

TEXTOS CLÁSSICOS DE FILOSOFIA 3ª SÉRIE

FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

O imperativo categórico

Cada coisa da natureza opera segundo leis. Só um ente racional tem a faculdade de agir segundo a representação de leis, isto é, segundo princípios, ou uma vontade. Visto que para a dedução de ações de leis requer-se razão, a vontade não é senão uma razão prática. Se a razão determina inevitavelmente a vontade, então as ações de um tal ente, conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é uma faculdade de escolher somente aquilo que a razão, independentemente das inclinações, conhece como praticamente necessário, isto é, como bom.

Mas se a razão não determina, por si só, suficientemente a vontade, então esta está submetida ainda a condições subjetivas (a certos incentivos), que nem sempre concordam com as condições objetivas; em uma palavra, se a vontade não é em si plenamente conforme à razão (como nos homens é efetivamente o caso), então as ações que são conhecidas objetivamente como necessárias são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade conformemente a leis objetivas é necessitação [Nötigung], isto é, a relação de leis objetivas com uma vontade não totalmente boa é representada como a determinação da vontade de um ente racional em verdade mediante fundamentos da razão, os quais porém, em decorrência da natureza dessa vontade, não são necessariamente seguidos por ela. A representação de um princípio objetivo, na medida em que é obrigatória para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se imperativo.

Todos os imperativos são expressos por um dever-ser e mostram através dele a relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que, de acordo com sua constituição subjetiva, não é necessariamente determinada por ela (uma necessitação). Eles dizem que seria bom fazer ou deixar de fazer alguma coisa, entretanto o dizem a uma vontade que nem sempre faz algo pelo fato de ser-lhe representado que seja bom fazê-lo. Praticamente bom, porém, é algo que determina a vontade mediante as representações da razão, por conseguinte não a partir de causas subjetivas, mas objetivamente, isto é, a partir de fundamentos que são válidos para todo ente racional enquanto tal. Ele distingue-se do agradável como algo que tem influência sobre a vontade só por meio da sensação a partir de simples causas subjetivas, que só valem para este ou aquele, e não como princípio da razão que vale para qualquer um.

Logo, uma vontade perfeitamente boa estaria do mesmo modo submetida a leis objetivas (do bem), mas nem por isso poderia ser representada como obrigada a ações conformes a leis, porque ela por si mesma, de acordo com sua constituição subjetiva, somente pode ser determinada pela representação do bem. Por isso para a vontade divina, e em geral para uma vontade santa, não vale nenhum imperativo; o dever-ser encontra-se aqui no lugar errado, porque o querer já por si mesmo concorda necessariamente com a lei. Por isso imperativos são somente fórmulas para expressar a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ente, isto é, da vontade humana. Ora, todos os imperativos ordenam ou de modo hipotético ou categórico. Os hipotéticos representam a necessidade prática de conseguir uma ação possível como meio para algo diverso que se quer (ou que, enfim, possivelmente se queira).

O imperativo categórico seria aquele que representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com um outro fim. Visto que toda

lei prática representa uma ação possível como boa, e por isso como necessária para um sujeito determinável praticamente pela razão, todos os imperativos são fórmulas da determinação da ação, que é necessária segundo o princípio de uma vontade de algum modo boa. Ora, se a ação for boa meramente como meio para alguma outra coisa, então o imperativo é hipotético; se for representada como em si boa, por conseguinte como necessária em uma vontade em si conforme à razão, como princípio da vontade, então ele é categórico.

Logo, o imperativo diz que ação possível através de mim seria boa, e representa a regra prática em relação com uma vontade que não executa imediatamente uma ação por ela ser boa, em parte porque o sujeito nem sempre sabe que ela é boa, em parte porque, ainda que o soubesse, as máximas do sujeito poderiam contudo opor-se aos princípios objetivos de uma razão prática. Portanto, o imperativo hipotético diz somente que a ação é boa para algum objetivo qualquer, possível ou efetivo. No primeiro caso, ele é um princípio problematicamente prático; no segundo, um princípio assertoricamente prático. O imperativo categórico, que declara a ação por si como objetivamente necessária, sem relação com qualquer objetivo, isto é, também sem qualquer outro fim, vale como princípio apoditicamente prático. Pode-se conceber o que somente é possível mediante forças de qualquer ente racional como um objetivo possível também para qualquer vontade, e por isso os princípios da ação, na medida em que for representada como necessária para atingir um objetivo qualquer possível por esse meio, são de fato em número infinito. Todas as ciências têm alguma parte prática qualquer que consiste em problemas [que supõem] que um fim qualquer seja possível a nós, e de imperativos de como ele possa ser alcançado.

Por isso, estes podem ser chamados em geral de imperativos da habilidade. O problema aqui não é de modo algum se o fim é racional e bom, mas somente o que se tem de fazer para alcançá-lo. As prescrições para o médico curar radicalmente uma pessoa e para um envenenador seguramente matá-la são de mesmo valor, na medida em que cada uma serve para alcançar perfeitamente o seu objetivo. Pelo fato de que na infância não se sabe com que fins precisaríamos deparar-nos na vida, os pais procuram deixar seus filhos aprender uma variedade de coisas e zelam pela habilidade no uso dos meios para toda sorte de fins arbitrários, para nenhum dos quais podem determinar se ele por acaso pode efetivamente tornar-se no futuro um objetivo de seu educando, a cujo respeito é entretanto possível que ele algum dia viesse a tê-los, e esta preocupação é tão grande que os pais habitualmente se descuidam de formar e corrigir o seu juízo sobre o valor das coisas que eles porventura quisessem tomar por fins.

Existe todavia um fim que se pode pressupor como efetivo em todos os entes racionais (desde que os imperativos se adaptem a eles, a saber, enquanto entes dependentes), e portanto um objetivo que eles não apenas por acaso possam ter, mas acerca do qual se pode pressupor com certeza que todos o têm com base numa necessidade natural, e este é o objetivo da felicidade. O imperativo hipotético, que representa a necessidade prática da ação como meio para a promoção da felicidade, é assertórico. Não se pode apresentá-lo simplesmente como necessário para um objetivo incerto, meramente possível, mas para um objetivo que se pode pressupor com certeza e a priori em todo homem, porque ele pertence à sua essência. Ora, pode-se chamar a habilidade, na escolha dos meios para o seu máximo bem-estar próprio, de prudência⁹, no sentido mais estrito.

Portanto, o imperativo que se refere à escolha dos meios para a felicidade própria, isto é, o preceito da prudência, é sempre ainda hipotético: a ação não é

ordenada absolutamente, mas apenas como meio para um outro objetivo. Finalmente há um imperativo que, sem pôr no fundamento como condição qualquer outro objetivo a ser alcançado mediante uma certa conduta, ordena imediatamente essa conduta. Este imperativo é categórico. Ele não diz respeito à matéria da ação e ao que deve seguir-se dela, mas à forma e ao princípio do qual ela mesma decorre, e o essencialmente bom da ação consiste na disposição [Gesinnung], seja qual for o seu resultado. Este imperativo pode chamar-se de imperativo da moralidade. [...]

O imperativo categórico é pois um só, e em verdade este: age somente de acordo com aquela máxima, pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal. Ora, se desse imperativo único podem deduzir-se, como a partir de seu princípio, todos os imperativos do dever, então, ainda que deixemos em suspenso se aquilo que chamamos de dever não é de modo geral um conceito vazio, pelo menos poderemos indicar o que pensarmos com ele e o que esse conceito quer expressar. Visto que a universalidade da lei, segundo a qual os efeitos ocorrem, constitui aquilo que propriamente se chama de natureza no sentido mais universal (segundo a forma), isto é, a existência das coisas na medida em que é determinada segundo leis universais, assim o imperativo universal do dever poderia também ser do seguinte teor: age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se mediante tua vontade a lei universal da natureza.

O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO
ARTHUR SCHOPENHAUER
1 PARTE

Em consequência de nossas considerações anteriores, com toda a coincidência interna entre Kant e Platão, e a identidade do objetivo que ambos tinham em mente, ou a concepção de mundo, que os estimulava e conduzia ao filosofar, mesmo assim ideia e coisa em si não são simplesmente uma e a mesma: mas a ideia é para nós somente a objetividade imediata, e por isto adequada, da coisa em si, que porém ela própria é a vontade, a vontade enquanto ainda não objetivada, ainda não tornada representação. Pois a coisa em si deve, conforme Kant, ser livre de todas as formas presas ao conhecimento como tal: e é apenas um erro de Kant (como será mostrado no suplemento) (1), que ele não incluisse entre estas formas, antes de todas as outras, o ser-objeto-para-um-sujeito, por ser justamente esta a forma primeira e mais geral de todo fenômeno, isto é, representação; eis porque ele deveria ter recusado expressamente a sua coisa em si o ser objeto, o que o teria preservado daquela grande inconsequência, que não se tardou em descobrir.

A ideia platônica, por outro lado, é necessariamente objeto, algo reconhecido, uma representação, e justamente devido a isto, e somente devido a isto, distinta da coisa em si; ela se despojou apenas das formas subordinadas do fenômeno, todas por nós compreendidas sob o princípio de razão, ou melhor, ainda não as adotou; contudo manteve a forma primeira e mais geral, a da representação em geral, do ser objeto para um sujeito. As formas a esta subordinadas (cuja expressão geral é o princípio de razão) multiplicam a ideia em indivíduos singulares e transitórios cujo número é inteiramente indiferente à ideia.

O princípio de razão é portanto novamente a forma adotada pela ideia, ao cair no conhecimento do sujeito enquanto indivíduo. A coisa individual que aparece em conformidade com o princípio de razão é portanto somente uma objetivação mediata da coisa-em-si (que é a vontade), entre as quais se encontra a ideia, como a única objetividade imediata da vontade, ao não adotar forma alguma própria ao conhecer como tal, senão a da representação em geral, i. e., do ser objeto para um sujeito. Por isto também unicamente ela é a objetivação mais adequada da vontade ou coisa-em-si, é ela mesma toda a coisa-em-si, apenas sob a forma da representação: e nisto reside o motivo da grande concordância entre Platão e Kant, embora, a rigor extremo, o dito por ambos não seja idêntico.

As coisas individuais porém não são uma objetividade da vontade inteiramente adequada, mas aqui esta já se encontra obscurecida por aquelas formas, cuja expressão comum é o princípio de razão, que constituem, contudo, condições do conhecimento, tal como esta é possível ao indivíduo enquanto tal.

De fato, se fosse permitido concluir a partir de um pressuposto impossível, nós não mais conheceríamos coisas individuais, nem acontecimentos, nem mudanças, nem multiplicidade, mas somente ideias, somente os graus da objetivação daquela vontade única, da verdadeira coisa-em-si, seriam captados com conhecimento distinto, e em consequência nosso mundo seria um *Nunc stans*;(2) se não fôssemos, como sujeito do conhecimento, simultaneamente indivíduos, i. e., nossa intuição não fosse mediatizada por um corpo, de cujas afecções ela parte, e ele próprio apenas vontade concreta, objetividade do desejo, portanto objeto entre objetos, e como tal, na medida em que penetra na consciência conhecedora, pode fazê-lo apenas nas formas do

princípio de razão, e conseqüentemente pressupõe e assim introduz o tempo e todas as outras formas expressas por aquele princípio. O tempo é somente a visão dispersa e dividida possuída por um ser individual das ideias que estão fora do tempo, e portanto são eternas: por isto Platão afirma que o tempo é a imagem móvel da eternidade: *aidnos eíkon kinetê ho khrónos*.(3)

Uma vez que, como indivíduos, não temos conhecimento algum fora do subordinado ao princípio de razão, porém esta forma exclui o conhecimento das ideias, é certo que, se for possível nos elevarmos do conhecimento das coisas individuais ao das ideias, isto somente pode se verificar pela ocorrência de uma transformação no sujeito, correspondente e análoga àquela grande mudança de todo o modo do objeto, e mediante o qual o sujeito, enquanto conhecendo uma ideia, não é mais indivíduo.

Sabemos, pelo livro precedente, que o conhecimento em geral pertence ele próprio à objetivação da vontade em seus graus mais elevados, e que a sensibilidade, os nervos, o cérebro, como outras partes do ser orgânico, constituem apenas expressão da vontade neste grau de sua objetividade, e portanto a representação por ela produzida está igualmente destinada ao serviço daquela como um meio (*mekhané*) para atingir seus agora complexos (*polyteléstera*) objetivos, para a manutenção de um ser provido de múltiplas necessidades.

Originalmente, portanto, e conforme sua essência, o conhecimento é útil à vontade, e, assim como o objeto imediato que, com a aplicação da lei da causalidade se torna seu ponto de partida, é somente vontade objetivada, assim também todo conhecimento resultante do princípio de razão se mantém numa relação mais ou menos estreita com a vontade. Pois o indivíduo encontra seu corpo como um objeto entre objetos, com todos eles mantendo variadas relações e proporções conforme o princípio de razão, cuja observação, portanto, por vias mais ou menos extensas, sempre reconduz ao seu corpo, logo à sua vontade.

Como é o princípio de razão que situa os objetos nesta relação com o corpo, e por isto com a vontade, o conhecimento servidor desta também se empenhará unicamente em conhecer dos objetos justamente as proporções estabelecidas pelo princípio de razão, portanto em seguir suas diversas relações no espaço, tempo e causalidade. Pois é somente graças a estas que o objeto é interessante ao indivíduo que possui uma relação com a vontade. Por isto o conhecimento a serviço da vontade conhece dos objetos praticamente nada além de suas relações, conhece os objetos somente enquanto existem neste momento, neste local, sob tais circunstâncias, por tais causas, com estes efeitos, em uma palavra, como coisas individuais; e suprimindo todas estas relações, também os objetos desapareceriam ao conhecimento, que deles nada mais conheceria.

Não devemos também dissimular que o que as ciências consideram nas coisas de igual modo constitui essencialmente nada além daquilo, ou seja, suas relações, as relações de tempo e espaço, as causas de transformações naturais, a comparação das configurações, os motivos dos acontecimentos, portanto nada senão relações. O que as distingue do conhecimento comum é apenas sua forma, o sistemático, a facilitação do conhecimento pela reunião de todo o individual no geral, mediante a subordinação dos conceitos, e pela completeza destes assim adquirida. Toda relação possui ela mesma somente uma existência relativa: por exemplo, todo ser no tempo é também um não-ser: pois o tempo é apenas aquilo mediante o que podem corresponder à mesma coisa determinações opostas: por isto todo fenômeno no tempo também não é: pois o que separa seu começo de seu fim é justamente apenas o tempo, algo essencialmente passageiro, desprovido de substância e relativo, aqui

denominado duração. O tempo, porém, é a forma mais geral de todos os objetos do conhecimento a serviço da vontade e o protótipo das demais formas do mesmo.

Regra geral, o conhecimento permanece sempre sujeito ao serviço da vontade, dado que se formou para este serviço, e mesmo emergiu da vontade assim como a cabeça emerge do tronco. Nos animais, esta serviçalidade do conhecimento sob a vontade nunca pode ser suprimida. Nos homens, esta supressão ocorre somente como exceção, como a seguir veremos mais de perto. Esta distinção entre homem e animal é expressa externamente pela diferença da relação da cabeça com o tronco. Nos animais inferiores ambas as partes se acham ainda soldadas homoganeamente; em todos, a cabeça está orientada para a terra, onde se encontram os objetos da vontade; mesmo nos superiores, a cabeça e o tronco permanecem unidos de modo mais acentuado do que no homem, cuja cabeça parece livremente assente sobre o corpo, apenas portada por este, sem servi-lo. Este privilégio humano, o apresenta em seu mais alto grau o Apolo de Belvedere: a cabeça contempladora do deus das musas de tal modo se ergue livre nos ombros, que parece liberta inteiramente do corpo, e desobrigada de cuidados com ele.

O Vazio da Existência Arthur Schopenhauer

Esse vazio encontra sua expressão em toda forma de existência, na infinitude do Tempo e Espaço em oposição à finitude do indivíduo em ambos; no fugaz presente como a única forma de existência real; na dependência e relatividade de todas coisas; em constantemente se Tornar sem Ser; em continuamente desejar sem ser satisfeito; na longa batalha que constitui a história da vida, onde todo esforço é contrariado por dificuldades, até que a vitória seja conquistada. O Tempo e a transitoriedade de todas as coisas são apenas a forma sob a qual o desejo de viver — que, como coisa-em-si, é imperecível — revelou ao Tempo a futilidade de seus esforços; é o agente pelo qual, a todo o momento, todas as coisas em nossas mãos tornam-se nada e, portanto, perdem todo seu verdadeiro valor.

O que foi não mais existe; existe exatamente tão pouco quanto aquilo que nunca foi. Mas tudo que existe, no próximo momento, já foi. Consequentemente, algo pertencente ao presente, independentemente de quão fútil possa ser, é superior a algo importante pertencente ao passado; isso porque o primeiro é uma realidade, e está para o último como algo está para nada.

Um homem, para seu assombro, repentinamente torna-se consciente de sua existência após um estado de não-existência de muitos milhares de anos; vive por um breve período e então, novamente, retorna a um estado de não-existência por um tempo igualmente longo. Isso não pode ser verdade, diz ao seu coração; e mesmo as mentes rudes, após ponderarem sobre o assunto, devem sentir algum tipo de pressentimento de que o Tempo é algo ideal em sua natureza. Essa idealidade do tempo, juntamente com a do espaço, é a chave para qualquer sistema metafísico verdadeiro, pois proporciona uma ordem de coisas distinta da que pode ser encontrada no domínio da natureza. Por essa razão Kant é tão grandioso.

De cada evento em nossa vida, é apenas por um momento que podemos dizer que este é; após isso devemos dizer para sempre que este foi. Cada noite nos empobrece, dia a dia. Provavelmente nos deixaria irritados ver este curto espaço de tempo esvaecendo, se não fôssemos secretamente conscientes, nas maiores profundezas de nosso ser, de que compartilhamos do inexaurível manancial da eternidade, e de que nele podemos sempre ter a vida renovada.

Reflexões com a natureza das acima podem, de fato, nos levar a estabelecer a crença de que gozar o presente e fazer disso o propósito da vida é a maior sabedoria; visto que somente o presente é real, todo o mais é representação do pensamento. Mas tal propósito poderia também ser denominado a maior tolice, pois aquilo que, no próximo instante, não mais existe e desaparece completamente como um sonho, jamais poderá merecer um esforço sério.

Toda a nossa existência é fundamentada tão-somente no presente — no fugaz presente. Deste modo, tem de tomar a forma de um constante movimento, sem que jamais haja qualquer possibilidade de se encontrar o descanso pelo qual estamos sempre lutando. É o mesmo que um homem correndo ladeira abaixo: cairia se tentasse parar, e apenas continuando a correr consegue manter-se sobre suas pernas; como um polo equilibrado na ponta do dedo, ou como um planeta, o qual cairia no sol se cessasse com seu percurso. Nossa existência é marcada pelo desassossego.

Num mundo como este, onde nada é estável e nada perdura, mas é arremessado em um incansável turbilhão de mudanças, onde tudo se apressa, voa, e mantém-se em equilíbrio avançando e movendo-se continuamente, como um acrobata em uma corda — em tal mundo, a felicidade é inconcebível. Como poderia haver onde, como Platão diz, tornar-se continuamente e nunca ser é a única forma de existência? Primeiramente, nenhum homem é feliz; luta sua vida toda em busca de uma felicidade imaginária, a qual raramente alcança, e, quando alcança, é apenas para sua desilusão; e, via de regra, no fim, é um naufrago, chegando ao porto com mastros e velas faltando. Então dá no mesmo se foi feliz ou infeliz, pois sua vida nunca foi mais que um presente sempre passageiro, que agora já acabou.

Ao mesmo tempo, é algo surpreendente que, tanto no mundo de seres humanos quanto no dos animais em geral, essa variada e incansável moção é produzida e mantida por meio de dois simples impulsos — fome e o instinto sexual, ajudados talvez por um pouco de tédio, mas nada mais —, e estes, no teatro da vida, têm o poder de constituir o *primum mobile* de uma maquinaria tão complexa, colocando em movimento cenas tão estranhas e variadas!

Analisando os pormenores, constatamos que a matéria inorgânica apresenta um constante conflito entre forças químicas, as quais por vezes promovem a dissolução; por outro lado, a existência orgânica somente é possível através de uma contínua substituição de matéria, e não pode subsistir se não dispuser de uma eterna ajuda exterior. Portanto a vida orgânica é como o balançar de um polo na mão; deve ser mantida em constante movimento e ter constante suprimento de matéria — da qual necessita continuamente e eternamente. Apesar disso, é apenas através da vida orgânica que a consciência é possível.

Este é o reino da existência finita, e seu oposto seria uma existência infinita, a qual não está exposta a ataques externos nem precisa de ajuda exterior; [grego: *aei hosautos on*] o reino da paz eterna; [grego: *oute gignomenon, oute apollymenon*], sem mudanças, sem tempo, sem diversidade; o conhecimento negativo do que constitui a nota fundamental da filosofia platônica. A renúncia da vontade de viver revela o caminho a um tipo de estado como esse.

As cenas de nossa vida são como imagens em um mosaico tosco; vistas de perto, não produzem efeitos — devem ser vistas à distância para ser possível discernir sua beleza. Assim, conquistar algo que desejamos significa descobrir quão vazio e inútil este algo é; estamos sempre vivendo na expectativa de coisas melhores, enquanto, ao mesmo tempo, comumente nos arrependemos e desejamos aquilo que pertence ao passado. Aceitamos o presente como algo que é apenas temporário e o consideramos como um meio para atingir nosso objetivo. Deste modo, se olharem para trás no fim de suas vidas, a maior parte das pessoas perceberá que viveram-nas *ad interim* [provisoriamente]: ficarão surpresas ao descobrir que aquilo que deixaram passar despercebido e sem proveito era precisamente sua vida — isto é, a vida na expectativa da qual passaram todo o seu tempo. Então se pode dizer que o homem, via de regra, é enganado pela esperança até dançar nos braços da morte!

Novamente, há a insaciabilidade de cada vontade individual; toda vez que é satisfeita um novo desejo é engendrado, e não há fim para seus desejos eternamente insaciáveis.

Isso acontece porque a Vontade, tomada em si mesma, é a soberana de todos os mundos: como tudo lhe pertence, não se satisfaz com uma parcela de qualquer coisa, mas apenas como o todo, o qual, entretanto, é infinito. Devemos elevar nossa compaixão quando consideramos quão minúscula a Vontade — essa soberana do

mundo — torna-se quando toma a forma de um indivíduo; normalmente apenas o que basta para manter o corpo. Por isso o homem é tão miserável.

Na presente época, que é intelectualmente impotente e notável por sua veneração daquilo que é ruim em todas formas — um estado de coisas que é bastante condizente com a palavra cunhada “Jetztzeit” (tempo presente), tão pretensiosa quanto é cacofônica — os panteístas atrevem-se a dizer que a vida é, como dizem, “um fim-em-si”. Se nossa existência neste mundo fosse um fim-em-si, seria a mais absurda finalidade jamais determinada; mesmo nós próprios ou qualquer outro poderia tê-la imaginado.

A vida apresenta-se principalmente como uma tarefa, isto é, de subsistir de *gagner sa vie* [para ganhar a vida]. Se for cumprida, a vida torna-se um fardo, e então vem a segunda tarefa de fazer algo com aquilo que foi conquistado — a fim de espantar o tédio, que, como uma ave de rapina, paira sobre nós, pronto para atacar sempre que vê a vida livre da necessidade.

A primeira tarefa é conquistar algo; a segunda é banir o sentimento de que algo foi conquistado, do contrário torna-se um fardo.

Está suficientemente claro que a vida humana deve ser algum tipo de erro, com base no fato de que o homem é uma combinação de necessidades difíceis de satisfazer; ademais, se for satisfeito, tudo que obtém um estado de ausência de dor, no qual nada resta senão seu abandono ao tédio. Essa é uma prova precisa de que a existência em si mesma não tem valor, visto que o tédio é meramente o sentimento do vazio da existência. Se, por exemplo, a vida — o desejo pelo qual se constitui nosso ser — possuísse qualquer valor real e positivo, o tédio não existiria: a própria existência em si nos satisfaria, e não desejaríamos nada. Mas nossa existência não é uma coisa agradável a não ser que estejamos em busca de algo; então a distância e os obstáculos a serem superados representam nossa meta como algo que nos satisfará — uma ilusão que desvanece assim que o objetivo é atingido; ou quando estamos engajados em algo que é de natureza puramente intelectual — quando nos distanciamos do mundo a fim de podermos observá-lo pelo lado de fora, como espectadores de um teatro. Mesmo o prazer sensual em si não significa nada além de um esforço contínuo, o qual cessa tão logo quanto seu objetivo é alcançado. Sempre que não estivermos ocupados em algum desses modos, mas jogados na existência em si, nos confrontamos com seu vazio e futilidade; e isso é o que denominamos tédio. O inato e inextirpável anseio pelo que é incomum demonstra quão gratos somos pela interrupção do tedioso curso natural das coisas. Mesmo a pompa e o esplendor dos ricos em seus castelos imponentes, no fundo, não passam de uma tentativa fútil de escapar da essência existencial, a miséria.

O fato de que a mais perfeita manifestação da vontade de viver — o organismo humano, com a sua sutil e complexa maquinaria — deve decair e finalmente render todos os seus esforços à extinção — esse é o simples meio pelo qual a Natureza, invariavelmente verdadeira e sincera, declara todo o esforço da vontade, em sua própria essência, como estéril e inútil. Se tivesse algum valor em si, algo incondicionado e absoluto, seu fim não seria a inexistência. Esta é a nota dominante da bela música de Goethe:

*No alto da velha torre
Fica o herói de mente nobre.*

[Hoch auf dem alten Thurme steht Des Helden edler Geist.]

O homem é apenas um fenômeno, não a coisa-em-si — digo: o homem não é [grego: ontos on]; isso se comprova pelo fato de que a morte é uma necessidade.

E quão diferente o começo de nossas vidas é do seu fim! O primeiro é feito de ilusões de esperança e divertimento sensual, enquanto o último é perseguido pela decadência corporal e odor de morte.

O caminho que divide ambas, no que concerne nosso bem-estar e deleite da vida, é a bancarrota; os sonhos da infância, os prazeres da juventude, os problemas da meia-idade, a enfermidade e miséria frequente da velhice, as agonias de nossa última enfermidade e, finalmente, a luta com a morte — tudo isso não faz parecer que a existência é um erro cujas consequências estão se tornando gradualmente mais e mais óbvias?

Seria sábio considerar a vida como um desengano, uma ilusão; que tudo está organizado nesse sentido: isso está suficientemente claro.

É apenas no microscópio que nossa vida parece grandiosa. É um ponto indivisível, captado e ampliado pelas poderosas lentes do Tempo e do Espaço.

Tempo é um elemento em nosso cérebro que, por meio da duração, cria uma semelhança de realidade na existência absolutamente vazia das coisas e de nós mesmos.

Quanta tolice há no homem que se arrepende e lamenta por não ter aproveitado oportunidades passadas, as quais poderiam ter-lhe assegurado esta ou aquela felicidade ou prazer! O que resta desses agora? Apenas o fantasma de uma lembrança! E é o mesmo com tudo aquilo que faz parte de nossa sorte. De modo que a forma do tempo, em si, e tudo quanto é baseado nisso, é um modo claro de provar a nós a vacuidade de todos deleites terrenos.

Nossa existência, assim como a de todos animais, não é duradoura, mas apenas temporária, meramente uma existência fluxa, que pode ser comparada a um moinho no qual há constante mudança.

É verdade que a forma do corpo dura por um tempo, mas apenas sob a condição de que a matéria esteja sempre mudando, de que a velha matéria seja descartada e uma nova seja incorporada. É o principal empenho de todas as formas viventes assegurar um constante suprimento de matéria aproveitável. Ao mesmo tempo, estão conscientes de que sua existência é modelada de modo a durar apenas um período de tempo, como foi dito. Por essa razão tentam, quando estão abandonando a vida, deixá-la para outrem que tomará seu lugar. Essa tentativa toma a forma do instinto sexual em autoconsciência, e na consciência de outras coisas apresenta-se objetivamente — isto é, na forma do instinto genital. Esse instinto pode ser comparado ao enfileiramento de uma corrente de pérolas; um indivíduo sucedendo o outro tão rapidamente como as pérolas na corrente. Se nós, em imaginação, acelerarmos essa sucessão, veremos que a matéria está mudando constantemente em toda a fileira assim como está mudando em cada pérola, enquanto retém a mesma forma: percebemos então que temos apenas uma quase-existência. Que são somente as Ideias que existem e criaturas-sombra daquilo que lhes corresponde — isso é a base dos ensinamentos de Platão.

A ideia de que não somos nada senão um fenômeno, em oposição à coisa-em-si, é confirmada, exemplificada e clarificada pelo fato de que a conditio sine qua non de nossa existência é um contínuo fluxo de descarto e aquisição de matéria que, como nutrição, é uma constante necessidade. De modo que nos assemelhamos a fenômenos como fumaça, fogo ou um jato de água, todos os quais desvanecem ou cessam diretamente se não houver suprimento de matéria. Pode ser dito, então, que a vontade de viver apresenta-se na forma de um fenômeno puro que termina em nada.

Esse nada, entretanto, juntamente com o fenômeno, permanece dentro do limite da vontade de viver e são baseados nesse. Admito que isso é um pouco obscuro.

Se tentarmos obter uma perspectiva geral da humanidade num relance, constataremos que em todo lugar há uma constante e grandiosa luta pela vida e existência; que as forças mentais e físicas são exploradas ao limite; que há ameaças, perigos e aflições de todo gênero.

Considerando o preço pago por isto tudo — existência e a própria vida —, veremos que houve um intervalo quando a existência era livre de sofrimento, um intervalo que, entretanto, foi imediatamente sucedido pelo tédio, o qual, por sua vez, foi rapidamente sucedido por novos anseios.

O tédio ser imediatamente sucedido por novos anseios é um fato também verdadeiro à mais sábia ordem de animais, pois a vida não tem valor verdadeiro e genuíno em si mesma, mas é mantida em movimento por meio de meras necessidades e ilusões. Tão logo quanto não houver necessidades e ilusões tornamo-nos conscientes da absoluta futilidade e vacuidade da existência.

Se deixarmos de contemplar o curso mundo como um todo e, em particular, a efêmera e cômica existência de homens enquanto sucedem um ao outro rapidamente para observar a vida em seus pequenos detalhes: quão ridícula é a visão!

Impressiona-nos do mesmo modo como uma gota d'água, uma simples gota fervilhando de infusoria, é vista por um microscópio, ou um pedaço de queijo cheio de carunchos invisíveis a olho nu. Sua atividade e luta uns contra os outros em um espaço tão pequeno nos entretém grandemente. Acontece o mesmo no pequeno lapso da vida — uma grande e séria atividade produz um efeito irrisório.

Nenhum homem jamais se sentiu perfeitamente feliz no presente; se acontecesse, isso o entorpeceria.

CREPÚSCULO DOS ÍDOLOS

FRIEDRICH NIETZSCHE

A "RAZÃO" NA FILOSOFIA

Os senhores me perguntam o que são todas as idiossincrasias dos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio contra a representação mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam que desistoricizar uma coisa, torná-la uma sub specie aeterni, construir a partir dela uma múmia, é uma forma de honrá-la. Tudo o que os filósofos tiveram nas mãos nos últimos milênios foram múmias conceituais; nada de efetivamente vital veio de suas mãos. Eles matam, eles empalham, quando adoram, esses senhores idólatras de conceitos. Eles trazem um risco de vida para todos, quando adoram. A morte, a mudança, a idade, do mesmo modo que a geração e o crescimento são para eles objeções - e até refutações. O que é não vem-a-ser; o que vem-a-ser não é... Agora, eles acreditam todos, mesmo com desespero, no Ser. No entanto, visto que não conseguem se apoderar deste, eles buscam os fundamentos pelos quais ele se lhes oculta. "É preciso que uma aparência, que um 'engano' aí se imiscua, para que não venhamos a perceber o ser: onde está aquele que nos engana?" "Nós o temos, eles gritam venturosamente, o que nos engana é a sensibilidade! Esses sentidos, que por outro lado são mesmo totalmente imorais, nos enganam quanto ao mundo verdadeiro. Moral: conseguir desembaraçar-se do engano dos sentidos, do vir-a-ser, da história, da mentira. História não é outra coisa senão crença nos sentidos, crença na mentira. Moral: dizer não a tudo o que nos faz crer nos sentidos, a todo o resto da humanidade. Tudo isto é o "povo". Ser filósofo, ser múmia, apresentar o monótono-teísmo através de uma mímica de coveiros! - E antes de tudo para fora com o corpo, esta idéia fixa dos sentidos digna de compadecimento! Este corpo acometido por todas as falhas da lógica, refutado, até mesmo impossível, apesar de ser suficientemente impertinente para se portar como se fosse efetivo!"...

Eu coloco de lado, com elevado respeito, o nome de Heráclito. Se o povo dos outros filósofos rejeitou o testemunho dos sentidos porque esses indicavam a multiplicidade e a transformação, ele rejeitou seu testemunho porque indicava as coisas como se elas possuíssem unidade e duração. Também Heráclito foi injusto com os sentidos. Estes não mentem nem como crêem os Eleatas, nem como ele o acreditava - eles não mentem de forma alguma. O que nós fazemos com seus testemunhos é que introduz pela primeira vez a mentira. Por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da coisidade, da substância, da duração... A "razão" é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Até onde os sentidos indicam o vir-a-ser, o desvanecer, a mudança, eles não mentem... Mas Heráclito sempre terá razão quanto ao fato de que o Ser é uma ficção vazia. O mundo "aparente" é o único: o mundo verdadeiro" é apenas um mundo acrescentado de maneira mendaz...

- E que finos instrumentos de observação temos em nossos sentidos! Este nariz, por exemplo, do qual nenhum filósofo ainda falou com veneração e gratidão. Ele é mesmo em verdade o mais delicado dos instrumentos que se encontram à nossa disposição: ele consegue constatar diferenças mínimas de movimento, que o próprio espectroscópio não constata. Hoje não possuímos ciência senão enquanto nos decidimos por aceitar os sentidos: por torná-los mais incisivos, por armá-los, por fazê-los aprender a pensar até o fim. O resto é algo que nasceu abortado e que ainda-não-é-ciência: Metafísica, Teologia, Psicologia, Teoria do Conhecimento. Ou ciência-formal, teoria dos signos: exatamente como a lógica e aquela lógica aplicada, a matemática. Nelas a efetividade não se apresenta absolutamente como problema nem sequer uma única vez. Elas tampouco se interessam pela colocação da questão acerca de que valor em geral possui uma convenção de signos tal como a lógica. -

A outra idiossincrasia dos filósofos não é menos perigosa: consiste em confundir as coisas últimas com as primeiras. Eles colocam no início enquanto início o que vem no fim (infelizmente! pois não devia vir em momento algum!): os "conceitos mais elevados", os conceitos mais universais e vazios, a derradeira fumaça da realidade que evapora. De novo, uma tal disposição é apenas a expressão de seu modo de venerar: o mais elevado não tem o direito de surgir do mais baixo, não tem de modo algum o direito de ter surgido... Moral: tudo o que é de primeira linha precisa ser causa sui. A proveniência a partir de algo diverso vale como objeção, como colocação em dúvida de seu valor. Todos os valores superiores são de primeira linha, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o Bem, o verdadeiro, o perfeito. Nenhum deles pode ter experimentado o vir-a-ser, conseqüentemente todos precisam ser causa sui. Nenhum deles pode porém ser ao mesmo tempo desigual entre si, pode estar em contradição consigo mesmo... É assim que eles descobrem seu conceito estupendo de "Deus"... O derradeiro, o mais tênue, o mais vazio é posto como o primeiro, como causa em si, como ens realissimum... Ah! A humanidade levou realmente a sério as dores cerebrais desses doentes, desses tecelões de teias de aranha! - E ela pagou caro por isso!...

- Vejamos em contraposição de que modo diverso nós (- digo nós por cortesia...) consideramos o problema do erro e da aparência. Outrora tomava-se a transformação, a mudança, o vir-a-ser em geral como prova da aparência, como um sinal de que algo tinha se apresentado que necessariamente nos conduzia ao erro. Hoje, ao contrário, vemos até que ponto o fato de o preconceito da razão nos obrigar a fixar a unidade, a identidade, a duração, a substância, a causa, a coisidade, o Ser, nos enreda de certa maneira no erro, nos leva necessariamente ao erro. Assim, estamos certos de que, sobre a base de uma verificação rigorosa junto a nós mesmos quanto a esse ponto, o erro está aí. O que se passa aqui, portanto, não é diverso do que acontece com os movimentos dos grandes astros: no que concerne a eles, os nossos olhos são os advogados contínuos do erro; no que concerne ao preconceito da razão, é nossa linguagem. Segundo seu aparecimento, a linguagem pertence ao tempo da forma mais rudimentar de psicologia. Inserimo-nos em um fetichismo grosseiro quando trazemos à consciência os pressupostos fundamentais da linguagem metafísica: ou, em alemão, da razão. Esse fetichismo vê por toda parte agentes e ações; ele crê na vontade enquanto causa em geral; ele crê no "Eu", no Eu enquanto Ser, no Eu enquanto Substância, e projeta essa crença no Eu-substância

para todas as coisas. - Só a partir daí a consciência cria então o conceito "coisa"... Por toda parte, o Ser é introduzido através do pensamento, imputado como causa. Somente a partir da concepção do "Eu" segue, enquanto derivado, o conceito "Ser"... No começo encontra-se a grande imposição do erro: a assunção de que a vontade é algo que atua - de que a vontade é uma faculdade... Hoje sabemos que ela é meramente uma palavra... Muito mais tarde, em um mundo milhões de vezes mais esclarecido, veio com espanto à consciência dos filósofos a segurança, a certeza subjetiva na manipulação das categorias da razão. Eles concluíram que elas não poderiam provir da empiria - toda a empiria já se encontra para eles em contradição. De onde elas provém então? - E na Índia, tanto quanto na Grécia, cometeu-se o mesmo engano: "é preciso que já tenhamos estado ao menos uma vez em um mundo mais elevado (ao invés de em um muito inferior: o que teria sido a verdade!) e que aí tenhamos nos sentido em casa. É preciso que tenhamos sido divinos, pois temos a razão!" De fato, nada teve até aqui um poder de convencimento mais ingênuo do que o erro do Ser - tal como foi formulado, por exemplo, pelos eleatas: pois ele abarca toda e qualquer palavra, toda e qualquer frase, que pronunciamos! - Também os oponentes dos eleatas sucumbiram à sedução de seu conceito de Ser: Demócrito entre outros, quando inventou seu átomo... A "razão" na linguagem: oh! mas que velha matrona enganadora! Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática...