

Nietzsche e a morte

Eduardo Nasser*

RESUMO

INICIALMENTE, DESEJAMOS INVESTIGAR O SIGNIFICADO DA "REINTERPRETAÇÃO" DA MORTE PROPOSTA POR NIETZSCHE LEVANDO EM CONSIDERAÇÃO A REJEIÇÃO DA CONCEPÇÃO DE MATÉRIA EM TROCA DA HIPÓTESE DAS FORÇAS, A INDIFFERENÇA ENTRE OS REINOS ORGÂNICO E INORGÂNICO E, FINALMENTE, A SOLIDARIEDADE ENTRE PERSPECTIVA E PERCEPÇÃO EXATA NO "MUNDO MORTO". EM SEGUIDA, NOSSO FOCO SERÁ A ANÁLISE NIETZSCHIANA DO PROBLEMA DA MORTE PARA O HOMEM. TRATA-SE DE COMPREENDER O CONCEITO DE "MORTE VOLUNTÁRIA", POR OPOSIÇÃO À "MORTE COVARDE", MEDIANTE UM ESTUDO DAS DUAS MANEIRAS DE "QUERER A MORTE". VEREMOS, ENFIM, COMO ESSE SENTIDO AMBIVALENTE DA MORTE, EXPLICITADO POR NIETZSCHE, É UM RESULTADO IMEDIATO DA RELAÇÃO ENTRE O HOMEM E O TEMPO.

PALAVRAS-CHAVE: NIETZSCHE, VIDA, MORTE, TEMPO

ABSTRACT

WE INTEND INITIALLY TO INVESTIGATE THE MEANING OF THE "REINTERPRETATION" OF DEATH PROPOSED BY NIETZSCHE, TAKING INTO ACCOUNT HIS REJECTION OF MATTER IN FAVOR OF THE FORCES HYPOTHESIS, THE INDIFFERENCE BETWEEN ORGANIC AND INORGANIC, AND THE SOLIDARITY BETWEEN PERSPECTIVE AND EXACT PERCEPTION IN "DEAD WORLD". OUR NEXT FOCUS WILL BE NIETZSCHE'S ANALYSIS OF THE DEATH PROBLEM FOR MAN. WE MUST UNDERSTAND THE CONCEPT OF "VOLUNTARY DEATH", AS OPPOSED TO "COWARD DEATH", THROUGH A STUDY OF BOTH WAYS TO "WANT DEATH". WE SHALL SEE, FINALLY, HOW THIS AMBIVALENT MEANING OF DEATH, AS EXPLICITED BY NIETZSCHE, IS AN IMMEDIATE RESULT OF THE RELATION BETWEEN MAN AND TIME.

KEYWORDS: NIETZSCHE, LIFE, DEATH, TIME

1. A reinterpretação da morte

"É preciso reinterpretar a morte!" (*Der Tod ist umzudeuten!*). É essa a exigência que Nietzsche faz ao seu leitor num fragmento póstumo do outono de 1881. Guiados pelos "sentidos", acreditamos que o "mundo morto" (*totde Welt*) é algo "exterior", indiferente e imóvel. Porém, ressalta o filósofo, essa é uma conclusão equivocada que deve ser revista por intermédio de três pressupostos:

- a) As relações de forças no "mundo morto".
- b) A eternidade do "mundo morto".
- c) A inexistência do erro no "mundo morto".

Em (a), Nietzsche propõe que a matéria está longe de ser

* Pós-Graduando do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP).

uma extensão carente de qualidades, uma hipótese viabilizada pelos critérios de “força” e “vontade de potência”. Antes de tudo, cumpre notar a inexistência do espaço vazio. O espaço tri-dimensional é uma representação construída¹ porque “‘força’ e ‘espaço’ são duas expressões e modos diferentes de considerar a mesma coisa”.² Seria mais adequado, portanto, deduzir que não há separação entre espaço e matéria? A questão é indubitavelmente mais complexa. Nietzsche se apressa em rejeitar a idéia do “infinitamente extenso”,³ devido, sobretudo, às contribuições deixadas por Roger Boscovich. Em *Uma teoria da filosofia natural*, Boscovich manifesta suas heranças leibnizianas ao propor que noções como extensão e massa são inapropriadas para explicitar a constituição da matéria. No seu entender, existem *puncta* materiais inextensos e discretos, cuja impenetrabilidade se dá pela ação à distância das forças de atração e repulsão.⁴ Nietzsche segue essa teoria, mas não sem antes radicalizar os seus objetivos. É digno de nota que Boscovich pretende explicar o que é a matéria,⁵ o que significa que, apesar da notável originalidade, ele mantêm-se atrelado ao mecanicismo por não equiparar matéria e força.⁶ Em contrapartida, Nietzsche afirma com todas as letras que a “matéria” não existe, e que no seu lugar deve-se falar em “forças”.⁷ Inicia-se aqui um deslocamento do mundo morto e imóvel do puramente quantitativo para o mundo dinâmico e qualitativo.⁸ A “força é, enquanto grandeza, estável, ao passo que sua essência (*Wesen*) é flutuante, produto das tensões”.⁹ Em outras palavras, o mundo é constituído por uma quantidade mensurável de força que não sofre nenhum aumento ou diminuição. Porém, é preciso dizer que “essencialmente” as forças não são grandezas, mas qualidades. E isso ocorre porque Nietzsche atribui uma “dimensão interior” (*innere Welt*) à força que ele chama de “vontade

¹ IX-6(413)

² XI-26(431)

³ XI-38(12)

⁴ Boscovich, R. *A Theory of Natural Philosophy*. Tradução de J.M. Child. Cambridge: MIT, 1966, pp. 20 e 134.

⁵ Idem, p. 10.

⁶ Hesse, M. *Forces and Fields*. Mineola: Dover, 1962, p. 201.

⁷ Carta a Peter Gast de 20 de Março de 1882 / XI- 26(432) / BM/JGB, §12.

⁸ XII-2(157)

⁹ XI-35(54)

de potência”.¹⁰ O que confere qualidade às forças são os juízos de valor: “mais” ou “menos” forte.¹¹ Isso significa que o mundo das forças não pode ser uma massa homogênea e imóvel, pois ele é regido por constantes combates por um *plus* de potência. Formam-se hierarquias entre comandantes e comandados que sofrem constantes modificações, isto é, uma força que é submetida numa luta nunca deixa de resistir, de aspirar ser mais forte, resultando em transições contínuas na relação de mando e obediência. O nível inorgânico, por conseguinte, é composto por forças em luta.¹² O filósofo chama frequentemente a atenção para a fluidez das “qualidades químicas”, o que inviabilizaria a existência de “leis” precisas e rigorosas. Levando-se em consideração o vir-a-ser incessante ocasionado pelas relações de forças, a proporção, por exemplo, de “9 partes do oxigênio para 11 partes do hidrogênio” é equivocada. Essa proporção não se mantém porque “em nenhum instante o oxigênio é o mesmo que no instante anterior”.¹³

Convém, agora, examinar (b). Como já sabemos, o “mundo morto” é composto por relações de forças em luta em função do critério da vontade de potência. Acontece que essa teoria vale tanto para o nível inorgânico como para o nível orgânico.¹⁴ Para Nietzsche, o mundo é uma “monstruosidade de forças”¹⁵ que, “visto de dentro”, é “vontade de potência, e nada mais”.¹⁶ Portanto, não há uma diferença de natureza entre orgânico e inorgânico. Essa distinção, adverte o filósofo, só vale para o “mundo dos fenômenos” (*Erscheinungswelt*).¹⁷ A rigor, tudo o que é “morto” já foi em algum momento “vida”, e vice-versa. Há um movimento circular garantido pela “duração eterna” (*ewige Dauer*).¹⁸ O tempo, pertencente à “essência” das forças, impede o esgotamento do vir-a-ser.¹⁹ A infinitude do tempo, somada a uma quantidade finita de forças,

¹⁰ XI-36(31)

¹¹ XII-2(94)

¹² XI-36(22)

¹³ IX-11(149) / XI-36(18)

¹⁴ XI-34(247) / 36(22)

¹⁵ XI-38(12)

¹⁶ BM/JGB, §36.

¹⁷ XI-25(356)

¹⁸ IX- 11(84)

¹⁹ XI- 35(55)

implica, obrigatoriamente, o eterno retorno do mesmo.²⁰ Entretanto, essa permutação entre a vida e a morte deve ser analisada com cautela, sobretudo quando Nietzsche supõe, contra Caspari, que o “todo” não é um organismo.²¹ Em sua polêmica com Thomson, Caspari rejeita a visão mecanicista do universo pela ausência de um estado final num tempo infinito. Considerando-se que esse estado não foi alcançado, o universo só pode ser análogo a um organismo, dispensando qualquer intervenção de um *deus ex machina*.²² É certo que Nietzsche reutiliza muitas vezes argumentos semelhantes ao de Caspari para opor-se aos entusiastas das teorias termodinâmicas. No seu entender, se fosse cabível a idéia de que o mundo de forças atinge um estado de equilíbrio, isso já deveria ter ocorrido na infinitude temporal.²³ Contudo, esse argumento é refeito de uma tal forma que ele se volta contra Caspari. Para Nietzsche, “se o todo pudesse ser um organismo, ele já o seria”.²⁴ Pensar o “mundo como um ser vivo” acarreta óbvios problemas. Ele teria de se alimentar, crescer e, no limite, perecer. Essa representação é, enfim, imprópria para sustentar a hipótese da eternidade do universo.²⁵ Parece muito mais conveniente a Nietzsche admitir que “o que está vivo é apenas uma variedade daquilo que está morto”, e, acrescenta o filósofo, “uma variedade bastante rara”. O orgânico é “derivado” e “tardio”, algo de inessencial.²⁶ O universo é fundamentalmente inorgânico.

²⁰ IX-11(202)

²¹ Michel Haar, em “Vida e Totalidade Natural”, presente em *Nietzsche e a Metafísica* (o mesmo texto foi traduzido para o português por Alberto Marcos Onate e publicado nos *Cadernos Nietzsche*, n.5), acredita que Nietzsche tem como alvo, na sua recusa da organicidade do mundo, o modelo estóico do universo como um “Grande Vivente” (Haar, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1996, p. 170). Essa é uma colocação controversa, sobretudo após as contribuições deixadas pela pesquisa de Paolo D’Iorio. Em “A cosmologia do eterno retorno”, contido nos *Nietzsche Studien*, n. 24, assim como em “O eterno retorno. Gênese e interpretação”, publicado nos *Cadernos Nietzsche*, n. 20, D’Iorio sustenta, com base numa minuciosa investigação feita sobre a biblioteca de Nietzsche, que a crítica dirigida ao mundo como um ser vivo increve-se na discussão sobre a morte térmica do universo, manifestamente na objeção a Otto Caspari (D’Iorio, P. “Cosmologie de l’éternel retour”. In: *Nietzsche Studien*, Band 24. Berlin: Walter de Gruyter, 1995, pp. 99-111; _____. “O eterno retorno. Gênese e interpretação”. Tradução de Ernani Chaves. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 20. São Paulo: Humanitas, 2006, pp. 76-100.).

²² D’Iorio, P. “Cosmologie de l’éternel retour”, pp. 100-1.

²³ IX- 11(148) / 11(245)

²⁴ IX- 11(201)

²⁵ D’Iorio, “Cosmologie de l’éternel retour”, p. 111.

²⁶ GC/FW, §109

co. “O inorgânico nos condiciona totalmente: a água, o ar, o sol, a configuração da terra, a eletricidade, etc.”²⁷ Tome-se como exemplo o protoplasma, que é uma “pluralidade de forças químicas”.²⁸ Por esse motivo, julgar o “mundo morto” como o “exterior” é, para Nietzsche, uma “visão totalmente falsa”.²⁹

Se não há uma diferença de natureza entre vida e morte, e, mais, se a vida é uma variação do que é morto, o que distingue esses domínios? Essa pergunta nos leva a (c). Para Nietzsche, os seres orgânicos são complexos de forças em luta, de modo que o princípio explicativo de um órgão não remonta à sua utilidade. A utilidade de um órgão está sempre a serviço de algo irredutível à utilidade em si. Para compreender o que é um órgão, não basta interrogar a sua finalidade. É preciso, antes, perguntar: “útil para que?”.³⁰ Nietzsche pretende mostrar, assim, que os “juízos de valor” condicionam as funções orgânicas.³¹ O olho, por exemplo, não serve primordialmente para ver, ou a mão para manusear, pois os sentidos herdados por esses órgãos são devedores de um processo de assenhramento de uma vontade de potência. Consequentemente, o “uso” de um órgão está sempre sujeito a novos ajustes de sentidos relativos ao “subjugar” e “assenhorar” que compõem o mundo orgânico.³² Ora, mas se o sentido de cada órgão corresponde a uma interpretação dada por uma vontade de potência, e se esses sentidos modificam-se ininterruptamente, então como é possível o organismo? Segundo Nietzsche, o organismo só surge por intermédio da “compaixão (*Mitleid*)” entre os “órgãos diferentes”.³³ Isso quer dizer que é imprescindível uma uniformização dos sentidos que facilite a inter-relação dos órgãos em nome da sobrevivência. Uma força deve sobrepor-se às demais e neutralizar o sentido mais primitivo da “hierarquia” ao reduzir as diferenças, pois todo organismo pressupõe “a representação e a crença daquilo que é idêntico a si mesmo e persistente”.³⁴ O organismo não se

²⁷ IX- 11(210)

²⁸ XI- 35(58)

²⁹ IX- 11(70)

³⁰ XII-7(25)

³¹ XI- 26(72)

³² GM, II, 12

³³ XI- 25(431)

³⁴ IX- 11(329)

conservaria caso não entrasse em vigor uma atividade sintética que capacite a ignorância do vir-a-ser originário.³⁵ “A verdade última do escoamento de todas as coisas (*die letzte Wahrheit vom Fluss der Dinge*) é insuportável para ser *incorporada*, nossos ÓRGÃOS (para viver) são eles mesmos consequências desse erro”.³⁶ Portanto, tudo o que é vivo depende do “erro”.³⁷ O mesmo, todavia, não se repete no nível inorgânico, cuja exatidão contrasta com a “indeterminação” (*Unbestimmtheit*) e a “aparência” (*Schein*) que predominam no mundo orgânico. Ali, dirá Nietzsche, “reina a verdade!” (*da herrscht Wahrheit!*).³⁸ No inorgânico, “o erro, a limitação de perspectiva (*die perspektivische Beschränktheit*) está ausente” porque há uma percepção exata “dos valores, das forças e das relações de potência”.³⁹ Dessa forma, perspectiva e percepção coincidem, na medida em que um centro de força percebe a potência das outras forças a partir da perspectiva do seu próprio grau de potência. Justamente por isso Nietzsche julga ser uma “festa” morrer. Quando o vivente torna-se livre de sua vida, ele dispensa os “erros”, causadores do sofrimento, e se “reconcilia com o real” (*versöhnen mit dem Wirklichen*), isto é, com o mundo da “força contra força”.⁴⁰ Num certo sentido, por fim, não deixa de ser razoável admitir que a passagem do orgânico para o inorgânico representa um notável avanço.⁴¹

2. A liberdade para a morte

Quais as consequências da reinterpretação nietzschiana da morte para o homem, ou melhor, como a relação entre o homem e a morte é afetada por essa reinterpretação? É cedo para respondermos a essa pergunta. Cumpre enfatizar, primeiramente, que para Nietzsche o ho-

³⁵ XI- 26(294)

³⁶ IX- 11(162)

³⁷ XI- 40(39)

³⁸ XI- 35(53)

³⁹ XII- 1(105) / XI- 35(59)

⁴⁰ IX- 11(70) / 11(125)

⁴¹ X- 4(177) “As criaturas orgânicas podem ser vistas não como um avanço sobre as formas inorgânicas, mas como uma degeneração delas.” (Moles, A. *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*. Peter Lang 1990, p. 156.)

mem vivencia a morte de duas maneiras opostas: de um lado, há a “morte covarde” (*Feiglings Tod*), ou “não livre” (*unfreier Tod*), e, de outro, a “morte voluntária” (*freien Tode*), ou a “liberdade para a morte” (*Freiheit zum Tode*) .

A “morte covarde” pode ser definida, em poucas palavras, como a experiência da morte como um “acaso”, cujo efeito imediato é o desejo de morrer. Nesse caso, deseja-se morrer porque se morre. A falta de longevidade da vida basta para que se pregue o abandono da mesma. Aqueles que pensam assim, dirá Nietzsche, são os “pregadores da morte”. São eles que ao depararem com “um enfermo ou um velho ou um cadáver dizem logo: ‘a vida está refutada!’ (*das Leben ist widerlegt!*)”.⁴² Nietzsche tem em mente aqui “a miserável e terrível comédia que o cristianismo fez da hora da morte”.⁴³ O cristianismo é a “religião que, de todas as horas da vida humana, considera a última como a mais importante”.⁴⁴ A esperança dos cristãos, ou dos pregadores da morte, é que a renúncia dessa vida “assaltada” pela morte abra o caminho para uma outra vida, uma “vida eterna”,⁴⁵ uma esperança que, na realidade, não passa de uma vontade de nada.⁴⁶

Os pregadores da morte aspiram deixar essa vida porque a morte chega, porque “a morte se aproxima de mansinho como um ladrão”. Assim eles esperam, “cerrando os dentes”, a “morte no tempo errado”.⁴⁷ Mas qual a razão para que a morte seja vista por esses tipos de homens como um “ladrão” que rouba a vida? Isso ocorre pela interpretação do tempo como o pai que devora seus próprios filhos, ou seja, como um escoamento irreversível dirigido para a morte. Segundo Nietzsche, o homem, ao contrário dos outros animais, caracteriza-se pela capacidade de se lembrar do “foi assim” (*Es war*). Tem início, então, a causa de todo o sofrimento humano. O “foi assim é o nome do ranger de dentes e da mais solitária angústia” quando a vontade não pode querer para trás.

⁴² Za, “Dos pregadores da morte”

⁴³ CI/GD, §36

⁴⁴ Co.Ext./HL, II, 8

⁴⁵ Za, “Dos pregadores da morte”

⁴⁶ GM, III, 28

⁴⁷ Za, “Dos pregadores da morte” e “Da morte voluntária” / CI/GD, §36

O “foi assim” não é só um modo do tempo passado, ao lado do presente e do futuro, mas ele é o tempo mesmo em sua totalidade,⁴⁸ o que faz com que todo acontecimento pareça um “horrendo acaso”. O tempo enquanto “foi assim” frustra a liberdade da vontade, que nada pode fazer sobre aquilo que sempre “não é mais”. Impotente perante o passado, o homem reconhece a si mesmo como imerso no tempo que não retrocede. Ele se sente uma vítima do “passar”.⁴⁹ Logo, a morte não livre deve ser uma consequência lógica da vontade cativa diante do tempo que passa, pois é somente assim que a morte parece ser um acidente que assalta o homem. O tempo em que se morre covardemente é sempre o tempo errado quando o tempo mesmo é encarado como a causa da incompletude.⁵⁰ Daí a morte surgir como uma fatalidade que deve ser temida. Por fim, a raiva da morte surge na esteira da raiva do tempo. O espírito de vingança, ao condenar o tempo que impede o homem de ser inteiramente aquilo que se é, condena a morte inevitável quando diz: “tudo perece, tudo, portanto, merece perecer!”. Nesse sentido, a raiva do homem dirigida à inescapável finitude causada pelo tempo reflete-se, como não poderia deixar de ser, na repulsa da morte, o acaso mais radical.

Em contrapartida, para Nietzsche, a “morte voluntária” é aquela que vem no “tempo certo” porque “eu quero”. A maneira de querer a morte agora distingue-se daquela cultivada pelos pregadores da morte. Antes de desejar a morte porque se morre, o adepto da morte voluntária quer a morte para afirmar a si mesmo. Deixa de fazer sentido tomar a morte por um estranho que rouba a vida, pois ela é sempre a “minha” morte, ou seja, algo de intrínseco ao meu próprio ser.⁵¹ Portanto, o excessivo apego à longevidade passa a ser condenável. No entender de Nietzsche, quando não é mais possível viver “orgulhosamente”, deve-

⁴⁸ “Nietzsche determina a vingança como ‘a recalcitrância da vontade contra o tempo e seu ‘era’”. Esta determinação assim acrescentada não enfatiza unilateralmente um caráter isolado do tempo, negligenciando os dois outros, mas ela caracteriza o aspecto fundamental do tempo em sua essência plena e própria.” (Heidegger, M. *El Ser y el Tiempo*. Tradução de José Gaos. Cidade do México: Fondo de Cultura, 2002, p. 101.)

⁴⁹ Za, “Da redenção”

⁵⁰ CI/GD, §36

⁵¹ Za, “Da morte voluntária”

se optar por “morrer orgulhosamente”, e não continuar vivendo indecentemente na dependência de médicos e tratamentos. Em todo caso, a apologia ao suicídio deve ser vista com reservas. A questão é que toda morte, natural ou não, é um suicídio, pois invariavelmente perecemos por obra de nós mesmos. Somente aqueles que desfrutaram a morte covarde têm a impressão (equivocada) de a morte “ser uma obra de outro alguém”.⁵²

Atinge-se a “liberdade para a morte” quando se “morre a tempo”. Para aqueles que morrem no “tempo errado”, sempre se morre demasiado tarde ou demasiado cedo, pois “quem nunca vive a tempo, como iria morrer a tempo?” Portanto, o caminho que vai da vontade coagida pela morte à vontade livre para a morte passa por uma profunda modificação na percepção do tempo. Para quem está convencido de que o tempo passa, a vida, assombrada pelo “foi assim” inalcançável para a vontade, nunca é completa, de modo que a morte só pode chegar como um acaso, isto é, no “tempo errado”. Já a vontade que diz “assim eu quis” para o “foi assim” é aquela capaz de afirmar a própria morte, que só pode chegar no “tempo certo”. Com o assentimento ao “foi assim”, a vontade se livra de seu cativeiro e se reconcilia com o tempo. A vontade torna-se, então, livre.⁵³ Porém, não basta afirmar o tempo que passa, é preciso desejar que ele retorne por toda a eternidade. Nietzsche submete o homem a um teste crucial, uma vez que antes de propor que o homem triunfe sobre o espírito de vingança, ao se reconciliar com o tempo, o filósofo aposta que a redenção só se consuma com a transformação do próprio tempo. Mediante o desejo de viver a vida “incontáveis vezes”, o que inclui “cada dor e cada prazer e cada suspiro e cada pensamento, e tudo o que é infelizmente grande e pequeno”, o tempo não é mais um “passar”.⁵⁴ O “foi assim” só existe para aqueles que tomam tudo o que acontece como um acaso. A doutrina do eterno retorno do mesmo proporciona a transição do tempo sucessivo para o “instante” (*Augenblick*), que na sua “eternidade” (*Ewigkeit*) desconhece o escoamento.⁵⁵ Logo,

⁵² CI, GD, §36

⁵³ Za, “Da redenção”

⁵⁴ GC/FW, §341

⁵⁵ Za, “Da visão e do enigma” e “Ao meio-dia”

com a incorporação desse ensinamento, anula-se o “pensamento da morte”.⁵⁶ A morte que rouba, violenta, ataca, frustra, limita, etc., é um sintoma mórbido do homem cujo tempo é aquele do pai que devora os seus próprios filhos. Com a adesão à eternidade do instante, passamos a ser completos e a morte nunca chega.

⁵⁶ Sean Ireton, em seu artigo “Heidegger’s Ontological Analysis of Death and its Prefiguration in Nietzsche”, publicado nos *Nietzsche Studien*, n. 27, propõe que as apreciações de Nietzsche e Heidegger acerca do tema da morte são muito aparentadas, sobretudo quando o conceito nietzschiano de “liberdade para a morte” (*Freiheit zum Tode*) reaparece na seção 53 de *Ser e Tempo*. O intérprete acredita que para ambos os pensadores a “liberdade para a morte” teria, primeiro, uma função crítica, por estar em oposição a uma maneira “inautêntica” de lidar com a morte, isto é, como um evento que não nos afeta diretamente. Em seguida, esse conceito seria indispensável, no caso de Heidegger, para o *Dasein* tornar-se “autêntico” ao assumir a morte como a sua extrema possibilidade, e, no caso de Nietzsche, para que se afirme não só a vida, mas também a morte. Por fim, conclui Ireton, os dois pensadores dariam igual importância para a “decisão” de escolher o tempo certo de morrer, ponto de apoio para que o homem conquiste a sua “liberdade” (Ireton, S. “Heidegger’s Ontological Analysis of Death and its Prefiguration in Nietzsche”. In: *Nietzsche Studien*, Band 26. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, pp. 403-20). Essa leitura é contestável em dois pontos. Primeiro, Ireton interpreta equivocadamente o sentido de “liberdade” para Nietzsche e Heidegger. Segundo, ele assume que os dois pensadores retiram conclusões análogas em razão de operarem com um mesmo conceito (“liberdade para a morte”), uma suposição que mais uma vez parece ser duvidosa, apesar da indiscutível legitimidade da relação instaurada. Como se sabe, Sartre, em *O Ser e o Nada*, se opõe à “liberdade para a morte” de Heidegger quando atribui à morte um “fato contingente” que chega “de fora”, uma constatação que coloca em xeque a “livre escolha da finitude” (Sartre, J.-P. *O Ser e o Nada*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2001, pp. 653 e 668). Contudo, como nos mostra Gustavo Catalto Sanguinetti, em “Muerte y Libertad en Martin Heidegger”, presente em *Philosophica*, n. 26, Sartre comete um erro ao atribuir um significado usual de liberdade ao uso empreendido por Heidegger, o mesmo erro de Ireton. Longe de a “liberdade para a morte” ser uma “decisão” da vontade, ela é um “deixar ser”. O intérprete mostra, acertadamente, que a “resolução” (*Entschlossenheit*) heideggeriana não é uma escolha. Mas, lamentavelmente, Sanguinetti falha ao ignorar a solidariedade que existe, nesse sentido, entre as concepções nietzschiana e heideggeriana de “liberdade para a morte”. Como para Ireton, para ele Nietzsche é um adepto do voluntarismo em relação à morte (Sanguinetti, G. “Muerte y Libertad en Martin Heidegger”. In: *Philosophica*, n. 26, 2003, pp.44-7). Desnecessário explicitar aqui a crítica feroz que o filósofo dirige à noção usual de vontade (ver, dentre outras passagens, o §19 de *Além do Bem e do Mal*). Basta lembrar que ao longo de nossa exposição a idéia de “liberdade para a morte” tem um princípio essencialmente negativo que busca derrubar a interpretação da morte como o que é “exterior”. A vontade livre, que emite o “assim eu quis” para o “foi assim”, é aquela capaz de afirmar toda a fatalidade transformando-a em necessidade. Daí a famosa fórmula do *amor fati*: “nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade” (EH, II, 10). Assim, Nietzsche e Heidegger concordariam que a “liberdade para a morte”, muito antes de ser uma “decisão”, compreende uma mudança no estado de humor perante a morte cujo resultado é a sua interiorização. Todavia, as implicações dessa interiorização são deveras distintas para os dois pensadores, o que nos leva ao segundo ponto problemático na leitura de Ireton. Para Heidegger, a “liberdade para a morte” é a culminação

Agora fica mais claro que a interpretação da morte como um “exterior” inanimado e hostil à vida está diretamente vinculada a uma certa maneira de desvalorização da existência. Por conseguinte, a reinterpretação nietzschiana da morte é, em primeiro lugar, um exercício de caráter psicológico, cujo objetivo é fazer com que a vontade humana se prepare para afirmar a morte ao neutralizar a soberania do “foi assim”. Em segundo lugar, contudo, a reinterpretação da morte proposta por Nietzsche está longe de ser uma mera artimanha psicológica. Ela implica uma reconexão com o mundo tal como ele é em que não há separação entre vida e morte, ou melhor, em que a vida é só uma forma de morte. Daí a equivalência feita por Zaratustra entre o amor à terra e o desejo de morrer. Livre da negação e do medo da morte, e convicto de que morrer é uma “festa”, Zaratustra diz então o seguinte: “à terra quero voltar, para ter paz naquela que me gerou”.⁵⁷

da “antecipação” que o *Dasein* faz de sua própria morte longe da indiferença do “Uno” (*Man*). O antecipar não tem nenhum parentesco com o suicidar-se, e nem com o ato de imaginar a própria morte; e sequer a morte, como limite da antecipação, é um “cessar”. Antecipar significa, antes, que o *Dasein* é ser-para-a-morte (*Sein-Zum-Tode*), isto é, que ele submete toda a existência a essa possibilidade, resultando na sua “nadição” (Heidegger, op. cit., pp. 283-91). Essa visão certamente não é a de Nietzsche, começando pela posição mais modesta, por assim dizer, que o tema da morte ocupa na sua filosofia. Isso não quer dizer que essa não foi uma de suas grandes preocupações. Ao que tudo indica, ele inclusive planejava dedicar um capítulo inteiro ao tema, que seria chamado “Da Nova Maneira de Morrer” (*vom neuen Sterben*), o epílogo de um livro nunca escrito cujo nome seria *Meio-Dia e Eternidade* (*Mittag und Ewigkeit*) (XI- 35(41)). O alheamento à questão da morte é muito mais de ordem estratégica, estando em concordância com a sua filosofia empenhada em combater a negatividade. No §278 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche nota que as pessoas vivem com a sensação de que o “até-então foi pouco”, e que “o futuro iminente será tudo”, ignorando que a “única coisa certa” desse futuro é a morte. Porém, ao invés de lamentar essa atitude, o filósofo a encoraja. “Fico feliz em ver que os homens não querem ter o pensamento da morte (*Gedanken an den Tod*)! Eu bem gostaria de fazer algo para lhes tornar o pensamento da vida (*Gedanken an das Leben*) mil vezes *mais digno de ser pensado*” (GC/FW, §278). Nietzsche, então, “pensa” sobre a morte com o intuito de subtrair a importância exagerada que damos a ela. No final das contas, “a liberdade para a morte”, ou a incorporação da morte, coincide, de uma certa maneira, com o “esquecimento” da morte, entendida como uma fatalidade, tão logo o homem integre a eternidade do instante e sinta-se completo. Finalmente, na contramão das tendências que tomariam de assalto a filosofia contemporânea, condicionadas, salvo exceções, pelo problema da morte, Nietzsche parece simpatizar muito mais com a maneira dos antigos de lidarem com o fim da vida. Esse trecho de *De rerum natura*, pertencente a Lucrécio, poderia muito bem ter sido escrito por Nietzsche: “A morte nada é, nem nos importa, pois a natureza do espírito é mortal” (Lucrécio. *De la nature des choses*. Tradução de Georges Cogniot. Paris: Sociales, 1974, p. 167).

⁵⁷ Za, “Da morte voluntária”

BIBLIOGRAFIA:

- BOSCOVICH, R. *A Theory of Natural Philosophy*. Trad. de J.M. Child. Cambridge: MIT, 1966.
- D'ÍORIO, P. "Cosmologie de l'éternel retour". In: *Nietzsche Studien*, Band 24. Berlim: Walter de Gruyter, 1995.
- _____. "O eterno retorno. Gênese e interpretação". Trad. de Ernani Chaves. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 20. São Paulo: Humanitas, 2006.
- HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1996.
- HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Trad. de José Gaos. México: Fondo de Cultura, 2002.
- _____. *Ensaio e Conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá C. Schulback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HESSE, M. *Forces and Fields*. Mineola: Dover, 1962.
- IRETON, S. "Heidegger's Ontological Analysis of Death and its Prefiguration in Nietzsche". In: *Nietzsche Studien*, Band 26. Berlim: Walter de Gruyter, 1997.
- LUCRÉCIO. *De la nature des choses*. Trad. de Georges Cogniot. Paris: Sociales, 1974.
- MOLES, A. *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*. New York: Peter Lang, 1990.
- NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlim: Walter de Gruyter, 1999.
- _____. *Além do Bem e do Mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *Genealogia da Moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *Ecce Homo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Lettres à Peter Gast*. Trad. de Louise Servicen. Paris: Du Rocher.
- SANGUINETTI, G. "Muerte y Libertad en Martin Heidegger". In: *Philosophica*, n. 26, 2003.
- SARTRE, J.-P. *O Ser e o Nada*. Trad. de Paulo Perdígão. Petrópolis: Vozes, 2001.