

MORITURITE SALUTANT SCHOPENHAUER E NIETZSCHE EM FACE DA MORTE

*Maurício Chiarello**

RESUMO

A vida nos é amarga, breve e incerta — e a morte é, por assim dizer, seu flagrante demonstrativo —, muito embora apareça como um bem supremo aos olhos da cega vontade de viver. Eis porque, para Schopenhauer, nos deveria parecer preferível renunciar à ilusão de nossa individualidade. Nietzsche vira o jogo e afirma simplesmente a vida como bem supremo: ilusório é o saber que nos faz a vida parecer um sonho penoso, menos desejável até que o não ser da morte. E, contudo, não deixa de girar no vazio esta reviravolta da negação para a afirmação jubilosa de uma existência cujos padecimentos objetivos, impostos ao indivíduo isolado, não dependem exclusivamente dele, mas se prendem a um sistema de vida social que não se põe em questão.

Palavras-chave: Schopenhauer, Nietzsche, morte, finitude, metafísica.

ABSTRACT

Life is bitter, short and uncertain — and death is, in a way, its obvious demonstration — although it may seem a supreme good to the eyes of the blind will to live. That's why, for Schopenhauer, it would be preferable that we renounce to the illusion of our individuality. Nietzsche turns the table and states life as simply a supreme good: delusive is the knowledge that makes life seem to us a burdensome

* Doutor em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP.

dream, less desirable than the denial of death. However, the overturn of denial makes no sense to a content statement of an existence whose objective sufferings, imposed to the isolated individual, do not depend exclusively on him, but are attached to a system of social life that is not questioned.

Keywords: Schopenhauer, Nietzsche, death, finiteness, metaphysics.

Para Começar

*Ihr mahlt in den Mühlen des Todes
das weiße Mehl der Verheißung.¹*
Paul Celan

Que nos seja perdoado não só o destempero destas linhas, mas também a cruel indelicadeza daquele que, sabendo das muitas virtudes que poderia louvar, vai logo pondo o dedo na ferida mais dolorida. E acusando que, em face da morte, Schopenhauer e Nietzsche mantiveram afinal uma atitude fundamentalmente socrático-cristã, muito embora cada qual a tenha transfigurado a seu modo.

Contra Schopenhauer esta acusação nada tem aliás de impertinente. Sabemos o quanto considerava sua doutrina a verdadeira filosofia cristã, e como admirava a postura de Sócrates na hora derradeira. Morrem de boa vontade os homens verdadeiramente bons, cuja sabedoria reitera o *memento mori* cristão, *quia pulvis est et in pulverem reverteris*, pó ante Deus, pó diante da suprema Vontade. A estes foi dado compreender o que seria mais digno e melhor de se desejar. De posse da revelação de Sileno, adquirem a serena impassibilidade própria do sábio, elevam-se a seu modo morrendo para a vida:

“Estirpe miserável e transitória, filhos do acaso e da fadiga, por que me forças a dizer o que para ti seria preferível não ouvir? O melhor

¹ “Moeis, na moenda da morte, a alva farinha da promessa”.

de tudo é totalmente inatingível para ti: não ter nascido, não ser, ser nada. E o melhor, em segundo lugar, é, para ti, morrer logo."

Não poderia surpreender, portanto, que em face da morte esta metafísica ateísta perca o gume, mostrando-se afinal precisamente como metafísica: ao erigir a vontade em princípio, Schopenhauer termina por negar a própria vontade enquanto coisa em si cega e sem razão, quer dizer, termina por idealizá-la — e um dos propósitos do presente trabalho consiste em tentar desentranhar, das entrelinhas do discurso schopenhaueriano sobre a morte, o materialismo que sua metafísica da vontade não foi capaz de assumir. Assim como em todo idealismo, aqui também a universalidade da idéia consuma-se pelo sacrifício do particular; cada ser finito, singular e efêmero reitera, com sua aniquilação, a eterna universalidade do conceito — ainda quando este conceito se pretenda um princípio sem sentido e sem razão, que nada tenha de divino bem supremo.

Mas, com respeito a Nietzsche, a coisa toda muda de figura, ou não? Pois aí mesmo, na vontade de nada do ideal ascético, nesta manifesta aversão à vida, Nietzsche descobre latente uma vontade de vida que se renega: "Pois o homem prefere ainda querer o nada a nada querer", são as últimas palavras da *Genealogia da Moral*. Com ele sim, a partir do desmascarar das ilusões metafísicas do além-mundo como demasiado humanas, passamos a experimentar vivamente a dor de nossa finitude e a tragédia de nossa existência, antes entorpecidas, e despertamos efetivamente para a fruição apaixonada de cada instante passageiro, quer de dor mais profunda, quer de prazer mais fulgurante. Com sua metafísica de artista, aquela sabedoria pessimista de Sileno reverte-se na fruição apaixonada da vida, sublime como o gozo de uma obra de arte. Sim, é certo, mas, na medida em que a experiência plena da finitude da vida deve nos incitar tanto quanto a promessa da eterna bem-aventurança, o morrer transfigura-se em êxtase, torna-se jubiloso como a vida. Ora, não estaria atuando aqui, pelo avesso, uma neutralização da angústia da morte equiparável à patrocinada pelo cristianismo de tipo socrático, contra o qual Nietzsche tanto se debateu? Não seria bem fundada a suspeita de que esta disposição artístico-transfiguradora terminaria por recair

na justificação das mazelas da existência no seu todo? Trata-se, enfim, da questão já antiga relativa ao esteticismo nietzscheano, aqui em face da morte. Na dialética atuante entre a graça e a gravidade da arte [*Heiterkeit* versus *Ernst*], não teria Nietzsche sucumbido ao momento da transfiguração artística do horror em beleza, bem expresso nos versos de Hölderlin: “*Die Scherzhaften: ‘Immer spielt ihr und scherzt? ihr müßt! o Freunde! mir geht diß / In die Seele, denn diß müssen Verzweifelte nur’*”?² Não que tenha desconhecido que a alegria de viver só se manifeste verdadeiramente radiosa a partir de um fundo de tristeza e de morte. Muito pelo contrário, foi este justamente o conhecimento que teve que experimentar na própria carne. Contudo, não deixa de girar no vazio esta reviravolta da negação para a afirmação jubilosa de uma existência cujos padecimentos objetivos, impostos ao indivíduo isolado, não dependem exclusivamente dele, mas se prendem a um sistema de vida social que Nietzsche não põe em questão³.

Justamente porque sabe estar a um passo da franca negação da vida, a afirmação nietzscheana resulta ser ainda mais desesperada. Não por outra razão soa tão lancinante este seu grito de amor à vida. De Schopenhauer para Nietzsche, os gonzos da existência continuam girando em torno do indivíduo isolado, pretensamente autônomo, que acredita poder decidir pelo golpe exclusivo de sua vontade, mortal ou vital, da sorte de uma existência que o ultrapassa de muito, mais ainda, de uma existência cujas potências desde há muito tornam risível sua arrogada soberania.

Viver de tal maneira que se fosse capaz de, a qualquer momento, por fim à própria vida. Não é este o comportamento que se impõe a todo aquele que, desde Nietzsche, pretende seguir vivendo? O fascismo latente em seu tempo desenha os traços totalitários de nossa época, em que a vida individual se vê, a todo instante, ameaçada no

² “Os gracejadores: ‘Estais sempre a brincar e a gracejar? Precisais! Oh, meus amigos! A mim me tocais / No mais fundo da alma, pois só os desesperados precisam assim fazê-lo’”.

³ O próprio princípio de identidade lógica, contra o qual Nietzsche tanto se debateu, não se enraíza profundamente no princípio de troca e equivalência do sistema econômico vigente, que sua obra não questiona?

seu ser pela incapacidade radical de determinar a si mesma. É época em que ninguém, em sã consciência, pode reivindicar para si o estatuto da autonomia vital ao indivíduo: "em princípio, todos são objetos, até mesmo os mais poderosos"⁴. Ora, é este pressentimento aguçado da aniquilação individual em curso que reverbera tão dolorosamente na obra de Nietzsche:

*"Isto emergiu como uma triste verdade na entusiástica doutrina da morte voluntária do Zarathustra. A liberdade contraiu-se na pura negatividade, e aquilo que, à época do Jugendstil chamava-se morrer belamente reduziu-se ao desejo de abreviar a infinita humilhação do existir, bem como a infinita aflição de morrer, em um mundo no qual há muito tempo há coisas piores a se temer que a morte"*⁵.

Como se entende, fazemos nossas as palavras de Adorno segundo as quais a idéia de uma plenitude vital, à qual se poderia associar a de uma morte justa e venturosa, revela-se vã em razão de sua monstruosa desproporção com a morte patente na frieza mortal do princípio de autoconservação, vale dizer, na fria indiferença do *principium individuationis* vigente na sociedade burguesa. A satisfação dos desejos e das esperanças do indivíduo isolado nunca se cumpre, quanto mais se consuma, em meio à voragem insaciável do sistema de intercâmbio imperante, que tudo aniquila na equivalência total. A possibilidade de viver plenamente até o fim e então morrer satisfeito vê-se expulsa deste mundo, que é o mundo da totalidade social administrada.

É à luz deste cenário fatídico, no qual a existência individual mais e mais se vê condenada à impotência e à fatuidade (tanto mais se aferra cegamente a uma ilusória e presunçosa soberania), que, naquilo que segue, procuramos acompanhar mais de perto as posturas teóricas assumidas por Schopenhauer e por Nietzsche perante a morte. No que diz respeito a Schopenhauer, baseamo-nos exclusiva-

⁴ T. W. ADORNO, *Gesammelte Schriften*, vol. 4, p. 41; *Minima Moralia*, p. 31 - § 17.

⁵ *Idem*, *ibidem*.

mente no escrito “Sobre a Morte”, que figura como complemento de número 41 ao quarto livro de *Die Welt als Wille und Vorstellung*⁶. Assim, o que apresentamos a seguir, sob a rubrica “A Morte Benfazeja”, pode ser visto como um comentário deste belo texto, certo que indissociável de um trabalho de crítica e interpretação. Já sob a rubrica “A Morte Venturosa”, recolhemos e alinhavamos alguns aforismos nietzschianos que nos parecem sobremaneira expressivos da reviravolta que o autor do *Zarathustra* intenta levar a termo com respeito à postura, fundamentalmente socrático-cristã, assumida por Schopenhauer perante a morte.

A Morte Benfazeja

*Den Tod will ich ernst, den Tod will ich furchtbar, und dort am furchtbarsten, wo nur noch das Nichts zu fürchten ist.*⁷

Elias Canetti

Por que então o animal, que vive sem o conhecimento real da morte, gozando imediatamente da completa imortalidade da espécie, deveria não obstante temer a morte? Justamente porque, responde-nos Schopenhauer, este medo é irracional, independente de todo conhecimento. É algo que antes se sente, e tudo o que é engendrado carrega-o consigo neste mundo: “ele é apenas o reverso da cega vontade de viver que, afinal, somos todos nós”⁸. É portando da vontade de viver que provém a *fuga mortis* de que todo vivente se encontra imbuído. A voz da natureza, que Schopenhauer procura sempre ouvir antes de tudo o mais, de preferência às opiniões humanas

⁶ Trata-se, mais precisamente, do complemento intitulado “Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich” (“Sobre a Morte e sua Relação com a Indestrutibilidade de Nosso Ser em Si”). Uma tradução para o português deste belo texto integra o volume, recentemente publicado em nosso país: A. SCHOPENHAUER, *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*, São Paulo, Martins Fontes, 2000; doravante citado pela sigla *MaMm*.

⁷ “A morte, quero-a grave, a morte, quero-a medonha, e naquele lugar mais medonho onde só o nada é o que ainda mais amedronta”.

⁸ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 544; *MaMm*, p. 62.

variáveis segundo tempo e lugar, esta voz parece mesmo aqui afirmar inequivocamente que a morte é um grande mal: “Na linguagem da natureza, morte significa aniquilamento”⁹.

“Por que o animal foge, treme e procura esconder-se? É porque ele é pura vontade de viver, mas como tal destinado à morte – e quer ganhar tempo. Pois assim também é, por natureza, o homem. O maior dos males possíveis, a pior de todas as ameaças, é a morte; o maior dos medos, o medo de morrer”¹⁰.

Este apego ilimitado à vida não pode ter tido origem no conhecimento e na reflexão; não é certamente o pensamento que faz a morte nos parecer tão assustadora, ainda mais quando este pensamento não passa de um instrumento, certo que sofisticado, subalterno à vontade na luta pela vida.

Não, decididamente, não é do conhecimento da morte que deriva o pavor que ela instintivamente nos inspira, muito embora com ele advenha para nós, homens, a angustiante certeza da morte, de que os animais não padecem em sua inconsciência. A mesma razão, porém, que nos concede a dolorosa consciência da morte (que nos envenena a existência), vem igualmente a nos proporcionar o antídoto para ela, qual seja, concepções metafísicas capazes de nos consolar, em graus variáveis, desta aterradora e cruciante certeza. Para Schopenhauer, com efeito, o fim a que visam todas as religiões e todos os sistemas filosóficos não é outro senão o de proporcionar ao homem consolo diante da inegável certeza da morte:

“Na natureza, porém, a todo mal é sempre dado um remédio, ou pelo menos uma compensação; é desse modo que a mesma reflexão que leva ao conhecimento da morte também proporciona ao homem concepções metafísicas que o consolam da morte certa, e das quais o animal não é capaz nem sente necessidade. É este o fim a que visam fundamentalmente todas as religiões e todos os sistemas filosóficos.

⁹ *Idem*, p. 544; *MaMm*, p. 62.

¹⁰ *Idem*, p. 545; *MaMm*, pp. 62-3.

*Eles são, portanto, antes de mais nada, o antídoto produzido pela razão reflexiva com seus próprios recursos contra a certeza da morte*¹¹.

O próprio pensamento de Schopenhauer não se pretende diferente, antes apreende em seu princípio este movimento consolador, que explicita e desenvolve, através do qual a razão logra nos imunizar contra a certeza da morte futura ensinando-nos fundamentalmente o desapego da vida, ou melhor, convocando-nos a antecipar de certa forma nossa morte ainda em vida. Como se adivinha, insinua-se aí a crença (própria do ideal ascético) numa realidade última, em face da qual a de nossa vida terrena dissipa-se como aparência fútil, efêmera e ilusória: “Assim, tudo dura só um instante e apressa-se para a morte”¹². A morte é este acontecimento misterioso, aliás tão misterioso quanto à procriação, que põe imediatamente à vista o contraste fundamental entre o fenômeno e o ser em si das coisas, isto é, para Schopenhauer, entre o mundo como representação e o mundo como vontade. À luz deste contraste fundamental, passamos a ver na perda da própria individualidade só a perda de uma aparência, logo uma perda aparente. De modo que somos levados a combater nossa

¹¹ *Idem*, p. 543; *MaMm*, pp. 59-60.

¹² “*So weilt Alles nur einen Augenblick und eilt dem Tod zu*” (A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 560; *MaMm*, p. 86). A este respeito, os sermões sobre a morte da tradição cristã ecoam profundamente na doutrina de Schopenhauer, como não notá-lo? Basta que, em lugar de Deus, a Vontade desempenhe agora o papel do princípio de tudo. Tanto lá como aqui, tudo nos convoca para a morte, passa a figura deste mundo, passa o homem como uma sombra, *in imagine pertransit homo*, sua vida não é mais que um sonho repleto de vaidades. Por fim, tudo será absorvido por este grande sorvedouro do nada, e nossa vida, como tudo o mais, desaparecerá sem deixar vestígio algum. Nada se demonstra sólido e a essência da vida revela-se nada diante de Deus, Vontade suprema. Reconheçamos, pois, a luz imortal que irradia do seio da morte e de sua treva espessa; a substância incorruptível que se destaca na decomposição do corpo; a verdadeira vida que se anuncia no túmulo de Lázaro; reconheçamos, enfim, a bem de nossa absolvição, o triunfo da vida na vitória da morte: “*O mort, nous te rendons grâces des lumières que tu répands sur notre ignorance: toi seule nous convaincs de notre bassesse, toi seule nous fais connaître notre dignité*” (J-B. BOSSUET, *Sermon sur la mort et autres sermons*, p. 133).

própria vontade de viver, e com todas as nossas forças, quando, por meio do conhecimento, esta vontade em nós vislumbra a morte como o fim da aparência a qual ela tinha se identificado e a qual se via limitada. O homem cujo conhecimento triunfa sobre a cega vontade de viver torna-se, então, capaz de encarar a morte com coragem e sangue frio, sobretudo quando este conhecimento ensina-lhe que nossa essência mais íntima e imortal, a que permanece a salvo do tempo no eterno ciclo de geração e corrupção, não é outra senão esta mesma vontade imperecível, liberta da aparência a que se vê confinada em cada individualidade.

Donde vemos a importância que a morte, abertura para sua metafísica, assume para a ética schopenhaueriana¹³. A morte é recordação da falta capital de nossa individualidade, falta que não é outra senão a que pesa sobre o pecado original, com sua culpa irredimível em vida: tudo o que nasce merece perecer; todo ser, enquanto ser destinado a morte, se vê um dia obrigado a compreender que deixará de ser algo que melhor seria nunca ter sido.

“A morte é a grande exprobação que a vontade de viver recebe no curso da natureza – e, juntamente com a vontade, o egoísmo que lhe é inerente. Pode ser concebida como uma punição por nossa existência. Ela é o doloroso desenlace do nó que a geração teceu com a volúpia e a violenta, chocante, correção do erro fundamental do nosso ser executada a partir do exterior: a grande desilusão. Somos no fundo algo que não deveria ser: por isso deixamos de ser. O egoísmo con-

¹³ Aliás, não apenas o conhecimento da morte, vale dizer, da finitude da vida, mas também a tomada de consciência das misérias e dos sofrimentos absurdos da vida é, segundo Schopenhauer, o agulhão que fornece à reflexão filosófica o impulso germinal mais vigoroso, senão sua condição *sine qua non*. A reflexão que, cobrando consciência do padecer sem sentido de nossa existência terrena, revolta-se contra tal existência “física”, está na origem da “necessidade metafísica” própria do homem, este *animal metaphysicum*: “Só o homem tem consciência da morte; só ele é capaz de reconhecer, ao lado da finitude de todo existente, a inutilidade de todo esforço de vontade” (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 176). A propósito das relações tecidas entre a morte e a metafísica schopenhaueriana, ver o artigo de Alfred SCHMIDT, “Über Tod und Metaphysik bei Schopenhauer”, pp. 75-83.

siste propriamente em que o homem limita toda a realidade a sua própria pessoa, enquanto presume nela somente existir, não numa outra. A morte ensina-lhe uma realidade superior quando supera esta pessoa suprimindo-a, de modo que a essência do homem, que é sua vontade, viverá desde então somente em outros indivíduos [...] Assim, todo seu eu vive de agora em diante somente naquilo que ele até então vira como não-eu: pois cessa a diferença entre o externo e o interno. Lembremos aqui que o melhor homem é aquele que faz a menor diferença entre si e os outros, não os considerando como absoluto não-eu, enquanto para o pior esta diferença é grande, mesmo absoluta – como expus na obra premiada sobre o fundamento da moral. Pelo que foi dito acima, é de acordo com esta diferença que se define o grau pelo qual a morte pode ser vista como aniquilação do homem”¹⁴.

A morte executaria, ainda que *in extremis*, a condição moral por excelência de uma existência mais justa, ou em que reinasse a justiça caso fosse ela possível. A renúncia à individualidade, e apenas ela, é a transformação ética fundamental que deve ter lugar em cada indivíduo, pois de nada adiantaria transportar o homem para um “mundo melhor” se continuasse, como indivíduo, enredado na trama tecida pelo seu intelecto, confinado na mônada sem janela de sua pessoa que só pensa em si:

“Quando levamos isto em conta, vemos que só é possível despertar do sonho da vida se com ele toda sua trama fundamental se desfaz. Mas esta trama é seu próprio órgão, o intelecto e suas formas, com as quais o sonho continuaria a ser tecido infinitamente, tanto encontram-se estreitamente unidos que se confundem”¹⁵.

Já é tempo, então, de assinalar o duplo caráter de que se reveste a reflexão schopenhaueriana sobre a morte. Em primeiro lugar,

¹⁴ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, pp. 594-5; *MaMm*, pp. 137-8.

¹⁵ *Idem*, p. 577; *MaMm*, p. 111.

assumidamente consolador: a morte é transcendência do estreito ponto de vista fenomenal rumo ao metafísico, donde advém a certeza de que a morte não atinge o verdadeiro ser do moribundo. Segundo, fundamentalmente ético: a morte é libertação do egoísmo inerente à vontade de viver, *Aufhebung* da visada exclusivamente individual. O moribundo compreende que o que morre com ele é somente sua pessoa, posto que continua existindo na sua essência mais íntima, enquanto Vontade compartilhada com todos os demais seres. De modo que, em face da morte, a vontade de viver aparece liberada da coerção do encadeamento fenomenal ditado pelo *principium individuationis*, a que se encontra submetida em vida. A doutrina cristã é colocada de ponta-cabeça: não é o corpo carnal e corruptível que finda com a morte, liberando a alma imortal do indivíduo, essência espiritual de sua pessoa; ao contrário, é justamente esta alma, enquanto representação ilusória aferrada à consciência individual, que se dissipa. E, no entanto, o efeito moralizador do cristianismo, radicalizado em seu fundamento ascético, continua mais atuante do que nunca.

A metafísica ateísta schopenhaueriana não promete, é certo, nenhuma sobrevivência individual *post mortem*; o trespasse não configura nenhuma passagem rumo ao supremo bem, rumo ao reino da suma perfeição redentor das imperfeições terrenas, mas sim restituição ao que é sem sentido e sem razão. E, contudo, a morte preconiza a mesma negação transfiguradora do colorido vital consubstanciada pelo cristianismo; tal como para este, ela é para Schopenhauer um momento de suprema libertação, expiação do pecado congênito a nossa individualidade, o egoísmo: "Mas, acima de tudo isto, a morte é a grande oportunidade de deixar de ser eu: feliz daquele que a aproveita"¹⁶. Libertação não de uma alma individual, evidentemente, mas da vontade confinada numa individualidade:

"A morte é o momento desta libertação da unilateralidade de uma individualidade, individualidade que não constitui o verdadeiro âmago de nosso ser, e que deve ser vista antes como uma espécie de aberração. A autêntica liberdade sobrevém novamente neste momento, que pode ser considerado, no sentido referido, como uma restitutio

in integrum [restauração do estado original]. *A paz e a calma do semblante da maioria dos mortos parece provir daí. Calma e suave é, em geral, a morte de todo homem bom. Mas morrer de boa vontade, com prazer, com alegria, é prerrogativa do resignado que renuncia e nega a vontade de viver. Pois somente ele quer morrer realmente, e não de modo apenas aparente, logo não necessita e não exige nenhuma sobrevivência de sua pessoa. De boa vontade ele abandona a existência que nós conhecemos*¹⁷.

Em face da morte, tornamo-nos mais do que nunca propensos à compaixão, este sentimento que compõe o fundamento último da ética schopenhaueriana. Pondo-nos à distância dos ditames de nossa individualidade exclusivista, compadecemos-nos com o padecimento alheio, antevendo no triste destino do próximo nosso irrevogável destino. Notemos, de passagem, que o papel crucial desempenhado pela morte nesta moral reduzida a uma ética da compaixão responde, ao mesmo tempo, por sua limitação maior: uma vez que a compaixão sempre se dá perante fracos, desfavorecidos ou subalternos (no limite, perante um ser fadado ao sofrimento e à morte), ela presuppõe uma relação desigual, e por isso prescreve ao objeto da compaixão um traço de passividade e impotência¹⁸.

*

Para Schopenhauer, o que se põe à prova na morte é, fundamentalmente, o *principium individuationis*, isto é, a forma individualista e egoísta com que a vontade se objetiva. Mas a morte concerniria e comprometeria realmente apenas a consciência individual, tal como insiste em afirmar Schopenhauer? O próprio texto do *Complemento*

¹⁶ *Idem*, p. 595; *MaMm*, p. 138.

¹⁷ *Idem*, p. 596; *MaMm*, pp. 139-40.

¹⁸ Ver, a este respeito, o artigo de Gunzelin Schmid NOERR, "*Adorno Verhältnis zur Mitleidsethik Schopenhauers*", pp. 13-28. Nele se reconhece, seguindo Adorno, o momento de verdade da crítica nietzscheana endereçada à moral da compaixão, assim como, por outro lado, a insuficiência maior desta crítica: como negação abstrata, exime-se da formulação da idéia de uma vida justa.

retoma a seu modo a problemática desta dicotomia vontade/representação, coisa em si/fenômeno, e todo ele pode ser lido como um esforço homérico para refugar a evidência de que a morte atinge a vontade no seu ser.

A Vontade, assevera nosso autor, não sabe que é indestrutível e, por sua própria natureza irracional, não pode mesmo saber: o conhecimento não participa de seu ser. Mas, sendo de todo modo indestrutível, por que deveria a vontade viver na ignorância de sua indestrutibilidade e temer por conseguinte a morte? Ou, com outras palavras, por que haveria de ser a vontade, princípio de tudo, privada do conhecimento de seu caráter imperecível, do conhecimento de si mesma enquanto essência indestrutível de tudo? Por que deveria este onipotente prescindir da onisciência que sói acompanhá-lo? Qual a razão de ser, afinal, deste cego medo de morrer compartilhado por todos os animais e também pela imensa maioria dos homens, medo este indigitado, por Schopenhauer, como o simples reverso da cega vontade de viver?

Lateja aqui, neste *Complemento* de número 41, uma ambigüidade relativa, em última instância, ao significado da morte para a própria Vontade. Saibamos ler nas entrelinhas. Há algo que se cala, mas que paira como uma sombra ameaçadora sobre este escrito: a morte não só representa como efetivamente significa a aniquilação da vontade. Afinal, da mesma forma que os indivíduos participam de sua espécie, a mera manifestação individual da vontade também participa da vontade em si, de modo que sua aniquilação não deixa de representar um perigo para a sobrevivência da espécie: "Toda vontade de viver está no indivíduo como está na espécie, e é por isto que a permanência da espécie é a mera imagem do caráter imperecível do indivíduo"¹⁹. Se a argumentação procura desembaraçar-se deste ponto nevrálgico é porque visa consolar. E como, a propósito, soa imaculado e reconfortante este princípio metafísico que se dá a ver através da morte, muito embora fonte de todo mal e de toda dor. Atentemos para as tranqüilizadoras imagens com que Schopenhauer edulcora a

¹⁹ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 582; *MaMm*, pp. 118-9.

morte, um sono repousante, uma folha que se desprende no outono, um imperceptível piscar de olhos, um etéreo arco-íris a pairar impassível sobre a rumorejante cachoeira; nelas reverbera a idealização desta coisa em si, deste absoluto que não se pretende de forma alguma representável idealmente. Fazendo coro com Ernst Bloch, poderíamos muito bem acrescentar que não há, sem dúvida, nada de surpreendente no fato de um pensamento desencantado como este continuar a colorir desta forma a morte²⁰.

Com efeito, o caráter efêmero dos indivíduos encontra consolo na afirmação categórica do caráter imperecível da espécie, eterna e imutável como Idéia. Assim é que Schopenhauer fecha os olhos para as evidências que já em seu tempo depunham contra o caráter imutável e imperecível da espécie. Pois a cruenta disputa dos indivíduos entre si, tão veementemente alardeada por Schopenhauer, não encontra correspondente, em sua obra, na disputa das espécies entre si, capaz eventualmente de levar a extinção toda uma espécie animal, de que aliás tantos fósseis nos dão testemunho.

Levada ao limite, sua ciência da morte vem a proporcionar àqueles cujo conhecimento da morte consegue triunfar sobre a vontade como que um gozo imediato na arrogada imortalidade da espécie, a que se entregam de boa vontade. Eis o traço em que mais claramente se patenteia o renitente conformismo deste pensamento: na negação propugnada da vontade de viver, reitera-se a nulidade do indivíduo voltado sobre si mesmo e subsumido pela espécie, entendamos, sua

²⁰ Cito a título de ilustração: "Pensemos então nesta alternância de mortes e nascimentos como vibrações infinitamente rápidas, e teremos diante dos olhos a persistente objetivação da vontade, as Idéias permanentes dos seres, estável como o arco-íris sobre a queda d'água. Tal é a imortalidade temporal" (A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 561; *MaMm*, pp. 87-8). "Tal como as gotas pulverizadas pela rumorejante queda d'água precipitam-se velozes como o raio, enquanto o arco-íris de que são o suporte paira imóvel, inatingível por esta sucessão incessante, assim cada Idéia, isto é, cada espécie dos seres vivos, permanece inatingível pela constante sucessão de seus indivíduos. Pois é na Idéia, ou na espécie, que a vontade de viver de fato enraíza-se e manifesta-se; é também por isso que é unicamente a sua subsistência que realmente lhe importa" (*Idem*, p. 566; *MaMm*, p. 94).

anulação levada a termo por uma totalidade social cujo crescente poderio sobre o indivíduo adquire os traços do natural.

Quando Schopenhauer afirma que por ocasião da morte bem-aventurada a vontade se vê por fim "libertada", não podemos muito bem ouvir aí uma confissão de lamento por uma vontade (individual) efetivamente renegada e defraudada ao longo da vida? E não porque inevitavelmente encadeada aos desejos egoístas de um indivíduo isolado, mas sim porque estes desejos não puderam ser devidamente contemplados e satisfeitos, como seria justo de se esperar caso a ordem deste nosso mundo fosse outra, de mais justiça e fraternidade. Nesta suspeita refugada vive o materialismo que a doutrina schopenhauriana não foi capaz de assumir, dando lugar a um otimismo metafísico em face da morte. Como, com efeito, seria infinitamente mais triste e desapiedada a realidade caso sua essência, princípio de tudo, não se acreditasse salvaguardada como suprema Vontade! Mas este pressentimento doloroso, justamente, o pessimismo metafísico de sua doutrina não foi capaz de suportar e sustentar:

*"Caso, porém, a verdadeira realidade não residisse na vontade, e a existência moral não se estendesse para além da morte, então, visto que o intelecto se extingue, e com ele seu mundo, o ser das coisas nada seria além de uma seqüência infinita de sonhos curtos, sombrios e desconexos, pois a permanência da natureza não cognoscente consiste meramente na representação temporária da natureza cognoscente. Assim, tudo se resumiria então a um espírito do mundo sonhador, sem fim nem propósito, de sonhos em geral demasiado sombrios e penosos"*²¹.

De modo que talvez não seja meramente enganosa, como pretende Schopenhauer, a aparência segundo a qual, no momento da morte, o eu desaparece e com ele seu mundo; não é meramente insensato o apego ferrenho que cada um de nós demonstra por sua individualidade, em razão do qual a morte nos inspira verdadeiro

²¹ *Idem*, p. 587; *MaMm*, p. 126.

pavor. Reconhecer a tenacidade desta ilusão promovida pela perspectiva de uma razão subjetiva de autoconservação, assim como a futilidade do indivíduo cegamente apegado a ela, é o acerto maior deste pensamento²². Pois, com efeito, que a razão se deixe reger pelo *principium individuationis* é algo bem mais que circunstancial; ele é mesmo o princípio constitutivo de nossa realidade sócio-econômica, e a frialdade burguesa, se não é o oposto da compaixão, é o princípio fundamental da subjetividade burguesa, sem a qual, como diagnóstica Adorno, Auschwitz não teria sido possível. Por outro lado, o acerto da doutrina de Schopenhauer não se separa de sua deficiência maior: asseverar que a individualidade é uma falta que se expia, um equívoco que se suprime com a morte. Tudo que nasce merece perecer:

“Exigir a imortalidade do indivíduo significa no fundo querer perpetuar um erro infinitamente. Porque, em última análise, cada individualidade não é mais do que um erro singular, um passo em falso,

²² Citemos a propósito a seguinte passagem: “Pois o eu é o ponto mais obscuro da consciência, assim como sobre a retina é cego o ponto de chegada do nervo ótico, como o próprio cérebro é totalmente insensível, como o globo solar é sombrio, como o olho tudo vê salvo a si mesmo. Nossa faculdade de conhecer acha-se totalmente voltada para o exterior, em conformidade com o fato de que ela é o produto de uma função cerebral constituída exclusivamente em vista da mera conservação de si mesmo, portanto para a busca de alimento e captura da presa. É por isso que cada um de nós conhece a si mesmo como sendo somente esse indivíduo que se oferece à visão [*Anschauung*] exterior. Se, ao contrário, ele pudesse tomar consciência do que é além e para além disso, ele abandonaria de boa vontade sua individualidade, sorriria da tenacidade de seu apego a ela e diria: ‘Que me importa a perda dessa individualidade, quando trago em mim a possibilidade de individualidades sem número?’. Ele reconheceria que, mesmo não havendo perspectiva de uma sobrevivência de sua individualidade, é como se ele a possuísse, porque traz em si o equivalente perfeito. Poderíamos, além do mais, ponderar que a individualidade da maioria dos homens é tão miserável e fútil que na verdade nada perdem dela sendo privados, e que o que neles ainda possui algum valor é universalmente humano: ora, isto podemos afirmar ser imperecível” (A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, pp. 575-6; *MaMm*, pp. 109-10).

algo que melhor seria se não existisse, sim, o verdadeiro fim da existência é nos recordar disto"²³.

Transparece aqui o quanto o materialismo deste pensamento, incapaz de ultrapassar o ponto de vista do indivíduo isolado, descarrila para uma metafísica otimista. Que a negação da vontade subjetiva possa de alguma forma ter conseqüências benéficas para o montante objetivo das dores do mundo... E que mesmo a morte pura e simples, sem qualquer renúncia prévia da vontade individual, constitua de certo modo uma expiação promotora desta superação pacificadora da vontade, à revelia de qualquer ação ou decisão individual, até mesmo isto Schopenhauer chega a nos sugerir²⁴.

Portanto isto: que não seja algo contingente que o "senhor dos mundos" sucumba à ilusão produzida pelo *principium individuationis*; que a existência se encontra realmente limitada àquela do ser que agoniza; e que não é uma mera ilusão este sonho penoso em que caiu a vontade de viver, ou melhor, essa seqüência infinita de sonhos curtos, desconexos e em geral bastante sombrios. No indivíduo que sente angústia diante da morte, que se desencoraja e teme sucumbir, precipitar-se no abismo do nada eterno, "é contudo ele, o senhor dos mundos, que se desencoraja e padece da angústia da morte"²⁵. Cabe refazer a pergunta, aliás: se realmente nítida e precisa fosse a linha de demarcação entre estes dois mundos, da vontade e da representação, como quer Schopenhauer, porque deveria a morte significar a grande exprobação redentora da vontade? Nosso ser enquanto von-

²³ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 576; *MaMm*, p. 110.

²⁴ Não afirma ele que esta soberana Vontade, que nada teria a temer, realiza como que um aprendizado com a sucessão infundável de mortes que se vê obrigada a sofrer? Afirmação que encontra respaldo na singular forma de metempsicose acolhida por esta doutrina: "Estes renascimentos incessantes comporiam, assim, a sucessão de sonhos de vida de uma vontade em si mesma indestrutível até que, instruída e aprimorada por tantos e tão variados conhecimentos sucessivos, em formas sempre novas, ela viria a se superar suprimindo-se [*sich selbst aufhöbe*]" (A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 589; *MaMm*, p. 130).

²⁵ *Idem*, p. 587; *MaMm*, p. 127.

tade não é imperecível de todo modo, quer renunciemos, quer não à “ilusão” de nossa individualidade? Por que deveria nos parecer preferível renunciar a esta ilusão ao invés de aceitar alegremente esta troca incessante de individualidades sem número patrocinada pela Vontade, vida após vida? Ora, evidentemente porque a vida é, para Schopenhauer, amarga, breve e incerta (e a morte é, por assim dizer, seu flagrante demonstrativo), muito embora apareça como um bem supremo aos olhos da cega vontade de viver. Por que então não virar o jogo e afirmar simplesmente a vida como bem supremo, compreendendo que são os olhos desta sabedoria triste e temerária, confinada pelos antolhos do ideal ascético, que nos faz a vida parecer um sonho penoso, menos desejável até que o não ser da morte? E aqui se descortina o horizonte desanuviado por onde Nietzsche se precipitaria em sua aventura. Pois a morte, a rigor, não deveria ser desmentido algum para o ser (*essentia*) de cada um em seu direito à existência (*existentia*), já que, como não se cansa de repetir Schopenhauer — e nesta insistência quase hipnótica algo se esconde —, ela não atinge o cerne da existência de cada um de nós, mas apenas sua aparência:

“Como vontade de viver que se afirma, o homem tem a raiz de sua existência na espécie. Assim, a morte é a perda de uma individualidade e a aquisição de uma outra, conseqüentemente uma mudança de individualidade sob a direção exclusiva de sua própria vontade”²⁶.

Ora, este intercâmbio incessante de individualidades promovido não através da morte, não às custas da vida, mas ainda em vida, melhor dizendo, a possibilidade de reconhecer em si mesmo individualidades sem número, neste filão de extração propriamente nietzschiano Schopenhauer não se atreveu arrojá-lo. Sua doutrina termina por reconhecer como verdade ancestral a palingenesia, esta metempsicose não de nossa alma, não de nossa pessoa, mas do cerne de nossa existência, a vontade que sonha sucessivos sonhos de vida. No que diz respeito a Nietzsche, não deixemos porém de notar que,

²⁶ *Idem*, p. 588; *MaMm*, p. 128.

malgrado a inversão que sua obra leva a termo, continuamos rigorosamente no mesmo ponto: para ele, tanto quanto para Schopenhauer, o eu prossegue como critério decisivo de prazer e desprazer, gonzo em torno do qual gira a existência. Tanto para um como para outro, é o indivíduo isolado, pretensamente autônomo, independente das condições histórico-sociais em que se insere, que julga poder decidir pelo golpe de sua vontade (afirmativo ou negativo) da sorte dos padecimentos atinentes a uma realidade, afinal, infinitamente mais ampla e duradoura que aquela que ele experimenta — mais ainda, da sorte de uma realidade cujo crescente poderio alcançado sobre ele, indivíduo, torna cada vez mais irrisória a soberania que arroga para si.

Mas antes de, no decorrer desta exposição, abandonar Schopenhauer para entregar-se a Nietzsche, gostaria de assinalar que a obra de Schopenhauer não deixa de reconhecer como atuante, certo que de forma obscura, um renitente impulso pela reconciliação que não requer a negação pura e simples da vontade individual — e que, destarte, não implica necessariamente resignação. Impulso ou anseio pela redenção que nosso autor afirma ser *inerente à própria vontade* enquanto princípio metafísico, independente portanto dos atos de vontade individual. Tal anseio, notemos de passagem, guarda correspondência com o lado objetivo de sua metafísica do belo, segundo o qual a beleza também se manifesta independentemente da renúncia aos interesses subjetivos, vale dizer, da suspensão da vontade no indivíduo. Embora esse não seja o lugar para tratar de uma questão delicada como essa, permitam-me apenas que me refira à relação existente entre o “lado oculto”, assim poderíamos chamá-lo, da meta-física schopenhaueriana, e sua estética²⁷. Com efeito, a fonte de gozo estético na doutrina de Schopenhauer é de ordem não apenas subjetiva, mas também objetiva. Certo que apenas a subjetiva deve ser tida como a verdadeira, posto que a alegria que acompanha o sentimento do belo reside na suspensão do querer na consciência,

²⁷ Ver, a este respeito, o estudo de Muriel MAIA, “A Outra Face do Nada: Sobre o Conhecimento Metafísico na Estética de Schopenhauer”, pp. 170-190.

sendo assim condição para a segunda. Contudo, a metafísica do belo acena ao mesmo tempo para o outro lado, no qual o sentimento estético aparece como um pressentimento cego que move as coisas e os seres a oferecerem-se ao conhecimento na esperança de se libertarem do cenário de dor em que se encravam. Segundo o que, bem no coração da Vontade, Schopenhauer julga então poder reconhecer atuante um impulso contrário ao sôfrego querer viver que lhe é próprio e natural, um impulso no sentido do repouso e da contemplação. Trata-se de um anseio por alcançar o conhecimento, e com ele a redenção, que cala fundo em todos os seres naturais, orgânicos e inorgânicos, aos quais não foi concedida a consciência. Este apelo silencioso dos objetos ao que dorme no fundo de cada um de nós, e que fracassamos o mais das vezes ao tentar entender, promana muito especialmente do mundo vegetal:

“Sim, é tão estranho como especialmente o mundo vegetal convida à contemplação estética e como a esta se impõe, que se poderia dizer que este vir ao encontro estaria ligado ao fato de que tais seres orgânicos, não sendo, eles mesmos, como os corpos animais, objetos imediatos do conhecimento, precisariam por isso do entendimento alheio para, saindo do mundo do querer cego, penetrar na representação; eis porque eles como que anseiam por obter, ao menos de modo mediato, o que lhes é imediatamente recusado”²⁸.

O que Schopenhauer deixa vislumbrar aqui, muito embora não o desenvolva absolutamente, é um anseio pela reconciliação do cego querer viver, pela pacificação de uma existência irreconciliada, que não exige a negação pura e simples da vontade. Na contramão da renúncia ascética propugnada ostensivamente por sua doutrina, Schopenhauer reconhece, aqui, morar no coração da própria vontade um impulso, certo que obscuro, a atuar no sentido da reconciliação. Tal impulso de vontade, ao contrário de se mostrar irremediavelmente perverso porquanto atrelado a uma individualidade exclu-

²⁸ A. SCHOPENHAUER *apud* M. Maia, *A Outra Face do Nada*, p. 172.

sivista, atuaria como impulso de reconhecimento e acolhimento da vontade alheia. Impulso, portanto, da ordem do mimético, mas que também preside o desejo e que se consuma na entrega amorosa. Nesse sentido, tal lado oculto da metafísica schopenhaueriana terminaria por propor, fosse ele levado adiante, a reconciliação não pela morte (correlata à negação da vontade), mas sim em vida, entendamos, não pela renúncia ascética à individualidade desejante, mas sim, ao contrário, pela entrega amorosa em que se consuma a dissolução dessa individualidade cegamente voltada sobre si mesma. Mas, como dissemos, isto é algo que a doutrina de Schopenhauer não se permite absolutamente desenvolver. De fato, é algo excepcional que tal doutrina nos dê a entender, em algumas passagens, que o conhecimento não vem a se contrapor pura e simplesmente à vontade, e que o apaziguamento ensejado não vem a se consumir como triunfo do espiritual contra uma vontade cega e sem razão, vale dizer, como renegação do impulso que está na origem de todo espiritual e que mesmo constitui sua razão de ser.

A Morte Venturosa

*Daß die Götter sterben,
macht den Tod noch frecher.²⁹*
Elias Canetti

Então, no derradeiro momento, já sobre seu leito de morte, Sócrates deu com a língua nos dentes e pronunciou a frase terrível, apenas aparentemente ridícula em seu prosaísmo. “Devemos um galo a Esculápio”, disse ele, e Nietzsche, virando a frase pelo avesso, soube nela perscrutar o verdadeiro juízo socrático sobre a vida: a vida é portanto isto, uma doença. Eis aí, também Sócrates, no fundo, sofre com a vida, também ele, como tantos outros, mostrou-se afinal incapaz de desfrutá-la intensamente. Pois a morte só pode ser acolhi-

²⁹ “O fato de os Deuses virem a morrer torna a morte ainda mais insolente”.

da com supremo beneplácito para os que têm a vida na conta de um mal, de uma doença; para estes a morte só pode afigurar-se um bem, ou um mal a mais, o derradeiro de uma série que é bom saber que vai findar com ela um dia. Disto, afinal, já nos davam notícia os antigos: “É belo morrer quando a vida é opróbrio; não viver é melhor do que viver desgraçado”.

A vida de todos os que não temem a morte, porque acreditam nada ter a perder com ela, há muito já sucumbiu a ela, há muito não passa de uma sombra que a morte ratifica. Não temem a morte porque vivem no temor de viver, e se meditam profundamente na morte é para fortalecer sua crença numa realidade última, descortinada pela morte, em face da qual a vida, com seus tormentos, se dissipa no nada da vaidade. Em contrapartida, “um homem livre pensa em tudo menos na morte, e sua sabedoria é uma meditação não sobre a morte, mas sobre a vida”, tal como nos assevera Espinosa em sua *Ética*. De modo que Nietzsche, num outro aforismo, declara alegrar-se “certo que não sem uma boa dose de ironia” por constatar que a imensa maioria dos homens, integralmente absorvidos pelas atribulações de sua existência mundana, não se sintam levada a pensar na morte, ou melhor, a nela meditar profundamente como destino último da vida:

“Quantos prazeres, impaciências e desejos, quanta sede de vida e de embriaguez de vida nascem aqui a cada instante! E contudo, que silêncio depressa terá recoberto todos estes barulhentos, todos estes vivos, todos estes ávidos! Como se vê bem atrás de cada um desenhando-se sua sombra, o seu obscuro companheiro de caminho! [...] Sinto-me feliz por ver que os homens se recusam terminantemente a querer pensar na morte”³⁰.

Mas esta sua declaração de alegria vai carregada de ironia, bem adivinhamos, ainda mais porque acrescenta a seguir, em conclusão do aforismo: “Gostaria de contribuir para lhes tornar a idéia da vida

³⁰ F. NIETZSCHE, *Gaia Ciência*, p. 175 (§ 278 “O pensamento da morte”).

ainda mil vezes mais digna de ser pensada”³¹. Nietzsche compreende muito bem que esta atividade frenética, ávida e impaciente tem um agulhão que não é o agulhão do puro desejo de viver, mas sim o do medo da morte. Todos correm a toda pressa buscando fugir da morte, furtando-se do pensamento da morte:

“E todos, todos imaginam que o passado não é nada, que o futuro próximo é tudo: de onde esta pressa, estes gritos, esta necessidade de se ensurdecer e de se auto-enganar que os domina? Cada qual quer ser o primeiro neste futuro, e, contudo, a morte, o silêncio do túmulo, é a única certeza que ele oferece que possa ser comum a todos”³².

Porque não suportam absolutamente pensar na morte que instintivamente lhes apavora, esquivam-se igualmente de uma vida mais plena e valorosa, ou, pelo menos, de “uma idéia de vida ainda mil vezes mais digna de ser pensada”³³.

Que idéia de vida é esta tão mais digna de ser pensada senão a de uma vida que, de tão intensa e apaixonadamente vivida, exultaria diante da possibilidade de seu eterno retorno? Senão aquela capaz de sair vitoriosa na provação do peso mais pesado:

“Esta existência, tal como a levas e a levaste até aqui, vai-te ser necessário recomeçá-la sem cessar; sem nada de novo, muito pelo contrário! A menor dor, o menor prazer, o menor pensamento, o menor suspiro, tudo o que pertence à vida voltará de novo a repetir-se, tudo o que há nela de indizivelmente grande e de indizivelmente pequeno, tudo voltará a acontecer, e voltará a verificar-se na mesma ordem, seguindo a mesma impiedosa sucessão...”³⁴.

Esta então a vida infinitamente mais digna de ser vivida, amada tão ardorosamente em todos os seus momentos que seríamos toma-

³¹ *Idem*, p. 176 (§ 278).

³² *Idem*, p. 175 (§ 278).

³³ *Idem*, *ibidem*.

³⁴ *Idem*, p. 219 (§ 341 “O peso mais pesado”).

dos de júbilo, ao invés de desespero, ao saber que a eterna ampulheta da vida será invertida sem descanso, tudo outra vez, *da capo*.

Fazer o lume da vida arder tão intensamente que até mesmo a noite da morte se esclarecesse, amar a vida e a si mesmo tão febrilmente que até mesmo com a morte se deleitasse... Mas se a vida se afigura realmente um bem a ser desfrutado até o caroço, e a morte é este caroço inosso, senão intragável, a acusar seu fim inapelável, como deixar de senti-la como um mal? Voltando contra Nietzsche seu próprio argumento, como não ver atuando também aqui um esforço desesperado de neutralização do mal? Não é a morte, então, precisamente o Mal, entendamos, o veneno mais letal, sim, para as naturezas fracas, mas um possante fortificante para as fortes?³⁵

*"Há homens, contudo, que quando se aproxima o grande sofrimento, ouvem a ordem contrária e nunca têm ar mais altivo, mais belicoso, mais feliz, do que quando chega a borrasca, que digo eu! É a própria tempestade que lhes dá os seus mais altos momentos! São os homens heróicos, os grandes 'pescadores da dor', esses raros, esses excepcionais, de que é preciso fazer a mesma apologia que se faz para a própria dor"*³⁶.

*"É que a coragem é o melhor matador [...]. A coragem mata também a vertigem ante os abismos; e onde o homem não estaria ante abismos? O próprio ver, não é ver abismos? [...] Mas a coragem é o melhor matador, a coragem que acomete; ela mata ainda a morte, pois exclama: era isso a vida? Pois muito bem! Mais uma vez!"*³⁷

Sorver o amargor da morte como quem bebe sedento do cálice da vida até a última gota, sem qualquer temor, mais ainda, como quem aspira vigorosamente a um fortificante: como então se desembaraçar, nesta derradeira reviravolta, da imagem de Sócrates mori-

³⁵ Cf. *Gaia Ciência*, § 19 " "O mal".

³⁶ *Idem*, p. 200 (§ 318 " "Sabedoria do sofrimento").

³⁷ *Idem*, *Assim Falou Zarathustra*, p. 165 (III - "Da visão e do enigma 1").

bundo e de sua oferenda a Esculápio? Pois agora, neste momento em que a areia escoar toda, o homem que está por vir, exultante com eterno revirar da ampulheta, nada mais receia, anseia. Não temos aqui, afinal, uma delirante transfiguração da morte em vida, de dor em alegria, que tem tudo de socrática?³⁸

Sim, contra a morte lenta dos pregadores da paciência para com tudo o que é terreno, a morte deve ser, é certo, um agulhão que se mostra aos vivos como uma promessa. Esta morte, que não hesita em levar tudo o que passou do tempo, aprimora: “Eu vos gabo a minha morte, a morte voluntária, que vem a mim quando *eu* quero”³⁹. Sentir-se livre para a morte e saber-se livre na morte: “Assim quero eu mesmo morrer, para que, meus amigos, por amor meu, ameis mais a terra; e à terra quero voltar, para ter paz naquela que me gerou”. Mas não fosse por esta “bola de ouro” que Nietzsche tanto preza lançar a seus herdeiros, haveria então razão para se demorar um pouco mais aqui embaixo?

Acolher a morte serenamente, até mesmo com certa doçura,

³⁸ Tudo bem considerado, não fazemos mais do que levar adiante um pressentimento manifesto pelo próprio Nietzsche no “Intento de Autocrítica”, escrito em 1886 como prólogo à reedição do *Nascimento da Tragédia*. Ali, debruçando-se sobre este seu escrito de juventude, presente o pendor consolador que ele, então um discípulo assumido de Schopenhauer, concedera à arte, e mesmo àquela arte dionisiaca florescente sob o signo de uma existência vigorosamente trágica: “Não havia de ser necessário que o homem trágico dessa cultura, ao educar-se a si mesmo para a seriedade e para o horror, tivesse que desejar uma nova arte, a arte do consolo metafísico, a tragédia [...]?” (*El Origen de la Tragedia a partir Del Espiritu de la Música*, p. 29) Defendendo-se de tal pressentimento, este Nietzsche agora mais maduro, autor de *Zarathustra*, afirma em contrapartida a arte de saber gargalhar dionisiacamente ante à visão trágica da existência, a arte de saber fruir apaixonadamente uma existência irreconciliada. Ora, mas mesmo esta “arte” consagrada no seu *Zarathustra*, que entende mandar definitivamente para o inferno toda sorte de consolação metafísica, mesmo ela não deixa de recair numa sorte de transfiguração redentora dos horrores da realidade, proporcionando a seu modo embriaguez e consolo. Ela continua desempenhando o mesmo papel, reservado à arte dionisiaca, de dominar “artisticamente” o horrível e o absurdo da existência ao mostrar-se capaz de auferir prazer estético do feio, do horrível e do dissonante próprios à visão trágica da vida.

³⁹ *Idem*, p. 86 (I – “Da morte voluntária”).

dizendo-se: “Estou maduro para ela”, eis do que se mostra capaz o artista sempre que conclui um período de sua vida, vida esta que sua obra recorta:

“Não é a expressão de um cansaço, mas antes de uma certa doçura, clemência de outono ensolarado que a obra e a sua maturidade sempre deixam no artista. O ritmo da vida diminui, torna-se espesso e pesado como mel, diminui até o longo ponto de suspensão, até à fé no longo ponto de suspensão”⁴⁰.

Esta lentidão, portanto, que Nietzsche tanto condena nos espíritos pretensamente profundos, nos “lerdos do conhecimento”⁴¹, isto é, naqueles “sábios” que tanto amortizaram sua paixão pela vida que nela já repousam como mortos, esta lentidão, dizia, que é como um réquiem quase eterno, então também se abate por fim sobre o “homem de obras”. Sem dúvida Nietzsche vislumbrou o perigo que residia aí mesmo na apologia destes “pescadores da dor”, no enaltecimento da vida dos grandes artistas. Que vida esta, afinal, senão uma vida que se consumiu toda para as obras, que se encerrou inteira nas obras e que nelas enfim repousa — e até mesmo com certa doçura: “Há entre estes os que não deixam partir um dia sem pendurar um pequeno hino de louvor na orla do manto que se afasta”⁴². Como não se lembrar neste ponto, *suave mari magno*, da “felicidade de um olhar que viu apaziguar sob seu olhar o mar da existência”, felicidade em tudo semelhante àquela inventada por alguém que, como Epicuro, sofria sem descanso?⁴³ Como não se chocar diante da surpreendente ambigüidade do aforismo “*Sub specie aeterni*”? “A – Tu te afastas cada vez mais dos vivos: não tardará muito para te riscarem de suas listas! B – É o único meio de participar do privilégio dos mortos. A – Qual privilégio? B – Nunca mais morrer.”⁴⁴ Pois

⁴⁰ *Idem, Gaia Ciência*, p. 275 (§ 376 “As nossas lentidões”).

⁴¹ Cf. *Gaia Ciência*, § 231 “Os ‘profundos’”.

⁴² *Idem, Humano, Demasiado Humano*, p. 12 (“Prólogo”, § 5).

⁴³ Cf. *Gaia Ciência*, § 45 “Epicuro”.

⁴⁴ *Idem, Gaia Ciência*, p. 170 (§ 262 “*Sub specie aeterni*”).

quem melhor se enquadra no papel do segundo interlocutor? Seriam os “profundos do espírito” ou os “homens de obras”, estes artistas da vida?

Mas justo quem? Nietzsche!?! Quer-se imortal numa obra? Ele, justo ele, para quem o “morrer pela verdade” era o que propriamente depunha contra o vigor desta verdade, o que justamente acusava a debilitação desta verdade? Não, ele certamente não se deixaria queimar por esta “verdade”, como aliás por qualquer outra opinião, mas talvez, sim, se deixasse morrer em nome do livre sustentar e mudar de nossas opiniões, em prol da libertação desta obsessiva vontade de verdade que exige de nós o morrer em seu nome. Sim, ele certamente se deixaria consumir até a loucura por uma obra que, traduzindo um anseio criador pelo mais distante, correspondesse a seu combate vital pela superação do homem. Imortal não certamente numa “obra”, no sentido canônico e tradicional do termo, ele que via em seguidores e discípulos a maior ameaça que pudesse pesar sobre o fulgor de seu pensamento mais lancinante. Mas que a melhor parte de si mesmo permanecesse salvaguardada em sua obra, isto não deixou de acalantar:

“A sorte maior é a do autor que, na velhice, puder dizer que tudo o que nele eram pensamentos e sentimentos fecundos, fortificantes, exaltantes, iluminadores, continua a viver em seus escritos, e que ele próprio já não é mais que cinza grisalha, enquanto o próprio fogo está a salvo e transmitido para todo mundo”⁴⁵.

Ou então:

“O pensador, e também o artista, que salvaguardou a melhor parte de si mesmo em sua obra experimenta uma espécie de alegria maligna quando constata que seu corpo e seu espírito vão sendo arruinados e consumidos pelo tempo, um pouco como se, escondido no seu canto, visse um gatuno tentando abrir seu cofre, sabendo que este

⁴⁵ *Idem, Humano, Demasiado Humano*, p. 140 (§ 208 “O livro tornado gente”).

cofre está vazio e que todos os seus tesouros estão guardados em segurança"⁴⁶.

O quanto então, somos levados a suspeitar, esta vida não se viu pois forçada a se retirar num nicho imaginário tecido com os fios bem reais do prazer e da dor? O quanto não precisou furtrar às mãos das parcas o fio de sua própria vida para com ele tecer a obra que se crê vida, artificiosa o bastante para, nela enredando a morte, gozar da morte como quem goza da própria imortalidade? O quanto, em duas palavras, não teve que alienar-se da vida para, como ficção que não pode morrer, poder loucamente zombar da morte?⁴⁷

Ora, uma maldição que faça jus ao nome deve ser realmente reconhecida e sentida como tal, e não alucinadamente como benção. Caso viesse a ser fruída, deixaria por isso mesmo de ser sofrida como maldição. Em lugar desta volúpia tão eufórica quanto delirante com que Nietzsche pretende gozar da maldição de nossa finitude, aligeirando o peso mais pesado, seria preciso que esta nossa irremediável finitude acolhesse uma nota doída de melancolia. E em nome do amor mais conseqüente a todo instante fugidio de nossa vida. Cito, a propósito, um apontamento tardio de Max Horkheimer, presente em *Notizen 1949-1969*, que poderíamos ler como uma réplica ao célebre aforismo nietzschiano do peso mais pesado:

"Se fosse possível que alguém dez, cem, um milhão de anos depois da

⁴⁶ *Idem*, p. 141 (§ 209 "Alegria na velhice").

⁴⁷ Não são justamente os sofrimentos mais intensos que profetizam, posto que resultam do acurado pressentimento do inimigo mais temido? É o próprio Nietzsche que nos faz esta observação percuciente. E não foram as seguintes palavras, que encerram um caráter profético sobrenatural, deixadas por alguém que efetivamente sofria ao extremo com o último minuto? "As tempestades são o meu perigo: virei a ter a minha que me há de matar [...]? Ou apagar-me-ei como lâmpada que não espera ser soprada pelo vento, mas morre cansada e satisfeita consigo? Como lâmpada que consumiu todo seu azeite? Ou, enfim, apagar-me-ei a mim mesmo *para não arder até o fim?* (*Gaia Ciência*, pp. 198-9; § 315 "Do último minuto"). A premonição aqui manifesta também pode ser lida, embora de forma mais cifrada, no fragmento "O louco". É o que faz Christoph Türcke no belo livro homônimo cuja leitura recomendamos.

morte, no momento em que tenha se tornado pó, verme, nada, pudesse reconquistar seu eu e a recordação, e pudesse voltar a ver o dia de amor que vive hoje, e compará-lo com o nada que ele é então, se isso fosse possível, experimentaria então o anseio nostálgico [Sehnsucht] por este paraíso que nunca chegará para ele. O que sentiria vale já na vida para cada noite, cada final de tarde, cada transitório momento de felicidade, e quem o sabe incorpora a experiência à espera do despertar e da permanência, permitida para o lapso da vida, em contraste com o nada. Sobre o amor futuro se abate uma sombra, a maldição de que não existe a permanência, a maldição da extinção. O amor que empalidece por isso não merece seu nome. O que se rebela contra isso é vão"⁴⁸.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt do Meno: Suhrkamp Verlag, vol. 4 [*Minima Moralia*], 1980.

_____. *Minima Moralia*. São Paulo: Ática, 1993 (trad. de Luiz Eduardo Bicca).

BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Sermon sur la mort et autres sermons*. Paris: Garnier-Flammarion, 1970.

HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften* (org. por Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr). Frankfurt do Meno: Fischer Verlag, vol. 6 [*Notizen 1949 bis 1969*], pp. 189-425, 1974.

MAIA, Muriel. *A outra face do nada: sobre o conhecimento metafísico na estética de Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 1991.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Lisboa: Guimarães Editores, 1996 (trad. Alfredo Margarido; título original: *Die fröhliche Wissenschaft*).

⁴⁸ M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 376 ("A maldição é a verdade").

_____. *Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 (trad. Paulo César de Souza; título original: *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*).

_____. *Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983 (trad. Mário da Silva; título original: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*).

_____. *El origen de la tragedia a partir del espíritu de la música*. Buenos Aires: Editorial Goncourt, 1978 (trad. Oscar Caeiro; título original: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*).

_____. *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002 (trad. Paulo César de Souza; título original: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*).

NOERR, Gunzelin Schmid. "Adorno Verhältnis zur Mitleidsethik Schopenhauers". In SCHWEPPEHÄUSER, G. & WISCHKE, M. (orgs.) *Impuls und Negativität*, Berlim, Argument Verlag, 1995.

SCHMIDT, Alfred. "Über Tod und Metaphysik bei Schopenhauer". *Schopenhauer-Jahrbuch/Shopenhauer Gesellschaft*, Frankfurt, Kramer, vol. 69, 1988.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zuri-que: Diogenes Verlag, vol. II/2, 1977.

_____. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. São Paulo: Martins Fontes, 2000 (trad. Jair Barboza).

TÜRCKE, C. *O louco. Nietzsche e a mania da razão*. Petrópolis, Vozes, 1993 (trad. Antônio Celiomar P. de Lima; título original: *Der tolle Mensch: Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*. Frankfurt, Fischer Verlag, 1989).

Data de Registro 07/10/04
Data de Aceite 27/06/05