, contanto que se tomem logo as devidas providências, ou seja, mediante um único remédio universal, o duelo. Todavia, se o autor da injúria não pertencer às classes sociais que professam o código de honra cavalheiresco, ou se alguma vez já o violou, então pode-se levar a cabo uma operação infalível, em especial se a injúria à honra tiver ocorrido por vias de fato, mas também por meios meramente verbais: caso se esteja armado, trespassa-se-lhe o punhal de imediato e, se preciso for, também uma hora depois; tal procedimento fará com que a honra seja restabelecida. Mas, além disso, caso se deseje evitar esse passo devido à preocupação com os transtornos dele resultantes, ou se houver insegurança quanto ao fato de o ofensor se submeter ou não às leis da honra cavalheiresca, tem-se um paliativo na *avantage* [vantagem de ser o último a receber uma ofensa], que consiste, caso o adversário tenha sido rude, em sermos notadamente mais rudes ainda. Se o insulto não for suficiente, recorre-se então ao golpe, e aqui também há um clímax na salvação da honra: golpes curam-se com bastonadas, e estas com chicotadas. Mesmo

contra estas últimas, alguns recomendam o escarro como sendo de eficácia comprovada. Somente quando não se consegue chegar em tempo com esses remédios, tem-se de fato de proceder às operações sangrentas. Esse método paliativo baseia-se, na verdade, na seguinte máxima:

4. Assim como ser insultado é uma vergonha, insultar é uma honra. Por exemplo, mesmo que a verdade, o direito e a razão estejam do lado do meu adversário, não deixo de insultá-lo; desse modo, todas as suas qualidades passam a ser desconsideradas, e o direito e a honra passam a estar do meu lado. Ele, ao contrário, perdeu provisoriamente a sua honra – até conseguir restabelecê-la, não mediante direito e razão, mas por tiros e estocadas. Logo, a rudeza é uma qualidade que, no ponto de honra, substitui ou sobrepuja todas as outras. O mais rude tem sempre razão: *quid multa* [para que tantas palavras]? Qualquer estupidez, insolência, maldade que alguém possa ter feito, uma rudeza lhes retira essa característica e elas são de imediato legitimadas. Se, numa discussão ou conversa, outro indivíduo mostra conhecimento mais correto do assunto, um amor mais austero à verdade, um juízo mais saudável, mais entendimento do que nós, ou se em geral exibe méritos intelectuais que nos deixam na sombra, então podemos de imediato suprimir semelhantes superioridades e a nossa própria mesquinhez por elas revelada e sermos, por nosso turno, superiores, tornando-nos ofensivos e rudes. Pois uma rudeza derrota todo argumento e eclipsa qualquer espírito; isso se o oponente não tomar parte nela e replicar com outra maior ainda. Não o fazendo, chegamos à vantagem no nobre desafio; desse modo, permanecemos vitoriosos e com a honra do nosso lado. Verdade, conhecimento, entendimento, inte-

ligência e espírito têm de ser desconsiderados e acabam sendo reprimidos pela divina rudeza. Por conseguinte, as "pessoas de honra", tão logo são confrontadas com uma opinião diferente da sua ou simplesmente com um entendimento mais arguto que pode contradizê-las, preparam-se imediatamente para montar em seu cavalo de batalha, e se, numa controvérsia, faltar-lhes um contra-argumento, procurarão uma rudeza, que servirá para o mesmo fim e é mais fácil de encontrar. Em seguida, vão-se triunfantes. Nesse caso, já se vê o quão é justo dizer, em louvor do princípio de honra, que ele enobrece o tom em sociedade. Esta máxima repousa, por sua vez, sobre a seguinte, que é propriamente a máxima fundamental e a alma de todo o código.

5. O supremo tribunal de justiça, ao qual se deve recorrer sempre que houver alguma diferença com os outros concernente à honra, é a violência física, ou seja, a animaldade. Pois toda rudeza é, na verdade, um apelo à animaldade, na medida em que declara a incompetência da luta das forças espirituais ou do direito moral, substituindo-a por aquela da força física, a qual, e em se tratando da espécie humana, definida por Franklin como *toolmaking animal* [animal que confecciona ferramentas], ocorre em duelo com armas apropriadas e produz uma decisão irre-vogável. Essa máxima fundamental, como se sabe, é designada pela expressão *Faustrecht* [direito do mais forte], análoga à palavra *Aberwitz* [absurdez] e, por conseguinte, irônica como esta. Em conformidade com isso, a honra cavalheiresca deveria se chamar *Faust-Ebre* [honra do mais forte].

6. Se acima achamos que a honra burguesa era bastante escrupulosa nos itens sobre o meu e o teu, sobre

as obrigações contraídas e a palavra empenhada, o código aqui considerado, ao contrário, mostra a esse respeito a mais nobre liberalidade. Existe apenas *uma* palavra com a qual não se pode faltar, a de honra, isto é, a palavra com a qual se diz "pela honra!" – de onde resulta a presunção de que é permissível faltar com todas as outras. Mas mesmo na violação da palavra de honra, esta ainda pode ser salva, em caso de necessidade, mediante o remédio universal do duelo contra aqueles que asseveraram que a tínhamos empenhado. Ademais, há apenas *uma* dívida que tem de ser paga incondicionalmente, a do jogo, que, portanto, também se chama "dívida de honra". Quanto a todas as outras, pode-se lograr judeus e cristãos: nada disso prejudicará a honra cavalheiresca³.

.....

3. Esse, então, seria o código. Quando reduzidos a conceitos nítidos e claramente expressos, aqueles princípios produzem um efeito estranho e grotesco. No entanto, mesmo hoje em dia, na Europa cristã, eles ainda são, via de regra, objeto de homenagem por parte daqueles pertencentes à chamada boa sociedade e ao chamado bom-tom. Muitos destes, nos quais aqueles princípios foram inculcados desde a primeira juventude, mediante discursos e exemplos, chegam a acreditar mais firmemente neles do que em qualquer espécie de catecismo e devotam-lhes a mais profunda e genuína veneração, estando realmente prontos, a todo momento, a sacrificar-lhes felicidade, tranquilidade, saúde e vida. Consideram que tais princípios têm sua raiz na natureza humana; por conseguinte, são inatos, estabelecidos *a priori*, acima de qualquer investigação. Não quero atingir o seu coração, mas suas cabeças não são muito honrosas. Assim, para nenhuma classe esses princípios deveriam ser mais inadequados do que para aquela destinada a representar a inteligência sobre a face da terra, a tornar-se o sal desta, e que deve, então, preparar-se para essa grande missão. Trata-se da juventude acadêmica, que infelizmente na Alemanha, mais do que qualquer outra classe, rende homenagens aos mencionados princípios. Em vez de imprimir nessa juventude, educada pelas obras gregas e latinas, as desvantagens ou a imoralidade das consequências dos ditos princípios (como uma vez, quando eu ainda pertencia a essa classe, fez o péssimo filósofo J. G. Fichte – que o público educado

O espírito imparcial reconhece, à primeira vista, que esse código de honra estranho, bárbaro e ridículo não provém da essência da natureza humana ou de uma visão saudável das relações humanas. Isso é confirmado pelo domínio extremamente limitado de sua autoridade: tal domínio limita-se à Europa, existe apenas desde a Idade Média e só abrange a nobreza, os militares e seus êmulos. Pois nem os gregos, nem os romanos, nem os povos asiáticos altamente civilizados, dos antigos e novos tempos, sabem alguma coisa dessa honra e de seus princípios. Todos eles conhecem apenas a honra primeiramente analisada. Sendo assim, para eles, o homem vale por aquilo que sua conduta evidencia, não pelo que agrada a uma língua solta dizer sobre ele. Para todos eles, o que alguém diz ou faz pode aniquilar a *própria* honra, mas nunca a de um outro. Para todos eles, um golpe é apenas um golpe, tal qual um cavalo ou qualquer asno pode aplicá-lo, e com mais perigo. De acordo com as circunstâncias, um

da Alemanha ainda considera honestamente como um filósofo –, numa *Declaratio ex cathedra* [preleção], eu, ao contrário, lhes falaria apenas o seguinte: Vós, cuja juventude foi nutrida pela língua e pela sabedoria grega e latina, que tivestes a inteligência iluminada em boa hora e com zelo inestimável pelos raios dos sábios e nobres da bela Antigüidade; vós quereis começar a fazer desse código da incompreensão e da brutalidade um padrão para vossa conduta? Vede-o, tal qual foi aqui trazido perante vós em conceitos nítidos, na sua limitação deplorável, e deixai ser a sua pedra de toque não o vosso coração, mas o vosso entendimento. Se este não o rejeitar, então vossa cabeça não é apropriada para trabalhar no campo em que as exigências necessárias são uma faculdade de juízo enérgica, que rompa facilmente as barreiras do preconceito e um entendimento correto, que saiba distinguir com clareza o verdadeiro do falso, mesmo onde a diferença permanecer profundamente oculta e não for palpável como aqui. Nesse caso, meus caros, procurai outra maneira honrosa de arranjar-se no mundo – tornai-vos soldados ou estudai um ofício, pois o trabalho vale ouro.

golpe poderá excitar a cólera ou também conduzir imediatamente à vingança, mas nada tem a ver com a honra, e de modo algum haverá escritos sobre golpes ou palavras de insulto, juntamente com a "satisfação" que se exige ou que se negligencia. Em bravura e desprezo pela vida eles não estão atrás dos povos cristãos da Europa. Gregos e romanos eram, de fato, heróis completos, mas nada sabiam do *point d'honneur*. Entre eles o duelo não era coisa das classes nobres, e sim de gladiadores mercenários, escravos abandonados e criminosos condenados, os quais, alternando-se com animais selvagens, eram estimulados a lutar para diversão do povo. Com a introdução do cristianismo, as lutas de gladiadores foram abolidas. No seu lugar, entretanto, no tempo cristão e com a intermediação do juízo de Deus, foi instituído o duelo. Se o primeiro tipo de luta era um sacrifício cruel oferecido à curiosidade pública, este é um sacrifício cruel oferecido ao preconceito geral; mas não, como aquele, um sacrifício de criminosos, escravos e prisioneiros, e sim de homens livres e nobres.

Um grande número de vestígios conservados atesta que esse preconceito era completamente estranho aos antigos. Quando, por exemplo, um chefe teuto desafiou Marius para um duelo, este herói mandou-lhe como resposta: "Se a vida lhe é fastidiosa, que se enforce." No entanto, propôs-lhe um gladiador veterano com o qual poderia lutar (Freinsh. *Suppl. in Liv. lib. LXVIII*, c. 12). Em Plutarco (*Them. 11*), lemos que o comandante de frota Euribiades, discutindo com Temístocles, teria levantado o bastão para golpeá-lo; todavia, este não teria sacado de sua espada, mas dito: παταξον μεν ουν, ακουσον δε [Golpeia, mas ouve-me]. Que indignação deve sentir o leitor

"de honra" ao não encontrar em Plutarco a notícia de que o corpo de oficiais atenienses teria de imediato declarado não mais querer servir sob as ordens de um tal Temístocles! Com toda justeza diz, portanto, um escritor francês de nosso tempo: *Si quelqu'un s'avisait de dire que Démosthène fut un homme d'honneur, on sourirait de pitié; [...] Cicéron n'était pas un homme d'honneur non plus* [Se ocorresse a alguém dizer que Demóstenes foi um homem de honra, sorriríamos por piedade; [...] Cíceron também não era um homem de honra] (*Soirées littéraires*, par C. Durand, Rouen, 1828, V. 2, p. 300). Ademais, a passagem de Platão (*De leg.* IX, últimas 6 páginas, assim como XI, p. 131, Bip.) sobre as *αἰκία*, ou seja, os maus-tratos, mostra de modo suficiente que, em tais casos, os antigos, no que tange à visão do ponto de honra cavalheiresco, não possuíam noção alguma. Sócrates, em consequência de suas constantes disputas, foi amiúde maltratado, o que ele suportava com serenidade. Quando, certa vez, recebeu um chute, aceitou-o com paciência e disse para uma pessoa que ficou atônita com o fato: "Se um asno me desse um coice, iria eu incriminá-lo?" (Diog. Laert. II, 21). Outra vez, quando alguém lhe perguntou: "Esse homem não te insulta e difama?", a sua resposta foi: "Não, pois o que ele diz não se aplica a mim" (*ibid.* 36). Estouve (*Florileg.*, ed. Gaisford, v. I, pp. 327-30) conservou-nos uma longa passagem de *Musonius*, na qual se pode ver como os antigos consideravam as injúrias. Eles não conheciam outra satisfação que não fosse a da lei (e homens sábios por vezes abdicavam desta). Pode-se constatar claramente no *Górgias* de Platão que os antigos não conheciam outra forma satisfatória de reparar uma bofetada recebida a não ser a da lei; nessa mes-

ma obra, encontra-se também a opinião de Sócrates. O mesmo ainda se esclarece a partir do relato de Aulo Gélio (XX, 1) sobre um certo Lucius Veratius que, sem motivo, exercitava sua petulância aplicando uma bofetada nos cidadãos romanos que encontrava na rua. Para evitar todas as formalidades, deixava-se acompanhar por um escravo com um saco de moedas de cobre, a serem logo pagas ao atônito cidadão, na quantia de 25 asses. Crates, o famoso cínico, recebera do músico Nicodromos uma bofetada tão forte que sua face ficou inchada e ensanguentada. Por conta disso, colocou na própria testa uma tabuleta com a inscrição Νικοδρόμος ἐποίει (*Nicodromus fecit*) [obra de Nicodromos], o que trouxe ao flautista grande vergonha por ter praticado uma tal brutalidade contra um homem que Atenas inteira venerava como um deus doméstico (Apul., *Flor.*, p. 126, Bip. e Diog. Laert. VI, 89). De Diógenes de Sinope temos uma carta endereçada a Melesípus, na qual relata que fora espancado por jovens atenienses embriagados, mas que isso nada significava para ele (*Nota Casaub. ad Diog. Laert. VI*, 33). Sêneca, no livro *De constantia sapientis*, do capítulo 10 até o fim, considerou em detalhe a *contumelia* [ofensa], para estabelecer que o sábio não se importava com ela. No capítulo 14, diz:
At sapiens colaphis percussus, quid faciet? quod Cato, cum illi os percussum esset: non excanduit, non vindicavit injuriam: nec remisit quidem, sed factam negavit [Mas que deve fazer o sábio, se é esbofeteado? Aquilo que Catão fez quando lhe bateram na face: não se exaltou, não se vingou pela ofensa, nem mesmo a perdoou, mas negou que ela tivesse sido cometida].

“Sim”, direis, “mas esses eram sábios!” Vós então sois loucos? De acordo.

Vemos, portanto, que todo princípio de honra cavalheiresco era completamente desconhecido para os antigos, justamente porque eles, em todos os aspectos, permaneceram fiéis à visão natural e imparcial das coisas e, por conseguinte, não se deixaram convencer por semelhantes mentiras sinistras e monstruosas. Por isso, podiam considerar um tapa na face como nada além do que é na realidade, uma pequena injúria física; enquanto o mesmo para os modernos se tornou uma catástrofe e tema de tragédias, por exemplo, no *Cid*, de Corneille, ou numa recente tragédia alemã sobre a vida burguesa, chamada *O poder das circunstâncias*, mas que deveria se chamar *O poder do preconceito*. No entanto, se um dia, na assembléia nacional de Paris, é dada uma bofetada, isso acaba ecoando por toda a Europa. As pessoas “de honra” – a quem as recordações clássicas e os exemplos acima mencionados da Antigüidade devem ter contrariado – recomendo, como antídoto, na obra-prima de Diderot, *Jacques le fataliste*, a leitura da história do senhor Desglands, a qual constitui um tipo exemplar da moderna honra cavalheiresca, que lhes poderá deleitar e edificar.

A partir do que foi dito, é suficientemente claro que o princípio de honra cavalheiresco de modo algum pode ser originário, baseado na própria natureza humana. Ele é, portanto, artificial, e sua origem não é difícil de encontrar. É manifestamente um filho do tempo em que os punhos eram mais exercitados que a cabeça, e os padres mantinham aprisionado o poder da razão, portanto, é um filho da louvável Idade Média e de sua cavalaria. Naqueles tempos, o amado Deus não só cuidava de nós, como também nos julgava. Sendo assim, muitos casos difíceis

foram decididos mediante ordálios ou juízos de Deus*, que, com raras exceções, consistiam em duelos não apenas entre cavaleiros, mas também entre civis, como o atesta um bom exemplo em *Henrique VI*, de Shakespeare (parte 2, ato 2, cena 3). A partir de cada sentença judiciária, um apelo podia sempre ser feito ao duelo, como a uma instância superior, ou seja, ao juízo de Deus. Nesse caso, era propriamente a força física e a agilidade, portanto, a natureza animal em vez do poder da razão, que se sentava na cadeira do juiz e decidia sobre o justo ou o injusto, não em função do que alguém fizera, mas em função do que lhe acontecera – exatamente segundo o princípio de honra cavalheiresco válido ainda hoje. Quem duvida dessa origem do duelo, que leia o excelente livro de J. G. Mellingen, *The History of Duelling*, 1849. Sim, ainda hoje encontramos entre as pessoas que regram a sua vida por tal princípio – as quais, como se sabe, não são de ordinário as mais bem educadas e as mais razoáveis –, algumas que efetivamente vêem o resultado do duelo como uma decisão divina da disputa que o provocou; decerto, segundo uma opinião tradicional e longamente herdada.

Se deixarmos à parte essa origem do princípio de honra cavalheiresco, veremos que a sua tendência imediata é extorquir, mediante a ameaça de violência, os testemunhos exteriores da estima, considerados, de fato, muito onerosos ou muito supérfluos de conquistar. É mais ou menos como se alguém aquecesse o bulbo do termômetro com as mãos e quisesse provar, pela elevação da coluna de mercúrio, que seu quarto está bem aquecido.

* No original *Ordalien*, que vem do antigo alemão *Odeel* = *Urteil*, juízo (de Deus), prova de inocência. [N. do T.]

Considerado de maneira mais próxima, eis o núcleo da questão: assim como a honra burguesa, a ter diante dos olhos o trato pacífico com os outros, consiste na opinião destes sobre nós de que merecemos plena *confiança*, já que observamos incondicionalmente o direito de cada um, do mesmo modo, a honra cavalheiresca consiste na opinião de que devemos ser *temidos*, já que estamos decididos a defender incondicionalmente os nossos direitos. O princípio de que é mais essencial ser temido do que gozar de confiança não seria tão falso, pois não se pode contar muito com a justiça dos homens, caso vivêssemos no estado de natureza, onde cada um teria de proteger a si mesmo e defender imediatamente os seus direitos. Mas, na civilização, onde o Estado tomou para si a proteção de nossa pessoa e de nossa propriedade, o referido princípio não encontra mais aplicação alguma e permanece como os burgos e torres de observação da época do direito do mais forte, inúteis e abandonados, entre campos bem cultivados e estradas movimentadas, ou mesmo ferrovias. Sendo assim, a honra cavalheiresca ligada a semelhante princípio dedicou-se àqueles agravos à pessoa, que o Estado pune apenas de maneira leve ou simplesmente não pune, segundo o princípio *de minimis lex non curat* [a lei não cuida das ninharias], já que tais agravos são danos insignificantes e, em parte, meras troças. Mas, em relação a eles, a honra se prendeu a uma superestimação do valor da própria pessoa, que é completamente inapropriado à natureza, à constituição e ao destino do homem⁴. Ela eleva esse valor até uma es-

4. O que significa ofender uma pessoa? Significa confundi-la sobre a alta opinião que tem de si mesma.

pécie de santidade e, achando insuficientes as punições do Estado para pequenas ofensas, toma para si a tarefa de puni-las e, em verdade, sempre com penas corporais ou com a morte do ofensor. Manifestamente, no fundamento disso reside o orgulho mais desmesurado e a soberba mais revoltante, os quais, esquecendo por inteiro o que é propriamente o homem, pretendem para ele uma inviolabilidade incondicional e irrepreensibilidade⁵. Mas todo aquele que intenta manter isso pela violência e que acaba proclamando a máxima: "Quem me insulta ou me dá um golpe deve morrer", merece, justamente por isso, ser exilado do país. Como desculpa para semelhante orgulho exagerado, coloca-se todo tipo de pretexto. De duas pessoas intrépidas, diz-se que nenhuma cederá. Por

.....

5. A honra cavalheiresca é filha do orgulho e da loucura. (A verdade oposta é proferida de modo mais preciso em *El principio constante* [Calderón], com as palavras: *Esa es la herencia de Adán* [esta é a herança de Adão].) Bastante notável é que esse superlativo de todo orgulho se encontre apenas e exclusivamente entre os seguidores daquela religião que lhes coloca como obrigação a extrema humildade, pois nem tempos pretéritos, nem outras partes do mundo conhecem o princípio da honra cavalheiresca. Todavia, não se pode atribuí-lo à religião, mas antes ao regime feudal, no qual cada nobre se via como um pequeno soberano que não reconhecia nenhum juiz humano acima de si e aprendia, por conseguinte, a atribuir uma completa inviolabilidade e santidade à sua pessoa. Logo, cada atentado contra ela, portanto, cada golpe e cada palavra de insulto, parecia-lhe um crime digno de morte. Desse modo, o princípio de honra e o duelo eram originariamente apenas um assunto de nobres e, na sua esteira, em tempos posteriores, um assunto de oficiais, aos quais se associaram algumas vezes em seguida, mas nunca de maneira constante, as outras classes superiores, para não serem depreciadas. Embora os duelos tenham se originado dos ordálios, estes não são o fundamento, mas a consequência e a aplicação do princípio de honra: quem não reconhece nenhum juiz humano, apela ao divino. Os próprios ordálios, entretanto, não são peculiares ao cristianismo, mas se encontram de maneira bastante forte também no hinduísmo, em especial nos tempos mais antigos. Mas há vestígios deles ainda hoje.

consequente, o mais leve choque conduziria às palavras injuriosas, estas, às pancadas, por fim, ao golpe mortífero; portanto, seria melhor, em nome da conveniência, saltar os degraus intermediários e de imediato recorrer às armas. Os detalhes do procedimento foram formulados num sistema rígido e pedante, com suas leis e regras que são a farsa mais séria do mundo, um verdadeiro templo em honra à loucura. No entanto, o próprio princípio é falso: em assuntos de menor importância (aqueles de maior importância permanecem sempre na alçada dos tribunais) entre duas pessoas intrépidas, há sempre uma que cede, a saber, a mais inteligente. Quanto às meras opiniões, deixam-se de lado. A prova disso fornece o povo ou, antes, todas as numerosas classes que não subscrevem o princípio de honra cavalheiresco; entre elas, portanto, as disputas seguem o seu curso natural; um golpe mortífero é cem vezes mais raro do que na fração mínima, talvez apenas 1/1000 da população total, que rende homenagens àquele princípio; e mesmo uma pancadaria é um evento raro. Afirma-se ainda que o bom-tom e os finos costumes da sociedade teriam por pilares aquele princípio de honra que, com seus duelos, seria o muro protetor contra a irrupção da grosseria e da insolênci;a. Todavia, em Atenas, Corinto e Roma, com certeza se encontrava uma boa, ou melhor, uma ótima sociedade e também finos costumes e bom-tom, sem que se implantasse aquele espantalho da honra cavalheiresca. É certo que, na sociedade antiga, as mulheres não ocupavam uma posição proeminente como entre nós. Isso confere ao entretenimento um caráter frívolo e pueril, e exclui qualquer conversa substancial. Certamente, a presença feminina contribui bastante para que em nossa boa sociedade a coragem pessoal se impo-

nha frente a qualquer outra qualidade, enquanto, na verdade, ela é apenas uma virtude subalterna, uma mera virtude de suboficial, em relação à qual até os animais são superiores, o que, por exemplo, justifica a expressão: "Corajoso como um leão." Contrário ao acima afirmado, o princípio de honra cavalheiresco é amiúde o asilo seguro da desonestidade e da maldade em grandes matérias, bem como da insolênci a, da falta de consideração e de urbanidade nas pequenas, na medida em que se suporta em silêncio uma grande quantidade de rudezas inopportunas, porque ninguém tem o prazer de, censurando-as, arriscar a própria garganta. Em conformidade com tudo isso, vemos o duelo sendo praticado em toda a sua florescência e com a seriedade mais sanguinária justamente naquela nação que mostrou falta de verdadeira honestidade nas relações políticas e financeiras. Para saber o que se passa nas relações privadas de seus membros, pode-se perguntar àqueles que tiveram semelhante experiência. No que concerne à sua urbanidade e cultura social, elas são famosas como modelo negativo.

Todos os pretextos alegados são, portanto, insustentáveis. Com mais razão, pode-se afirmar que, do mesmo modo que um cão rosna quando se rosna para ele, e faz carinho quando recebe carinho, também é próprio da natureza do homem revidar cada hostilidade com hostilidade e ficar exasperado e irritado mediante manifestações de desdém ou ódio. Por isso, Cícero já dizia: *Habet quendam aculeum contumelia, quem pati prudentes ac viri boni difficillime possunt* [Toda ofensa possui um espinho, que até mesmo os homens inteligentes e bons suportam com dificuldade]. E em nenhuma parte do mundo (com exceção de poucas seitas pias) suportam-se com calma

as palavras de injúria ou os golpes. Todavia, a natureza em momento algum conduz a algo que ultrapasse uma represália adequada à ofensa, mas com certeza não leva a punir com a morte quem nos acusa de mentira, de estupidez ou covardia, e o antigo princípio germânico “a uma bofetada cabe um punhal” é uma superstição cavalheiresca revoltante. Em todo caso, o revide ou a represália das ofensas pertence à ira, de modo algum à honra e ao dever, como o princípio de honra cavalheiresco o qualifica. Antes, é totalmente certo que cada repreensão só pode ferir na extensão em que atinge; isso também se depreende do fato de a mais leve alusão magoar muito mais profundamente do que a mais grave acusação sem fundamento algum. Por conseguinte, a pessoa que está de fato consciente de que não merece uma repreensão, pode e irá com calma desprezá-la. Ao contrário, o princípio de honra exige que ela mostre uma suscetibilidade que não possui, vingando com sangue ofensas que não ferem. Entretanto, precisa de fato ter uma pobre opinião do próprio valor aquele que se apressa a suprimir cada observação ofensiva, com o fito de impedir a sua audição. Conseqüentemente, a verdadeira auto-estima, em caso de injúrias, conferirá indiferença efetiva e quando, por falta dessa indiferença, isso não ocorrer, a prudência e a cultura instruirão a salvar as aparências e a dissimular a ira. Se conseguirmos nos livrar da superstição do princípio de honra cavalheiresco, de modo que ninguém mais possa supor que mediante insultos retire algo da honra de outrem ou restabeleça a sua própria, e também que cada injustiça, rudeza ou grosseria não mais possa de imediato ser legitimada pela prontidão a dar satisfação, isto é, bater-se por ela, então todos passarão logo a entender

que, nessa luta, em caso de invectivas e insultos, é o vencido que sai vencedor, e que, como diz Vincenzo Monti, as injúrias são como as procissões de igreja: sempre retornam ao ponto de partida. Assim, não seria mais suficiente, como agora, alguém revidar uma grosseria para ter o direito ao seu lado; portanto, a intelecção e o entendimento teriam uma autoridade completamente diferente da atual, quando têm sempre de levar em conta, antes de se pronunciar, se não estão de algum modo ofendendo as opiniões das mentes limitadas e imbecis, alarmadas e exasperadas com a sua mera aparição, e com isso fazendo com que a cabeça, onde habitam inteligência e entendimento, acabe por se encontrar num jogo de dados contra o crânio reles onde residem aquelas opiniões. Nesse sentido, a superioridade espiritual obteria na sociedade o seu devido primado, que hoje, embora de maneira encoberta, é conferido à superioridade física e à coragem hussarda. Desse modo, os homens eminentes teriam um motivo a menos para se retirar da sociedade, como o fazem atualmente. Uma mudança desse tipo produziria, portanto, o *verdadeiro* bom-tom e pavimentaria o caminho para a autêntica e boa sociedade, na forma em que ela sem dúvida existiu em Atenas, Corinto e Roma. A quem deseje uma prova disso, recomendo a leitura do *Banquete*, de Xenofonte.

No entanto, a última defesa do código cavalheiresco com certeza rezará: "Ora vejam só, alguém poderia muito bem – Deus nos livre! – aplicar um golpe em outra pessoa!" Ao que eu laconicamente replicaria que esse foi com freqüência o caso em 999/1000 da sociedade que não reconheceu aquele código, sem que uma única pessoa tenha sido morta, enquanto, entre os seus segui-

dores, via de regra, cada golpe torna-se mortífero. Mas quero detalhar ainda mais a matéria. Ocupei-me de modo exaustivo em encontrar na natureza animal ou racional do homem uma razão sustentável ou pelo menos plausível, e não consistente em meras maneiras de falar, mas em noções claras, para a convicção tão enraizada numa parte da sociedade humana de que um golpe é algo horrível; debalde. Um golpe é e sempre será um pequeno mal físico, que todo homem pode causar a outrem, sem contudo provar nada além de sua força ou habilidade superior, ou ainda que o outro não estava em guarda. A análise não revela mais do que isso. Ademais, vejo o mesmo cavaleiro, para quem um golpe da mão humana é o maior dos males, receber um dez vezes mais violento de seu cavalo e assegurar, coxeando com dissimulada dor, que isso não foi nada. Por conta disso, pensei até que o problema estava na mão humana. Todavia, vejo que, em combate, o nosso cavaleiro recebe da mesma mão ferimentos de espada e de sabre, e assegura que isso é uma ninharia da qual não vale a pena falar. Em seguida, venho a saber que mesmo os golpes com lâminas são muito menos ruins do que aqueles com bastão, de tal modo que, não faz muito tempo, os cadetes estavam expostos aos primeiros mas não aos outros. Além disso, na cerimônia de recepção do jovem cavaleiro, o golpe de lâmina com que é investido constitui uma grande honra. Eis então que cheguei ao fim com as minhas razões psicológicas e morais, e nada mais me resta a não ser considerar tal questão como uma superstição antiga e profundamente enraizada, um exemplo a mais, entre tantos outros, de tudo o que se pode fazer o homem crer. É o que comprova também o conhecido fato de, na China, as bas-

tonadas serem uma punição civil muito freqüente para os funcionários de todas as classes, o que nos mostra que a natureza humana, mesmo a mais altamente civilizada, não afirma a mesma coisa naquele país⁶. Mas mesmo um olhar imparcial sobre a natureza do homem revela que bater é para ele tão natural quanto morder para os animais caçadores e chifrar para os corníferos: o homem é um animal que bate. Por conseguinte, revoltamo-nos quando, em casos raros, sabemos que um homem mordeu um outro; ao contrário, que ele dê golpes ou os receba, é um acontecimento tão natural quanto de ocorrência freqüente. Pode-se explicar facilmente por que pessoas de cultura superior se subtraem de bom grado a tais acontecimentos, exercendo reciprocamente o autodomínio. Mas é uma crueldade fazer crer a uma nação, ou apenas a uma classe social, que um golpe dado é uma desgraça horrível a ser seguida de morte e homicídio. Já existem demasia-dos males verdadeiros no mundo para que seja permitido aumentá-los mediante males imaginários, que terminam por atrair os verdadeiros. É o que faz, no entanto, aquela estúpida e malévolasuperstição. Tenho, portanto, de desaprovar os governos e os corpos legislativos que a promovem, ao insistir com fervor na abolição de todas as punições corporais, tanto para civis quanto para militares. Eles acreditam agir em favor do interesse humano, quando, em verdade, o caso é justamente o oposto, na medida

6. *Vingt ou trente coups de canne sur le derrière, c'est, pour ainsi dire, le pain quotidien des Chinois. C'est une correction paternelle du mandarin, laquelle n'a rien d'infamant, et qu'ils reçoivent avec action de grâces* [Vinte ou trinta bastonadas no traseiro é, por assim dizer, o pão diário dos chineses. É uma correção paterna do mandarim, que nada possui de infame e que eles recebem com ação de graça]. *Lettres édifiantes et curieuses, édition de 1819*, v. II, p. 454.

em que trabalham na consolidação daquela loucura desnaturalada e funesta, pela qual tantas vítimas já foram sacrificadas. De todas as ofensas, com exceção das piores, bater é a punição que primeiro ocorre ao homem e, portanto, é natural. Quem não for sensível às razões, será sensível às bastonadas, e punir com golpes moderados quem não pode ser punido em seus bens, pois não os possui, nem em sua liberdade, pois seus serviços são indispensáveis, é um ato tão justo quanto natural. Contra isso, quase não há razões a alegar, a não ser meras maneiras de falar sobre a "dignidade do homem", que não se apóiam sobre conceitos claros, mas sempre sobre a perniciosa superstição mencionada acima. Isso encontra uma confirmação ridícula no fato de que, há pouco tempo, em muitos países, a correção corporal por bastonadas entre os militares foi substituída pela punição por ríspas, a qual, tanto quanto a outra, é causa de dores corporais, todavia, supõe-se que não deva ser derogatória da honra e da dignidade.

Pela promoção da referida superstição, trabalha-se, no entanto, em favor do princípio de honra cavalheiresco e, com isso, em favor do duelo, enquanto, por outro lado, esforça-se ou pelo menos se pretende o esforço por abolir o duelo mediante leis⁷. Como consequência,

7. A única razão pela qual os governos só aparentemente se esforçam por reprimir o duelo – o que seria manifestamente fácil, em especial nas universidades –, dando a impressão de que não logram sucesso, parece-me o seguinte: o Estado não tem condições de pagar integralmente com dinheiro o serviço de seus oficiais e funcionários civis. Por isso, deixam consistir a outra metade de seu ganho na honra, que é representada por títulos, uniformes e condecorações. Para manter essa indenização ideal de seus serviços num curso elevado, o sentimento de honra tem de ser de toda maneira alimentado, aguçado e, se preciso for, até mesmo exaltado. Ora, como para este fim a

encontramos aquele fragmento do direito do mais forte transportado desde o tempo da crua Idade Média até o século XIX, e neste ainda mostrar-se, para escândalo público. Já é, enfim, chegado o tempo de expulsá-lo com vilipêndio e coberto de vergonha. Hoje em dia, não é permitido incitar cães ou galos metodicamente uns contra os outros (pelo menos na Inglaterra tais brigas são punidas). No entanto, os homens são incitados, contra a própria vontade, a lutas mortais, mediante a ridícula superstição do absurdo princípio da honra cavalheiresca e seus limitados representantes e administradores, que lhes impõem a obrigação de lutar, por causa de qualquer bagatela, como gladiadores. Eu, todavia, recomendo aos nossos puristas germanos a palavra *Ritterhetze* [incitação, briga entre cavaleiros], em vez de *Duell* [duelo], a qual provavelmente não provém da palavra latina *duellum*, mas da espanhola *duelo*, sofrimento, lamento, queixa. O pedantismo com o qual a loucura é estimulada fornece com certeza motivos para o riso. Contudo, é revoltante que aquele princípio e seu código absurdo fundem um Estado dentro do Estado que, não reconhecendo direito algum a não ser o do mais forte, tiranize as classes a ele submetidas, estabe-

honra burguesa não é suficiente, simplesmente porque é partilhada com cada um, apela-se então para a ajuda da honra cavalheiresca, a qual é estimulada, como dissemos. Na Inglaterra, onde os soldos de militares e civis são bem mais elevados do que no continente, o dito expediente não é necessário. Por conseguinte, o duelo nesse país, em especial nos últimos vinte anos, foi quase por inteiro erradicado e agora ocorre de maneira bastante rara, além de ser ridicularizado como uma obra de néscios. Com certeza, a grande *Anti-duelling-society* [sociedade antiduelo], que traz entre seus membros muitos lordes, almirantes e generais, contribuiu muito para isso, e o Moloch tem de se arranjar sem as suas vítimas.

lecedo um tribunal vêmico permanente*, diante do qual um indivíduo pode convocar outro a comparecer, usando pretextos fáceis, e a sentença decide sobre a vida e a morte de ambas as partes. Isso naturalmente se torna o esconderijo de onde todo réprobo – contanto que pertença àquelas classes submetidas ao direito do mais forte – pode ameaçar e até mesmo exterminar o mais nobre e o melhor dos homens, que como tal tem de ser para ele necessariamente odioso. Como nos dias de hoje a justiça e a polícia já possuem competência suficiente para impedir que um vilão nos grite no meio da estrada a ameaça “a bolsa ou a vida”, já seria tempo de o bom senso também conseguir impedir que um vilão, no meio do decurso pacífico da nossa existência, nos lance a ameaça “a honra ou a vida”. As classes superiores deveriam ser libertadas da opressão originada do fato de cada um, a cada instante, poder ser intimado a pagar com a própria vida pela rudeza, pela grosseria, pela estupidez ou pela malda-de de alguém que goste de descarregá-las em outra pessoa. É revoltante e escandaloso que duas jovens cabeças esquentadas e inexperientes, ao querelar, devam expiar isso com seu sangue, sua saúde ou sua vida. A noção de quão maligna é a tirania daquele Estado dentro do Estado, de quão intenso é o poder daquela superstição, pode ser dada pelo fato de que amiúde algumas pessoas chegaram a se matar de desespero por não terem conseguido restabelecer a honra cavalheiresca ferida, por conta da classe demasiado elevada ou baixa do ofensor, ou de alguma outra peculiaridade deste que impossibilitava o

* Tribunal vêmico ou Santa Vehme: tribunal secreto na Alemanha, no século XV, para a repressão de crimes dos senhores feudais. [N. do T.]

duelo, encontrando, assim, um fim tragicômico. O falso e o absurdo acabam por se desvelar na maioria das vezes pelo fato de, em seu ápice, portarem como flor a contradição. Assim, esta também aparece aqui na forma da mais gritante antinomia, a saber, o duelo é proibido para o oficial e, no entanto, este é punido com a exoneração se, em se dando o caso, se recusar a lutar.

Como já cheguei até aqui, quero ir mais adiante com a minha franqueza. Visto à luz apropriada e sem preconceito, a importante diferença, tão altamente considerada, entre matar o nosso inimigo numa luta aberta e com armas iguais ou a partir de uma cilada repousa apenas no fato de que, como dito, aquele Estado dentro do Estado não reconhece direito algum a não ser o do mais forte, portanto, o direito do punho, e este, elevado a juízo de Deus, é colocado no fundamento de seu código. Pois, pela morte do inimigo numa luta aberta, não se provou nada além do fato de que se tratava do mais forte ou do mais hábil. A justificação que se procura na luta aberta pressupõe, portanto, que o *direito do mais forte* é de fato um *direito*. Em verdade, entretanto, a circunstância de que o outro se defende mal me fornece a possibilidade, mas nunca o direito, de matá-lo. Ao contrário, tal direito, ou seja, minha justificação *moral*, consiste apenas em *motivos* que tenho para tirar-lhe a vida. Admitamos que tais motivos existam e sejam suficientes. Então, não há nenhuma razão para se preocupar em saber qual de nós dois consegue atirar ou esgrimir melhor; é indiferente a maneira como eu lhe tiro a vida, se por trás ou pela frente. Pois, em termos morais, o direito do mais forte não possui maior peso do que o direito do mais sagaz, que é usado no homicídio insidioso. Aqui, pois, o direito do mais forte tem

peso igual ao direito da cabeça. Acrescente-se ainda que também no duelo ambos os direitos são praticados, na medida em que cada finta, na esgrima, é uma insídia. Se me considero moralmente justificado a tirar a vida de alguém, então é uma imbecilidade ater-me à possibilidade de ele atirar ou esgrimir melhor do que eu, pois, nesse caso, é ele que, ao contrário, já tendo me prejudicado, ainda poderá tirar-me a vida. Rousseau é da opinião de que as ofensas devem ser vingadas não pelo duelo, mas pelo assassinato, que ele sugere cautelosamente na 21^a nota, tão misteriosamente concebida, do 4º livro do *Emile* (p. 173, Bip.). Mas ele está tão fortemente imbuído da superstição cavalheiresca, que já vê a repreensão da mentira como uma justificativa para o assassinato, quando, em verdade, tinha de saber que todo homem já mereceu semelhante repreensão inumeráveis vezes, e ele próprio no mais elevado grau. É manifesto: o preconceito que justifica a morte do ofensor, contanto que se respeite a condição de uma luta aberta com armas iguais, considera o direito do mais forte como um direito real e o duelo como um juízo de Deus. O italiano, ao contrário, que ardendo em ira sem mais nem menos esfaqueia o seu ofensor onde quer que o encontre, pelo menos age de maneira consequente e conforme à natureza. É mais sagaz, mas não pior do que o duelista. Se se quisesse dizer que, ao matar meu inimigo em duelo, eu esteja justificado pelo fato de ele também se esforçar para me matar, então a réplica seria a de que eu, pelo desafio, coloquei-o em legítima defesa. Colocar-se intencional e mutuamente em legítima defesa significa, no fundo, apenas procurar um pretexto plausível para matar. Poder-se-ia até encontrar uma justificação no princípio *volenti non fit injuria* [não é feita

injúria àquele que a consentel, pois, mediante acordo mútuo, coloca-se a própria vida em jogo. Mas, contra isso, pode-se replicar que o *volenti* não é correto, pois a tirania do princípio de honra cavalheiresco e seu código absurdo são os esbirros que arrastaram ambos, ou ao menos um dos lutadores, diante do sanguinário tribunal vêmico.

Estendi-me longamente sobre a honra cavalheiresca, mas com boa intenção e porque a filosofia é o único Hércules contra a monstruosidade moral e intelectual deste mundo. Principalmente duas coisas diferenciam o estado social moderno daquele da Antigüidade, para desvantagem do primeiro, a que elas deram um aspecto sério, sombrio e sinistro, do qual a Antigüidade, serena e cándida como a manhã da vida, está livre. Trata-se do princípio de honra cavalheiresco e da doença venérea, *par nobile fratrum* [nobre par de irmãos]! Juntos, eles envenenaram o *νεικος και φιλια* [o ódio e o amor] da vida. A doença venérea estende a sua influência bem mais além do que possa parecer à primeira vista, na medida em que tal influência é não apenas física, mas também moral. A partir do momento em que a aljava de Amor também porta flechas envenenadas, introduziu-se na relação entre os sexos um elemento estranho, hostil, até mesmo satânico. Como consequência, uma desconfiança sombria e temível permeia tais relações, e a influência indireta de tal mudança na fundação de toda comunidade humana estende-se, para mais ou para menos, também sobre as restantes relações sociais. Mas essa análise me levaria demasiado longe. Análoga, embora de natureza totalmente diferente, é a influência do princípio de honra cavalheiresco, essa farsa solene, estranha aos antigos, mas que torna a sociedade moderna inflexível, séria e temerosa,

já que cada palavra fugidia é escrutada e ruminada. Mais do que isso! Esse princípio é o Minotauro universal, ao qual tem de ser trazido anualmente em sacrifício um bom número de filhos de casas nobres, tomados não de um, como no caso do Minotauro antigo, mas de cada país da Europa. Por conseguinte, já é tempo de atacar esse espantalho, como foi feito aqui. Que os dois monstros do novo tempo encontrem no século XIX o seu fim! Não queremos perder a esperança de que os médicos ainda vencerão o primeiro pela profilaxia. Mas destruir o *espantalho* é tarefa do filósofo, pela correção dos conceitos, pois os governos, por intermédio da administração das leis, até agora não o conseguiram; ademais, apenas pelo primeiro caminho o mal é atacado na sua raiz. Se, entretanto, os governos devem efetivamente levar a sério a abolição do duelo, e se o pequeno sucesso de seu esforço se deve apenas à sua incapacidade, então quero propô-lhes uma lei, cujo sucesso garanto, e que não reclama operações sangrentas, cadasfalsos, forças ou prisões perpétuas. Ao contrário, é um remediozinho homeopático, bem fácil: quem desafia ou aceita um duelo, recebe, *à la chinoise* [à moda chinesa], à luz do dia, diante do corpo de guarda, 12 golpes de bastão do sargento; os portadores do cartel e os padrinhos recebem seis golpes cada um. Para as consequências eventuais de duelos efetivamente consumados, permanecem os procedimentos criminais ordinários. Talvez alguém imbuído das noções cavalheirescas me objetasse que, após a execução de tal pena, muitos "homens de honra" poderiam chegar ao ponto de se suicidar. Ao que eu responderia: é melhor que tal insano mate a si mesmo do que outrem. No fundo, entretanto, sei muito bem que os governos não tratam muito a sério a abolição dos duelos. O salário dos funcionários civis,

sobretudo o dos oficiais (salvo os de posição mais elevada), está muito aquém do valor de suas funções. A outra metade lhes é paga, portanto, com a honra. Esta é representada primariamente por títulos e condecorações e, em sentido mais amplo, pela honra da posição em geral. Para esta, o duelo é um bom cavalo da mão, pois sua preparação é feita já nas universidades. Sendo assim, as vítimas pagam com o próprio sangue o déficit dos salários.

Para que nada seja omitido, deve-se ainda mencionar a *honra nacional*. Ela é a honra de todo um povo como parte da comunidade dos povos. Como nesta não há nenhum outro fórum a não ser o da força e, portanto, cada membro tem de proteger sozinho os seus direitos, então a honra de uma nação consiste não apenas na opinião adquirida de que ela é confiável (crédito), mas também na de que é temível. Por isso, nunca pode deixar impunes os ataques aos seus direitos. Sendo assim, combina o ponto de honra burguês com o cavalheiresco.

Àquilo que alguém *representa*, isto é, àquilo que alguém é aos olhos do mundo, foi incluída acima, em último lugar, a *glória*. Não poderíamos deixar de considerá-la. Glória e honra são gêmeas, mas à maneira dos Diiscuros, dos quais Pólux era imortal, enquanto Castor era mortal. A glória é a irmã imortal da honra mortal. Obviamente, isso deve ser entendido apenas no que tange à glória da mais elevada espécie, à glória genuína e propriamente dita, pois decerto há também muitas espécies efêmeras de glória. Ademais, a honra concerne apenas às qualidades que são exigidas de todos os que se encontram nas mesmas condições; a glória, às qualidades que não se podem exigir de ninguém. A honra se refere às qualidades que todos podem atribuir a si mesmos publicamente; a glória, àquelas que ninguém pode atribuir a si mesmo.

Enquanto a nossa honra vai até onde somos pessoalmente conhecidos, a glória, ao contrário, precede o nosso conhecimento e o leva até onde ela mesma consegue ir. Todo indivíduo tem direito à honra; à glória, apenas as exceções, pois apenas mediante realizações excepcionais é possível atingi-la. Tais realizações, por sua vez, são *feitos* ou *obras*. A partir deles, abrem-se dois caminhos para a glória. Antes de mais nada, é o grande coração que capacita para os *feitos*; para as *obras*, a grande cabeça. Ambos possuem suas próprias vantagens e desvantagens. A diferença principal é que os feitos passam, as obras permanecem. Dos feitos, permanece apenas a lembrança, que se torna cada vez mais fraca, desfigurada e indiferente, e que está até mesmo fadada a extinguir-se gradualmente, caso a história não a recolha e a transmita para a posteridade em estado petrificado. As obras, ao contrário, são imortais e podem, pelo menos as escritas, sobreviver em todos os tempos. O mais nobre dos feitos tem apenas uma influência temporária; a obra genial, ao contrário, vive e faz efeito, de modo benéfico e sublime, por todos os tempos. De Alexandre, o Grande, vivem nome e memória, mas Platão e Aristóteles, Homero e Horácio ainda existem, vivem e fazem efeito imediatamente. Os *Vedas*, com seus *Upanixades*, estão aí: mas de todos os feitos que aconteceram em seu tempo, nenhum conhecimento chegou até nós⁸. Outra desvantagem dos feitos é a sua

8. Logo, é um mau elogio se alguém, como é costume hoje em dia, acreditando honrar certas obras, intitula-as de feitos, pois obras são essencialmente de espécie superior. Um feito é sempre apenas uma ação baseada num motivo, portanto, algo isolado, passageiro, e pertence ao elemento universal e originário do mundo, isto é, a vontade. Uma obra grandiosa ou bela, ao contrário, é algo permanente, porque de importância universal, e procedeu da in-

dependência da oportunidade, que primeiro tem de fornecer a possibilidade para que eles se produzam, de onde resulta que sua glória não se ajusta unicamente ao seu valor intrínseco, mas também às circunstâncias que lhes conferiram importância e brilho. Ademais, se os feitos são puramente pessoais, como na guerra, então a fama depende da asserção de poucas testemunhas oculares. Ora, estas não estão sempre presentes e, caso estejam, nem sempre são justas e imparciais. Por outro lado, por serem algo prático, os feitos possuem a vantagem de estar ao alcance da faculdade de juízo universal dos homens. Logo, se os dados lhe são corretamente transmitidos, a justiça lhes é rendida de imediato, a não ser que seus motivos só mais tarde sejam corretamente conhecidos ou justamente apreciados, pois, para a compreensão de cada ação, requer-se o conhecimento de seu motivo. Com as obras dá-se o inverso: sua origem não depende da oportunidade, mas unicamente de seu autor, e o que elas são em si e para si permanece pelo tempo que durarem. Nesse caso, em contrapartida, a dificuldade está no julgamento e é tanto maior quanto mais elevado for o gênero dessas obras; amiúde faltam juízes competentes, im-

teligência, da inteligência inocente, pura, que se eleva desse mundo da vontade como um perfume.

Uma vantagem da glória dos feitos é que, via de regra, entram em cena de súbito, com uma forte explosão, amiúde tão forte, que é ouvida em toda a Europa, enquanto a glória das obras entra em cena lenta e gradualmente, primeiro fraca, depois cada vez mais notável, e muitas vezes só após cem anos atinge toda a sua força; mas então permanece, porque as obras permanecem, às vezes por milênios afora. Ao contrário, a glória dos feitos, quando passa a primeira explosão, torna-se pouco a pouco mais fraca, conhecida por um número cada vez menor de pessoas, até que, por fim, existe na história apenas como um fantasma.

parciais e probos. No entanto, sua glória não é decidida por *uma* instância; há lugar para a apelação. Pois, como dito, enquanto só a lembrança dos fatos chega à posteridade e, em verdade, da maneira como os contemporâneos a transmitem, as obras, ao contrário, chegam elas mesmas e tais como são (salvo alguns fragmentos desaparecidos). Aqui, portanto, não há nenhuma desfiguração dos dados, e mesmo uma eventual influência desvantajosa do meio circundante, quando de sua origem, desaparece mais tarde. Antes, é o tempo que amiúde traz, um a um, os poucos juízes de fato competentes que, eles próprios sendo exceções, constituem-se no tribunal para julgar exceções maiores ainda. Dão sucessivamente o seu veredito de peso, para que se estabeleça, às vezes só depois de séculos, um juízo perfeitamente justo, que não é revogado por nenhum tempo posterior. Tão certa e até infalível é a glória das obras. Por outro lado, são as circunstâncias externas e do acaso que determinarão se o autor de uma obra obterá a glória. E isso é tanto mais raro, quanto mais elevado e difícil for o gênero delas. Por isso, Sêneca (*Ep.* 79) diz com incomparável beleza que a glória segue tão infalivelmente o mérito quanto a sombra segue o corpo, embora caminhe, justamente como a sombra, às vezes à frente, às vezes atrás. Depois de elucidá-lo, acrescenta: *Etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit, venient qui sine offensa, sine gratia judicent* [Embora a inveja cale todos os teus contemporâneos, mesmo assim virão os homens que julgarão sem inveja e sem favor]; tal citação nos permite concluir que a arte de abafar o mérito por meio do silêncio e da ignorância malévolos, com o fim de ocultar do público aquilo que é bom, em favor do que é ruim, já era praticado pelos patifes da época de Sêneca, como o é pelos do nosso tempo,

e que, em ambos os casos, a *inveja lhes cerrou a boca*. Via de regra, a glória será tanto mais tardia quanto mais for durável, pois tudo aquilo que é excelente amadurece de maneira lenta. A glória que se tornará póstera se assemelha a um carvalho que cresce bem lentamente a partir de sua semente; a glória fácil, efêmera, assemelha-se às plantas anuais, que crescem rapidamente, e a glória falsa parece-se com erva daninha, que nasce num piscar de olhos e que nos apressamos em arrancar. Esse desenrolar das coisas relaciona-se com o fato de que, quanto mais alguém pertence à posteridade, ou seja, à humanidade geral e inteira, tanto mais estranho será à sua época, pois o que ele produz não é especialmente dedicado a ela como tal, mas só na medida em que a mesma é uma parte da humanidade; logo, suas obras não são tingidas com a cor local do seu tempo; todavia, em consequência disso, pode acontecer de tal indivíduo passar facilmente como um estranho por sua época. Esta prefere apreciar aqueles que tratam os assuntos do seu dia-a-dia ou que servem ao humor do momento, portanto, os fatos que pertencem integralmente a *ela*, que com ela vivem e com ela morrem. Por isso, a história da arte e da literatura ensina geralmente que as mais elevadas realizações do espírito humano, via de regra, foram acolhidas com desfavor e assim permaneceram até que espíritos de tipo mais elevado fossem por elas atraídos, reconhecessem seu mérito e lhes conferissem prestígio, que elas conservaram com a autoridade assim obtida. No fundo, tudo isso consiste no fato de que cada um só pode propriamente compreender e avaliar apenas o que lhe é homogêneo. Desse modo, homogêneo para o homem limitado é tudo o que for limitado, para o homem comum, tudo o que for comum, para o confuso, a confusão e, para o insensato, o absurdo; o que

mais agrada a cada um são as próprias obras que, como tais, lhes são inteiramente homogêneas. Por isso, já o antigo e legendário Epicarmo cantou (Diog. Laert. XII, 16):

Θαυμαστὸν οὐδεν εστί, με ταῦθ' ὄντω λεγεῖν,
Καὶ ἀνδανεῖν αὐτοισιν αὐτους, καὶ δοκεῖν
Καλῶς πεφυκεναι· καὶ γαρ ὁ κυων κυνί¹
Καλλιστὸν εἰμεν φαινεται, καὶ βους βοϊ.
Ονος δε ονω καλλιστον, ύς δε ύς.

que eu, para que nada seja perdido, traduzo assim:

*Kein Wunder ist es, daß ich red', in meinem Sinn,
Und Jene, selbst sich selbst gefallend, stehen im Wahn.
Sie wären lobenswerth: so scheint dem Hund der Hund
Das schönste Wesen, so dem Ochsen auch der Ochs,
Dem Esel auch der Esel, und dem Schwein das Schwein.*

Nada de admirável que eu fale em meu próprio sentido,
E aqueles que se agradam a si mesmos iludem-se
Que seriam dignos de louvor: do mesmo modo, para o cão, o
[cão é

O mais belo dos seres; para o boi, o boi,
Para o asno, o asno; para o porco, o porco.

O mais vigoroso dos braços, quando lança um corpo leve, não pode comunicar-lhe nenhum movimento que o faça voar longe e cair violentamente; ao contrário, o corpo cairá inerte nas proximidades, visto que lhe falta massa material própria para absorver a força exterior. Do mesmo modo se passa com os belos e grandes pensamentos, com as obras-primas dos gênios, se, para absorvê-las, existirem apenas cabeças pequenas, fracas ou enviesadas. Para lastimar isso, uniram-se em coro as vozes dos sábios de todos os tempos. Por exemplo, Jesus,

filho de Sirac (22, 8-9), diz: "Quem conversa com um nêscio, conversa com um dormente. Quando termina de falar, este pergunta: o quê?" Hamlet (IV, 2), por sua vez: *A knavish speech sleeps in a fool's ear* [Uma conversa eloquente dorme nos ouvidos de um nêscio]. E Goethe:

*Das glücklichste Wort es wird verböhnt,
Wenn der Hörer ein Schiefohr ist.*

A mais feliz das palavras será caçoadas,
Se quem a ouve é um ouvido torto.

(*West-östlicher Divan*, "Buch der Betrachtungen", I. Gedicht.)
[*Divã ocidental-oriental*, "Livro das contemplações", 1º poema]

E ainda:

*Du wirkest nicht, Alles bleibt so stumpf.
Sei guter Dinge!
Der Stein im Sumpf
Macht keine Ringe.*

Não podes fazer efeito, tudo permanece tão inerte.

Não desanimes!

A pedra atirada ao pântano

Não faz círculos.

("Sprichwörtlich") ["Proverbial"]

E Lichtenberg: "Se uma cabeça e um livro que se chocam produzem um som abafado, este provém sempre do livro?" E ainda: "Tais obras são espelhos: se um macaco as olha, não verá nenhum apóstolo" (*Aphorismen*, ed. Leitzmann, D396 e F III). De fato, o lamento belo e tocante do padre Gellert merece mais uma vez ser trazido à recordação:

*Daß oft die allerbesten Gaben
Die wenigsten Bewund'rer haben,
Und daß der größte Theil der Welt
Das Schlechte für das Gute hält;
Dies Uebel sieht man alle Tage.
Jedoch, wie wehrt man dieser Pest?
Ich zweifle, daß sich diese Plage
Aus unsrer Welt verdrängen läßt.
Ein einzig Mittel ist auf Erden,
Allein es ist unendlich schwer:
Die Narren müssen weise werden;
Und seht! sie werden's nimmermehr.
Nie kennen sie den Werth der Dinge.
Ihr Auge schließt, nicht ihr Verstand:
Sie loben ewig das Geringe,
Weil sie das Gute nie gekannt.*

Que amiúde os melhores dons
Tenham o mínimo de admiradores,
E que a maior parte das gentes
Tome o ruim pelo bom;
Esse mal se vê todos os dias.
Todavia, como evitar essa peste?
Duvido que essa praga
Possa ser erradicada do nosso mundo.
Há um único meio sobre a terra,
Embora infinitamente difícil:
Os mésicos têm de se tornar sábios;
Mas imaginem! Eles nunca se tornarão.
Não conhecem o valor das coisas.
São seus olhos a julgar, não seu entendimento:
Louvam eternamente o que é pequeno,
Pois nunca conheceram o que é bom.

(Início do poema “Die beiden Hunde”
[“Os dois cachorros”])

A essa incapacidade intelectual dos homens que faz, como diz Goethe (*W. Meisters Lehrjahre*, livro 7, cap. 9), com que o excelente seja raramente encontrado e, mais raramente ainda, reconhecido e apreciado, acrescenta-se ainda, aqui como em toda parte, a perversidade moral daqueles, que aparece como inveja. Pois, por intermédio da glória que alguém adquire, será elevado acima de todos os que são da sua espécie. Estes, pois, serão tão rebaixados, que todo o mérito excepcional obtém a sua glória às expensas daqueles que não o possuem.

*Wenn wir Andern Ehre geben,
Müssen wir uns selbst entadeln.*

Quando rendemos honra aos outros
Temos de depreciar a nós mesmos.

(Goethe, *West-Östlicher Divan* ["Buch des Unmuts", 2. Gedicht])
(*Divã ocidental-oriental* ["Livro do mau humor", 2º poema])

Isso explica por que o excelente, em qualquer gênero que apareça, logo leva toda a numerosa mediocridade a unir-se e aliar-se com o intento de não deixá-lo valer, e até para sufocá-lo se for possível. Sua palavra secreta é: *à bas le mérite* [abaixo o mérito]. Mas até mesmo os que possuem mérito e já adquiriram a glória por conta dele não verão com bons olhos o aparecimento de uma nova glória, cujo brilho fará o seu menos radiante. Por isso, o próprio Goethe diz:

*Hätt' ich gezaudert zu werden,
Bis man mir's Leben gegönnt,
Ich wäre noch nicht auf Erden,
Wie ihr begreifen könnt,*

*Wenn ihr seht, wie sie sich geberden,
Die, um etwas zu scheinen,
Mich gerne möchten verneinen.*

Se tivesse hesitado em existir,
Até que me concedessem a vida,
Ainda não estaria neste mundo,
Como bem podeis perceber,
Ao verdes como se conduzem
Aqueles que, para parecer alguma coisa,
Me negariam de bom grado.

(Zahme Xenien, V) [Xêniros brandos, V]

Portanto, enquanto a *honra*, via de regra, encontra juízes probos, não é atacada por nenhum tipo de inveja e chega até mesmo a ser antecipadamente concedida a todos por um longo período, a *glória*, apesar da inveja, tem de ser conquistada com luta, e a láurea é concedida por um tribunal de juízes decididamente desfavoráveis. Com efeito, podemos e queremos partilhar a honra com cada um, mas a glória adquirida por outrem diminui ou dificulta a nossa. Ademais, a dificuldade em adquirir a glória por obras é inversamente proporcional ao número daqueles que constituem o público de tais obras; e isso por razões bem fáceis de compreender. Por conseguinte, a dificuldade é bem maior nas obras que prometem instrução do que naquelas que prometem entretenimento. A maior de todas reside nas filosóficas, porque a instrução que estas prometem é, por um lado, incerta e, por outro, sem utilidade material. Acrescente-se a isso o fato de elas aparecerem, de início, diante de um público composto quase exclusivamente de concorrentes. A partir das dificuldades

mencionadas, que se opõem à obtenção da glória, percebe-se claramente que aqueles que consumaram obras dignas dela, se não o tivessem feito por amor a estas e para alegria própria, mas sim precisado ser encorajados pela glória, então a humanidade teria recebido poucas ou quase nenhuma obra imortal. Mais ainda, quem tem de produzir o bom e o autêntico e evitar o ruim tem de desafiar o juízo das massas e de seus porta-vozes e, portanto, desprezá-lo. Nisso repousa a justeza da observação, salientada em especial por Osorius (*De gloria*), de que a glória foge dos que a procuram e segue aqueles que a descuram, pois os primeiros se acomodam ao gosto de seus contemporâneos, os outros o afrontam.

Tão difícil, portanto, é alcançar a glória, tão fácil é mantê-la. Também nesse aspecto ela está em oposição à honra. Esta será concedida a qualquer um, mesmo a crédito, tem-se apenas de preservá-la. Nesse ponto, entretanto, reside a dificuldade, pois a honra é irrevogavelmente perdida por uma única ação indigna. A glória, ao contrário, nunca pode ser propriamente perdida, pois o feito ou a obra pelos quais foi alcançada estão estabelecidos para sempre, e a glória permanece para seu autor, mesmo se ele não acrescentar nenhuma nova realização às suas obras e feitos antigos. Se, entretanto, a glória efetivamente se esvai, se é superada, então não era genuína, ou seja, era imerecida, originada de sobrevalorização momentânea. Isso se não for como a que Hegel teve e que Lichtenberg descreve como “proclamada por uma junta amigável de candidatos e repercutida em eco por cabeças vazias: [...] mas como sorrirá a posteridade quando, um dia, batendo à porta desses edifícios multicoloridos de palavras, desses belos ninhos da moda voadora, dessas

casas de convenções defuntas, encontrar tudo, tudo vazio, nem mesmo o mais diminuto pensamento que poderia dizer com confiança: *entre!*" (*Verm. Schriften*, IV, p. 15.)

A glória repousa propriamente sobre aquilo que alguém é em comparação com os outros. Portanto, ela é essencialmente relativa; por isso, só pode ter valor relativo. Desapareceria inteiramente se os outros se tornassem o que o glorioso é. Uma coisa só pode ter valor absoluto se o mantiver sob todas as circunstâncias; aqui, contudo, trata-se daquilo que alguém é imediatamente e por si mesmo. Conseqüentemente, é nisso que tem de residir o valor e a felicidade do grande coração e do grande espírito. Logo, valiosa não é a glória, mas aquilo que faz com que alguém a mereça, pois isso, por assim dizer, é a substância, e a glória é apenas o acidente. Ela age sobre quem é célebre, sobretudo como um sintoma exterior pelo qual ele adquire a confirmação da opinião elevada de si mesmo. Desse modo, poder-se-ia dizer que, assim como a luz não é visível se não for refletida por um corpo, toda excelência só adquire total consciência de si própria pela glória. Mas o sintoma não é sempre infalível, visto que também há glória sem mérito e mérito sem glória. Eis a justificativa para a frase tão distinta de Lessing: "Algumas pessoas são famosas, outras merecem sê-lo." Em verdade, seria uma existência miserável aquela cujo valor ou desvalor dependesse de como aparecesse aos olhos dos outros. Tal existência, entretanto, seria a vida do herói e a do gênio se seu valor consistisse na glória, isto é, na aprovação dos outros. Mas, antes, todo ser vive e existe por conta própria, logo, primariamente em si e para si. O que alguém é, de qualquer maneira, é antes de mais nada e acima de tudo para si mesmo; e se sob esse aspec-

to não é de muito valor, então não o é também em geral. Ao contrário, a imagem do nosso ser na cabeça dos outros é algo secundário, derivado e submetido ao acaso, e só se relaciona muito indiretamente com o próprio ser. Além do mais, as cabeças dos outros são um cenário deveras miserável para que nele a verdadeira felicidade possa ter sede. Antes, nelas só se pode encontrar uma felicidade quimérica. Que sociedade heterogênea se reúne nesse templo da glória universal! Generais, ministros, charlatães, saltimbancos, dançarinos, cantores, milionários e judeus. Sim, nesse templo, os méritos de todas essas pessoas são bem mais sinceramente apreciados, encontram bem mais *estime sentie* [estima sincera] do que os méritos espirituais, sobretudo os de tipo superior, que obtêm da maioria apenas uma *estime sur parole* [estima de ouvir dizer]. Em sentido euđemonológico, portanto, a glória nada mais é senão o pedaço mais raro e saboroso para o nosso orgulho e a nossa vaidade. Estes, todavia, existem em excesso na maioria dos homens, embora eles os dissimulem; talvez até de modo mais forte naqueles que, de alguma maneira, estão aptos a adquirir glória e, portanto, têm muitas vezes de portar em si mesmos, por muito tempo, a consciência incerta de seu valor proeminente, antes que chegue a oportunidade de comprová-lo e então experimentar o reconhecimento. Até lá, têm o sentimento de sofrer uma injustiça secreta⁹. Em geral, entretanto, como foi abordado no início deste capítulo, o valor que o ho-

.....

9. Uma vez que nosso maior prazer consiste em sermos *admirados*, e os admiradores, por sua vez, concordam de mau grado em nos admirar, mesmo quando lhes são apresentadas todas as razões para tanto, o mais feliz dos homens é aquele que, não importando como, chegou ao ponto de admirar sinceramente a si mesmo. Basta que os outros não o induzam necessariamente em erro.

mem atribui à opinião dos outros é desproporcional e irracional, a ponto de Hobbes ter expressado a questão de modo bastante forte, mas talvez corretamente, nas palavras: *Omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso* [Todas as alegrias espirituais, toda jovialidade, consistem no fato de haver pessoas que, quando comparadas conosco, levam-nos a ter uma opinião elevada de nós mesmos] (*De cive*, I, 5). Isso explica o elevado valor que universalmente se atribui à glória, e os sacrifícios que são feitos na mera esperança de um dia alcançá-la:

*Fame is the spur, that the clear spirit doth raise
(That last infirmity of noble minds)
To scorn delights and live laborious days.*

A fama é o esporão que leva o espírito nobre
(Última fraqueza das mentes nobres)
A desprezar os prazeres e viver dias laboriosos.
(Milton, *Lycidas*, 70)

Assim como:

*how hard it is to climb
The heights where Fame's proud temple shines afar*

como é difícil escalar
As alturas onde brilha o templo orgulhoso da fama.
(Beattie, *The Minstrel*, I)

Eis por que também a mais vaidosa de todas as nações tem sempre na ponta da língua a palavra *la gloire* e, sem hesitar, vê esta como a mola impulsora capital dos

grandes feitos e das grandes obras. Todavia, como a glória é inquestionavelmente apenas o secundário, o mero eco, a cópia, a sombra, o sintoma do mérito, e como em cada caso aquilo que é admirado precisa ter mais valor do que a admiração, então o que torna propriamente feliz não pode residir na glória, mas naquilo que permite alcançá-la; portanto, no próprio mérito ou, para falar de maneira mais precisa, na disposição e nas capacidades de onde ele provém, sejam elas de ordem moral ou intelectual. Pois o melhor que cada um é tem, necessariamente, de ser para si mesmo. Aquilo que desse ser se espelha na mente dos outros e vale em suas opiniões é algo secundário e pode ser apenas de interesse subordinado para ele. Desse modo, quem *merece* apenas a glória, mesmo sem alcançá-la, possui de longe a coisa principal e tem com o que consolar-se do que lhe falta. O que torna alguém digno de inveja não é o fato de ser considerado um grande homem pela multidão sem juízo, amiúde enganada, mas o de ser realmente um grande homem. Tampouco a suprema felicidade significa ser conhecido na posteridade; ao contrário, ela está em gerar pensamentos que mereçam, séculos afora, ser preservados e meditados. Ademais, essa felicidade não lhe pode ser arrancada. Ela των εφ' ἡμιν [nos pertence], enquanto a glória των ουκ εφ' ἡμιν [pertence àquilo que não está em nosso poder]. Se, ao contrário, a própria admiração fosse o objeto principal, então o que é admirado não seria digno dela. Esse é o caso da glória falsa, isto é, imerecida. Seu possuidor deve alimentar-se dela, sem efetivamente ter aquilo que faz da glória o seu sintoma, seu mero reflexo. Mas essa glória falsa fará até com que amiúde ele perca o gosto por ela quando, às vezes, apesar de

toda a decepção nascida do amor-próprio, sinta vertigem nas alturas para as quais não está talhado ou tenha a sensação de que seria um ducado de cobre*. Desse modo, é tomado pelo medo de ser desmascarado e merecidamente humilhado, sobretudo quando já lê na frente dos mais sábios o juízo da posteridade. Ele se assemelha, portanto, ao herdeiro por falso testamento. A glória mais genuína, a póstera, nunca é ouvida por quem é seu objeto e, no entanto, ele é tido por feliz. Assim, sua felicidade consistiu propriamente nas grandes qualidades que lhe conferiram a sua glória e no fato de que encontrou oportunidade para desenvolvê-las; logo, foi-lhe permitido agir como era adequado, ou praticar aquilo que praticava com prazer e amor. Pois só as obras assim nascidas alcançam glória póstera. Sua felicidade consistiu, pois, no grande coração, ou também na riqueza de um espírito cuja estampa, em suas obras, recebe a admiração dos séculos vindouros. Tal felicidade consistiu nos próprios pensamentos, cuja meditação será a ocupação e o gozo dos espíritos mais nobres de um imenso futuro. O valor da glória póstera reside, portanto, em merecê-la, e isso é sua recompensa verdadeira. Se chegou a haver obras que adquiriram glória na posteridade e que também a obtiveram entre os seus contemporâneos, trata-se de circunstâncias fortuitas, sem grande importância. Pois, como os homens, via de regra, são privados de juízo próprio e, sobretudo, não têm capacidade alguma para apreciar as realizações elevadas e difíceis, acabam sempre seguindo nesse domínio a autoridade alheia, e a glória de gênero superior, em

* Os ducados eram moedas de ouro que, entre os séculos XIII e XIX, circulavam na Europa. [N. do T.]

99 de cada 100 admiradores, baseia-se meramente na confiança e na fé. Assim, a aprovação das muitas vozes dos contemporâneos só pode ter pouco valor para as cabeças pensantes, pois a única coisa que elas ouvem é sempre o eco de algumas vozes que, além disso, são elas próprias um mero efeito do momento. Sentir-se-ia um virtuoso lisonjeado pelos sonoros aplausos de seu público, se ficasse sabendo que, com exceção de um ou outro espectador, a platéia se compõe inteiramente de surdos que, para dissimular mutuamente sua limitação, aplaudem calorosamente, assim que vêem mover-se as mãos do único que ouve? E o que não seria se descobrisse que tal aplaudidor amiúde se deixa subornar para proporcionar a mais sonora aprovação ao mais mísero violinista?! Isso explica por que a glória dos contemporâneos tão raramente se metamorfosea em glória póstera; nesse sentido d'Alembert, em sua descrição sumamente bela do templo da glória literária, diz: "O interior do templo é habitado só por mortos, que durante suas vidas não estavam lá, e por alguns viventes que, quase todos, ao morrerem, serão expulsos." De passagem, observe-se que erguer um monumento a alguém em vida é declarar que, com relação a ele, não se pode confiar na posteridade. Se, entretanto, alguém experimenta em vida a glória que deve tornar-se póstera, então isso raramente ocorrerá antes da velhice. Talvez haja algumas exceções entre artistas e poetas, menos ainda haverá entre filósofos. É o que confirmam os retratos dos homens célebres por suas obras, pois, na maioria das vezes, tais retratos foram pintados somente depois do estabelecimento da celebridade. Em geral, tais homens são apresentados velhos e grisalhos, sobretudo os filósofos. Do ponto de vista eudemonológico, todavia, a questão é to-

talmente justificada. Ter glória e juventude de uma só vez é demais para um mortal. Nossa vida é tão pobre, que seus bens têm de ser repartidos com mais parcimônia. A juventude tem abundância em sua riqueza própria e, com isso, pode bastar-se a si mesma. Mas é na velhice, quando todas as fruições e alegrias esmorecem, como as árvores no inverno, que a árvore da glória verdeja do modo mais oportuno, como uma autêntica vegetação de inverno. Pode-se também comparar a glória às pêras invernais, que crescem no verão, mas são saboreadas no inverno. Na velhice, não há consolo mais belo do que termos incorporado toda a força da própria juventude em *obras* que não envelhecerão com ela*.

Se quisermos agora considerar mais de perto os caminhos que conduzem à glória nas ciências, já que estas constituem a via mais próxima de nós, podemos estabelecer aqui a seguinte regra: a superioridade intelectual indicada por tal glória vem sempre à luz por uma combinação nova de certos dados. Estes podem ser de tipos diversos; no entanto, a glória alcançada pela sua combinação será tanto maior e mais ampla quanto mais os próprios dados forem universalmente conhecidos e acessíveis a cada um. Se, por exemplo, os dados consistirem em alguns números ou curvas, ou ainda em algum fato físico, zoológico, botânico ou anatômico específico, ou mesmo

* O substancial da filosofia de Schopenhauer se concentra numa obra escrita bem cedo, *O mundo como vontade e representação*. Nela está "incorporada toda a força da própria juventude". As obras que se seguem são comentários e desenvolvimentos de temas já abordados nessa obra. E, para sua felicidade, ele ainda conseguiu alcançar em vida, na velhice, a glória. Pôde assim experimentar no inverno aquela pêra que floresceu no verão da juventude. [N. do T.]

em algumas passagens adulteradas de autores antigos, em inscrições meio obliteradas ou cujo alfabeto nos falta, ou em pontos obscuros da história, então a glória alcançada pela combinação correta desses dados não se estenderá muito além do conhecimento deles, portanto, não irá além de um pequeno número de pessoas, que vivem na maior parte das vezes retraídas e invejosas da glória em seu campo de atuação. Se, ao contrário, os dados forem aqueles que todo o gênero humano conhece; se, por exemplo, forem características essenciais ao entendimento humano ou à mente, comuns a todos, ou forças naturais, cujo inteiro modo de atuação se dá constantemente diante dos nossos olhos, ou o curso da natureza em geral, familiar às pessoas; então a glória de ter espraiado luz sobre eles por meio de uma combinação nova, importante e evidente estender-se-á com o tempo por quase toda a humanidade civilizada. Pois, se os dados são acessíveis a todos, então sua combinação também o será na maioria das vezes. Contudo, tal glória corresponderá sempre à dificuldade a ser superada. De fato, quanto mais os dados forem conhecidos, tanto mais difícil será combiná-los de uma maneira nova e correta, pois um número extremamente grande de cabeças já terá feito tal experiência e esgotado suas possíveis combinações. Por outro lado, dados inacessíveis ao grande público e apreensíveis apenas por um caminho árduo e cansativo quase sempre ainda admitem combinações novas. Quando são abordados com entendimento preciso e faculdade de juízo saudável, portanto com uma superioridade intelectual moderada, é bem possível que se tenha a felicidade de fazer uma combinação nova e correta. Mas a glória assim adquirida terá, aproximadamente, os mesmos limites do conhecimento

dos dados. Pois a solução de problemas desse tipo exige muito estudo e trabalho, mesmo que seja apenas para chegar ao conhecimento dos dados; enquanto nos problemas do primeiro tipo, em que a glória a ser adquirida é justamente maior e mais vasta, os dados são fornecidos gratuitamente. No entanto, se exigem menos trabalho, exigem também mais talento e gênio, e não há trabalho ou estudo que, em relação ao seu valor próprio e ao seu valor estimado, permita uma comparação.

Disso resulta que aqueles que se sabem dotados de um entendimento capaz e de um juízo correto, sem todavia pressentir em si os mais altos dons espirituais, não devem ter medo da grande quantidade de estudo nem do trabalho árduo, para conseguir se elevar, por intermédio destes, por sobre a grande massa humana que tem diante de si os dados de todos conhecidos, e assim atingir os lugares remotos, acessíveis apenas à atividade erudita. Pois, aqui, onde o número dos concorrentes é infinitamente menor, até a cabeça com inteligência mais ou menos superior logo encontrará oportunidade para uma combinação nova e correta dos dados: o mérito de sua descoberta se apoiará até mesmo sobre a dificuldade de atingi-los. Mas o aplauso assim conseguido de seus colegas – que são os únicos especialistas em tal domínio – será ouvido pela multidão apenas de longe. Se se quiser seguir o caminho aqui indicado até o seu extremo, pode-se determinar o ponto onde os dados, por conta da grande dificuldade de sua aquisição, são suficientes em si mesmos e não requerem uma combinação para estabelecer a glória. É o caso das viagens a países remotos e pouco visitados: a pessoa se torna famosa por aquilo que viu, não pelo que pensou. Esse caminho possui ainda a gran-

de vantagem de que é muito mais fácil comunicar aos outros o visto do que o pensado, assim como as pessoas compreendem muito mais facilmente o primeiro do que o segundo. Sendo assim, para o primeiro caso, encontram-se muito mais leitores do que para o segundo. Pois, como diz Asmus [Matthias Claudius]:

*Wenn Jemand eine Reise thut,
So kann er was erzählen.*

Quando alguém faz uma viagem,
Tem o que contar.

("Urians Reise um die Welt") ["Viagem do diabo pelo mundo"]

Entretanto, a tudo isso corresponde o fato de que, quando conhecemos pessoalmente homens célebres desse tipo, amiúde ocorre-nos a observação de Horácio:

Coelum, non animum, mutant, qui trans mare currunt.

Apenas muda de clima, não de caráter, quem atravessa os mares.
(*Epist. I, 11, v. 27*)

Por outro lado, no que se refere ao espírito dotado de capacidades elevadas – o único que pode ousar a solução dos grandes e difíceis problemas concernentes ao universal e geral das coisas –, ele fará bem em estender o máximo possível o seu horizonte, mas sempre com equanimidade, para todos os lados, sem se perder muito numa dessas regiões bem específicas e conhecidas apenas por poucos. Ou seja, sem penetrar demasiado profundamente nas especialidades de alguma ciência isolada, muito menos envolver-se com a micrologia. Pois não tem neces-

sidade de se dedicar a objetos de difícil acesso para livrarse da multidão de concorrentes; ao contrário, justamente aquilo que está ao alcance de todos é que fornecerá a matéria para combinações novas, importantes e verdadeiras. Desse modo, o seu mérito poderá ser apreciado por todos os que conhecem os dados, portanto, por uma boa parte do gênero humano. Nisso reside a imensa diferença entre a glória que os poetas e os filósofos alcançam e aquela acessível a físicos, químicos, anatomistas, mineralogistas, zoólogos, filólogos, historiadores etc.

Parêneses [exortações] e máximas

Aqui, menos do que em qualquer outra parte, pretendendo a completude; do contrário, teria de repetir as muitas regras de vida, em parte excelentes, dadas pelos pensadores de todos os tempos, desde Teógnis e o pseudo-Salomão, até Rochefoucauld; com isso, também não poderia evitar os numerosos e conhecidos lugares-comuns. No entanto, afastada a completude, afasta-se também boa parte da ordenação sistemática. Consolemo-nos de ambas as perdas com o pensamento de que, em coisas desse tipo, tem-se por consequência quase inevitável o tédio. Forneci apenas o que me ocorreu, o que me pareceu digno de comunicação e que, até onde me recordo, ainda não foi dito por nenhum autor, pelo menos não tão inteiramente nem dessa forma; assim, apenas semeei um suplemento nesse imenso campo já por outros trabalhado.

Contudo, para colocar ordem na grande variedade de opiniões e conselhos relativos ao assunto, quero dividilos em máximas gerais e em máximas que concernem à nossa conduta em relação a nós mesmos, aos outros e, por fim, ao curso do mundo e o destino.

A) Máximas gerais

1. Considero como regra suprema de toda a sabedoria de vida uma máxima enunciada incidentalmente por Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* (VII, 12): ὁ φρονιμός το αλυπτὸν διώκει, οὐ τὸ ἥδυ (*quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens*). A versão latina da sentença é fraca; em alemão, ela pode receber uma tradução melhor: *Nicht dem Vergnügen, der Schmerzlosigkeit geht der Vernünftige nach* [O prudente aspira não ao prazer, mas à ausência de dor]. Ou: *Der Vernünftige geht auf Schmerzlosigkeit, nicht auf Genuss* [O prudente persegue a ausência de dor, não o prazer]. A verdade dessa máxima reside no fato de que todo prazer e toda felicidade são de natureza negativa. A dor, ao contrário, é de natureza positiva. O desenvolvimento e a fundamentação dessa máxima se encontram na minha obra principal, v. I, § 58. Contudo, ainda quero elucidá-la aqui com um fato observável diariamente. Quando nosso corpo inteiro se encontra saudável e intacto, mas apresenta uma pequena parte ferida ou dolorida, então a consciência deixa de perceber a saúde geral para dirigir sua atenção constantemente para a dor da parte ferida, e a sensação de bem-estar vital é anulada por completo. Do mesmo modo, quando todas as nossas empreitadas transcorrem segundo a nossa vontade, mas *uma* única escapa à nossa intenção, então esta, mesmo que seja de menor importância, vem sempre à cabeça: pensamos constantemente nela e pouco em todas as outras coisas importantes que transcorrem segundo o nosso desejo. Em ambos os casos, a vontade é lesionada; no primeiro, tal como se objetiva no organismo, no segundo, tal como se objetiva nos esfor-

ços dos homens, e nos dois vemos que sua satisfação sempre faz efeito apenas negativamente; por conseguinte, não é sentida de modo direto, mas, quando muito, chega à consciência pela via da reflexão. Por outro lado, aquilo que bloqueia a vontade é algo positivo, portanto, anuncia-se por si mesmo. Todo prazer consiste apenas na supressão desse bloqueio, em liberar-se dele. Logo, é de curta duração.

Eis, portanto, a base da regra de Aristóteles, louvada anteriormente, que nos exorta a direcionar nossa atenção não para os prazeres e comodidades da vida, mas para escapar, tanto quanto possível, dos seus inumeráveis males. Se esse caminho não fosse o correto, então a sentença de Voltaire, *le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle* [a felicidade é apenas um sonho, a dor, sim, é real] (*Lettre à M. le Marquis de Florian*, 16/3/1774), teria de ser tão falsa quanto é de fato verdadeira. Assim, quem quiser obter o balanço da própria vida em termos eudemonológicos, deve fazer a conta não segundo os prazeres que fruiu, mas segundo os males de que fugiu. Sim, a eudemonologia há de começar com o seguinte ensinamento: seu próprio nome é um eufemismo e, por “viver feliz”, deve-se entender “viver menos infeliz”, ou seja, de modo suportável. Decerto, a vida não está aí para ser gozada, mas para ser vencida e superada; isso também é o que indicam muitas expressões como a latina *degere vitam, vita defungi* [levar a vida, vencer a vida], a italiana *si scampa così* [assim vai-se vivendo], a alemã *man muss suchen, durchzukommen* [tem-se de tentar sobreviver], *er wird schon durch die Welt kommen* [ele há de sobreviver por esse mundo afora] e outras semelhantes. Sim, é um consolo na velhice ter atrás de si a labuta da

vida. Logo, tem a sorte mais feliz quem leva sua vida sem dores excessivas, sejam elas espirituais ou corporais, e não aquele a quem couberam as alegrias mais vivazes ou os maiores gozos. Quem quiser medir a felicidade de um decurso de vida segundo os últimos adotou uma falsa escala. Pois os prazeres são e permanecem negativos: acreditar que eles possam nos tornar felizes é uma ilusão que a inveja alimenta para a sua própria punição. As dores, ao contrário, são sentidas positivamente: eis a razão de sua ausência ser o critério da felicidade de vida. Se a um estado sem dor ainda couber a ausência de tédio, então a felicidade terrena foi em essência alcançada; o resto é quimera. Por conseguinte, nunca se deve adquirir prazeres às custas das dores, nem mesmo ao risco delas, porque senão se paga algo negativo e quimérico com algo positivo e real. Por outro lado, lucra-se ao sacrificar prazeres com o intuito de escapar às dores. Nos dois casos, é indiferente se as dores seguem ou precedem os prazeres. De fato, é um grande absurdo querer transformar esse teatro de penúrias num local de prazeres e, como muitos o fazem, perseguir prazeres e alegrias em vez da maior ausência possível de dor. Erra muito menos quem, com olhar sombrio, considera esse mundo como uma espécie de inferno e, portanto, só se preocupa em conseguir um recanto à prova de fogo. O insensato corre atrás dos prazeres da vida e se vê enganado, já o sábio evita os seus males. Se mesmo assim for infeliz, a culpa é do destino, não da sua insensatez. Ora, até o ponto em que for feliz, não será enganado, pois os males que afastou do caminho são dos mais reais; e mesmo que vá muito longe para afastá-los, sacrificando prazeres desnecessariamente, nada perdeu em realidade, pois to-

dos os prazeres são quiméricos, e enlutar-se por sua perda seria frívolo e até ridículo.

O desconhecimento dessa verdade, favorecido pelo otimismo, é fonte de muitas desgraças. Nos momentos em que nos encontramos livres de sofrimentos, desejos inquietos simulam-nos as quimeras de uma felicidade que não existe, seduzindo-nos a perseguí-las. Com isso, atraímos para nós a dor, que inegavelmente é real. Então lamentamos o fim do estado sem dor, que, como um paraíso perdido, fica atrás de nós, e desejamos em vão poder tornar não-acontecido o que já aconteceu. Desse modo, é como se um demônio maligno estivesse sempre a nos arrancar, pelas miragens do desejo, do estado sem dor que é a felicidade suprema e real. O jovem acredita que o mundo que ele ainda não viu está aí para ser gozado e é a sede de uma felicidade positiva, estranha apenas aos que não têm habilidade para conquistá-la. Nessa sua crença, é fortalecido por romances, poesias e também pela hipocrisia que, sempre e em toda parte, move o mundo com a aparência exterior (assunto ao qual voltarei mais adiante). Doravante, a vida do jovem é uma caçada com mais ou menos ponderação à felicidade positiva, que, como tal, há de consistir em prazeres positivos. Quanto aos perigos aos quais está sujeito, não há nada a fazer a não ser arriscar-se. Em geral, entretanto, essa perseguição não conduz a uma caça, inexistente, mas a uma desgraça bastante real e positiva. Esta se manifesta como dor, sofrimento, doença, perda, preocupação, pobreza, desonra e mil outros males. A desilusão chega tarde demais. Se, ao contrário, mediante a observância da regra aqui considerada, o plano de vida for orientado para evitar o sofrimento, ou seja, para o afastamento da carê-

cia, da doença e de cada necessidade, então o alvo é real: desse modo, pode-se realizar alguma coisa, e tanto mais quanto menos o plano for perturbado pelo esforço em perseguir a quimera da felicidade positiva. Isso também concorda com aquilo que Goethe, nas *Afinidades eletivas* (parte I, cap. II), coloca como as palavras de Mittler, que está sempre ocupado com a felicidade alheia: "Quem quiser ver-se livre de um mal, sabe sempre o que quer; quem quiser algo melhor do que tem, é inteiramente cego." O que lembra o belo dito francês: *Le mieux est l'ennemi du bien* [O melhor é o inimigo do bom]. A partir disso, podemos até deduzir a idéia fundamental do cinismo, tal qual expus na minha obra principal, v. II, cap. 16. Pois o que levava os cínicos à rejeição dos prazeres era tão-só o pensamento de que as dores estavam mais ou menos ligadas a eles, e desviar-se delas parecia-lhes muito mais importante do que alcançar os prazeres. Os cínicos estavam profundamente imbuídos do conhecimento da negatividade do prazer e da positividade da dor; consequentemente, faziam de tudo para evitar os males, julgando necessária a completa e intencional rejeição dos prazeres, pois viam nestes apenas armadilhas que nos entregam à dor.

Com certeza, como disse Schiller no poema "Resignation", nascemos todos na Arcádia, ou seja, aparecemos no mundo cheios de expectativas de felicidade e prazer, nutrindo a esperança desvairada de concretizá-las. Mas, em geral, logo chega o destino, que nos agarra rudemente, ensinando-nos que nada é *nossa*, mas tudo é *seu*, já que ele tem direito incontestável não só sobre todas as nossas posses e aquisições, sobre mulher e filhos, mas também sobre nossos braços e nossas pernas, sobre nos-

sos olhos e ouvidos, até mesmo sobre o nosso nariz no meio do rosto. Em todo caso, após algum tempo, a experiência vem para nos fazer entender que a felicidade e o prazer são uma Fata Morgana que, visível apenas de longe, desaparece quando nos aproximamos dela, e que, por outro lado, o sofrimento e a dor têm realidade, tornam-se presentes por si mesmos de modo imediato e não precisam de ilusão ou espera alguma. Ora, se a lição frutificar, cessaremos de correr atrás da felicidade e do prazer, cuidando antes de impedir, tanto quanto possível, o acesso à dor e ao sofrimento. Reconheceremos que o melhor a ser oferecido pelo mundo é uma existência sem dor, tranquila, suportável, e limitaremos a ela as nossas expectativas, para que tenhamos mais chance de concretizá-las. Pois, para não cairmos em profunda tristeza, o meio mais seguro é não exigir muita felicidade. É o que também reconheceu Merck, amigo de juventude de Goethe, ao escrever: "A pretensão antipática à bem-aventurança, sobretudo na medida em que nos faz sonhar, estraga tudo neste mundo. Quem puder livrar-se disso e cobiçar apenas aquilo que tem diante de si, pode triunfar" (*Briefe an und von Merck* [Correspondências para e de Merck], p. 100). Logo, é aconselhável reduzir a uma escala bem modesta as expectativas de prazer, posse, posição, honra etc., porque é justamente a aspiração e a luta por felicidade, brilho e prazer que atraem as grandes desgraças. Tal redução é prudente e oportunamente, porque ser muito infeliz é deveras fácil; já ser muito feliz não é só difícil, mas totalmente impossível. Com grande acerto, pois, canta Horácio, o poeta da sabedoria da vida:

*Auream quisquis mediocritatem
Diligit, tutus caret obsoleti
Sordibus tecti, caret invidenda
Sobrius aula.*

*Saevius ventis agitatur ingens
Pinus: et celsae graviore casu
Decidunt turres: feriuntque summos
Fulgura montes.*

Quem ama a áurea moderação, vai seguro,
Evita os escombros da casa destruída,
Evita sóbrio o invejável palácio.

Amiúde a tempestade açoita mais fortemente
O pinheiro, e as torres elevadas ruem pesadamente,
Enquanto os relâmpagos ferem o topo das montanhas.
(Carm., II, 10)

Quem, entretanto, estiver imbuído dos ensinamentos da minha filosofia e, por conseguinte, souber que toda a nossa existência é algo que seria melhor se não fosse, e que a suprema sabedoria consiste em negá-la e rejeitá-la, não nutrirá grandes esperanças por coisa alguma ou situação, a nada no mundo aspirará com ardor nem entoará grandes lamentações diante de um malogro, mas estará ciente das palavras de Platão: “οὐτε τι τῶν ανθρωπινῶν αξιον μεγαλης σπουδης” [Nada do que é humano merece muito a nossa preocupação] (*Rep.*, X, 604). Veja-se ainda o mote para o *Gulistan*, de Sadi, na tradução alemã de Graf:

*Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen,
Sei nicht in Leid darüber, es ist nichts;
Und hast Du einer Welt Besitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber, es ist nichts.
Vorüber geben die Schmerzen und die Wonnen,
Geb'an der Welt vorüber, es ist nichts.*

Se perdeste a posse de um mundo,
Não sofras, não é nada;
Se conquistaste a posse de um mundo,
Não te alegres, não é nada.
Passam as dores, passam os contentamentos,
Passas tu ao largo do mundo, não é nada.

(*Anwari Soheili*)

O que, entretanto, torna particularmente difícil o alcance dessa intelecção salutar é a já mencionada hipocrisia do mundo, que cedo se deveria revelar à juventude. A maioria das magnificências é mera aparência, como os cenários de teatro, e a essência do objeto falta. Assim, por exemplo, embarcações embandeiradas e floridas, saudações de canhão, iluminações, timbales e trompetes, clamores e gritos etc., tudo isso é o sinal, a indicação, o hieróglifo da *alegria*: no entanto, a própria alegria, na maioria das vezes, não pode ser encontrada nisso. Só ela se recusou a comparecer à festa. E onde realmente comparece, em geral chega sem ser convidada e sem anunciar-se, por si mesma e *sans façon* [sem cerimônia], introduzindo-se em silêncio, freqüentemente com os motivos mais insignificantes e fúteis, nas circunstâncias mais banais, em momentos que em nada são brilhantes e gloriosos. Como o ouro na Austrália, ela se encontra espalhada aqui e ali, ao sabor do acaso, sem regra nem lei, na

maior parte das vezes apenas em pequenos grãos, raramente em grandes quantidades. Mas também, em todos aqueles casos acima mencionados, o único objetivo é fazer os outros acreditarem que a alegria chegou; a intenção é produzir essa ilusão na cabeça deles. Assim como sucede com a alegria, sucede com o luto. Quão pesaroso vem aquele longo e lento cortejo fúnebre! A fila dos coches não tem fim. Porém, olhai no seu interior: estão todos vazios, e o defunto, na verdade, é acompanhado ao túmulo apenas pelos cocheiros de toda a cidade. Eis a imagem eloquente da amizade e da consideração deste mundo! Isso, portanto, é a falsidade, a nulidade, a hipocrisia da conduta humana. Outro exemplo é fornecido pelos muitos convidados, em recepções solenes, com seus trajes de gala. Eles são a insignia da elevada e nobre sociedade: porém, em seu lugar, comparecem normalmente apenas o constrangimento, o tormento e o tédio. Pois onde há muitos convidados há muita canalha, mesmo que tenham todas as condecorações sobre o peito. De fato, a verdadeira e boa sociedade é em toda parte e necessariamente bastante reduzida. Em geral, festas e entretenimentos brilhantes e ruidosos trazem sempre em seu interior um vazio ou, melhor dizendo, uma dissonância falsa, mesmo porque contradizem de modo flagrante a miséria e a pobreza de nossa existência, e o contraste realça a verdade. Todavia, visto de fora, tudo isso faz efeito: é essa a intenção. Chamfort diz de maneira encantadora: *La société, les cercles, les salons, ce qu'on appelle le monde, est une pièce misérable, un mauvais opéra, sans intérêt, qui se soutient un peu par les machines, les costumes, et les décos* [A sociedade, os círculos, os salões, isso que se chama de mundo é uma peça miserá-

vel, uma ópera ruim, sem interesse, que se sustenta um pouco pelas maquinarias, as roupas e as decorações]. De maneira semelhante, as academias e cátedras filosóficas são a insígnia, a aparência exterior da *sabedoria*; esta, porém, quase sempre se recusou a comparecer e deve ser encontrada em local bem diferente. O repicar dos sinos, as vestes sacerdotais, os gestos piedosos e grotescos são o símbolo, a falsa aparência da devoção e assim por diante. Logo, quase tudo no mundo pode ser chamado de nozes ocas: o miolo é em si raro, e mais raro ainda é encontrá-lo na casca. Deve ser procurado em lugar bem diferente e será encontrado na maioria das vezes por acaso.

2. Se quisermos avaliar a situação de uma pessoa pela sua felicidade, deve-se perguntar não por aquilo que a diverte, mas pelo que a aflige. Quanto mais insignificante for aquilo que, tomado em si mesmo, a aflige, tanto mais ela é feliz, pois é preciso um estado de bem-estar para impressionar-se com bagatelas: na infelicidade, nunca as sentimos.

3. Guardemo-nos de erguer a felicidade da nossa vida sobre um *amplo fundamento*, exigindo muito dessa felicidade: pois, estando apoiada sobre tal base, ela desaba mais facilmente, já que oferece muito mais oportunidades para acidentes, que não tardam em faltar. Portanto, a esse respeito, ocorre com o edifício de nossa felicidade o oposto do que ocorre com todos os demais, que se apóiam mais firmemente sobre um amplo fundamento. Reduzir ao máximo as expectativas em relação aos nossos meios, sejam eles quais forem, é, pois, o caminho mais seguro para escaparmos de uma grande infelicidade.

Em geral, uma das maiores loucuras, e também das mais comuns, é fazer *vastos preparativos* para a vida, não

importando a maneira como isso é arquitetado. Pois, para tanto, conta-se em primeiro lugar com uma vida humana longa e completa, que, todavia, bem poucos alcançam. Além do mais, mesmo se for vivida por muito tempo, é curta demais para os planos feitos, uma vez que a execução destes exige sempre mais tempo do que o previsto. Ademais, tais planos, como todas as coisas humanas, estão expostos a tantos obstáculos e fracassos, que raramente são levados a bom termo. Finalmente, mesmo quando tudo é alcançado, nota-se que não se levaram em conta as modificações que o tempo produz em *nós mesmos*. Assim, esquecemos que as nossas capacidades de realização e fruição não resistem pela vida inteira. Eis a razão de trabalharmos amiúde por coisas que, uma vez obtidas, não são convenientes, e também de passarmos vários anos preparando uma obra que, imperceptivelmente, rouba-nos as forças necessárias para a sua consecução. Desse modo, com freqüência acontece de a riqueza adquirida com tanto esforço e numerosos perigos não ser mais fruível, o que nos leva a concluir que trabalhamos para os outros. Ou então, não estamos mais em condições de ocupar aquele posto finalmente obtido com o empenho e a ambição de anos: as coisas chegaram tarde demais para nós. Ou também o inverso, somos nós que chegamos tarde demais às coisas, sobretudo quando se trata de realizações ou produções. O gosto da época mudou, uma nova geração cresceu e não tem mais interesse por tais questões. Ou outros se nos adiantaram por caminhos mais curtos e assim por diante. O que foi abordado neste terceiro parágrafo ocorreu a Horácio, quando disse:

*Quid aeternis minorem
Consiliis animum fatigas?*

Por que fatigar tua débil
alma com planos eternos?
(*Carmina*, II, 11)

A razão desse freqüente engano é a inevitável ilusão de ótica do olho espiritual, em virtude da qual a vida, vista a partir do começo, parece sem fim, mas, quando revista ao fim da jornada, parece bem curta. Tal ilusão tem o seu lado bom, pois sem ela dificilmente realizariamos algo grandioso.

Na vida, entretanto, acontece-nos em geral como no caso do andarilho, diante do qual, à medida que avança, os objetos assumem formas diferentes das exibidas à distância, e são como que transformados pela aproximação. Semelhante fenômeno se dá principalmente com os nossos desejos. Freqüentemente encontramos outra coisa, às vezes melhor do que aquilo que procurávamos; amiúde também encontramos o que procurávamos num caminho bem diverso daquele até então debalde trilhado. Outras vezes, lá onde procurávamos prazer, felicidade, alegria, encontramos ensinamento, intelecção, conhecimento, ou seja, um bem permanente e verdadeiro, em vez de um transitório e aparente. Este é também o pensamento que atravessa, como uma nota grave, a obra *Wilhelm Meister*, pois constitui um romance intelectual e, justamente por isso, de natureza superior à de todos os outros, mesmo em relação aos de Walter Scott, que no seu conjunto são apenas éticos, isto é, concebem a natureza humana só pelo lado da vontade. Na *Flauta mágica*, hieróglifo grotesco, mas rico de conteúdo e significa-

ção, encontramos igualmente o mesmo pensamento fundamental, simbolizado em traços grandes e salientes, como nos cenários de teatro. Essa simbolização seria perfeita, caso, no final, Tamino, reconduzido pelo desejo de possuir Tamina, pedisse e obtivesse, em vez desta, meramente a iniciação no templo da sabedoria. Por outro lado, Papageno, o seu oposto necessário, pediria e obteria a sua Papagena. Homens nobres e excelentes aprendem logo essa lição do destino e, agradecidos e submissos, rendem-se a ela; reconhecem que, no mundo, pode-se encontrar instrução, mas não felicidade. Desse modo, acostumam-se a trocar esperanças por intelecções, e se contentam com isso. Por fim, dizem com Petrarca:

Altro diletto, che' mparar, non provo.

Não experimento outro prazer a não ser o de aprender.

(*Trionfo d'amore*, I, 21)

Pode até acontecer que sigam os seus desejos e aspirações, por assim dizer, só em aparência e como uma brincadeira, mas no interior e na seriedade do seu íntimo esperam apenas por instrução, o que lhes confere um ar meditativo, genial, sublime. Nesse sentido, pode-se também dizer que somos como os alquimistas que, enquanto procuravam ouro, descobriram pólvora, porcelana, medicamentos e até leis naturais.

B) Nossa conduta para conosco

4. Assim como o trabalhador que ajuda a erguer um edifício não conhece o plano do conjunto ou não o tem

sempre presente, o mesmo também se dá com o homem enquanto consome cada dia e cada hora de sua existência, em relação ao conjunto e ao caráter de sua vida. Quanto mais esse caráter for digno, significativo, sistemático e individual, tanto mais necessário e benéfico para ele será, de tempos em tempos, dar uma olhada em seu esboço reduzido, isto é, no plano de sua vida. Decerto, para isso, é preciso que ele tenha dado um pequeno passo no γνωθι σαυτον [conhece-te a ti mesmo]; portanto, precisa saber principalmente e antes de tudo o que em verdade quer. Em seguida, o que é essencial para a sua felicidade e o que vem em segundo e em terceiro lugar. Precisa também reconhecer em geral qual é a sua vocação, o seu papel e a sua relação com o mundo. Se tudo isso for significativo e grandioso, então o aspecto do plano de sua vida, em escala reduzida, torná-lo-á, mais do que qualquer outra coisa, forte, seguro, altivo, encorajando-o à atividade e desviando-o de sendas perdidas.

Assim como o andarilho precisa subir num cume para ter uma visão panorâmica do caminho percorrido e reconhecê-lo como um conjunto, com todas as suas voltas e tortuosidades, nós também só reconhecemos a verdadeira concatenação de nossas ações, realizações e obras, a sua coerência precisa e seu encadeamento, além de seu valor, ao final de um período de nossa vida ou até mesmo da vida inteira. Pois, enquanto tudo isso nos ocupa, agimos apenas segundo as qualidades fixas de nosso caráter, sob a influência dos motivos e segundo a medida de nossas capacidades, isto é, sempre com necessidade absoluta, já que, em cada situação, fazemos simplesmente o que, naquele momento, parece-nos justo e apropriado. Só o resultado nos mostrará o que adveio de tudo isso, e

só o olhar lançado para trás sobre o conjunto nos mostrará o como e o modo pelo qual. Da mesma maneira, também quando levamos a cabo os maiores feitos ou concebemos obras imortais, não estamos conscientes deles como tais, mas tão-somente como apropriados aos nossos objetivos presentes e correspondendo às nossas intenções momentâneas, sendo, portanto, a coisa certa a ser feita. Só mais tarde, a partir da concatenação do conjunto, é que o nosso caráter e as nossas capacidades aparecem em plena luz. Em detalhes vemos, então, como tomamos o único caminho correto no meio de milhares de desvios, como se isso tivesse acontecido por inspiração, guiados pelo nosso *genius*. O que foi dito aqui se aplica tanto às coisas teóricas quanto às práticas e, em sentido inverso, às ruins e erradas.

5. Um ponto importante da sabedoria de vida consiste na proporção correta com a qual dedicamos nossa atenção em parte ao presente, em parte ao futuro, para que um não estrague o outro. Muitos vivem em demasia no presente: são os levianos; outros vivem em demasia no futuro: são os medrosos e os preocupados. É raro alguém manter com exatidão a justa medida. Aqueles que, por intermédio de esforços e esperanças, vivem apenas no futuro e olham sempre para a frente, indo impacientes ao encontro das coisas que hão de vir, como se estas fossem portadoras da felicidade verdadeira, deixando entremeltes de observar e desfrutar o presente, são, apesar de seus ares petulantes, comparáveis àqueles asnos da Itália, cujos passos são apressados por um feixe de feno que, preso por um bastão, pende diante de sua cabeça. Desse modo, os asnos vêm sempre o feixe de feno bem próximo, diante de si, e esperam sempre alcançá-lo. Tais indivíduos enganam a si mesmos em relação a toda a sua

existência, na medida em que vivem apenas *ad interim* [interinamente], até morrer. Portanto, em vez de estarmos sempre e exclusivamente ocupados com planos e cuidados para o futuro, ou de nos entregarmos à nostalgia do passado, nunca deveríamos nos esquecer de que só o presente é real e certo; o futuro, ao contrário, apresenta-se quase sempre diverso daquilo que pensávamos. O passado também era diferente, de modo que, no todo, ambos têm menor importância do que parecem. Pois a distância, que diminui os objetos para o olho, engrandece-os para o pensamento. Só o presente é verdadeiro e real; ele é o tempo realmente preenchido e é nele que repousa exclusivamente a nossa existência. Dessa forma, deveríamos sempre dedicar-lhe uma acolhida jovial e fruir com consciência cada hora suportável e livre de contrariedades ou dores, ou seja, não turvá-la com feições carancudas acerca de esperanças malogradas no passado ou com ansiedades pelo futuro. Pois é inteiramente insensato repelir uma boa hora presente, ou estragá-la de propósito, por conta de desgostos do passado ou ansiedades em relação ao porvir. Que seja dedicado um tempo determinado à preocupação, sim, até mesmo ao arrependimento; depois, no entanto, deve-se pensar nos seguintes termos sobre o já acontecido:

Αλλα τα μεν προτευχθαι εασομεν αχνιμενοι περ,
Θυμον ενι στηθεσσι φιλον δαμασαντες αναγκη,

Mas, por mais que isso nos contrarie, abandonemos o acontecido

E, por mais difícil que seja, domemos a cólera
em nosso coração.

(Homero, *Iliada*, XVII, 112-3)

E sobre o futuro:

Ητοι ταῦτα θεῶν εν γουνασὶ κείται,

Isso repousa no colo dos deuses.

(Homero, *Ilíada*, XVII, 514; *Odisséia*, I, 267)

Mas, quanto ao presente: *Singulas dies singulas vi-tas puta* [Vê cada dia como uma vida própria] (Sêneca, *Epist.*, 101, 10) e torna esse único tempo real o mais agradável possível.

Os únicos males futuros que encontram justificativa para nos inquietar são aqueles cuja aparição e o momento da aparição são certos. Mas estes são muito poucos, pois os males ou são meramente possíveis, quando muito verossímeis, ou são certos, mas seu momento de aparição é completamente incerto. Ora, se nos deixarmos encravar por essas duas espécies, então não teremos mais nenhum instante de paz. Portanto, para não perdermos a tranquilidade de nossa vida em virtude de males incertos ou indeterminados, temos de nos acostumar a ver os primeiros como se nunca fossem chegar, os outros, como se certamente não fossem chegar tão depressa.

Entretanto, quanto menos o indivíduo é incomodado pelo temor, tanto mais ele é inquietado por desejos, cobiças e pretensões. A tão apreciada canção de Goethe, *ich hab' mein' Sach auf nichts gestellt* (*Vanitas! Vanita-tum vanitas!*) [em nada coloquei minhas esperanças], significa propriamente: só depois de o homem ter abdicado de todas as pretensões possíveis e de ter ficado reduzido à existência nua e crua é que se tornará partícipe daquela tranquilidade espiritual que constitui o fundamento da felicidade humana. Tranquilidade que é indispensável

para fruirmos o tempo presente e, com ele, a vida na sua completude. Justamente com esse intento, devemos estar sempre conscientes de que o dia de hoje vem uma só vez e nunca mais. No entanto, presumimos que ele retornará amanhã; mas amanhã é outro dia, que também vem uma só vez. Esquecemos que cada dia é uma parte integrante e, portanto, insubstituível da vida, e o consideramos antes como contido nela, do mesmo modo como os indivíduos estão contidos num conceito de conjunto. Também apreciaríamos e fruiríamos melhor o presente se, em dias de bem-estar e saúde, sempre estivéssemos conscientes do quanto, nas doenças e aflições, a lembrança nos exibe cada hora sem dor e sem privação como infinitamente invejável, como um paraíso perdido, como um amigo que não soubemos reconhecer. Mas vamos vivendo nossos belos dias, sem percebê-los; só quando chegam os ruins é que os desejamos de volta. Milhares de horas serenas e agradáveis deixamos passar por nós, sem fruí-las e mostrando má vontade, para depois, em tempos sombrios, dirigirmos em vão o nosso anelo para elas. Em vez disso, deveríamos render homenagens a todo momento presente suportável, mesmo o mais ordinário, que tão indiferentes deixamos passar e que até mesmo, impacientes, afastamos. Devemos ter sempre em mente que tais momentos precipitam-se nesse mesmo instante naquela apoteose do passado, na qual, a partir de então, radiantes em virtude da luz da imperecibilidade, são conservados pela memória, para, especialmente nas horas ruins, quando ela ergue a cortina, exporem-se como objeto do nosso anelo mais íntimo.

6. *Toda limitação torna feliz.* Quanto mais restrito o nosso círculo de visão, ação e contato, tanto mais felizes

seremos; e, quanto mais amplo, tanto mais freqüentemente nos sentiremos atormentados ou angustiados, pois, com essa ampliação, multiplicam-se e aumentam as preocupações, os desejos e os temores. Por isso, até os cegos não são tão infelizes como devem nos parecer *a priori*: é o que atesta a calma afável, quase sempre jovial em seus traços fisionômicos. Também, em parte, baseia-se nessa regra o fato de que a segunda metade da vida é mais triste do que a primeira. Pois, no decurso da vida, o horizonte de nossas aspirações e relações aumenta cada vez mais. Na infância, limita-se à cercanía mais próxima e às relações mais estreitas; na juventude, amplia-se significativamente; na idade viril, abrange todo o nosso decurso de vida e com freqüência estende-se às relações mais remotas, aos Estados e povos. Na velhice, abarca as gerações vindouras. Por outro lado, toda limitação, até mesmo a intelectual, é favorável à nossa felicidade. Pois quanto menos estímulo para a vontade, tanto menos sofrimento. E sabemos que o sofrimento é algo positivo, e a felicidade, ao contrário, meramente negativa. A limitação do círculo de ação retira à vontade as ocasiões exteriores de estímulo; a limitação do espírito, as interiores. Todavia, esta última tem a desvantagem de abrir as portas ao tédio, que indiretamente se torna fonte de inumeráveis sofrimentos, já que, para bani-lo, recorre-se a tudo: distrações, companhia, luxo, jogos, bebida etc., que acabam atraindo danos, ruína e desgraças de todo tipo. *Difficilis in otio quies* [Difícil é a serenidade no ócio]. Por outro lado, vê-se o quanto a limitação exterior é bastante favorável e mesmo necessária à felicidade humana (até onde esta for possível) no fato de o único gênero poético que se ocupa com a descrição de pessoas felizes, o idílio, apre-

sentá-las invariável e essencialmente em condições e ambientes bastante limitados. Esse mesmo sentimento está também na raiz da nossa satisfação com as chamadas pinturas de gênero. Por conseguinte, tornar-nos-emos felizes pela maior *simplicidade* possível de nossas relações e até mesmo pela *uniformidade* do modo de vida, enquanto esta não produzir tédio; porque assim sentiremos a própria vida e, portanto, o seu fardo essencial, da maneira mais leve possível: ela escoará como um regato sem ondas ou redemoinhos.

7. O que, em última instância, importa para o nosso bem-estar é aquilo que preenche e ocupa a consciência. No geral, toda ocupação puramente intelectual proporcionará, ao espírito capaz de executá-la, muito mais do que a vida real com suas alternâncias constantes entre sucesso e fracasso, acompanhados de abalos e tormentos. Decerto, no entanto, para tal ocupação já são exigidas disposições intelectuais preponderantes. Além disso, deve-se observar que, assim como a vida ativa voltada para o exterior nos distrai e desvia dos estudos, retirando do espírito a tranqüilidade e a concentração necessárias, a ocupação espiritual incessante também nos torna mais ou menos inaptos para as agitações e tumultos da vida real. Dessa maneira, é aconselhável suspender inteiramente tal ocupação por algum tempo, quando surgirem circunstâncias que exijam de algum modo uma atividade prática e enérgica.

8. Para viver com perfeita *clareza de consciência* e extrair da própria experiência toda instrução nela contida, é necessário pensar muito no passado e recapitular o que se vivenciou, fez, experimentou e, ao mesmo tempo, sentiu, e comparar o juízo de outrora com o atual, os projetos e

as aspirações com o sucesso e a satisfação deles resultantes. É a repetição das aulas particulares que a experiência deu a cada um. Nossa experiência pessoal também pode ser vista como um texto, do qual a reflexão e o conhecimento são o comentário. Muita reflexão e conhecimento acompanhados de pouca experiência assemelham-se àquelas edições cujas páginas apresentam duas linhas de texto e quarenta de comentário. Muita experiência acompanhada de pouca reflexão e escasso conhecimento assemelha-se àquelas edições bipontinas, sem notas, que deixam muitas coisas incomprensíveis.

A regra de Pitágoras, de que toda noite, antes de dormir, devemos passar em revista o que fizemos durante o dia, está de acordo com a recomendação aqui dada. Quem vive no tumulto dos negócios ou dos prazeres sem ruminar o seu passado, só desnovelando a própria vida, perde a clareza de consciência. Sua mente torna-se um caos, e em seus pensamentos penetra uma certa confusão, testemunhada por uma conversação abrupta, fragmentária e, por assim dizer, picotada. Tal condição será tanto mais pronunciada quanto maior for a intranqüilidade exterior e a quantidade das impressões, e menor a atividade interna do espírito.

Deve-se observar aqui que, após longo tempo e depois de terem desaparecido as relações e os ambientes que atuaram sobre nós, não conseguimos evocar nem renovar a disposição e a sensação outrora provocadas por eles; todavia, podemos muito bem recordar-nos das *manifestações* provocadas por eles na ocasião. Estas são seu resultado, sua expressão e sua medida. Desse modo, a memória ou o papel deveriam conservar cuidadosamente os momentos importantes da vida. Para tal fim, os diários são bastante úteis.

9. Bastar-se a si mesmo; ser tudo em tudo para si, e poder dizer *omnia mea mecum porto* [trago todas as minhas posses comigo] (cf. Cícero, *Paradoxa*, I, I, 8, e Séneca, *Epistulae*, IX, 18), é decerto a qualidade mais favorável para a nossa felicidade. Sendo assim, nunca é demais repetir a máxima de Aristóteles: ή ευδαιμονία των αυταρκών εστί (*Felicitas sibi sufficientium est*) [A felicidade pertence àqueles que bastam a si mesmos] (*Ét a Eud.*, 7, 2). (No fundo, esse é também o pensamento expresso de maneira refinada na sentença de Chamfort, que serve de mote para este ensaio.) Pois, por um lado, a única pessoa com quem podemos contar com segurança somos nós mesmos e, por outro, os incômodos e as desvantagens, os perigos e os desgostos que a sociedade traz consigo são inúmeros e inevitáveis.

Nenhum caminho é mais errado para a felicidade do que a vida no grande mundo, às fartas e em festanças (*high life*), pois, quando tentamos transformar nossa miserável existência numa sucessão de alegrias, gozos e prazeres, não conseguimos evitar a desilusão; muito menos o seu acompanhamento obrigatório, que são as mentiras recíprocas¹.

Antes de mais nada, toda sociedade exige necessariamente uma acomodação mútua e uma temperatura; por conseguinte, quanto mais numerosa, tanto mais enfadonha será. Cada um só pode *ser ele mesmo*, inteiramente, apenas pelo tempo em que estiver sozinho. Quem, por-

1. Assim como nosso corpo está envolto em vestimentas, nosso espírito está revestido de *mentiras*. Nossos dizeres, nossas ações, todo o nosso ser é mentiroso, e só por meio desse invólucro pode-se, por vezes, adivinhar a nossa verdadeira mentalidade, assim como pelas vestimentas se adivinha a figura do corpo.

tanto, não ama a solidão, também não ama a liberdade: apenas quando se está só é que se está livre. A coerção é a companheira inseparável de toda sociedade, que ainda exige sacrifícios tão mais difíceis quanto mais significativa for a própria individualidade. Dessa forma, cada um fugirá, suportará ou amará a solidão na proporção exata do valor de sua personalidade. Pois, na solidão, o indivíduo mesquinho sente toda a sua mesquinhez, o grande espírito, toda a sua grandeza; numa palavra: cada um sente o que é. Ademais, quanto mais elevada for a posição de uma pessoa na escala hierárquica da natureza, tanto mais solitária será, essencial e inevitavelmente. Assim, é um benefício para ela se à solidão física corresponder a intelectual. Caso contrário, a vizinhança freqüente de seres heterogêneos causa um efeito incômodo e até mesmo adverso sobre ela, ao roubar-lhe o seu "eu" sem nada lhe oferecer em troca. Além disso, enquanto a natureza estabeleceu entre os homens a mais ampla diversidade nos domínios moral e intelectual, a sociedade, não tomando conhecimento disso, iguala todos os seres ou, antes, coloca no lugar da diversidade as diferenças e degraus artificiais de classe e posição, com freqüência diametralmente opostos à escala hierárquica da natureza. Nesse arranjo, aqueles que a natureza situou embaixo encontram-se em ótima situação; os poucos, entretanto, que ela colocou em cima, saem em desvantagem. Como consequência, estes costumam esquivar-se da sociedade, na qual, ao tornar-se numerosa, a vulgaridade domina. O que em sociedade desagrada aos grandes espíritos é a igualdade de direitos e, portanto, de pretensões, em face da desigualdade de capacidades, de realizações (sociais) dos outros. A chamada boa sociedade admite méritos de todo

tipo, menos os intelectuais: estes chegam a ser contrabando. Ela nos obriga a demonstrar uma paciência sem limites com qualquer insensatez, loucura, absurdo, obtusidade. Por outro lado, os méritos pessoais devem mendigar perdão ou se ocultar, pois a superioridade intelectual, sem interferência nenhuma da vontade, fere por sua mera existência. Eis por que a sociedade, chamada de boa, tem não só a desvantagem de pôr-nos em contato com homens que não podemos louvar nem amar, mas também a de não permitir que sejamos nós mesmos, tal qual é conveniente à nossa natureza. Antes, nos obriga, por conta do uníssono com os demais, a encolhermo-nos ou mesmo a desfigurarmo-nos. Discursos ou idéias espirituosas só têm sentido perante uma sociedade igualmente rica de espírito. Na sociedade ordinária são francamente odiados; para serem admirados nela, precisam ser totalmente triviais e limitados. Nessa sociedade, por conseguinte, temos de renunciar, com difícil auto-abnegação, a 3/4 de nós mesmos, a fim de nos parecermos com os demais. Em compensação, temos obviamente os outros, mas quanto mais uma pessoa possui valor próprio, tanto mais achará que o ganho não cobre a perda e que o negócio redunda em prejuízo. Porque as pessoas, via de regra, são insolventes, isto é, nada há em seu convívio que indenize o tédio, as fadigas e incômodos que provocam, nem a auto-abnegação que impõem. Por isso, quase toda sociedade é constituída de tal modo, que quem a troca pela solidão faz um bom negócio. Ajunte-se a isso o fato de que a sociedade, a fim de substituir a autêntica superioridade, isto é, a do espírito, que ela não suporta e que é também difícil de encontrar, adotou sem mais nem menos uma superioridade falsa, convencional, baseada

em normas arbitrárias, propagando-se pela tradição entre as classes elevadas e alterando-se como se alteram as palavras de ordem. É o chamado bom-ton, *bon ton, fashionableness*. Quando, entretanto, tal superioridade entra em colisão com a genuína, a primeira acaba mostrando a sua fraqueza. Além disso, *quand le bon ton arrive, le bon sens se retire* [quando chega o bom-ton, retira-se o bom senso].

No entanto, cada um, em geral, só pode estar em *uníssono perfeito* consigo mesmo, não com o amigo ou a amada, pois as diferenças de individualidade e disposição conduzem sempre a uma dissonância, mesmo que leve. Por conseguinte, a paz verdadeira e profunda do coração e a perfeita tranqüilidade mental, esses bens supremos na terra depois da saúde, são encontráveis unicamente na solidão e, como disposição duradoura, só no mais profundo retraimento. Quando o próprio eu é grande e rico, frui-se, então, o estado mais feliz que se pode encontrar sobre esta pobre terra. Sim, digamos sinceramente: por mais que a amizade, o amor e o casamento unam as pessoas, no fim, cada um é *inteiramente sincero* apenas consigo mesmo e, quando muito, com o próprio filho. Quanto menos alguém, em virtude de condições objetivas ou subjetivas, tiver necessidade de entrar em contato com os homens, tanto melhor. Se a *solidão* e o *erimo* não deixam sentir a um só tempo todos os seus males, pelo menos permitem abarcá-los com um só olhar. A sociedade, ao contrário, é *insidiosa*: oculta males enormes, com freqüência incuráveis, por trás da aparência dos passatempos, das conversas, dos divertimentos sociais e coisas semelhantes. Um dos principais estudos da juventude deveria ser o de *aprender a suportar a solidão*, por-

que esta é uma fonte de felicidade, de tranqüilidade de ânimo. De tudo o que se acabou de expor, resulta que aquele que dependeu apenas de si mesmo e pode, em tudo, ser tudo para si, é o que se encontra em melhor situação. Cícero diz: *Nemo potest non beatissimus esse, qui est totus aptus ex sese, quique in se uno ponit omnia* [Quem depende apenas de si e em si mesmo coloca tudo tem de ser bastante feliz] (*Paradox.* II). Além disso, quanto mais uma pessoa tem em si, tanto menos os outros podem ser alguma coisa para ela. Um certo sentimento de auto-suficiência é o que impede os indivíduos de riqueza e valor intrínseco de fazerem os sacrifícios importantes, exigidos pela vida em comum com os outros, para não falar em procurá-la às custas de uma considerável auto-abnegação. O oposto disso é o que torna os indivíduos comuns tão sociáveis e acomodáveis: para eles, é mais fácil suportar os outros do que eles mesmos. Acrescente-se a isso que aquilo que possui um valor real não é apreciado no mundo, e aquilo que é apreciado não tem valor. A prova e a consequência disso estão no retraimento de todo homem digno e distinto. Assim sendo, será genuína sabedoria de vida de quem possui algo de justo em si mesmo, se, em caso de necessidade, souber limitar as próprias carências, a fim de preservar ou ampliar a sua liberdade, isto é, se souber contentar-se com o menos possível para sua pessoa nas relações inevitáveis com o universo humano.

Por outro lado, o que faz dos homens seres sociáveis é a sua incapacidade de suportar a solidão e, nesta, a si mesmos. Vazio interior e fastio: eis o que os impele tanto para a sociedade quanto para os lugares exóticos e as viagens. Seu espírito carece de força impulsora própria

para conferir movimento a si mesmo, o que faz com que procurem intensificá-la mediante o vinho. E muitos, ao tomar este caminho, tornam-se alcoólatras. Justamente por isso, os homens precisam sempre de estímulo exterior, e do mais forte, ou seja, dos seus iguais. Sem ele, o seu espírito decai sob o próprio peso, prostrando-se numa letargia esmagadora². Poder-se-ia igualmente dizer que cada homem é apenas uma pequena fração da idéia de humanidade, e assim precisa ser complementado em muito pelos outros para poder constituir, em certa medida, uma consciência humana plena. Ao contrário, aquele que é um homem completo, um homem *par excellence*, expõe uma unidade, não uma fração; por conseguinte, tem o suficiente em si mesmo. Nesse sentido, pode-se comparar a sociedade ordinária com aquela música russa, executada por trompas, na qual cada uma emite uma nota só, e apenas por meio de sua coincidência exata é que surge a melodia. De fato, a sensibilidade e o espírito da maior

2. Como todos sabem, os males são aliviados quando suportados em comum. Entre esses males, as pessoas parecem incluir o tédio. Por isso, acabam se associando, para em comum se entediar. Ora, assim como o amor à vida é, no fundo, apenas o temor da morte, também o *impulso de sociabilidade* do homem não é direto, ou seja, não repousa no amor à sociedade, mas no temor da *solidão*, na medida em que não é tanto a presença agradável dos outros o que ele procura, mas, antes, o escape do ermo e da desolação de estar só, bem como da monotonia da própria consciência. Para escapar da solidão, serve até mesmo a má companhia, e toleraram-se de bom grado os incômodos e constrangimentos que cada companhia traz necessariamente consigo. Se, em contrapartida, a aversão por todas essas coisas triunfou e, como consequência, criou-se o hábito da solidão e endureceu-se contra sua impressão imediata, de modo que ela não mais produz os efeitos acima descritos, então pode-se, com a maior satisfação, estar só, sem suspirar pela companhia, justamente porque sua necessidade não é direta e, por outro lado, já se acostumou às propriedades benéficas da solidão.

parte dos homens são tão monótonos quanto aquelas trompas de uma nota só. Muitos deles dão a aparência de ter tido sempre um único e mesmo pensamento, como se fossem incapazes de produzir qualquer outro. Isso explica não apenas por que tais homens são tão tediosos, mas também por que são tão sociáveis e por que preferem andar em bandos: *The gregariousness of mankind* [o gregarismo da humanidade]. A monotonia de seu próprio ser os torna insuportáveis para si mesmos: *Omnis stultitia laborat fastidio sui* [Toda estultice sofre de seu próprio fastio]. Apenas juntos e pela sua união é que constituem alguma coisa, como aqueles tocadores de trompa. O homem inteligente, ao contrário, é comparável a um virtuoso que executa *sozinho* o seu concerto, ou ao piano. Assim como este é para si mesmo uma pequena orquestra, o homem inteligente é um pequeno mundo e, o que os outros conseguem ser apenas por intermédio de uma atividade de conjunto, ele o expõe na unidade de uma consciência única. Como o piano, não é uma parte da sinfonia, mas está talhado para o solo e a solidão. Se deve atuar em conjunto, então só o pode fazer como voz principal com acompanhamento, como o piano, ou dando o tom, na música vocal, como esse instrumento. Quem, todavia, ama estar entre outras pessoas, pode abstrair dessa comparação a seguinte regra: o que falta em qualidade às pessoas do seu convívio tem de ser suprido, em certa medida, pela quantidade. O convívio com um único homem inteligente é suficientemente recompensador, mas, se o que se encontra são apenas tipos ordinários, então faz bem ter uma profusão deles, para que a variedade e a atuação em conjunto produzam algum efeito, por analogia com a mencionada música de trompas: e que o céu lhe conceda paciência!

Mas pode-se ainda atribuir ao vazio interior e à frivolidade dos homens o fato de que, caso indivíduos de natureza melhor formem uma associação visando a um fim nobre e ideal, o resultado quase sempre será este: daquela *plebs* [grande multidão] humana que, em quantidade inumerável, parecida a parasitas, pulula e invade tudo em todo lugar e está sempre pronta a se apoderar de tudo, sem distinção, para assim derrotar o próprio tédio ou, em outras circunstâncias, a própria indigência – dessa plebe, como eu ia dizer, há alguns indivíduos que se insinuarão ou se infiltrarão naquela associação e, depois, ou destruirão todo o empreendimento ou o modificarão de tal forma, que ele se tornará o oposto do que foi projetado originariamente.

De resto, a sociabilidade também pode ser considerada como um mútuo aquecimento intelectual dos homens, parecido ao produzido corporalmente quando, em ocasião de frio intenso, eles se juntam bem perto uns dos outros. Mas quem tem bastante calor intelectual em si não precisa de tal agrupamento. No último capítulo do segundo volume desta obra o leitor encontrará uma fábula imaginada por mim sobre esse assunto*. O resul-

* Não esqueçamos que os *Aforismos para a sabedoria de vida* de Schopenhauer são englobados por uma obra maior, justamente os *Parerga e paralipomena*. A fábula a que o filósofo se refere é a seguinte: "Num dia frio de inverno, uma vara de porcos-espinhos se une em grupo cerrado para se proteger mutuamente do congelamento com seu próprio calor. Mas logo sentiram os seus espinhos, o que os afastou de novo uns dos outros. Porém, a necessidade de aquecimento novamente os aproximou e aquele incômodo se repetiu, de modo que eram atirados de um lado para outro, entre esses dois sofrimentos, até que encontraram uma meia distância, na qual puderam suportar-se da melhor maneira possível. Assim também, a necessidade da sociedade, nascida do vazio e da monotonia interior, impele os homens uns para os ou-

tado do que foi exposto aqui é o seguinte: a sociabilidade de cada um está quase na proporção inversa do seu valor intelectual. Dizer "ele é bastante insociável" quase significa dizer "ele é um homem de grandes qualidades".

A solidão concede ao homem intelectualmente superior uma vantagem dupla: primeiro, a de estar só consigo mesmo; segundo, a de não estar com os outros. Esta última será altamente apreciada se pensarmos em quanta coerção, quanto dano e até mesmo quanto perigo toda convivência social traz consigo. *Tout notre mal vient de ne pouvoir être seuls* [Todo o nosso mal provém de não podermos estar a sós], diz La Bruyère [*Les caractères*, chap. de l'homme]. A *sociabilidade* é uma das inclinações mais perigosas e perversas, pois nos põe em contato com seres cuja maioria é moralmente ruim e intelectualmente obtusa ou invertida. O insociável é alguém que não precisa deles. Desse modo, ter em si mesmo o bastante para não precisar da sociedade já é uma grande felicidade, porque quase todo sofrimento provém justamente da sociedade, e a tranquilidade espiritual, que, depois da saúde, constitui o elemento mais essencial de nossa felicidade, é ameaçada por ela e, portanto, não pode subsistir sem uma dose significativa de solidão. Os filósofos cínicos renunciavam a toda posse para usufruir a felicidade con-

.....

tros. Mas suas múltiplas qualidades repelentes e seus erros insuportáveis fazem com que se distanciem de novo. A distância média que finalmente encontram, e pela qual pode subsistir uma vida em comum, é a polidez e as boas maneiras. Na Inglaterra, àquele que não se mantém nessa distância, grita-se: *Keep your distance!* [Mantenha a sua distância!]. Por conta dela, a necessidade de aquecimento mútuo é apenas parcialmente satisfeita, mas, em compensação, a picada do espinho não é sentida. Quem, entretanto, tem bastante calor íntimo e próprio, permanece de bom grado afastado da sociedade, para não sofrer nem provocar danos." [N. do T.]

ferida pela tranqüilidade intelectual. Quem renunciar à sociedade com a mesma intenção terá escolhido o mais sábio dos caminhos. Pois, como diz de modo justo e belo Bernardin de St. Pierre: *La diète des aliments nous rend la santé du corps, et celle des hommes la tranquillité de l'âme* [A dieta dos alimentos nos restitui a saúde do corpo, e a dieta dos homens a tranqüilidade da alma]. Desse modo, quem cedo se torna amigo da solidão e acaba se afeiçoando a ela descobriu uma mina de ouro. Mas nem todos são capazes disso. Pois, assim como a necessidade reúne os homens espontaneamente, o tédio faz o mesmo depois que ela é removida. Sem ambos, provavelmente cada um ficaria sozinho; inicialmente porque só na solidão o ambiente que nos cerca corresponde à importância exclusiva, à singularidade que cada um tem aos próprios olhos, mas que a agitação do mundo reduz a nada, visto que cada passo lhe fornece um doloroso *démenti* [desmentido doloroso]. Nesse sentido, a solidão é de fato o estado natural de cada um: ela o reinstala, como novo Adão, na felicidade primitiva e adequada à sua natureza.

Ah, mas Adão não teve pai nem mãe! Conseqüentemente, num outro sentido, a solidão não é natural ao homem. Quando chega ao mundo, ele não está sozinho, mas entre pais e irmãos, portanto, em comunidade. Logo, o amor à solidão não pode existir como tendência primitiva, mas nasce apenas como resultado da experiência e da reflexão, dando-se conforme o desenvolvimento da própria força intelectual e concomitantemente ao avanço da idade. Disso resulta, de modo geral, que o instinto de sociabilidade de cada um está na proporção inversa da sua idade. A criancinha solta gritos de medo e dor, lamentando ter sido deixada sozinha por alguns minutos. Para

jovens rapazes, estar sozinho é uma grande penitência. Os adolescentes reúnem-se com facilidade: só os mais nobres e mais dotados de espírito já procuram, às vezes, a solidão. Contudo, passar um dia inteiro sozinhos ainda lhes é penoso. Para o homem adulto, todavia, isso é fácil: ele consegue passar bastante tempo sozinho, e tanto mais quanto mais avança nos anos. O ancião, único sobrevivente de gerações desaparecidas, encontra na solidão o seu elemento próprio, em parte porque já ultrapassou a idade de sentir os prazeres da vida, em parte porque já está morto para eles. Entretanto, em cada indivíduo, o aumento da inclinação para o isolamento e a solidão ocorrerá em conformidade com o seu valor intelectual. Pois tal tendência, como dito, não é puramente natural, produzida diretamente pela necessidade, mas, antes, só um efeito da experiência vivida e da reflexão sobre ela, sobretudo da intelecção adquirida a respeito da miserável índole moral e intelectual da maioria dos homens. O que há de pior nesse caso é o fato de as imperfeições morais e intelectuais do indivíduo conspirarem entre si e trabalharem de mãos dadas, donde resultam os fenômenos mais repulsivos, que tornam o convívio com a maioria dos homens insuportável. E eis por que, embora haja muita coisa ruim neste mundo, a pior delas ainda é a sociedade. O próprio Voltaire, o sociável francês, teve de dizer: *La terre est couverte de gens qui ne méritent pas qu'on leur parle* [A terra está coberta de pessoas que não merecem que se lhes fale] (Lettre à M. le Cardinal de Bernis, 21/6/1762). O terno Petrarca, que amou tão intensa e constantemente a solidão, também fornece o mesmo motivo para essa inclinação:

*Cercato ho sempre solitaria vita
(Le rive il sanno, e le campagne, e i boschi),
Per fuggir quest' ingegni storti e loschi,
Che la strada del ciel' hanno smarrita.*

Sempre procurei uma vida solitária
(Os rios bem o sabem, e os campos, e os bosques),
Para fugir dos espíritos disformes e embotados,
Que perderam o caminho do céu.

(*Il Canzoniere*, soneto 221)

Ele desenvolve o mesmo assunto em seu belo livro *De vita solitaria*, que parece ter sido o modelo para Zim-
mermann na sua famosa obra sobre a solidão. Justamen-
te essa origem meramente secundária e indireta da inso-
ciabilidade é expressa por Chamfort, à sua maneira sarcás-
tica, quando diz: *On dit quelquefois d'un homme qui vit
seul, il n'aime pas la société. C'est souvent comme si on
disait d'un homme, qu'il n'aime pas la promenade, sous
le prétexte qu'il ne se promène pas volontiers le soir dans
la forêt de Bondy* [Às vezes, diz-se de um homem que
vive sozinho que ele não ama a sociedade. Amiúde é
como se se dissesse de um homem que ele não gosta de
passear só porque não passeia de bom grado, à noite,
na floresta de Bondy] (*Maximes et pensées*, chap. IV)³.
Mas também o afável e cristão Angelus Silesius, na sua
linguagem peculiar e mística, diz o mesmo:

.....

3. No mesmo sentido, diz Sadi no *Gulistan*: "Desde esse tempo, despe-
dimos da sociedade e tomamos o caminho do retraimento: pois *a seguran-
ça mora na solidão*."

*Herodes ist ein Feind; der Joseph der Verstand,
Dem macht Gott die Gefahr im Traum (im Geist) bekannt.
Die Welt ist Bethlehem, Aegypten Einsamkeit:
Fleuch, meine Seele! Fleuch, sonst stirbest du vor Leid.*

Herodes é um inimigo; José, o entendimento,
A este Deus revela em sonho (no espírito) o perigo.
O mundo é Belém, o Egito, a solidão:
Foge, minha alma! Foge, senão morres no padecimento.

(*Der Cherubinische Wandermann* [O viajante querubínico], livro 3, nº 241)

No mesmo sentido, exprime-se Giordano Bruno (*Opera*, ed. Wagner, II, 408): *Tanti uomini, che in terra hanno voluto gustare vita celeste, dissero con una voce: "Ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine"* [Tantos homens, que na terra quiseram provar a vida celeste, disseram numa só voz: “Vede, afastei-me fugindo e permaneci na solidão”]. No mesmo sentido, Sadi, o Persa, diz no *Gulistan*: “Cansado de meus amigos em Damasco, retirei-me para o deserto próximo a Jerusalém, para procurar a companhia dos animais.” Em suma, todos aqueles que Prometeu modelou com a melhor argila, exprimiram-se no mesmo sentido (cf. Juvenal, *Sát.*, 14, 34). Que prazer lhes pode fornecer o convívio com seres com os quais só podem travar relações por intermédio do que há de mais baixo e menos nobre na natureza humana, ou seja, o banal, o trivial e o comum? Esses seres formam uma comunidade e, como não podem elevar-se à altura dos primeiros, só lhes resta – e essa é a sua única ambição – rebaxá-los ao seu nível. Assim, é um sentimento aristocrático aquele que alimenta a tendência para o retraimento e a solidão. Todos os velhacos são sociáveis; quão lastimá-

vel! Em contrapartida, percebemos que um homem é de estirpe nobre quando mostra, antes de tudo, que não prova satisfação em estar com os outros, mas prefere cada vez mais a solidão à sociedade, para então chegar gradualmente, com o passar dos anos, à intelecção de que, salvo raras exceções, no mundo há apenas uma escolha: aquela entre a solidão e a vulgaridade. Até Angelus Silesius, apesar de sua benevolência e de seu amor cristãos, não pôde deixar de exprimir o mesmo:

*Die Einsamkeit ist noth: doch sei nur nicht gemein;
So kannst du überall in einer Wüste sein.*

A solidão é penosa: no entanto, evita ser vulgar;
Em toda parte podes estar num deserto.

(Livro 2, nº 117)

No que concerne aos grandes espíritos, é muito natural que esses autênticos educadores de todo o gênero humano sintam pouca inclinação a entrar em contato frequente com as demais pessoas (como os pedagogos, que não se imiscuem nos jogos ruidosos do bando de crianças ao seu redor). Pois, tendo nascido para conduzir a humanidade por sobre o mar de seus erros, em direção à verdade, para resgatá-la do abismo obscuro de sua rudeza e vulgaridade, para elevá-la à luz, à formação cultural e ao aperfeiçoamento, eles precisam, é verdade, viver entre os homens, mas sem propriamente pertencer a eles. Por conseguinte, desde a juventude, sentem-se como seres sensivelmente diversos dos demais, embora só com o passar dos anos cheguem gradualmente ao reconhecimento dessa diferença. Isso faz com que se preocupem em acrescentar à distância intelectual o afastamento físi-

co dos demais, e não permitam a ninguém aproximar-se de sua pessoa, a não ser que seja mais ou menos alguém eximido da vulgaridade geral.

De tudo isso, resulta que o amor à solidão não surge diretamente e como instinto primitivo, mas desenvolve-se indireta e gradualmente, sobretudo nos espíritos nobres, não sem ter de superar o instinto natural de sociabilidade e até mesmo de se opor, eventualmente, a alguma sugestão mefistofélica:

*Hör' auf, mit deinem Gram zu spielen,
Der, wie ein Geier, dir am Leben frißt:
Die schlechteste Gesellschaft läßt dich fühlen,
Daß du ein Mensch mit Menschen bist.*

Cessa de brincar com a tua mágoa,
Que, como um abutre, te devora a vida:
A pior das companhias te faz sentir
Que és um homem entre homens.

(*Fausto I*, 1635-8)

A solidão é o destino dos espíritos eminentes. Às vezes, haverão de lamentá-la, porém, sempre a escolherão como o menor de dois males. Com o avanço da idade, o *sapere aude* [ousa saber] (Horácio, *Epist.*, I, 2) torna-se, a este respeito, cada vez mais fácil e natural e, na altura dos sessenta anos, o impulso para a solidão segue, de fato, a natureza e até mesmo o instinto, pois agora tudo se conjuga para favorecê-lo. A mais forte pressão para a sociabilidade, o amor às mulheres e o impulso sexual não fazem mais efeito; a ausência de sexualidade na velhice fundamenta uma certa auto-suficiência, que gradualmente absorve todo o instinto de sociabilidade. Regressa-se de

mil ilusões e loucuras; a vida ativa está quase terminada; nada mais se espera, não se tem mais planos nem intenções; a geração à qual propriamente se pertence não existe mais; cercado por um gênero estranho, o idoso encontra-se só, objetiva e essencialmente. Além disso, o vôo do tempo acelerou-se, e deseja-se ainda utilizá-lo intelectualmente. Ora, se a cabeça conservou a sua força, então os muitos conhecimentos e experiências adquiridos, a aperfeiçoada elaboração progressiva dos pensamentos e a grande habilidade no exercício das faculdades tornam o estudo de todo tipo mais interessante e mais fácil do que nunca. Vêem-se agora de modo claro milhares de coisas que outrora ainda estavam envoltas em névoa; chega-se a resultados e sente-se inteiramente a própria superioridade. Por conta da longa experiência, deixou-se de esperar muito das pessoas, pois, tomadas em conjunto, não se ganha nada ao conhecê-las mais de perto. Antes, sabe-se que, salvo raras exceções felizes, nada mais se encontrará entre elas a não ser exemplares bastante defeituosos da natureza humana, nos quais é melhor nem tocar. Por conseguinte, não mais se está exposto às ilusões comuns, percebendo-se rapidamente o que cada pessoa é; com isso, raramente se sente o desejo de travar uma relação mais próxima com ela. Por fim, sobretudo se reconhecemos que a solidão foi uma amiga da juventude, sobrevém-nos também o hábito do isolamento e do convívio consigo mesmo, que se tornam uma segunda natureza. Assim, o amor à solidão, que outrora tinha primeiro de ser arrancado do impulso de sociabilidade, desta vez é totalmente natural e simples. Podemos nos sentir tão bem na solidão como um peixe na água. Em vista disso, cada individualidade meritória, portanto, diferente das de-

mais e solitária, sente-se, pelo isolamento que lhe é essencial, oprimida na juventude, mas aliviada na velhice.

Certamente, todo indivíduo possuirá esse mérito real da idade avançada apenas na extensão de suas faculdades intelectuais; portanto, é a cabeça eminentemente que o alcançará em primeiro lugar, entretanto, em grau menor, qualquer um pode ter o mesmo êxito. Só naturezas bem precárias e bem comuns ainda serão, como outrora, sociáveis na velhice. Mas são um fardo para a sociedade, na qual não cabem mais; são, no máximo, toleradas, enquanto antes eram procuradas.

Dessa proporção inversa entre o número dos anos de vida e o grau de nossa sociabilidade, pode-se também inferir um aspecto teleológico. Quanto mais jovem é o homem, tanto mais tem de aprender em todos os sentidos. Ora, a natureza remeteu-o ao aprendizado mútuo, que cada um recebe no relacionamento com os seus semelhantes, e em relação ao qual a sociedade humana pode ser denominada um grande estabelecimento de educação bell-lancasteriano, já que os livros e as escolas são instituições artificiais, afastadas do plano da natureza. É, portanto, bem apropriado que o homem freqüente aquela instituição educativa natural, e tanto mais assiduamente quanto mais jovem for.

Nihil est ab omni parte beatum [Nada é perfeito em todos os aspectos], diz Horácio (*Odes*, II, 16), e um provérbio indiano reza: “Não há lotus sem haste.” Assim, também a solidão, ao lado das tantas vantagens, tem suas pequenas desvantagens e inconvenientes, mas que, em comparação com os da sociedade, são mínimos. Logo, quem possui algo de valioso em si mesmo achará sempre mais fácil levar a vida sem os homens do que com eles. Dentre as desvantagens, há uma que não se apresenta tão facil-

mente à consciência como as outras, a saber: assim como a permanência prolongada em casa torna o nosso corpo mais sensível aos influxos externos, a ponto de qualquer correnteza de ar fresco o afetar com alguma doença, o retrairoimento prolongado e a solidão deixam o nosso ânimo tão sensível, que nos sentimos incomodados, afligidos ou feridos por quaisquer acontecimentos insignificantes, palavras ou mesmo simples gestos; enquanto quem vive no tumulto do mundo nem chega a percebê-los.

Quem, entretanto, sobretudo nos anos de juventude, foi conduzido à solidão em virtude de um legítimo desgosto com os homens e, no entanto, não suporta o ermo por muito tempo, a este aconselho que se habitue a levar para as reuniões sociais uma parte de sua solidão, que aprenda, mesmo em companhia, a estar sozinho em certo grau, logo, a não comunicar de imediato o que pensa. Por outro lado, que não leve muito a sério o que os homens dizem e, antes de mais nada, que não espere muito deles, tanto em termos morais quanto intelectuais. Que fortifique em si certa indiferença em relação às opiniões alheias, meio dos mais seguros para sempre praticar uma tolerância louvável. Desse modo, embora conviva com as pessoas, não estará por inteiro em sua companhia, mas se relacionará com elas de uma maneira mais puramente objetiva, protegendo-se, assim, contra um contato muito íntimo com a sociedade, portanto, contra cada contaminação ou ferimento. Possuímos uma descrição dramática, digna de leitura, dessa sociabilidade restrita ou entrincheirada, na comédia *El café o sea la comedia nueva*, de Moratin, em especial no caráter de D. Pedro, na segunda e na terceira cenas do primeiro ato. Nesse sentido, pode-se também comparar a sociedade a um fogo, no qual o indivíduo inteligente se aquece a uma dis-

tância apropriada, e não como o insensato que mete as mãos dentro dele e, após ter-se queimado, foge para o frio da solidão, lamentando-se de que o fogo queima.

10. A *inveja* é natural ao homem. No entanto, ela é, ao mesmo tempo, um vício e uma desgraça⁴. Devemos, pois, considerá-la uma inimiga de nossa felicidade e procurar sufocá-la como um demônio maligno. Sêneca nos instrui nesse sentido com as belas palavras: *Nostra nos sine comparatione delectent: nunquam erit felix quem torquebit felicior* [Alegremo-nos com nossa condição sem nos compararmos aos demais; nunca haverá felicidade para aquele que se atormenta com a felicidade alheia] (*De Ira*, III, 30), e ainda: *Quum adspexeris quot te antecedant, cogita quot sequantur* [Em vez de olhar os muitos que estão acima de ti, imagina quantos estão abaixo] (*Ep.*, 15). Devemos, portanto, considerar mais freqüentemente as pessoas cujo estado é pior do que o nosso, e não as que aparecem estar melhor. Mesmo quando males reais nos atingem, o consolo mais efetivo, embora jorre da mesma fonte da inveja, é a consideração de padecimentos que são ainda maiores do que os nossos, bem como o convívio com pessoas cuja condição é a mesma, ou seja, com os *sociis malorum* [companheiros de infortúnio].

É o suficiente quanto ao lado ativo da inveja. Quanto ao passivo, devemos ter em mente que nenhum ódio é tão implacável quanto a inveja; logo, não deveríamos nos empenhar continuamente e com tanto zelo em estimulá-la; antes, faríamos melhor em renunciar a esse prazer, como a muitos outros, por conta de suas conseqüências funestas.

4. A *inveja* dos homens mostra o quanto se sentem infelizes; sua *atenção* constante às ações e omissões dos outros mostra o quanto se entediham.

Há três aristocracias: 1) a de nascimento e posição, 2) a do dinheiro e 3) a espiritual. Esta última é propriamente a mais distinta, o que faz com que seja reconhecida, basta dar-lhe tempo. Frederico, o Grande, já dissera: *Les âmes privilégiées rangent à l'égal des souverains* [As almas privilegiadas estão no mesmo nível dos soberanos]. E isso ao seu marechal de corte, chocado com o fato de que, enquanto ministros e generais se sentavam em volta da mesa do marechal, Voltaire era convidado a tomar lugar àquela reservada aos monarcas e príncipes. Cada uma das três aristocracias mencionadas está cercada por uma legião de invejosos, secretamente revoltados contra cada um de seus membros, e empenhados, caso não tenham nada a temer, em dar-lhe a entender de mil maneiras: "Tu não és nada a mais do que nós!" Mas justamente esses esforços traem sua convicção contrária. A conduta a ser adotada pelas pessoas expostas à inveja consiste em manter à distância todos os membros desse bando de invejosos e evitar ao máximo qualquer contato com eles, de modo a ficarem separados por um amplo abismo. Se isso não for possível, deve-se suportar com grande calma as investidas da inveja, cuja fonte acaba se neutralizando. De resto, também vemos esse método constantemente ser aplicado. Por outro lado, os membros de cada uma das aristocracias dar-se-ão quase sempre bem, e sem inveja, com os membros das outras duas. Isso porque cada um pesa os próprios méritos em contraposição aos dos outros.

11. É preciso elaborar um projeto repetidamente e com maturidade antes de executá-lo. E, mesmo depois de ter-se observado tudo minuciosamente, deve-se ainda levar em conta a insuficiência de todo conhecimento humano, em virtude da qual pode haver sempre circuns-

tâncias impossíveis de perscrutar ou prever e que podem tornar incerto todo o cálculo. Essa reflexão sempre colocará um peso no prato negativo da balança e nos aconselhará, em coisas importantes, a não mover nada sem necessidade: *Quieta non movere* [Não mover o que está em repouso]. Mas, uma vez tomada a decisão e as mãos postas à obra, de modo que tudo possa seguir o seu curso e apenas o resultado deva ser esperado, não nos angustiemos pela reflexão sempre renovada sobre o que já foi feito ou pelas dúvidas repetidas sobre o possível perigo. Deve-se, antes, descarregar a mente desse assunto e manter inteiramente fechado todo o comportamento do pensamento, tranqüilizando-se com a convicção de que tudo foi maduramente considerado a seu tempo. É um conselho também dado pelo provérbio italiano: *Legala bene, e poi lascia la andare*, que Goethe assim traduz: *Du, sattel gut und reite getrost* [Sela bem e cavalga sem medo] (aliás, diga-se de passagem, grande parte de suas gnomas, dadas sob a rubrica “proverbiais”, são provérbios traduzidos do italiano). Contudo, se o resultado é ruim, é porque todos os empreendimentos humanos estão sujeitos ao acaso e ao erro. Sócrates, o mais sábio dos homens, precisava de um *demônio* tutelar para fazer a coisa certa em seus assuntos pessoais ou, pelo menos, para evitar o passo em falso, o que prova a insuficiência de qualquer intelecto em vista de semelhante propósito. Por conseguinte, a sentença, atribuída a um papa, de que nós mesmos, pelo menos em algum aspecto, somos os culpados por todas as nossas infelicidades, não é verdadeira incondicionalmente e em todos os casos, embora o seja na maioria. Esse sentimento parece até fazer com que as pessoas escondam suas infelicidades o máximo possível e procurem, até onde conseguirem, mostrar um semblan-

te contente. Receiam que se conclua sua culpa a partir dos seus sofrimentos.

12. Diante de um evento infeliz, já ocorrido, e que por isso não pode mais ser alterado, não se deve permitir pensar uma vez sequer que ele poderia ter sido diferente, muito menos tentar imaginar quais meios poderiam tê-lo evitado, pois esse pensamento intensifica a dor até o insuportável, tornando a pessoa um ἑαυτοντιμωρούμενος [punidor de si mesmo]. Antes, faça-se como o rei Davi, que, enquanto o filho estava doente, assediava incessantemente Jeová com preces e súplicas, mas, quando este morreu, cruzou as mãos e não mais pensou no caso. Quem não for de sensibilidade tão leve para se comportar assim, deve refugiar-se no ponto de vista fatalista e reconhecer a grande verdade de que tudo o que acontece, acontece necessariamente; vale dizer, é inevitável.

Contudo, essa regra é unilateral. Em casos de infortúnio, ela serve para o nosso alívio imediato e nossa tranqüilização, mas se a culpa, como se dá na maioria das vezes, provier, pelo menos em parte, da nossa própria negligência ou ousadia, então a ponderação repetida e dolorosa de como se poderia ter impedido a infelicidade é uma auto-expiação salutar para nossa experiência e melhoria e, assim, para o futuro. Não devemos, como de costume, procurar desculpas, atenuar ou diminuir erros que foram manifestamente cometidos por nós, mas confessá-los e trazê-los, na sua grandeza, nitidamente diante dos olhos, a fim de poder tomar a decisão firme de evitá-los no futuro. É certo que, nesse caso, acaba-se por provocar a grande dor da insatisfação consigo mesmo, mas ὁ μη δαρεῖς ανθρώπος οὐ παιδεύεται [ninguém é educado sem castigo].

13. *Devemos tomar as rédeas à fantasia* em tudo o que concerne ao nosso conforto e desconforto. Logo, an-

tes de mais nada, não devemos construir castelos no ar, porque estes são muito caros, já que imediatamente depois temos de demoli-los com suspiros. Devemos guardar-nos mais ainda de angustiar o coração imaginando desgraças apenas possíveis. Se estas fossem infundadas por completo ou pelo menos pouco convincentes, então saberíamos de imediato, ao despertar do sonho, que tudo não passou de ilusão; por conseguinte, nos alegráramos tanto mais com a realidade melhor e tomariamos talvez como lição uma advertência contra desgraças futuras bastante longínquas, mas possíveis. No entanto, nossa fantasia não joga fácil com tais representações. Por puro prazer, ela só constrói castelos no ar. O material para seus sonhos sombrios são desgraças que, mesmo distantes, ameaçam-nos efetivamente em certa medida. A fantasia as amplifica, traz sua possibilidade para bem mais perto do que em verdade estão e pinta-as com as mais terríveis cores. Ao acordar, não podemos de imediato nos livrar dessa espécie de sonho, como fazemos com os agradáveis. Estes últimos são logo desmentidos pela realidade, que lhes permite no máximo uma esperança tênue de concretização. Porém, quando nos abandonamos às fantasias negras (*blue devils*), estas trazem imagens para perto de nós que não se afastam com facilidade. A possibilidade do evento, em geral, é estabelecida sem que estejamos sempre em condições de estimar o seu grau. Ora, tal possibilidade transforma-se facilmente em verossimilhança, fazendo com que nós mesmos nos entreguemos às mãos da angústia. Por isso, devemos considerar as coisas concernentes ao nosso conforto e desconforto só com os olhos da razão e do juízo, consequentemente, com ponderação fria e seca, operando com meros conceitos e *in abstracto*. A fantasia deve ficar fora de jogo, pois

não sabe julgar; ao contrário, só apresenta imagens aos olhos que agitam a alma de modo desnecessário e amiúde penoso. Essa regra deveria ser observada com mais rigor à noite. Pois, assim como a escuridão nos torna temerosos e nos faz ver figuras apavorantes por toda parte, assim também a falta de clareza dos pensamentos provoca um efeito análogo, já que toda incerteza gera inse- gurança. Portanto, à noite, quando a fadiga envolveu tanto o entendimento quanto a razão com uma escuridão subjetiva, e o intelecto está cansado e θορυβουμένος [confuso], sem forças para examinar as coisas a fundo, os objetos de nossa reflexão, caso digam respeito aos nossos interesses pessoais, assumem facilmente um aspecto ameaçador e tornam-se imagens apavorantes. É o que ocorre com freqüência, à noite, na cama, quando o espírito está completamente relaxado e o juízo não desempenha mais a sua função, porém a fantasia ainda está ativa. Dessa maneira, a noite confere a tudo e a todos sua cor negra. Como conseqüência, antes de dormirmos, ou ao acordarmos de madrugada, os nossos pensamentos são, na maioria das vezes, deformações malignas e perversões das coisas, como nos sonhos. Se dizem respeito aos nossos assuntos pessoais, em geral parecem horrendos e até aza- rentos. Pela manhã, tais imagens apavorantes desaparecem, como os sonhos. É o significado do provérbio espanhol: *Noche tinta, blanco el dia* [Noite colorida, branco o dia]. Mas já no final da tarde, quando se acendem as velas, o entendimento, como os olhos, não vê com tanta nitidez como durante o dia. Eis por que esse período de tempo não é apropriado para a meditação de temas sérios e sobretudo desagradáveis. A manhã, sim, é o período correto. Manhã que, em geral, é adequada para todas as realizações, sem exceção, sejam as espirituais ou corporais.

Em verdade, a manhã é a juventude do dia. Nela, tudo é jovial, fresco e leve: sentimo-nos fortes e temos todas as nossas capacidades à inteira disposição. Não devemos abreviá-la levantando-nos tarde, nem gastá-la em ocupações ou conversas indignas, mas considerá-la a quintessência da vida e, em certa medida, sagrada. Por outro lado, a noite é a velhice do dia: à noite ficamos abatidos, faladores e levianos. Todo dia é uma pequena vida: o acordar é o nascimento, concluído pelo sono como morte. Assim, o adormecer é uma morte diária e cada acordar é um novo nascimento. Para ser completo, poder-se-ia comparar o desconforto e a dificuldade de levantar com os dores do parto.

De modo geral, o estado de saúde, o sono, a alimentação, a temperatura, as condições climáticas, o ambiente e muitas outras circunstâncias exteriores exercem uma influência poderosa sobre a nossa disposição, e esta sobre os nossos pensamentos. Como consequência, nossa visão de uma questão qualquer, bem como nossa capacidade de produzir alguma coisa estão intensamente submetidas ao tempo e mesmo ao lugar. Portanto:

*Nehmt die ernste Stimmung wahr,
Denn sie kommt so selten.*

Aproveita a disposição verdadeira,
Pois ela chega raramente.

Goethe ("Generalbeichte") ["Confissão geral"]

Não é apenas em relação às concepções objetivas e aos pensamentos originais que temos de esperar se lhes agrada vir e quando. Mesmo a ponderação profunda de uma questão pessoal nem sempre dá seus resultados no

tempo que estabelecemos com antecedência e para o qual nos preparamos. Ao contrário, a ponderação profunda também escolhe o seu tempo, e então a seqüência dos pensamentos que se ajusta a ela se desenvolve espontaneamente e nós a seguimos com inteira atenção.

Para tomar as rédeas à fantasia, como recomendado acima, também é preciso impedir que ela evoque e ilustre as injustiças outrora sofridas, bem como os danos, as perdas, as injúrias, as preterições, as humilhações e coisas semelhantes. Do contrário, excitamos novamente a indignação, a cólera e todas as paixões odiáveis, há muito tempo adormecidas, que contaminam nossa alma. Pois, segundo uma bela comparação do neoplatônico Proclo, assim como em cada cidade, ao lado dos nobres e distin-
tos, mora também o populacho de todo tipo (*οχλος*), tam-
bém em cada homem, mesmo o mais nobre e mais subli-
me, existem, segundo a sua disposição, os elementos mais
diminutos e comuns da natureza humana e mesmo ani-
mal. Esse populacho não deve ser excitado ao tumulto,
nem deve ter a permissão de olhar pela janela, pois sua
aparência é deveras feia. Ora, esses produtos da fantasia
que acabamos de descrever são os demagogos desse popu-
lachão. Além disso, a menor contrariedade, advinda seja
dos homens ou das coisas, se for constantemente cogita-
da e repintada com cores vivas e segundo uma escala am-
pliada, pode transformar-se num monstro que nos colo-
ca fora de controle. Devemos, antes, encarar de maneira
bem prosaica e sóbria tudo o que for desagradável, para
assim aceitarmos o que nos couber da maneira mais fá-
cil possível.

Do mesmo modo como os objetos pequenos, manti-
dos na proximidade dos olhos, limitam o nosso campo de

visão, encobrindo o mundo, também os homens e as coisas da *nossa vizinhança mais imediata*, por mais insignificantes e indiferentes que sejam, ocuparão com freqüência a nossa atenção e nossos pensamentos para além do necessário, e muitas vezes de modo desagradável, reprimindo* pensamentos e questões importantes. É preciso reagir contra isso.

14. Ao nos depararmos com algo que não possuímos, dizemos de imediato e com facilidade: "Ah, como seria se fosse meu?", e esse pensamento torna sensível a nossa carência. Em vez disso, deveríamos perguntar com mais freqüência: "Ah, como seria se *não fosse meu?*" Quero dizer, deveríamos às vezes nos esforçar para ver os bens que possuímos como eles nos apareceriam, caso os perdessemos. E falo de qualquer bem, não importa qual: propriedade, saúde, amigos, amante, mulher, filho, cavalo e cachorro, pois, na maioria das vezes, só a perda nos ensina o valor das coisas. Ao contrário, se as considerarmos da maneira como foi aqui recomendada, o primeiro resultado será alegramo-nos muito mais imediatamente

* O termo empregado por Schopenhauer é o verbo *verdrängen*, que dá origem ao substantivo *Verdrängung*, ou seja, os dois famosos termos da psicanálise, respectivamente traduzidos por *reprimir* e *repressão*. E isso não se resume a um parentesco vocabular. O filósofo desenvolve uma teoria da loucura em *O mundo como vontade e representação*, que depois será elogiada pelo próprio Freud como antecipadora da teoria da repressão. Freud declara na sua *História do movimento psicanalítico*: "A teoria da repressão sem dúvida me ocorreu independentemente; não sei de nenhuma influência externa que me pudesse tê-la sugerido, e por muito tempo tomei essa idéia por inteiramente original, até que Otto Rank me mostrou um trecho da obra de Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, no qual o filósofo procura dar uma explicação da loucura. O que ele diz sobre a luta contra a aceitação de uma parte dolorosa da realidade coincide (...) exatamente com o conteúdo do meu conceito de repressão." [N. do T.]

com a sua posse do que antes; o segundo será fazermos de tudo para prevenir a sua perda, portanto, não colocando em perigo a propriedade, não encolerizando os amigos, não expondo à tentação a fidelidade da mulher, cuidando da saúde dos filhos, e assim por diante. Amiúde procuramos clarear as sombras do presente mediante a especulação sobre as possibilidades favoráveis e inventamos várias esperanças quiméricas, todas prenhas de decepções que não deixam de aparecer quando as esperanças se espatifam contra a dura realidade. Melhor seria se fizéssemos das muitas más possibilidades o tema de nossa especulação. Com isso, em parte tomaríamos precauções contra elas, em parte nos permitiríamos surpresas agradáveis se elas não se efetivassem. Não é verdade que ficamos visivelmente mais joviais após termos passado por algum medo? Sim, de vez em quando é até mesmo bom trazer ao presente grandes desgraças que eventualmente poderiam nos sobrevir, a fim de suportarmos facilmente as pequenas quando de fato chegarem. Assim fazendo, consolamo-nos com o olhar retrospectivo sobre as grandes desgraças não acontecidas. Ao considerar essa regra, porém, não devemos negligenciar a precedente.

15. Os casos e acontecimentos que nos dizem respeito aparecem e se entrecruzam isoladamente, sem ordem nem relação uns com os outros, no mais vivo contraste e sem nada em comum, a não ser justamente o fato de se relacionarem conosco. Dessa maneira, para corresponder a esses casos e acontecimentos, nossos pensamentos e cuidados têm igualmente de estar desligados uns dos outros. Como consequência, quando empreendemos algo, temos de abstrair-nos de todo o resto, para então tratar cada coisa a seu tempo, fruí-la e senti-la, sem demais preo-

cupações. Precisamos ter, por assim dizer, compartimentos para os nossos pensamentos e abrir apenas um deles, enquanto os outros permanecem fechados. Desse modo, conseguimos impedir que uma preocupação muito grave roube cada pequeno prazer do presente, despojando-nos de toda tranqüilidade. Conseguimos ainda fazer com que uma ponderação não reprema a outra, que a preocupação com um caso importante não produza a negligência dos muitos de menor relevância, e assim por diante. Mas sobretudo o homem capaz de considerações elevadas e nobres nunca deve deixar seu espírito ser totalmente possuído e absorvido por casos pessoais e preocupações triviais, a ponto de impedir o acesso às altas considerações, pois isso, de fato, faria valer a sentença *proper vitam vivendi perdere causas* [para viver, perder as causas da vida] (Juvenal, *Sát.*, 8, 84). Decerto, para conseguirmos realizar essas manobras e contramanobras espirituais, bem como muitas outras coisas, precisamos impor uma coerção a nós mesmos. Para isso, entretanto, devemos fortalecer-nos com a ponderação de que todo homem tem de sofrer coerções numerosas e grandes, vindas do mundo exterior, das quais nenhuma vida se exime. Contudo, uma pequena autocoerção, aplicada no lugar correto, previne depois muitas coerções do exterior, assim como um pequeno recorte no círculo próximo ao centro corresponde a um outro cem vezes maior na periferia. Nada nos subtrai mais à coerção vinda do exterior do que a autocoerção. É o que diz a sentença de Sêneca: *Si tibi vis omnia subjecere, te subjice rationi* [Se queres submeter tudo a ti mesmo, submete-te primeiro à razão] (*Ep.*, 37). Além disso, temos sempre essa autocoerção em nosso poder e podemos relaxá-la um pouco em ca-

sos extremos ou quando atingir o nosso ponto mais sensível; já a coerção que vem de fora, ao contrário, não tem consideração nem indulgência e é insensível. Assim, é sábio prevenir esta por meio daquela.

16. Limitar nossos desejos, refrear nossa cobiça, domar nossa cólera, tendo sempre em mente que só podemos alcançar uma parte infinitamente pequena das coisas desejáveis, enquanto males múltiplos têm de ferir-nos; numa palavra: *απεχειν και ανεχειν, abstinere et sustinere* [abster-se e suportar] (Epicteto), é uma regra que, caso não seja observada, nem riqueza nem poder podem impedir que nos sintamos miseráveis. A esse propósito, diz Horácio:

*Inter cuncta leges, et percontabere doctos
Qua ratione queas traducere leniter aevum;
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
Ne pavor, et rerum mediocriter utilium spes.*

Em todos os teus atos, lê e pergunta aos doutos
Procurando assim conduzir serenamente tua vida;
Que não sejas atormentado pela cobiça sempre insaciável,
Nem pelo temor e pela esperança de bens de pouca utilidade.

(*Epístolas* 1, 18, 95-99)

17. Ο βίος εν τῇ κινησει εστί (*Vita motu constat*) [A vida consiste em movimento], diz Aristóteles, com manifesta justeza. Assim como nossa vida física consiste apenas em movimento incessante e só persiste por meio dele, também nossa vida interior e intelectual requer ocupação contínua, com qualquer coisa, pela ação ou pelo pensamento. É o que prova a mania de algumas pessoas desocupadas e sem ter em que pensar, que logo passam a tamborilar com os dedos ou qualquer objeto. Nossa exis-

tência é essencialmente irrequieta, de modo que a inatividade completa se torna logo insuportável, porque conduz ao tédio mais horrendo. Deve-se então regular esse impulso com o intuito de satisfazê-lo metodicamente e da melhor maneira possível. Assim, a atividade, a prática e a execução de algo que permita pelo menos aprender é indispensável à felicidade do homem, pois suas forças requerem emprego, e ele mesmo gostaria de observar algum resultado. A esse propósito, no entanto, a grande satisfação é obtida em *fazer*, em confeccionar, seja um cesto ou um livro. Mas o que proporciona a felicidade imediata é poder ver, dia após dia, uma obra crescer pelas próprias mãos, até finalmente alcançar a perfeição. É o caso de uma obra de arte, de um texto ou mesmo de um mero trabalho manual; é claro, quanto mais nobre a obra, maior o prazer. Desse ponto de vista, mais felizes são os indivíduos altamente dotados, conscientes de sua capacidade de produzir obras significativas, grandiosas e coerentes. Isso estende por toda a sua existência um interesse de tipo superior, comunicando-lhe um sabor ausente nas demais, que, em comparação com as primeiras, são insípidas. Para tais indivíduos eminentes, a vida e o mundo possuem, ao lado de todo interesse material comum, ainda um outro mais elevado, a saber, o formal, na medida em que contém a matéria-prima das suas obras; matéria-prima cuja colheita os torna zelosamente ocupados durante toda a vida, pressupondo-se que as carências pessoais lhes concedam tempo para respirar. Também o seu intelecto é, em certa medida, duplo: uma parte é destinada às relações ordinárias (interesses da vontade), sendo nisso semelhantes a qualquer outra pessoa; outra parte é destinada à pura concepção objetiva das coisas. Desse

modo, vivem uma vida dupla: são espectadores e atores ao mesmo tempo, enquanto os demais são apenas atores. Entretanto, toda pessoa deve praticar algo na medida de suas capacidades. Notamos o efeito pernicioso da ausência de atividade regular, de qualquer tipo de trabalho, quando, nas longas viagens de diversão, sentimo-nos de tempos em tempos infelizes, visto que, sem ocupação propriamente dita, somos como que arrancados do nosso elemento natural. Esforço e luta contra as adversidades é uma necessidade para o homem, assim como cavar o é para a toupeira. A imobilidade que resultasse da satisfação total de um gozo constante lhe seria insuportável. Ultrapassar obstáculos é o prazer pleno de sua existência, sejam eles de tipo material, como nas ações e nos exercícios, sejam de tipo espiritual, como nos estudos e nas investigações. A luta contra as adversidades e a vitória tornam o homem feliz. Se faltar-lhe oportunidade, irá criá-la como puder. De acordo com sua individualidade, caçará, jogará bilboquê, ou, conduzido por um pendor inconsciente de sua natureza*, procurará querelas, urdirá intrigas, ou

* No original, *unbewußten Zuge seiner Natur*. Schopenhauer, com sua teoria dos impulsos inconscientes, da qual a presente passagem é uma amostra, também antecipa a teoria psicanalítica das motivações inconscientes. Alguns já chegaram a comparar o conceito máximo da filosofia schopenhaueriana, o de vontade cega e irracional, com o Id freudiano, possuidor das mesmas características. Ou seja, ambos os pensadores trabalham com a dicotomia entre dois domínios psíquicos, sendo que o mais originário e profundo é, por assim dizer, um caldeirão de impulsos muitas vezes incontroláveis, que guiam a vida ordinária, sendo a atividade consciente mera superfície. Esta seguinte passagem de Schopenhauer do suplemento 19 a *O mundo como vontade e representação* poderia muito bem, a um leitor desavisado, parecer provinda de Freud: "Em geral, portanto, o fenômeno do sono comprova primorosamente que a consciência, o perceber, o conhecer, o pensar não são algo originário em nós, mas apenas um estado condicionado, secundário." [N. do T.]

maquinará fraudes e mil malefícios, apenas para pôr fim ao seu insuportável estado de repouso. *Difficilis in otio quies* [A tranqüilidade é difícil no ócio].

18. Devemos tomar como guias de nossas considerações não *as imagens da fantasia*, mas sim *conceitos* claramente pensados. Na maioria das vezes, entretanto, ocorre o contrário. Mediante uma investigação mais minuciosa, descobriremos que, em última instância, o que decide as nossas resoluções não são, na maioria das vezes, os conceitos e juízos, mas uma imagem fantasiosa que representa e substitui uma das alternativas. Não sei mais em qual romance de Voltaire, ou Diderot, a virtude sempre se apresentava ao herói, colocado como jovem Hércules numa encruzilhada, na figura de seu velho preceptor portando na mão esquerda a tabaqueira, na direita uma pitada de tabaco, e assim moralizando; o vício, ao contrário, apresentava-se na figura da jovem camareira de sua mãe. Em especial na juventude, a meta de nossa felicidade se fixa na forma de algumas imagens que pairam diante de nós e amiúde persistem pela metade da vida, ou até mesmo por toda ela. São verdadeiros fantasmas provocadores: se alcançados, esvaecem-se, e a experiência nos ensina que nada realizam do outrora prometido. Desse gênero são algumas cenas da vida doméstica, civil, social, campestre; as imagens de nossa casa e de nossas cercanias, as insígnias honoríficas, os testemunhos de honra etc. etc.; *chaque fou a sa marotte* [cada louco com sua mania]. Também a imagem da amada pertence freqüentes vezes a tal gênero. É bem natural que assim se passe, pois, por ser imediato, o que é intuitivo faz efeito mais direto sobre a nossa vontade do que o conceito, o pensamento abstrato, que fornece apenas o universal sem o parti-

cular. É justamente este último que contém a realidade: ele só pode agir indiretamente sobre a nossa vontade. E, no entanto, só o conceito mantém a palavra: portanto, é índice de formação cultural confiar apenas nele. De certo, por vezes precisará de elucidação e paráfrase mediante certas imagens, mas, *cum grano salis* [com a devida limitação].

19. A regra precedente deixa-se subsumir à mais geral de que sempre devemos dominar nossa impressão daquilo que é presente e intuitivo. Tal impressão, comparada ao mero pensamento e ao mero conhecimento, é incomparavelmente mais forte; não devido à sua matéria e ao seu conteúdo, amiúde bastante limitados, mas à sua forma, ou seja, à sua clareza e ao seu imediatismo, que penetram na mente e perturbam sua tranqüilidade ou atrapalham seus propósitos. Pois o que é presente e intuitivo, enquanto facilmente apreensível pelo olhar, faz efeito sempre de um só golpe e com todo o seu vigor. Ao contrário, pensamentos e razões requerem tempo e tranqüilidade para serem meditados parte por parte, logo, não se pode tê-los a todo momento e integralmente diante de nós. Em virtude disso, deve-se notar que a visão de uma coisa agradável, à qual renunciamos pela ponderação, ainda nos atrai. Do mesmo modo, somos feridos por um juízo cuja inteira incompetência conhecemos; somos irritados por uma ofensa de caráter reconhecidamente desprezível; e, do mesmo modo, dez razões contra a existência de um perigo caem por terra perante a falsa aparência de sua presença real, e assim por diante. Em tudo se faz valer a irracionalidade originária do nosso ser. As mulheres estão com freqüência sujeitas a essas impressões, e poucos homens possuem uma preponderância da faculdade ra-

cional capaz de isentá-los de sofrer os mesmos efeitos. Ora, se não podemos dominar totalmente essas impressões apenas com o pensamento, então o melhor é neutralizar uma impressão com outra contrária; por exemplo, neutralizar a impressão de uma ofensa, visitando pessoas que nos estimam; a impressão de um perigo ameaçador, considerando de fato os meios próprios para evitá-lo. Aquele italiano mencionado por Leibnitz (*nos Nouveaux essais*, Livro I, c. 2, § 11) pôde até mesmo resistir às dores da tortura; para tanto, decidiu impor à sua fantasia não perder de vista nem um instante sequer a imagem da força, à qual seria conduzido caso efetuasse uma confissão. Por isso, de tempos em tempos gritava: *Io ti vedo* [Eu te vejo], palavras que ele depois explicara nessa acepção. Devido ao mesmo motivo aqui considerado, quando todos ao nosso redor são de opinião contrária e se comportam de acordo com ela, é muito difícil não ficarmos inseguuros da nossa própria opinião, embora estejamos convencidos do erro dos outros. Para um rei fugitivo, perseguido e que viaja de fato *incognito*, o ceremonial de subordinação de seu acompanhante de confiança, observado apenas por ambos, tem de ser um tônico quase indispensável para o rei não acabar duvidando de si mesmo.

20. Depois de ter acentuado, no segundo capítulo, o elevado valor da *saúde* como o elemento primeiro e mais importante para a nossa felicidade, quero aqui indicar algumas regras muito gerais para seu fortalecimento e sua conservação.

É preciso fortalecer a si mesmo, impondo ao corpo, tanto em seu todo quanto em cada uma de suas partes (pelo menos enquanto estamos saudáveis), muito esforço e trabalho, acostumando-o a resistir aos influxos des-

favoráveis de todo tipo. Mas, assim que se anunciar um estado patológico, seja do todo ou de uma das partes, deve-se recorrer imediatamente ao procedimento contrário, ou seja, poupar o corpo de todas as maneiras e cuidar dele ou da parte doente, pois quem está enfermo e enfraquecido não é capaz de se fortalecer.

O músculo é fortalecido pelo uso vigoroso; o nervo, ao contrário, é enfraquecido. Portanto, é recomendável exercitar os próprios músculos mediante esforço adequado, mas sem forçar os nervos. Assim, os olhos devem ser protegidos da luz muito intensa, em especial a refletida, assim como de cada esforço ao crepúsculo e também do exame prolongado de objetos diminutos. No mesmo sentido, os ouvidos devem ser protegidos de ruídos demasia-
do fortes. Mas, acima de tudo, o cérebro não deve ser submetido a trabalho forçado, incessante ou extemporâneo. Portanto, é preciso deixá-lo repousar durante a digestão, porque a força vital que forma pensamentos no cérebro é a mesma que trabalha duro no estômago e nos intestinos, para preparar o quimo e o quilo. O cérebro deve também repousar durante ou até após exercícios musculares significativos, pois vale a mesma regra tanto em relação aos nervos motores quanto aos sensoriais e, assim como a dor sentida num membro ferido tem a sua sede verdadeira no cérebro, não são as pernas e os braços que se movem e trabalham, mas é o tecido cerebral que o faz, ou seja, aquela sua parte que, por intermédio da medula alongada e da medula espinhal, excita os nervos de cada membro e os põe em movimento. Também a fadiga que sentimos nas pernas e nos braços tem sua sede verdadeira no cérebro, razão pela qual só se cansam os músculos cujo movimento é voluntário, isto é, proveniente do cé-

rebro, não os que trabalham involuntariamente, como o coração. É manifesto, pois, que o cérebro é afetado se o forçarmos ao mesmo tempo, ou em pequenos intervalos, a uma forte atividade muscular e tensão espiritual. Isso não está em contradição com o fato de, no começo de um passeio ou após uma breve caminhada, amiúde sentirmos uma elevação da atividade espiritual. É que ainda não há nenhuma fadiga das partes do cérebro anteriormente indicadas e, por outro lado, essa ligeira atividade muscular, que acelera a respiração, incrementa a subida do sangue arterial com melhor oxigenação até o cérebro. Deve-se, sobretudo, fornecer ao cérebro a medida completa de sono necessária à sua recuperação, pois o sono é para o homem inteiro aquilo que a ação de dar a cor da é para o relógio (cf. *O mundo como vontade e representação*, II, 217). A medida será tanto maior quanto mais desenvolvido e ativo for o cérebro. Ultrapassá-la, todavia, seria perda de tempo, porque o sono acaba perdendo em intensidade o que ganha em extensão (cf. *O mundo como vontade e representação*, II, 247)⁵. Em geral, devemos conceber claramente que nosso pensar é tão-só a função orgânica do cérebro e, no que tange ao esforço e ao repouso, comporta-se de maneira análoga à de qualquer outra atividade orgânica. Assim como um esforço excess-

.....

5. O sono é uma porção de *morte*, que emprestamos *anticipando* [ante-cipando] e por meio do qual recuperamos e renovamos a vida esgotada durante um dia. *Le sommeil est un emprunt fait à la mort* [O sono é um empréstimo concedido pela morte]. O sono toma emprestado da morte, visando à manutenção da vida. Ou: ele é o *pagamento provisório dos juros da morte*, sendo esta o pagamento integral do capital. Para tal pagamento, será exigido um prazo tão mais longo, quanto maiores forem as cifras dos juros e quanto mais regularmente forem pagas.

sivo danifica os olhos, também lesa o cérebro. Com justiça já foi dito: o cérebro pensa como o estômago digere*. A ilusão de uma alma imaterial, simples, essencial e sempre pensante, portanto, infatigável, que se hospeda simplesmente no cérebro e não precisa de nada deste mundo com certeza já levou muita gente a práticas insanas e ao embotamento das forças intelectuais. Frederico, o Grande, por exemplo, tentou uma vez renunciar por completo ao hábito de dormir. Os professores de filosofia fariam bem, com suas filosofias de velhas senhoras que querem ser fiéis ao catecismo**, em não promover tal ilusão, perniciosa até em termos práticos. Devemos acostumar-nos a considerar nossas forças intelectuais como funções absolutamente fisiológicas, a fim de tratá-las, poupá-las e empregá-las adequadamente, lembrando-nos de que cada sofrimento físico, cada incômodo, cada desordem, independentemente da parte do corpo que afetam, atingem também o espírito. A esse respeito, quem melhor nos instrui é Cabanis, em sua obra *Des rapports du physique et du moral de l'homme*.

Por terem negligenciado esse conselho, muitos espíritos eminentes e grandes mestres acabaram se tornando imbecis na velhice, infantis e até mesmo loucos. Se, por

* Esse fisiologismo schopenhaueriano em teoria do conhecimento será herdado por Nietzsche. Para os dois filósofos, a dieta alimentícia (e também a de gente) é essencial para uma boa atividade de pensamento. Eis por que os dois também são conselheiros gastronômicos. Nesse sentido, talvez muitas deficiências encontradas em sistemas filosóficos, diriam Schopenhauer e Nietzsche, deveram-se à má dieta dos seus autores. [N. do T.]

** No original, o neologismo schopenhaueriano é bem longo: *katecbismusgerechtseynwollende Rocken-Philosophie*. [N. do T.]

exemplo, os festejados poetas ingleses deste século, como Walter Scott, Wordsworth, Southey e muitos outros chegaram à velhice, e mesmo à casa dos sessenta anos, espiritualmente obtusos e incapazes, imbecis mesmo, isso sem dúvida se deve ao fato de todos eles, atraídos por honorários elevados, terem exercido a literatura como um negócio, portanto, escreveram para ganhar dinheiro. O que conduz a um esforço contra a natureza; e quem coloca o seu Pégaso no jugo e toca a sua Musa com o chicote haverá de expiar de maneira análoga àquele que rendeu a Vênus um culto forçado. Suspeito que até mesmo Kant, em seus anos tardios, após finalmente ter alcançado a fama, tenha trabalhado em excesso e com isso ocasionado a segunda infância dos seus últimos quatro anos. Em compensação, os senhores da corte de Weimar – Goethe, Wieland, Knebel – permaneceram fortes e ativos intelectualmente até a velhice avançada, porque não eram escritores pagos. Do mesmo modo, Voltaire.

Cada mês do ano tem uma influência peculiar e imediata, isto é, independente do clima, sobre a nossa saúde, sobre o nosso estado corporal em geral e também sobre o nosso estado espiritual.

C) Nossa conduta para com os outros

21. Para sobreviver por este mundo afora, é conveniente levar consigo uma grande provisão de *precaução* e *indulgência*. Pela primeira seremos protegidos de danos e perdas, pela segunda, de disputas e querelas.

Quem tem de viver entre os homens não deve condenar, de maneira incondicionada, individualidade algu-

ma, nem mesmo a pior, a mais mesquinha ou a mais ridícula, pois ela foi definitivamente estabelecida e ofertada pela natureza. Deve-se, antes, tomá-la como algo imutável que, em virtude de um princípio eterno e metafísico, tem de ser como é. Quanto aos casos mais lamentáveis, deve-se pensar: "É preciso que haja também tais tipos no mundo." Do contrário, comete-se uma injustiça e desafia-se o outro a uma guerra de vida ou morte, já que ninguém pode mudar a própria individualidade, isto é, seu caráter moral, suas faculdades de conhecimento, seu temperamento, sua fisionomia etc. Ora, se condenarmos o outro em toda a sua essência, então nada lhe restará a não ser combater em nós um inimigo mortal, pois só lhe reconhecemos o direito de existir sob a condição de tornar-se uma pessoa diferente da que invariavelmente é. Portanto, para vivermos entre os homens, temos de deixar cada um existir como é, aceitando-o em sua individualidade ofertada pela natureza, não importando qual seja. Precisamos apenas estar atentos para utilizá-la de acordo com o permitido por seu gênero e sua condição, sem esperar que mude e sem condená-la pura e simplesmente pelo que ela é. Eis o verdadeiro sentido do provérbio: "Viver e deixar viver." A tarefa, contudo, não é tão fácil quanto justa; feliz é quem pode evitar para sempre certas individualidades. Para aprender a suportar os homens, deve-se praticar a própria paciência em relação a objetos inanimados, os quais, em virtude de uma necessidade mecânica ou de qualquer outra necessidade física, resistem tenazmente à nossa ação. Para tal exercício, há oportunidade diária. Aprenderemos depois a repartir aos homens a paciência obtida com os objetos, acostumando-nos a pensar que eles também, sempre que fo-

rem um obstáculo para nós, terão de sê-lo inevitavelmente, por conta de uma necessidade proveniente de sua própria natureza, tão rigorosa quanto aquela com a qual agem as coisas inanimadas. Desse modo, é tão insensato indignar-se com sua conduta quanto o seria com uma pedra que rola em nosso caminho. No caso de muitos indivíduos, é mais inteligente pensar: "Não o mudarei, logo, quero usá-lo."

22. É espantoso quão fácil e rapidamente a homogeneidade ou a heterogeneidade de espírito e de ânimo entre os homens se faz manifesta na conversação: ela se torna sensível à menor situação. Entre duas pessoas de natureza substancialmente heterogênea, que conversam sobre os assuntos mais estranhos e indiferentes, cada frase de uma desagradará mais ou menos à outra, em muitos casos irritará. Naturezas homogêneas, ao contrário, sentem de imediato, em tudo, uma certa concordância, que, em se tratando de grande homogeneidade, logo converge para a harmonia perfeita, para o uníssono. A partir disso, explica-se, em primeiro lugar, por que os tipos ordinários são tão sociáveis e em qualquer lugar encontram boa companhia com tanta facilidade – gente estimada, amável e honesta. Com os indivíduos incomuns acontece o contrário, e tanto mais quanto mais distintos forem, de tal maneira que, de tempos em tempos, em seu isolamento, podem alegrar-se por terem descoberto em alguém uma fibra, por menor que seja, homogênea à sua! De fato, cada um só pode ser para outrem o que este é para ele. Espíritos verdadeiramente eminentes fazem o seu ninho nas alturas, como as águias, solitários. Em segundo lugar, isso explica por que os indivíduos de disposição igual se reúnem de imediato, como por atração magnética: é que al-

mas afins já de longe se saúdam*. Decerto, teremos oportunidade de observar isso com mais freqüência nas pessoas mal intencionadas ou pouco inteligentes; mas apenas porque estas existem em legiões, enquanto as melhores e excelsas são e se intitulam naturezas raras. Eis por que, por exemplo, numa grande associação devotada a fins práticos, dois verdadeiros patifes logo se reconhecem reciprocamente, como se portassem um sinal distintivo, reunindo-se de imediato para tramar um golpe ou traição. De igual maneira, se pensarmos *per impossibile* [aquilo que, na verdade, é impossível], num grande grupo composto apenas de pessoas muito inteligentes e espirituosas, com no máximo dois imbecis que dela também façam parte, veremos que esses dois se sentirão simpaticamente atraídos um pelo outro e logo se sentirão profundamente felizes por terem encontrado pelo menos uma pessoa razoável. É notável testemunhar como dois seres, sobre tudo moral e intelectualmente inferiores, reconhecem-se à primeira vista e empenham-se com zelo para se aproximar, cumprimentando-se de modo afável e alegre, correndo um atrás do outro como se fossem velhos conhecidos; e de forma tão marcante que se poderia supor, segundo a doutrina budista da metempsicose, que foram amigos numa vida passada.

Todavia, há algo que, mesmo no caso de muita concordância, mantém os homens afastados uns dos outros e

* Esta é uma das frases prediletas de Schopenhauer, pois traduz o seu pensamento da unidade cósmica inerente a tudo e a todos. Em verdade, é uma variação da bela frase de Empédocles, que o próprio filósofo cita em *O mundo* [...] (§ 45): "Pois apenas pelo igual, como dizia Empédocles, é o igual reconhecido: apenas a natureza pode entender a si mesma [...]" [N. do T.]

até mesmo gera desarmonia temporária entre eles: é a diversidade de disposição num dado momento, que é sempre outra em cada pessoa, conforme a condição em que se encontra, sua ocupação, seu ambiente, seu estado corporal, sua cadeia momentânea de pensamentos etc. Tal fato produz dissonâncias até entre as personalidades mais harmônicas*. Procurar sempre a correção necessária para a supressão desse distúrbio e poder introduzir uma temperatura uniforme seria uma realização de elevada formação cultural. Pode-se medir o quanto a igualdade de disposição realiza em prol da comunidade sociável pelo fato de que até uma associação com muitos membros será estimulada a uma comunicação recíproca e ativa e a participar sinceramente do sentimento geral de contentamento, quando algo objetivo, seja um perigo, uma esperança, uma notícia, uma visão rara, um espetáculo, uma música, ou outra coisa mais, fizer efeito igual e simultâneo sobre todos. Pois tais eventos, enquanto predominam sobre todos os interesses privados, geram a unidade geral da disposição. Na ausência de semelhante influxo objetivo, via de regra recorre-se a um subjetivo, vale dizer, às garrafas de álcool, meio bastante usual para criar-se uma disposição comum para a companhia. Até mesmo chá e café servem para esse propósito.

* O leitor poderá já ter notado o quanto Schopenhauer é afeito aos termos provenientes da música: "harmonia", "desarmonia", "uníssono", "dissonância", entre outros. Em verdade, isso se deve à teoria metafísica, exposta na sua obra principal, de que a essência do mundo é a vontade que, por sua vez, expressa-se do modo mais direto na música. O mundo, no seu íntimo, é essencialmente musical e uma explicação completa da música seria a filosofia por excelência, ou seja, seria a explicação mais perfeita do enigma da vida e das coisas. [N. do T.]

Mas a desarmonia, tão facilmente criada em toda reunião pela diversidade de disposição num dado instante, também explica, em parte, por que cada um é idealizado e às vezes aparece até transfigurado na recordação livre daquela e de todas as outras influências perturbadoras, ainda que passageiras. A recordação atua como a lente convergente na câmera obscura: reduz tudo e produz uma imagem muito mais bonita do que a original. Mediante cada uma de nossas ausências, obtemos, em parte, a vantagem de ser vistos sob esse aspecto, pois, embora a recordação idealizadora requeira um tempo considerável para completar sua obra, o início se dá de imediato. Por esse motivo, é até inteligente mostrar-se aos conhecidos e aos bons amigos só depois de longos intervalos, pois então notaremos, ao revê-los, que a recordação já fez o seu trabalho.

23. Ninguém pode ver *acima de si*. Com isso quero dizer: cada pessoa vê em outra apenas o tanto que ela mesma é, ou seja, só pode concebê-la e compreendê-la conforme a medida da sua própria inteligência. Se esta for de tipo inferior, então todos os dons intelectuais, mesmo os maiores, não lhe causarão nenhuma impressão, e ela perceberá no possuidor desses grandes dons apenas os elementos inferiores da individualidade dela própria, isto é, todas as suas fraquezas, seus defeitos de temperamento e de caráter. Eis os ingredientes que, para ela, compõem o homem eminentíssimo, cujas capacidades intelectuais elevadas lhe são tão pouco existentes, quanto as cores para os cegos. De fato, todos os espíritos são invisíveis para os que não o possuem, e toda avaliação é um produto do que é avaliado pela esfera cognitiva de quem avalia. Disso resulta que nos colocamos no mesmo nível do nosso interlocu-

tor, pois tudo o que temos em excedência desaparece, e até mesmo a auto-abnegação exigida em tal atitude permanece irreconhecida por completo. Ora, se considerarmos o quanto a maioria dos homens é de mentalidade e inteligência inferiores, portanto, o quanto é *comum*, veremos que não é possível falar com eles sem, nesse ínterim, tornarmo-nos *comuns* (em analogia com o fenômeno da distribuição elétrica). Compreenderemos, então, a fundo, o sentido próprio e acertado da expressão *sich gemein machen* [vulgarizar-se] e procuraremos de bom grado evitar toda companhia com a qual só podemos comunicarnos por intermédio da *partie honteuse* [parte ignominiosa] de sua natureza. Veremos também que, em presença de imbecis e loucos, há somente *um* caminho para mostrarmos nossa inteligência: não falar com eles. É verdade, porém, que muitos, em sociedade, se sentirão às vezes como o dançarino que, entrando num baile, só encontrasse estropiadas: com quem haveria de dançar?

24. Como um escolhido entre cem, ganha o meu respeito *aquele* que, ao ter de esperar por algo e estando sentado e desocupado, não se põe de imediato a bater compassadamente ou a martelar ou tamborilar a primeira coisa que lhe cair nas mãos, seja uma bengala, uma faca, um garfo ou outro objeto qualquer. Provavelmente pensa em algo. Em contrapartida, nota-se que em muitas pessoas a visão tomou por completo o lugar do pensamento. Elas procuram tornar-nos conscientes de sua existência fazendo barulho, isso se não tiverem nenhum charuto nas mãos, que acaba servindo para o mesmo fim. Por igual motivo, são constantemente olhos e ouvidos para tudo o que se passa ao seu redor.

25. Rochedoucauld observou de maneira pertinente que é difícil, ao mesmo tempo, ter em alta estima e amar muito a uma pessoa. Teríamos, então, de escolher entre querer ganhar o amor ou a estima dos homens. Seu amor é sempre interesseiro, embora de maneiras bem diversas. Além do mais, a condição que nos permite conquistá-lo nem sempre é apropriada para nos orgulharmos. Antes de mais nada, uma pessoa é tanto mais amada quanto mais moderar suas expectativas em relação ao espírito e ao coração dos outros; e tudo isso a sério, sem fingimento, e não apenas devido à indulgência enraizada no desprezo. Recordemos aqui o dito verdadeiro de Helvécio: *Le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit que nous avons* [O grau de espírito necessário para nos agradar é uma medida bastante exata do grau de espírito que possuímos] (*De l'esprit*, 2, 10). E assim chegamos à conclusão iniciada pelas premissas. Por outro lado, quando se trata da estima dos homens, dá-se o contrário: esta só lhes é arrancada contra a vontade; por isso, na maioria das vezes é ocultada. Desse modo, ela nos proporciona uma satisfação interior bem maior, pois está relacionada ao nosso valor, o que não vale imediatamente para o amor dos homens, já que este é subjetivo, enquanto a estima é objetiva. Decerto, todavia, o amor nos é mais útil.

26. A maioria das pessoas é tão subjetiva, que, no fundo, nada lhes interessa a não ser exclusivamente elas mesmas. Disso resulta que, não importa o que se diga, pensam de imediato em si mesmas, e até a mais remota referência a algo que se refira a elas atrai e cativa toda a sua atenção, de tal modo que não lhes resta força nenhuma para conceber a parte objetiva da conversa, bem

como não há nenhum argumento válido quando seu interesse ou sua vaidade são contrariados. Por isso, são tão facilmente distraídas, feridas, ofendidas ou afligidas que, mesmo numa conversa objetiva com elas, sobre qualquer tema, nunca conseguimos ter cautela suficiente para lidar com alguma relação possível e talvez desfavorável que o discurso possa ter com o valioso e delicado "eu" diante de nós. Pois apenas este, e nada mais, importa a elas e, enquanto não possuem sentido nem sentimento para o verdadeiro e o justo, ou o belo, o fino e o espiritoso da conversa alheia, têm a mais delicada sensibilidade para tudo o que possa, mesmo que de maneira remota e indireta, ferir a sua vaidade mesquinha ou de algum modo refletir desvantajosamente sobre o seu preciosíssimo "eu". Em sua suscetibilidade, assemelham-se ao cãozinho, em cuja pata é muito fácil pisar por descuido, para depois termos de ouvir os seus gemidos, ou a um doente coberto de chagas e inchaços, que temos de evitar cuidadosamente tocar. Em muitos, tal suscetibilidade chega a tal ponto, que sentem exatamente como uma ofensa se, numa conversa, mostramos espírito e entendimento, ou pelo menos não os ocultamos de modo suficiente. Num primeiro momento, é verdade, elas não o manifestam, mas depois o inexperiente refletirá e meditará em vão: não entenderá o que fez para atrair tanto rancor e ódio. Em virtude da mesma subjetividade, tais pessoas são também fáceis de adular e conquistar. Eis por que o seu juízo é corrompido na maioria das vezes, sendo apenas uma reivindicação em favor do próprio partido ou classe social, e não algo objetivo e imparcial. Tudo isso se baseia no fato de que nelas a vontade sobrepuja em muito o conhecimento, e o seu intelecto limitado é colocado por completo a serviço do querer, do qual nem por um instante consegue se livrar.

A *astrologia* fornece uma enorme prova da *subjetividade* deplorável dos homens, em virtude da qual relacionam tudo a si mesmos e, de cada pensamento, retornam imediatamente em linha reta para si próprios. Ou seja, a astrologia relaciona o curso dos grandes corpos celestes ao deplorável "eu" e também estabelece uma ligação entre os cometas no céu e as ações e patifarias terrenas. Mas isso aconteceu em todos os tempos, mesmo nos mais antigos (ver, por exemplo, Estobeu, *Eclog.*, L. I, c. 22, 9).

27. A cada absurdo dito em público ou em reuniões, escrito na literatura e bem acolhido ou, pelo menos, não refutado, não devemos nos desesperar e crer que valerá para sempre, mas sim nos consolar, sabendo que mais tarde será gradativamente ruminado, elucidado, pensado, ponderado, discutido e, em muitos casos, por fim julgado corretamente. Desse modo, passado algum tempo, variável conforme a dificuldade do assunto, quase todos terminarão por compreender o que a mente lúcida já vira de antemão. Nesse ínterim, é preciso ser paciente, pois um homem de intelecção justa entre pessoas enganadas assemelha-se àquele cujo relógio funciona com precisão numa cidade na qual todos os relógios de torre fornecem a hora errada. Só ele sabe a hora certa: mas de que adianta? Todo o mundo orienta-se pelos relógios públicos que exibem a hora errada, até mesmo os que sabem que apenas o relógio do primeiro fornece a hora certa.

28. Os homens assemelham-se às crianças, que adquirem maus costumes quando mimadas; por isso, não se deve ser muito condescendente e amável com ninguém. Do mesmo modo como, via de regra, não se perderá um amigo por lhe negar um empréstimo, mas muito facilmente por lhe conceder, também não se perderá nenhum ami-

go por conta de um tratamento orgulhoso e um pouco negligente, mas amiúde em virtude de excessiva amabilidade e solicitude, que fazem com que ele se torne arrogante e insuportável, o que então produz a ruptura. Mas é sobretudo o pensamento de que precisamos das pessoas que lhes é absolutamente insuportável: petulância e presunção são as consequências inevitáveis. Em algumas, tal pensamento origina-se em certo grau já pelo fato de nos relacionarmos ou conversarmos freqüentemente com elas de uma maneira confidencial; de imediato, pensarão que nós também devemos ter paciência com eles e tentarão ampliar os limites da polidez. Eis por que tão poucos indivíduos se prestam a uma convivência íntima; desse modo, temos de evitar qualquer familiaridade com naturezas de nível inferior. Contudo, se esse indivíduo imaginar que é mais necessário a nós do que nós a ele, terá como sensação imediata a impressão de que lhe roubamos algo. Tentará então vingar-se e reaver seus pertences. O único modo de desenvolver a *superioridade* na convivência com os outros é não precisar deles de maneira alguma e fazê-los perceber isso. Conseqüentemente, é aconselhável fazer sentir de tempos em tempos a qualquer um, homem ou mulher, que podemos muito bem passar sem ele. Isso fortalece a amizade. Para a maioria das pessoas, não é prejudicial se, de vez em quando, adicionarmos uma pitada de desdém em nossa atitude para com elas. Atribuirão tanto mais valor à nossa amizade: *Chi non estima vien stimato* [Quem não estima é estimado], diz um fino ditado italiano. Se, todavia, alguém nos é de fato muito valioso, devemos ocultar-lhe essa conduta como se fosse um crime. Ora, semelhante atitude não é agradável, mas é verdadeira. Os cães quase não suportam uma amizade excessiva; os homens, menos ainda.

29. As pessoas de estirpe nobre e altamente dotadas traem, em particular na juventude, uma falta surpreendente de conhecimento a respeito dos homens e de sabedoria prática; dessa maneira, são enganadas com facilidade ou desorientadas, enquanto as naturezas de nível inferior sabem melhor e com muito mais rapidez resolver seus problemas. A razão disso está no fato de que, na falta de experiência, tem-se de julgar *a priori*; mas, em geral, nenhuma experiência equivale ao *a priori*. O próprio "eu" fornece esse *a priori* àqueles de nível ordinário, mas não aos nobres e excelsos, pois justamente por isso são diferentes dos demais. Portanto, avaliando os pensamentos e as ações dos outros de acordo com os seus próprios, o cálculo resulta errôneo.

Todavia, mesmo que esse nobre caráter tenha enfim aprendido *a posteriori*, portanto, a partir da lição alheia e da experiência própria, o que se deve esperar dos homens em geral, isto é, que 5/6 deles são de tal maneira constituídos moral e intelectualmente que quem não é levado pelas circunstâncias a se relacionar com eles deve, de preferência, evitá-los desde o início e permanecer o mais distante possível do seu contato; será muito difícil que esse indivíduo obtenha uma noção *suficiente* da pequenez e da mesquinharia humanas, mas, enquanto viver, sempre ampliará e completará essa noção. Entretanto, nesse período, fará muitos cálculos errados, em detrimento próprio. E mesmo, após ter realmente seguido as lições recebidas, pode acontecer-lhe de, vez por outra, ao se encontrar numa reunião de pessoas ainda desconhecidas, surpreender-se com o fato de todas parecerem, em seus discursos e atitudes, inteiramente razoáveis, leais, sinceras, honestas e virtuosas, talvez até inteligentes e ricas de espírito. Mas não se deve enganar: a natureza não

faz como os maus poetas que, quando apresentam um patife ou louco, fazem-no tão grosseira e intencionalmente, que pode-se ver, por assim dizer, o poeta assomar por trás de cada personagem, desautorizando-lhes continuamente o caráter e o discurso e dizendo em tom de advertência: "Este é um patife, este outro é um louco: não confiem no que dizem." A natureza, ao contrário, faz como Shakespeare e Goethe, em cujas obras cada personagem, mesmo que seja o diabo em pessoa, tem razão enquanto está falando em cena, porque foi tão objetivamente concebido, que nos atrai e nos obriga a tomar parte em seus interesses. De modo semelhante às obras da natureza, a personagem é desenvolvida a partir de um princípio interno, em virtude do qual o seu discurso e a sua ação aparecem como naturais e, portanto, necessários. Logo, quem espera que o diabo ande pelo mundo com chifres e os loucos com guizos será sempre sua presa ou seu jogueté. Acrescente-se a isso que as pessoas, no seu convívio mútuo, fazem como a lua e os corcundas, vale dizer, mostram apenas um lado; elas possuem até um talento inato para transformar por mímica sua fisionomia em máscara, que representa com exatidão aquilo que de fato *deveriam* ser. E como tal máscara é talhada exclusivamente para a sua individualidade, ela se adapta e se ajusta tão bem, que o efeito é deveras enganador. Cada um a coloca sempre que intenta causar boa impressão. A essa máscara deve-se atribuir o mesmo valor que se daria se fosse de tela encerada, tendo-se em mente o admirável provérbio italiano: *Non è si tristo cane, che non meni la coda* [Não há cão tão bravo que não balance a cauda].

Em todo caso, devemos ter muito cuidado para não emitir uma opinião demasiado favorável de um homem que acabamos de conhecer; do contrário, na maioria das

vezes, seremos desiludidos, para nossa própria vergonha ou até para nosso dano. A esse respeito, uma sentença de Sêneca merece ser mencionada: *Argumenta morum ex minimis quoque licet capere* [Podem-se obter provas da natureza de um caráter também a partir das miudezas] (*Ep.*, 52). Justamente nestas é que o homem, quando não procura conter-se, revela o seu caráter. Nas ações mais insignificantes, em simples maneiras, pode-se amiúde observar o seu egoísmo ilimitado, sem a menor consideração para com os outros e que, em seguida, embora dissimulado, não se desmente nas grandes coisas. Não se deve perder semelhante oportunidade. Quando alguém procede sem consideração nos pequenos acontecimentos e circunstâncias da vida diária, intentando obter vantagem ou comodidade, em prejuízo de outrem, nas coisas em que se aplica a máxima *de minimis lex non curat* [a lei não se ocupa com ninharias], ou ainda apropriando-se do que existe para todos etc., podemos nos convencer de que no coração de tal indivíduo não reside justiça alguma; ele será um patife também nas grandes situações, caso suas mãos não sejam atadas pela lei e pela autoridade. Não lhe permitamos, pois, que transponha a soleira de nossa porta. Sim, quem viola sem escrúpulos as leis de seu clube, violará também as do Estado tão logo possa fazê-lo sem perigo⁶.

Perdoar e esquecer equivale a jogar pela janela experiências adquiridas com muito custo. Se uma pessoa com quem temos ligação ou convívio faz-nos algo de de-

6. Se nos homens, tais como são em grande parte, o bem sobrepujasse o mal, seria mais aconselhável confiar na sua justiça, na sua eqüidade, na sua gratidão, na sua fidelidade, no seu amor ou na sua compaixão, e não no temor que podem provocar. Mas como é o inverso que se dá, o inverso é aconselhável.

sagradaível ou irritante, temos apenas de perguntar-nos se ela nos é ou não valiosa o suficiente para aceitarmos que repita uma segunda vez e com freqüência semelhante tratamento, e até de maneira mais grave. Em caso afirmativo, não há muito a dizer, porque falar ajuda pouco. Temos, portanto, de deixar passar essa ofensa, com ou sem reprimenda; todavia, devemos saber que agindo assim estaremos nos expondo à sua repetição. Em caso negativo, temos de romper de modo imediato e definitivo com o valioso amigo ou, se for um servente, dispensá-lo. Pois, quando a situação se repetir, será inevitável que ele faça exatamente a mesma coisa, ou algo inteiramente análogo, apesar de, nesse momento, assegurar-nos o contrário de modo profundo e sincero. Pode-se esquecer tudo, tudo, menos a si mesmo, menos o próprio ser, pois o caráter é absolutamente incorrigível e todas as ações humanas brotam de um princípio íntimo, em virtude do qual, o homem, em circunstâncias iguais, tem sempre de fazer o mesmo, e não o que é diferente. Leiam a esse respeito o meu escrito premiado sobre a assim chamada liberdade da vontade e livrem-se de qualquer ilusão. Por conseguinte, reconciliarmo-nos com o amigo com quem rompemos relações é uma fraqueza pela qual se expiará quando, na primeira oportunidade, ele fizer exatamente a mesma coisa que produziu a ruptura, até com mais ousadia, munido da consciência secreta de sua imprescindibilidade. Algo semelhante se dá com serventes dispensados e readmitidos. Pela mesma razão, não devemos esperar que ninguém, em circunstâncias *alteradas*, venha a fazer o mesmo que antes. A atitude e o sentimento dos homens mudam tão rápido quanto os seus interesses; as intenções que os impelem emitem suas letras de câmbio em prazo

tão curto, que seria preciso ter uma vista mais curta ainda para não levá-las a protesto.

Suponhamos, portanto, que queiramos saber como uma pessoa agirá numa situação em que cogitamos colocá-la; nesse caso, não podemos confiar em suas promessas e afirmações, pois mesmo que fale sinceramente, fala de algo desconhecido. Temos, isso sim, de prever a sua ação unicamente a partir da consideração das circunstâncias nas quais ela se encontrará e do conflito destas com o seu caráter.

Em geral, para se obter a compreensão necessária, clara e profunda da verdadeira e triste natureza da maioria dos homens, é muito instrutivo usar sua ocupação e sua conduta na literatura como uma espécie de comentário da sua ocupação e sua conduta na vida prática, e *vice-versa*. Isso é bastante útil para não nos enganarmos nem sobre nós, nem sobre eles. Contudo, nenhum traço especial de infâmia ou imbecilidade encontrado na vida ou na literatura há de ser matéria para desgosto e irritação, mas apenas para conhecimento, na medida em que vemos nele uma contribuição nova para a caracterização do gênero humano, portanto, digno de ser retido. Nós o consideraremos mais ou menos como o mineralogista, ao deparar-se com um exemplar bastante característico de mineral. Exceções existem, inconcebivelmente grandes, e a diferença das individualidades é enorme. Entretanto, tomado em conjunto, como há muito tempo já se disse, o mundo está em má situação: os selvagens devoram-se uns aos outros, os civilizados enganam-se reciprocamente, e tudo isso é nomeado o curso do mundo. O que é a maquinaria engenhosa dos Estados, apontada para fora e para dentro, com suas medidas de força, senão mecanismos de pre-

caução para impor limites à injustiça ilimitada dos homens? Não vemos, em toda a história, os reis, assim que se encontram firmemente estabelecidos e que seu país goza de alguma prosperidade, usarem-na para cair com seu exército, feito um bando de ladrões, sobre os Estados vizinhos? No fundo, não é cada guerra uma expedição de roubo? Nos primórdios da Antiguidade, bem como na Idade Média, os vencidos tornavam-se escravos dos vencedores, ou seja, tinham de trabalhar para eles. Mas o mesmo o fazem aqueles que pagam contribuições de guerra: entregam o ganho de seu trabalho anterior. *Dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler* [Em todas as guerras, trata-se apenas de roubar], diz Voltaire, e os alemães merecem ouvir isso.

30. Nenhum caráter é de tal modo talhado que possa ser abandonado a si mesmo, vagueando incerto daqui para acolá, mas cada um precisa ser guiado por conceitos e máximas. No entanto, se quiséssemos levar a coisa ao extremo e fazer do caráter não um produto da nossa natureza inata, mas apenas da ponderação racional, logo, um caráter inteiramente adquirido e artificial, veríamos confirmadas as palavras de Horácio:

Naturam expelles furca, tamen usque recurret.
Expele a natureza com um forcado, ela retornará.
(*Epist.*, I, 10, 24)

Pode-se facilmente compreender, até mesmo descobrir e formular de maneira admirável uma regra de conduta concernindo a nós e aos outros e, no entanto, na vida real, logo a violamos. Mas não se deve, por conta disso, perder a coragem e pensar que é impossível dirigir

nossa conduta na vida mundana em conformidade com regras e máximas abstratas, e que, portanto, seria melhor não nos controlarmos. Nesse caso, dá-se o mesmo que em todas as prescrições e instruções teóricas para uso prático: compreender a regra é o primeiro passo, o segundo é aprender a aplicá-la. A compreensão é adquirida de uma só vez pela razão, o aprendizado é absorvido aos poucos pelo exercício. Ao aluno são mostradas as teclas do instrumento, as defesas e os golpes com o florete: ele erra logo de início, apesar das melhores intenções, e pensa que é quase impossível observar os ensinamentos na rapidez da leitura musical ou no ardor do combate. Contudo, com o exercício, aprenderá gradualmente: tropeçando, caindo, levantando-se. Acontece o mesmo com as regras gramaticais, quando aprendemos a escrever e ler em latim. Não é de outra maneira que o rústico se torna um cortesão, o colérico, um fino homem do mundo, o franco, um reticente, o de estirpe nobre, um irônico. Mas esse adestramento de si mesmo, resultado de longo hábito, sempre fará efeito como uma coerção vinda de fora, contra a qual a natureza nunca cessa de resistir, às vezes violando-a inesperadamente. Pois toda ação que segue máximas abstratas se relaciona com a proveniente de uma inclinação originária e inata, como um mecanismo humano – um relógio, por exemplo, no qual forma e movimento são impostos a uma matéria que lhe é estranha – relaciona-se com o organismo vivo, no qual forma e matéria interpenetram-se e constituem uma coisa só. Essa relação do caráter adquirido com o inato confirma, pois, uma sentença do imperador Napoleão: *Tout ce qui n'est pas naturel est imparfait* [Tudo o que não é natural é imperfeito], que em geral é uma regra válida para tudo e

todos, tanto no domínio físico quanto no moral (a única exceção que me ocorre é a aventurina natural, conhecida pelos mineralogistas, que não se iguala à artificial).

Guardemo-nos de toda e qualquer *afetação*. Esta sempre provoca desprezo: em primeiro lugar, como *embuste*, que como tal é covarde, pois se baseia no temor; em segundo, como juízo condenatório de uma pessoa sobre si mesma e por si mesma, pois esta quer parecer aquilo que não é e, consequentemente, considera-se melhor do que em verdade é. Afetar alguma qualidade, gabar-se dela, é uma confissão de não possuí-la. Uma pessoa pode vangloriar-se de ter coragem, erudição, inteligência, espiritualidade, sucesso junto às mulheres, riqueza, posição social ou qualquer outra coisa e nós podemos concluir que justamente nessa matéria lhe falta algo. Pois quem de fato possui por inteiro uma qualidade não pensa em expô-la nem em afetá-la, mas a esse respeito permanece bem calmo. Esse também é o sentido do provérbio espanhol: *Heradura que chacolotea clavo le falta* [Ferradura que bate, cravo que lhe falta]. Decerto, como dito antes, a ninguém é permitido, de modo incondicional, soltar as rédeas e mostrar-se por inteiro como é, visto que o lado muito ruim e bestial em nossa natureza precisa ser escondido. Isso, porém, legitima apenas algo negativo, a dissimulação; não algo positivo, a simulação. Deve-se também saber o seguinte: a afetação será reconhecida antes mesmo que se torne claro o que alguém propriamente afeta. Ela não resiste por muito tempo, e a máscara termina um dia por cair. *Nemo potest personam diu ferre fictam: ficta cito in naturam suam recidunt* [Ninguém pode usar uma máscara por muito tempo: o fingimento retorna rápido à sua própria natureza] (Sêneca, *De clementia*, L. I, c. I).

31. Assim como o homem carrega o peso do próprio corpo sem senti-lo, mas sente o de qualquer outro corpo que quer mover, também não nota os próprios defeitos e vícios, mas só os dos outros. Entretanto, cada um tem em seu próximo um espelho, no qual vê claramente os próprios vícios, defeitos, maus hábitos e repugnâncias de todo tipo. Porém, na maioria das vezes, faz como o cão, ladrando diante do espelho por não saber que vê a si mesmo, crendo ver outro cão. Quem critica os outros trabalha em prol da própria melhoria. Portanto, quem tem a inclinação e o hábito de submeter secretamente a conduta dos outros, e em geral também suas ações e omissões, a uma atenta e severa crítica, trabalha na verdade em prol da própria melhoria e do próprio aperfeiçoamento, pois possui o suficiente de justiça, ou de orgulho e vaidade, para evitar o que amiúde censura com tanto rigor. Em relação aos tolerantes, vale o oposto, ou seja: *Hanc veniam damus petimusque vicissim* [Concedemos esta liberdade e a solicitamos igualmente] (Horácio, *De arte poetica*, II). O Evangelho moraliza admiravelmente sobre aqueles que vêem uma lasca no olho alheio e não vêem a viga no próprio; mas a natureza do olho consiste em enxergar o que está fora, e não dentro de si mesmo. Desse forma, para nos conscientizarmos dos nossos defeitos, é um meio bastante adequado observá-los e censurá-los nos outros. Para nos corrigirmos, precisamos de um espelho.

A mesma regra vale também em relação ao estilo e à maneira de escrever. Quem admira uma nova insensatez em vez de censurá-la, acabará por imitá-la. Eis por que na Alemanha esse tipo de insensatez se propaga tão depressa. Os alemães são visivelmente muito tolerantes.

Hanc veniam damus petimusque vicissim [Pedimos esse perdão e o concedemos] é a sua divisa.

32. O homem de natureza nobre acredita, na juventude, que as relações essenciais e decisivas, bem como os vínculos que elas criam entre os homens, são *ideais*, isto é, baseadas na afinidade de caráter, mentalidade, gosto, faculdades intelectuais etc. Mais tarde, porém, descobre que são *reais*, ou seja, apoiadas sobre algum interesse material. Este está no fundamento de quase todo vínculo: a maioria dos homens não tem nenhuma noção das outras relações. Conseqüentemente, cada um é escolhido de acordo com o seu cargo, negócio, nação ou família, portanto, em geral, segundo a posição ou papel que a convenção lhe atribuiu. E é segundo a convenção que será classificado e tratado como um produto de fábrica. Por outro lado, aquilo que alguém é em si e para si mesmo, como ser humano, em virtude das suas qualidades pessoais, é levado em conta apenas por capricho e de maneira excepcional; na maioria das vezes, tais coisas serão colocadas de lado e ignoradas por todos conforme sua conveniência. Ora, quanto mais valor possui um homem, tanto menos lhe agrada essa ordenação. Procurará, então, subtrair-se ao seu domínio. Uma ordenação como essa, porém, deve-se ao fato de que neste mundo de carência e necessidade os meios para as prevenir são em toda parte o essencial e predominante.

33. Do mesmo modo que o papel-moeda circula no lugar da prata, também no mundo, no lugar da estima verdadeira e da amizade autêntica, circulam suas demonstrações exteriores e seus gestos imitados do modo mais natural possível. Por outro lado, poder-se-ia perguntar se há pessoas que de fato merecem essa estima e essa amizade.

Em todo caso, dou mais valor aos abanos de cauda de um cão leal do que a cem daquelas demonstrações e gestos*.

A amizade verdadeira e genuína pressupõe uma participação intensa, puramente objetiva e completamente desinteressada no destino alheio; participação que, por sua vez, significa nos identificarmos de fato com o amigo. Ora, o egoísmo próprio à natureza humana é tão contrário a tal sentimento, que a amizade verdadeira pertence àquelas coisas que não sabemos se são mera fábula ou se de fato existem em algum lugar, como as serpentes marinhas gigantes. Todavia, há muitas relações entre os homens que, embora se baseiem essencialmente em motivos egoístas e ocultos de diversos tipos, passam a ter um grão daquela amizade verdadeira e genuína, o que as enobrece ao ponto de poderem, com certa razão, ser chamadas de amizade nesse mundo de imperfeições. Elas se elevam muito acima dos vínculos ordinários, cuja natu-

* Como o leitor pode mais uma vez notar, Schopenhauer não perde a oportunidade para incluir o cão em algum exemplo esclarecedor para a sua filosofia. Mas aqui pode-se fazer uma observação mais geral. Os animais, para o filósofo, merecem tanto respeito quanto os homens, pois também são manifestações de uma única e mesma essência cósmica. O íntimo deles é o nosso íntimo. Além do mais, têm entendimento. Há aquele caso curioso, citado em *O mundo...*, de um elefante que acompanhava uma caravana. Em dado momento, precisavam todos atravessar uma ponte. Ora, quando chegou a sua vez, o elefante recusou-se, ou seja, intuiu que, caso o fizesse, a ponte iria desmoronar devido ao seu peso. Em verdade, o que diferencia os homens dos animais não é o entendimento intuitivo, mas de fato a faculdade racional, a capacidade do discurso e das amplas concepções globais da natureza e da vida, a fazer com que o homem viva em três tempos: passado, presente e futuro, enquanto o animal vive apenas no presente, para sua sorte, pois sofre menos do que o homem (pelo menos ainda de acordo com a tese schopenhaueriana de que, quanto mais consciência, mais propensão para o sofrimento). [N. do T.]

reza é tal, que não trocaríamos mais nenhuma palavra com a maioria dos nossos bons conhecidos, se ouvissemos como falam de nós em nossa ausência.

Além daqueles momentos nos quais precisamos de socorro urgente e sacrifícios consideráveis, a melhor oportunidade para provar quão genuína é a amizade de um amigo é quando lhe relatamos uma desgraça que nos aconteceu recentemente. De imediato, pinta-se em suas feições uma aflição verdadeira, profunda, imaculada, ou então ele confirma, mediante uma calma imperturbável ou feição fugidia, a famosa máxima de Rochefoucauld: *Dans l'adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons toujours quelque chose qui ne nous déplait pas* [Na adversidade de nossos melhores amigos, sempre encontramos algo que não nos desagrada] (*Maximes et réflexions*, ed. Garnier, p. 108). Em tais oportunidades, os chamados amigos mal conseguem disfarçar o traço que esboça um leve sorriso de satisfação. Há poucas coisas que colocam as pessoas com tanta certeza em estado de bom humor quanto a narração de uma desgraça séria, recém-acontecida conosco, ou a revelação sincera de uma fraqueza pessoal. Quão característico!

Distância e longa ausência prejudicam qualquer amizade, por mais desgostoso que seja admiti-lo. As pessoas que não vemos, mesmo os amigos mais queridos, aos poucos se evaporaram no decurso do tempo até o estado de noções abstratas, e o nosso interesse por elas se torna cada vez mais racional, de tradição. Por outro lado, conservamos interesse vivo e profundo por aqueles que temos diante dos olhos, nem que sejam apenas os animais de estimativa. Tão presa aos sentidos é a natureza humana. Por isso, aqui também são sábias as palavras de Goethe:

Die Gegenwart ist eine mächt'ge Göttin.

O tempo presente é um deus poderoso.
(*Tasso*, ato 4, cena 4)

Os *amigos da casa* são chamados assim com justiça, pois são amigos mais da casa do que do dono, portanto, assemelham-se antes aos gatos do que aos cães.

Os amigos se dizem sinceros; os inimigos o são. Sendo assim, deveríamos usar a censura destes para nosso autoconhecimento, como se fosse um remédio amargo.

Os amigos são raros na necessidade? Não, pelo contrário! Mal fazemos amizade com alguém, e logo ele estará em dificuldade, pedindo dinheiro emprestado.

34. Como ainda é inexperiente quem supõe que, ao mostrar espírito e entendimento, recorre a um meio seguro para fazer-se benquisto em sociedade! Na verdade, na maioria das pessoas, tais qualidades despertam ódio e rancor, que serão tão mais amargos quanto quem os sentir não tiver o direito de externar o motivo, chegando até a dissimulá-lo para si mesmo. Isso acontece da seguinte forma: se alguém nota e sente uma grande superioridade intelectual naquele com quem fala, então conclui tacitamente e sem consciência clara que este, em igual medida, notará e sentirá a sua inferioridade e a sua limitação. Essa conclusão desperta o ódio, o rancor e a raiva mais amarga. (Cf. *O mundo como vontade e representação*, II, cap. 19, onde menciono as palavras do dr. Johnson e de Merck, amigo de juventude de Goethe.) Com razão, pois, diz Gracián: *Para ser bien quisto, el unico medio es vestirse la piel del mas simple de los brutos* [Para ser benquisto, o único meio é vestir-se com a pele do mais simples dos animais] (cf. *Oráculo manual, y arte de prudencia*, 240)

[*Obras, Amberes 1702, P. II*.]) Mostrar espírito e entendimento é uma maneira indireta de repreender nos outros sua incapacidade e estupidez. Ademais, o indivíduo comum revolta-se ao avistar o seu oposto, sendo a inveja seu instigador secreto. A satisfação da vaidade é, como se pode ver diariamente, um prazer que as pessoas colocam acima de qualquer outro, mas que só é possível por intermédio da comparação delas próprias com os demais. No entanto, nenhum mérito torna o homem mais orgulhoso do que o intelectual: só neste repousa a sua superioridade em relação aos animais⁷. Exibir superioridade decisiva nesse domínio, e ainda por cima diante de testemunhas é, portanto, a maior ousadia. O opositor se sente desafiado por tal conduta a praticar vingança e, na maioria das vezes, procurará uma oportunidade para exercê-la pela ofensa, passando então do domínio da inteligência para o da vontade, no qual somos todos iguais. Enquanto a posição social e a riqueza podem contar sempre com a alta consideração na sociedade, os méritos intelectuais nunca devem esperar por ela. Nos casos mais favoráveis, serão ignorados; do contrário, serão vistos como uma espécie de impertinência ou como um bem, que seu possuidor adquiriu ilicitamente e ainda se atreve a jactar-se. Eis por que cada um propõe-se, em segredo, a humilhá-lo de outra forma, esperando apenas a oportunidade mais propícia para fazê-lo. Mesmo o comportamento mais humilde terá muita dificuldade em conseguir o perdão para a sua superioridade intelectual. Sadi diz no *Gulistan* (p.

7. Pode-se dizer que o homem deu a *vontade* a si mesmo, pois esta é ele próprio. Mas o *intelecto* é um dote que recebeu do céu, isto é, do eterno e misterioso destino e sua necessidade, tendo sido a sua mãe um mero instrumento.

146 da tradução de Graf): "Saiba-se que no homem ignorante há cem vezes mais antipatia pelo inteligente do que neste por aquele." Por outro lado, a *inferioridade intelectual* é uma verdadeira recomendação. Pois o sentimento benéfico de superioridade é para o espírito o que o calor é para o corpo; assim, tão instintivamente quanto alguém se aproxima do fogão ou se coloca sob os raios de sol, também o faz em relação ao espírito que o aquece. Quem procede de tal forma não passa de um ser decididamente inferior na hierarquia das qualidades intelectuais, em se tratando de um homem, e na hierarquia da beleza, em se tratando de uma mulher. Não se pode negar que, para mostrar inferioridade não dissimulada na frente de muitas pessoas, é preciso ser inferior em certa medida. Em compensação, vejamos com qual amabilidade uma moça não muito bela vai ao encontro de outra incontestavelmente feia. Os homens não levam muito em consideração os méritos corporais, embora seja natural preferirmos estar perto de um homem mais baixo do que de um mais alto do que nós. Por conseguinte, entre os homens procuram-se e apreciam-se, de modo geral, os imbecis e ignorantes; entre as mulheres, as feias. Tais tipos adquirem facilmente a reputação de possuir um coração excelente, já que cada um precisa de um pretexto para justificar tal simpatia a si mesmo e aos outros. Justamente por isso, a superioridade espiritual, seja de que tipo for, é uma qualidade deveras isoladora; será evitada e odiada e, como pretexto, serão imputados ao seu possuidor todos os tipos de defeito". A beleza entre as mulheres faz exatamente o

8. Para abrir caminho no mundo, a amizade e a camaradagem são de longe o meio principal. Porém, grandes capacidades muitas vezes deixam os

mesmo efeito: moças muito belas não encontram amiga nenhuma, nem mesmo companheiras. Elas fazem melhor em não se candidatar à posição de dama de companhia, pois, tão logo se apresentam, o rosto da senhora a quem esperam servir obscurece; e isso porque ela não precisa de modo algum, nem para si, nem para suas filhas, de alguém que lhes tome o lugar. O contrário dá-se com as vantagens de posição, porque estas não fazem efeito, como as pessoais, pelo contraste e pela distância, mas por reflexo, como as cores ambientes refletidas no rosto.

35. A maior parte da nossa confiança nos outros é freqüentes vezes constituída de preguiça, egoísmo e vaidade: preguiça quando, para não investigar, vigiar e agir, preferimos confiar em outrem; egoísmo quando a necessidade de falar de nossos negócios nos leva a confidenciar-lhes algo; vaidade quando uma coisa nos torna orgulhosos. No entanto, exigimos que se honre a nossa confiança.

Por outro lado, nunca deveríamos nos irritar com a desconfiança, pois nela reside um elogio à probidade, ou seja, é a admissão sincera da sua extrema raridade que faz com que entre no rol das coisas de cuja existência duvidamos.

.....

indivíduos orgulhosos e, assim, menos propensos a adulgar aqueles que as possuem em grau mínimo, diante dos quais devem ocultar e negar as próprias grandes capacidades. A consciência das capacidades mínimas atua de modo oposto. É admiravelmente compatível com a modéstia, a afabilidade, a complacência e o respeito por quem é inferior, o que faz com que seu detentor conquiste amigos e protetores.

O que foi dito aplica-se não apenas ao serviço público, mas também aos postos honoríficos, às honrarias, sim, à glória no mundo dos estudiosos. Assim, por exemplo, nas academias, a amada mediocridade está sempre lá em cima, enquanto as pessoas de mérito atingem tais posições apenas bem tarde ou nunca. E assim é em tudo.

36. Em relação à *polidez*, essa virtude cardeal dos chineses, apresentei *um* dos fundamentos na minha *Ética**; o outro, vou expô-lo a seguir. A polidez é uma convenção tácita para ignorarmos a mísera condição moral e intelectual do ser humano e assim evitarmos acusá-la mutuamente; desse modo, ela vem menos a lume, para proveito de todos.

Polidez é inteligência; conseqüentemente, impolidez é parvoíce. Criar inimigos por impolidez, de maneira desnecessária e caprichosa, é tão demente quanto tocar fogo na própria casa. Pois a polidez, como as fichas de jogo, é notoriamente uma moeda falsa: economizá-la é prova de insensatez. Ao contrário, gastá-la em profusão é prova de sensatez. Todas as nações concluem suas cartas com *votre très-humble serviteur, your most obedient servant, suo devotissimo servo* [seu mui obediente servidor]. Só os alemães suprimem o “servidor” porque, segundo dizem, não é verdadeiro! Quem, ao contrário, leva a polidez até o sacrifício dos interesses reais, assemelha-se àquele que, em lugar das fichas de jogo, desse autênticas moedas de ouro. Do mesmo modo que a cera, dura e quebradiça por natureza, torna-se maleável com um pouco de calor, assumindo qualquer forma desejada, também se pode, com alguma polidez e amabilidade, tornar flexíveis e dóceis os homens recalcitrantes e hostis. A polidez, portanto, é para o homem o que o calor é para a cera.

.....
* Eis o fundamento ao qual Schopenhauer se refere: “A polidez é a negação convencional e sistemática do egoísmo referente às coisas miúdas do contato diário e é, decerto, reconhecida hipocrisia, que todavia é exigida e louvada, pois o egoísmo que oculta é tão horroroso, que a ele não se quer ver, embora se saiba que dele se trate, assim como se quer que os objetos repugnantes sejam encobertos pelo menos por um pano.” [N. do T.]

Ela é, por certo, uma tarefa difícil, pois exige que testemunhemos grande consideração por todas as pessoas, enquanto a maior parte delas não merece nenhuma; ademais, precisamos simular o mais vivo interesse por elas, quando em verdade temos de estar contentes por não o sentirmos. Unir polidez com orgulho é uma obra-prima.

As ofensas, que na verdade consistem sempre na exteriorização da falta de consideração, colocar-nos-iam bem menos fora de nós mesmos se, por um lado, não nutrissemos uma representação tão exagerada do nosso elevado valor e da nossa dignidade – portanto, um orgulho desmesurado – e, por outro, se estivéssemos bastante cientes daquilo que, via de regra, no fundo do coração, cada um crê e pensa dos outros. Que contraste flagrante entre a suscetibilidade da maioria das pessoas à mais tênue alusão de censura a seu respeito, e aquilo que ouviriam de si, caso surpreendessem as conversas dos seus conhecidos! Deveríamos, antes, ter em mente que a polidez habitual é apenas uma máscara burlesca; desse modo, não gritaríamos tão alto todas as vezes que esta fosse deslocada ou retirada por um breve instante. Todavia, quando alguém se torna de fato rude, é como se tivesse despido todas as suas roupas e se postasse diante de nós *in puris naturalibus* [nu em pêlo]. Decerto, assim o fazendo, desempenha uma figura bastante feia, como a maioria dos homens nesse estado.

37. Para nossas ações e omissões, não é preciso tomar ninguém como modelo, visto que as situações, as circunstâncias e as relações nunca são as mesmas e porque a diversidade dos caracteres também confere um colorido diverso a cada ação. Desse modo, *duo cum faciunt idem, non est idem* [quando duas pessoas fazem o mes-

mo, não é o mesmo]. Após ponderação madura e raciocínio sério, temos de agir segundo nosso caráter. Portanto, também em termos práticos, a originalidade é indispensável; do contrário, o que se faz não combina com o que se é.

38. Não devemos lutar contra a opinião de ninguém, mas pensar que, caso tentemos dissuadi-lo de todos os absurdos em que acredita, chegaremos à idade de Matusalém sem ter terminado*.

Também devemos abster-nos, na conversação, de observações críticas, mesmo que sejam as mais bem intencionadas, pois magoar as pessoas é fácil, difícil, se não impossível, é melhorá-las.

Quando os absurdos de uma conversa que escutamos começam a irritar-nos, temos de imaginar que se trata de uma cena cômica entre dois loucos. *Probatum est* [Está provado]. Quem veio ao mundo com a tarefa de instruir-lo a sério nos assuntos mais importantes pode sentir-se feliz caso escape ileso.

39. Quem quiser encontrar crença para o seu juízo, deve enunciá-lo fria e desapaixonadamente. Toda vee-mência se origina da vontade. Por conseguinte, atribuir-se-á a *esta*, e não ao conhecimento, frio por natureza, a autoria do juízo. Ora, como a vontade é o elemento radical do homem, e o conhecimento, ao contrário, meramente secundário e acessório, haverão de acreditar que o juízo se originou da vontade estimulada, e não que a excitação da vontade decorreu simplesmente do juízo.

* De acordo com o Antigo Testamento (Moisés, I, 5, 27), Matusalém viveu 969 anos. [N. do T.]

40. Mesmo tendo-se pleno direito, não se deve chegar ao ponto de elogiar a si mesmo, pois a vaidade é uma coisa tão comum, e o mérito, por sua vez, tão incomum, que todas as vezes que aparentarmos nos elogiar, mesmo se apenas indiretamente, as pessoas logo apostarão cem contra um que quem fala a partir de nós é a vaidade, a qual não tem entendimento suficiente para ver o ridículo da situação. Contudo, Bacon de Verulam não é de todo injusto quando diz: *Semper aliquid haeret* [Sempre resta alguma coisa], aplicável tanto à calúnia quanto ao elogio de si mesmo, e recomendando, portanto, este último em dose moderada (cf. *De augmentis scient.*, livro 8).

41. Se desconfiarmos que alguém mente, finjamos crença: ele há de tornar-se ousado, mentirá com mais vigor, sendo desmascarado. Por outro lado, ao notarmos a revelação parcial de uma verdade que queria ocultar, finjamos não acreditar, pois assim, provocado pela contradição, fará avançar toda a retaguarda da verdade.

42. Temos de considerar o conjunto dos nossos assuntos pessoais como um segredo que há de permanecer completamente estranho mesmo aos bons conhecidos e para além daquilo que possam ver com os próprios olhos. Pois o seu saber, mesmo concernindo às coisas mais inocentes, pode, com o tempo e as circunstâncias, ser-nos prejudicial. Em geral, é mais aconselhável exhibir entendimento naquilo que se cala do que naquilo que se diz. No primeiro caso, trata-se de prudência, no outro, de vaidade. A oportunidade para ambos os casos dá-se com a mesma freqüência, mas preferimos amiúde a satisfação fugaz que o último proporciona ao proveito duradouro que o primeiro traz. Mesmo aquele alívio do coração que se prova ao falar de vez em quando em voz alta

consigo mesmo – o que pessoas vivazes fazem de bom grado –, deveria ser recusado para não tornar-se hábito; pois, desse modo, o pensamento acaba se tornando tão amigo e irmanado da palavra, que, aos poucos, a conversa com os outros se converte num pensar em voz alta, enquanto a prudência requer que entre o pensamento e a fala seja mantido um amplo abismo.

Às vezes, achamos que os outros não conseguem acreditar inteiramente em algo referente a nós, enquanto, na verdade, em nenhum momento sequer lhes ocorre duvidar. Entretanto, se lhes damos azo para isso, então de fato não conseguem mais acreditar. Todavia, muitas vezes traímo-nos só porque presumimos ser impossível que não se note a nossa secreta pretensão. É assim que despencamos de uma altura, por conta de tonturas, ou seja, devido ao pensamento de que é impossível estar firme no alto e de que o tormento de estar nesse cume é tão grande, que é melhor abreviá-lo. A essa ilusão chamamos vertigem.

Por outro lado, deve-se saber que as pessoas, mesmo as que não traem nenhuma sagacidade especial, são algebristas magníficas quando se trata dos assuntos alheios; em tais questões, por intermédio de uma única grandeza dada, elas resolvem os problemas mais complicados. Por exemplo, quando se lhes narra um evento passado, sem mencionar nomes ou dar outras indicações de pessoas, deve-se ter o cuidado para não introduzir nenhuma circunstância muito positiva e particular, seja a mais irrelevante, como lugar, época, nome de alguém de importância secundária ou outra coisa qualquer, mesmo que só indiretamente ligada ao evento, pois, do contrário, logo encontrará uma grandeza dada positivamente, por inter-

médio da qual sua sagacidade algébrica infere o restante. O entusiasmo da curiosidade nesse caso é tão grande, que, em virtude dele, a vontade espoleia o intelecto, o qual é impulsionado a obter os resultados mais remotos. Pois as pessoas são tão insuscetíveis e indiferentes em relação às verdades *universais* quanto são ávidas, ao contrário, em relação às verdades individuais.

Eis por que o silêncio foi recomendado com tanta insistência por todos os mestres da sabedoria com os mais diversos argumentos; sendo assim, dou-me por satisfeito com o já dito. Quero apenas reproduzir aqui algumas máximas árabes, bastante sagazes e pouco conhecidas: "Aquilo que teu inimigo não deve saber, não o digas a teu amigo." "Se guardo o meu segredo, ele é meu prisioneiro; se o deixo fugir, sou seu prisioneiro." "Na árvore do silêncio pende o seu fruto: a paz."

43. Nenhum dinheiro é tão bem empregado quanto o que deixamos que nos roubassem, pois com ele compramos, de imediato, a prudência.

44. Se possível, não devemos alimentar animosidade contra ninguém, mas observar bem e guardar na memória os *procédés* [procedimentos] de cada pessoa, para então fixarmos o seu valor, pelo menos naquilo que nos concerne, regulando, assim, nossa conduta e atitude em relação a ela, sempre convencidos da imutabilidade do caráter. Esquecer qualquer traço ruim de uma pessoa é como jogar fora dinheiro custosamente adquirido. No entanto, se seguirmos o presente conselho, estaremos nos protegendo da confiabilidade e da amizade tolas.

"Não amar, nem odiar", eis uma sentença que contém a metade da prudência do mundo; "nada dizer e em nada acreditar" contém a outra metade. Decerto, daremos de

bom grado as costas a um mundo que torna necessárias regras como estas e como as seguintes.

45. Mostrar cólera e ódio nas palavras ou no semblante é inútil, perigoso, imprudente, ridículo e comum. Nunca se deve revelar cólera ou ódio a não ser por atos; e estes podem ser praticados tanto mais perfeitamente quanto mais perfeitamente tivermos evitado os primeiros. Apenas animais de sangue frio são venenosos.

46. *Parler sans accent* [falar sem elevar a voz]: essa antiga regra das gentes do mundo tem por alvo deixar ao entendimento dos outros a tarefa de descobrir o que dissemos. Ora, tal entendimento é vagaroso, e, antes que termine, já nos fomos. Por outro lado, *parler avec accent* significa falar aos sentimentos, e então tudo se inverte. Com maneiras polidas e tom amigável, pode-se falar grandes asneiras a muitas pessoas sem perigo imediato.

D) Nossa conduta em relação ao curso do mundo e ao destino

47. Seja qual for a forma que a vida humana assuma, seus elementos são sempre os mesmos. Portanto, naquilo que é essencial, ela é a mesma em toda parte, seja numa cabana, na corte, no mosteiro ou no exército. Por mais variados que sejam seus eventos, suas aventuras, suas felicidades e suas desgraças, dá-se com a vida, no entanto, o mesmo que com os produtos do confeiteiro. As figuras são numerosas e variam quanto à forma e à cor; todavia, tudo é feito da mesma massa, e aquilo que aconteceu a um é muito mais parecido com aquilo que ocorreu a outro do que este possa pensar ao ouvir a narrativa.

Os acontecimentos da vida assemelham-se às imagens do caleidoscópio, no qual a cada volta vemos algo diferente, mas em verdade temos sempre o mesmo diante dos olhos.

48. Um escritor antigo disse com bastante pertinência que há três poderes no mundo: συνεσίς, κράτος, καὶ τύχη [a inteligência, a força e a sorte]. Acredito que a última seja a que pode mais. Pois nosso caminho de vida é comparável ao curso de um navio. O destino, a τύχη, *secunda aut adversa fortuna* [a sorte favorável ou adversa], desempenha o papel do vento que nos impele rapidamente para adiante, ou para trás, sendo os nossos esforços e os nossos empenhos de muito pouca serventia. Estes desempenham o papel dos remos: quando, depois de muitas horas de trabalho, fizeram-nos avançar no percurso, uma súbita rajada de vento faz-nos regredir o mesmo tanto. Ao contrário, se este último é favorável, avançamos de tal modo que nem precisamos dos remos. Essa potência da sorte é expressa de maneira admirável por um provérbio espanhol: *Da ventura a tu hijo, y echalo en el mar* [Dá ventura ao teu filho e atira-o ao mar].

Mas o acaso é um poder maligno, no qual se deve confiar o menos possível. De todos os doadores, ele é o único que, ao dar, mostra ao mesmo tempo e com clareza que não temos direito nenhum aos seus bens, os quais devemos agradecer não ao nosso mérito, mas tão-só à sua bondade e graça, que nos permitem até nutrir a esperança alegre de receber, no futuro e com humildade, muitos outros bens imerecidos. Eis o acaso: mestre da arte régia de tornar claro o quanto, em oposição a seu favor e a sua graça, todo mérito é impotente e sem valor.

Ao olharmos o caminho que percorremos na vida, ao abarcarmos o seu “errôneo curso labiríntico” (*Fausto I*, 14), não podemos deixar de ver muita felicidade malograda, muita desgraça atraída, e talvez facilmente exageremos nas repreensões a nós mesmos. O curso da vida não é certamente nossa obra exclusiva, mas o produto de dois fatores, a saber, a série dos acontecimentos e a das nossas decisões. Séries que sempre interagem e se modificam reciprocamente. Além disso, há o fato de que, em ambas, nosso horizonte é sempre bastante limitado, na medida em que não podemos predizer com muita antecipação as nossas decisões e muito menos prever os acontecimentos; na verdade, de ambos conhecemos com justeza apenas os acontecimentos e decisões atuais. Sendo assim, enquanto o nosso alvo está longe, não podemos dirigir-nos diretamente para ele, mas só por aproximações e conjecturas, amiúde tendo de bordejar. Tudo que conseguimos é tomar decisões sempre segundo a medida das circunstâncias presentes, na esperança de fazê-lo bem, para desse modo aproximarmo-nos do alvo principal. Na maioria das vezes, portanto, os acontecimentos e as nossas intenções básicas são comparáveis a duas forças agindo em direções opostas, sendo a diagonal resultante o curso de nossa vida. Terêncio disse: *In vita est hominum quasi cum ludas tesseris: si illud, quod maxime opus est jactu, non cadit, illud quod cecidit forte, id arte ut corrigas* [A vida humana é como um jogo de dados: se, em geral, o dado não cai a teu favor, então o artifício tem de melhorar o que a sorte ofereceu] (*Adelphi*, IV, 7, v. 739-41). Nessa passagem, ele provavelmente alude ao jogo de gâmão. Em síntese, é possível dizer: o destino embaralha as cartas, e nós jogamos. Entretanto, para melhor expressar

minha consideração, a seguinte comparação seria mais adequada. Na vida, as coisas acontecem como no jogo de xadrez: esboçamos um plano que, todavia, fica condicionado à vontade do adversário, no jogo, e à do destino, na vida. As modificações sofridas pelo plano são, na maior parte das vezes, tão grandes, que é difícil reconhecê-lo, durante a execução, em alguns dos seus traços fundamentais.

De resto, há ainda algo no curso de nossa vida que está acima de tudo. Trata-se da verdade trivial e freqüentes vezes confirmada de que amiúde somos mais tolos do que acreditamos. Por outro lado, também é verdade que amiúde somos mais sábios do que supomos, uma descoberta feita apenas por quem já se encontrou nesse caso (e, mesmo assim, só bem mais tarde). Há em nós algo de mais sábio do que a cabeça. Nos grandes momentos da vida, nos seus passos decisivos, agimos não tanto pelo conhecimento claro do que é correto, mas, antes, em conformidade com um impulso íntimo, poder-se-ia até dizer, segundo um instinto proveniente do mais profundo do nosso ser. Ora, se depois criticamos a nossa ação a partir de noções claras, mas também precárias, adquiridas e até mesmo emprestadas; se a criticamos segundo regras gerais, exemplos alheios etc., sem pesar suficientemente a frase de Goethe: "O que alguém segue não vale para todos" (*Beberzigung*) ["Tomar a peito"], então somos facilmente injustos conosco. Mas, ao fim, mostra-se quem teve razão, e só a velhice que alcançamos com serenidade está, subjetivamente e objetivamente, capacitada a julgar o caso.

Talvez aquele impulso íntimo esteja a cargo de uma condução inconsciente de sonhos proféticos, esquecidos

ao acordarmos, e que conferem à nossa vida a igualdade de tom e a unidade dramática que a consciência cerebral jamais poderia lhe dar, pois é amiúde vacilante, erônea e facilmente inconstante. É em consequência de tais sonhos, por exemplo, que o homem convocado para as grandes realizações de determinado tipo tem, íntima e secretamente, consciência de tal missão desde a juventude e trabalha nesse sentido, como a abelha na construção da colméia. Para cada um, entretanto, vale o que Baltasar Gracián denominou *la gran sindéresis* [bom senso], a grande proteção instintiva de si mesmo, sem a qual sucumbimos. Agir por *princípios abstratos* é difícil e sucede apenas após muito exercício, e mesmo assim nem sempre: muitas vezes esses princípios também não são suficientes. Por outro lado, cada um possui certos *princípios inatos e concretos*, que fluem no seu sangue e seiva como resultado de todo o seu pensar, sentir e querer. Na maioria das vezes, cada um os conhece não *in abstracto*, mas só ao olhar retrospectivamente para a própria vida, percebendo que sempre os seguiu e por eles foi puxado como por um fio invisível. Conforme a natureza de tais princípios, será conduzido à felicidade ou à desgraça.

49. Deveríamos ter sempre diante dos olhos o efeito do tempo e a mutabilidade das coisas, por conseguinte, em tudo o que acontece no momento presente, imaginar de imediato o contrário, portanto, evocar vivamente a infelicidade na felicidade, a inimizade na amizade, o clima ruim no bom, o ódio no amor, a traição e o arrependimento na confiança e na franqueza e vice-versa. Isso seria uma fonte inesgotável de verdadeira prudência para o mundo, na medida em que sempre permaneceríamos precavidos e não seríamos enganados tão facilmente. Na maioria das vezes, teríamos apenas antecipado a ação do

tempo. Talvez para nenhum tipo de conhecimento a experiência seja tão imprescindível quanto na avaliação justa da inconstância e mudança das coisas. Ora, como cada estado, pelo tempo de sua duração, existe necessariamente e, portanto, com pleno direito, cada ano, cada mês, cada dia parecem querer conservar o direito de existir por toda a eternidade. Mas nada conserva esse direito. e só a mudança é permanente*. Prudente é quem não é enganado pela estabilidade aparente das coisas e, ainda, antevê a direção que a mudança tomará⁹. Por outro lado, o que via de regra faz os homens tomarem o estado provisório das coisas ou a direção do seu curso como permanente é o fato de terem os efeitos diante dos olhos, sem todavia entender as suas causas. Mas são estas que trazem o germe das mudanças futuras, enquanto os efeitos, únicos existentes para os olhos, nada contêm de parecido. Os homens se apegam aos efeitos e pressupõem que as causas desconhecidas, que foram capazes de produzi-los, também estão na condição de mantê-los. Nesse caso, quando erram, têm a vantagem de fazê-lo sempre em *uníssono*. Sendo assim, a calamidade que, em decorrência desse erro, aca-

* O que lembra o filósofo grego Heráclito, que ressaltava ser impossível entrarmos duas vezes no mesmo rio. Rio, aqui, como sinônimo de realidade. [N. do T.]

9. O acaso tem em todas as coisas humanas um campo de atuação tão grande que, quando procuramos, por sacrifícios imediatos, prevenir um perigo ameaçador e longínquo, ele muitas vezes desaparece por meio da feição imprevista tomada pelas coisas, de modo que os sacrifícios já feitos são não apenas perdidos, mas a mudança por eles produzida constitui uma desvantagem, devido à modificação do estado das coisas. Dessa maneira, em nossas medidas preventivas, não devemos avançar muito no futuro, mas contar com o acaso, encarando os perigos na esperança de que passem, como passam muitas nuvens negras tempestuosas.

ba por atingi-los, é sempre universal, enquanto a cabeça pensante, caso erre, ainda permanece sozinha. Diga-se de passagem que temos aqui uma confirmação do meu princípio de que o erro nasce sempre de uma conclusão da conseqüência para o fundamento (cf. *O mundo como vontade e representação*, I, cap. 15).

Apenas teoricamente e pela previsão do seu efeito deve-se *antecipar o tempo*, não praticamente, a saber, sem adiantar-se e exigir *antes* do tempo o que só ele pode trazer. Pois quem assim o faz experimentará que não há usuário pior e mais implacável do que ele, que, ao ver-se constrangido a fazer adiantamentos, cobra juros mais altos do que qualquer judeu. Pode-se, por exemplo, mediante cal virgem e calor tratar de tal modo uma árvore, que dentro de poucos dias ela dará folhas, flores e frutos, mas depois morre. Se o jovem quiser exercitar desde já, mesmo que apenas por algumas semanas, a força de procriação do homem adulto, realizando aos dezenove anos o que poderia otimamente fazer aos trinta, o tempo lhe concederá o adiantamento, mas uma parte da força dos seus anos futuros, uma parte da sua vida serão os juros. Há doenças que só se curam completamente se deixarmos que sigam o seu curso natural, para depois desaparecerem por si mesmas, sem deixar vestígio. Mas, se exigirmos restabelecimento pronto e rápido, então o tempo também terá de dar o adiantamento: a doença será curada. No entanto, os juros serão representados pela fraqueza e por males crônicos por toda a vida. Quando, nos períodos de guerra ou instabilidade, precisamos urgente e imediatamente de dinheiro, somos obrigados a vender bens imobiliários ou papéis do Estado por 1/3 do seu valor ou até menos, que receberíamos integralmente, caso tivéssemos dado tempo ao tempo, portanto, se esperás-

semos alguns anos*. Porém, obrigamos o tempo a nos dar adiantamentos. Ou então quando precisamos de uma soma para uma longa viagem: poderíamos economizá-la em um ou dois anos, a partir dos próprios rendimentos. Entretanto, não conseguimos esperar. Pedimos emprestado ou retiramos do nosso capital, ou seja, apelamos ao tempo por um adiantamento: seus juros, então, serão uma desordem de caixa e um déficit permanente e crescente, dos quais não conseguimos mais escapar. Eis, pois, a usura do tempo. Suas vítimas são todos os que não conseguem esperar. Querer apressar-lhe a marcha compassada é a empresa mais custosa que existe. Portanto, guardemos de ser devedores do tempo.

50. Uma diferença característica e muito freqüente na vida diária entre as cabeças comuns e as sensatas é que as primeiras, na sua ponderação e avaliação sobre possíveis perigos, querem saber e levam em conta apenas o que de semelhante *já terá acontecido*. As outras, ao contrário, ponderam o que possivelmente *poderia acontecer*. É como se tivessem em mente o provérbio espanhol: *Lo que no acaece en un año, acaece en un rato* [O que não acontece num ano, acontece num ins-

* Schopenhauer era profundo conhecedor dos assuntos econômicos. Estava destinado pelo pai a ser comerciante. Porém, depois da morte da figura paterna, abandona os estudos sobre comércio e se dedica à filosofia. No entanto, as suas metáforas e comparações monetárias encontram-se em boa parte das páginas dos *Aforismos*. E não só nelas, mas em quase todos os seus escritos. Ele mesmo vivenciou um caso envolvendo a sua fortuna herdada, em que foi preciso dar tempo ao tempo. Colocada nas mãos de um investidor, quase a perdeu quando este foi à bancarrota. Todavia, não fez acordo e esperou que ele se recuperasse, o que de fato ocorreu. Assim, o dinheiro investido foi posteriormente aumentado. Sua mãe, ao contrário, fez acordo rápido e diminuiu sua própria fortuna, ao não obter o seu valor integral depois da recuperação do investidor: foi assim castigada pelo agiota chamado tempo. [N. do T.]

tante]. Decerto, a diferença em questão é natural, pois, para abarcar com a vista aquilo que *pode* acontecer, é preciso entendimento; já para ver aquilo que *aconteceu*, são suficientes os sentidos.

Nossa máxima, então, é: sacrifica aos demônios malignos. Em outras palavras, não se deve temer uma certa perda de esforço, tempo, desconforto, transtorno, dinheiro ou privação, para fechar as portas à possibilidade de uma desgraça. E quanto maior a desgraça, tanto menor, mais remota e mais improvável a sua possibilidade. O exemplo mais claro desta regra é o prêmio do seguro. Ele é um sacrifício público oferecido por todos no altar dos demônios malignos.

51. Em nenhum evento deve-se irromper com grande júbilo ou grande lamentação. Em parte, devido à mutabilidade das coisas, que pode alterar tudo a qualquer instante; em parte, porque nosso juízo está sujeito a se enganar em questões relativas àquilo que nos é favorável ou desfavorável. Sendo assim, quase todos já se lamentaram alguma vez na vida de algo que só depois se mostrou como sendo o seu verdadeiro bem, ou jubilaram-se com algo que só depois se tornou a fonte dos maiores sofrimentos. A atitude mental que aqui recomendamos foi expressa de modo admirável por Shakespeare:

*I have felt so many quirks of joy and grief,
That the first face of neither, on the start,
Can woman me unto it¹⁰.*

(All's well, a. 3, c. 2)

10. Já senti tantos acessos de alegria e de dor, que o primeiro indício de uma ou de outra não pode mais me rebaixar à fragilidade feminina.

Mas, em geral, quem se mantém calmo diante de qualquer acidente demonstra saber quão colossais e múltiplos são os possíveis males da vida. Por isso, considera o que lhe sucede no momento como uma parte muito pequena do que poderia sobrevir. Essa é a mentalidade estoica, de acordo com a qual nunca se deve ter *conditio-nis humanae oblitus* [esquecido da condição humana], mas sempre ter em mente a sorte triste e lamentável dos mortais em geral e quão inumeráveis são os males aos quais estão expostos. Para reavivar essa intelecção, precisamos apenas lançar um olhar ao nosso redor: em todos os lugares, teremos de imediato diante dos olhos as lutas, as agonias e os tormentos por uma existência mísera, vazia e improdutiva. Assim o fazendo, restringimos nossas expectativas, aprendemos a adaptar-nos à imperfeição de todas as coisas e condições, e a encarar de frente os acidentes, a fim de evitá-los ou suportá-los. Pois os acidentes, grandes ou pequenos, são o elemento de nossa vida: e isso devemos ter sempre em mente, sem, no entanto, como um δυσκολος [díscolo], lamentar e fazer caretas, com Beresford, sobre as incessantes *miseries of human life* [misérias da vida humana], muito menos *in pulicis morsu Deum invocare* [invocar o nome de Deus por uma picada de pulga]. Devemos, antes, como um εὐ-λαβητης [prudente], praticar o máximo possível a cautela, prevenindo e alijando acidentes, quer eles venham dos homens ou das coisas, e nos aperfeiçoar bastante nessa arte, para assim, como raposa velha, desviarmo-nos de todo grande ou pequeno infortúnio (sendo este, na maioria das vezes, apenas uma falta de habilidade disfarçada).

A principal razão pela qual é menos difícil suportar uma desgraça quando a consideramos de antemão como

possível e, como se diz, nos preparamos para ir de encontro a ela, é o fato de que, ao pensarmos calmamente no caso antes da sua ocorrência, como uma mera possibilidade, percebemos nitidamente e em todos os seus aspectos a extensão da desgraça, reconhecendo-a pelo menos como finita e vislumbrável. Conseqüentemente, quando ela de fato nos atinge, não pode afetar-nos com mais do que o seu peso verdadeiro. Se, ao contrário, não procedermos dessa maneira e formos atingidos despreparados, o espírito assustado pode, num primeiro momento, não medir com precisão a magnitude da desgraça: nesse mesmo instante, ela deixa de ser totalmente visível para ele e acaba se apresentando como incomensurável, ou pelo menos bem maior do que de fato é. Desse modo semelhante, a escuridão e a incerteza fazem cada perigo parecer bem maior. Decerto, ainda se pode acrescentar que, ao anteciparmos como possível uma desgraça, ao mesmo tempo pensamos também nas medidas de consolo e de auxílio ou, pelo menos, nos acostumamos com a sua representação.

Nada, entretanto, nos capacitará a suportar melhor e com grande serenidade as desgraças do que a convicção da verdade que inferi e estabeleci desde seus últimos fundamentos no meu escrito premiado sobre a liberdade da vontade, vale dizer: "Tudo o que acontece, do menor ao maior, acontece *necessariamente*." Pois o homem sabe logo resignar-se com o que é inevitavelmente necessário, e o conhecimento dessa verdade faz-lhe ver que todo acontecimento, mesmo aquele produzido pelo mais estranho acaso, é tão necessário quanto os que resultam das regras mais conhecidas e da previsão mais perfeita. Remeto aqui o leitor ao que disse sobre o efeito tranqüilizador, exer-

cido pelo conhecimento do necessário e do inevitável (*O mundo como vontade e representação*. I. cap. 55). Quem estiver imbuído desse conhecimento fará primeiro o que pode, depois sofrerá o que tem de sofrer.

Os pequenos acidentes que nos vexam a toda hora podem ser considerados como destinados a nos manter em atividade, a fim de que a força necessária para suportar os grandes acidentes não relaxe por inteiro durante a bonança. Contra os aborrecimentos diários, os pequenos atritos do convívio humano, os choques insignificantes, as inconveniências dos outros, o falatório e coisas semelhantes, temos de ser um verdadeiro Siegfried*, ou seja, não senti-los, muito menos levá-los em consideração e pensar demais neles. Muito pelo contrário, não nos deixemos atingir por nada disso; temos de repelir tudo como se fossem pedrinhas no meio do caminho e não o tomar de modo algum, como objeto de íntima ponderação e ruminação.

52. Aquilo que as pessoas chamam comumente de destino não passa, na maioria das vezes, dos seus próprios atos tolos. Por conseguinte, nunca podemos absorver no peito, de modo suficiente, a bela passagem de Homero (*Iliada*, XXIII, 313 ss.), na qual ele recomenda a μῆτις [a ponderação prudente]. Pois se os atos ruins são expiados apenas no outro mundo, os tolos são expiados neste, se bem que, de tempos em tempos, eventualmente podem ser perdoados.

O que faz alguém parecer temível e perigoso não é a ferocidade, mas a inteligência: tão certo quanto o cére-

* No original, "gehörnter Siegfried" ["Siegfried de chifres"], como era conhecido o mítico herói germânico, talvez em alusão à sua invencibilidade. [N. do T.]

bro do homem é uma arma mais temível do que as garras do leão.

O perfeito homem do mundo seria aquele que jamais hesitasse por indecisão e nunca agisse por precipitação.

53. Porém, depois da inteligência, a coragem é uma qualidade bastante essencial para a nossa felicidade. De certo, não podemos dar a nós mesmos nem uma nem outra, mas herdá-las, a primeira da mãe, a segunda do pai. Todavia, mediante firme propósito e exercício, podemos incrementar o que já possuímos. Neste mundo, onde *die Würfel eisern fallen* [os dados caem implacáveis] (início da poesia de Schiller “Die Schlacht” [“A batalha”]), precisamos de um temperamento férreo, encouraçado contra a sorte e armado contra os homens. Pois a vida inteira é uma luta em que cada passo é contestado. Voltaire diz com justeza: *On ne réussit dans ce monde, qu'à la pointe de l'épée, et on meurt les armes à la main* [Só triunfamos neste mundo com a ponta da espada, e morremos com as armas na mão]. Logo, é uma alma covarde aquela que, assim que as nuvens negras se condensam ou apenas se mostram no horizonte, abate-se, perde o ânimo e põe-se a lamentar. Antes, seja esta a nossa divisa:

Tu ne cede malis, sed contra audentior ito.

Não cede à adversidade, mas marcha audaz contra ela.

(Virgílio, *Eneida*, VI, 95)

Pelo tempo em que for duvidosa a saída de um negócio perigoso e enquanto houver a possibilidade de um resultado favorável, não pensemos em fraquejar, mas em resistir; do mesmo modo, não devemos nos desesperar em

relação ao clima enquanto houver um ponto azul no céu.
Sim, temos de conseguir dizer:

*Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae.*

Se o mundo desmoronasse,
As ruínas o atingiriam sem apavorá-lo.
(Horácio, *Carm. III. 3*)

Nem a vida inteira em si, muito menos os seus bens, merecem esse tremor covarde e as angústias do coração:

*Quocirca vivite fortes,
Fortiaque adversis opponite pectora rebus.*

Por isso, vivei forte,
Opondo às adversidades o peito valente.
(Horácio, *Sermões*, II, 2)

Mas, nesse caso, também é possível um excesso, pois a coragem pode degenerar em audácia. Até mesmo uma certa medida de pusilanimidade é necessária para conservarmo-nos no mundo, e a covardia é apenas uma transgressão dessa medida. É o que Bacon de Verulam expressou com propriedade na sua explicação etimológica do terror *Panicus*, a qual é superior à antiga, de autoria de Plutarco (*De Iside et Osir.*, c. 14). Ele o deriva de *Pan*, como natureza personificada, e diz: *Natura enim rerum omnibus viventibus indidit metum, ac formidinem, vitae atque essentiae suae conservatricem, ac mala ingruentia vitantem et repellentem. Verumtamen eadem natura modum tenere nescia est: sed timoribus salutaribus semper vanos*

et inanes admiscet; adeo ut omnia (si intus conspici da-rentur) Panicis terroribus plenissima sint, praesertim hu-mana [A natureza destinou a cada ser vivente temor e medo, como conservadores de sua vida e essência e pa-ra evitar e afastar os males. Todavia, a natureza não sabe manter a medida certa do temor salutar, mesclando ou-tros vãos e supérfluos, de modo que todos os seres, prin-cipalmente os homens (se se pudesse ver em seu inte-rior), estão plenos de terror pânico] (*De sapientia veterum*, VI). Além do mais, o que há de característico no terror pânico é que ele não está claramente consciente de seus motivos; mas os pressupõe do que os conhece e, se ne-cessário, fornece o próprio temor como motivo do temor.

Da diferença das idades da vida

Quão belas são as palavras de Voltaire:

*Qui n'a pas l'esprit de son âge,
De son âge a tout le malheur.*

Quem não tem o espírito de sua idade,
De sua idade tem todos os males.

(Stances à Mme du Châtelet, 1741, str. 3)

Portanto, na conclusão dessas considerações eudemonológicas, será oportuno lançarmos um olhar sobre as mudanças produzidas em nós pelas idades da vida.

Durante toda a vida, sempre possuímos apenas o *presente*, e nada mais. A única diferença é que, no começo, vemos um longo futuro diante de nós e, no fim, um longo passado atrás de nós. Também o nosso temperamento, não o caráter, percorre mudanças bem conhecidas, sendo que a cada uma se origina uma coloração diversa do presente.

Em minha obra principal, v. II, cap. 31, expus como e por que, na *infância*, comportamo-nos mais como seres *cognoscentes* do que *volitivos*. Esta é justamente a razão daquela bem-aventurança do primeiro quartel de nos-

sa vida, em virtude da qual ele permanece atrás de nós como um paraíso perdido. Na infância, temos poucas relações e necessidades limitadas, portanto, pouca estimulação para a vontade: a maior parte do nosso ser é empregada em *conhecer*. O intelecto, como o cérebro, que no sétimo ano de vida atinge o seu tamanho completo, desenvolve-se cedo, embora ainda não esteja maduro, e procura nutrir-se sem cessar de toda essa existência ainda nova, na qual tudo, absolutamente tudo é revestido com o atrativo da novidade. Eis a razão de a nossa infância ser uma poesia ininterrupta, pois a essência da poesia, como de toda arte, consiste na apreensão, em cada coisa isolada, da idéia platônica, isto é, do que é essencial e comum a toda a *espécie*; sendo assim, cada objeto aparece como o representante desta, e *um único* caso vale por mil. Embora pareça que nas cenas dos nossos anos de infância estejamos sempre ocupados apenas com o objeto individual ou o acontecimento e ainda só enquanto o nosso querer momentâneo está interessado, no fundo dá-se algo diverso. De fato, a vida, com toda a sua importância, apresenta-se perante nós tão nova, fresca e sem o embotamento de suas impressões pela repetição, que, no meio de nossas atividades infantis, em silêncio e sem intenção clara, estamos ocupados em aprender, nas cenas e nos acontecimentos isolados, a essência da vida em si, bem como os tipos fundamentais de suas formas e de suas figuras. Vemos todas as coisas e pessoas da maneira expressada por Spinoza: *sub specie aeternitatis* [do ponto de vista da eternidade] (*Ética*, v. prop. 31, schol.). Quanto mais jovens somos, tanto mais cada ser particular representa toda a sua espécie. Isso vai diminuindo gradualmente com o passar dos anos, acarretando a

grande diferença da impressão que os objetos fazem em nós quando estamos na juventude ou na velhice. Por conseguinte, as experiências e relações travadas durante a infância e a primeira juventude tornam-se depois os tipos constantes e as rubricas de todas as experiências e conhecimentos ulteriores, como que suas categorias, às quais subsumimos tudo o que se passa mais tarde, embora nem sempre com consciência clara¹. Desse modo, o fundamento sólido de nossa visão de mundo e o que nela há de superficial ou profundo forma-se já nos anos de infância: mais tarde ela será desenvolvida e completada, sem todavia alterar-se no essencial. Assim, devido a essa visão puramente objetiva, logo, poética, essencial à infância e sustentada pelo fato de a vontade ainda estar longe de aparecer com toda a sua energia, quando crianças nos comportamos muito mais como puros seres cognoscentes do que volitivos. Eis por que o olhar sério, contemplativo de muitas crianças, que Rafael usou com tanto êxito em seus anjos, em especial nos da Madonna Sistina. Eis também por que os anos de infância são tão bem-aventurados, que sua lembrança é sempre acompanhada de anelo. Enquanto, por um lado, dedicamo-nos com muita seriedade à primeira compreensão *intuitiva* das coisas, por outro, a educação esforça-se para nos transmitir *conceitos*. Mas os conceitos não nos fornecem a verdadeira essência das coisas; esta, ou seja, o conteúdo profundo e autêntico de todo o nosso conhecimento, reside antes na concepção *intuitiva* do mundo. Tal concepção, no entanto, só pode

.....

1. Oh, a infância! Quando o tempo ainda transcorre tão lentamente, que as coisas parecem estar quase imóveis, querendo permanecer, como neste momento, por toda a eternidade.

ser adquirida por nós, e de maneira alguma nos poderia ser *ensinada*. Donde resulta que o nosso valor, seja ele moral ou intelectual, não nos chega de fora, mas procede da profundezas do nosso ser, e nenhuma das artes pedagógicas de Pestalozzi pode transformar um simplório de nascimento num pensador: nunca! Simplório ao nascer, simplório ao morrer. Essa concepção profunda do mundo exterior, que contemplamos pela primeira vez, também explica por que o ambiente e as experiências de nossa infância gravam-se tão fortemente na memória. É que nos ocupamos inteiramente com eles, nada nos distraiu, e vimos as coisas perante nós como se fossem ímpares em sua espécie, mais ainda, como as únicas a existir. Mais tarde, o grande número de objetos já conhecidos tomam-nos coragem e paciência. Se recordarmos aqui o que expus da minha obra principal, a saber, que a existência *objetiva* de todas as coisas, isto é, na mera *representação*, é sempre agradável, enquanto a sua existência *subjetiva*, consistente no *querer*, está intensamente mesclada com dor e aflição, então, como uma síntese do assunto, aceitaremos o seguinte princípio: todas as coisas são magníficas de *ver*, mas terríveis de *ser*. De tudo o que se expôs, segue que, na infância, as coisas são conhecidas muito mais pelo lado da *visão*, portanto, da representação, da objetividade, do que pelo lado do *ser*, da vontade. Como o primeiro é o lado agradável das coisas, enquanto o lado subjetivo e terrível ainda é desconhecido, o intelecto jovem considera todas as imagens que a realidade e a arte lhe apresentam como se fossem outros tantos seres bem-aventurados: ele imagina que, tão belo quanto vê-los, mais belo ainda seria *ser* o que são. Desse modo, o mundo apresenta-se diante dele como um Éden; esta é a Ar-

cádia na qual todos nascemos. Mais tarde surge a sede pela vida real, o ímpeto para agir e sofrer, a impelir-nos para o tumulto do mundo. Nele aprendemos a conhecer o outro aspecto das coisas, ou seja, o aspecto do ser, do querer, que é contrariado a cada passo. Então, aos poucos, aproxima-se a grande desilusão, e após seu aparecimento diz-se que *l'âge des illusions est passé* [a idade das ilusões passou]. E, todavia, ela avança, completando-se cada vez mais. De acordo com o que foi dito, pode-se concluir: na infância, a vida apresenta-se como uma decoração teatral vista de longe; na velhice, como a mesma decoração, porém vista bem de perto.

Para a felicidade da infância, existe ainda a seguinte contribuição: assim como no início da primavera toda folhagem tem a mesma cor e quase a mesma forma, também nós, na primeira infância, parecemo-nos uns com os outros e harmonizamo-nos admiravelmente. Mas com a puberdade começa a divergência, que se torna cada vez maior, como a dos raios de um círculo.

O que turva o resto da primeira metade da vida, possuidora de tantas vantagens sobre a segunda, o que faz da juventude um período infeliz é a caça à felicidade, na firme pressuposição de que ela tem de ser encontrada na existência. Disso resulta a esperança sempre malograda e, desta, o descontentamento. Imagens enganosas de uma vaga felicidade onírica pairam perante nós revestidas de formas caprichosamente escolhidas, fazendo-nos procurar em vão o seu original. Por isso, nos anos da juventude, estamos quase sempre descontentes com a nossa situação e o nosso ambiente, não importando quais sejam; porque lhes atribuímos o que na verdade pertence, em toda parte, à vacuidade e à indigência da vida humana,

com as quais só então travamos o primeiro conhecimento, após termos esperado coisas bem diversas. Ganhar-se-ia bastante se, pela instrução em tempo apropriado, fosse erradicada nos jovens a ilusão de que há muito a encontrar no mundo. Porém, é o contrário que acontece: na maioria das vezes, conhecemos a vida primeiro pela poesia, e depois pela realidade. Na aurora de nossa juventude, as cenas descritas pela poesia resplandecem diante dos nossos olhos, e o anelo atormenta-nos para vê-las realizadas, a tocar o arco-íris. O jovem espera que o curso de sua vida se dê na forma de um romance interessante. Nasce, então, a ilusão descrita no já mencionado segundo volume da minha obra principal. Pois o que confere a todas aquelas imagens o seu encanto é justamente o fato de elas serem meras imagens, e não a realidade, e nós, por conseguinte, ao intuí-las, encontrarmo-nos na calma e na suficiência plena do conhecer puro. Tornar-se realizado significa ser preenchido pelo querer, que inevitavelmente produz dores. Aqui também remeto o leitor interessado ao capítulo 37 do volume supramencionado.

Se o caráter da primeira metade da vida é o anelo insatisfeito pela felicidade, o da segunda é o receio da desgraça, pois, a essa altura, reconhece-se mais ou menos nitidamente que toda felicidade é quimérica, enquanto o sofrimento, ao contrário, é real. Sendo assim, nesse momento, pelo menos os caracteres prudentes aspirarão mais à mera ausência de dor e a um estado sem distúrbios do que ao prazer. Quando, nos meus anos de juventude, soava a campainha da minha porta, eu ficava contente, pois pensava que tivesse chegado a hora. Mas nos anos ulteriores, na mesma situação, minha impressão estava muito mais próxima do terror, e eu pensava: "Agora chegou." Para

indivíduos distintos e dotados que, como tais, não pertencem propriamente ao mundo dos homens e, assim, encontram-se mais ou menos sós, de acordo com o grau de seus méritos, há dois sentimentos opostos em relação aos outros indivíduos. Trata-se, na juventude, do sentimento freqüente de ter sido *abandonado* por eles; nos anos tardios, de ter *escapado* deles. O primeiro, desagradável, provém do desconhecimento daquele mundo, o segundo, agradável, do seu conhecimento. Conseqüentemente, a segunda metade da vida, como a segunda parte de um período musical, contém menos fuga, porém mais tranqüilidade do que a primeira. É que, na juventude, imaginamos o mundo repleto de felicidade e prazer, sendo que a única dificuldade é alcançá-los, enquanto na velhice sabemos que do mundo não há muito a esperar. Logo, acalmados por completo, fruímos um presente suportável e encontramos alegria até mesmo em miudezas.

O que o homem maduro obteve pela experiência de vida, e aquilo que o fez ver o mundo de maneira diferente daquela do jovem ou do rapaz é, em primeiro lugar, a *imparcialidade*. Assim, vê as coisas de forma muito simples, tomando-as pelo que são, enquanto para o jovem e o rapaz o verdadeiro mundo é encoberto ou distorcido por uma ilusão, composta de caprichos pessoais, preconceitos herdados e fantasias estranhas. A primeira tarefa levada a bom termo pela experiência é libertar-nos das quimeras e dos conceitos falsos incutidos em nós durante a juventude. Afastar deles a juventude seria a melhor educação, embora apenas negativa. Mas é muito difícil. Dever-se-ia, para este fim, manter o horizonte da criança desde o princípio o mais estreito possível, transmitindo-lhe, dentro de seus limites, apenas noções claras e corretas, para que só gradualmente esse horizonte se amplie,

depois que ela tiver reconhecido com justeza tudo o que nele estiver contido, tendo sempre o cuidado de não deixar nada de obscuro, nada de mal compreendido ou entendido apenas pela metade. O resultado seriam noções restritas e simples acerca das coisas e das relações humanas, todavia claras e corretas, de maneira a necessitar sempre e unicamente de ampliação, não de correção, e assim até a adolescência. Tal método exige sobretudo que não se permita a leitura de romances; estes devem ser substituídos por biografias apropriadas, como a de Franklin, o *Anton Reiser* de Moritz e semelhantes.

Quando jovens, pensamos que os eventos e as pessoas importantes, ricos em consequências decisivas para o nosso curso de vida, farão a sua aparição com timbales e trompetes. Na velhice, entretanto, a consideração retrospectiva revela que todos entraram pela porta dos fundos, silenciosos e quase imperceptíveis.

Pode-se também, a partir do ponto de vista até aqui considerado, comparar a vida a um tecido bordado, do qual cada um veria, na primeira metade de sua existência, o direito, mas na segunda, o avesso. Este não é tão belo, todavia é mais instrutivo, já que permite reconhecer o entrelaçamento dos fios.

A superioridade espiritual, mesmo a maior, fará valer a sua preponderância decisiva na conversação só após os quarenta anos de idade. Pois a maturidade dos anos e os frutos da experiência podem ser superados em muitos sentidos, mas nunca substituídos pela superioridade espiritual. Essas condições, no entanto, fornecem até mesmo ao homem ordinário certo contrapeso contra as forças do grande espírito, pelo tempo em que este for jovem. Falo aqui meramente do que é pessoal, não de obras.

Qualquer homem de mérito que não pertença aos 5/6 da humanidade tão tristemente dotados pela natureza dificilmente estará livre, depois dos quarenta anos, de uma certa dose de misantropia. Pois, como é natural, julgou os outros por si e gradualmente desiludi-se; comprehendeu que ficam bem atrás, seja pelo lado da cabeça, seja pelo do coração, na maioria das vezes, até por ambos, que não conseguem quitar seu débito. Sendo assim, prefeira evitar toda relação com tais seres. De resto, cada um amará ou odiará a solidão, ou seja, a própria companhia, segundo a grandeza do seu valor íntimo. Até Kant trata dessa espécie de misantropia na sua *Crítica da razão*, no fim da observação geral ao § 29 da primeira parte.

É um mau sinal, tanto em termos intelectuais quanto morais, para uma *pessoa jovem* encontrar-se logo cedo *em meio* às ações humanas, sentindo-se à vontade e inserindo-se nelas como se já estivesse preparada: é um indício de vulgaridade. Por outro lado, uma atitude de estranheza, perplexidade, hesitação e falta de jeito indicam uma natureza de tipo nobre.

A jovialidade e a coragem de vida, características da juventude, devem-se em parte ao fato de estarmos subindo a colina, sem ver a morte situada no sopé do outro lado. Porém, ao transformos o cume, avistamos de fato a morte, até então conhecida só de ouvir dizer. Ora, como ao mesmo tempo a força vital começa a diminuir, a coragem também decresce, de modo que, nesse momento, uma seriedade sombria reprime a audácia juvenil e estampa-se em nosso rosto. Enquanto somos jovens, digam o que quiserem, consideramos a vida como sem fim e usamos nosso tempo com prodigalidade. Contudo, quanto mais velhos ficamos, mais o economizamos. Na velhice,

cada dia vivido desperta uma sensação semelhante à do delinqüente ao dirigir-se ao julgamento.

Do ponto de vista da juventude, a vida é um futuro infinitamente longo; do da velhice, é um passado bastante breve. Desse modo, o começo apresenta-se-nos como as coisas ao serem vistas pela lente objetiva do binóculo de ópera; o fim, entretanto, como se vistas pela ocular. É preciso ter envelhecido, portanto ter vivido muito, para reconhecer como a vida é breve. O próprio tempo, na juventude, dá passos bem mais lentos. Por conseguinte, o primeiro quartel da vida é não só o mais feliz, mas também o mais longo, e deixa muito mais lembranças, sendo que cada um poderia contar muito mais coisas sobre ele do que sobre o segundo quartel. Como na primavera do ano, também na da vida os dias acabam por tornar-se incomodamente longos*. No outono de ambos, tornam-se mais breves, porém mais serenos e constantes.

Quando a vida aproxima-se do seu fim, não se sabe o que restou dela. Por que na velhice miramos a vida passada como tão breve? Porque a consideramos tão breve quanto a sua lembrança. De fato, da lembrança foi apagado tudo o que era insignificante e desagradável; sendo assim, restou muito pouco. Pois, do mesmo modo como nosso intelecto é em geral bastante imperfeito, o mesmo ocorre com nossa memória: tem-se de praticar o que foi aprendido, o passado tem de ser ruminado, se não quisermos que ambos se percam gradualmente no abismo do esquecimento. Contudo, não ruminamos o que

* Schopenhauer aqui se refere a um típico fenômeno do hemisfério norte, quando na primavera a luz do sol irrompe bem cedo, por volta das 5 horas, e extingue-se bem tarde, por volta das 22 horas. No hemisfério sul a natureza é mais moderada. [N. do T.]

é insignificante, e quase nunca o que é desagradável, o que seria necessário para preservá-los na memória. Ora, as insignificâncias devem ser cada vez mais numerosas, pois muito do que a princípio nos parecia significativo, torna-se, pelo retorno freqüente e sem fim, gradativamente insignificante. Assim, lembramo-nos melhor dos primeiros anos de vida do que dos subseqüentes. Quanto mais vivemos, tanto menos os acontecimentos nos parecem importantes, ou suficientemente significativos para serem depois ruminados; todavia, este é o único meio para fixá-los na memória, do contrário, serão esquecidos logo que passarem. E assim o tempo segue o seu curso, sem deixar vestígios. Ademais, não nos apraz ruminar sobre coisas desagradáveis, principalmente quando ferem a nossa vaidade, que é o caso mais freqüente, pois são poucos os sofrimentos que se dão inteiramente sem a nossa culpa. Eis por que esquecemos muito daquilo que é desagradável. O insignificante e o desagradável são, portanto, os elementos responsáveis pela nossa lembrança tão curta, que se torna proporcionalmente mais curta ainda quanto mais extenso for o seu material. Da mesma maneira como os objetos à margem de um rio ficam sempre menores, irreconhecíveis e difíceis de distinguir à medida que o nosso barco se distancia, também acontece algo semelhante com nossos anos pretéritos, com suas vivências e seus feitos. De vez em quando, a lembrança e a fantasia tornam presente uma cena passada com tanta vivacidade, que ela parece ter ocorrido na véspera, estando, portanto, bem perto de nós. Isso se dá porque nos é impossível representar com a mesma intensidade o longo intervalo de tempo entre o acontecido e o presente, pois o tempo intermédio não se deixa abarcar numa imagem.

Ademais, os acontecimentos nele situados foram em grande parte esquecidos, restando apenas um conhecimento geral *in abstracto*, um mero conceito, não uma intuição. Como conseqüência, o passado remoto e isolado aparece tão próximo diante de nós, que parece o dia anterior. O tempo intermédio, porém, desaparece, e a vida inteira apresenta-se numa brevidade inacreditável. Às vezes, na velhice, até mesmo o amplo passado que temos atrás de nós e, com ele, a nossa idade, podem aparecer-nos num dado momento quase como fabulosos, o que se origina sobretudo do fato de vermos perante nós primariamente sempre o mesmo presente imóvel. Acontecimentos íntimos dessa natureza têm por base, em última instância, o fato de não o nosso ser em si, mas apenas o seu fenômeno, situar-se no tempo e, ainda, o fato de o presente ser o ponto de contato entre objeto e sujeito. Por que na juventude miramos a vida como imensuravelmente longa? Porque temos de encontrar lugar para as esperanças sem limites, com as quais a povoamos e para cuja realização Matusalém teria morrido jovem; em seguida, porque tomamos como medida da vida os poucos anos que já temos atrás de nós, cuja lembrança é sempre rica em material, portanto longa, já que a novidade faz todos os eventos parecerem significativos. Desse modo, ruminamo-os, repetindo-os na memória e imprimindo-os nela.

Às vezes, acreditamos anelar a um *lugar* distante, mas na verdade apenas ansiamos pelo *tempo* que nele passamos, pois éramos mais jovens e radiantes. E assim o tempo ilude-nos com a máscara do espaço. Se viajássemos para lá, nos tornaríamos conscientes da ilusão.

Para atingir uma idade avançada com a *conditio sine qua non* [condição indispensável] de possuir uma cons-

tituição intacta, há dois caminhos, comparáveis ao arder de dois candeeiros. Um queima por muito tempo, porque, como tem pouco óleo, seu pavio é fino; outro porque tem um pavio grosso e muito óleo. O óleo é a força vital, o pavio o seu uso, e não importa a forma como é empregado.

Em relação à *força vital*, podemos comparar-nos, até os 36 anos de idade, aos que vivem de juros: o que é gasto hoje será recuperado amanhã. Mas, a partir desse momento, somos como o indivíduo que vive de rendas e que começa a gastar o próprio capital. No princípio, a coisa nem é observada: a maior parte das despesas recupera-se automaticamente: um pequeno déficit passa despercebido. Contudo, este se eleva gradualmente, torna-se aparente, e seu aumento incrementa-se dia após dia. Ele nos dilacera sempre mais; cada hoje é mais pobre que o ontem, sem esperança de pausa. A perda acelera-se rapidamente, como na queda dos corpos – até que, por fim, nada resta. Um caso triste é quando os dois fatores aqui comparados, a força vital e a propriedade, encontram-se de fato na situação de se dissolver juntos. Eis por que, com a idade, cresce o amor pela posse. Por outro lado, em relação à força vital, no princípio, até atingirmos a maioridade e mesmo um pouco além, assemelhamo-nos aos que ainda acrescentam, a partir dos juros, algo ao capital: não só o gasto é automaticamente recuperado, como o capital aumenta. Às vezes, este é também o caso do dinheiro sob cuidados de um tutor honesto. Oh, juventude feliz! Oh, velhice triste! No entanto, deve-se preservar as forças da mocidade. Aristóteles observa (*Polit.*, L. últ., c. 5) que entre os vencedores olímpicos só dois ou três triunfaram primeiro como rapazes e depois como homens, porque os esforços prematuros, exigidos pelos exercícios pre-

paratórios, esgotam de tal maneira as forças, que depois elas faltam na idade viril. O que disso é válido para a força muscular é mais válido ainda para a nervosa, cujas exteriorizações são todas as realizações intelectuais. Eis por que os *ingenia praecocia* [as crianças-prodígio], verdadeiros frutos de uma educação de estufa, que causam espanto enquanto jovens, tornam-se depois cabeças bastante comuns. É até mesmo possível que o empenho prematuro e forçado para o aprendizado das línguas antigas seja culpado pela subsequente paralisia e falta de juízo de muitas cabeças eruditas.

Fiz a observação de que o caráter de quase todo homem parece adaptar-se mais adequadamente a uma determinada idade da vida, de modo que é nela que cada um se apresenta de modo mais favorável. Alguns são jovens adoráveis, e depois isso acaba; outros são vigorosos e ativos, dos quais a idade, ao avançar, rouba todo o valor. Muitos apresentam-se da melhor maneira possível na velhice, quando são serenos, porque têm mais experiência e calma: este é amiúde o caso dos franceses. Tal peculiaridade deve resultar do fato de que o próprio caráter tem algo de juvenil, viril ou senil, em concordância com a idade correspondente ou corrigido por ela.

Assim como, num navio, conseguimos distinguir seu avanço apenas pelo afastamento dos objetos situados à margem, portanto, pela sua diminuição, também tornamo-nos conscientes do envelhecimento pelo fato de pessoas com idade cada vez mais avançada parecerem-nos jovens.

Já discutimos anteriormente como e por que tudo o que se vê, faz e vivencia deixa cada vez menos vestígios no espírito à medida que se envelhece. Nesse sentido, pode-se afirmar: unicamente na juventude viveu-se com

plena consciência; na velhice, apenas com a metade dela. Quanto mais se envelhece, com tanto menos consciência se vive; as coisas passam sem nos impressionar, como a obra de arte que, vista mil vezes, não provoca sentimento algum. Faz-se o que é preciso fazer, e depois não se sabe ao certo se foi feito. Portanto, à medida que a vida se torna cada vez mais inconsciente, aproximando-se gradativamente da ausência total de consciência, tanto mais seu curso se torna acelerado. Durante a infância, a novidade de todos os objetos e eventos estampa-se sem exceção na consciência. Por isso, os dias são interminavelmente longos; o mesmo acontece nas viagens, quando *um* mês parece mais longo do que quatro passados em casa. Contudo, essa novidade das coisas não impede que o tempo, que freqüentemente nos parece mais longo nos dois casos, de fato "se torne longo" antes na juventude e nas viagens do que na velhice ou em casa. Porém, pouco a pouco, devido ao longo hábito das mesmas percepções, o intelecto torna-se tão desgastado que tudo passa por ele impressionando-o sempre menos, o que faz com que os dias sejam cada vez mais insignificantes e, assim, curtos. As horas do jovem são bem mais longas do que os dias do ancião. Desse modo, o tempo de nossa vida passa a ter um movimento acelerado como o de uma esfera a descer rolando; e, assim como num disco girando cada ponto gira mais depressa quanto mais afastado estiver do centro, também o tempo passa mais rápido para cada um à medida que se distancia do início de sua vida. Pode-se então admitir o seguinte: a extensão de um ano, na avaliação imediata de nosso ânimo, é inversamente proporcional à sua relação com a nossa idade. Quando, por exemplo, o ano é 1/5 da idade, parece-nos dez vezes mais

longo do que quando é apenas 1/50 da mesma. Tal diversidade na velocidade do tempo exerce a mais decisiva influência, em cada idade da vida, sobre todo o nosso modo de existência. Em primeiro lugar, influencia a idade infantil, que, embora abranja apenas 15 anos, é o período mais longo da vida, por conseguinte, o mais rico em lembranças. Depois, faz com que estejamos sujeitos ao tédio na proporção inversa à nossa idade. As crianças precisam constantemente de passatempo, seja pelo jogo ou pelo trabalho; se o passatempo pára, são de imediato assaltadas por um tédio terrível. Também os jovens ainda estão bastante sujeitos a este último e encaram com preocupação as horas desocupadas. Na idade viril, o tédio vai desaparecendo aos poucos. Para os velhos, o tempo é sempre bastante curto, e os dias voam rápido como uma flecha. Entenda-se bem, falo aqui de seres humanos, não de brutos envelhecidos. Por meio da aceleração do curso do tempo, o tédio, na maioria das vezes, desaparece nos anos tardios; por outro lado, como as paixões, com seus tormentos, também se calam, o fardo da vida, tomado em conjunto e desde que a saúde tenha sido conservada, é de fato menor do que na juventude. Eis a razão de se chamar o período que precede o aparecimento das fraquezas e enfermidades da velhice avançada de "os melhores anos". O que pode até ser verdade em relação ao nosso contentamento; contudo, no que se refere aos anos de juventude, quando tudo impressiona e entra vivamente na consciência, cabe a eles a vantagem de ser o tempo mais frutífero do espírito, vale dizer, a sua primavera florida. De fato, as verdades profundas deixam-se intuir, não calcular, isto é, seu primeiro conhecimento é imediato e produzido por impressões momentâneas. Só podem, pois,

aparecer enquanto tais impressões forem fortes, vivazes e profundas. E, a esse respeito, tudo depende da utilização dos anos juvenis. Mais tarde, podemos fazer efeito sobre os outros, sobre o mundo, porque nós mesmos estamos plenificados e completos e não mais dependemos das impressões. O mundo, porém, faz menos efeito sobre nós. Sendo assim, tais anos são o tempo dos feitos e das realizações; os outros, entretanto, são os anos das concepções originárias e do conhecer.

Na juventude rege a intuição, na velhice, a reflexão; dessa forma, aquela é a idade para a poesia, esta, mais para a filosofia. Também em termos práticos somos determinados na juventude pelo que foi intuído e por sua respectiva impressão, na velhice apenas pelo que foi pensado. Em parte, isso se deve ao fato de que só na velhice há casos intuitivos em número suficiente para serem subsumidos a conceitos, ganhando, assim, plena importância, conteúdo e crédito; ao mesmo tempo, há moderação, pelo hábito, da impressão do que foi intuído. Por outro lado, na juventude, a impressão das intuições, portanto, também do aspecto exterior das coisas, especialmente quando se trata de cabeças vivazes e fantasiosas, é tão preponderante, que o mundo é visto como uma pintura. Desse modo, preocupam-se sobretudo em saber como figurarão e se apresentarão nesse mundo, bem mais do que a respeito da própria disposição interna. Isso se mostra já na vaidade pessoal e no exagero em cuidar da aparência, característicos dos jovens.

A maior energia e a mais elevada tensão das forças intelectuais ocorrem, sem dúvida, na juventude, o mais tardar até os 35 anos; a partir de então, decrescem, embora muito lentamente. Contudo, os anos ulteriores, mesmo

a velhice, não são sem compensação espiritual. É apenas nesse momento que a experiência e a erudição se tornam de fato ricas: teve-se tempo e oportunidade para considerar e refletir as coisas sob todos os aspectos, comparando-as entre si e descobrindo os seus pontos de contato e membros conectivos; por conseguinte, apenas nesse momento as compreendemos bem em toda a sua concatenação. Tudo foi esclarecido; por isso, conhece-se mais profundamente até mesmo aquilo que já sabíamos na juventude, visto que há muito mais provas para cada conceito. Aquilo que nos anos de juventude só acreditávamos saber, sabe-se de fato na velhice, e muito mais, porque possuímos conhecimentos meditados em todas as direções e, portanto, inteiramente coerentes, enquanto na juventude nosso conhecimento é sempre lacunar e fragmentário. Apenas *quem envelhece* adquire uma idéia completa e pertinente da vida, pois tem uma visão geral do seu conjunto e do seu curso natural e, em especial, porque não a vê como os outros, ou seja, apenas a partir do ponto de entrada, mas também a partir do ponto de saída, reconhecendo, assim, toda a sua nulidade, enquanto os outros sempre se encontram na ilusão de que o que é realmente bom ainda ocorrerá. Por outro lado, na juventude há mais concepção, logo, encontramo-nos na condição de fazer muito com o pouco que conhecemos. Entretanto, na velhice, há mais juízo, penetração e meticulosidade. Durante a juventude, dá-se a colheita dos materiais para o próprio conhecimento, para as visões originais e profundas, logo, para aquilo que um espírito privilegiado está destinado a presentear ao mundo: mas só em anos bem posteriores é que esse espírito será mestre do seu material. Assim sendo, na maioria das vezes os grandes

escritores concebem suas obras-primas só por volta dos cinqüenta anos. A juventude permanece a raiz da árvore do conhecimento, embora só a coroa porte os frutos. Entretanto, do mesmo modo que cada época, mesmo a mais deplorável, toma a si própria como a mais sábia de todas, também assim o faz cada idade da vida de um homem: e ambas erram com freqüência. Nos anos de crescimento físico, nos quais também aumentamos diariamente as forças espirituais e os conhecimentos, o hoje costuma encarar o ontem com menosprezo. Tal costume enraíza-se e permanece, mesmo com o começo do declínio das forças do espírito, quando, em verdade, o hoje deveria antes mirar o ontem com maior consideração. Em verdade, esse é o motivo de amiúde depreciarmos as realizações ou os juízos dos anos de juventude².

Deve-se notar sobretudo que, embora o intelecto, ou a cabeça, seja inato nas suas qualidades fundamentais, tanto quanto o caráter ou o coração humano, de modo algum permanece tão imutável quanto estes, mas está sujeito a muitas transformações que, em conjunto, aparecem regularmente, em parte pelo fato de o intelecto ter uma base física, em parte por ter material empírico. Desse modo, sua força própria cresce gradualmente até o ápice, mas em seguida decai, também gradualmente, até a imbecilidade. Por outro lado, o material que ocupa essa força, mantendo-a em atividade — ou seja, o conteúdo do pensar e do saber, a experiência, os conhecimentos, o exercício e a perfeição da intelecção resultante —, é uma quantidade que cresce continuamente, até o momento em

2. Na juventude, quando o tempo é mais precioso, freqüentemente o esbanjamos; só na velhice começamos a economizá-lo.

que aparece a fraqueza decisiva que a tudo deixa escapar. O fato de o homem consistir numa parte absolutamente imutável* e em outra regularmente mutável, de maneira dupla e oposta**, explica a diversidade de sua manifestação e de sua validade nas diferentes idades da vida.

Em sentido mais amplo, pode-se dizer também que os primeiros quarenta anos da vida fornecem o texto, e os trinta seguintes o comentário que nos ensina o sentido verdadeiro e a coesão do texto, bem como sua moral e todas as suas sutilezas.

Ao chegar ao seu término, a vida se assemelha a um baile de máscaras, quando elas são retiradas. Vemos então quem eram em verdade aqueles com os quais estivemos em contato durante o curso de nossa existência. Com efeito, os caracteres vieram a lume, os feitos deram os seus frutos, as realizações alcançaram a sua justa apreciação, e todas as miragens desapareceram. Para tudo isso foi preciso tempo. O mais estranho, porém, é que só no fim da vida conseguimos reconhecer e compreender propriamente a nós mesmos, bem como nossas metas e nossos objetivos, sobretudo em nossas relações para com o mundo e os outros. Amiúde, embora nem sempre, haveremos de conferir-nos um lugar mais baixo do que antes supúnhamos; às vezes também um lugar mais elevado, em razão de não termos tido nenhuma imagem suficiente da baixeza do mundo, tendo assim colocado a nossa meta num patamar mais elevado do que ele. Aprendemos, de passagem, qual é o valor de cada um.

* Isto é, o caráter ou o coração. [N. do T.]

** Isto é, o intelecto ou a cabeça. [N. do T.]

Costuma-se dizer que a juventude é o tempo feliz da vida, e a velhice, o tempo triste. Tal asserção seria verdadeira, se as paixões nos fizessem felizes. Mas, em verdade, estas atiram a juventude de um lado para o outro, proporcionando-lhe pouca alegria e muito tormento. A velhice arrefecida, deixam em paz, a qual então assume um ar contemplativo, porque o conhecimento se torna livre e atinge a preponderância. E visto que o conhecimento é em si mesmo destituído de dor, a consciência será tanto mais feliz quanto mais ele predominar nela. Na velhice, sabe-se melhor prevenir as desgraças; na juventude, suportá-las. Precisamos apenas ponderar que todo prazer é de natureza negativa, e a dor, de natureza positiva, para compreendermos que as paixões não nos podem fazer felizes, e que a velhice, portanto, não deve ser deplorada só porque certos prazeres lhe são negados. Todo prazer é apenas a cessação de uma necessidade. Ora, o fato de o prazer chegar ao fim quando finda a necessidade é algo tão pouco lastimável quanto alguém não mais poder comer depois de uma boa refeição, ou ter de ficar desperto depois de uma noite bem dormida. Mais acertadamente estima Platão (na introdução à *República*), ao considerar a velhice feliz, por estar finalmente liberta do impulso sexual, que até então nos inquietava incessantemente. Poder-se-ia até afirmar que os caprichos múltiplos e sem fim, gerados por este instinto, além das emoções dele resultantes, mantêm o homem numa loucura moderada e constante pelo tempo em que estiver sob a influência desse demônio, que o possui sem cessar, de modo que só depois de livrar-se dele torna-se de todo um ser racional. No entanto, é certo que, em geral, com exceção de todas as circunstâncias e situações indivi-

duais, um pouco de melancolia e tristeza são próprias da juventude, enquanto uma certa serenidade é própria da velhice. A razão disso é que a juventude ainda está sob o domínio, sob a servidão daquele diabo que dificilmente lhe concede uma hora livre, sendo o autor imediato ou mediato de quase todas as calamidades que atingem ou ameaçam o homem. A velhice, ao contrário, tem a serenidade daqueles que, livres dos ferros há muito suportados, podem enfim movimentar-se com liberdade. Por outro lado, poder-se-ia também dizer que, após a extinção do impulso sexual, consumiu-se o verdadeiro núcleo da vida*, e apenas a sua casca ainda permanece, como uma comédia que, iniciada por homens, teve o seu fim representado por autômatos vestidos de gente.

Seja como for, a juventude é o tempo da intranqüilidade; a velhice, o da tranqüilidade. Por esse caminho já se pode concluir qual bem-estar pertence a cada uma. A criança estende cobiçosamente as mãos no espaço, na direção de todos os objetos coloridos e multiformes que vê diante de si, sendo por eles excitada, visto que o seu *sensorium* ainda está fresco e novo. O mesmo se dá, com maior energia, com o jovem. Ele também é excitado pelo mundo multicolorido e por suas figuras variadas: sua fantasia logo transforma tudo isso, conferindo-lhe mais importância do que o próprio mundo pode oferecer. Sen-

* "Impulso sexual" como "núcleo da vida": novamente salta aos olhos o parentesco entre a filosofia schopenhaueriana e a psicanálise freudiana. Conceber a vida como sendo essencialmente a manifestação de uma vontade cega, a qual expressa-se da maneira mais nítida na sexualidade e suas linguagens corporais (sublimações), foi uma ousadia teórica de Schopenhauer, da qual a psicanálise é de fato devedora. [N. do T.]

do assim, o jovem está pleno de cobiça e anelos indeterminados, os quais lhe roubam a tranqüilidade, sem a qual não há felicidade. Enquanto o jovem acredita em muitas maravilhas a serem conquistadas no mundo, desde que apenas descobrisse onde estão, o ancião está convencido das palavras do Eclesiastes: "Tudo é vaidade" [Pregador Salomão], e sabe que todas as nozes são ocas, por mais douradas que possam ser. Na velhice tudo se acalma; em parte porque o sangue esfriou e a excitabilidade do *sensorium* diminuiu, em parte porque a experiência nos esclareceu sobre o valor das coisas e o conteúdo dos prazeres, isentando-nos gradualmente das ilusões, das quimeras e dos preconceitos que outrora encobriam e distorciam a visão livre e limpa das coisas, de modo que, nesse momento, as reconhecemos mais clara e corretamente, tomando-as por aquilo que são e chegando, mais ou menos, à intelecção da nulidade das coisas terrenas. É justamente isso que dá a quase todo ancião, mesmo os de capacidades bem comuns, certo ar de sabedoria, distinguindo-os dos jovens. Mas o principal resultado de tudo é a tranqüilidade espiritual, que é um elemento importante da felicidade. Para dizer a verdade, é até mesmo a sua condição e a sua essência.

Acredita-se que a doença e o tédio sejam a sorte da velhice. A primeira não lhe é essencial, sobretudo quando se deve atingir uma idade bem avançada, pois *crescente vita, crescit sanitas et morbus* [à medida que a vida cresce, crescem também a saúde e a doença]. Quanto ao tédio, já demonstrei acima por que a velhice está menos sujeita a ele do que a juventude. O tédio também não é de modo algum um companheiro necessário da solidão, à qual a velhice efetivamente nos conduz, devido a cau-

sas fáceis de apontar; ele é o companheiro apenas dos que não conheceram outros prazeres a não ser os sensuais e os da sociedade, deixando de enriquecer o próprio espírito e desenvolver as próprias faculdades. De fato, na velhice, as forças do espírito diminuem, mas, onde havia muita, sempre restará uma quantidade suficiente para o combate ao tédio. Ademais, como já demonstrei, a intelecção correta das coisas é incrementada pela experiência, pelo conhecimento, pela prática e pela reflexão; o juízo aguça-se e a concatenação das idéias se torna clara; ganha-se em tudo uma visão cada vez mais coerente e completa: desse modo, por meio das combinações sempre novas dos conhecimentos acumulados e do seu oportuno enriquecimento, fomenta-se a própria formação interior em todos os sentidos, e o espírito encontra-se, então, ocupado, satisfeito e recompensado. Mediante tais ganhos compensa-se em certo grau a recém-mencionada diminuição das forças do espírito. Além do mais, como foi dito, o tempo acelera-se na velhice, e isso atua contra o tédio. Quanto à diminuição das forças físicas, haverá menos prejuízo se não forem necessárias para o ganha-pão. Pobreza na velhice é uma grande desgraça. Se for afastada e a saúde se conservar, então a velhice pode ser uma parte bastante suportável da vida. Comodidade e segurança são as suas principais necessidades: por isso ama-se nela, mais do que antes, o dinheiro, uma vez que ele fornece o substituto para as forças ausentes. Abandonados por Vênus, procura-se de bom grado alguma alegria junto a Baco. No lugar da necessidade de ver, viajar e aprender, aparece a de ensinar e falar. Todavia, grande felicidade é se ainda resta ao ancião o amor ao estudo, à música, ao teatro e, em geral, uma

certa suscetibilidade para as coisas exteriores; o que, para alguns, dura até os anos mais tardios.

Só nos anos bem avançados o homem alcança propriamente o *nil admirari* [não se deixar arrebatado por nada], de Horácio, ou seja, a convicção imediata, sincera e firme do caráter vão de todas as coisas e da insignificância de todas as magnificações do mundo: as quimeras desapareceram. Não mais se presume que em algum lugar, num palácio ou numa cabana, habite uma felicidade especial, maior do que a essencialmente fruída em qualquer canto, desde que se esteja livre de dores físicas ou espirituais. Não há mais, segundo a escala do mundo, diferença entre grande e pequeno, superior e inferior. Isso confere ao velho uma tranqüilidade de espírito especial, com a qual observa sorrindo as ilusões do mundo. Ele está totalmente desiludido e sabe que, por mais que se adorne e enfeite a vida, ela logo se revela, através de tais lantejoulas de feira, na sua miséria. Ele sabe que, sejam quais forem as cores e ornamentos que queiramos dar à vida, em toda parte ela é essencialmente a mesma, ou seja, uma existência cujo verdadeiro valor deve ser sempre estimado pela ausência de dores, não pelos prazeres, muito menos pela pompa (Hor., *Epist.*, L. I, 12, v. 1-4). O traço característico e fundamental dos anos mais tardios é a desilusão: as ilusões sumiram, elas que até então haviam emprestado à vida a sua excitação, à atividade a sua espuma; reconhecemos o justo e o vazio de todas as magnificações do mundo, sobretudo da pompa, do brilho e da aparência de grandeza. Experimentamos que há pouco a ser encontrado por trás da maioria das coisas desejadas e dos prazeres ansiados e adquirimos gradualmente a intelecção da enorme pobreza e do vazio da existência.

Só na altura dos setenta anos compreendemos integralmente o primeiro verso do Eclesiastes*. Mas isso também confere à velhice um colorido pesaroso. O que alguém “tem em si mesmo” nunca lhe é de tanta serventia quanto nesse momento.

Decerto, a maioria das pessoas, que sempre foi obtusa, torna-se cada vez mais autômata à medida que envelhece: pensa, diz e faz sempre o mesmo, e nenhuma impressão exterior consegue mudar alguma coisa ou produzir algo de novo. Falar a tais encanecidos é como escrever na areia: a impressão apaga-se quase de imediato. Um tipo de velhice assim é, sem dúvida, a *caput mortuum* [resíduo morto] da vida. A natureza parece querer simbolizar o aparecimento da segunda infância na velhice avançada por meio de uma terceira dentição, verificada em alguns casos raros.

O desaparecimento gradual de todas as forças com o progresso da velhice é, de fato, bastante triste, mas necessário e até benéfico, do contrário, a morte por ela anunciada seria bastante difícil. Portanto, a maior vantagem que traz consigo a chegada de uma idade muito avançada é a eutanásia, isto é, uma morte extremamente fácil, sem ser precedida por doença alguma, sem ser acompanhada de convulsões, uma morte que não se sente. No segundo volume da minha obra principal, cap. 41, encontra-se uma descrição a respeito³.

* “Vaidade de vaidades, é tudo vaidade.” [N. do T.]

3. Na verdade, a vida humana não pode ser dita nem longa nem curta, visto que, no fundo, é a medida pela qual avaliamos todas as demais durações de tempo. No *Upanixade*, dos Vedas (*Oupnekhat*, v. II, p. 53), a duração natural da vida é estabelecida em cem anos. E, creio, com razão, pois observei que só aqueles que passaram dos noventa anos participam da *euta-*

Pois, por mais tempo que se viva, nada se possui além do presente indivisível: entretanto, a memória perde mais diariamente pelo esquecimento do que ganha pelo incremento. Quanto mais velhos ficamos, tanto menores parecem as coisas humanas, sem exceção; a vida, que na juventude postava-se diante de nós firme e estável, mostra-se-nos, nesse momento, como a fuga alucinada de fenômenos efêmeros: a nulidade do todo entra em cena.

A diferença fundamental entre a juventude e a velhice é sempre esta: a primeira tem a vida em prospecto, a segunda, a morte; uma, portanto, possui um breve passado e um longo futuro; outra, o contrário. Nos *anos da velhice*, a vida se assemelha ao quinto ato de uma tragédia: sabe-se que um fim trágico se aproxima, mas ainda não se sabe qual. Sem dúvida, quando somos velhos, temos apenas a morte à nossa frente. Todavia, quando somos jovens, temos toda a vida diante de nós. E é questionável qual das duas perspectivas é a mais grave, e se,

.....

násia, isto é, morrem sem qualquer doença, também sem apoplexia, sem convulsão, sem estertor, às vezes sem nem empalidecer, amiúde sentados e após a refeição. Ou, para dizer de modo mais apropriado, não morrem, mas deixam de viver. Em toda idade anterior a esta, morre-se apenas de doença, ou seja, prematuramente. No Antigo Testamento (Salmo 90, 10), a duração da vida humana é calculada em setenta anos, quando muito oitenta, e, o que é mais significativo, Heródoto (I, 32 e III, 22) diz o mesmo. Todavia, o cálculo é falso e meramente o resultado de uma concepção tosca e superficial da experiência diária. Pois, se a duração natural da vida fosse de setenta, oitenta anos, então as pessoas entre setenta e oitenta anos teriam de morrer *de velhice*. Este, entretanto, não é o caso: elas morrem, como os mais jovens, *de doença*. A doença é essencialmente uma anomalia, portanto, não é um fim natural. Só entre noventa e cem anos, via de regra, morrem os homens *de velhice*, sem doença, sem agonia, sem estertor, sem convulsão, às vezes sem empalidecer: o que se chama propriamente de *eutanásia*. Por conseguinte, também aqui o *Upanixade* tem razão, ao estabelecer a duração natural da vida em cem anos.

tomada em conjunto, a vida não seria uma coisa que melhor teríamos atrás do que diante de nós. O Eclesiastes (7, 2) já diz: "O dia da morte é melhor que o do nascimento." Em todo caso, cobiçar uma vida demasiado longa é um desejo temerário. Pois *quien larga vida vive mucho mal vive* [quem vive uma vida longa, vive muitos males], diz o provérbio espanhol.

Não é o curso da vida individual, como queria a astrologia, a ser predeterminado pelos planetas, mas sim o curso da vida dos homens em geral, na medida em que cada período da mesma corresponde a um planeta em sua ordem respectiva, e a vida, assim, é regida sucessivamente por todos eles. No décimo ano rege Mercúrio. Como este, o homem move-se com rapidez e facilidade no círculo mais estreito. Muda de opinião por miudezas; todavia, aprende muito e com agilidade sob o domínio do deus da astúcia e da eloqüência. Com o vigésimo ano começa o domínio de Vênus: amor e mulheres possuem-no por completo. No trigésimo, rege Marte: nessa idade, o homem é impetuoso, forte, ousado, belicoso e obstinado. No quadragésimo, regem os *quatro planetóides*: a vida alarga-se. O homem é *frugi* [moderado], isto é, consagra-se ao útil por influência de Ceres. Tem o seu próprio recanto doméstico, por influência de Vesta; aprendeu o que precisava saber, por influência de Palas, e, seguindo Juno, sua mulher é quem rege enquanto senhora da casa⁴. No quinquagésimo ano, porém, rege Júpiter: o homem já sobreviveu a muitos dos seus coevos e sente-se superior

4. Quanto aos cerca de cinqüenta planetóides desde então descobertos, são uma novidade da qual nem quero saber. Faço com eles o que os professores de filosofia fazem comigo: ignoro-os, pois não cabem em meus argumentos.

à geração atual. Ainda em pleno gozo de suas forças, é rico em experiência e conhecimento; possui (na medida de sua individualidade e condição) autoridade sobre todos os que o cercam, portanto, não quer mais receber ordens, mas dá-las ele mesmo. Nesse momento, está mais apto para guiar e dominar em sua própria esfera. Assim culmina Júpiter e com ele o homem de cinqüenta anos. Então, no sexagésimo ano, é a vez de Saturno e com ele o peso, a lentidão e a tenacidade do chumbo:

*But old folks, many feign as they were dead;
Unwieldy, slow, heavy and pale as lead⁵.*

(Romeu e Julieta, ato 2, cena 5)

Por fim vem Urano e, como se diz, vai-se para o céu. Com relação a Netuno (assim infelizmente batizado por falta de pensamento), não o levei em conta porque não posso chamá-lo pelo seu verdadeiro nome, que é Eros*. Senão, eu mostraria como o começo se religa ao fim, ou seja, de que maneira Eros e Morte estão em mis-

5. Muitos velhos parecem já estar mortos, inertes, lentos, pesados e pálidos como o chumbo.

* Naturalmente faltou Plutão, ainda não descoberto no tempo de Schopenhauer. Em todo caso, como atesta a sua última nota, caso este planeta tivesse chegado ao seu conhecimento também seria ignorado. Quer dizer, o importante aqui é o leitor apreciar o veio irônico schopenhaueriano, embora acompanhado de grave seriedade. Irônico porque faz uma crítica cárstica aos exageros mirabolantes da astrologia e, por extensão, às superstições, porém sem esquecer de realçar, recorrendo à mitologia, os matizes psíquicos pelos quais passamos nas diferentes idades da vida, rumando em jornada angustiosa ao encontro dessa grande desconhecida, a morte. Mas será que a morte é mesmo a grande desconhecida? Não seria ela a própria vida preparando-se para recomeçar? A este respeito, o último trecho do livro não deixa dúvida acerca do pensamento de Schopenhauer. [N. do T.]

teriosa conexão, devido à qual o Orco [reino das sombras] ou o Amentés [reino dos mortos] dos egípcios (segundo Plutarco, *De Iside et Os.*, c. 29), é o λαμβάνων καὶ διδούς, portanto não é só o que toma, mas também o que dá, e a morte é o grande reservatório da vida. De lá do Orco provém tudo, e lá já esteve tudo o que tem vida nesse momento: se pelo menos fôssemos capazes de compreender o passe de mágica pelo qual isso acontece, então tudo estaria claro.

Esta coleção agrupa obras que deixaram marcas indeléveis na civilização. Tomamos aqui a palavra clássicos no sentido mais geral: não apenas as obras gregas e latinas mas as obras fundadoras da cultura, obras que, por sua originalidade e pelos valores que ajudaram a criar na sua trajetória histórica, conservam sua atualidade.

ISBN 85-336-1607-4



9 788533 616073