

## A IDEOLOGIA DA MORTE<sup>1</sup>

*Herbert Marcuse*

*Tradução de Luís Gustavo Guadalupe Silveira\*\*<sup>2</sup>*

### RESUMO

Marcuse aborda o caráter ideológico da morte por meio da análise de alguns de seus aspectos biológicos, históricos, sociais, filosóficos e religiosos. O autor reflete a propósito de como o poder sobre a morte também se torna poder sobre a vida das pessoas. Desse modo, libertar-se do modo de vida repressivo significa assenhorear-se de sua própria morte.

### ABSTRACT

Marcuse discusses the ideological character of death through the analysis of some of its biological, historical, social, philosophical and religious aspects. The author reflects on how the power over people's death also becomes a power over people's lives. Therefore, liberation from the repressive way of life means taking possession of its own death.

---

<sup>1</sup> MARCUSE, Herbert. The ideology of death. In: FEIFEL, Herman (Ed.). *The meaning of death*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1959. p. 64-76. Com permissão de Peter Marcuse, executor da Propriedade Intelectual de Herbert Marcuse, cujo consentimento é necessário para qualquer publicação futura. Material suplementar do trabalho anterior não publicado de Herbert Marcuse, em grande parte nos Arquivos da Universidade Goethe em Frankfurt/Main, está sendo publicado pela Routledge Publishers, na Inglaterra, em uma série de seis volumes editada por Douglas Kellner e uma série alemã editada por Peter-Erwin Jansen, publicada pela editora zu Klampen, Alemanha. Todos os direitos de publicação futura são retidos pela Propriedade Intelectual.

\*\* Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação da Universidade de São Paulo (USP). Mestrado pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). *E-mail*: emaildoluisgustavo@yahoo.com.br

<sup>2</sup> Agradece as contribuições de Enrico de A. P. Pinto, do Grupo de Estudos “Teoria Crítica e Filosofia Social” da UFU e de todos que ajudaram a aperfeiçoar a presente tradução (NT).

[p. 64] *Der Mensch stirbt auch aus Gewohnheit...*<sup>3</sup>

HEGEL

*Il regardait la souffrance et la mort comme les effets heureux de sa toute-puissance et de sa souveraine bonté.*<sup>4</sup>

ATOLE FRANCE

Na história do pensamento Ocidental, a interpretação da morte percorreu todo o espectro entre a noção de um mero fato natural, pertencente ao homem como uma questão orgânica, até a ideia da morte como o *telos* da vida, a característica distintiva da existência humana. A partir desses dois polos opostos, duas éticas contrastantes podem ser derivadas: de um lado, a atitude diante da morte é a aceitação estoica ou cética do inevitável, ou mesmo a repressão do pensamento da morte pela vida; de outro lado, a glorificação idealista da morte é o que dá “sentido” à vida, ou é a pré-condição para a “verdadeira” vida do homem. Se a morte é considerada um evento *essencialmente* extrínseco embora *biologicamente* intrínseco à existência humana, a afirmação da vida tende a ser definitiva e, por assim dizer, incondicional: a vida não é e nem [p. 65] pode ser redimida por nada a não ser a vida. Mas se a morte aparece tanto como um fato essencial quanto biológico, ontológico bem como empírico, a vida é transcendida, ainda que a transcendência possa não assumir nenhuma forma religiosa. A existência empírica do homem, sua vida material e contingente, é então definida e redimida por algo que não ela mesma: ele deve viver em duas dimensões fundamentalmente diferentes e até conflitantes, e sua existência “verdadeira” envolve uma série de sacrifícios na sua existência empírica que culmina no sacrifício supremo – a morte. É a essa ideia de morte que as notas seguintes se referem.

É notável o quanto a noção de morte como necessidade ontológica, e não somente biológica, permeou a filosofia Ocidental – notável porque a

---

<sup>3</sup> *O homem também morre por costume...* (NT).

<sup>4</sup> *Ele via o sofrimento e a morte como as venturosas consequências de sua onipotência e de sua soberana bondade* (NT).

superação e o domínio da mera necessidade natural foram, em contrapartida, considerados como sinais distintivos da existência e do esforço humanos. Tal elevação de um fato biológico à dignidade de uma essência ontológica parece contrariar uma filosofia que vê como uma de suas tarefas principais distinguir e discriminar entre fatos naturais e essenciais e ensinar o homem a transcender os primeiros. Com certeza, a morte que é apresentada como uma categoria ontológica não é o fim simples e natural da vida orgânica – é antes o fim compreendido, “apropriado”, que se tornou parte integral da própria existência humana. No entanto, esse processo de compreensão e apropriação não muda nem transcende o fato natural da morte, mas, num sentido brutal, permanece sendo submissão desesperada a ele.

Assim sendo, todo pensamento filosófico pressupõe a aceitação dos fatos – mas então, o esforço intelectual consiste em dissolver sua facticidade imediata, colocando-os no contexto de relações nas quais eles se tornam compreensíveis. Assim eles surgem como produtos de fatores, como algo que se tornou o que é ou que foi feito como é, como elementos em um processo. O tempo constitui os fatos. Nesse sentido, todos os fatos são históricos. Uma vez compreendidos em sua dinâmica histórica, eles se evidenciam como pontos nodais de possíveis mudanças – mudanças que são definidas e determinadas [p. 66] pelo local e função de cada fato respectivo na respectiva totalidade dentro da qual ele se consolidou. Não há necessidade – há somente graus de necessidade. A necessidade indica falta de poder: incapacidade de mudar o que existe. O termo é significativo somente como correlato da liberdade: o limite da liberdade. Liberdade implica conhecimento, cognição. Compreender a necessidade é o primeiro passo para a sua dissolução, mas necessidade compreendida ainda não é liberdade. A última requer progressão da teoria à prática: conquista efetiva daquelas necessidades [*necessities*] que impedem ou restringem a satisfação das carências e privações [*needs*]. Nesse processo, a liberdade tende a ser universal, pois a servidão daqueles que não são livres impede a liberdade daqueles que dependem de sua servidão (como o senhor depende do trabalho de seu escravo). Tal liberdade universal pode ser indesejada, indesejável ou impraticável – mas então a liberdade ainda não é real, perdura ainda um reino de necessidade incompreensível e incontestável.

Quais são os critérios para determinar se os limites da liberdade humana são empíricos (ou seja, históricos, em última instância) ou ontológicos (ou seja, essenciais e insuperáveis)? A tentativa de responder essa questão tem constituído um dos maiores esforços da filosofia. Entretanto, ela tem se caracterizado amiúde pela tendência de apresentar a necessidade empírica como se fosse ontológica. Essa “inversão ontológica” também opera na interpretação filosófica da morte. Ela se manifesta na tendência de aceitar a morte não somente como fato, mas também como necessidade, e como uma necessidade que deve ser conquistada não pela sua dissolução, mas pela sua aceitação. Em outras palavras, a filosofia assumiu que a morte pertencia à essência da vida humana, à sua realização existencial. Além disso, a aceitação compreensiva da morte foi considerada como prerrogativa do homem, o sinal distintivo da sua liberdade. A morte, e somente a morte, consumou a existência humana. Sua negação final era considerada a afirmação das faculdades e finalidades humanas. Num sentido distante, a proposição pode ser verdadeira – o homem só é livre se conquistou sua morte; se ele é capaz de determinar sua morte como o fim autoimposto de sua vida; se sua morte está [p. 67] relacionada interna e externamente com sua vida por intermédio da liberdade. Enquanto isso não ocorre, a morte permanece mero limite natural e inconquistado de toda a vida que seja mais que mera vida orgânica, mera vida animal. O poeta pode suplicar: *O Herr, gib jedem seinen eignen Tod*<sup>5</sup>. A súplica não faz sentido enquanto a vida humana não é propriamente sua, mas um encadeamento de performances preestabelecidas e socialmente requeridas no trabalho e no ócio. Sob tais circunstâncias, a exortação para fazer da morte “algo próprio” é dificilmente mais do que a reconciliação prematura com forças naturais indomadas. Um fato biológico brutal, permeado de dor, horror e desespero é transformado num privilégio existencial. Do início ao fim, a filosofia exibiu esse estranho masoquismo – e sadismo, pois a exaltação da morte própria de uns envolveu a exaltação da morte de outros.

O Sócrates platônico aclama a morte como o início da verdadeira vida – pelo menos para o filósofo. Mas a virtude, que é conhecimento, faz o

---

<sup>5</sup> “Oh Senhor, dê a cada qual sua própria morte.” Poema do escritor tcheco Rainer Maria Rilke (1875-1926) (NT).

filósofo que heroicamente se submete à morte se assemelhar ao soldado no campo de batalha, ao bom cidadão que obedece a lei e a ordem, a todo homem digno do próprio nome; em níveis diferentes, todos eles compartilham a atitude idealista diante da morte. E se a autoridade que sentencia o filósofo à morte, longe de aniquilá-lo, abre para ele os portais da verdadeira vida, então os executores são absolvidos de toda a culpa decorrente do crime capital. A destruição do corpo não mata a “alma”, essência da vida. Ou será que temos aqui uma assombrosa ambiguidade? Quão longe vai a ironia socrática? Ao aceitar sua morte, Sócrates faz seus juízes incorrerem em erro, mas sua filosofia da morte reconhece o direito deles – o direito da pólis sobre o indivíduo. Será que, ao aceitar o veredito provocado por ele e ao rejeitar a fuga, Sócrates não estaria refutando sua filosofia? Será que, de um modo horrivelmente sutil e sofisticado, ele sugere que essa filosofia serve para apoiar as mesmas forças contra as quais ele lutou durante toda a sua vida? Pretende ele apontar para um segredo profundo – para a conexão indissolúvel entre morte e escravidão, morte e dominação? Em todo caso, Platão enterra o segredo: a verdadeira vida exige libertação [p. 68] da falsa vida da nossa existência ordinária. A transvaloração está completa; nosso mundo é um mundo de sombras. Somos prisioneiros no cárcere do corpo, acorrentados por nossos apetites, enganados por nossos sentidos. “A verdade” está além. Com certeza, esse além não é ainda o paraíso. Não é certo ainda que a verdadeira vida pressupõe a morte física, mas não há dúvida sobre a direção para a qual o esforço intelectual (e não somente o intelectual!) é guiado. Com a desvalorização do corpo, a vida do corpo não é mais a vida real, e a negação dessa vida é o começo mais do que o fim. Além disso, o espírito opõe-se essencialmente ao corpo. A vida daquele é dominação, se não negação, deste. A progressão da verdade é a luta contra a sensualidade, o desejo e o prazer. Essa luta não busca somente libertar o homem da tirania das necessidades naturais primitivas, mas também a separação entre a vida do corpo e a vida do espírito – a dissociação entre liberdade e prazer. A verdade que liberta é a verdade que rejeita o prazer. A felicidade é redefinida *a priori* (ou seja, sem fundamentar-se empiricamente em razões factuais) em termos de abnegação e renúncia. A enaltecida aceitação da morte, que carrega consigo a aceitação da ordem política, também marca o nascimento da moralidade filosófica.

Mediante todo refinamento e mitigação por que passou, a afirmação ontológica da morte continua a desempenhar seu papel preponderante na corrente principal da filosofia. Ela está centrada na ideia de morte que Hegel descreveu como pertencente ao conceito romântico de *Weltanschauung*<sup>6</sup>. De acordo com Hegel<sup>7</sup>, a morte tem o sentido de “negação do negativo”, ou seja, de uma afirmação – como a “ressureição do espírito da mera aparência da natureza e da finitude da qual se libertou.” A dor e a morte são assim transfiguradas no retorno do sujeito a si mesmo, satisfação (*Befriedigung*), bem-aventurança, e naquela existência reconciliada e afirmativa que o espírito somente pode obter por meio da mortificação de sua existência negativa, na qual se encontra separado de sua verdadeira realidade e vida (*Lebendigkeit*).

[p. 69] Essa tradição chegou ao fim com a interpretação de Heidegger da existência humana como antecipação da morte – a última e mais apropriada exortação ideológica da morte, no exato momento em que o terreno político era preparado para a correspondente realidade da morte – as câmaras de gás e os campos de concentração de Auschwitz, Buchenwald, Dachau e Bergen-Belsen.

Em contrapartida, pode-se imaginar um tipo de atitude “normal” perante a morte – normal em termos dos meros fatos observáveis, embora comumente reprimidos sob o impacto da ideologia predominante e das instituições que ela apoia. Essa atitude supostamente normal pode ser definida assim: a morte se afigura inevitável, mas ela é, na grande maioria dos casos, um evento doloroso, horrível, violento e indesejável. Quando ela é bem-vinda, é porque a vida foi ainda mais dolorosa que a morte. Mas desafiar a morte é infelizmente algo ineficaz. Os esforços científicos e técnicos da civilização desenvolvida, que prolongam a vida e aliviam suas dores, aparentemente são frustrados, até mesmo malogrados, para boa parte da sociedade assim como dos indivíduos. A “luta pela existência” dentro da nação e entre as nações ainda é uma luta de vida e morte, que exige o encurtamento periódico da vida. Além disso, a luta pelo prolongamento

---

<sup>6</sup> Cosmovisão, visão de mundo (NT).

<sup>7</sup> HEGEL, G. W. *The Philosophy of Fine Art*. Translated by F. P. B. Osmaston. London: G. Bell & Sons Ltd., 1920. v. 2.

da vida depende, para sua efetividade, da resposta da mente e da estrutura pulsional dos indivíduos. Uma resposta positiva pressupõe que sua vida seja realmente “a boa vida” – que eles tenham a possibilidade de desenvolver e satisfazer suas necessidades e faculdades humanas, que sua vida seja um fim em si mesmo em vez de um meio para sustentar a si próprios. Caso sejam obtidas as condições para que tal possibilidade se concretize, a quantidade pode se transformar em qualidade: a duração gradualmente crescente da vida pode mudar a substância e o caráter não somente da vida, mas também da morte. Esta perderia suas sanções ontológicas e morais; os homens experimentariam a morte primeiramente como o limite técnico para a liberdade humana, cuja superação se tornaria a meta declarada do esforço individual e social. Cada vez mais, a morte participaria da liberdade, e os indivíduos teriam o poder de determinar suas próprias mortes. [p. 70] Como no caso do sofrimento irremediável, os meios para uma morte indolor seriam disponibilizados. Existe algum argumento contrário a tal raciocínio que não seja irracional? Somente um. Uma vida com essa atitude perante a morte seria incompatível com as instituições e valores estabelecidos da civilização. Ela levaria tanto ao suicídio em massa (já que para grande parte da humanidade a vida ainda é um fardo tão grande que o terror diante da morte é, provavelmente, um fator importante para continuar seguindo em frente) ou à dissolução de toda lei e ordem (visto que a aceitação temerosa da morte tornou-se elemento integrante da moralidade pública e privada). O argumento pode ser irrefutável, mas, por outro lado, a noção tradicional de morte é um conceito sociopolítico que transforma fatos empíricos sórdidos em uma ideologia.

A ligação entre a ideologia da morte e as condições históricas sob as quais ela se desenvolveu é indicada na interpretação de Platão sobre a morte de Sócrates: obediência à lei do Estado sem a qual não pode haver sociedade humana organizada; inadequação a uma existência que é mais prisão que liberdade, falsidade que verdade; conhecimento da possibilidade de uma vida livre e verdadeira solidário à convicção de que essa possibilidade não pode ser realizada sem negar a ordem estabelecida de vida. A morte é necessariamente ingresso na vida real, pois a vida humana concreta é essencialmente irreal, ou seja, incapaz de existir na verdade. Mas esse argumento está aberto à questão: Será que a ordem

estabelecida da existência não pode ser mudada para que se torne uma pólis “verdadeira”? N’*A República*, Platão responde de forma afirmativa. O estado ideal destitui a morte de sua função transcendental, pelo menos para os reis filósofos; já que eles vivem na verdade, não têm que ser libertados pela morte. Assim como para os demais cidadãos, aqueles que não são livres não têm que ser “reconciliados” com a morte. Isso pode acontecer e ser levado a acontecer como um evento natural. A ideologia da morte ainda não é um instrumento indispensável de dominação. Ela assumiu essa função quando a doutrina cristã da liberdade e da igualdade do homem enquanto homem foi assimilada pelas duradouras instituições da não-liberdade e da injustiça. A contradição [p. 71] entre o evangelho humanista e a realidade desumana demandava uma solução efetiva. A morte e a ressurreição do deus-herói, outrora o símbolo da renovação periódica da vida natural e do sacrifício racional, agora direciona toda a esperança para a vida transnatural daqui por diante. A pena suprema deve ser sofrida para que então o homem possa encontrar a satisfação plena após o fim de sua vida natural. Como alguém pode protestar contra a morte, lutar por seu adiamento e conquista, quando Cristo morreu voluntariamente na cruz para que a humanidade pudesse se redimir de seu pecado? A morte do filho de Deus sanciona de forma definitiva a morte do filho do homem.

Mas o irracional persiste na razão. Eles continuam a temer a morte como o horror supremo e como o fim derradeiro, o colapso do “ser” no “nada.” A “angústia” surge como uma categoria existencial, mas em vista do fato de que a morte não somente é inevitável como também incerta, onipresente e o limite interdito da liberdade humana; toda angústia é medo, medo de um perigo real e onipresente, a atitude e o sentimento mais racionais que existem. A força racional da angústia talvez tenha sido um dos fatores mais fortes do progresso na luta contra a natureza, na proteção e melhoramento da vida humana. De modo inverso, a cura prematura da angústia sem a eliminação de sua fonte e origem últimas pode representar o oposto: um fator de regressão e repressão. Viver sem angústia é realmente a única definição intransigente de liberdade, porque inclui todo o conteúdo da esperança: felicidade material bem como espiritual. Mas não pode haver (ou melhor, não deve haver) vida sem angústia enquanto a morte não for conquistada – não no sentido de uma antecipação e aceitação conscientes de

algo inevitável, mas no sentido de destituí-la de seu horror e de seu poder incalculável, assim como de sua santidade transcendental. Isso quer dizer que a luta planejada e sistemática contra a morte em todas as suas formas seria levada a termo para além dos limites proibidos socialmente. A luta contra a doença não é idêntica à luta contra a morte. Parece haver um ponto no qual a primeira cessa para continuar na última. Alguma barreira mental profundamente enraizada parece deter a [p. 72] vontade antes que a barreira técnica seja atingida. O homem parece dobrar-se diante do inevitável sem estar realmente convencido de que é inevitável. A barreira é defendida por todos os valores perpetuados socialmente que se vinculam às características redentoras e até criativas da morte: sua necessidade natural tanto quanto vital (“sem morte a vida não seria vida”). A duração curta e incalculável da vida impõe constante renúncia e labuta, esforço heroico e sacrifício pelo futuro. A ideologia da morte opera em todas as formas de “ascetismo intramundano.” A destruição da ideologia da morte envolveria uma transvaloração explosiva dos conceitos sociais: a boa consciência em ser covarde, deseroicização e dessublimação; ela envolveria um novo “princípio de realidade” que libertaria, em vez de suprimir, o “princípio de prazer”.

A simples formulação dessas metas indica por que motivos elas têm sido tão rigidamente proibidas. Sua realização seria equivalente ao colapso da civilização estabelecida. Freud mostrou as consequências de uma desintegração (hipotética) ou mesmo de um relaxamento essencial do “princípio de realidade” predominante – a relação dinâmica entre Eros e a Pulsão de Morte é tal que a redução desta abaixo do nível dentro do qual ela funciona num modo socialmente útil libertaria aquele acima do nível “tolerável.” Isso envolveria um grau de dessublimação que iria desfazer as mais preciosas realizações da civilização. O entendimento de Freud foi penetrante o suficiente para invocar contra sua própria concepção o tabu que ela violou. A psicanálise fez tudo, menos se livrar dessas especulações “não-científicas.” Este não é o lugar para discutir a questão segundo a qual a afirmação da morte é expressão de um profundo “desejo de morrer”, de uma primitiva “pulsão de morte” em toda vida orgânica, ou se essa “pulsão” não se tornou uma “segunda natureza” sob o impacto histórico da civilização.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Tentei discutir o problema em meu livro *Eros and Civilization*. Boston: The Beacon Press, 1955 [Edição brasileira: *Eros e Civilização*. 8. ed. Tradução de Álvaro de Cabral. Rio

O uso social da morte e a atitude social diante da morte parecem reforçar a hipótese referente ao caráter histórico da pulsão de morte.

[p. 73] Tanto o medo da morte quanto sua repressão na aceitação da morte como necessidade sancionada constituem fatores intrinsecamente interligados na organização da sociedade. O fato natural da morte se torna uma instituição social. Nenhuma dominação é completa sem a ameaça da morte e sem o direito reconhecido de infligir a morte – morte por veredito legal, na guerra, por inanição. E nenhuma dominação é completa sem que a morte, uma vez institucionalizada, seja reconhecida como mais do que uma necessidade natural e um fato cruel, quer dizer, como *justificada* e como *justificação*. Essa justificação parece, em última análise e além de todas as particularidades, um sentimento de culpa individual derivado da culpa universal que é a vida em si mesma, a vida do corpo. A noção cristã inicial, de acordo com a qual toda dominação secular é punição pelo pecado, sobreviveu – embora ela tenha sido oficialmente descartada. Se a vida em si é pecaminosa, então todos os padrões racionais para justiça, felicidade e liberdade terrenas são meramente condicionais, secundários e justamente substituídos por padrões irracionais (em termos de vida terrena), porém mais elevados. O que é decisivo não é se alguém ainda “acredita realmente” nisso, mas se a atitude, uma vez motivada por essa crença, é perpetuada e reforçada pelas condições e instituições da sociedade.

Quando a ideia de morte como justificação enraíza-se firmemente na existência do indivíduo, a luta pela conquista da morte é detida no âmago dos indivíduos e por meio deles próprios. Eles experimentam a morte não somente como o limite biológico da vida orgânica, como o limite técnico-científico do conhecimento, mas também como um limite metafísico. Lutar, protestar contra o limite metafísico da existência humana não é somente tolice, é essencialmente impossível. O que a religião alcança por meio da noção de pecado, a filosofia afirma em sua noção da finitude metafísica da existência humana. Em si mesma, a finitude é um fato biológico natural – que a vida orgânica dos indivíduos não dura para sempre, que ela envelhece e se esvai. Mas essa condição biológica do homem não tem que ser a fonte inesgotável de angústia, ela pode muito bem ser (e ela foi para

muitas escolas filosóficas) o oposto, quer dizer, o estímulo para esforços incessantes no intuito de ampliar os limites da vida, para empenhar-se por [p. 74] uma existência sem culpa e para determinar seu fim – para sujeitá-la à autonomia humana, se não em termos de duração, pelo menos em termos de qualidade, pela eliminação da decrepitude e do sofrimento. A finitude, enquanto uma construção metafísica, aparece sob uma luz bem diferente. Nela, a relação entre a vida e o fim da vida é, por assim dizer, invertida. Com a morte enquanto categoria existencial, a vida se torna ganhar a vida mais do que vivê-la, um meio que é um fim em si mesmo. A liberdade e a dignidade do homem são vistas na afirmação de sua inadequação desesperada, sua limitação eterna. Assim, a metafísica da finitude aquiesce com o tabu da esperança não mitigada.

A morte assume a força de uma instituição que, devido à sua utilidade vital, não deve ser modificada, ainda que talvez ela pudesse ser modificada. A espécie se perpetua pela morte dos indivíduos; esse é um fato natural. A sociedade se perpetua pela morte dos indivíduos; esse não é mais um fato natural, mas histórico. Os dois fatos não são equivalentes. Na primeira afirmação, a morte é um evento biológico: desintegração da matéria orgânica em inorgânica. Na segunda afirmação, a morte é uma instituição e um valor: a coesão da ordem social depende em grande medida da efetividade com a qual os indivíduos se sujeitam à morte como mais do que uma necessidade natural; em sua disposição, chegam a desejar morrer várias mortes que não são naturais; em sua concordância de sacrificar a si mesmos e de não lutar “demais” contra a morte. A vida não deve ser muito valorizada, pelo menos não como o bem supremo. A ordem social exige sujeição à labuta e à resignação, ao heroísmo e à punição pelo pecado. A civilização estabelecida não funciona sem um grau considerável de servidão; e a morte, a causa final de toda angústia, sustenta a servidão. O homem não é livre enquanto a morte não se tornar realmente “sua”, ou seja, enquanto ela não estiver sob sua autonomia. A realização de tal autonomia é concebível somente se a morte não mais aparece como a “negação da negação”, como redenção da vida.

Há outro aspecto sinistro da aceitação enaltecida da [p. 75] morte como algo mais que um fato natural, um aspecto que se torna manifesto nas histórias antigas de mães que se regozijavam com o sacrifício de seus filhos

nos campos de batalha; nas mais recentes cartas de mães que asseguravam seu perdão aos assassinos de seus filhos; na indiferença estoica com a qual elas vivem próximas de áreas de testes atômicos e aceitam a guerra como um fato consumado. Certamente, explicações estão prontamente à mão: a defesa da nação é o pré-requisito para a existência de todos os seus cidadãos, o julgamento final sobre o assassino pertence a Deus e não ao homem, etc. Ou, em bases mais materialistas, há muito tempo o indivíduo tornou-se impotente “para fazer qualquer coisa a respeito”, e sua impotência é racionalizada como dever moral, virtude ou honra. De qualquer modo, todas essas explicações parecem falhar num ponto central, o caráter aberto, quase exibicionista de afirmação do consentimento pulsional. Parece mesmo difícil rejeitar a hipótese de Freud sobre um desejo de morte insuficientemente reprimido. Mais uma vez, porém, o impulso biológico que opera no desejo de morte pode não ser tão biológico. Ele pode ter sido “alimentado” por forças históricas, a necessidade de sacrificar a vida do indivíduo para que a vida do “todo” possa continuar. O “todo” aqui não é a espécie natural, a humanidade; é, antes, a totalidade de instituições e relacionamentos que os homens estabeleceram em sua história. Sem a afirmação pulsional de sua incontestável prioridade, essa totalidade poderia estar em perigo de desintegração. Quando Hegel disse que a história é o patíbulo no qual a felicidade dos indivíduos é sacrificada para o progresso da Razão, ele não falava de um processo natural. Ele identificou um fato histórico. A morte no patíbulo da história, a morte que a sociedade exige dos indivíduos não é mera natureza – é também Razão (com R maiúsculo). Por meio da morte no campo de batalha, nas minas e nas autoestradas, de doença e pobreza invencíveis, pelo Estado e suas instituições, a civilização avança. É possível conceber o progresso, sob tais condições ao longo dos séculos, sem o efetivo consentimento dos indivíduos, um consentimento pulsional, se não consciente, que [p. 76] complementa e reforça a submissão imposta por sujeição “voluntária”? E se tal consentimento “voluntário” prevalece, quais são suas raízes e suas causas?

As questões levam de volta ao início. Submissão à morte é submissão ao senhor da morte: a pólis, o Estado, a natureza, ou a divindade. Não o indivíduo, mas um poder superior é o juiz; o poder sobre a morte

é também o poder sobre a vida. Mas isso é só metade da história. A outra metade é a disposição, o desejo de renunciar a uma vida de mentiras – uma vida que trai não somente os sonhos de infância, mas também as esperanças e promessas maduras do homem. Elas se referem ao além, ao além do paraíso ou do espírito – ou do nada. Decisivo é o elemento de protesto – protesto por parte dos impotentes. Por serem impotentes, eles não somente se submetem, eles perdoam aqueles que disseminam a morte. Tal perdão pode congraçar e assegurar o amor do poder supremo, mas também santifica a fraqueza. A noção de Nietzsche da genealogia da moral também se aplica à atitude moral diante da morte. A revolta – e vitória – do escravo se perfaz não por sua libertação, mas pela proclamação de sua fraqueza como o apogeu da humanidade. A impotência do protesto perpetua o poder temido e odiado.

*Data de registro: 17/04/2011*

*Data de aceite: 24/08/2011*