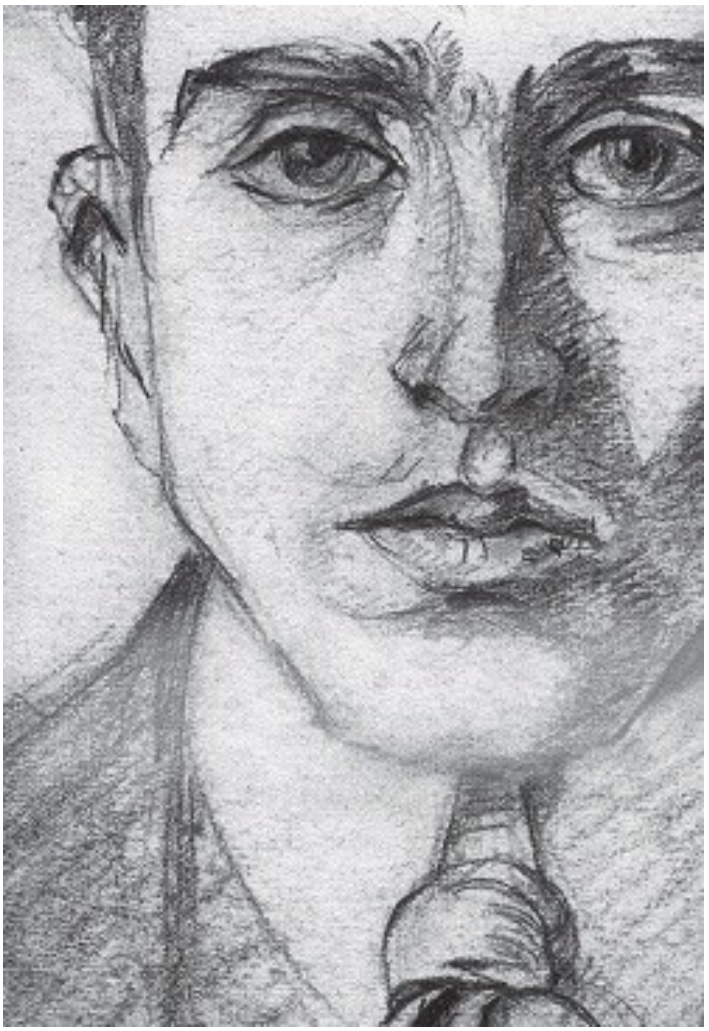


CARLO MICHELSTAEDTER

# A PERSUASÃO E A RETÓRICA

TRADUÇÃO

Christhoper L. P. Moraes

# A PERSUASÃO E A RETÓRICA

*Carlo Michelstaedter*

Tradução: Christhoper L. P. Moraes

**Edição de referência**

La persuasione e la rettorica, organizada por Sergio Campailla.
Adelphi, Milão, 1999.

# SUMÁRIO

**A PERSUASÃO E A RETÓRICA**..... 21

Prefácio..... 22

**PARTE PRIMEIRA — DA PERSUASÃO**..... 23

1. A persuasão..... 24

2. A ilusão da persuasão..... 27

3. Caminho para a persuasão..... 48

**PARTE SEGUNDA — DA RETÓRICA**..... 67

1. A retórica..... 68

Um exemplo histórico..... 81

2. A constituição da retórica..... 89

3. A retórica na vida..... 103

I. O indivíduo na sociedade..... 103

II. Os órgãos assimiladores..... 136

*p. 21*

# A PERSUASÃO E A RETÓRICA

*μανθάνω δ᾽ ὀθούνεκα*
*ἔξωρα πράσσω κοὐκ ἐμοὶ προσεικότα.*

*Sei que faço coisas inconvenientes, que não me convêm.*

*— Sófocles, Electra, vv. 617–618.*

*p. 22*

# PREFÁCIO

Sei que falo porque falo, mas sei também que não persuadirei ninguém. Isso é desonesto; no entanto, a retórica ἀναγκάζει με ταῦτα βία — obriga-me a fazê-lo à força. Ou, em outras palavras: «é preciso, afinal, que quem mordeu uma sorva pérfida a cuspa de volta»*.

E, no entanto, o que digo já foi dito tantas vezes e com tamanha força que parece impossível que o mundo tenha podido seguir adiante, a cada vez, depois que aquelas palavras soaram.

Disseram-no aos gregos Parmênides, Heráclito e Empédocles, mas Aristóteles os tratou como naturalistas inexperientes. Disse-o Sócrates, mas, em torno disso, ergueram quatro sistemas. Disse-o o Eclesiastes, mas trataram-no e explicaram-no como livro sagrado, que, portanto, não poderia dizer nada que contradissesse o otimismo da Bíblia. Disse-o Cristo, e em torno disso ergueram a Igreja. Disseram-no Ésquilo, Sófocles e Simônides; aos italianos, Petrarca o proclamou triunfalmente*, e Leopardi o repetiu com dor. Mas os homens lhes foram gratos pelos belos versos e fizeram deles gêneros literários. Se, em nossos tempos, as criaturas de Ibsen o fazem viver em todos os palcos, os homens «se divertem» ouvindo também essas histórias «excepcionais», enquanto os críticos falam de «simbolismo». E, se Beethoven o canta de modo a comover o coração de cada um, cada qual emprega depois essa comoção para os próprios fins — e, no fundo... é uma questão de contraponto.

Se agora o repito, na medida do que sei e posso, faço-o de um modo que não pode divertir ninguém, sem dignidade filosófica nem concretude artística: como um pobre peão que mede o terreno com os próprios passos. Não pago ingresso em nenhuma das categorias estabelecidas — tampouco abro precedente para uma categoria nova. Na melhor das hipóteses, terei feito... uma tese de láurea. —

*p. 23*

# PARTE PRIMEIRA

## DA PERSUASÃO

*p. 24*

# I — A PERSUASÃO

*Αἰθέρον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,*
*πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς*
*ἠελίου ἀκάμαντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίνας·*
*ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.* *
*(Empédocles)*

*Pois a força do éter os persegue rumo ao mar;*
*o mar os cospe sobre o chão da terra; a terra, aos raios*
*do sol infatigável; e este os lança nos torvelinhos do éter:*
*um os recebe do outro, e todos os detestam.*

***Sei que quero, mas não tenho aquilo que quero.***

Um peso pende de um gancho e, por pender, sofre por não poder descer. Não pode desprender-se do gancho, pois, enquanto é peso, pende; e, enquanto pende, depende.

Queremos satisfazê-lo: libertamo-lo de sua dependência e deixamo-lo ir, para que sacie sua fome do mais baixo e desça por si mesmo, até que se contente em descer. Mas nenhum ponto alcançado o satisfaz, e ele quer continuar descendo, pois o ponto seguinte é sempre mais baixo do que aquele em que acaba de parar. Nenhum dos pontos futuros poderá satisfazê-lo: enquanto o aguarda (ὅφρα ἂν μένῃ αὐτόν), será necessário à sua vida que exista um ponto ainda mais baixo. Mas, quando esse ponto se torna presente, perde todo o atrativo, justamente por já não ser mais baixo. Assim, em cada ponto lhe faltam os pontos inferiores; e quanto mais estes lhe faltam, mais o atraem. A mesma fome do mais baixo o mantém em movimento, e infinita permanece sua vontade de descer. —

Pois, se essa vontade chegasse ao fim em algum ponto, e se ele pudesse possuir, num único ponto, todo o infinito descer do futuro infinito, então já não seria aquilo que é: um peso.

Sua vida consiste nessa falta de sua própria vida. Se nada mais lhe faltasse — se estivesse acabado, perfeito, de posse de si mesmo —, teria deixado de existir. O peso é, para si mesmo, um impedimento à posse da própria vida; para não poder satisfazer-se, já não depende de outra coisa: depende apenas de si mesmo.

*p. 25*

***O peso nunca pode ser persuadido.***

Nenhuma vida jamais se sacia de viver em qualquer presente, pois é vida na medida em que continua; e continua no futuro precisamente porque lhe falta viver. Se se possuísse inteira, aqui e agora, e nada lhe faltasse, se nada a aguardasse no futuro, não continuaria: deixaria de ser vida.

Tantas coisas nos atraem no futuro, mas, no presente, em vão tentamos possuí-las.

Subirei à montanha: sua altura me chama, quero tê-la. Subo e a domino. Mas de que modo possuo a montanha? Estou, sem dúvida, acima da planície e do mar, e vejo o vasto horizonte que pertence à montanha. Mas nada disso é meu: aquilo que vejo não está em mim e, por mais que olhe, jamais o terei verdadeiramente visto. Não possuo a visão.

O mar brilha ao longe. De outro modo, ele será meu: descerei à costa, ouvirei sua voz, navegarei sobre seu dorso e... ficarei satisfeito. Mas agora que estou sobre o mar, «o ouvido não se enche de ouvir»*; o navio cavalga ondas sempre novas, e «uma sede igual me retém». Se mergulho no mar e sinto as ondas sobre o corpo, ainda

assim, onde estou, o mar não está comigo. Se quero ir até onde está a água e possuí-la, as ondas se abrem diante do homem que nada. Se bebo a água salgada, se exulto como um golfinho — se me afogo —, ainda assim não possuo o mar: estou só e distinto em meio ao mar.

Nem mesmo quem busca refúgio junto à pessoa amada consegue saciar sua fome. Beijos, abraços e todas as outras demonstrações inventadas pelo amor não podem fazer com que duas pessoas se penetrem inteiramente: serão sempre duas, e cada uma permanecerá só e distinta diante da outra. —*

Os homens lamentam essa solidão. Mas, se ela lhes parece lamentável, é porque, estando consigo mesmos, sentem-se sós: sentem-se sem ninguém e privados de tudo.

***p. 26***

Aquele que é por si mesmo (μένει) não necessita de outra coisa que seja para ele (μένοι αὐτόν) no futuro: possui tudo em si.

*«Não haverá lugar para o foi, o será ou o era;*
*só o é, em presente, agora e hoje,*
*e a eternidade, recolhida e inteira.»* *

Mas o homem quer encontrar nas outras coisas, no tempo futuro, aquilo que lhe falta em si mesmo: a posse de si. Quanto mais deseja isso e se ocupa com o futuro, mais escapa de si próprio a cada presente.

Assim, ao contrário das coisas que lhe são diversas, ele próprio se torna diverso de si mesmo, pois continua no tempo. Aquilo que deseja já está dado nele; contudo, ao querer a vida, afasta-se de si mesmo e não sabe o que quer. Seu fim não é verdadeiramente seu fim: não sabe por que faz o que faz. Seu agir é um padecer, porque não possui a si mesmo. Vive nele, irredutível e obscura, a fome da vida. A persuasão não habita aquele que não vive apenas de si mesmo: é filho e pai, escravo e senhor daquilo que o cerca, do que veio antes e do que virá depois — coisa entre as coisas.

Por isso, cada um está só e distinto entre os outros: sua voz não é sua voz; ele não a conhece e não pode comunicá-la aos demais. «Os discursos se cansam» (Eclesiastes).* Cada um gira em torno de um eixo que não lhe pertence e não pode dar aos outros o pão que não possui.

Quem não tem persuasão não pode comunicá-la: μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν — «Pode, porventura, um cego guiar outro cego?» (São Lucas).

Persuadido é aquele que tem em si a própria vida: a alma nua nas ilhas dos bem-aventurados — ἡ γυμνὴ ψυχὴ ἐν τοῖς τῶν μακάρων νήσοις (Górgias).

Mas os homens buscam τὴν ψυχήν — a alma, a vida — e perdem τὴν ψυχήν (São Mateus).

E Parmênides:

*οὔ ποτ᾽ ἦην οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν ξυνεχές.* —*

*Não foi nem será, pois agora é, todo junto, uno e contínuo.*

*p. 27*

# II — A ILUSÃO DA PERSUASÃO

*οἱ δὲ φορεῦνται*
*κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,*
*οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται*
*κοὐ ταὐτόν*
*(Parmênides)*

*E vagueiam, surdos e cegos ao mesmo tempo, atônitos, tribos sem discernimento, para as quais ser e não ser são considerados o mesmo e não o mesmo.*

*Essa deficiência contínua — pela qual tudo o que vive morre a cada instante, mesmo enquanto continua vivendo — leva cada coisa viva a persuadir-se de que é vida.*

## I

Para possuir a si mesma — para alcançar o ser presente —, a vida corre no tempo. E o tempo é infinito, pois, no instante em que ela conseguisse possuir-se e permanecer, deixaria de ser vontade de vida (ἄπειρον οὗ ἀεί τι ἔξω — «infinito é aquilo fora do qual sempre há algo»).* O espaço também é infinito, pois não há coisa que não seja vontade de vida (ἄπειρον οὗ οὐδὲν ἔξω — «infinito é aquilo fora do qual nada há»).* A vida seria, se o tempo não lhe afastasse constantemente o ser para o instante seguinte. Seria una, imóvel e informe se pudesse permanecer num único ponto. A necessidade de fugir no tempo implica a necessidade de dilatar-se no espaço: a perpétua mutação, da qual deriva a infinita variedade das coisas. ἡ φιοψυχία παντοία γίγνεται πρὸς τὸν βίον — «o apego à vida assume formas de toda sorte em relação ao viver».*

Como a vontade nunca está satisfeita em ponto algum, tudo se destrói ao vir a ser e ao passar: πάντα ῥεῖ — «tudo flui». Assim, sem repouso, as coisas se transformam na variedade dos desejos;* e, sem fim nem mudança, permanece em todo tempo, inteira e jamais acabada, a indiferença da transformação das coisas...* τόδε δὴ βίοτον καλέουσι — «a isto, de fato, chamam vida».*

Mas quem, quem καλεῖ — quem chama?* Quem diz «vida»? Quem tem consciência?

*p. 28*

Assim como, se a vida se recolhesse ao porto*, satisfeita consigo mesma, e nele permanecesse firme e imutável, cessaria a deficiência e não haveria consciência do ser absoluto, também, no flutuar infinitesimal e infinito das variações, não há coisa alguma que possa ter consciência desse flutuar.

***1º. A vontade é, em cada ponto, vontade de coisas determinadas.***

E, assim como em cada ponto o tempo lhe tira a possibilidade de permanecer, também lhe tira, em cada ponto, a persuasão: não há posse de coisa alguma, mas apenas transformação em relação a uma coisa, entrada em relação com uma coisa. Toda coisa existe na medida em que é possuída.

***2º. Determinação é atribuição de valor: consciência.***

Em cada ponto, toda coisa não possui, mas é vontade de posse determinada; isto é, uma atribuição de valor determinada, uma consciência determinada. No ponto em que, no presente, entra em relação com a coisa dada, crê estar no ato da posse, mas não é mais que uma potência determinada: finita potestas denique cuique* [= enfim, a cada coisa, um poder finito] (Lucrécio, I, 70). Na ἄβιος βίος* [= vida sem vida], potência e ato são a mesma coisa, porque o Ato transcendente — «a eternidade recolhida e inteira»* —, a persuasão, nega o tempo e a vontade, deficientes em todo tempo.

A atualidade — cada presente, aquilo que a cada vez e de todo modo se chama vida — é a conjugação infinitamente variada da potência localizada, de modo determinado, nos aspectos infinitamente diversos: como consciência, para a qual, a cada vez e em meio à instabilidade, seu correlato aparece como estável.

***3º. Nenhuma coisa existe por si, mas em relação a uma consciência.***

Ἕως ἂν παρῇ μοι ἐλπίς τις — μένει μοί τι:* enquanto ainda houver em mim alguma esperança, enquanto eu ainda quiser de algum modo, atribuirei valor a alguma coisa: haverá algo para mim.

***4º. A vida é uma infinita correlatividade de consciências.***

*p. 29*

O sentido da vida ἀλλοιοῦται ὅκωσπερ ὁκόταν συμμιγῇ θυώματα θυώμασιν[1]* [= altera-se como quando se mesclam perfumes] (Heráclito).

*«A cada coisa é dado o seu tempo, e o seu momento é dado a toda vontade sob o céu»... «E vi que Deus o deu aos filhos dos homens para que com isso se ocupem. Todas as coisas ele fez apropriadas ao seu tempo; e, por outro lado, pôs o mundo no coração deles, para que o homem não alcance[2] a obra que Deus fez do princípio ao fim, em sua totalidade»* (Eclesiastes, cap. III).*

Isolamos uma só determinação da vontade — por exemplo, num corpo, o estômago — como se ela vivesse por si mesma. O estômago é inteiramente fome: é a atribuição de valor ao alimento, a consciência do mundo enquanto comestível. Mas, se vivesse por si, antes de comer sentiria a dor da morte; e, ao nutrir-se, mataria a si mesmo. Do mesmo modo, quando duas substâncias se combinam quimicamente, cada uma, ao satisfazer a determinação da outra, deixa de existir segundo sua natureza própria: ambas se transformam na absorção recíproca. Sua vida é o suicídio. Por exemplo, o cloro sempre foi tão voraz que está inteiramente morto; mas, se o fazemos renascer e o colocamos na vizinhança do hidrogênio, ele viverá apenas para o hidrogênio. O hidrogênio será, para ele, o único valor no mundo: será o mundo. Sua vida consistirá em unir-se ao hidrogênio.[3] E isso será luz para cada um dos

[1] O termo θυώματα foi acrescentado por Mullachius.* Talvez não seja oportuno, pois Heráclito parece dizer que as coisas variam e se tornam instáveis aos olhos quando vistas através da fumaça; ao passo que uma coluna de fumaça, ou duas misturadas, oferece sempre a mesma figura ao olhar. De todo modo, Mullachius sabe muito mais do que eu.

[2] Ne inveniat [= para que não encontre].

[3] Os químicos chamam de «valência» a disposição de uma substância para combinar-se com outra. A expressão é adequada: valência é correlata de valor (sabor — sapiência; odor — sentença). Que a valência do cloro também se aplique a outras substâncias pouco altera a questão.

*p. 30*

átomos de cloro, em sua breve vida, rumo à vizinha via da compenetração. Mas, uma vez satisfeito o amor, a luz também se apagará, e o mundo terá acabado para o átomo de cloro. Pois a presença do átomo de hidrogênio terá feito as vezes de pálpebra para o olho do átomo de cloro, que só via hidrogênio, fechando-lhe o horizonte, que era inteiramente hidrogênio. O amor entre eles não é amor pela vida satisfeita, pelo ser persuadido, mas pela necessidade recíproca, que ignora a vida alheia. Seus dois mundos eram distintos, mas correlativos, de modo que, do abraço mortal, tivessem de esperar e sofrer depois sua vida: o ácido clorídrico.

Uma determinação se afirma ao afirmar-se a outra, pois cada uma via na outra apenas a própria afirmação. O amor entre elas é ódio, assim como sua vida é morte.

O ácido clorídrico já estava predeterminado, antes do abraço, na consciência do cloro e do hidrogênio; e o cloro e o hidrogênio continuam presentes, depois do abraço, na consciência do ácido clorídrico que determinaram. Por sua vez, o hidrogênio, o cloro e o ácido clorídrico — determinados tal como são e onde estão, afirmando-se ou deixando de afirmar-se — estão na consciência de todas as outras coisas.

Que a afirmação — o abraço — ocorra ou não, e quando ocorra, é indiferente. A correlatividade é sempre igualmente inteira e infinita na atualidade que flui no tempo; o passado e o futuro estão nela, e o porvir e o não porvir são indiferentes.

*Ὁ Ἡράκλειτος γάρ φησιν, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι.**

*Pois Heráclito diz que tanto o viver quanto o morrer estão em nós, tanto quando estamos vivos quanto quando estamos mortos.*

Mas, para aquela determinada quantidade de cloro, trata-se de uma questão de vida e morte. Desde que, de qualquer modo, tenha advindo à vida mortal,

Continuação da nota 3 da p. 29: Façamos um esforço de erudição e admitamos (trata-se de cinco minutos!) que ele não queira saber de outra coisa além do hidrogênio. Ou então, para tranquilizar nossa consciência excessivamente escrupulosa, chamemos de hidrogênio todas as coisas que têm valor para o cloro.

***p. 31***

tendo adquirido uma consciência clórica, em sua deficiência contínua ela esperou desesperadamente: seu olho fitava a treva e não via coisa alguma que existisse para ela. Sua vida era uma dor mortal. Se agora aproximamos o hidrogênio, uma luz distante e indistinta surgirá na escuridão, e ela despertará, no lusco-fusco, para uma esperança mais precisa; até que, quando o hidrogênio chegar à vizinhança adequada, ela verá todo o horizonte iluminado e afirmará sua vida, agora certa — no prazer mortal do abraço.

À distância do hidrogênio, ela carecia de tudo e não via aquilo de que carecia: queria, mas não sabia o que queria. Quando é posta em contato com o hidrogênio, quando este a toca, então passa a querê-lo. Essa contingência está na vida de outras coisas que, para o cloro, permanecem obscuras. Ele não tem como alcançar o hidrogênio, não pode providenciar aquela vizinhança; não traz em si a segurança da afirmação. Permanece à espera, inerte: o tempo torna sempre pretérito o seu querer. Não quer, mas quereria[1], pois a condição necessária ao seu querer determinado não está nele, mas naquilo que para ele é mistério, escuridão infinita, contingência das coisas, acaso: está na consciência de outras coisas. Por sentir inútil o tempo, o cloro, à distância do hidrogênio, entedia-se.

Mas a vontade não suporta o tédio. Da espera inerte pela vizinhança, ela se move: a consciência da determinação pontual se alarga através da infinita variedade das formas. Assim, as determinações se ligam em complexos que, previdentes, providenciam a cada vez a vizinhança pela qual cada determinação possa afirmar-se passo a passo, sem permanecer morta; e, pela força do complexo, possa conter-se

[1] De fato: indicativo, voglio [quero]; condicional, ebbi a volere [tive de querer] — vorrebbi — vorrei [quereria].

***p. 32***

para poder afirmar-se novamente. O estômago não tem fome por si mesmo, mas pelo corpo.

O estômago é absorvido inteiramente pelo comer; o corpo, embora absorto no comer, não é por ele absorvido. O estômago esgota a si mesmo e o alimento naquilo que é pura fome; o corpo, ao contrário, ao satisfazer a fome com o alimento, conserva uma esperança maior de continuar. A satisfação de uma deficiência determinada dá ao complexo das determinações o meio de voltar a carecer. O complexo se diz saciado sob esse

aspecto, mas não está saciado em sua totalidade: pois, na afirmação daquela determinação, as outras estão presentes como critério e previsão. O complexo das determinações não é um caos, mas um organismo.

Na névoa indiferente das coisas, o deus faz brilhar aquilo que é útil ao organismo; e o organismo luta por essa coisa como se nela pudesse saciar toda a sua fome, como se ela lhe devesse dar toda a vida: a persuasão absoluta. Mas o deus sapiente apaga a luz quando o abuso comprometeria o uso; e o animal, satisfeito apenas em relação àquela coisa, volta-se para onde surgir outra luz, acesa pelo deus benévolo. Por ela luta com toda a sua esperança, até que a luz se apague novamente para reacender-se em outro ponto... O animal sequer sente, a cada vez, que foi iludido ou que o fio de sua existência foi interrompido, pois, sem trégua, a luz reaparece como o relâmpago numa noite de verão. E naquela luz brilha todo o futuro do animal: ao perseguir outro animal, a possibilidade de comer, dormir, beber e deitar-se; ao comer, a possibilidade de correr, repousar etc.

Assim, adulando o animal a cada vez com argumentos de sua própria vida, o deus sábio o conduz através da escuridão das coisas, deixando atrás de si uma esteira luminosa, para que ele possa continuar e jamais seja persuadido — até que um tropeço faça cessar o triste jogo. —

***p. 33***

Esse deus benévolo e prudente é o deus da φιλοψυχία[1]* [= apego à vida], e a luz é o prazer.

Por isso, todo animal entra em contato, de maneira determinada, com as coisas que constituem o objeto de seu amor determinado; enquanto elas permanecem no futuro, ele não vê a obra inteira que o deus realizou. Pois, se visse

*«... o gelo e, ali perto, a rosa; quase num só ponto, o grande frio e o grande calor»,**

sua alma não se encheria de

*«há pouco, agora, ontem, amanhã, manhã e tarde»,**

nem ele continuaria no tempo, pois, como diz o povo, «quem vê Deus morre».

Mas sua vontade de ser está tão voltada para a continuação que, ao afirmar-se no presente, cria a vizinhança seguinte para a afirmação de outra determinação: em cada uma delas há a previsão das demais. Ela se alimenta do futuro em todo vazio presente e, enquanto se assegura dele pelos sinais que nele se manifestam, afirma-se agora com confiança e provê sine cura [= sem cuidado] ao porvir.

Um boi nunca bica grãos: rumina sempre feno, e do feno jamais sofre indigestão. Assim o guia o prazer. O grão não lhe agrada; o feno, ao contrário, é-lhe doce. Mas é doce enquanto lhe convém, e convém-lhe aquilo que o agrada enquanto o agrada. Na doçura fala a voz de todas as outras determinações, que indicam aquela coisa na medida necessária à continuação do organismo. No sabor presente do feno está a doce promessa de seu futuro; nele vivem as determinações das outras coisas, a previsão do porvir dado. Pelo sabor, ele sabe

[1] Amor à vida; covardia.

***p. 34***

o que é bom para ele[1]: aquilo que torna possível sua continuação e aproxima, passo a passo, a realização do ciclo contínuo de suas necessidades. No sabor está presente toda a sua pessoa. Esse sabor acompanha cada ato da vida orgânica. Por isso diz o Eclesiastes (III, 12): «E vi que não há bem para eles senão que se alegrem e façam o bem durante a vida; e também que, se o homem come, bebe e encontra o bem em todo o seu trabalho, isso lhe é dado por Deus».

Assim, movendo-se no ciclo das coisas que lhe dão prazer, o homem gira em torno do eixo que lhe é dado pelo deus (προϋπάρχει [= preexiste]) e cuida da própria continuação sem se preocupar com ela, porque o prazer se encarrega do futuro em seu lugar.

Toda coisa tem para ele esse doce sabor; por isso, ele a sente como sua, por ser útil à sua continuação. Não precisa preocupar-se com isso, pois o prazer se encarrega do futuro em seu lugar.

Assim, a cada vez, na atualidade de sua afirmação, ele se sente superior ao instante presente e à relação que a ele pertence. Se agora faz isto e depois fará aquilo, se agora está aqui e depois irá para lá, sente-se sempre o mesmo em tempos e coisas diversos: diz «eu sou».

Ao mesmo tempo, as coisas que o rodeiam e aguardam seu futuro constituem a única realidade absoluta e indiscutível, com seu bem e seu mal, o melhor e o pior. Ele não diz «isto é para mim», mas «isto é»; não diz «isto me agrada», mas «isto é bom». Pois o eu para o qual a coisa existe ou é boa é justamente sua consciência, seu prazer, sua atualidade — que, para ele, é firme, absoluta, fora do tempo. Ele é o mundo, e o mundo é ele. As coisas do mundo são boas ou más, úteis ou nocivas; ele sabe «rejeitar o mal e escolher o bem» (Isaías).*

[1] Sapio = tenho sabor = sei.

*p. 35*

Sua atualidade tem, no prazer (ou desprazer), organizada a previsão daquilo que convém à continuação do organismo, que cria de longe a vizinhança futura necessária à afirmação que virá. Por isso, as coisas não lhe são indiferentes: podem ser julgadas em relação a um fim. Esse fim, que está em sua consciência, é para ele indiscutível, firme e luminoso em meio às coisas indiferentes. Aquilo que faz a cada vez não é feito ao acaso, mas está certa e razoavelmente subordinado a esse fim. Assim como diz «eu sou», também diz: «eu sei o que faço porque o faço; não ajo ao acaso, mas com plena consciência e persuasão». É assim que todo ser vivo se persuade de que é vida, qualquer que seja a vida que viva. —

## II

Mas o mundo permanece firme enquanto o homem se mantém de pé; e o homem se mantém de pé enquanto encontra no mundo algo em que se apoiar — μένει γὰρ αὐτῷ ἅπερ ἂν αὐτὸν μένῃ* [= pois permanece para ele tudo aquilo que o aguarda].

A realidade, para ele, são as coisas que aguardam seu futuro.




*p. 36*

Este é o círculo* sem saída da individualidade ilusória, que afirma uma pessoa, um fim, uma razão: a persuasão inadequada, adequada apenas ao mundo que ela própria forja para si. Para cada um, seu mundo é o mundo; e o valor desse mundo é correlato à sua valência, assim como o sabor é correlato à sapiência. Meu mundo não é senão meu correlato: meu prazer. Daí

dizer o filósofo: ὀνομάζεται καθ᾽ ἡδονὴν ἑκάστου* [= é nomeado conforme o prazer de cada um] (Heráclito). Cada um sabe quanto quer e vê quanto vive: quanto seu prazer, prevendo a cada vez, aproxima das coisas distantes. Compreende tanto quanto pode tomar.

O meu viver e o mundo que vivo são uma só e mesma coisa.

Assim diz Parmênides: ταὐτόν ἐστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα* [= o mesmo é pensar e aquilo em vista do que há pensamento].

O fim certo, sua razão de ser, o sentido que cada ato tem para ele não é outra coisa senão sua própria continuação. A persuasão ilusória, pela qual quer as coisas como válidas em si mesmas, age como se visasse a um fim certo e afirma a si própria como indivíduo que traz em si sua razão, não é senão vontade de si mesmo no futuro. Ele não quer nem vê outra coisa senão a si mesmo: ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ* [= o homem, na noite, acende para si uma luz] (Heráclito).

Mas, se lhe falta a si mesmo no presente e ele se quer no futuro, só pode querer-se por meio das determinações singulares organizadas para fazê-lo continuar querendo-se também no futuro. Ele percorre o caminho das necessidades singulares e foge sempre de si mesmo. Não pode possuir a si mesmo, nem ter em si a própria razão, enquanto é levado a atribuir valor à própria pessoa determinada nas coisas e às coisas de que necessita para continuar. Pois é por elas, passo a passo, distraído no tempo. Sua chegada à vida mortal, seu nascimento, está na vontade alheia; o eixo em torno do qual gira lhe é dado, assim como lhe são dadas as coisas que chama de suas. Pois ele não as possui mais do que é possuído por elas, ainda que, pela organização das

*p. 37*

determinações, sua consciência não venha a ser absorvida ao afirmar-se.

Mas sua potência nas coisas é, em cada ponto, limitada pela previsão também limitada. Da relação com a coisa, ele não extrai a posse, mas a segurança da própria vida — e esta também é finita, encerrada num breve círculo. A brevidade do horizonte se atualiza em cada ponto, na superficialidade da relação. Assim, enquanto a posse da coisa lhe escapa, também lhe escapa o domínio da própria vida: ela não pode afirmar-se infinitamente, mas apenas em relação ao círculo finito. Não pode repousar na atualidade; é arrastada pelo tempo a afirmar-se dentro dos limites que lhe são dados, sempre adiante. Tampouco pode, girando cada vez mais, tomar mais das coisas e chegar, por meio de sua posse, à posse atual de si mesma: à persuasão. Assim, adulando-o, o deus da φιλοψυχία zomba dele.

E o homem, mesmo enquanto desfruta da afirmação, sente que essa pessoa não é sua, que não a possui. Para além do círculo de sua previsão — que providencia a vizinhança da distância dada e supera as contingências às quais sua pessoa consegue responder —, sente o agitar-se de outras vontades infinitas. Na contingência delas ainda estão as coisas presentes em sua consciência, às quais seu futuro está ligado.

Sob a superficialidade de seu prazer, sente o fluir daquilo que está fora de sua potência e transcende sua consciência. A trama conhecida e finita da individualidade ilusória, iluminada pelo prazer, não é tão cerrada que a escuridão do desconhecido e infinito não transpareça. Seu prazer é contaminado por uma dor surda e contínua, cuja voz é indistinta e que a sede de vida, no ciclo das determinações, reprime. Os homens têm medo da dor e, para fugir dela, aplicam-lhe como emplastro a fé num poder adequado à infinitude da potência que desconhecem. Entregam-lhe o peso da dor que não sabem carregar. O deus que honram e a quem tudo oferecem

*p. 38*

é o deus da φιλοψυχία: o prazer, deus familiar, querido, afável e conhecido. O outro deus, eles o criaram e o remuneram para que se encarregue daquilo que, por transcender a potência de cada indivíduo, aparece como acaso; para que vigie a casa enquanto eles banqueteiam e faça tudo terminar pelo melhor. Também isso o deus familiar tramou habilmente, para manter os homens ainda mais em suas mãos. «Se tu existes», sopra ele ao ouvido de cada um, «estás destinado ao melhor; e

é preciso que a Providência que te pôs no mundo cuide para que estejas seguro neste mundo feito para ti. Portanto, contanto que vivas contente, não te preocupes com isso». —

Mas a voz surda da dor obscura não se cala por isso; mais de uma vez, domina sozinha e terrível o coração temeroso dos homens.

Assim como, quando a luz enfraquece no quarto, a imagem das coisas queridas — com que o vidro vela a escuridão exterior — se torna mais tênue, e o invisível se faz mais visível, também, quando a trama da ilusão se afina, se desorganiza e se rasga, os homens, tornados impotentes, sentem-se à mercê daquilo que está fora de sua potência, daquilo que não sabem. Temem sem saber o que temem. Veem-se querendo fugir da morte, mas já sem o caminho habitual, que lhes apresenta coisas finitas das quais fugir e coisas finitas a buscar.

As crianças — vidas ainda provisórias — têm uma trama muito menos definida, muito mais variada e desordenada: aqui densa e luminosa, ali sutil e transparente à escuridão. Experimentam alegrias vivas que os homens já não conhecem e, com muito mais frequência que eles, ficam à mercê desses terrores. Nas pausas entre suas ocupações e planos, quando estão sós e nenhuma das coisas ao redor as atrai a fuçar, roubar, quebrar, conversar ou entregar-se a qualquer outra de suas atividades, veem-se, com a mente ainda pequena, a fitar a escuridão.* As coisas se deformam em aspectos estranhos: olhos que observam, ouvidos que escutam, braços que se estendem; um esgar sarcástico e uma ameaça em todas as coisas.

***p. 39***

Sentem-se vigiadas por seres terrivelmente poderosos, que querem seu mal. Já não fazem um gesto sem pensar neles. Se o fazem com uma mão, devem fazê-lo também com a outra. «Ou não devo fazê-lo? Eles querem que eu faça — mas não farei, não obedecerei. Mas, então, só não faço porque penso neles... então faço...» Quando passam por um quarto escuro, parece-lhes que esses «Eles» gritam em mil vozes, que mil mãos as agarram, que, em mil lampejos, o sarcasmo ri com escárnio na escuridão. Sentem-se sugadas por ela; fogem aterrorizadas e gritam para se atordoar.

Depois, a vida se encarrega de atordoá-las. Estar vivo se torna hábito: as coisas que não atraem deixam de ser olhadas; as outras se encadeiam estreitamente, e a trama se torna uniforme. A criança se torna homem. As horas de espanto se reduzem à dor surda, contínua e medida, que destila sob todas as coisas. Mas, quando, por razões que não dependem deles, a borda da trama se ergue, também os homens conhecem pausas aterradoras. Os sonhos os visitam durante o sono, quando o organismo relaxado vive a dor obscura das determinações singulares, cada uma impotente por si diante de toda contingência; então, tornada mais sutil a trama da ilusão, a escuridão aparece mais ameaçadora.

*Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτει ἑαυτῷ· ἀποθανὼν ἀποσβεσθείς. Ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων** *[= o homem, na noite, acende para si uma luz; morto, com as vistas apagadas; mas, vivo, toca o morto enquanto dorme] (Heráclito).*

O riso sarcástico perturba, estraga e corrompe as tranquilas imagens familiares que em vão tentariam reter; carrega-os de imagens obscuras de censura e ameaça. στάζει δ᾽ ἐν θ᾽ ὕπνῳ πρὸ καρδίας / μνησιπήμων πόνος· καὶ παρ᾽ ἄκοντας ἦλθε σωφρονεῖν* [= goteja, no sono, diante do coração, a dor que recorda os males; e, mesmo contra a vontade, chega a sensatez] (Ésquilo, Agamêmnon, 179 ss.). Despertam, arregalam os olhos na escuridão... e o fósforo salvador

***p. 40***

lhes devolve a paz. Ao lado está a doce consorte; aqui, as roupas com a marca do corpo; ali, nos retratos, os rostos conhecidos dos parentes — todas aquelas caras, caras coisas conhecidas. «Está bem, está bem... Que

horas são? Uh, tarde! E amanhã tenho de me levantar. Malditos sonhos! Deus, que sonhos! Bem, amanhã... vejamos se consigo dormir um pouco depressa». Tranquilizados, recompõem a escuridão; mas as imagens que ficaram nos olhos se decompõem. Os planos para amanhã e depois de amanhã se interrompem. O homem se vê novamente sem nome nem sobrenome, sem consorte nem parentes, sem coisas a fazer, sem roupas: só, nu, de olhos abertos, fitando a escuridão.

*Ἀποσβεσθεὶς ὄψεις ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος* [= apagadas as vistas, desperto toca o que dorme] (Heráclito).*

Toda sensação se torna infinita. Parece-lhes que, diante dos olhos, os pontos se afastam infinitamente, que coisas pequenas se tornam infinitamente grandes e que o infinito os engole. Buscam, angustiados, uma tábua de salvação, um ponto firme. Tudo se decompõe, tudo cede, foge, se afasta, e tudo é dominado pelo esgar sarcástico: «Uhuhuhuh... nada, nada, nada! Não és nada. Sei que não és nada. Sei que te refugias aqui e que destruirei o chão sob teus pés. Sei o que prometes a ti mesmo, e não se cumprirá. Como sempre prometeste e nunca cumpriste, nunca cumpriste... porque não és nada e nada podes. Sei que nada podes: nada, nada...»

O tempo passa-lhes como infinito e torna pretérito o seu querer. Sentem a angústia de não terem feito, a tempo, aquilo que agora já não podem fazer; enquanto isso, aproxima-se e os aperta por todos os lados aquilo que desconhecem. Sentem-se atrasados no tempo e dissolvem-se como um cadáver conservado num ambiente sem ar que, ao ser exposto ao ar livre, começa imediatamente a desfazer-se em pó.

Sentem que já estão mortos há muito tempo e, no entanto, vivem e temem morrer. Diante do tempo que avança lento e inexorável, sentem-se impotentes, como mortos, para cuidar da própria

*p. 41*

vida, e sofrem a cada instante a dor da morte.[1] Essa dor irmana todas as coisas vivas que não têm a vida em si, que vivem sem persuasão e, enquanto vivem, temem a morte. Presente em cada instante da vida, ninguém a conhece, mas todos a chamam alegria. Absorvente nos terrores da noite e da solidão, cada um a experimenta, mas ninguém a confessa, pois, à luz do dia, declara-se contente, suficiente e satisfeito consigo mesmo. Ela, porém, está na opinião e na boca de todos quando se manifesta em fatos particulares, nos quais a impotência, parecendo ser causada por uma coisa determinada, é julgada também como definida e limitada a esse respeito. Então recebe nomes: remorso, melancolia e tédio, ira, dor, medo, alegria «demasiado» intensa. —

O remorso por um fato determinado que se cometeu não é um arrependimento que se encerra nesse fato; é o terror diante da própria vida destruída no passado irrevogável, pelo qual alguém ainda se sente vivo, mas impotente diante do futuro. É a angústia infinita que rói o coração.

A melancolia e o tédio, que os homens localizam nas coisas, como se houvesse coisas melancólicas ou tediosas, são o mesmo terror do infinito: surgem quando, por alguma razão, a trama da ilusão é interrompida, de modo que o homem sente a dor de não ser, percebe-se perdido, à mercê do desconhecido e querendo impotentemente.[2]

[1] Quando Electra recebe a notícia da morte de Orestes, que lhe tira a razão de viver — aquela em que até então confiara ao olhar para o futuro —, não diz retoricamente «sinto-me morrer» ou «morro», mas ὄλωλα τῇδ᾽ ἐν ἡμέρᾳ [= estou perdida neste dia] e, depois, com mais força, ἀπωλόμην δύστηνος, οὐδέν εἰμ᾽ ἔτι [= pereci, infeliz; já nada sou] (Sófocles, Electra, 674, 676).

[2] Ocasiões do tédio melancólico: 1) a monotonia, que esgota o valor das coisas para o indivíduo e faz o tempo parecer infinito; 2) o reconhecimento da individualidade alheia como ilusória, quando ela entra manifestamente em contato com a própria. (Caso contrário, o carroceiro que passa à noite por povoados adormecidos compadece-se dos homens encerrados num círculo que para ele não tem valor e se

alegra, em seu íntimo, por ter uma meta segura. Por outro lado, o homem que vela num quarto de uma casa do povoado, contente com sua vigília laboriosa e útil ou com o repouso próximo, compadece-se daquele homem obscuro na estrada, que caminha sem fim.) 3) rever os vestígios da própria vida passada, outrora rica de esperança infinita e depois, por comodidade, covardia ou adaptação, reduzida, abandonada, vendida: uma vida cujo futuro, de todo modo, era tanto mais rico quanto mais tempo já se passou desde então.

*p. 42*

O medo — a paura — que os homens acreditam limitado ao perigo dado é, na verdade, o terror diante da escuridão infinita de quem, numa situação particular, se experimenta impotente: sente-se lançado para fora de sua potência. O tempo infinito da impotência se manifesta aqui a cada um. Os homens morrem de medo ou, se não morrem, envelhecem décadas em cinco minutos. A destruição da pessoa se manifesta no fato de que o medo lhe retira toda potência (Lucrécio, III, 157: concidere ex animi terrore videmus / saepe homines* [= vemos, muitas vezes, homens desabarem de terror da alma]); por isso, ela não faz sequer aquilo que poderia fazer — ou faz o contrário. Incapazes de suportar o perigo, os homens se lançam à morte certa, como as galinhas que, enlouquecidas de terror pela passagem de uma bicicleta, abandonam a margem segura da via, precipitam-se no meio da pista, esvoaçam desesperadamente diante da roda e acabam esmagadas.[1]

A ira, impotente diante do fato consumado ou da força superior de outra pessoa, cresce infinitamente a partir de si mesma. Daí dizer o filósofo: χαλεπὸν θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνέεται* [= é difícil combater o ímpeto, pois ele compra o que quer ao preço da alma] (Heráclito).

A dor por uma perda ou um dano determinado, que os homens acreditam limitada a isso, é, na verdade, o ter-

[1] O arrepio de horror (ribrezzo) não é senão medo. Sentimos arrepios diante de coisas que nos tocam ou podem tocar e diante das quais somos impotentes, ainda que sejam mais fracas do que nós. Refiro-me a pequenos animais rápidos, que se aproximam de modo inquietante e são tenros, viscosos ou sujos ao tato, ou se desviam com tanta rapidez que se tornam inapreensíveis. O arrepio diante dos males, o desmaio à sua vista, provém da impotência diante deles, que já nos faz senti-los como presentes.

*p. 43*

ror diante da revelação da impotência da própria ilusão. É um acidente, uma doença, a morte, a ruína, a catástrofe de coisas dadas e conhecidas; mas é também o mistério que abre a porta do quarto tranquilo, claro e suficientemente aquecido para a esperança determinada, e escarnece: «Agora venho eu, a ti que te julgavas seguro; tu não és nada».

E, por fim, a alegria «demasiado» intensa: ao trazer de um só golpe para o presente tudo aquilo pelo que alguém vivia e a que atribuía valor absoluto, ela lhe tira a razão de viver. Sem, contudo, saciá-lo inteiramente, faz com que continue querendo, sem já saber o quê: impotentemente.[1] Se o rasgo na trama, produzido por uma perda, pode ser remendado e os homens ainda conseguem iludir-se e readaptar-se a alguma forma de vida, a alegria excessiva lhes tira a razão de viver e pode fazê-los enlouquecer ou morrer. Daí o dito: ἐλαίου δέον ἢ λύχνος σβέννυται, ἐλαίου δὲ φλέοντος ἀπεσβέσθη* [= a lâmpada se apaga por falta de óleo; mas, com o óleo transbordando, apagou-se].

Em toda parte, a mesma dor de uma vida que não se sacia e acredita saciar-se. Ela se torna visível por alguma contingência de uma consciência em contato com o fluir das outras consciências; assim, a breve ilusão revela sua impotência, e a consciência se vê querendo desesperadamente, sem poder repousar nas coisas dadas que, seguras, aguardavam seu futuro.

Interrompida a voz do prazer, que lhe diz tu és, ela ouve apenas o murmúrio surdo da dor, agora distinto, que diz tu não és — enquanto, ainda assim, continua a pedir vida.

[1] As vidas em bivaque, em caráter provisório — como as das crianças pequenas e dos militares —, às quais um prazo fixo, imposto por vontade alheia, adia a atualidade do bem esperado, conservando intacta a esperança. Satisfeitas as necessidades elementares e cumpridos os deveres finitos, não sabem como dar vazão à alegria. Daí a αὐθαδία* [= obstinação, arrogância] juvenil. O mesmo efeito produz o vinho que satisfaz em excesso e simula a realidade de alguma ilusão do momento. —

*p. 44*

# III

A flor vê na abelha a propagação de seu pólen; a abelha vê na flor o doce alimento para as larvas. No abraço dos dois organismos, cada um vê na disposição do outro «como num espelho a si mesmo» (Fedro, 255d). Cada um ignora se sua afirmação coincide com a afirmação do outro ou se, ao contrário, lhe retira o futuro — se o mata. Cada um sabe apenas que aquilo é bom para si e usa o outro como meio para o próprio fim, como matéria para a própria vida; enquanto isso, ele próprio se torna meio material para a vida do outro. Assim, a afirmação da individualidade ilusória — que violenta as coisas ao afirmar-se sem persuasão, pois as conforma ao próprio fim ilusório, como se fosse o fim de um indivíduo absoluto que tivesse em si a própria razão — assume, pela necessidade recíproca, a aparência do amor. Mas o ἀντέρως[1] [= amor em retorno] não é o ἔρως [= amor]: é um disfarce do νεῖκος [= discórdia, contenda]. —*

E, quando a coincidência não assegura a continuação de ambos, quando o dente de uma roda, pequena ou grande, não se encaixa no vão da outra, e vice-versa, manifesta-se a violência inimiga. Pois, onde uma se afirma, a outra não pode afirmar-se; e, se ambas não sucumbem na luta, uma delas precisa ceder ou sucumbir. Torna-se então manifesta, ao mesmo tempo, a impotência da potência menor.

O sátiro diante do hermafrodita é como o fraco que, para viver, quer afirmar-se na relação habitual diante de alguém mais forte. Sente um desejo determinado e, ao mesmo tempo, percebe que não está em sua potência alcançar a vizinhança do ato conhecido. Já não toca o fundo com suas sondas; sente-se à

[1] Platão, ao empregar a palavra na passagem citada, tem outra intenção, assim como ao recorrer à comparação do espelho. Isso, porém, pouco importa aqui e não altera a questão.

*p. 45*

mercê das ondas de um mar que desconhece, pois vê no olho do outro a escuridão de uma potência que o transcende*: um enigma repleto de ameaças. Quer e deixa de querer, e sobre seu desejo se pinta a face do terror.[1]

Como uma pomba nas garras do falcão: assim é o fraco de quem o forte faz matéria para a própria vida.

Como o atirador inexperiente ao lado do caçador: assim é o fraco que quer afirmar-se onde o forte se afirma. Este tem ao alcance da mão e sob o olhar seguro a vizinhança do animal distante; aquele vê o animal a uma distância que, por não ser finita para seu olhar, é ἄπορος* [= sem passagem, intransponível] para sua mão. Tem nos olhos uma incerteza de pontos e, na mão... a arma.

Na consciência mais vasta, a mesma coisa é mais real, pois reflete uma vida mais vasta. Essa consciência tem mais, porque em sua afirmação estão os modos de uma previsão mais organizada para uma vida mais ampla, capaz de eliminar uma maior vastidão de contingências e de tornar certa, finita e próxima, no instante, uma distância maior. É como no xadrez: quando duas pessoas jogam, as mesmas peças não são as mesmas para ambas. Para uma, elas abrem um vasto círculo de possibilidades interligadas, suficientes, numa previsão remota, para responder a todas as possibilidades do adversário. Para a outra, inferior, esgotam-se num breve círculo de lances, que só podem ligar-se a um pequeno plano próximo; os lances do adversário, por sua vez, aparecem como uma contingência incompreensível, que, passo a passo, solapa seus pequenos planos e a obriga, adaptando-se à nova situação, a recomeçá-los.

[1] O grupo do sátiro e do hermafrodita a que me refiro encontra-se em Florença, na Galleria degli Uffizi, creio eu, e é uma obra grega. A cabeça do hermafrodita talvez não seja original e tenha sido substituída pela cabeça de alguma divindade; talvez assim se torne

ainda mais manifesta a tranquila segurança que, de todo modo, transparece em toda a atitude do jovem. Algo semelhante, embora mais fraco, aparece no Cristo que olha Judas, de Ticiano. —

*p. 46*

Assim, na vida, o fraco se adapta. E a isso o guia o deus da φιλοψυχία: «Queres isto, empenhaste-te em consegui-lo — que importa? Cede, se não podes alcançá-lo, quando tua vida está em jogo. Aquilo que querias aqui, no fundo podes obter em outro lugar, de outro modo, com o mesmo prazer e sem perigo».

Com efeito, essa superficialidade das relações pode repetir-se indiferentemente de outro modo e em outro lugar. Quanto menos profunda é a vida de um organismo, menos existe nele uma razão para afirmar-se em relação a estas coisas, neste momento e neste ambiente. Ele pode continuar por meio de outras coisas, em outro ambiente, desde que lhe ofereçam a possibilidade das relações necessárias à sua continuação. Seu paladar conhece apenas distinções grosseiras. Não vive as coisas em profundidade; afirma nelas apenas suas relações superficiais, seu pequeno mundo. E quanto menor o mundo, mais indiferente, facilmente reproduzível e transplantável ele se torna em coisas diversas. Toma-se o peixe com um pouco da água em que vive e lança-se-o em outra água; a planta, não com as raízes nuas, mas com um tanto daquela terra, e põe-se-a num vaso; o homem, com seus meios de subsistência, e faz-se dele o que se quer.

Aquele que não vive com persuasão não pode deixar de obedecer, porque já obedeceu. Πρὸς τὸν βίον παντοῖος γίγνεται φιλοψυχία ὅστις ὁρμᾶται ἄνευ πειθοῦς —* [= em relação à vida, toda sorte de apego à vida surge naquele que se lança sem persuasão].

Aquilo que os homens muitas vezes chamam docilidade, bondade, ou até superioridade e conhecimento do mundo, não passa da superficialidade de quem não tinha razão para aquilo que fazia, mas se viu levado a fazê-lo; de quem não sabia por que queria aquelas coisas, não tinha em si a potência necessária para alcançá-las nem a suficiência para enfrentar aquilo que pudesse tirá-las. Apenas arrastava sua pequena vida em torno delas. Não passa, portanto, do medo pela própria continuação

*p. 47*

que agora o faz mudá-las, assim como antes as havia tomado, obedecendo de modo insuficiente a esse mesmo medo. —

*[p. 48]*

de poucas relações, mas com vastidão e profundidade de relações.

Onde para os outros há obscuridade, para ele há luz, pois o círculo de seu horizonte é mais vasto; onde para os outros há mistério e impotência, ele tem potência e vê com clareza. Porque tem a honestidade de sentir-se sempre insuficiente diante da infinita potestas, torna-se cada vez mais suficiente às coisas, basta cada vez mais profundamente à eterna deficiência das coisas. Nele, quase como num núcleo individual, organizam-se determinações mais vastas e mais numerosas. Em cada ponto, na atualidade de sua afirmação, está próxima aquilo que há de mais distante.[1]

Por isso, em sua presença, em seus atos, em suas palavras, revela-se, «se nucleia», torna-se próxima e concreta uma vida que transcende a miopia dos homens: por isso Cristo tem a auréola, as pedras tornam-se pães, os enfermos recuperam a saúde, os covardes tornam-se mártires e os homens gritam: milagre!

Por isso cada uma de suas palavras é luminosa: ligando-se umas às outras pela profundidade dos nexos, cria a presença daquilo que está distante. Ele pode dar as coisas distantes nas aparências próximas, de tal modo que até aquele que vive apenas destas últimas nelas sinta um sentido que ignorava[2] e seja movido no coração.

*Beredt wird einer nicht*
*durch fremder Reden Macht,*
*ist nicht sein eigen Geist zur Redlichkeit gebracht*[3].

Ninguém se torna eloquente
pelo poder das palavras alheias,
nem seu próprio espírito se torna honesto.

[1] Parmênides, 90: citação no original italiano; a impressão do trecho grego está corrompida/ilegível na edição consultada.

[3] Tradução aproximada: «Ninguém se torna eloquente pelo poder das palavras alheias, nem seu próprio espírito se torna honesto». O verso explora a proximidade entre *bered(t)* (eloquente) e *Redlichkeit* (honestidade); a tradução não reproduz integralmente o jogo verbal.

[3] Intraduzível: *redlich* = honesto, e «dizível».

*[p. 49]*

O justo é bom para todas as coisas; quem não é injusto em coisa alguma sabe fazer todas as coisas.[1]

**2º. A dor é alegria.**

Aquilo que ele sabe, que é o sabor de sua vida mais vasta, é para ele o prazer atual em cada presente. Sua maturidade, em cada ponto, é tanto mais saborosa quanto mais acerba é a força de sua dor. Sozinho, no deserto, vive uma vertiginosa vastidão e profundidade de vida. Enquanto a φιλοψυχία acelera o tempo, sempre ansiosa pelo futuro, e troca um presente vazio pelo próximo, a estabilidade do indivíduo se ocupa de um tempo infinito na atualidade e detém o tempo. Cada um de seus instantes é um século da vida dos outros — até que ele faça de si mesmo chama e chegue a consistir no último presente. Nele, será persuadido e encontrará na persuasão a paz.

*Δι᾽ ἐνεργείας ἐς ἔργα.*

[1] Ser bom para alguma coisa quer dizer saber fazê-la.

# PARTE SEGUNDA

## DA RETÓRICA

*[p. 51]*

# I

# A RETÓRICA

*«Amaram, com efeito, mais a glória dos homens do que a glória de Deus.»**

*(São João)*

Mas os homens se cansam nesse caminho, sentem-se desfalecer na solidão: a voz da dor é forte demais. Já não sabem suportá-la com toda a sua pessoa. Olham para trás, olham ao redor e pedem uma venda para os olhos; pedem para ser para alguém, para alguma coisa, pois, diante da exigência da posse, sentiam-se desfalecer. Querem ser, para alguém e para alguma coisa, uma pessoa suficiente por meio de qualquer atividade, para que a relação possa repetir-se no futuro; para que o correlato lhes seja seguro no futuro. Sua potência finge ser finita, finita a posse que desejavam; sua vontade finge estar persuadida em qualquer atualidade que se repita.

Diante de qualquer relação limitada e finita, não a vivem como simples correlato, mas como homens que possuem a persuasão; sob a relação elementar que os vence por seu medo da morte, fingem um correlato para a persuasão que fingem possuir. Um valor estável, que não se esgota no círculo das relações particulares, mas permanece por baixo, firme e imutável. Precisam, para sua [+++], atribuir valor às coisas no próprio ato em que as procuram e, ao mesmo tempo, precisam dizer que sua vida não está nelas, mas é livre na persuasão e fora dessas necessidades. Por isso, não confessam que o valor daquelas coisas diz respeito à sua necessidade finita; mas, lá no fundo, está o valor absoluto no qual se afirmam como absolutos.

*[p. 52]*

Continuam sendo coisa entre as coisas, escravos do mais e do menos, do antes e do depois, do se e do talvez, à mercê de suas necessidades — temerosos do futuro, inimigos de toda outra vontade, injustos diante de toda exigência alheia; continuam afirmando, em cada ponto, sua pessoa inadequada. Mas tudo isso é aparência: essa não é sua pessoa. Lá no fundo permanece sua pessoa absoluta, que se afirma absolutamente no valor absoluto, que possui o valor absoluto: o conhecimento finito. O homem para e diz: eu sei.

Ele não vive as coisas apenas como qualquer outra consciência, mais ou menos, afirmando-se em cada atualidade. Sabe «também» o que essas coisas são em si: come, bebe, dorme, tem peso, caminha, cai, levanta-se, envelhece; mas sua pessoa não consiste em saber comer, beber, dormir, pesar, caminhar, mais ou menos bem; não é a pessoa que envelhece: ele «também» sabe todas essas coisas. E, por seu saber, está fora do tempo, do espaço, da necessidade contínua; é livre: absoluto. Vive daquilo que lhe é dado, cuja razão não possui em si; mas, em seu conhecimento absoluto, possui a Razão. Se o fim de suas afirmações vitais é, em cada ponto, o medo da morte, em seu Absoluto ele possui o Fim; se está à mercê das coisas e nada possui, e ainda assim defende esse nada como algo que tem valor, injustamente em relação a todas as outras coisas, no Absoluto possui a Liberdade, a Posse, a Justiça. Assim, leva o Absoluto consigo pelas ruas da cidade. Já não é um, mas dois: há um corpo, ou uma matéria, ou um fenômeno, ou não sei o quê; e há uma alma, ou uma forma, ou uma ideia. E, enquanto o corpo vive no mundo inferior da matéria, no tempo, no espaço, na necessidade — escravo —, a alma vive livre no absoluto.

Mas, se queremos chamar de corpo a pedra que cai sobre minha cabeça, corpo é também minha dor, meu medo de novas pedras, minha potência e as potências que transcendem minha potência: corpo é o acaso e corpo é seu primogênito: Deus. Mas Deus é alma? Então a alma é o pai, alma é o fluir das potências, alma é minha potência, meu medo, minha dor, a cabeça, a pedra. Se soubesse o que quer dizer corpo e o que quer dizer alma, tomaria corajosamente partido por um dos dois lados — mas não sei. Seja o pão corpo ou alma, quando tenho fome eu o como, e meu estômago, corpo ou alma que seja, sacia-se como se sacia. O alimento é bom ou o alimento é ruim, mas não sei se o sabor é corpo ou alma, matéria ou forma. Uma pessoa tem valor, tenho prazer em conversar com ela, gosto dela; mas não sei se essa pessoa, esse valor, esse prazer, esse afeto são corpo ou alma.

*[p. 53]*

Sei que, se o absoluto habita a alma, em todo caso lhe resta pouco espaço: ou começamos por baixo, e a matéria prepotente expulsa a alma até de seus últimos refúgios na consciência; ou começamos por cima, e então a própria alma dá abrigo a tantas coisas que estas acabam por expulsar inteiramente o absoluto. — Como conheço o absoluto, se nem sequer conheço o corpo?, direis. — Nunca conheci o absoluto, mas o conheço como quem sofre de insônia conhece o sono, como quem olha a escuridão conhece a luz. Sei que minha consciência, corpórea ou anímica que seja, é feita de deficiência; que não tenho o absoluto enquanto não sou absoluto; que não tenho a Justiça enquanto não sou justo; que não tenho a Liberdade, a Posse, a Razão e o Fim enquanto não sou livre e completo em mim mesmo e nada me falta; que posso fingir para mim um fim no futuro, mas tenho o fim razoável agora, aqui, todo no presente: não espero, não procuro, não temo, mas estou persuadido.

Mas os homens já não precisam ser persuadidos, pois, desde que nasceram, qualquer coisa que façam ou digam, já possuem o privilégio de uma alma imortal que os acompanha desde os braços da ama, desde os primeiros passos, [desde] as primeiras quedas, por todo o triste percurso de sua ansiedade, da dor, do medo; por todas as ilusões e decepções — as transições, as acomodações: até o leito de morte. E no olhar úmido e suplicante que invoca do médico a continuação aqui na terra e do padre a continuação além-túmulo, onde dá seu último lampejo o medo da morte, ali ainda está a alma imortal, que tudo tem em si, que tudo conhece. Ou, se não a alma — palavra antiquada para alguns —, «o espírito», «a razão» ou apenas «o pensamento», que fazem as vezes dela e pelos quais o homem, mesmo em sua impotência e aflição, participa sempre do absoluto: «sabe»; por isso são dois: sua vida e seu saber.

*[p. 54]*

Mas como esse saber se afirma ao lado da vida, que se afirma em cada ponto tal como se afirma?

Quando o homem diz «isto é», afirma diretamente sua própria pessoa, sua própria realidade (modo direto).[1]

Quando o homem diz «sei que isto é», afirma-se diante de sua própria realidade (modo conjunto).[1]

No primeiro caso, ele quer alguma coisa; afirma o modo, a pessoa de sua vontade. No momento em que põe uma coisa como real fora de si, diz o sabor que as coisas têm para ele, sua consciência, seu saber — qualquer que seja. Por sua ilusão, diz que «é» aquilo que «é para ele»; chama-o bom ou ruim, conforme lhe agrade ou desagrade.

Quando o homem diz «eu sei que isto é», ele «quer a si mesmo enquanto querente»: afirma novamente sua pessoa diante de um elemento da realidade que não é outra coisa senão a afirmação de sua própria pessoa. Põe sua pessoa em qualquer afirmação sua como algo real fora de si.

Mas, se sua pessoa fosse real (se tivesse em si a razão), a coisa que ela afirma seria — como seu correlato — tão real e absoluta quanto ela mesma («pois é o que é que persuade», Parmênides); seria afirmada por si mesma. Mas, ao precisar reafirmá-la com a afirmação de seu saber, ele a apresenta como não sendo real por si mesma — e apresenta sua própria pessoa, como correlato daquela, como insuficiente.

[1] Ver Apêndice I.

*[p. 55]*

Ora, ao reafirmar sua pessoa insuficiente, presume atribuir valor àquilo que, sendo para ele, não é. Mas, enquanto a afirmação direta — que vive as coisas tal como as vive — atribui a elas o valor relativo à pessoa, conhece-as tanto quanto as quer; a reafirmação dessa pessoa nada acrescenta à realidade. A primeira é suficiente à relatividade daquilo que vive; a segunda, que quer pôr essa relatividade como absoluta, é inteiramente insuficiente, está fora da vida, fora de sua potência: é impotente. A primeira sabe se uma coisa é boa ou ruim para sua pessoa; a segunda já nada sabe, a não ser que quer saber: ser pessoa finita.

Por si mesmo, um homem sabe ou não sabe; mas diz saber para os outros. Seu saber está na vida, é para a vida; mas, quando diz «eu sei», «diz aos outros que está vivo» para obter deles algo que sua afirmação vital não lhe dá. Quer «constituir uma pessoa» com a afirmação da pessoa absoluta que não possui: é a afirmação inadequada da individualidade: a retórica.[1]

Os homens falam, falam sempre, e chamam seu falar de raciocinar; «qualquer coisa que alguém diga, não diz nada, mas, atribuindo a si uma voz para falar, lisonjeia-se».*

Como a criança que, na escuridão, grita para obter um sinal de sua própria pessoa, que, no medo infinito, se sente...

[1] A vida é, em cada consciência, um valor irracional (ἄλογος κατὰ φὐσιν, Heráclito), um erro implícito de lógica — mas a retórica tem duas vezes o fator irracional da ilusão. Por isso Cristo diz: «Se fôsseis cegos, não teríeis pecado; mas agora dizeis: vemos; por isso, o vosso pecado permanece.»

*[p. 56]*

ἰδὼν,*

«Este mesmo dilema é uma vaidade metafísica. A realidade é a realidade e o pensamento é o pensamento. Quando alguém põe os dentes em contato com uma maçã, precisa muito bem trabalhar as mandíbulas para tê-la comido. Assim é com a realidade. A cada instante de sua vida, o homem entra em contato com uma parte da realidade; cada homem, em sua vida, entrou em contato somente com uma parte da realidade; cada época, cada geração, cada século, cada civilização entra em contato somente com uma parte; passarão milênios e ela nunca será toda... Que quer dizer "sabemos ou não sabemos"?

Hoje sabemos uma parte, amanhã saberemos outra; todos os dias de nossa vida sabemos sempre outras. Assim adquiro eu sabedoria em minha parte, assim cada outro filho do homem adquire a sua parte a cada dia de sua vida sob o céu; e transmitimos aos nossos descendentes a herança de nossa sabedoria, para que adquiram outra, e ela cresça sempre, cada vez mais, com verdades sempre novas, constituindo o corpo da ciência humana. — Ora, para poder transmitir sua parte e, não só isso, mas também retê-la para si, cada homem deve ligá-la, a cada vez, em seus fragmentos, por meio do raciocínio. * É preciso acumular a experiência.

Novamente há, na αἰτία e no λογισμός, a antecipatio: qual é a αἰτία, qual o possível λογισμός daquele que ainda não tem a verdade, mas deve esperar a fuga dos milênios para obtê-la? Ou, se tem a αἰτία, que necessidade tem de ainda se preocupar com a realidade? Qual é a saciedade daquele que não comeu, e qual a necessidade de comer daquele que está saciado? — Mas aqui pareceria haver uma tentativa de διασκεδάνειν ἐν τοῖς λόγοις: — * aqui a razão tem somente a função de manter firme esta «experiência». E é, aliás, curioso saber o que ela seja. «Abra os olhos, os ouvidos, as narinas, use a língua e as mãos, e terá a experiência sensível sadia e positiva», responderia qualquer cientista.

*[p. 57]*

Mas esta experiência, segundo minha experiência, é uma experiência bastante estranha.

Qual é o sabor do pão? O daquele primeiro pedaço que como quando tenho fome, ou o daquele que como depois, quando já me saciei? Qual é o odor do assado? Aquele bom, caro, que vence qualquer outro odor, que vem ao meu encontro quando procuro o pão em vão, ou o odor do pedaço de assado que sobra à minha mesa? E o olho: o que é que o olho vê? De fato, creio que qualquer um pode experimentar a visão duvidosa de seu próprio olho e ficar incerto sobre qual seja o rosto das pessoas que lhe são mais próximas.

Olhem o rosto do amigo em quem acreditam e ele lhes parecerá um rosto nobre — e localizarão a nobreza no nariz, na testa ou em «certo não sei quê dos olhos»; olhem-no quando ele os tiver traído e verão uma boca torpe, uma fisionomia sinistra, «uma expressão, enfim, que não está certa». — (E, se alguém olhar uma mulher antes e depois de ter-se servido dela, a contradição lhe parecerá ainda mais aguda.) Qual é a experiência da realidade?

Se tenho fome, a realidade não é para mim senão um conjunto de coisas mais ou menos comestíveis; se tenho sede, a realidade é mais ou menos líquida e mais ou menos potável; se tenho sono, é um grande leito, mais ou menos duro. Se não tenho fome, sede, sono, se não preciso de nenhuma outra coisa determinada, o mundo é para mim um grande conjunto de coisas cinzentas, que não sei o que são, mas que certamente não foram feitas para me alegrar.

## II

«Mas nós não olhamos as coisas com os olhos da fome ou da sede; nós as olhamos objetivamente», protestaria um cientista. Também «objetividade» é uma bela palavra. Ver as coisas como são, não porque se precise delas, mas em si mesmas: ter, num só ponto, «o gelo e a rosa, quase num só ponto o grande frio e o grande calor»;* na atualidade de minha vida, todas as coisas, «a eternidade reunida e inteira»...*

*[p. 58]*

E isso é a objetividade?

No papel, pode-se dirigir semelhante pergunta a quem se queira; mas quem a dirigisse em voz alta, diretamente a um cientista, não sairia ileso. Com ela, arriscaria, de fato, ter novamente todo o saber no presente ou não o ter de modo algum; e sua querida esperança, seu absoluto, seu Deus — o trabalho estaria destruído.

E, no entanto, se «objetividade» quer dizer «objetividade», ver objetivamente ou não tem sentido, porque deve haver um sujeito, ou é a consciência extrema daquele que é um com as coisas, que tem em si todas as coisas: +++* o persuadido: o deus.

A «consciência das coisas por si mesmas e não por minha necessidade» precisa necessariamente estar toda em um presente; e esse presente é o último presente — pois, caso contrário, as coisas não seriam por si mesmas, mas para a continuação: para alguma necessidade.

Portanto, a objetividade do trabalho científico, na qual os cientistas vivem prósperos —

*κρᾶτα δὲ τότε δέχονται*

*ὁππότε κε δὴ*

*Ζεὺς ἐθέλῃ τελέσαι ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι **

— não pode ser aquela objetividade catastrófica; caso contrário, seu experimentar seria uma afirmação semelhante à da abelha que, ao ferroar, morre — e a primeira experiência, o batismo da ciência, seria o batismo da morte. «Mas nós não vemos — nós olhamos objetivamente», protestaria ainda o cientista. Mas olhar também é um verbo e, como verbo, exige um sujeito. E, como os cientistas não podem sair impunemente de sua própria pele, como os bichos-da-seda, para olhar como são feitas as coisas, somos forçados a admitir que

*[p. 59]*

a objetividade é τρόπον τινά, * uma subjetividade. — E então é preciso ir ao outro extremo: se não é o deus, é a pedra. Se não é a identidade de minha consciência com a consciência das coisas, é a consciência infinitesimal da relação infinitesimal; e nela, a ilusão da ausência de todo assentimento[1] individual — pois o assentimento não pode ser inteiramente eliminado. Para fazer uma experiência objetiva, devo olhar as coisas que não vejo: pois aquelas que vejo, vejo-as pelo assentimento de minha pessoa inteira.

E olhar quer dizer proporcionar ao olho a proximidade que desperte seu assentimento: não como olho que serve ao meu corpo, mas como olho, como conjunto de lentes: o assentimento inorgânico.

Vejo outra multidão de pessoas no mesmo caminho que conduz ao assentimento inorgânico. E sei que a sua proximidade seria mal suportada pela digna fileira dos cientistas — se ao menos a visse. Mas os olhos preocupados em olhar não veem.

É a multidão dos gozadores: os que procuram o prazer pelo prazer e que, no próprio instante em que o procuram, já não o têm mais (ver Parte II, cap. 1º), e cuja pessoa se dissolve. Se a boca já não desfruta daquilo que sabe ser bom para o corpo, mas quer repetir esse prazer mesmo que ele seja nocivo ao corpo, ela já não é minha boca, mas uma boca que quer viver por si. — Mas, ao procurar e multiplicar aquelas coisas que antes lhe davam prazer a serviço do corpo, agora não consegue extrair delas o sabor doce; aquela doçura pertencia ao corpo e à sua

[1] Uso «assentimento» para dizer «atualidade da pessoa na afirmação presente». *Adsensus*: assim Cícero traduz a *sugkatáthesis* do estoico Zenão, *Acad. pr.* II, 144: «quando, com os dedos estendidos, mostrava a palma da mão, dizia: "uma representação é assim". Depois, quando contraía um pouco os dedos: "o assentimento é assim"». — J. von Arnim, *Stoicorum veterum Fragmenta*, vol. I, Leipzig, 1905.

*[p. 60]*

continuação — e a boca sofre a amarga decepção de que o pão lhe é insípido e a carne, insípida: então ela procura o doce para si, o salgado e o picante; e o homem assim proporciona às determinações químicas de seu próprio órgão a proximidade das coisas necessárias à afirmação delas e assume a pessoa daquela vida quase atômica. Assim acontece com todos os outros sentidos na degeneração do prazer.[1] Assim acontece na busca do saber pelo saber: chega-se à sabedoria dos órgãos por si mesmos, e não como órgãos de minha pessoa, e procura-se o sabor do mundo em vista do assentimento inorgânico.[2]

Experimentem olhar as coisas que não veem, e verão: linhas, linhas; corpos, corpos; cores, cores. O que são, não saberão, pois já não as terão visto — e o olho, por si, não sabe; a lente não sabe. Mas o olho sabe aquilo que sabe somente enquanto é o seu olho. Ponham-se, por exemplo, a olhar objetivamente o rosto do amigo no qual agora veem «uma boca torpe e uma expressão que não está certa» e tentem reencontrar a nobreza do nariz e da testa que antes amavam: encontrarão linhas, ângulos, curvas e saliências de determinada forma, mas não saberão dizer nada a respeito delas; a palavra «nobre», dita de narizes e testas, ficará vazia de todo significado para vocês: o nariz e a testa de linha nobre lhes serão indiferentes e incompreensíveis. —

Ou, por exemplo, uma ponta: todos sabemos que a ponta fere; mas em vão eu tentaria reduzir esse meu saber a uma experiência objetiva: o olho veria uma forma pontiaguda penetrar numa mão e gotas de sangue saírem dela — e a mão sentiria uma impressão desagradável, mas eu não saberia que a ponta fere, pois

[1] Talvez os latinos dissessem *liquida voluptas* para significar essa dissolução, essa perda de solidez, esse «derramar-se» da pessoa. —

[2] O órgão só é órgão na medida em que é órgão do organismo. —

*[p. 61]*

o olho não deve ser meu olho, nem a mão minha mão, se quero, de fato, ser objetivo; e a simultaneidade das duas experiências, para o observador objetivo, deve ser um acaso, que ele deve tomar muito cuidado para não transformar em regra — somente depois de repetidas experiências enérgicas poderia arriscar a hipótese de que talvez as duas coisas devessem ter algum vínculo causal. —

Aconteceu-me ver crianças divertindo-se (— muito filosoficamente —) com cartões pintados com figuras vermelhas e azuis sobrepostas. Olhando-os através de vidros vermelhos e azuis, que, alternadamente, eliminavam as figuras da mesma cor, elas se esforçavam para reproduzir, desenhando, as outras figuras assim obtidas.

Mas uma delas ficava de lado e, depois de jogar os vidros coloridos fora, contrariada, empenhava-se em copiar, com cuidado tenaz, linha por linha, o emaranhado das figuras sobrepostas.

«Eis aí», pensei, «este será um cientista» — já agora seu jogo sacrifica à objetividade, e ele olha e copia aquilo que não viu, aquilo que não tem sentido para ele.

De fato, em suas experiências, os cientistas experimentam a cegueira dos olhos, a surdez dos ouvidos, a insensibilidade de todos os seus sentidos. Em vão advertiu Parmênides:

*Μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω*
*νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν*
*ἀκουὴν καὶ γλῶσσαν.*

Para tornar mais intensa essa vida autônoma e obtusa dos sentidos, a ciência multiplica sua potência com aparelhos engenhosos. — Mas essa intensificação não é senão a repetição da mesma proximidade, o tornar mais vasta a mesma determinação única. Como quando se toma o hidrogênio não em relação ao cloro, mas em relação ao carbono: no primeiro, cada átomo se contenta com um átomo de hidrogênio; no segundo, cada átomo é capaz de quatro átomos de hidrogênio.

*[p. 62]*

Mas é sempre a mesma vida atômica, a mesma impotência para proporcionar a si própria a proximidade; o hidrogênio é a mesma realidade pontual em ambos os casos. A proximidade se intensifica somente pela presença das determinações futuras, que, no presente, proporcionam a cada vez a proximidade futura: esta é a proximidade das coisas distantes (ver Parte I, cap. 2º). A outra não é intensificação, mas multiplicação.

O olho nu vê o mesmo que o telescópio ou o microscópio; o ouvido, o mesmo que o telefone ou o microfone. — Assim também todos os outros aparelhos, que registram, com a delicadeza de seus engenhos, os sinais de relações mínimas trazidas para perto pela proximidade multiplicada, nada mais apreendem.

Dos cientistas modernos Isaías diria: «Têm microscópios e não veem, têm microfones e não ouvem».

Há uma experiência que um cientista que queira a objetividade pode fazer: coloque-se em perigo mortal e, em vez de perder a cabeça diante do medo infinito, tenha coragem de não sentir medo até o último instante; então cortará a vida em sua própria substância e se afirmará como finito naquele infinito em que os outros são dilacerados pelo medo, e conhecerá o que é a vida. Recomendável, por exemplo, a experiência de Gilliatt* em *Os Trabalhadores do Mar*, quando se deixa matar pela água que sobe, sentado sobre o rochedo. A maré viva e mortal borbulha em torno do homem sobre o rochedo — e, lambendo-o, sobe; cada vez mais lentamente, pois não sobe por causa de um corpo, mas pela vontade infinita de permanecer. Até que, no último instante infinitesimal, o tempo pare infinitamente. E então o homem que não tiver erguido a cabeça nem sequer uma linha para tomar novo ar e continuar ainda poderá dizer-se de posse finita da *infinita potestas*: terá conhecido a si mesmo e terá o conhecimento objetivo absoluto — na inconsciência; terá realizado o ato de liberdade — terá agido com persuasão, e não padecido sua própria necessidade de viver. —

*[p. 63]*

Mas isso seria novamente a objetividade catastrófica — além disso, não é necessário arquitetar artificialmente uma situação assim: — na vida de cada um há aquele rochedo que a maré submerge, aquele ar ao qual cada um se estende para continuar sempre adiante, acreditando ainda estar em segurança; pois o nascimento é o acidente mortal* e, na vida, cada um pode mostrar o quanto está cegamente à mercê das coisas ou quanta razão tem em si e vê o próprio destino e o dos outros. Cada um pode deixar de girar na escravidão daquilo que não conhece — e, recusando a esmola de palavras vazias, chegar às vias de fato com a vida.*

## III

Mas os homens temem isso mais do que a morte acidental: temem mais a vida do que a morte. Renunciam de bom grado a afirmar-se em modos determinados, contanto que sua renúncia tenha um nome, uma veste, uma pessoa em nome da qual lhes seja concedido um futuro tão vasto quanto possível — uma crise tão distante e certa pela força de outrem — e, ao mesmo tempo, uma tarefa tão próxima quanto possível: uma atividade que, fingindo pequenos objetivos alcançáveis pouco a pouco num futuro próximo, dê a ilusão de caminhar àquele que permanece parado.

Por um nome, por uma aparência de pessoa, os homens sacrificam de bom grado sua pergunta determinada, pois nela ainda sentem a incerteza e, intimidados, acomodam-se a qualquer esforço bruto: — em todo homem se esconde uma alma de faquir.

É necessário que haja, imediatamente diante dos olhos, um trecho de caminho que se suponha terminar em algum bem — o qual certamente adia a dor aberta e, ao continuar, foge do abismo da cessação.

Por isso, todo caminho traçado é uma nova mina, todo estandarte um manto que encobre a insuficiência dos miseráveis e lhes concede uma pessoa e um direito: — por isso floresce irresistivelmente a retórica.

*[p. 64]*

Quanto mais próximo e mais facilmente terminado for o trabalho, tanto mais difundido será o método, mais bem aceito e mais considerado entre os homens. O deserto torna-se claustro, o banquete, academia, o ateliê do pintor, escola de belas-artes: pois o esforço dos ritos recebe o nome de santidade, o manejo dos conceitos, o nome de sabedoria, a técnica imitativa, o nome de arte, e toda virtuosidade, o nome de uma virtude. (É mais fácil e mais proveitoso educar os próprios dedos para um acrobatismo desesperado do que compreender aquilo que se toca.) — Virtuosidade é idêntica a especialidade: repito, exagero, desenvolvo monstruosamente um dado ato, uma determinada série de atos — e já tenho uma pessoa notável. Eduquei em mim uma máquina excepcional. E o esforço bruto e obscuro da vida mínima recebe o nome e o direito de existir do postulado da vida máxima.

Na degeneração da pessoa sapiente pela busca do saber, a ciência — com sua matéria inesgotável e seu método feito da proximidade de pequenos objetivos finitos; com sua posição cognoscitiva, que experimenta objetivamente e repete sempre a mesma mínima reação do organismo, que não apenas não exige, mas não tolera a pessoa inteira; com sua necessidade de especialização — lançou raízes no mais profundo da fraqueza humana e deu constituição firme, para todos os séculos futuros, à retórica do saber. Na soma infinita das coisas que não veem, os cientistas levam, com a tenacidade do experimento, a breve luz de sua lanterna cega, avançando pouco a pouco, a extrair da simultaneidade ou da sucessão de uma dada série de relações uma presunção de causalidade: uma hipótese modesta, que se torne teoria ou lei. Lei de quê? Lei segundo a qual, na dada coincidência das dadas relações, em dado ponto acontece dada coisa. Mas como isso é dado e a quê? — «Porque...» respondem, e se afanam em extrair, com novos experimentos, uma nova lei. E a cada «para quê?» respondem sempre adiante com

*[p. 65]*

«porque», batendo, a custo, passo a passo, os caminhos da causalidade infinita — cada um em seu próprio túnel. É a historieta do Stento.* É verdade que assim os hebreus marcharam em torno de Jericó* sem atacá-la, até que as muralhas desabaram — mas os hebreus, então!, tinham um deus que não brincava; os cientistas têm o deus da φιλοψυχία, que encontra sua vida em zombar de tudo o que vive para que, apesar de tudo, continue vivendo. —

Mas, da extremidade obscura de seu túnel, cada um envia ao centro os «verdadeiros» que conquistou, pois, de qualquer modo que alguém parta do centro, seu caminho também é uma ramificação do sistema, e os «verdadeiros» que chegam por esse caminho já estão definidos e assinalados de tal maneira que passam a fazer parte do corpo da ciência. — E, assim como ao primeiro e fundamental «para quê?» finge-se dar resposta suficiente com a promessa dos infinitos «porquês» — «as leis da matéria tais como realmente existem e tais como serão reveladas pela incansável pesquisa objetiva» —, assim também, em cada ponto em que se interrompe a série dos porquês, impõe-se, na extremidade, um κἀλλωπισμα ὄρφνης* que sirva de penhor dos infinitos porquês aos quais a ciência responderá. Mas, se a «matéria», a névoa da correlatividade, é um infinito οὗ οὐδὲν ἔξω, o caminhar da ciência é um infinito οὗ ἀεὶ τι ἔξω;* pois, em cada ponto, ela precisa ser finita em suas afirmações. Porque é finita no infinito, é infinita em cada uma de suas presunções de finitude. —

«Mas ela não se presume finita; ao contrário, faz profissão de seu caminho infinito — e, por isso, cada cientista, em seu trabalho determinado, é perfeitamente honesto» — assim protestariam indignados os cientistas, e com eles boa parte dos leigos.

Que importa? Quando o pressuposto do trabalho é desonesto, quando é desonesta a suficiência de um trabalho finito em cada um de seus pontos, ainda que por um caminho que se confessa infinito (mas justamente por isso), como resposta que deve satisfazer à exigência da persuasão.

*[p. 66]*

Qualquer coisa que um cientista indique como parte da ciência, na infinita correlatividade daquilo a que falta o ser, será sempre um unredliches:* algo que, assim como é inadequado à exigência, é também desonesto de dizer.[1] E, por trás do véu de seus καλλωπίσματα, de suas palavras «matéria», «lei», «finalidade», «princípio vital» etc., ressoará sempre, do mesmo modo, a mesma exigência, que ele terá violentado e tornado obtusa em sua própria vida, quando fingiu que a atividade do experimento era vida suficiente. —

É verdade que a ciência já não faz afirmações dogmáticas; passou o tempo em que, para crescer cada vez mais, precisava, pela violência,[2] quebrar os braços daquele que soubera abraçá-la mais amplamente; — seu caminho já não é uma sucessão de exclusões e rebeliões.

Mas essa confissão perpétua de insuficiência não passa do artifício extremo para assegurar melhor o futuro. Agora ela não afirma apenas uma relação κατὰ estas circunstâncias de tempo e lugar... mas acrescenta também: κατὰ este grau de nossos estudos. Ela abre mão de toda a sua pessoa para que permaneçam intactos o método e o direito ao trabalho, pois esse é o ponto vital, a razão, o absoluto: o deus — de onde deriva para cada um o direito de existir, isto é, o direito de embrutecer-se na vida diminuída, no esforço obtuso, de curvar as costas num canto escuro para não ter de olhar a vida de frente nem ver a morte. —

[1] Se pergunto «o que é o pão?» e respondo «pão é aquilo que me sacia», dei uma resposta justa à minha fome, à continuação de minha vida. Mas essa resposta acontece sem palavras. Tenho fome, pego o pão, como e me calo. Mas, se pergunto, não tenho fome de pão, e sim de alguma coisa que sacie minha fome de modo mais duradouro do que um pão. E, para essa fome, a resposta que indicava aquela saciedade é inadequada. A essa fome será adequada a resposta que me diga para que bem o pão sacia minha fome, com que bom fim minha vida continua, de modo que também o pão tenha um fim suficiente para sua existência. Com minha pergunta, peço ao pão outro sabor que não aquele doce para meu estômago. Ora, se alguém fingir para mim uma sabedoria suficiente na afirmação de que o pão me sacia porque contém tais substâncias, e estas as contém porque é feito de farinha, e a farinha se extrai de tais cereais, e os cereais... poderá dizer muitas coisas, mas dirá coisas que não querem ser ditas, dirá «unredliches...». —

[2] Digo violência porque não há outro modo de uma nova teoria triunfar senão pôr cada vez mais pessoas em contato próximo com aquela determinada qualidade de experimentos que a demonstram.

*[p. 67]*

E a afirmação desse trabalho, que é apenas uma referência à deficiência das coisas (enquanto, como razão do irracional, o próprio irracional se repete), como suficiente à exigência da persuasão — por meio dos modos e das palavras que só no caminho* vivido da persuasão têm uma razão de ser —, isso constitui a retórica científica. —

## IV

Ao perseguirem as relações elementares através de seus acidentes, para observar sua regularidade, os cientistas revivem a vida inorgânica das coisas não por aquilo que ela tem em comum também com o homem — a impossibilidade da persuasão —, mas em sua persuasão relativa, em suas determinações, nas «propriedades» e nos modos como estas se afirmam. Podem, em quantidades subtraídas ao restante, fingir a regularidade de uma correlação que, na natureza, é perturbada por outros elementos — eliminar a contingência e proporcionar a proximidade para que a relação aconteça regularmente.

E, como, por outro lado, também abstraem as determinações elementares do homem, podem, no interesse destas, fingir uma ἐντελέχεια* que culmine na satisfação dessas necessidades e elimine para elas as contingências habituais. Assim, podem dar ao homem remédios para seus males e, como satisfação mais segura de suas necessidades, essa previsão que traz para perto do homem moderno, sem sua potência, aquilo de que ele possa precisar.

*[p. 68]*

Isso se manifesta nas máquinas que transformam, combinam, eliminam a contingência de um círculo de relações e, como um núcleo orgânico, proporcionam proximidade às partes singulares para que o todo conspire ao acontecimento das coisas que o homem pede para si. Assim, como alavancas quase últimas, melhor do que outros, os cientistas podem violentar a natureza para maior comodidade do homem que, apesar de tudo, quer continuar vivendo.

E, na vida social, nas relações entre homem e homem, abstraem as necessidades elementares, podem persegui-las até seus últimos detalhes e manter em seus registros as estatísticas do bem e do mal; ao atribuir valor a cada determinação, assinalam o caminho para a eliminação dos atritos, para que cada um possa afirmar-se não em prejuízo, mas em vantagem do outro. Fazem aquilo que as abelhas fazem quando levam o pólen de flor em flor.

Mas, sobretudo, por sua atividade infiltram-se, como sinais de determinadas relações, determinadas palavras nas quais os homens se apoiam para os usos da vida sem conhecê-las e que, sem conhecê-las como recebidas, transmitem por sua vez. Os termos técnicos dão certa uniformidade de linguagem aos homens. Em vão sonham os partidários das línguas internacionais criadas intencionalmente. A língua internacional será a língua dos termos técnicos: dos καλλωπίσματα ὄρφνης.

Por isso os leigos entoam louvores aos cientistas como «pioneiros da civilização». — Eu digo que eles, nos quais fala a voz das necessidades elementares e que proporcionam a proximidade futura, são instrumentos inconscientes no desenvolvimento da κοινωνία κακῶν,* pela qual os homens, se não conseguirem entender-se, certamente chegarão a entender-se entre si de outra maneira.

*[p. 69]*

# III

# A RETÓRICA NA VIDA

*ἡ περὶ κακῶν κοινωνία **

*Φιλοψυχία κοινωνίαν συνέστησεν.*

*... de muitos*
*tristes e miseráveis, um povo fazem*
*alegre e feliz...*

*(LEOPARDI)*

## I. O indivíduo na sociedade.

*1º. O outro lado da hipérbole.*
*($x_{01}$ $y_{01}$ = $m^2$)*

«Veja», dizia-me, depois de um almoço abundante, ao concluir um longo discurso, um senhor corpulento, «veja? A vida também tem seus lados belos. Convém saber tomá-la — não pretender rigidamente aquilo cujo tempo já passou, mas adaptar-se com razoabilidade — e desfrutar aquilo que nosso tempo nos oferece, que nenhum outro tempo jamais ofereceu a seus filhos. Desfrutar essa maravilhosa comodidade da vida e colher, entre a variedade aumentada dos prazeres, um pouco disto e daquilo, com sábia medida; *habere — non haberi*, como dizem».

«O senhor é um artista!»

«Sim, de fato, creio que sou um artista; não que eu escreva ou pinte, mas — o senhor me entende: artista, artista na alma; tenho um bom coração, cheio de sentimentos gentis, com os quais torno poética cada situação e embelezo a vida, crio meus prazeres...»

«Segundo sua fantasia...»

«Mas, atenção! Não como excêntrico! E sim pelo caminho e do modo como nosso tempo providente nos oferece prazeres fáceis e lícitos». «Gozador, mas homem de mundo». «Certamente, mas

*[p. 70]*

gozador... entendamo-nos». É preciso conceder um pouco ao corpo e um pouco ao espírito. — Oh, a poesia e a literatura sempre foram minha paixão. Também a história! Há uma satisfação em pensar: «vejam, tudo isso fomos nós que fizemos» e, além disso, constatar o caminho percorrido, pelo qual nossa vida evoluiu até o presente grau de civilização. A história é uma bela coisa. — Quem sabe, se eu não tivesse sido apanhado na engrenagem administrativa... — Bem. — De resto, creio que, no tempo que corre, todo homem que queira caminhar com o progresso deve possuir uma cultura humana variada e seleta. E não deve ser inteiramente ignorante das ciências exatas, pelas quais somos os verdadeiros senhores da criação e nenhum mistério escapa mais ao nosso olhar».

«Mas o senhor é multilateral!»

«Oh, um diletante...»

«O senhor encontra tempo para tudo!»

«Certamente! Mas... é preciso ter consciência de haver cumprido o próprio dever. Oh, nisso sim, quanto ao dever não se transige. Uma coisa é comprazer-se com literatura, ciência, arte, filosofia, nas conversas agradáveis; outra é a vida séria. Como se diria: uma coisa é a teoria, outra a prática! Eu, como vê, deleito-me com essas discussões teóricas, divirto-me com os elegantes problemas éticos e concedo-me até o luxo de trocar proposições paradoxais. — Mas, atenção — cada coisa a seu tempo e lugar. Quando visto o uniforme, visto também outra pessoa. Creio que, no exercício de suas funções, o homem deve ser absolutamente livre. Livre de mente e de espírito. Na antessala de meu escritório, deposito todas as minhas opiniões pessoais, os sentimentos, as fraquezas humanas. E entro no templo da civilização para cumprir minha obra com o coração temperado para a objetividade! Então sinto que ofereço minha contribuição à grande obra de civilização em prol da humanidade. E em mim falam as santas instituições. Falo bem, não é?» «Admiro sua firmeza. — E o senhor não pensa em seus interesses?»

*[p. 71]*

«O salário... chega e é seguro. E depois, o senhor sabe, os imprevistos...»

«Sim, sim — mas... e depois, quando — que Deus mantenha isso longe — essa sua fibra admirável estiver enfraquecida?»

«Há a aposentadoria: o Estado não abandona seus fiéis, não é?»

«Mas — desculpe se lhe suscito imagens desagradáveis — somos homens frágeis; no caso de uma doença — sabe, há tantas por aí agora...»

«Nada, nada — pertenço a uma caixa de assistência aos doentes, como todos os meus colegas. Nosso hospital tem todas as comodidades modernas e somos tratados segundo as mais modernas conquistas da medicina. Está vendo?»

«Ah, estou vendo! Mas — não sei, são tantos os casos — compreendo que estamos protegidos pelas leis — ainda assim — os furtos estão na ordem do dia».

«Estou segurado contra furto».

«Ah! Mas... e... suponha um incêndio».

«Segurado contra incêndio».

«Puxa! Mas — um cavalo — desculpe, queria dizer: um automóvel que nos atropela; uma telha...»

«Segurado contra acidentes».

«Mas, enfim, morrer — todos morremos».

«Não faz mal, estou segurado para o caso de morte». «Como vê», acrescentou então triunfante, sorrindo de meu espanto, «estou numa barrica de ferro, como se costuma dizer».

Fiquei sem palavras, mas, em meu espanto, lampejou-me a ideia de que o vinho, antes de entrar na barrica, passou pela prensa.

Esse homem de seu tempo[1] — com sua προθυμία* e sua «barrica de ferro» — é, portanto, o indivíduo sonhado por

[1] Hegel — *Filosofia da História* — Reklam-Bibliothek, 4881–85 (não traduzo as citações de Hegel porque desespero de poder reproduzir em italiano seu inefável καλλωπισματισμός): «Die Lebendigkeit des...

*[p. 72]*

Hegel, no ápice da igreja gótica, que os antigos desconheciam[1] — no último momento da livre evolução do sistema da liberdade;[2] ele é a objetivação da liberdade que é fim em si mesma e de si mesma goza;[3] e «a pessoa que ele veste» no exercício de seu cargo, essa é a segunda natureza[4] — a liberdade moral, meio concreto que unifica a ideia e as paixões humanas[5] — fim essencial da existência subjetiva, união da vontade subjetiva e da vontade racional; esta é, portanto, a ideia divina,[6] aquilo que Deus pretendeu fazer com o mundo para reencontrar a si mesmo.[7] — Ainda assim, creio que a fome, o sono, o medo — mesmo que os chamemos «vontade racional» — continuam sendo sempre fome, sono e medo, assim como todas as outras coisas pelas quais não sei onde se encontra uma margem tranquila para nosso egoísmo,[1] que, quanto mais é egoísmo, menos pode chegar — nem sei onde estão a liberdade moral, a ideia e o fim essencial.

«Mas», dir-me-ia meu homem, «o que tudo isso me importa? Sei que estou seguro e que, na consciência de meus direitos e deveres, sou livre e poderoso». Ou, nas palavras de John Stuart Mill (*Ensaio sobre a liberdade*): «não se trata aqui da chamada liberdade da vontade, que tão inoportunamente se contrapõe à doutrina erroneamente denominada da necessidade filosófica, mas da liberdade civil ou social».[2] Da «liberdade de ser escravo», portanto? Pois bem.

[1] Da contemplação desalentadora dos caminhos sangrentos da história, reconfortamo-nos assim: «recolhemo-nos ao presente de nossos fins e interesses, em suma, ao egoísmo, que permanece na margem tranquila e dali desfruta, seguro, a visão distante da confusa massa de ruínas». — Hegel, p. 56.

[2] São as primeiras palavras do primeiro capítulo de Mill.

[3] No limite: $C_1$ = prazer sem vida; x = pretensão ao prazer seguro (suficiência — presunção de direito); y = ação individual.

*[p. 73]*

Com efeito, é isso que o homem procura; é assim que acredita chegar à alegria — e não pode sair de si para ver mais. — Apenas paga a ignorância com o tormento lento, obscuro e contínuo — que não confessa a si mesmo e que os outros não veem —, pois o destino é como uma equação e não se deixa enganar.

É o outro lado da hipérbole.[3] O homem ainda está vivo, ainda ocupa um espaço, e alguma coisa pequena ele precisa sempre fazer, para que sinta infinito o postulado da segurança. —

Assim como, no outro lado, o homem nunca se sentia em condição de exigir com justiça alguma coisa como justa para si, aqui presume sempre a suficiência de qualquer que seja sua pessoa; e, assim como o outro postulava a justiça na libertação da vontade irracional, este procura a segurança na adaptação a um código de direitos e deveres: a liberdade de ser escravo. Onde o outro exigia a satisfação atual, toda num só ponto, este procura o modo de continuar, com segurança, a ter fome em todo o futuro. E, assim como aquela era a via das maiores individualidades, que exigem um valor e o assemelham em sua vontade livre e inabalável, esta é a via da desagregação da individualidade, daqueles que se preocupam com a vida como se ela já tivesse valor (suficiência) e vivem ὡς ἐόντος* o absoluto com a previsão limitada ao instante — pois um ama e dirige os olhos à posse total, à identificação; o outro é terno e zeloso daquilo que acredita possuir, para que permaneça seu também no futuro, embora tanto o possua quanto é possuído. «E volta-se para as coisas que ficaram para trás». Recordai-vos da mulher de Lot — diz Cristo. Ὃς ἂν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ περιποιήσασθαι, ἀπολέσει αὐτήν (São Lucas).[1]

[1] A expressão é intraduzível pelo efeito de περί, da voz média e do duplo sentido de ψυχή (alma e vida): quem quer que procure assegurar a conservação de sua pessoa a levará à dissolução.

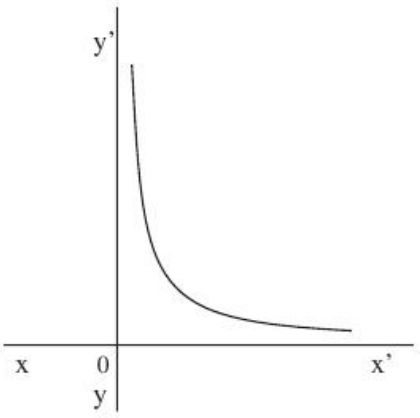
*[p. 74]*

Esta é a via que cada um percorre quando quer procurar o prazer da vida (ver Parte I, cap. 2). Mas aqui encontramos esses indivíduos reduzidos a mecanismos, previsão realizada no organismo, não, porém, como esperaríamos, vítimas de sua fraqueza — à mercê do acaso —, mas «suficientes» e seguros como divindades. Sua degeneração chama-se educação civil; sua fome é atividade de progresso; seu medo é a moral; sua violência, seu ódio egoísta, é a espada da justiça: κακῶν κοινωνίαν ἀνδρὶ κακῶν πρὸς ὀπύλους ἢ πρὸς βίον κοινωνία. — Ε διὰ τὸ τὴν τέχνην καλῶς ἐξεργάζεσθαι ἕκαστος ἄξιος καὶ τὰ μέγιστα σοφώτατος εἶναι.[2]

Por eles Cristo disse: εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν· νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν· ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει.[3] — Tornaram sua fraqueza uma força, pois, especulando sobre essa fraqueza comum, criaram uma segurança feita de convenção recíproca. —

E este é o reino da retórica. Pois, embora cada um esteja limitado ao instante, a sociedade estende sua previsão no espaço e no tempo para que cada um possa koinωφελῶς φιλοψυχεῖν*, cada um em seu pequeno lugar pensando em sua pequena vida; mas isso só é possível de determinada maneira, para que também cada outro, por sua vez, possa fazer o mesmo: cada um girando em seu eixo e conhecendo, a cada instante, os dentes das rodas conectadas, «ἁρμόντες τε καὶ ἁρμόμενοι», movidos e motores ao mesmo tempo, todos infalíveis e seguros, enquanto, por meio deles, vive a vida do grande organismo, com sua previsão complexa e requintada, cristalizada nos engenhos delicados e potentes que eliminam do campo da vida humana toda contingência.

[1] A citação evangélica alude àquele que procura conservar a própria vida e a perderá.
[2] Platão, *Apologia*, 22d.
[3] João, 9:41.



*[p. 75]*

> E, assim como, para que alguém ponha determinada moeda num órgão mecânico e gire a alavanca apropriada, a máquina pronta lhe toca a melodia desejada, pois em seus mecanismos está cristalizado o gênio musical do compositor e o engenho técnico do organista, assim também, ao trabalho determinado que o homem realiza para a sociedade, que lhe é familiar e instintivo no modo, mas obscuro em sua razão e em seu fim, a sociedade concede sine cura tudo de que ele necessita, pois em seu organismo cristalizou-se todo o engenho das individualidades mais fortes, acumulado ao longo dos séculos: «ὁ βίος ὁ μετ᾽ ἀσφαλείας ἥδιστος».[1]

***2º. A segurança.***
***(lim $c_1$ $x = \infty$)***

Essa segurança das coisas necessárias consiste na força suficiente para assegurar, no futuro, a afirmação das próprias determinações diante de todas as outras determinações (forças) estranhas e inimigas: vencer a matéria (o tempo e a variedade das coisas — o espaço) com a própria forma.

Nessa matéria estão incluídos também meus semelhantes, que se distinguem do restante da matéria por se determinarem do mesmo modo que eu me determino, isto é, para continuar vivendo, impõem ao restante da matéria a mesma forma que eu lhe imponho.

Assim, a segurança (a «coisa», como dizem os juristas) significa: 1º violência sobre a natureza: trabalho; 2º violência contra o homem: propriedade.

[1] Aristóteles, *Retórica*, A 5, 15.

*[p. 76]*

1º. Trabalhei o campo ou tirei proveito, em meu benefício, do sol, da chuva, do ar, da terra; matei os animais nocivos, domestiquei os que podiam me servir. Colhi o fruto da terra violentando a planta; construí um teto para me defender das intempéries e das feras, vencendo o espaço, a inércia e a dureza da pedra; fiz minhas roupas, minhas armas, meus utensílios; persegui a caça na floresta, cortei lenha para cozinhá-la em meu lar e comer aquilo e o fruto do campo para minha maior glória.

Enquanto houver ar, terra, sol e água, e sobre a terra campos e bosques, e neles vegetação e animais, a potencialidade do trabalho em mim e os acúmulos de trabalho passado (as coisas elaboradas) que possuo me oferecem segurança suficiente para o futuro. Mas eis agora o maior perigo, diante do qual não tenho previsão alguma: eis uma potencialidade de trabalho idêntica à minha, que quer determinar-se no mesmo ponto do espaço e do tempo e me tira todo o futuro: eis o homem, meu semelhante.

2º. Sobre o campo ainda fumegante, a luta se renova. Os dois homens disputam a segurança de poder violentar a natureza e usar os acúmulos de trabalho passado: em suma, os dois semelhantes já não são semelhantes; um tem o direito ao trabalho, ou propriedade imóvel, e o direito sobre os acúmulos de trabalho, ou propriedade móvel; afirmou sua individualidade diante do outro. O outro teve seu futuro cortado, está à mercê do vencedor naquilo que quer continuar vivendo e não pode valer-se da própria potência de trabalho. O outro, então, dá-lhe o meio de viver, contanto que trabalhe para ele. Assim, o homem subordinou seu semelhante à própria segurança: estendeu sua violência também sobre o semelhante para que este coopere em fornecer-lhe aquilo que lhe convém. E este, o escravo, é matéria diante do senhor, é uma coisa.

*[p. 77]*

Mas ele é «coisa» de modo diferente daquele em que é «coisa» uma árvore que o senhor arranca para usar toda a madeira; ele é «coisa» como a árvore que o senhor enxerta e poda para obter frutos, e como aquela da qual periodicamente tira os ramos para ter lenha. O escravo serve ao senhor vivo também porque morre por ele — mas não morto.

Assim, sua escravidão não é absoluta, mas relativa à sua necessidade de viver. A mão do escravo não é conduzida à força para fazer girar a mó do moinho; ela o faz porque o corpo precisa depois comer e não deve ser impedido, pela chibata ou pelos suplícios, de fazê-lo temporária ou permanentemente. A cada meio coercitivo, ou à ameaça de meios coercitivos, é inerente a violência vitoriosa do senhor, a persuasividade absoluta em relação à vontade de viver do escravo.

O escravo que já não precisa do futuro é livre, pois já não oferece ponto de apoio à persuasão da violência senhorial. Enquanto a água tiver peso, isto é, vontade de ir ao centro da Terra, poderá ser obrigada a fazer funcionar os moinhos e as fábricas encolhidas às margens: deverá seguir todos os caminhos preparados pelo homem e fazer girar todas as suas rodas, se quiser descer e não permanecer suspensa. Mas, no dia em que a água já não precisar do «mais baixo», serão inúteis para o homem suas comportas, seus canais e suas rodas: todas as fábricas e todos os moinhos permanecerão imóveis para sempre.

O senhor serve-se do escravo por meio da forma deste: por meio de sua potência de trabalho. E faz-lhe sentir que seu direito de existir coincide com a soma dos deveres para com o senhor, que sua segurança está condicionada à adesão ininterrupta às necessidades do senhor.

*[p. 78]*

Assim, em suas correntes duras, mas seguras, o escravo adquire, violentando a natureza em benefício do senhor, segurança entre os homens; e, com sua violência sobre o semelhante, o senhor obtém dele a segurança diante da natureza — segurança que, por não trabalhar, já não possui em si. Unidos, ambos estão seguros; separados, ambos morrem: pois um tem o direito, mas não a potência do trabalho; o outro, a potência, mas não o direito. —

Mas o código diz: «todo homem tem por natureza direitos evidentes por si mesmos à razão»;[1] declara que tudo pode ser considerado coisa, mas que o homem não é coisa (§ 285), que o homem é uma pessoa, e proclama a libertação dos escravos (§ 16). Os homens deverão amar-se? Cada um deverá sacrificar seu futuro pelo companheiro? Ou deverá recomeçar a batalha sangrenta, e cada um conquistar seu futuro sob o risco de perdê-lo? Os senhores inseguros e os libertos inseguros olham-se aterrorizados, nostálgicos, uns do domínio seguro, os outros das correntes seguras. O amor e a batalha aberta ameaçam igualmente sua segurança. Mas a sociedade abre seus braços maternos; ela só é terna justamente com essa segurança: seu código fala assim «por conveniência»; na realidade, não é senão a cristalização dessa preocupação do indivíduo com seu futuro.

O esquimó e o etíope encontram-se na zona temperada; exclamam simultaneamente: «estou com frio», diz o etíope, «dê-me suas peles»; «estou com calor», diz o esquimó, «dê-me suas penas». Cada um viu no outro apenas a coisa de que necessita, não o homem que também precisa viver (pois cada um deveria então supor que aquilo de que necessita também é necessário ao outro). Mas, por outro lado, a preocupação com a própria vida teria impedido cada um dos dois de comprometer a si mesmo por inteiro na luta. A troca conveniente a ambos tornou-os seguros, mesmo sem amor recíproco e sem a vitória de qualquer um. —

[1] Cito o código austríaco, edição de 1905, § 16. O texto alemão afirma que todo homem possui direitos inatos, evidentes pela razão, e deve ser considerado pessoa; a escravidão e a servidão não são permitidas nesses territórios.

*[p. 79]*

A troca conveniente tornou ambos seguros, sem amor recíproco e sem a vitória de qualquer um. —

E a sociedade cuida para que sempre um esquimó encontre desse modo um etíope, obtendo assim que seus frágeis filhos tenham, sem se arranhar, cada um sua sopa, que por si mesmos não saberiam preparar nem, uma vez preparada, defender dos outros.

Sou fraco de corpo e de alma: posto no meio da natureza, logo seria vítima da fome, das intempéries, das feras; posto na posse daquilo de que necessito, protegido das forças da natureza, mas em meio à cobiça dos outros homens, em pouco tempo seria privado de tudo e pereceria miseravelmente. A sociedade me acolhe, ensina-me a mover as mãos segundo regras estabelecidas e, por esse pobre trabalho de minha pobre máquina, lisonjeia-me dizendo que sou uma pessoa, que tenho direitos adquiridos pelo simples fato de ter nascido; dá-me tudo de que necessito, não apenas o puro sustento, mas todos os produtos refinados do trabalho alheio; dá-me segurança diante de todos os outros. Os homens encontraram na sociedade um senhor melhor do que os senhores individuais, porque ela não lhes exige uma variedade de trabalhos, uma potência suficiente para a segurança diante da natureza — mas apenas aquele pequeno e fácil trabalho familiar e obscuro —, contanto que seja feito do modo que lhe é útil, contanto que não colida de maneira alguma com os interesses do senhor: «se querem ser livres, devem viver; dos que dominam, tudo deve ser ouvido».

A segurança é fácil, mas tanto mais dura: a sociedade tem modos bem determinados; ela ata, limita, ameaça. Sua força difusa concretiza-se nessa obra-prima de persuasão que é o código penal. O cuidado com essa segurança escraviza o homem em cada ato. Desde o momento em que quer poder dizer «isto é legalmente meu», tornou-se escravo, por meio de seu próprio futuro, do futuro de todos os outros: é matéria (a propriedade móvel).

*[p. 80]*

Mas, em troca, a sociedade faz aquilo que nenhum senhor faria: torna seus escravos participantes de sua autoridade, pois transforma seu trabalho em dinheiro e dá ao dinheiro a força da lei. § 18. *Jedermann ist unter den von den Gesetzen vorgeschriebenen Bedingungen fähig, Rechte zu erwerben.* — A possibilidade de adquirir um direito sobre uma coisa já elaborada para servir ao homem, sobre um acúmulo de trabalho alheio, é, de fato, um direito sobre o trabalho alheio. A possibilidade de adquirir o direito de *bearbeiten* uma coisa (a propriedade imóvel), na medida em que significa a segurança de que outro não trabalhará, é, de fato, o direito sobre o não trabalho alheio. A propriedade é, portanto, violência sobre a pessoa alheia e, por meio da pessoa, sobre a natureza. E essa violência é absoluta entre os homens, pois a sociedade reivindica com toda a sua força os direitos de seus fiéis.

§ 19. *Jedem, der sich in seinem Rechte gekränkt zu sein erachtet, steht es frei, seine Beschwerde vor der durch die Gesetze bestimmten Behörde anzubringen.* — Desse modo, cada um pode tornar pessoalmente absoluta aquela segurança de que já desfruta pela coerção geral. A pequena vontade quer afirmar sua determinação. E a sociedade lhe dá meios de tomar. A pequena vontade não pode defender aquilo que tomou com sua violência e confia sua defesa à violência social.

A pequena vontade, ignorante de tudo o que não seja aquele obscuro sentido de suas necessidades, que, por estas, nega, ignorando-a, toda outra vontade — τὸ ἑαυτοῦ μέρος* — mataria tudo o que vive para continuar vivendo ela mesma; assim, por meio da sociedade, adquire força inteligente e segura contra toda outra vontade, adquire poder sobre tudo o que os séculos passados fizeram e o século presente produz. Toda outra vontade é escrava de seu futuro. Tudo é matéria para sua vida.

*[p. 81]*

Assim, na sociedade organizada, cada um violenta o outro por meio da onipotência da organização; cada um é matéria e forma, escravo e senhor ao mesmo tempo, pois a conveniência comum concede e impõe a todos direitos e deveres comuns. A organização é onipotente e incorruptível porque consiste na deficiência do indivíduo e em seu medo. E não há potência maior do que aquela que faz da própria fraqueza uma força. O indivíduo que, por sua segurança, vive sua vida no modo social, koinωφελῶς φιλοψυχῶν*, descobriu que a liberdade de ser escravo da vida é segura para quem sabe τοῖς κρατοῦσιν εἴκαθεῖ* e se adaptou à forma social; é ciumento dela justamente em razão da fraqueza com que a ela se confiou, ciumento como o credor é de sua própria letra de câmbio: tendo feito tanto para aceitá-la e confiar-lhe seus haveres, depende dela com a vida.

*[p. 82]*

Pois a ela, à letra, e a ele, à forma social, ambos se apegam como o náufrago à tábua de salvação, não por amor à tábua, mas à própria salvação. Assim, os homens que aceitaram a letra de câmbio da sociedade agarram-se a ela com os dedos contraídos — ou com firmeza de princípios —, e esse é seu olhar carrancudo voltado à opinião alheia, à στάσις* de toda fé, para que não se estabeleça στάσις alguma; a todo fato alheio, para que não se torne faccioso. É essa a gravidade de instrumentos de orquestra que, por soprarem e serem soprados, se sentem investidos da autoridade do compositor — razão pela qual me espanta que não usem todos «nós» como primeira pessoa do singular, como já fazem os viajantes comerciais ou o contínuo de um banco que falava de «nossos milhões». É essa sua ἀκρίβεια* na medida dos direitos e deveres, essa sua «suficiência», que não suporta que a outros não baste aquilo que basta a eles; por isso, se alguém usa algo para ultrajar aquilo que a cada um é concedido pela medida comum, sentem-se pessoalmente ultrajados pelo próprio fato.[1] É por isso que, se tivessem de sacrificar a algum deus que não fosse o eterno Pluto, sacrificariam — Procusto. —

Vem a pergunta: que são, afinal, esses direitos que, segundo o código, cabem ao homem por evidência racional, pelo próprio fato de ter nascido, e o que é a «pessoa»? —

[1] É por isso que «ultraje» adquiriu no uso comum o sentido de ofensa. Não assim a palavra grega ὕβρις, que permanece estreitamente ligada ao sujeito (como potência) e tem nele sua Nêmesis; só assume o ponto de vista do ofendido nas afirmações feitas num dado ponto a respeito de uma dada coisa. Por isso, o verbo transitivo ὑβρίζω τινά significa «ofendo alguém». Daí os substantivos ὕβρισμα e ὑβισμός, ofensa.

*[p. 83]*

***3º. A redução da pessoa.***
***(lim $C_1$ y = o)***

Ao caminhar por uma velha rua de minha cidade, muitas vezes me senti lisonjeado pelo aspecto conveniente que as fachadas das casas me apresentavam; até mesmo os vestígios do tempo e das intempéries tinham um ar respeitável e reconfortante. Mas as cidades, como se sabe, progridem; as novas necessidades culminam em projetos de construção, e estes demol em sem piedade as partes incômodas. Minha rua foi poupada, mas todos os edifícios que se acumulavam atrás da primeira fileira de casas, de um dos lados, foram arrasados; assim, quem passa agora pela parte desobstruída vê as casas de fachada respeitável oferecendo, infelizmente, todo o espetáculo desolador de sua miséria íntima. Quem a contemplou uma vez consegue intuí-la, ao voltar a passar pela rua habitual, mesmo através da fachada respeitável.

Através da fachada respeitável que os homens apresentam na via da segurança recíproca, também se podem intuir as misérias da individualidade reduzida, avançando na discussão da fórmula até o exame da segunda variável.

«Der Unbeugsame wuchs nicht leichtsinnig auf», dizem: «não cresceu levianamente aquele que não se dobra».[1]

Os cedros que, graças a condições favoráveis, cresceram mais depressa e mais alto do que a resistência de sua fibra permitia — sobrecarregados pelo próprio peso, logo curvam o topo em direção à terra. Os outros, porém, que lutaram contra o terreno ingrato e o clima hostil, se cresceram, cresceram tanto quanto sua força comportava, e não há vento que os dobre.

*[p. 84]*

O homem que assumiu a pessoa social, pela qual cresceu usurpando a segurança inadequada que o ambiente lhe oferecia, fundou sua vida na contingência das coisas e das pessoas; vivendo da caridade destas, depende delas para seu futuro, e não tem em si vigor para conservar aquilo que não lhe pertence por seu próprio valor. Quanto mais o indivíduo se adapta às contingências circundantes, tanto menos sua é a suficiência, pois tanto menos ampla é nele a previsão difundida per artus*. Quanto mais a previsão social se alarga e se torna suficiente para um número maior de contingências, tanto mais breve é a esfera de previsão e menor a suficiência do indivíduo que, para sua segurança, confiou na previsão social como suficiente. A uma segurança social absoluta corresponde, no indivíduo social, uma previsão reduzida ao instante e ao ponto; assim, diante de cada nova contingência insuficiente, arrancado do seio da sociedade, o indivíduo pereceria miseravelmente naquele instante e naquele ponto. Todos os progressos da civilização são regressos do indivíduo. —

Cada progresso da técnica entorpece, nessa medida, o corpo humano. As roupas, a casa e a produção artificial do calor tornam inútil a capacidade de reação do organismo[2] ao ar, ao calor, ao frio, ao sol[3] e à água. —

[1] Em εὐμαρίᾳ.
[2] Referência ao método Kneipp.
[3] Para neutralizar os efeitos nocivos da luz solar, a pele exposta bronzeia-se; protegida, volta a clarear. A pele do rosto e das mãos, sempre exposta às variações, colore-se e perde a cor rapidamente. A pele do corpo, quando excepcionalmente exposta, demora a colorir-se e conserva a cor mesmo quando protegida; esse atraso da reação geralmente produz queimaduras solares perigosas.

*[p. 85]*

Pela facilidade de obter alimento sem procurá-lo e pela facilidade das armas, o indivíduo já não é, por si, uma força perigosa em meio aos animais; já não possui a agilidade, a força articulada e medida, nem as mil astúcias que estavam na potencialidade de seu corpo e faziam do homem um dos mais belos animais de rapina.

> Mas a sociedade elimina todo πόνος*, todo perigo que exija, para ser superado, o esforço inteligente e tenaz por inteiro: o empenho de toda a pessoa para não morrer; e o substitui pela segurança ἀμηχάνους συμφοράς*, em que os homens não vencem nem sucumbem na luta, mas se encontram simplesmente salvos ou mortos.

Ela se encarrega de transportar as preciosas pessoas de seus filhos para que não tenham de se esforçar. Assim, do homem que, inteiro, com seu cavalo por ele domado e depois sempre dominado por meio da estranha linguagem feita de contrações musculares nas pernas, atravessa terrenos desconhecidos, consciente dos perigos e pronto à reação adequada — ou que atravessa montanhas escalando paredes vertiginosamente íngremes, encontrando em cada aspereza apoio suficiente para mãos e pés articulados como mãos; que margeia o abismo sem que o coração[1] vacile e atravessa deslizamentos «sem que o pé mova uma pedra»[2] — ao viajante entediado, obrigado a permanecer num vagão que, sacudindo-o, o transporta por cima, por baixo e através de rios e montanhas, enquanto ele se espreguiça, boceja ou conversa sobre horários com profundo conhecimento de causa...

*[p. 86]*

...ou discute com o condutor, com argumentos finíssimos, sobre bilhetes combinados, tarifa diferencial e direitos e deveres recíprocos do viajante e do funcionário ferroviário; e, se a providência divina o fizer colidir com outro trem de viajantes adormecidos, mas voando a sessenta quilômetros por hora, nem sequer lhe restará tempo para blasfemar: já estará morto, passando diretamente dos minutos de suas conexões à eternidade da morte, que, para sua grande indignação, o iguala, a ele, homem civilizado, a seus antepassados trogloditas e a todos os animais da criação; — do marinheiro que tem nas mãos a vela e o leme — e é ele a razão do equilíbrio entre o vento e o mar, sente no rosto a direção e a força do vento e mede com o olhar seguro a bordada, luta contra o furacão para vencer ou morrer — ao viajante de um transatlântico, que, seja mercadoria amontoada no porão, seja *high life* no convés, contorce-se com o enjoo e, confiando na prepotência da tonelagem e das caldeiras do vapor, que permanece como uma ilhota em meio ao furacão, afunda como uma pedra com todos os companheiros, sem possibilidade de luta, se um rochedo ou o esporão de outro navio se encarregar de abrir os flancos de sua cidade flutuante — entre uns e outros, queria dizer, há a mesma distância que entre a vida orgânica e a vida mineral. —

Toda substituição do trabalho manual por máquinas entorpece, na mesma medida, as mãos do homem: pois elas haviam sido educadas pelo pensamento voltado a necessidades determinadas para saber fazer; agora, pelo mecanismo em que esse pensamento se cristalizou de uma vez por todas e que as tornou inúteis, perdem a inteligência dessas necessidades. Assim, em nossos dias, estão entorpecidos, por exemplo, os ferreiros, que outrora, a partir de um bloco de ferro, sabiam, com fogo, martelo e cinzel, moldar qualquer objeto desejado — e hoje mal sabem adaptar e unir com parafusos as peças...

*[p. 87]*

...prontas que chegam das fábricas ou fundições, a ponto de já não fazerem por si mesmos nem as chaves nem os pregos: tanto que dificilmente se encontra alguém que ainda saiba ferrar um cavalo.[1] E o mesmo vale para os artistas canteiros, carpinteiros, tecelões etc. Em seu lugar entraram as massas de operários tristes e estúpidos das fábricas, que não sabem senão um gesto — são quase a última alavanca de suas máquinas.

Assim, o fotógrafo substituiu o gravador e substituirá o pintor; os fonógrafos e os orquestriões substituirão os músicos...[2]

Os olhos acabarão por não ver aquilo que em vão veriam; os ouvidos, por não ouvir aquilo que em vão ouviriam — o corpo do homem se desagregará... se derramará.[3]

[1] É verdade que também essa se torna uma arte inútil.

[2] Não me venham falar dos esportes com os quais se pretende contrabalançar tudo isso. A razão do esporte, seu objetivo, não está no fazer, mas no «ter feito»: a religião do esportista é o «recorde». E «recorde» significa: 1º desenvolvimento extremamente parcial — pois quem quer manter um recorde não deve pensar em outra coisa; 2º perigo sem suficiência em todos aqueles esportes em que o homem se confia a uma máquina e a faz trabalhar até o excesso. Até mesmo o caçador foi reduzido a um senhor que se deixa levar a um lugar onde os animais lhe são postos diante do nariz para que os mate... se não preferir atirar nas pernas dos batedores — pois também isso é algo que acontece. O esporte entra, assim, na ordem de todas as outras coisas da sociedade: trabalho estúpido e uniforme; a ἀμήχανος συμφορά substitui o πόνος. O esporte é a retórica da vida física.

[3] Um princípio disso, certamente ao menos uma invenção social, são as doenças dos membros, as doenças musculares em geral, por inércia e atrofia; e as doenças dos órgãos internos, porque trabalham em vão, sem a medida que a vitalidade dos membros dava à sua atividade, ou por hipertrofia; ligadas a estas estão as doenças da circulação sanguínea: em geral, o distúrbio daquilo que é a afirmação da existência de um organismo, a assimilação da matéria à própria forma: as doenças do metabolismo. O sinal desse desajuste da vida são os males do sistema nervoso, dos quais a sociedade parece quase se orgulhar.

*[p. 88]*

> Assim também na atividade de toda a sua pessoa, cuja potência, por não ser concreta e atualmente visível nas partes do corpo, mais se esconde ao julgamento: a esfera limitou seu raio na medida em que o da sociedade se ampliou. Pois também aqui domina a lei que gradualmente elimina τὸν πόνον para dar uma segurança interrompida apenas por ἀμήχανοι συμφοραί, de modo que os homens se encontram salvos ou caídos.

As palavras «não te empenhes com toda a tua pessoa», «distingue entre teoria e prática», «toma a pessoa da suficiência que te é dada, mede os deveres pelos direitos», «informa-te sobre aquilo que foi convencionado» formam o pentálogo do homem social. Este, que aceitou a letra de câmbio da sociedade e lhe carregou sobre os ombros o cuidado de sua própria segurança, já não precisa encarregar-se dela, nem deve fazê-lo. O código diz que é punido aquele que faz justiça por si mesmo. Mas o homem social já não deve pensar de modo algum na justiça; isso não lhe diz respeito: está sob tutela — não tem voz; deve apenas cuidar de seguir em linha reta o caminho que lhe prepararam; aonde ele conduz não é assunto seu. Diante dos olhos, leva, como os cavalos de tração, anteparos para não olhar à direita nem à esquerda. Sua previsão deve limitar-se àquela estrada e ao trecho próximo, para cuidar de não tropeçar. Assim lhe é retirado o sentido da responsabilidade. O cavalo que leva um homem a cometer um delito não é responsável por isso — tampouco nosso homem é responsável pelo mal ou pelo bem a que seu caminhar serve. Ele não é um Mitwisser, συνειδώς, conscius*, mas cúmplice de boa-fé. —

*[p. 89]*

Ele não pode recordar por muito tempo os lugares por onde passou — absorvido como está pelos acidentes atuais do caminho, atento a onde põe os pés. Aqueles lugares lhe diziam respeito quando passava por eles; agora seria ingenuidade pensar neles a ponto de perder o rumo: esta é a realidade — a prática; é dela que depende sua vida. Havia alguém que caminhava ao seu lado, que o ajudara nos passos difíceis; chegou outro, derrubou-o e tomou seu lugar; nosso caminhante não pode encarregar-se do caído — deve pensar em onde pôr os pés. «Que pena», diz, e prossegue, tentando obter a graça do novo companheiro para que o ajude como o outro fazia: pois nele não via o companheiro, mas a ajuda. «A criança esquece os pais que a geraram, quando se vê livre da dor», diz Electra (145–146). Não é homem, mas infante (menor, *unmündig*), aquele que não assume o ἀντίρροπον ἄχος da dor que o atingiu em alguém que estava ligado a ele, que não responde por aquilo que um dia dizia ser seu.

Pois sua pessoa de hoje não é a de ontem: quem lhe pode dar uma voz responsável? «Mas», diz o caminhante, «μηδὲν ἐπ᾽ ἀμήχανον — não posso, não devo empenhar-me a fundo; essas são belas coisas — εἰ δ᾽ ἐλεύθερόν με δεῖ ζῆν, τῶν κρατούντων ἔστι πάντ᾽ ἀκουστέα — devo pensar em coisas sérias». E prossegue, atento às pedras do caminho, que são a seriedade, a realidade. Mas o que é, para ele, essa realidade? A realidade das pedras, o cavalo a conhece apenas em relação aos pés (ver Parte I, cap. 2; Parte II, cap. 2).

*[p. 90]*

Assim, os lugares por onde passa o caminhante são, para ele, lugares-comuns. Das coisas que toca de leve, das coisas sobre as quais se apoia para prosseguir, o que sabe ele sobre como vivem, o que querem e o que são? Sabe apenas se são duras ou macias, difíceis ou fáceis, favoráveis ou inimigas; ignora o que é justo para os outros, usa as coisas e as pessoas apenas na medida em que são úteis a seu caminho, ὅ κατὰ τὴν κοινωνίαν τυγχάνει νενομομένον*, aquilo que a convenção lhe atribui como justo. —

Assim, curvando-se, esperando, transigindo e, para não se comprometer a fundo, de modo a não comprometer todo o futuro num só ponto, esquecendo e irresponsável, o homem social vai levando a vida, ignorando-a — até que Júpiter o liberte. —

*Ἑκ›μοροι, καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν,*
*αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος,*
*πάντοσ᾽ ἐλαυνόμενοι.*
*(Empédocles)*

*[p. 91]*

Está escrito em algum lugar (creio que em Schopenhauer) que quem pudesse olhar para dentro de um vaso de barro não veria ali senão uma obscura tendência para baixo e uma obscura força de coesão; se pudesse olhar para dentro da mente de um homem, veria mais uma vez o mundo inteiro, todos os outros homens e a si mesmo. Isso quer dizer que, na retina de um homem diante de uma paisagem, toda a paisagem revive exatamente, mas, assim como nela só vive com clareza aquele ponto que, a cada vez, está em foco, enquanto todo o resto aparece incerto — pois o olho vê sem ver, mas só tem por certo aquilo que viu —, assim, creio, quem lançasse o olhar na mente de um homem comum encontraria uma imagem bastante estranha e disforme do mundo, dos homens e de si mesmo: «suas mãos de pedra se espalham pelos membros» (Empédocles).

Veria, por exemplo, o sabor da comida, o cheiro e a marca de tomar o alimento, e quem o prepara e quem o vende, confundidos num único acúmulo de disposições obscuras; ligado a isso — se se trata de um funcionário[1] —, outro acúmulo com fachadas de papéis, maços de contas, superfícies de mesas, rolos de dinheiro, o sentido do dinheiro nos dedos e seu som no ouvido, pernas de cadeiras, cantos de salas etc.; e outro, com esquinas de ruas, letreiros de lojas, quadrados de céu, manchas de sol etc.; umas coisas marcadas pela atração, outras pela repulsão; e, no meio, sombras de homens, uns sem cabeça, outros sem pernas (sinais de reconhecimento: pernas, narizes), uns marcados com um «sim», outros com um «não», a marca de um beijo ou um ranger de dentes, um olhar hostil etc.; e uma dança infernal de nomes, dados, palavras, números, todos os τόποι da retórica. Mas, através de todo o emaranhado, veria palpitar a fome insaciada.

[1] Digo «funcionário» porque os funcionários são, por excelência, almas «implicadas».

*[p. 92]*

Movida pela luz do prazer ao longo da pálida faixa que liga todas as coisas, ela corre, recolhendo as tênues irradiações de todas as coisas, ora iluminando uma, ora outra, para iludir a fome no instante seguinte — sem repouso. A realidade dos homens é a figura do sonho; é dela que falam como se narrassem um emaranhado de sonhos. «Pois o sonho vem com um emaranhado de coisas, e a voz do tolo, com um emaranhado de palavras» (Eclesiastes, 5:2). Mas, enquanto o sonho é a medida íntima da vida, aquilo que cada um sente em relação à vida — de modo que os homens não sabem comunicar as sensações do sonho —, para comunicar o emaranhado de sonhos de sua realidade encontram palavras convencionadas para cada referência particular.

No sonho, o homem está nu e diante de Deus tal como é — e pesa pelo que vale; todas as formas, os engenhos e as palavras que não são seus e aos quais se adaptou por convenção caem. Na intimidade do sonho, ele é como seus antepassados, que viviam sós e nus. De fato, quando os homens se colocam na posição em que querem comunicar aquelas misteriosas sensações dos sonhos, encontram-se diante do impossível: não encontram palavras para «exprimir o que sentem».[1] Mas, para os usos da vida, todos dizem «mesinha, cadeira, praça, céu, colina» etc., ou «Marco, Filipe, Gregório» etc.

*Οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε νῦν τε ἔασι,*
*καὶ μετέπειτ᾽ ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·*
*τοῖς δ᾽ ὄνομ᾽ ἄνθρωποι κατέθεντ᾽ ἐπίσημον ἑκάστῳ.*
*(Parmênides, v. 151 ss.)*

[1] «Não sei dizer», «você não pode imaginar», «não pode acreditar», «só Deus sabe», «se você soubesse», «inefável», «indizível», «ficar sem palavras», quando algo extraordinário rompe o curso habitual das coisas etc.
[2] ἐπίσημον, isto é, como sinal convencional.

*[p. 93]*

Mas o que sabem eles? Dizem que os veem diante de si quando fecham os olhos e que os conhecem profundamente; mas, se querem dizer o que são, a imagem se dissolve em notícias recebidas como dadas e em dados coordenados que correspondem às diversas impressões dos sentidos e ao uso a que determinada coisa serve; e se reduz, quando não é indiferente, à simpatia ou antipatia inexplicada, à atração ou repulsão que determinada pessoa ou coisa desperta. É como quando alguém começa a desenhar aquilo que diz ver perfeitamente e acaba fazendo rabiscos e monogramas... «porque não sabe desenhar». —

Sua memória é feita desses acúmulos de disposições que esperam as formas habituais para reconhecê-las; e, ao referirem-se a elas com palavras, não as comunicam, não as exprimem, mas as significam para os outros, de modo que bastem aos usos da vida. Como alguém que move uma alavanca ou aperta um botão de um mecanismo para obter determinadas reações, que conhece por suas manifestações, pelo que lhe oferecem de indispensável, mas não sabe como funcionam nem sabe criá-las — apenas se refere a elas por meio daquele sinal convencionado. Assim age o homem na sociedade: encontra o sinal convencionado no teclado preparado, como uma nota no piano. E os sinais convencionados se ligam em modos convencionados, em complexos prontos. No piano, ele toca não sua própria melodia, mas as frases prescritas pelos outros. —

É assim que, na sociedade antiga, a língua se cristaliza. Hegel também observa* o homem social sob esse aspecto, dizendo que «o grande senhor se torna mais espiritual e necessita menos dessas pequenas coisas» (p. 106).[1] — Certamente já não necessita delas; exatamente como uma criança a quem a mãe carinhosa, para não expô-la aos perigos de caminhar com as próprias pernas, dá para sempre o meio de transporte que certamente não precisaria de pernas e teria a satisfação de ver, em seu lugar, duas coisas moles e informes.

[1] Hegel, *Filosofia da História*: com o avanço da civilização da sociedade e do Estado, o desenvolvimento sistemático do entendimento se desgasta, e a língua se torna mais pobre e menos formada.

*[p. 94]*

O homem instruído é reduzido a não sair do ponto com sua realidade; seu modo direto é o sinal de uma relação próxima determinada: semelhante ao homem que sonha e percorre, com a luz de sua visão pontual, toda uma série; como não vê as coisas distantes como próximas, aproxima-se das coisas distantes para vê-las. Se o interesse quer esclarecer um elemento incerto na visão atual, transporta-se imediatamente para ele e o torna objeto da visão seguinte. Sonho que alguém me conta uma coisa; depois sonho a própria coisa (não como contada): a visão de minha conversa desapareceu e foi substituída pela visão da coisa (*Mil e uma noites*[1]); no sonho não existe realidade conjunta. Uma poderosa faculdade de sonho é a do artista, que vê as coisas distantes como próximas e, por isso, pode representá-las de modo que apareçam em sua relação recíproca, próximas e distantes.

O pintor que pinta uma alameda tem no olho e na mão, paralelas, as linhas das duas fileiras de árvores quando as faz convergir; e todas as árvores da mesma altura quando as faz diminuir em perspectiva; e todas da mesma cor quando as faz gradualmente mais veladas de azul, cinza, esbranquiçado, violeta, vermelho, conforme o ar esteja puro, nebuloso ou atravessado pelos raios do sol poente; e todas iluminadas do mesmo modo quando, ao penetrar, a luz vai atenuando as diferenças entre luz e sombra.

[1] Boccaccio diz bem: «Dante Alighieri sou, Minerva obscura de inteligência e arte... Minha alta fantasia, pronta e segura...».

*[p. 95]*

Então vem o simples e diz: «parece verdadeiro»; vem o crítico e diz: «que primeiros planos! que planos de fundo! que linha, que luz, que ar, que colorido!»

O simples põe-se a pintar: vai ver o começo da alameda e depois o fim; vê que a largura é a mesma e pinta honestamente paralelas as linhas das duas fileiras; com o mesmo procedimento e a mesma honesta diligência, pinta as árvores todas iguais em altura, cor e sombreamento. —

Se aparece outro simples, contenta-se em protestar que não entende nada; ou, se conhece o material, diz que «deveria ser aquela alameda, mas não se entende nada». O crítico, porém, diz: «a ideia está lá — falta escola». —

É que o simples levou sua faculdade de ver, passo a passo, ao longo de toda a alameda, a «ver de perto as coisas distantes» e as representou uma a uma tal como as viu de perto. Repetiu a proximidade material para criar a proximidade das coisas distantes. Não comunicou a intimidade, a própria natureza do objeto, mas o significou por aquelas aparências que, a cada vez, o fazem reconhecer por quem já o viu.[1] —

Assim, quando fala, arrasta-se através das relações elementares dos conceitos e, por mais voltas que dê, já não apreende mais nada.[2]

[1] Veja-se também a diferença entre caricatura e bonequinho.
[2] Ver Parte II, caps. 1 e 2.

*[p. 96]*

E as palavras, assim como no falar permanecem obscuras e vagas, perdem a possibilidade da plenitude das referências que, de outro modo, as tornariam claras. De corpos vivos, capazes de se ligar e determinar, ligando e determinando de muitos lados e de muitos modos, tornam-se matéria que, por sua própria força, só pode referir-se de uma maneira e, por vezes, fica cristalizada nessa união.[1]

De individualidades precisas, tornam-se *partes materiales*. —

Seu modo conjunto, tanto mais inadequado quanto mais limitado é seu saber, reduz-se quase exclusivamente às relações elementares de tempo e finalidade.[2] De resto, o belo organismo vivo de um período revelador é reduzido à pesada sequência de proposições incolores, como uma corrente de forçados, ligadas pesadamente por «que», «visto que», «e depois», «e então», «o qual» etc.

[1] Por exemplo: «ministro», cristalizado no sentido político. Para suprir os outros usos, surgem «administrar» e «administrador», sem que se perceba mais que o ministro é um administrador e o administrador, um ministro; cada uma das duas palavras basta, a cada vez, para significar a relação próxima. O processo de atrofiamento é claro nas palavras compostas com preposições, que perdem o sentido da composição quando o prefixo perde sua regência e passam a ser ligadas como formas menos expressivas nos usos comuns. Um exemplo característico é a inconstância dos temas nos verbos mais comuns. Uma língua racionalmente vivida articula suas palavras em diferentes modos, com elementos determinados e mutáveis, permanecendo imutável sua característica radical essencial. Assim se torna claro que a mesma coisa entra numa nova relação e que a relação é vivida mais profundamente. Mas, mesmo nas línguas que realizam todas as funções sintáticas por flexão, nos verbos de uso contínuo e de maior vida social prevaleceu o cuidado com a significação suficiente sobre aquele, próprio dos homens superiores, da comunicação racional, e formam-se formas diversas transformando o tema. O autor enumera exemplos gregos, latinos, italianos, franceses, alemães e ingleses.

[2] «Antes de fazer», «depois de ter feito», «para fazer».

*[p. 97]*

O homem que vive sem persuasão, sem jamais ousar querê-la, não tem em sua potência um fim, uma razão que saia do ponto, a não ser para repetir-se no passado e no futuro. As relações de finalidade, necessidade e potencialidade, vividas superficialmente, confundem-se entre si e com os modos da realidade direta.

Assim, se sua intenção implica, sem que ele saiba, determinada relação, não pode comunicá-la pelo nexo claro do organismo conjunto; precisa afanar-se para significá-la multiplicando palavras. Por exemplo, se quer dizer que é necessário que outro faça determinada coisa para que depois ele próprio também a faça, não diz: «farei quando você tiver feito», mas precisa dizer: «não farei hoje, nem amanhã, nem nunca; primeiro você deve fazê-lo, só depois eu o farei». Para dizer «eu o faria se você o fizesse», precisa dizer: «quanto a mim, eu o faço — mas faça você primeiro».

Ou o caso inverso: para dizer «eu juraria» (posso jurar), diz «eu poderia jurar» (posso poder jurar); ou «se você quisesse, eventualmente eu o faria» (= se você quisesse, se você quisesse eu o faria); ou «na medida em que» (que indica a relação de necessidade) para indicar a coincidência de duas coisas (que se exprime com «nisso»).[1]

«Mas isso são pedantismos — você entendeu o que eu queria dizer? Então basta». — Questão de contentamento. Se alguém se considera suficiente nos modos de vida oferecidos pela sociedade, pode contentar-se em significar, para seus usos, as coisas convencionadas nos modos convencionados e acomodar-se a repetir, sem compreender, aquilo que os outros dizem nesses casos, para ser entendido da mesma maneira por outros iniciados na mesma koinωνια. —

[1] No jargão filosófico-científico, perdeu-se inteiramente o sentido conjuntivo de «na medida em que». Por isso se usa com «que» e com o indicativo: «na medida em que isto é», como «nisso que isto é».

*[p. 98]*

Assim, ele pode até ter um «estilo», uma «língua» perfeitos e, ainda assim, jamais dizer coisa alguma. Mas, quanto mais alguém quer caminhar com as próprias pernas, tanto mais precisa fazer sangrar suas palavras, pois «é cego, sem pátria, miserável, se se contenta com frases feitas» (Carlyle, p. 78). —

Ainda assim, uns dizem, como se dissessem coisas opostas: «é preciso informar-se sobre os graus que o espírito, espiritualizando-se, superou na história do gênero humano»; outros: «é preciso ler bons textos e gramática».

É inútil revolver ainda mais essas misérias: basta que permaneça firme que, consistindo toda a perspectiva linguística na profundidade da visão atual, a vida orgânica da língua, que pulsa igualmente em cada palavra e em cada união de palavras — como função da vida individual —, no homem se desagrega e se torna imbecil quando este, pela segurança social, é reduzido, quanto à sua previsão organizada (segurança individual), ao ponto e ao instante.

***4º. y(c1) : x(c1) = o : ∞***
***O máximo com o mínimo.***
***(A retórica)***

Esse homem da sociedade, que, diante do homem em estado natural, é tanto mais fraco quanto já não precisa vencer nenhum dos perigos que aquele vencia — isto é, tão fraco quanto alguém incapaz de vencer o menor deles e que não possui outra atividade, uma esfera de ação mais ampla, pois, assim como naquele, seu interesse não vai além das necessidades da vida: essa vontade de viver quase inorgânica —, ainda assim desfruta, em troca de seu pequeno trabalho aprendido e de sua submissão, da segurança de tudo aquilo que o engenho humano acumulou na sociedade, algo que, de outro modo, só se obtém pela superioridade individual, apenas pela potência da persuasão.

*[p. 99]*

Com o trabalho da individualidade inferior, obtêm-se os frutos da individualidade superior: esse é o significado retórico do otimismo social. Ele diz ao indivíduo: «Quem cumpre seu dever para com a sociedade tem direito a viver seguro». Mas quem te dá o direito de considerar teu dever aquilo que a sociedade diz ser dever? Ela diz ainda: «Será livre aquele que, no ânimo, for verdadeiro e assim for entre os homens». E o homem responde: «Será livre aquele que for tão verdadeiramente verdadeiro no ânimo que não se altere ao estar entre os homens». Pois a retórica, ao falar a verdade para os outros, persuade os outros; a verdade para si mesmo persuade a si e aos outros. —

> Mas a retórica organizada em sistema, alimentada pelo esforço constante dos séculos, floresce ao sol, dá seus frutos e beneficia seus fiéis. E outros frutos dará no futuro. Ver-se-á cada homem, preocupado apenas com sua vida e negando assim τὸ ἑαυτοῦ μέρος* de toda vida alheia, receber dos outros tudo o que quiser e viver seguro em relação a eles, como se apenas o amor dos outros o mantivesse; absorvido pelas coisas atuais, ainda assim dominar os outros e compreender as coisas como o grande pode, ao preço de sua justiça sangrada. O νεῖκος assumirá a aparência da φιλία quando cada um, socialmente instruído, querendo para si quiser para a sociedade, pois sua negação dos outros será afirmação da vida social. Assim, cada ato do homem será retórica em ação, que, obscura para ele mesmo, lhe dará tudo de que necessita.

O dinheiro, meio atual de comunicação da violência social, pelo qual cada um é senhor do trabalho alheio — o «concentrado de trabalho», o «representante do direito», a correia de transmissão entre as rodas da máquina — será elevado ao céu como uma divindade e se tornará inteiramente nominal, uma abstração, quando as rodas estiverem tão bem ajustadas que cada uma entre nos dentes da outra sem necessidade de transmissão.

*[p. 100]*

A língua chegará ao limite da persuasividade absoluta, aquele que o profeta alcança pelo milagre; chegará ao silêncio quando cada ato tiver sua eficácia absoluta. Mas, se a um desses pobres restos de humanidade, num dia de sol, vier um arrepio de vida, quase uma reminiscência através dos tempos em seu cérebro tardio, e ele se demorar sobre a manivela de sua máquina, perturbado, afastando-se do trabalho, o companheiro terá pouca dificuldade em fazê-lo recobrar o juízo. «Vem», dirá, «é teu dever moral!» O outro compreenderá imediatamente: «é o pão», e voltará ao trabalho de cabeça baixa. Καλλωπίσματα ὄρφνης! — Antes de chegar ao reino do silêncio, cada palavra será um κάλλωπισμα ὄρφνης, uma aparência absoluta, uma eficácia imediata de uma palavra que já não terá outro conteúdo senão o obscuro instinto mínimo de vida. Todas as palavras serão termos técnicos quando a obscuridade estiver velada do mesmo modo para todos, sendo todos os homens domesticados do mesmo modo. As palavras se referirão a relações determinadas da mesma maneira para todos. Como hoje se diz «força de atração», que nada diz, mas quer significar apenas aquele conjunto de efeitos que todos têm próximos, aos quais é preciso supor uma causa suficiente, assim então se dirá: virtude, moral, dever, religião, povo, deus, bondade, justiça, sentimento, bem, mal, útil, inútil etc., e se entenderão rigorosamente aquelas determinadas relações da vida: os τόποι κοινοί* serão fixos como os científicos. Os homens tocarão uns aos outros como teclados. Então terá bom jogo quem quiser escrever uma retórica. Pois a vida do homem será verdadeiramente a divina μεσότης* que, desde a noite dos tempos futuros, brilhou para a alma social de Aristóteles. Os homens falarão, mas οὐδὲν λέξουσιν*. Electra lhes fala quando diz a Crisótemis:

*... πάντα... σοι...*
*κείνης διδακτά, κοὐδὲν ἐκ σαυτῆς λέγεις.*
*(Clitemnestra — a sociedade)*

Falo do futuro para ter o caso-limite, mas grande parte do futuro já está no presente. Já hoje nenhum homem nasce nu: todos nascem de camisa, todos já enriquecidos por aquilo que os séculos fizeram para lhes tornar fácil a vida. E a maioria conserva essa camisa com todo o cuidado. Já hoje o homem encontra aquilo de que necessita numa forma preestabelecida e acredita conhecer a vida quando aprendeu as normas dessa forma e obtém sem perigo aquilo de que precisa.

Essa forma, essa camisa de força ou camisa retórica, é tecida por todas as coisas nascidas da vida social: 1º os ofícios; 2º o comércio; 3º o direito; 4º a moral; 5º a conveniência; 6º a ciência; 7º a história. A consciência de cada homem repousa na posse de algum grau dessas conhecenças: cada homem 1º aprendeu uma arte ou obteve um título; 2º sabe como ganhar a vida com isso; 3º sabe dentro de que limites pode fazê-lo diante dos outros homens e como reclamar a força da lei contra as ofensas destes; 4º sabe quais sentimentos e respeitos deve ter por eles; 5º sabe como deve comportar-se e limitar-se em cada ato em relação a eles; 6º conhece o modo, a teoria do ambiente no qual encontrar meios de prevenir ou reparar os males, e sabe a quais homens que possuem tal teoria deve consultar sobre as outras coisas; 7º possui um fundamento de considerações e preconceitos acerca do passado que, com os resíduos daquilo que foi, lhe molda uma pessoa, como se também ele fosse nu e, por natureza, tal qual o ambiente o veste. Conhece os lugares-comuns necessários para vestir a pessoa social, para que seu discurso a respeito dessa vida, nessa forma, tenha a aparência exigida e aceita entre os homens, uma previsão adequada a toda contingência, com uma resposta que tenha direito de cidadania para cada dúvida — para maior glória do otimismo tímido e suficiente. Καλλωπίσματα ὄρφνης!

Pois eles estão absorvidos pelas relações convencionadas e conversam com a voz obscura destas, e de sua vida...

*[p. 101]*

... e com isso se consolam. Não pedem outra coisa. E querem continuar como são, porque acreditam ser pessoas vivas: sua ciência da vida lhes basta. Essa é sua segurança e sua paz, sua consciência e sua alegria — esse é seu olhar confiante voltado para o futuro. —

Mas flutuam à superfície da sociedade como uma agulha seca à superfície da água, pelo equilíbrio das forças moleculares; e um leve sopro basta para mostrar quão inseguro era seu fundamento diante da necessidade que julgavam ter superado, quão inadequada era sua segurança. Quando um homem submerge e toca o fundo, o fato parece terrível — δεινός* — a ele e aos outros: pois ele se sente atingido injustamente, e os outros sentem a compaixão do medo. E juntos protestam contra o destino e blasfemam contra a força que rompe suas felicidades seguras: como se aquele homem tivesse tido o direito de confiar, como se, com os pés no fundo, tivesse conquistado seu lugar ao sol por seu valor individual, eliminado de sua vida os acasos, fundada «in loco stabili sua speme». — Pois seu conforto pessoal é, para eles, a realidade; a desgraça que o interrompe é a força transcendente: o diabo. — Essa mesma impotência se manifesta também em cada pequeno obstáculo ao conforto de cada um: tendo atribuído a ele valor e segurança absolutos, mesmo depois de perdê-lo, não sabe compreender a justiça das outras coisas que, consciente ou inconscientemente, o atrapalharam; então se enfurece. Os gritos e as blasfêmias dos enfurecidos, o rangido contínuo da máquina social — essa é a voz dos povos!

Mas, quando se rompe a trama das forças calculadas, quando a violência irrompe na vida e o homem social se encontra nu, em contato com as forças da natureza e do homem, e precisa resistir com a consistência de seu corpo e de seu caráter, então a imagem piedosa da absoluta fraqueza daquele que não «encontra palavras nem atos» torna-se universal e manifesta a todos. —

* O texto grego da edição está corrompido na transliteração; mantive a forma indicada no original, sem reconstrução conjectural.

*[p. 102]*

É por isso que o esforço constante da sociedade tende a tornar cada vez mais sólida a trama, para fazê-la forte pela fraqueza comum, segura contra qualquer acontecimento.

## II. OS ÓRGÃOS ASSIMILADORES

Por que caminho, então, a natureza teceu e tece contra si mesma essa trama? E como ela se mantém e se reafirma continuamente em cada filho do homem que, forte ou fraco ao nascer e necessitado daquela defesa, nasce sempre ignorante de seu artifício?

**1º. Como se constitui a kolakeía* social.**

Se a vontade da natureza de realizar-se inteiramente num ponto, através da série das cristalizações individuais, culmina na consciência de um homem vasta no tempo e no espaço — na qual, pelo amor, revive quase a infinita variedade das coisas —, mesmo sob essa forma, projetada no tempo e de algum modo determinada, ela continuamente se priva da posse atual de si mesma; e, permanecendo sempre infinita, não chega ao cristal: ao indivíduo absoluto, a Deus. Por isso a vida, em toda forma, pede vida, e as cristalizações individuais cuidam de sua própria continuidade.

Em cada grau, a natureza, indiferente ao indivíduo, cuida da continuidade da espécie e a salva do neîkos por meios sempre diferentes. Assim também a humanidade, de cujo seio surge a última forma da vontade, cuida de sua própria continuidade. A humanidade escapa à violência por meio da sociedade: «a filopsiquia constituiu a comunidade». —

* kolakeía: adulação, lisonja.

*[p. 103]*

Quase por ironia, o impulso desse movimento, princípio da fraqueza, é dado pelos mais fortes. Certamente, entre os homens ultrajados pelas intempéries, pela incerteza do alimento e do abrigo, pela ameaça das feras, aqueles que primeiro souberam obter da união proteção, alimento e defesa foram os que, mais vigorosos e resolutos, menos tinham a temer por si mesmos: se não fossem assim, como os outros os teriam seguido? Os demais, por fraqueza física e falta de iniciativa intelectual, não tinham recursos e estavam à mercê dos acontecimentos. A iniciativa é sempre do mais forte; e a «liga dos fracos» foi constituída precisamente às custas dos mais fortes, que, por simples vontade de domínio ou por amor, sempre tiveram como campo natural para sua abundância de vida os próprios semelhantes — para dominá-los ou amá-los.

Mas, quanto menos pensaram em extrair para si, do domínio e da exploração dos outros, os sinais convencionados do poder e os «bens» assim considerados pelos homens — e quanto mais quiseram a vida alheia, amando na humanidade e pressupondo em cada um o valor que sentiam em si mesmos —, menos ofuscados pelas coisas às quais os outros atribuíam valor, menos aderiram aos caminhos convencionados e mais puderam tornar-se iniciadores de novos caminhos. Não interrogaram a história para fundar seu reino; e, se seu reino não foi deste mundo, fundou-se com mais força no coração dos homens.[1]

Por amor, quiseram eliminar a luta (neîkos) entre os homens e lhes deram uma lei que, pressupondo em cada um esse amor — essa direção para o absoluto, para Deus —, fazia de todos irmãos e os unia pelo respeito recíproco. Em nome da philía, «arrastaram consigo e uniram vastas correntes humanas: as multidões, seguindo-os, cada qual com sua mente, voltaram para a vida aquilo que, na mente do herói, se dirigia ao ser; e, aprendendo a dar à sua vida miserável os nomes que tinham seu sentido vital naquela grande vida do profeta, do legislador, do revolucionário, comeram, beberam e procriaram em nome de Buda, em nome de Cristo». —

[1] Haakon: «O que vos atrai? A coroa real, o manto de púrpura, o direito de sentar-vos três degraus acima de todos os outros? Que miséria seria se fosse apenas isso! Eu vos jogaria o reino no gorro, como lanço uma esmola ao mendigo. [...] Skule: Mas isso é impossível. É inaudito na história da Noruega. Haakon: Para vós é impossível — pois nada podeis fazer além de repetir a história; para mim é tão fácil quanto é fácil ao falcão atravessar as nuvens. [...] Tenho este pensamento de Deus e não o abandonarei.» — Ibsen, *Os pretendentes à coroa*, ato III, cena 30.

*[p. 104]*

> A beatitude que o profeta deu como fim seguro, cada um a representa para si com as cores de seus próprios desejos, livre dos males que o oprimem; e cada um a toma como nova desculpa para a vida mesquinha, amor e tormento de sua pequena vontade. Adaptam-se às novas formas, até mesmo à recusa de algumas formas de vida, contanto que possam viver e esperar; e, sobre o leão abatido, volta a fervilhar com novo ardor a vida minúscula, com as mesmas alegrias, as mesmas dores e as mesmas vilezas. Pois em seu nome encontram-se unidos e, pela união, mais fortes e mais seguros. Assim, do sonho de fraternidade dos bons (ἀγαθῶν φιλία) cresce a organização das vontades inimigas que, servindo-se de suas formas simbólicas incompreendidas — fruto de sua negação —, asseguram qualquer afirmação de vida: a associação dos maus, κοινωνία κακῶν.

Menos poderosos, mas muito mais numerosos, agiram e agem os outros: movidos pelo amor à fama ou por uma ambição que exige satisfação imediata, fácil e próxima, e que desce cada vez mais, atuando em esferas sempre menores. Quanto mais necessitam da sociedade dos homens, tomando essa necessidade como razão de ser da sociedade, de suas coisas e de suas necessidades, tanto mais cedem aos caminhos convencionados por ela: os pequenos reformadores, os homens de Estado, os literatos, os historiadores, os jornalistas, os chefes de partido, os demagogos e aqueles em cuja pequena iniciativa culminam os atritos mínimos...

*[p. 105]*

Todos, mais ou menos sobrecarregados pela bagagem dos preconceitos, das superstições e dos conhecimentos religiosos, políticos e sociais de seu tempo, usurpam para seus próprios fins os nomes dos grandes e as formas e palavras de efeito já adquiridas; adulando, em maior ou menor grau, as necessidades atuais, «agitam», iniciam, transformam ou exploram correntes de ideias, partidos, comitês e grupos que, chocando-se, combatendo-se e enredando-se, concorrem todos para empurrar a sociedade em direção à adaptação progressiva, à organização das forças inimigas.[1]

> E não apenas os outros os consideram persuadidos — pois, para o vulgo, «estar de boa-fé» é sinônimo de «estar persuadido» —, mas eles próprios, excetuados os espertalhões, que tomam sua necessidade por razão na convicção de querer vencer, são enganados por suas próprias palavras; iludindo-se de defender ideias próprias, tornam-se instrumentos inconscientes da sociedade: λανθάνουσι δουλωθέντες. —

Mas a verdadeira função orgânica da sociedade é a oficina dos valores absolutos, a fornecedora dos «lugares especiais» e «comuns»: a ciência. Com a «objetividade», que implica a renúncia total à individualidade, ela toma os valores dos sentidos ou os dados estatísticos das necessidades materiais como valores últimos e fornece à sociedade, com o selo da sabedoria absoluta, aquilo que lhe é útil para sua vida: máquinas e teorias de todo gênero e para todo uso — de aço, de papel, de palavras.[1] Se é verdade que entre os cientistas — que, certamente, enquanto tais, são todos inconscientes da finalidade prática de seus estudos —

[1] Exemplo clássico: a Igreja, que usurpou os símbolos e as palavras de Cristo para criar um poder terreno. Exemplo moderno: o socialismo que, mantendo as formas, o nome, os esquemas de argumentação e todo o vocabulário de Marx, reduziu sua negação da sociedade burguesa a um elemento de reforma dentro da própria sociedade burguesa, voltado a fins mais ou menos particulares e materiais; mais ou menos moderado conforme os chefes do partido necessitavam da sociedade burguesa e, aproveitando a força que o partido lhes concedia, ambicionavam um lugar nela. Assim, na França o socialismo chegou ao governo; na Alemanha criou uma classe abastada mais burguesa que os burgueses; na Itália... é piedoso calar sobre a Itália.

*[p. 106]*

— e não se preocupam com isso, mas fazem ciência pela ciência —, se é verdade que há alguns que não têm outra vida além de sua atividade científica e a realizam como algo vital, fisiologicamente necessário, a ponto de depositarem nos experimentos sua única esperança e sua única alegria, e de arriscarem a vida para conquistar uma informação para a ciência, é preciso dizer que são um modelo dos homens do futuro. De fato, sua vontade está inteiramente informada pelas necessidades sociais; neles vivem os sentidos dos outros homens e os estômagos preocupados com o futuro; enquanto sua individualidade, reduzida a mecanismo, desempenha as funções da comunidade como se tivesse pensamento próprio. —

[1] Por exemplo, a sociologia (economia política), a partir de seus dados estatísticos das necessidades materiais tomados como valores absolutos, como se fossem inerentes à ideia do homem, fabrica abstrações determinadas da vida, com o objetivo — consciente ou não, pouco importa — de tornar possível a futura fabricação de teorias, sistemas e planos de reforma para a adaptação progressiva da sociedade organizada às novas necessidades criadas pela violência daquilo que é ou se coloca fora da organização. Ou a medicina, que, além de tantas outras virtudes, criou as palavras «nervosismo», «neurose», «neurastenia», «neuropatia» etc., pelas quais concedeu uma personalidade quase invejável a todos aqueles que, em sua impotência, não conseguem deixar de cometer atos furiosos: assim, o próximo os respeita como nervosos, e eles próprios, mesmo nos espasmos da raiva, comprazem-se pensando: «e, no entanto, causo impressão — agora saberão que sou nervoso», ou dizem: «você sabe que sou nervoso», como se ostentassem uma qualidade respeitável. Desse modo, oferece-se consolo a esse mal que a sociedade tornou endêmico; e a própria raiva já não é impotente, pois pode alcançar um fim. — Mas o mais belo serviço à sociedade foi prestado pela antropologia — para não falar do resto — com a teoria da loucura do gênio. Entre as coisas a explicar por sinais próximos e a reconduzir à sua causa suficiente, a mais difícil era certamente o organismo mais elevado: aquele que menos é determinado por causas próximas. Recorreu-se então ao irracional e disse-se: «aqueles são loucos».

*[p. 107]*

> Quem age por motivos diferentes dos comuns, ou permanece inerte diante dos motivos comuns, é para os homens objeto de espanto e medo e, como algo que não sabem de que lado abordar — pela relutância em supor num semelhante um motivo que transcenda sua mentalidade —, de suspeita injuriosa. Essa é a forma mais comum de vingança do iludido contra aquele que, por sua ação, perturba sua ilusão e o obriga — coisa odiosa — ao espanto, que é a confissão da própria insuficiência: a frase «aquele é louco». E isso sempre foi assim: ser diferente da norma comum, ser anormal, significa ser louco (até mesmo em grego παράδοξος era usado predominantemente em sentido negativo). Isso existe desde que três homens se reuniram pela primeira vez para formar um colegiado: certamente, de tempos em tempos, um dos três terá sido declarado louco pelos outros dois. —

O serviço de consagrar a frase da mediocridade assustada — «aquele é louco» — com a autoridade absoluta da ciência, traduzindo-a no dogma «quando a experiência objetiva é insuficiente para dar razão de um indivíduo, esse indivíduo é louco», não poderia ser prestado à comunidade senão por alguém inteiramente subserviente a ela: o cientista moderno. —

A sociedade, que não pode defender-se das verdades enunciadas por aqueles que, para ela, são revolucionários e ameaçam sua segurança, não responde «honestamente» aos argumentos com argumentos racionais; opõe apenas a violência e a materialidade de sua existência como fato consumado. Quando não pode prendê-los como delinquentes, pode estabelecer como pressuposto a loucura e deixar de ocupar-se deles. Se Cristo voltasse hoje, não encontraria a cruz, mas um calvário muito pior: a indiferença inerte e curiosa da multidão, agora toda burguesa, satisfeita e sábia; teria a satisfação de ser um belo caso para os frenologistas e um hóspede bem-vindo dos manicômios. —

*[p. 108]*

Também aqui, certamente, Aristóteles de algum modo «acerta no que é mais provável» quando pergunta nos *Problemas* (seção XXX): por que todos os homens excepcionais, seja na filosofia, na política, na poesia ou nas artes, parecem ser melancólicos? E por que alguns são de tal modo que também são acometidos por doenças provenientes da bile negra? Cita como exemplos Héracles, Lisandro, Ájax e Belerofonte; entre os posteriores, Empédocles, Platão e Sócrates, além de muitos outros conhecidos. Acrescenta que a maioria dos que se dedicam à poesia... todos, em suma, são assim por natureza, como foi dito. É preciso, então, tomar primeiro a causa, escolhendo um exemplo. Fala da epilepsia e do êxtase; examina os efeitos do vinho, que torna os homens filantrópicos, compassivos e desinibidos, e depois insolentes e furiosos. Conclui: «pois aquele que agora está embriagado é, por natureza, outro homem desse tipo». —

**2º. Como a kolakeía social se difunde: a duspaidagogía*.**

*«... que ninguém cuide primeiro de si mesmo, antes de cuidar de si para tornar-se o melhor e o mais sensato possível; nem cuide dos assuntos da cidade antes de cuidar da própria cidade, nem dos demais assuntos segundo o mesmo princípio.»*

[Platão, *Apologia*, 36c]

Os homens que querem obter muita madeira não cortam pela raiz as árvores fortes, como os carvalhos; estimam a árvore que para eles é uma fonte de riqueza. Não a matam: mantêm-na viva apenas o bastante para que não morra e de modo que possa produzir mais madeira. Muitas vezes acontece de atravessarmos essas clareiras pela metade, onde a terra parece formar aqui e ali aglomerados de força exuberante. Esses montículos baixos são os velhos troncos grossos, com suas raízes poderosas, mas retorcidos, mutilados por todos os lados pelos cortes repetidos. Pareceriam já mortos, não fosse o fato de que, em torno da cicatriz do último corte, esses centenários — que poderiam ter continuado a erguer seu grosso tronco, reto e alto, e a estender a copa verde resistente a todos os ventos — despejam, com esforço e dor, em vários brotos frágeis, a força que sobrevive a cada ultraje. Quando os brotos crescem e se erguem retos para o céu, o homenzinho volta com o machado e mutila o velho tronco inesgotável; não o mata, porém, para que ainda lance novos brotos e lhe dê sempre mais lenha para queimar. —

* duspaidagogía: educação nociva, má formação pedagógica.

*[p. 109]*

> Pois ele não sente prazer em ver a árvore crescer alta e forte, καῦμα ἰδέσθαι*, segundo sua natureza; reduz-a a uma fábrica de madeira, porque é isso que lhe é útil.[1] Assim também o homenzinho não sente prazer em ver seu semelhante crescer forte, saudável e seguro segundo sua natureza; com a arma da sociedade, mutila-o e o modela para que produza coisas úteis ao seu corpo.[2]

A pior violência é assim exercida sobre as crianças sob a máscara do afeto e da educação civil. Com a promessa de recompensas e a ameaça de castigos, que especulam sobre sua fraqueza, e com as carícias e os temores que dão vida a essa fraqueza, afastadas da vida livre do corpo, elas são estreitadas às formas necessárias de uma família civil; formas que, por serem inimigas de sua natureza, precisam justamente ser impostas pela violência ou pela corrupção. Mais ainda: a própria fé, a própria vontade do bem é explorada em benefício da sociedade. A grande expectativa de um valor é pouco a pouco adulada pela ficção de um valor na pessoa social, que se mantém sempre diante dos olhos da criança como aquilo que ela deve imitar e educar em si mesma.

[1] A amoreira é uma bela árvore, reta e alta; mas, nas mãos do homem, as amoreiras são pobres anões mutilados. Todos os anos, mal lançam novos brotos com esperança incansável, já estão nus e negros: um arrepio de inverno em meio à paisagem primaveril. Pois os bichos-da-seda têm fome, e o homem estima seus produtores de seda enquanto lhe dão seda. Depois mata também estes, para obter os casulos intactos. [2] É conhecido por todos o serviço análogo que o homem presta aos bezerros, cordeiros, galinhas e potros, para transformá-los em melhores máquinas de trabalho ou melhores produtores de carne. Que a educação desonesta da sociedade faça o mesmo com os jovens, creio estar próximo e manifesto a todos os olhos. É por isso que as mulheres de nosso tempo são pobres, miseráveis, mendicantes em comparação com as mulheres de outros tempos. Por isso também elas fazem o possível para se tornar «neutras».

*[p. 110]*

«Você será um bom menino como aqueles que vê ali indo à escola; será como um adulto.» Forma-se para ele o mito desse bom aluno adulto, e tudo o que pertence ao estudo e à escola adquire um sabor doce: ir à escola, a bolsa dos livros etc. Forma-se a hierarquia dos valores em relação à superioridade da classe: «Se você for bem, no próximo ano não escreverá mais no quadro-negro, mas no caderno — e com tinta!» Todos se aproveitam dessa alma provisória, que sonha com «o tempo em que será grande», para violentá-la, «vesti-la com a camisa», algemá-la, colocá-la no caminho junto com os outros, para ocupar determinado lugar e respirar determinado ar na grande estrada poeirenta da civilização. —

Desde os primeiros deveres que lhe são impostos, todo o esforço tende a torná-la indiferente àquilo que faz, para que, ainda assim, o faça segundo as regras e com toda a objetividade. «De um lado o dever, de outro o prazer.» «Se estudar direito, depois lhe darei um doce; caso contrário, não deixarei você brincar.» E a criança é obrigada a meter na cabeça aqueles sinais da escrita, aquelas informações da história, para depois receber a recompensa doce para seu corpo.

«Você estudou — agora pode brincar!»

E a criança se habitua a considerar o estudo como um trabalho necessário para viver contente, mesmo que, em si, seja inteiramente indiferente à sua vida: aos doces, às brincadeiras etc. Assim lhe são impostas determinadas palavras, determinados lugares-comuns, determinados juízos, todos os kallopísmata* (ornamentos) da conveniência e da ciência, que para ela serão sempre desprovidos de significado em si mesmos e terão sempre apenas um sentido constante: é necessário para poder ganhar o doce, para poder brincar em paz — suficiência e cálculo.

Quando o ganho, «a possibilidade de viver» — «a carreira», «o caminho percorrido», «as profissões» — substituírem o doce e a brincadeira, o estudo ou qualquer ocupação conservarão o sentido que tinha o primeiro dever: indiferente, obscuro, mas necessário para poder brincar depois, isto é, para poder viver a meu gosto, comer, beber, dormir e procriar. —

*[p. 111]*

Assim poderemos fazer dele um digno braço irresponsável da sociedade: um juiz que julgue impassivelmente, projetando a figura apresentada pela instrução do processo sobre as coordenadas de seu código, sem perguntar se este é justo ou não. Um professor que mantenha, quatro horas por dia, oitenta ou noventa crianças fechadas numa sala, obrigue-as a ficar imóveis, a repetir o que diz, a estudar determinadas coisas, elogiando-as quando estudam e são disciplinadas, castigando-as quando não estudam e não se adaptam à disciplina — e não perceba que é um homem exercendo violência sobre seu semelhante, que carregará as consequências por toda a vida, sem saber por que o faz nem por que o faz dessa maneira, mas apenas segundo o programa imposto. Um carrasco que, ao matar um homem, não pense que ele, um homem, está matando um semelhante, sem saber por que o mata. Que nunca veja em tudo isso outra coisa senão aquele ofício indiferente, sobre o qual não se discute, mas que lhe dá os meios de viver, e que seja um instrumento inconsciente.

Se assim o fizerem um homem de ciência, terão tornado possível a objetividade. De fato, desde as faixas da infância ele estará habituado a saber que uma coisa é o estudo e outra é a brincadeira. Assim poderá pôr-se a resolver problemas filosóficos, movendo os conceitos que as normas científicas ensinam, e tal como ensinam, sem jamais se preocupar com seu valor:

*«Uma coisa é a teoria, outra é a prática.»**

«... Você deve fazer um estudo sobre Platão ou sobre o Evangelho», dirão a ele, «para construir um nome para si; mas tome muito cuidado para não agir segundo o Evangelho. Você deve ser objetivo: examine de quem Cristo tomou aquelas palavras, se foi realmente Cristo quem as disse, ou se não foram antes os Evangelistas que as tomaram dos árabes, dos judeus ou dos esquimós, quem sabe... Naturalmente, eram palavras válidas em relação à época; hoje a ciência sabe como as coisas são, e você não deve se ocupar disso. Quando tiver terminado seu livro sobre o Evangelho, então poderá ir brincar.» —

*[p. 112]*

Como se dizia à criança: «Faça o que papai manda, pois ele sabe mais do que você; não é preciso perguntar 'por quê'; obedeça e não raciocine; quando for grande, entenderá.» Assim se encoraja o jovem a prosseguir em seu estudo científico sem perguntar que sentido ele tem, dizendo-lhe: «Você coopera para o edifício imortal da futura harmonia das ciências, e também será um pouco mérito seu se os homens, quando forem grandes, um dia souberem.» Mas temo que os homens já estejam tão bem encaminhados que jamais lhes ocorrerá o capricho de sair da menoridade tranquila e serena.