

As mortes de Deus*

Didier Franck**

Resumo: Nietzsche evoca o aspecto consolador do eterno retorno. O que dizer sobre aquilo que é, ao mesmo tempo, o grande conhecimento, o novo peso e o pensamento dos pensamentos, a fim de poder ser consolador? Deve-se compreender este consolo a partir do eterno retorno ou, inversamente, o eterno retorno a partir do consolo, como uma consolação, uma consolação das consolações? Para responder a essas questões, o presente artigo investigará a estreita ligação entre o deus cuja morte aliviou, reduziu e enfraqueceu nossa vida e o eterno retorno, que a sobrecarrega com novas exigências.

Palavras-chave: morte de Deus – eterno retorno – vontade de potência

*Eu estou aqui para que um outro
seja esquecido. (X, 5 (1), n. 123).*

Nietzsche, por duas vezes, evoca o aspecto consolador do eterno retorno. O que dizer, e de que modo, aquilo que é, ao mesmo tempo, o grande conhecimento, o novo peso e o pensamento dos pensamentos, a fim de poder ser consolador? Deve-se compreender este consolo a partir do eterno retorno ou, inversamente, o eterno retorno a partir do consolo, como uma consolação, uma consolação das consolações? E se todo consolo supõe uma aflição prévia,

* Tradução: Alexandre Filordi de Carvalho.

** Professor da Universidade Paris X, Nanterre.

de qual desespero ou de qual perda o eterno retorno pode ser o alívio e a reparação? Não ousaríamos, no entanto, responder a estas questões ignorando que elas nos incitam, ou melhor, que já somos incitados por elas. Com efeito, de um lado, o niilismo que o pensamento nietzschiano intenta superar permanece em nosso presente e talvez em nosso futuro; de outro lado, todo consolo se dirige a alguém e somente os aflitos podem ser consolados. Mas por que e como nós o seremos?

Em dois fragmentos de 1884-1885 o eterno retorno é qualificado de consolador; um deles é um plano intitulado *Zaratustra 4*; o outro, um esboço da quarta parte de um projeto que leva o título de *Meio-dia e eternidade*, e depois, o de *Zaratustra 5*.¹ Em cada um deles, o consolo intervém no momento em que ele deixa a sua caverna para não mais voltar, no instante da despedida. Trata-se assim de dois esboços do fim do relato de suas peregrinações e ensinamentos. Um diz: “Último adeus à caverna (o aspecto consolador do eterno retorno se mostra pela primeira vez); o outro: “o adeus: o retorno como religião das religiões: consolador”². Essas duas cavernas, contudo, não têm inteiramente o mesmo alcance, já que o consolo se apresenta, antes de mais nada, com um aspecto daquilo que, a seguir, se torna todo o conteúdo, a saber, o eterno retorno como religião das religiões.

Mesmo sendo tão enigmáticas, essas duas notas indicam possivelmente uma dimensão essencial do mais potente dos pensamentos. É certo que a versão definitiva do adeus de Zaratustra à sua caverna, “O sinal”, não faz alusão ao consolo, mas leva em conta a reserva com que Nietzsche não cessa de falar do eterno retorno, do silêncio que circula e transita na menor menção ou alusão a ele, permitindo pensar que qualquer coisa de essencial, se não o essencial, pôde ter sido dito, ao menos uma vez, acidentalmente.

* * *

Assim falava Zaratustra não é uma exposição temática da doutrina do eterno retorno, mas o relato de tudo o que deve preparar o ensinamento e a compreensão, isto é, incorporação, tanto do ponto de vista daquele que a concede como daqueles que são suscetíveis de recebê-la³. Em todo o caso, a dimensão essencial do eterno retorno não apareceria verdadeiramente senão em termos desta dolorosa e paciente propedêutica, no instante em que Zaratustra chama “minha hora”, “minha manhã”, “meu dia”, no momento em que ele pode definitivamente abandonar sua caverna porque “o grande meio-dia” (Za/ZA, “O sinal”) se põe a pino e ele não tem mais motivos para ali permanecer. Mas por que, outrora, ele veio? Ao descer pela primeira vez a montanha, onde durante dez anos “desfrutou de seu espírito e de sua solidão”, Zaratustra encontra um velho ermitão. Apesar do tempo decorrido, ele o reconhece e lhe diz: “Este viajante não me é estranho: passou por aqui há muitos anos. Chama-se Zaratustra; mas está mudado. Naquele tempo, levavas as tuas cinzas para a montanha: queres, hoje, trazer o fogo para o vale?” (Za/ZA, Prólogo, §1 e §2). Tratar-se-ia de quais cinzas? As do próprio Zaratustra? E por que ele se tornou cinzas? Em conseqüência da morte de Deus.

Com efeito, numa variante do parágrafo 125 de *A Gaia Ciência*, onde o louco anuncia a morte de Deus, Nietzsche escrevia assim: “Ainda nos mantemos sobre nossos pés? Não estamos continuamente a ponto de cair? (...) Não perdemos toda gravidade, já que não há mais para nós em cima e embaixo? E se ainda vivemos e absorvemos a luz como aparentemente sempre fizemos, não é de qualquer forma graças ao clarão e brilho de astros extintos? Não vemos ainda a nossa morte, nossas cinzas, e ela nos engana e nos faz crer que nós próprios somos a luz e a vida – mas nessa luz está apenas a velha vida de outrora, a humanidade passada e o deus passado, cujo fulgor e calor ainda nos alcançam — a luz também precisa de tempo, a morte e as cinzas também precisam de tempo!”

(IX, 14 (25)). A morte de Deus, que nos priva de todo apoio, como também de toda possibilidade de orientação, faz de nós, então, mortos que se ignoram, nos reduz a não mais do que às cinzas de nós mesmos. E isto vale sobretudo para Zaratustra, a quem Nietzsche começou por atribuir essas palavras do louco⁴. Assim, é para reaver a vida depois de tê-la perdido, para ele designar, depois da morte de Deus, um novo centro de gravidade, em suma, para mudar a cinza em chama, que Zaratustra “deixará sua terra natal e o lago da sua terra natal” (Za/ZA, Prólogo, §1; X, 5 (1), n. 45), a fim de alcançar a montanha onde em cada dia, durante dez anos, ele esperava, em todas as manhãs, o nascer do sol e sua luz. Além do mais, se a morte de Deus é a origem da solidão de Zaratustra, ela também é, na mesma proporção, aquilo a que a doutrina do eterno retorno, fruto deste isolamento, está destinada a ser um contrapeso. “O novo *peso: o eterno retorno do mesmo*” (IX, 11 (141); cf. XII, 2 (130)), escreveu Nietzsche em um dos primeiros fragmentos dedicados a ele.

Sendo assim, há uma estreita ligação entre o deus cuja morte aliviou, reduziu e enfraqueceu nossa vida e o eterno retorno que a sobrecarrega com novas exigências. Qual é e como pode ser isto o lugar de um consolo? Não ousaríamos responder a esta questão sem começar determinando quem é o deus ao qual o eterno retorno deve fazer contrapeso. Mas se isto vai dos deuses até nós, ou seja, que cada um morre de sua própria morte e que todo deus nunca morre senão conforme a sua própria divindade, é possível determinar a identidade do deus que Nietzsche anuncia a morte a partir da maneira pela qual ela se realiza. A morte de Deus é uma morte violenta, um deicídio: “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais — quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios,

que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior — e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” (FW/GC § 125).

A morte de Deus é, então, um assassinato e um assassinato cometido por nós. Jamais poderemos ser consolados ou purificados, superar o pavor sem compreender, previamente, como este ato foi possível, porque nós o realizamos, sem delimitar a dimensão no seio da qual o homem pode atingir Deus e Deus deixar ser atingido pelo homem, sem determinar a essência do homem assassino, mas também aquela do deus assassinado. Neste caso, quem é, então, este deus que somente o homem pode matar? Ele não é nem um deus grego nem um deus da mitologia alemã e, para nos valermos momentaneamente de um conceito cristão, ele não é um deus pagão. Se Nietzsche desde cedo fez da “velha palavra germânica” a sua, segundo a qual “todos os deuses devem morrer” (VII, 5 (115); cf. 5 (57)), ele concebia essa morte, no entanto, como um declínio, um afastamento, um desaparecimento comparável àqueles da tragédia e da poesia⁵. “O grande Pan morreu. Declínio dos deuses” (VII, 7 (15)) ressaltava o filósofo à época de *O nascimento da tragédia*. A morte de Deus não é, contudo, nem a fuga dos deuses nem a retirada do divino.

Trata-se, contudo, do deus de Israel, do deus do Antigo Testamento, que Nietzsche sempre distinguiu — o que não significa dizer que separou — do deus propriamente dito cristão? Há em *O andarilho e sua sombra* uma parábola peculiar em que o nome de Deus está ausente, mas que não diz menos respeito a ele. Com o título de *Os prisioneiros*, Nietzsche conta que em uma manhã, na ausência de seu guardião, os detentos se dirigiam ao seu lugar de trabalho. Eles iniciaram suas tarefas ou ficaram sem nada fazer.

Então, um dentre eles saiu da fileira e se dirigiu aos seus companheiros de cativeiro: “Trabalhai o tanto que desejais ou nada fazei: dá no mesmo. Vosso complô secreto foi descoberto, o guardião da prisão vos espreitou nesses últimos tempos e nos próximos dias ele pronunciará contra vós uma terrível sentença. Vós o conheceis, ele é duro e de espírito rancoroso. Agora, prestai atenção: até o presente, vós me desconheceis; mas não sou o que pareço ser, sou muito mais: sou o filho do guardião da prisão e sou tudo para ele. Eu posso vos salvar, eu quero vos salvar; mas, vede bem, somente aqueles que, dentre vós, *crerem* que eu sou o filho do guardião da prisão; quanto aos outros, que colham os frutos de sua descrença”. Corria um silêncio antes que um velho prisioneiro tomasse a palavra: “Que te importa que creiamos ou não em ti? Se bem és o filho e se tens o poder que dizes, então intercede em favor de todos nós: tu serias realmente muito bom. Mas deixa de lado esta tagarelice sobre a crença e a descrença!” Um outro prisioneiro, mais jovem, interveio: “Eu também não creio: ele botou isso na cabeça. Eu aposto que em oito dias nos encontraremos aqui, como hoje, e que o guardião *de nada* saberá”. Nisto, um último detento chegou ao lugar: “Ainda que ele soubesse de qualquer coisa, ele não sabe mais, o guardião acaba de morrer subitamente”. Em meio à confusão, vários começam a gritar: “Ai, senhor filho, senhor filho, qual vai ser a herança? Talvez, de agora em diante, sejamos *teus* prisioneiros?” Mas o filho responde com doçura: “Eu vos disse, eu libertarei todo aquele que crer em mim, assim como é certo que meu pai ainda vive”. Sem rir, “eles deram de ombros e deixaram-no lá” (WS/AS § 84).

Qual é o sentido desta parábola? Situada entre dois aforismos, sendo o primeiro sobre Jesus e o segundo sobre São Paulo, ela descreve a passagem da lei ao evangelho ou, dito de uma outra maneira, a origem do cristianismo. De um lado, o guardião ou o pai não está apenas encarregado de vigiar os prisioneiros mas pode, como Javé pela boca de Jeremias, “pronunciar contra eles uma senten-

ça”⁶; de outro lado, o filho oferece aos mesmos cativos a salvação pela fé. E é somente pela fé, uma vez que a morte do pai, aqui significando o deus de Israel, que o filho do guardião, que também é prisioneiro dentre os demais, sendo portanto ao mesmo tempo divino e humano, continua a prometer a proteção e a liberdade, garantindo que seu pai ainda vive. Se esta parábola vale para uma crítica à fé e à sua vocação salvadora, ela coloca igualmente em cena a morte do deus de Israel como aquela, natural, de um pai — natural significando, aqui, o contrário de violento.

Quem é, então, este deus suscetível de morrer sob nossos próprios golpes, o qual, na medida mesma de sua divindade própria, nós somos capazes de aplicar-lhe a morte? O deus cristão. Com efeito, não ousaríamos atentar à vida de um deus, seja qual for, se a dimensão interior a qual podemos atingir não estivesse anteriormente aberta. Conseqüentemente, não se trata nem de um deus grego parecido conosco, nem, de outro modo, do deus de Israel retirado da aliança, desprovido de história e nunca silente; a abertura desta dimensão somente pode revelar uma iniciativa divina. Em suma, o único deus que podemos matar é aquele cujo verbo se fez carne, aquele cujo filho morreu sobre a cruz para nossa redenção e foi ressuscitado para a nossa glorificação. Nesse mesmo sentido, a *Kénose* é o mesmo que a graça do pai, permitindo o assassinato.

A morte de Deus é, pois, aquela do deus da revelação cristã, do deus trinitário, e Nietzsche nunca disse outra coisa. No início do último livro de *A gaia ciência*, ele prevenia: “O maior acontecimento recente — o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito — já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa” (FW/GC § 343). Ao mesmo tempo, ele concluía: “O ‘pai’ em Deus está inteiramente refutado; assim também o ‘juiz’, o ‘recompesador’”. (JGB/BM, § 53). Mas “deus cristão” não equivale a “deus moral”? Não é verdade, como diz Heidegger, que no seio do pensamento nietzschiano “os nomes de

deus e de deus cristão são utilizados para designar o mundo supra-sensível em geral”, que o nome de Deus já designa “o domínio das idéias e do ideal”⁷ e, finalmente, que “a expressão ‘Deus está morto’ significa: o mundo supra-sensível está sem força eficiente”⁸?

Responder a estas questões não é somente chegar a determinar o sentido de um enunciado, mas, mais profundamente, circunscrever o domínio do qual ele extrai sua significação e na qual se desdobra o pensamento nietzschiano desde *O nascimento da tragédia* até *O anticristo*, entre o que é grego e o que é cristão ou não é. Certamente a morte é aquela do deus moral — “no fundo somente o deus moral é superado” (XII, 5 (71), §7; cf. XI, 39 (13)) —, mas o sentido desta afirmação repousa sobre aquele a quem convém atribuir o adjetivo. A identidade do deus moral deve, assim, ser compreendida relativamente à maneira em que é concebida a própria moral. É a ciência das leis da liberdade pela qual a existência de Deus é um postulado da razão prática e Deus, autor da moral do mundo, o supra-sensível acima de nós? Ou trata-se completamente de uma outra coisa? Nietzsche entende por moral, antes de tudo, todo sistema de valores instituídos pela vida enquanto vontade de potência; e por valores, as condições de conservação e de intensificação de um ser no seio do vir-a-ser; porém, e em seguida, e mais estritamente, uma moral determinada, “a moral corrente na Europa em que os filósofos e os moralistas europeus pensam que ela é, claramente, a moral mesma e a única”⁹. Se a segunda destas acepções não é senão um caso particular da primeira, não saberíamos compreender o “deus moral” independentemente do que a Europa manteve para seus valores mais altos, para “a” moralidade. Ora, aos olhos de Nietzsche — e quem poderia sustentar o contrário? — isso é mais judeu e cristão, bíblico, que grego, uma vez que ele colocou, finalmente, a transvaloração de todos os valores niilistas sob o signo de *O anticristo*. Portanto, a morte do “Deus cristandade-moral”¹⁰ não significa a prescrição do mundo supra-sensível mas

a morte e o assassinato daquele que São Paulo denominou de “o Pai das misericórdias e o Deus de toda consolação”¹¹.

Não nos seria possível compreender este assassinato e seus motivos sem aquele que o perpetrou. A partir da busca do homem superior em que o grito de socorro repercutiu como um apelo e depois de ter sucessivamente encontrado, em dois lugares diferentes de seu próprio reino, os dois reis, a sanguessuga ou o consciencioso do espírito, o velho feiticeiro e o último papa, Zaratustra penetra “em um reino de morte. Lá, erguiam penedos negros e vermelhos: não havia ervas, árvores e nem cantos de pássaros. Era, com efeito, um vale em que todos os animais, mesmo os de rapina, evitavam; somente uma espécie de grossas serpentes, pavorosas e verdes, vinham até ali para morrer quando ficassem velhas. É por isto que os pastores chamavam este vale: A morte das serpentes”. Paisagem desolada, esta desolação feita paisagem faz Zaratustra mergulhar “numa negra lembrança”, pois ele tinha a sensação de que estivera uma vez nesse vale. Atormentado, ele diminui a sua marcha até parar. Mantendo os olhos abertos, ele vê sobre o caminho “qualquer coisa com figura de homem, qualquer coisa inominável”. Envergonhado por tê-lo visto, ele desvia pudicamente o olhar e se prepara para deixar este local sinistro, quando uma voz humana o interpela: “Ó Zaratustra! Zaratustra! Adivinha o meu enigma! Fala! Fala! Que vem a ser *a vingança contra a testemunha?* (...) Julgas-te sábio, altivo Zaratustra! Adivinha, então, o enigma, ó duro quebra-nozes — o enigma que eu sou! Vamos, fala: quem sou *eu?* Mas depois que Zaratustra ouvira essas palavras *tomou-se de compaixão*; e ele caiu subitamente ao solo, como um carvalho que longamente resistiu aos muitos golpes dos lenhadores: pesadamente, de repente, assustando aqueles mesmos que o queriam abater. “Eu bem te conheço”, disse com brônzea voz, “*és o assassino de Deus!* Deixa-me ir embora. Não *suportavas* aquele que *te* via — que *te* via sempre e até o mais fundo do teu ser, ó tu, o mais feio dos homens!

Vingaste-te contra essa testemunha!” Após ter agradecido Zaratustra, que reservou para ele toda compaixão e foi o primeiro a aprender o perigo, o assassino de Deus, enfim, responde: “Tu mesmo, contudo — acautela-te contra a *tua* compaixão! Pois muitos há a caminho daqui, muitos que sofrem, que duvidam, que se desesperam, que se afogam, que morrem de frio. Ponho-te em guarda, também, contra mim. Adivinhaste o meu melhor e o meu pior enigma, que sou eu mesmo e o que fiz. Conheço o machado que pode abater-te. E contra mim, eu também te previno. Tu desvendaste meu melhor e pior enigma, a mim mesmo e o que eu fiz. Eu conheço o machado que te assusta. Mas ele — *precisava* morrer: via, com olhos que viam *tudo* — via as profundezas e o âmago do homem, toda a sua oculta vergonha e feiúra. Sua compaixão não conhecia pudor: insinuava-se nos meus desvãos mais sujos. Esse mais curioso de todos os curiosos, ultramolesto, ultracompassivo, precisava morrer. Ele *me* via sempre; de uma tal testemunha eu quis vingar-me — ou, então, preferia não viver” (Za/ZA, “O mais feio dos homens”).

Se o mais feio dos homens é o assassino dos assassinos, de onde provém, então, sua inominável feiúra e o que ela deve ser para coagi-lo a se vingar daquele que é a testemunha indefectível? Nessa conjuntura única, qual é, aqui, o sentido da feiúra como também da beleza? E como responder sem proceder a partir da “essência mais íntima do ser” (XIII, 14 (80)), quer dizer, a partir da vontade de potência? Em um fragmento intitulado *Aesthetica*, consagrado à gênese do belo e do feio, Nietzsche escreve: “(...) o *belo* se dá no interior da categoria geral dos valores biológicos de utilidade, do vantajoso, daquilo que intensifica a vida: por conseguinte, um conjunto de excitações que de muito longe evocam e unem as coisas e os estados úteis, dando-nos o sentimento do belo, quer dizer, o aumento do sentimento de potência (...)” (XII, 10(167)). Alguns meses mais tarde, ele especifica que se “o embelezamento é uma consequência da força *augmentada*” ou “a expressão de uma vontade

vitoriosa” (XIII, 14(117)), o feio é, quanto a ele, “a expressão de uma *redução*” (XIII, 14(119)). Beleza e fealdade estão, pois, relacionadas ao crescimento ou decréscimo da vontade de potência. Mas uma e outra repousam sobre as valorações que constituem e abrem as diferentes perspectivas segundo as quais se exerce esta vontade de potência. “ ‘Valor’ é essencialmente o ponto de vista para o aumento ou diminuição destes centros soberanos” ou “formações de dominação”, pelo que é preciso, finalmente, entender como sendo o próprio valor (XIII, 11(73)). A beleza e a feiúra são, portanto, morais no sentido renovado do termo e, na mesma proporção, históricos. Ademais, no sentido de um mesmo sistema de valor, beleza e feiúra se opõem como aquilo que irá afirmá-la ou negá-la: “— *belo e feio*”, “*verdadeiro e falso*”, “*bem e mal*” — estas *diferenças e antagonismos* denotam as condições de existência e de intensificação, não do homem em geral, mas seja qual for o complexo estável e durável que separa ele mesmo de seu adversário” (XII, 10(194)).

A feiúra do mais feio dos homens resulta, desse modo, dos valores mais contrários à vontade de potência. Quais são eles? De maneira geral, os valores são instituídos pela vontade de potência como “*condições de conservação-e-de-intensificação* em relação a formações complexas de duração relativa de vida no seio do vir-a-ser” (XIII, 11(73)), ao número dos quais é preciso inscrever os corpos. Mas se os valores são inseparáveis das condições de conservação e de intensificação, esta relação, entretanto, não tem o mesmo sentido conforme o acento estiver colocado sobre um ou outro. A intensificação pode recair sobre a conservação ou, ao contrário, a conservação sobre a intensificação. No primeiro caso, a intensificação da vontade de potência é possível; no segundo, ela não o é, porque o vir-a-ser cessou em proveito do ser, da constância. E “toda vida que se restringe à pura e simples conservação já é declínio”¹². O que acontece, porém, quando a vontade de potência, que, por

essência, é vontade de mais potência, não pode se manifestar conforme esta essência e inexoravelmente declina? Permanecendo o que, por essência, ela é, ela irá, sempre, por essência, exercer-se contra esta última e “utilizar a força para extinguir as fontes da força” (GM/GM III §11). Assim, há dois tipos de valores, aqueles que, ativos, abrem um curso livre à vontade de potência e aqueles que a retornam contra ela mesma, reativos, condenando-a ao aniquilamento e que, por esta razão, podem igualmente ser qualificadas de niilistas.

Assim, a feiúra do assassino de Deus deve ser compreendida a partir dos valores reativos e, uma vez que ela é superlativa, a partir dos valores mais reativos. Quais são estes últimos e qual sentido histórico abrange aqui a distinção ainda formal entre valores ativos e reativos? São, antes de tudo, os valores ontológicos, os valores constitutivos de toda ontologia enquanto tal, sobre os quais repousam o ser, a lógica e a verdade. Em 1888, pouco depois de ter reafirmado que “a vontade de potência — o que cresce com o belo, o que baixa com o feio”, Nietzsche escreve: “a verdade é feia: *nós temos a arte* para não sucumbir à verdade” (XIII, 16(40), n. 4 e 6). Um pouco mais cedo, opondo a arte ao niilismo, ele nota: “também há na lógica um estado familiar próximo do feio” (XIII, 14(119); cf. 14(17)). Mas por que estes valores são reativos? Porque a lógica e a verdade conservam a vida, porque elas são as formas da constância principalmente do vir-a-ser, porque “projetamos *nossas* condições de conservação enquanto *predicados do ser* em geral” e fizemos de tal modo que “o mundo ‘verdadeiro’ não mudasse em vir-a-ser mas em *ente*” (XII, 9(38)). Em suma, a vontade de potência que está no princípio da ontologia é uma vontade de assimilação e de equalização, regida por valores conservadores e, por esta razão, reativos.

A feiúra não é somente exclusiva da verdade lógica, ela é também agente do cristianismo. Isto “enfeou” os homens e o mundo¹³ ao ponto de “o homem mais feio” representar “o ideal dos modos

de pensamento negativo do mundo”, cujo destaque é “a moral cristã” (XI, 25(101)). Mas de onde os valores cristãos obtêm sua própria reatividade? A propósito da ressurreição dos mortos, sem a qual, segundo São Paulo, a fé e a mensagem cristãs são vazias¹⁴, *O anticristo* declara: “Se se põe o centro de gravidade da vida, *não* na vida, mas no ‘além’ — *no nada* —, tirou-se da vida toda gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza que há no instinto — *tudo* o que é benéfico nos instintos, que propicia a vida, que garante futuro, desperta agora desconfiança. Viver *de tal modo* que não tenha mais nenhum *sentido* viver, *esse* se torna agora o “sentido” da vida...” (AC/AC § 43). Este lenitivo da vida é, no entanto, o acontecimento da vida, quer dizer, da própria vontade de potência, que se afasta de si e se esgota, retornando contra si para eternamente se aniquilar e eternizar esta aniquilação. Ainda de São Paulo, *O anticristo* diz: “ele compreendeu (...) que com o ‘além’ se *mata a vida...* *Nihilist und Christ*, niilista e cristão: isso rima, isso não apenas rima...” (AC/AC § 58)¹⁵.

A feiúra do mais feio dos homens provém, então, dos valores ontológicos e dos valores cristãos que, em função de sua reatividade comum, caracterizam a humanidade ocidental enquanto tal. Entretanto, comunhão não significa igualdade, e a moralidade européia não seria mais judaico-cristã que grega se os valores da tradição bíblica não fossem mais reativos, de modo potente, que aqueles da tradição propriamente metafísica. É por isso que Nietzsche pode assimilar todos os valores niilistas apenas aos valores cristãos e reunir, finalmente, o conjunto da transvaloração sob o título de *O anticristo*. Contudo, não é totalmente impossível dizer que Nietzsche utiliza “os nomes de Deus e de deus cristão para designar o mundo supra-sensível em geral” — sob a condição de precisar que esta designação procede de uma subordinação do ser ideal a Deus e não de uma equivalência entre um e outro. Mas é também a razão pela qual o niilismo é essencialmente inacessível à fé e ao pensa-

mento cristão, que, duplamente, carecem de integridade quando, de uma maneira ou de outra, pretendem o contrário. Como diz Zaratustra: “nem toda palavra é própria para toda a boca” (Za/ZA, “O mais feio dos homens”, §5).

A feiúra do assassino de Deus é a origem de seu assassinato. Já vimos, embora sem delongas, que o deícida explica assim o seu gesto: “Mas ele — *precisava* morrer: via, com olhos que viam *tudo* — via as profundezas e o âmago do homem, toda a sua oculta vergonha e feiúra. Sua compaixão não conhecia pudor: insinuava-se nos meus desvãos mais sujos. Esse mais curioso de todos os curiosos, ultramolesto, ultracompassivo, precisava morrer. Ele *me* via sempre; de uma tal testemunha eu quis vingar-me — ou, então, preferia não viver. O Deus que via tudo, *também o homem*: esse Deus precisava morrer! O homem não suporta que uma tal testemunha continue viva”. Deus precisava morrer porque ele era a eterna testemunha da feiúra humana¹⁶. Isso, contudo, provém dos valores reativos e do retorno contra si da vontade de potência que, segundo *O anticristo*, este mesmo Deus é solidário ao extremo; a testemunha é, aqui, participante do que ela é testemunha. Ou, para dizer de uma outra forma e sob a condição de entender por doença a negação da vida por ela mesma, “os homens estavam doentes de Deus e se tornaram estranhos ao homem” (XII, 1(247)). E se o pecado como falta a Deus “foi até agora o maior acontecimento na história da alma enferma” (GM/GM III §20), na história do homem europeu, ele não saberia recuperar a saúde e a vida na retidão de sua essência sem aniquilar a primeira matando a segunda. Mas como conseguir isso senão voltando contra Deus esta vingança que pertencia somente a ele?¹⁷ Deus não é uma simples testemunha, ele é uma testemunha amorosa, compassiva. Por que a compaixão de Deus em relação ao homem não impediu o segundo de se fazer o assassino do primeiro?

A compaixão não saberia coibir o assassino porque, longe de reduzir a oposição em si da vontade de potência na lógica na qual se inscreve a morte de Deus — “a lógica do niilismo” (XII, 9(127)) — ela o prolonga e o acentua. “Suposto”, escreve Nietzsche, “que se meça a compaixão segundo o valor das reações que costuma produzir; seu caráter perigoso para a vida aparece em uma luz ainda muito mais clara. A compaixão, em toda extensão cruza a lei do desenvolvimento, que é a lei da *seleção*. Conserva o que está maduro para sucumbir, arma-se em favor dos deserdados e condenados da vida e, pela multidão de malogrados de toda espécie que *mantém firmes* na vida, dá à vida mesma um aspecto sombrio e problemático” (AC/AC § 7). Em resumo, a compaixão mantém em vida o que a perda, contrária à retidão da vontade de potência, conduz a vida a mais fraca ou mais feia, a vida reativa, ao seu nível mais alto, agravando, assim, a negação da vontade de potência por ela mesma.

Mais ainda. Do ponto de vista daquele que a exerce, a compaixão enfraquece — “perde-se força, quando se compadece” (AC/AC § 7)— e, para Deus, compadecer da feiúra humana já é morrer. Cristo não morreu por nossos pecados? Ao último papa e a propósito daquele que ele fez o venerável, Zaratustra indaga: “Sabes *como* ele morreu? É verdade o que se fala, que ele foi asfixiado pela compaixão? — que ele viu como o *homem* pendia na cruz e não o suportou, que o amor pelo homem foi seu inferno e, por fim, sua morte? — O velho Papa, porém, não respondia; olhava esquivo, com uma expressão dolorosa e sombria, para o lado” (Za/ZA, “Sem ofício”). Do ponto de vista do homem tornado feio pelos valores reativos, o deus compassivo, o que significa mais uma vez o deus cristão, já que o cristianismo é “a religião da *compaixão*” (AC/AC § 7), do amor, só podia morrer e, se para compadecer é preciso igualmente ser testemunha, Zaratustra, sob o horizonte da determinação da vida como vontade de potência, mas também do niilismo, pode gritar: “Ai de nós! Onde se viram maiores estultices no mundo do que

entre os compassivos? E o que causou mais sofrimentos, no mundo, do que a estultice dos compassivos? Ai de todos os que amam e ainda não atingiram uma altura acima da sua compaixão! Certa vez, assim falou-me o Diabo: ‘Também Deus tem o seu inferno: é seu amor aos homens’. E, recentemente, ouvi-o dizer estas palavras: ‘Deus está morto; morreu de sua compaixão pelos homens’” (Za/ZA, “Dos compassivos”).

Mas pode Deus, simultaneamente, morrer de compaixão e ser morto por aquele de cujos sofrimentos ele compadeceu? A questão é dupla: 1) como pode a compaixão ter o mesmo efeito que o assassino? e 2) quem é este deus que ao mesmo tempo morre de si mesmo e por um outro? É preciso, para responder à primeira questão, voltar brevemente. A compaixão é comandada por esses mesmos valores reativos cujo assassinato deduz aqui sua origem; a compaixão de Deus pela feiúra do homem e a vingança humana voltada ao divino, testemunha desta feiúra, é troca de uma só e mesma configuração de vontade de potência, de uma só e mesma moral. Quanto à segunda questão, apenas o deus trinitário pode morrer de si mesmo e por um outro: o Pai envia o Filho e o Filho é entregue aos homens. Qual é, neste caso, a ligação entre a morte do Filho e aquela do Pai? Um e outro morrem por amor dos homens, um e outro morrem pela mão dos homens. Um esboço de *Assim falava Zaratustra* claramente deixa ressaltar: “Era uma vez”, escreve Nietzsche, “um velho deus, justo e probo; ele tinha mãos e pés e também um coração: muita cólera e amor estavam em suas entranhas. E eis que seu amor deu uma volta e se apaixonou de amor pelos homens: se bem que este amor tornou-se um inferno. O que fez este velho deus, justo e probo? Ele persuadiu uma mulher humana a dar-lhe um filho: e este filho de deus não recomendou aos homens senão isto: “Amái a Deus! Como eu o amo! A nós, os filhos de Deus, que importa os bons e os justos!” E semelhante a um ciumento, o velho deus, justo e probo, perseguiu os homens com seu

amor. Credes que ele conseguiu? Com o tempo, ele persuadiu especificamente os homens que ele não queria os bons e os justos. “Igreja” nomearam-se a si mesmos e eleitos: e eles jactam, e muito, a respeito do amor de Deus — estes pobres em amor! O velho deus, justo e probo, teve o coração espedaçado: e foi para ele como para seu filho: ele morreu sobre a cruz da compaixão” (X, 4(42)). A morte do Pai, o que Nietzsche nomeou “a morte de Deus”, é, portanto, a consequência da morte do Filho. Este morre na cruz por amor aos homens; inversamente, o amor aos homens é a cruz na qual aquele morre. Nesse sentido, a expressão “Deus está morto” é, sem dúvida, a mais dura daquelas que jamais foram pronunciadas em relação ao homem ocidental e à sua história. Todavia, diz Nietzsche, “o serviço da verdade é o mais duro dos serviços” (AC/AC § 50).

Desta história ocidental, Deus ou seus sacerdotes e sua igreja — mas pode-se dissociar o primeiro dos segundos se a igreja é o corpo de Cristo? —, de nossa história, isto é, do niilismo, Deus e sua igreja são, pois, solidários. De que maneira? A propósito de “seus inimigos”, os sacerdotes, Zaratustra advertia seus discípulos: “meu sangue é parente do deles; e quero ver o meu sangue honrado ainda no deles”. De uma parte, o seu significado é que ele assume e faz sua a história dos valores sacerdotais judaico-cristãos, mas, de outra, e concomitantemente, que estes “falsos valores e palavras delirantes” que, “para os mortais, são os piores monstros”, constituem o essencial daquilo a que ele se opõe, já que os sacerdotes, mais uma vez ele diz, “chamaram Deus àquilo que se lhes opunha e os fazia sofrer” e “não souberam amar o seu Deus de outro modo, senão crucificando o homem!” (Za/ZA, “Dos sacerdotes”). Então, são os valores sacerdotais que, enfeando o homem até torná-lo o assassino de Deus, estão na origem desta morte. “Deus foi asfixiado pela teologia; e a moral pela moralidade” (X, 3 (1), nº7). Mas se é impossível separar Deus de sua igreja, de seus sacerdotes e de sua teologia, Nietzsche, em um fragmento em que o nome de Deus

não tem duas vezes o mesmo sentido, pode, finalmente, concluir que “Deus matou Deus” (X, 1 (75))¹⁸.

Duas considerações antes de prosseguir. 1) Assim como restitui o drama, a morte do Pai é também e necessariamente aquela do Filho, enquanto ele vai ao Pai, e do Espírito Santo como amor ou comunhão do Pai e do Filho. A morte de Deus é, assim, um evento impensável fora da dimensão do sentido aberto pelo dogma trinitário. Se a isso Nietzsche tinha completamente ignorado, mal se compreendia por quê, pois, após terminar parcialmente *Assim falava Zaratustra*, ele menciona uma lembrança de infância na qual ele via o início de seu pensamento: “Quando eu tinha 12 anos, eu criei uma estranha trindade: a saber, Deus o Pai, Deus o Filho e Deus o Diabo. Meu argumento era que Deus, pensando em si mesmo, criou a segunda pessoa da divindade: mas que, para poder pensar si mesmo, ele teria de pensar seu contrário e, portanto, criá-lo. — Desde lá, eu comecei a filosofar” (XI, 26(390))¹⁹. É preciso, no entanto, sublinhar que substituir o diabo pelo Espírito Santo, este diabo que conforme o amor pelos homens é o inferno de Deus, não permite, sem dúvida, passar da dimensão de sentido trinitário a uma outra, cuja trindade seria apenas uma possibilidade derivável. 2) A morte de Deus assim compreendida é o acabamento do niilismo europeu, seu ponto culminante, já que os valores sacerdotais, judaico-cristãos, são os mais potentemente reativos de todos os valores reativos, entre os quais, também é preciso, porém não de modo equivalente, inscrever os valores ontológicos. Ora, se a moral européia é mais bíblica que grega, se a língua da revelação é mais potente que aquela da metafísica — o que Nietzsche não cessa, direta ou indiretamente, de testemunhar —, nenhum cristão enquanto tal saberia ver ou compreender o niilismo; e se, ao menos historicamente, não ver o niilismo é paradoxalmente não ver nada, não é o cristão, tal como sempre, que pode a ele se opor; ao contrário, pois o modo do falso-aparente corrobora cegamente aquilo a que ele se opõe.

“Deus matou Deus”. Longe de absolver o homem do assassinato de Deus, esta proposição significa, ao contrário, que o primeiro é inseparável do segundo. Ao seguir o drama, aliás, não fomos incessantemente reconduzidos a um e a outro? E isto não resulta daquilo que precede, que Deus morreu, uma vez por todas, dele mesmo e de nosso feito? Pouco após a aparição do pensamento do eterno retorno, em vista do *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche anota algumas palavras isoladas: “Aqui Zaratustra se calou de novo e se entregou à profunda meditação. Como sonhando, ele acaba por dizer: “Ou ele bem se matou, a si mesmo? Não estaríamos nós senão em suas mãos?” (IX, 12(157))²⁰. Mas se tal é o caso, a morte de Deus, portanto, não ocorre sem a nossa.

Como temos de compreender esta morte? Voltando um pouco atrás, no momento em que, percorrendo o que ele nomeou várias vezes de “meu reino” e após ter encontrado os dois reis, a sanguessuga, o velho feiticeiro e o último papa, Zaratustra chega ao vale chamado “A morte das serpentes”, onde encontra o mais feio dos homens. No momento em que ali ingressou, “Zaratustra, porém, mergulhou numa negra recordação, pois tinha a sensação de que já estivera uma vez nesse vale. E muitas tristezas oprimiram-lhe o ânimo; de sorte que começou a caminhar lentamente e cada vez mais lentamente, até que, por fim, parou. Então, porém, ao levantar os olhos, viu, sentada no solo, qualquer coisa (*Etwas*) com figura humana, qualquer coisa (*etwas*) inominável. E, súbito, apoderou-se de Zaratustra uma grande vergonha de que vira aquela coisa (*Etwas*) com seus próprios olhos; corando até à raiz do alvo cabelo, desviou o olhar e moveu o pé, a fim de afastar-se do tétrico sítio. Mas eis que o morto ermo entrou a produzir sons, que brotavam do solo em gorgolejos e borborigmos, como, durante a noite, a água em canos entupidos; e transformaram-se, por fim, em voz e fala humana” (*Za/ZA*, “O mais feio dos homens”). Zaratustra não vê, portanto, um *quem* mas um *quê*, e é a razão pela qual, por duas vezes, Nietzsche

faz do pronome indefinido (*etwas*) um substantivo (*Etwas*), cuja a significação é análoga àquela que pode ter em português a palavra “coisa”, quando se dirige a algo que se deseja ignorar o nome. E se o que Zaratustra ouve se dá como barulho de coisas antes de se mostrar voz e palavra humanas, é porque o assassino de Deus oscila entre um *quê* e um *quem*, não sendo, verdadeiramente, nem um nem outro, mas possuindo uma forma informe, é um homem ausente de humanidade e deste entre-dois obtém toda a sua feiúra.

Mas Zaratustra, sem dúvida, não vê somente valores reativos, uma vez que, tomado pela compaixão, ele tão logo se refaz. Ora, como ele o poderia sem ter nele mesmo triunfado os valores reativos e da feiúra que eles produzem, sem ter se encontrado sob a sombra da beleza? Recordemo-nos, o belo e o feio são relativos à vontade de potência como o mais e o menos e não ocorre um sem o outro. Qual é, então, esta beleza que vence a feiúra do mais feio dos homens? Aquela do além-do-homem.

Depois de ter deixado o velho ermitão que, na floresta, ainda ignorava a morte de Deus, e de ter tentado inutilmente ensinar o além-do-homem ao povo, esses que reivindicam a felicidade do último homem, isto é, do que resta do homem quando ele não mais está diante de Deus, Zaratustra permaneceu numa cidade chamada “A vaca colorida”, onde, reunidos os discípulos, dispensava-lhes a sua sabedoria. Ao fim desta permanência, desejoso de reencontrar a solidão de sua caverna, ele pede licença aos seus companheiros, anunciando-lhes seu retorno para festejar “o grande meio-dia” e se despede com essas palavras: “ ‘*Mortos estão todos os deuses: agora, queremos que o além-do-homem viva*’ — Que isto brilhe, algum dia, no grande meio-dia da nossa última vontade!” (Za/ZA, “Da virtude que dá”, §2). E quando, algum tempo mais tarde, ele desce, novamente, da montanha para encontrar seus amigos “Nas ilhas bem-aventuradas”, de novo, é do além-do-homem que a eles falará: “Mas ao homem ela me impele sempre de novo, minha fervorosa vontade

de criar, assim como o martelo é impelido para a pedra. Ai, vós humanos, na pedra dorme para mim uma imagem, a imagem de minhas imagens! Ai, que ela tem de dormir na mais dura, na mais feia das pedras! E meu martelo se enfurece cruelmente contra essa prisão. Pedacos de pedra pulverizam-se; que me importa isso? Consumar é o que eu quero; pois uma sombra veio a mim — de todas as coisas o mais silencioso e o mais leve veio um dia a mim! A beleza do além-do-homem veio a mim como sombra. Ai, meus irmãos! Que importam ainda — os deuses! —” (Za/ZA, “Nas ilhas bem-aventuradas”).

Deste modo, Zaratustra pode restabelecer-se, porque ele soube ver, através e a despeito da feiúra do assassino de Deus, a beleza do além-do-homem como a imagem das imagens através da mais dura das pedras. E esta aqui, é, igualmente, a mais feia porque ela se distingue da mais bela das imagens. Mas se é por meio desta feiúra que Zaratustra vê a beleza, então a morte de Deus é uma condição necessária, o que não quer dizer, é claro, suficiente, ao advento do além-do-homem. Assim, para ver a beleza no feio, isto é, o feio na luminosidade da beleza, é preciso, enfim, que “o nome que vai de encontro aos velhos valores provenha do sim dirigido à nova posição de valor”²¹.

Mas depois de qual experiência Zaratustra tornou-se capaz de tal olhar? A “negra recordação” na qual ele mergulha ao chegar no lugar chamado “A morte das serpentes”, neste “reino de morte” onde “se erguiam negros e vermelhos penedos”, sem “ervas nem árvores ou cantos de pássaros” e que lhe proporcionou uma estranha sensação de *déjà-vu*, esta negra recordação não se inverteria?

É relacionando seu diálogo com o anão ou espírito de gravidade que, pela primeira vez, Zaratustra pressente seu “pensamento abissal” (Za/ZA, “Da visão e enigma”, §2). Depois de ter relatado a maneira pela qual ele começou a explicar o eterno retorno de todas as coisas, ele prossegue: “Assim falava eu, e cada vez mais baixo:

pois tinha medo de meus próprios pensamentos e dos pensamentos que se escondiam atrás deles. Então, subitamente, ouvi ali perto um cão *uivar*. Ouvi alguma vez um cão uivar assim? Meu pensamento correu para trás. Sim! Quando eu era criança, na mais longínqua infância: — foi quando ouvi um cão uivar assim”. Sob o golpe desta lembrança repentina, tomado de compaixão pelo cão do presente como ele fizera por aquele do passado, ele se encontra como outrora: “Eu estava sonhando? Acordei? Entre penhascos selvagens fiquei de repente sozinho, ermo (*öde*), no mais ermo (*ödesten*) dos lares. *Mas ali jazia um homem!* E eis! O cão, saltando, eriçado, ganindo — agora ele me viu chegar — e recomeçou a uivar, e *gritou*: — ouvi alguma vez um cão gritar assim por socorro? E, em verdade, o que eu vi, coisa igual nunca vi. Um jovem pastor eu vi, retorcendo-se, engasgando-se, convulsionado, o rosto distorcido, com uma negra, pesada serpente prendendo-lhe da boca. Vi alguma vez tanto nojo e pálido horror em *um* rosto? Ele teria dormido? E então rastejou a serpente para dentro de sua garganta — e então se aferrou ali. Minha mão puxou a serpente e puxou — em vão! não arrancou a serpente da garganta. Então algo em mim gritou: ‘Morde! Morde! A cabeça fora! Morde!’ — assim algo em mim gritou, meu horror, meu ódio, meu nojo, minha piedade, todo meu bom e ruim gritou em mim em *um* grito —”. E Zaratustra termina o seu relato descrevendo o fim da cena: “O pastor, porém, mordeu, como lhe aconselhava meu grito; mordeu uma boa mordida! Bem longe cuspiu a cabeça da serpente —: e levantou-se de um salto —. Não mais pastor, não mais homem — um transfigurado, um iluminado, que *ria!* Nunca ainda sobre a terra riu um homem, como ele ria!” (Za/ZA, “Da visão e enigma”, §2).

A paisagem onde encontrou o jovem pastor parece muito com aquela onde Zaratustra encontra o mais feio dos homens: mesmas falésias, mesmo silêncio, mesmas características desérticas e ermas. Aqui, é uma serpente que ameaça de morte um jovem pastor; lá,

são os pastores que dão seu nome ao vale “A morte das serpentes”. Qual é, portanto, o sentido desta negra lembrança de que Zaratustra é a vítima, quando, em meio do que é, digamos, seu reino, ele penetra numa região de morte em que, para ele, parecia já encontrado outrora? E onde encontrar este sentido senão no que revela o assassino de Deus ao pastor abatido? Mas quem é este último? Zaratustra, ele mesmo. De um lado, o uivo do cão evoca a sua longínqua infância; de outro, e sobretudo, o trará à sua própria confirmação. Os animais que, mais tarde, tendo aguardado a duração de sete dias, convidam-no para sair de sua caverna a fim de encontrar um mundo que o esperava como um jardim, dizendo-lhe: “Tudo vai, tudo volta; eternamente gira a roda do ser. (...) Curvo é o caminho da eternidade”, Zaratustra responde sorrindo e ironicamente: “Ó histriões e tocadores de realejo! Como conheceis bem o que devia cumprir-se em sete dias — e de que modo aquele monstro me penetrou na goela, sufocando-me! Mas eu lhe mordi a cabeça e a cuspi longe de mim!” (Za/ZA, “O convalescente”, §2)

O que designa esta aberração e o que significa a mordida fatal que ele suporta? “Enquanto vossa moral pendia acima de mim”, diz Zaratustra, “eu respirava como um asfisiado. Esta serpente, eu também a estrangulei. Eu queria viver e por esta razão ela devia morrer” (X, 5(1), nº184). A grande serpente negra representa, assim, o conjunto de valores reativos, niilistas, e sua cabeça, o princípio em que todos os valores convergem e se parecem, em suma, o ponto culminante que a vontade de potência atinge quando ela se retorna contra si. Ora, de maneira geral, Nietzsche entende por “Deus” um ápice de potência. Depois de ter afirmado que a doutrina do eterno retorno vem tomar o lugar da metafísica e da religião, ele acrescenta: “‘Deus’ enquanto momento culminante: a existência de uma eterna divinização e desdivinização. *Mas nisto, não um ponto culminante de valor mas somente pontos culminantes de potência*” (XII, 9(8))²². Em qual sentido o deus cristão constitui, então,

um ponto culminante? Paradoxalmente, ele é o mais alto do mais baixo, o mais potente refluxo contra si da vontade de potência, isto é, da vida, ela mesma: “(...) o conceito cristão de Deus — Deus como Deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito — é o mais baixo conceito de Deus que jamais esteve sobre a Terra: ele representa o ápice da decadência na evolução declinante do conceito de Deus. Deus degenerado em *oposição à vida* em vez de significar sua transfiguração e seu eterno sim” (XIII, 17(4), §3)²³.

Mordendo e decapitando a serpente, Zaratustra dá cabo, ao seu modo, à morte de Deus. Sem dúvida isto não está explicitamente dito aqui, mas numa variante do diálogo com o anão, em que Nietzsche traz à tona os seguintes propósitos: “Oh Zaratustra — cochichava, zombeteiro, sílaba por sílaba — tu, assassino de Deus, tu, pedra da sabedoria [arremessaste-te para o alto] mas toda pedra deve — cair!/ Tu, o assassino de Deus, tu o superaste, tu não superaste ainda a ti mesmo, teu assassinato. A pedra que arremessaste cairá — toda pedra deve — cair! Condenado a ti mesmo e ao teu próprio apedrejamento: oh! Zaratustra, bem longe, sim, arremessaste a pedra — lenta e tardiamente ela deve cair sobre ti”²⁴. Que significam estas palavras? De onde vem o tom condescendente adotado pelo anão? Pronunciando estas palavras antes que Zaratustra o submetesse ao enigma do Instante e na ignorância do jovem homem que jazia, o anão testemunha seu saber e os limites de seu saber. Seu saber, já que ele compreendeu que Zaratustra completou o assassinato dos assassinatos, que nunca houve ato tão grandioso e que nunca a pedra da sabedoria fora lançada tão alto; os limites de seu saber, pois, espírito pensador, ele garantiu que não ousaria desafiar aquilo, que toda pedra deve cair sobre aquele que a lançou para esmagá-lo na volta, que a morte de Deus acompanha a do homem, ou, dito de maneira diferente, que ela é propriamente insuperável.

Então, o que distingue Zaratustra do mais feio dos homens? É a maneira pela qual o assassinato se cumpriu? Sem dúvida, mas o

que é preciso compreender por isto? Um mesmo assassinato pode ter motivos diferentes, isto é, ser perpetrado em nome de valores diferentes e esta diferença surge no efeito da volta do assassinato sobre o próprio assassino. Está ou não à altura de seu ato ou, mais precisamente, torna-se ou não, por e através deste ato, superior àquele que era no instante de cometê-lo? O que isto representa para Zaratustra? Um breve fragmento oferece a resposta: “Ponto supremo: o santo assassinato. Ele cria a doutrina do além-do-homem!” (X, 4(132)). Zaratustra é o assassino de Deus do mesmo modo que é o criador do além-do-homem, e é assim que ele se diferencia daquele que não é nem um *quem* nem um *quê*. É preciso outra lembrança depois de ter mordido e decapitado a pesada serpente negra, levantando-se de um salto, “não mais pastor, não mais homem” mas “transfigurado”, rindo como nunca sobre a terra riu um homem; além-da-hominização (*surhumanement*) de um deicídio? Não é precisamente de Zaratustra que o mais feio dos homens aprende, um dia, que “quem quer matar de modo mais cabal, esse *ri*”? (Za/ZA, “A festa do asno”, §1). Numa idéia, a pedra da sabedoria cai sobre o homem, mas sua queda não concerne ao além-do-homem, e Zaratustra é capaz de ver a beleza na feiúra porque ele assumiu, como ninguém antes dele e sendo o primeiro, a sua própria. Se não for assim, como, diante do mais feio dos homens, ele pôde cair de compaixão para se reerguer imediatamente?

Um aspecto é importante antes de prosseguir. Verdadeiramente, não ousaríamos receber e compreender os ensinamentos de Zaratustra, seus discursos e diálogos, a escolha de seus interlocutores, se esquecêssemos a resposta que ele, uma vez, deu a um jovem homem, que se espantou ao ser decifrado e descoberto: “muitas almas há que nunca serão descobertas, a não ser que, primeiro, as inventemos” (Za/ZA, “Da árvore da montanha”). Nada do que é humano, demasiado humano e pavorosamente humano é estranho a Zaratustra e, de certa maneira, todos aqueles que ele encontra

apresentam-lhe somente possibilidades dele mesmo e para ele mesmo superar. Não tem ele “a alma de maior âmbito”? (Za/ZA, “Das velhas e novas tábuas”, §19)²⁵.

Zaratustra, portanto, foi o mais feio dos homens, foi cristão, o deus trinitário foi o seu deus e, confidenciando que seu próprio sangue está ligado intimamente àquele dos sacerdotes, ele, finalmente, não diz outra coisa. Mas como ele deixou de sê-lo? Como ele matou Deus e criou o além-do-homem? Não se trata, aqui, de dois atos distintos e sucessivos, mas de um só e único ato, já que Deus e homem morrem, um e outro, um pelo outro. Entretanto, esta coincidência seria impossível se o instrumento com que Zaratustra cria o além-do-homem não for, ao mesmo tempo, aquele com que ele abate Deus, se o martelo com que ele se obstina contra o que o separa do além-do-homem também não for a arma do assassinato dos assassinos. Este martelo, qual é? O eterno retorno.

De um lado, dois breves fragmentos, escritos quase que imediatamente um após o outro, indicam que o assassinato de Deus e o eterno retorno estão intimamente ligados. “É *minha* palavra (*Wort*) que quis me engasgar!! É *minha* serpente que deslizou na minha garganta”, diz Zaratustra antes de gritar: “Redenção! Eu cuspi a cabeça da serpente! Redenção! À vontade, ensinei o querer para trás” (X, 18(39) e 18(45))²⁶. De outro lado e, sem dúvida, em consonância ao oráculo de Javé segundo o qual a sua própria palavra é “como um martelo que arrebenta a rocha”²⁷, Nietzsche, frequentemente, dá ao eterno retorno o título de “martelo”. Mas como o pensamento do eterno retorno completa, então, o deicídio?

Voltemos ao enigma do instante que Zaratustra propõe ao anão. Parados, um e outro, diante de um portal, o primeiro diz ao segundo: “Vê este portal: ele tem duas faces. Dois caminhos se juntam aqui: ninguém ainda os seguiu até o fim. Este longo corredor para trás: ele dura uma eternidade. E aquele longo corredor para diante — é uma outra eternidade. Eles se contradizem, esses caminhos,

eles se chocam frontalmente: e aqui neste portal é onde eles se juntam. O nome do portal está escrito ali em cima: ‘Instante’. Mas se alguém seguisse adiante por um deles — e cada vez mais adiante e cada vez mais longe: acreditas, anão, que esses caminhos se contradiriam eternamente?”. A esta questão, o anão responde murmurando com desdém: “Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo”. Por mais justa que fosse, a resposta do anão provoca a ira de Zaratustra, que responde a seguir: “vê este instante! Deste portal Instante corre um longo, eterno corredor *para trás*: atrás de nós há uma eternidade. Não é preciso que, de todas as coisas, aquilo que *pode* correr já tenha percorrido uma vez esse corredor? Não é preciso que, de todas as coisas, aquilo que *pode* acontecer já tenha uma vez acontecido, já esteja feito, transcorrido? E, se tudo já esteve aí: o que achas, anão, deste Instante? Não é preciso que também este portal — já tenha estado aí? E não estão tão firmemente amarradas todas as coisas, que este Instante puxa atrás de si *todas* as coisas vindouras? *E assim* — a si próprio também?” (Za/ZA, “Da visão e do enigma”, §2).

A ira de Zaratustra, no entanto, não teria nenhum sentido se ele dissesse uma segunda vez o que o anão teria compreendido desde a primeira. Assim, qual é a diferença entre estas duas considerações do instante, entre as duas afirmações da circularidade do tempo? Na primeira vez, o instante é considerado do exterior porque os interlocutores se encontram diante do portal; na segunda vez, já não é assim, porque, como diz Zaratustra, é “atrás de nós” e, igualmente, diante nós que se estende a eternidade. Lá, não somos o instante e nos encontramos fora dele; aqui, nós o somos e nos encontramos nele. Mas em que esta diferença é essencial à compreensão do pensamento dos pensamentos?

O eterno retorno articula uma possibilidade e uma necessidade. “Minha doutrina diz: viver *de tal modo* que tu deves *desejar* reviver, é a tarefa — tu reviverás *de qualquer maneira!*” (IX, 11 (163)). Se o

tempo é um círculo, todo instante deve, necessariamente, voltar; mas se eu sou eu mesmo, o instante, para mim, é, a todo instante, uma possibilidade de decidir o conteúdo deste instante que eu sou e que, em todo o caso, deve forçosamente voltar. Em suma, não somos apenas o instante em que passado e vir-a-ser “batem a cabeça”, mas também liberdade e decisão, e, diferentemente de Zaratus-tra, o anão ignora a característica decisiva do instante em que todas as coisas, o mundo e nós mesmos, estão “firmemente amarrados”. Ora, toda decisão tem lugar segundo os valores e a mais alta das decisões não pode deixar de carregar, ela mesma, estes valores. Aliás, é imediatamente depois de dar a entender esta ipseidade do instante que Zaratus-tra, interrompido repentinamente pelo uivo de um cão, se vê, jazido, engasgado pela serpente. Conseqüentemente, a decapitação da serpente, o ejetar de sua cabeça, constitui o conteúdo da decisão instantânea pela qual Zaratus-tra se levanta metaforicamente. Com a mesma mordida, ele vai abolir os valores reativos que comandam o aniquilamento nilista da vontade de potência e instituir novos valores que, permitindo a sua livre intensificação, são a origem do além-do-homem.

Deste modo, tal decisão também é, além de criativa, destrutiva: ela destrói valores para criar outros. Como isto é possível? Mais precisamente, como o eterno retorno pode dar lugar a uma transvaloração instantânea? Se o eterno retorno da vontade de potência é “a lei originária” e que “não-veio-a-ser” (*non-devenue*)²⁸ do vir-a-ser, cada instante voltará eternamente. Mas não há instante em geral e todo instante é um instante-*aquí*. Ora, neste instante-aquí, o jovem pastor é asfixiado pela moral, isto é, pelos valores reativos que enfeiam ao voltar a vontade de potência contra ela mesma, tornando-lhe insuportável todo testemunho e formando o assassino de Deus. “Sem liberdade em relação à moral”, sem “transvaloração de todos os valores”, o pensamento do retorno não poderia, assim, ser “suportado”, pois eterniza a vingança da testemunha, dá à morte de Deus

o caráter insuperável, como também àquela do homem, e confere definitivamente àquele que, matando Deus, do mesmo modo, mata sua própria humanidade, o aspecto “do que há de mais desprezível” (Za/ZA, Prólogo, §5), o aspecto do último homem. E é nesta possibilidade de eterno retorno que Zaratustra pensava quando dizia ter sido engasgado pela sua própria palavra e sua própria serpente.

Todavia, em relação ao eterno retorno do vir-a-ser, o que significa a reatividade axiológica? Já vimos que a distinção entre valores ativos e reativos se funda na relação hierárquica entre conservação e intensificação. Se esta é função daquela, os valores serão reativos; se aquela é função desta, eles serão ativos. Num caso, a vontade de potência se enfraquece voltando-se contra si porque ela não pode se tornar mais potente, em outro, ela pode crescer porque nada impede de ela se tornar mais potente; no primeiro caso, há desacordo entre a vontade de potência e o eterno retorno do vir-a-ser, porque aquela não pode querer este; no segundo caso, há acordo porque a vontade de potência pode querer seu eterno retorno. Sendo assim, é realmente impossível pensar o eterno retorno na perspectiva dos valores reativos e, inversamente, pensar o eterno retorno exige, de fato, a transvaloração de todos os valores reativos. Entretanto, em razão da prioridade do verdadeiro sobre o falso, é tão somente após a instituição dos valores ativos que, deixando livre o curso do vir-a-ser, liberando a vontade de potência, que os valores reativos cessam, evidenciando o que são, a saber, contrários àqueles. Então, é pensando o eterno retorno como princípio de transvaloração que Zaratustra pode, ao mesmo tempo, destruir os valores reativos e criar os valores ativos, matar Deus e alcançar o além-do-homem. E o assassinato de Deus não é o mesmo conforme ele é levado a cabo pelo mais feio dos homens ou por Zaratustra, conforme o assassino resulta no último homem ou além-do-homem. “Quando os deuses morrem, eles sempre morrem de vários tipos de morte” (Za/ZA, “Sem ofício”) dizia Zaratustra ao último papa.

Compreendido segundo a plenitude de seus requisitos — e todo pensamento soberano inclui nele seus próprios pressupostos —, compreendido segundo suas múltiplas dimensões reunidas na transvaloração, o pensamento do retorno está, portanto, ele mesmo, no deicídio. Mas como ele está? Ele está, em primeira mão, fazendo contrapeso à morte de Deus. Se com esta morte nós perdemos todo peso, o pensamento dos pensamentos constitui, doravante, “o maior de todos os pesos” (IX, 11(143)), superior, conseqüentemente, àquele do velho Deus. Em seguida, ele está nos libertando da vingança em ação no assassinato de Deus e que, incapaz de ser superado, nos abandonaria ao estado do último homem, retirando o resto de nossa humanidade de uma sombra morta. Permitindo-nos querer para trás, de querer o passado, já que querer o eterno retorno de um instante é querer aquele do vir-a-ser em seu todo e, portanto, o vir-a-ser passado deste mesmo instante; abrindo-nos esta possibilidade, o eterno retorno nos liberta imediatamente da vingança que não é outra senão “o ressentimento da vontade contra o tempo e seu ‘era’” (Za/ZA, “Da redenção”). E o pensamento do eterno retorno está, enquanto o mais radical deicídio, absolvendo-nos do assassinato dos assassinatos: “Ainda seria apavorante acreditar no *pecado*: mas tudo o que podemos fazer numa incontável repetição é *inocente*” (IX, 11 (144)).

Ademais, o eterno retorno é o ponto culminante da potência ativa porque, como diz Nietzsche, “*imprimir* ao vir-a-ser o caráter do ser, — é a suprema *vontade de potência*” (XII,7(54)). Por conseguinte, em função da prioridade da força ativa sobre a força reativa, a potência do eterno retorno supera a potência de Deus, de sorte que a segunda não seja senão uma modificação por inversão da primeira. Mas se Deus não é senão o ponto culminante da versão niilista do eterno retorno, o pensamento dos pensamentos não constitui, então, um princípio de divinização? Assim Nietzsche parece ter considerado. De um lado, ao se indagar se o eterno retorno não seria

“*circulus vitiosus deus*” (JGB/BM § 56), ele coloca, por acaso, a questão do poder divinizante do pensamento dos pensamentos. De outro lado, em um longo fragmento consagrado à história do conceito de Deus, ele faz de Zarathustra o pensador dos deuses possíveis. Dirigindo-se às “jovens e fortes raças da Europa do Norte” para reprová-las por não ter “repelido o deus cristão”, o que “não faz honra à sua capacidade religiosa”, ele escreve: “Elas *deveriam* ter se livrado desse produto doentio e velho da decadência. Mas uma maldição pesa sobre ela por não ter conseguido: — elas assimilaram em todos os seus instintos a doença, a contradição, a velhice, — desde então elas não *criaram* nenhum deus! Quase dois milênios: sequer um único novo deus! Mas ainda sempre e como fundado em direito, como um *ultimatum* e um *maximum* da força criadora-de-deus, do *creator spiritus* no homem, este deus digno da piedade do monótono-teísmo europeu!” (XIII, 17(4), §4)²⁹. Depois, como se fosse responder a esta furiosa e paciente impaciência que marca dramaticamente todo o seu pensamento, ele acrescenta: “— E quantos novos deuses ainda são possíveis!... Até eu, com o instinto religioso, quer dizer *formador*-de-deus quer às vezes retomar a vida: quão outro e diverso o divino se revelou, a mim, a cada vez!... Quanta coisa estranha já aconteceu junto a mim nesses instantes extemporâneos que encantam a vida como a lua, em que simplesmente não se sabe mais o quão se é velho e o quão ainda se será jovem... Eu não ousaria duvidar de que exista vários tipos de deuses. Não me incomoda nada que se pode, assim, deixar-se pensar numa maneira de alcionismo e de leveza... Os pés leves pertencem, talvez, ao conceito ‘Deus’. É necessário acrescentar que em todo tempo um deus sabe se manter além de toda razão e de toda simplicidade? Além, também, diga-se de passagem, de bem e mal? Ele tem a vida *livre* — para falar como Goethe. — E se for preciso, aqui, apelar à autoridade de Zarathustra; pois ao que lhe concerne, Zarathustra testemunha: ‘eu acreditaria somente num deus que soubesse *dançar*’.

Mais uma vez: quantos novos deuses ainda são possíveis! — Sem dúvida, Zaratustra, ele mesmo, é somente um velho ateu. Que saibamos bem! Zaratustra, alguns dizem, ele *poderia* crer —; mas Zaratustra não *crerá*...”³⁰.

Se o condicional é o modo verbal que designa uma ação possível e o indicativo aquele que designa a sua efetividade, em matéria de crença e relativamente aos novos deuses, Zaratustra se limita, portanto, exclusivamente à possibilidade e aqui a possibilidade é necessariamente mais rica que a efetividade. Mas de onde esta atitude tira sua origem senão daquilo pelo que Zaratustra é o que ele é, a saber, o pensamento do eterno retorno? E confiando que sua força teogônica é suscetível de se exercer, Nietzsche não sugere, igualmente, que a potência do eterno retorno em torno da qual gravita todo o seu pensamento seja aquele da divinização?

* * *

“Como nós nos consolaremos, nós, os assassinos dos assassinos?”, indagava o louco imediatamente depois de ter proclamado a morte de Deus, a morte do “que o mundo possuía de mais santo e potente”. A desolação consecutiva a esta morte, sua horrível grandiosidade clamava, pois, por uma consolação. Mas qual poderia ser este objeto, desde então, já que Deus era aquela da consolação, que se tratava daquele de Israel ou daquele que “abunda em Cristo”³¹? A consolação, ela mesma. “Eu os salvei dos salvadores” (X, 13(1))³², diz Zaratustra, e Nietzsche sublinha que seu pensamento está direcionado “contra os consoladores e as consolações da cruz” (XI, 25(405)).

Deicídio, mas aprofundando a vida, isto é, enobrecendo-a com um novo começo; deicídio, mas criando o além-do-homem, libertando-nos da vingança e do último homem; deicídio, mas nos livrando do pecado sem recorrer à graça; deicídio, mas enquanto luz

desarmonizante ou princípio de divinização que restitui ao velho deus um direito; como o pensamento do eterno retorno não nos consolaria do que nos tem afligido, como não seria ele o mais essencial dele mesmo, a mais alta das consolações e o que nos consola de toda consolação, a consolação das consolações, e, se toda religião é consolação, a religião das religiões?³³ Cf. XI, 25(137).

Abstract: Nietzsche evokes the consolatory nature of eternal recurrence. What can be said about something that is at same time the greatest knowledge, the new weight and the thought of the thoughts, in order to be consolatory? Should this consolation be understood from the eternal recurrence or, on the contrary, the eternal recurrence from consolation, as a consolation of consolations? In order to answer these questions, this paper shall investigate the close relationship between the God whose death alleviates, decreases and weakens our live and the eternal recurrence that overloads it with new exigencies.

Keywords: God's death – eternal recurrence – will to power

notas

- ¹ Cf. XI, 31 (9) e XI, 34 (199); ver também XI, 34 (78), 34 (145) e 34 (191); XI, 35 (39-41) e (71-75).
- ² XI, 31 (9), nº10 e XI, 34 (199), ad. 4.
- ³ Cf. X, 16 (63).
- ⁴ Cf. KSA, XIV, p. 256-257.
- ⁵ Cf. GT/NT § 11.
- ⁶ Jeremias I, 16.
- ⁷ “Nietzsches Wort ‘Gott ist todt’”, in *Holzwege*, G.A., Bd. 5, p.216.
- ⁸ *Id.* p.217.
- ⁹ XI, 34 (176). Sobre a ambigüidade do conceito nietzschiano de “moral”, cf. Heidegger, *Nietzsche II*, G.A., Bd. 6. 2, p.104-105.
- ¹⁰ XII, 2 (107); cf. 2, (115): “‘Deus está morto’. Perigo da veneração de Deus segundo os esquemas judaico-cristãos”.
- ¹¹ II Coríntios., I, 4.
- ¹² Heidegger, “Nietzsches Wort ‘Gott ist todt’”, in *Holzwege*, G.A., Bd. 5, p.229.
- ¹³ Cf. IX, 3(52) e FW/GC, §130.
- ¹⁴ I Coríntios, XV, 13-14.
- ¹⁵ Para uma análise detalhada dos valores ontológicos e judaico-cristãos como para, de uma maneira mais profunda, o eterno retorno, conferir: FRANCK, Didier. *Nietzsche et l’ombre de Dieu*. Paris: PUF, 1998.
- ¹⁶ Sobre Deus como testemunha, conferir, por exemplo: I Samuel, XII, 5; Jeremias, XLII, 5; Romanos, I, 9.
- ¹⁷ Cf. Deuteronômio, XXXII, 35 e Romanos, XII, 19.

- ¹⁸ Cf. 1 (76) onde, em seguida, já era dito que “a moral morreu da moralidade”.
- ¹⁹ Seis anos antes, ele já notava: “Infante, vi Deus na sua glória. — Primeiro escrito filosófico sobre a gênese do diabo (Deus pensa si mesmo e não pode senão pela representação de seu contrário)”, VIII, 28(7); cf. também X, 4(139).
- ²⁰ Cf. XIII, 11 (365): “Deus” e “homem” não estão separados um do outro.
- ²¹ HEIDEGGER, “Nietzsches Wort ‘Gott ist todt’”, in *Holzwege*, G.A., Bd.5, p.223-224.
- ²² Cf. XIII, 12 (1), n^o8 onde Deus é compreendido como “ponto de culminação” e n^o250 onde ele é definido como “estado maximal”.
- ²³ Este texto é repetido em AC/AC § 18.
- ²⁴ Cf. KSA XIV, p.309 e Za/ZA, “Da visão e do enigma”, §1.
- ²⁵ Nietzsche diz a mesma coisa à sua própria pessoa; cf. X, 4(2); IX, 12 (52) e IX, 15(17).
- ²⁶ Cf. X, 15(35)
- ²⁷ Jeremias, XXIII, 29; cf. LI, 20.
- ²⁸ Cf. IX, 11(157); sobre o caráter “não-vindouro” da vontade de potência, cf. XIII, 11(29) e sobre sua relação com o eterno retorno, XI, 38 (12).
- ²⁹ Este texto é repetido em AC/AC § 19.
- ³⁰ Cf. XIII, 17(4), §5 e Za/ZA, “Do ler e do escrever”.
- ³¹ Cf. Isaías, XL-LV e II Coríntios, I, 5.
- ³² Cf. X, 9(36).
- ³³ Cf. XI, 25(137).

referências bibliográficas

1. FRANCK, D. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: PUF, 1998.
2. HEIDEGGER, M. *Nietzsche II. Gesamtausgabe*, Bd.6. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1997.
3. _____. “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’” in: *Holzwege, Gesamtausgabe*, Bd.5. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977.
4. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlim/Munique: Walter de Gruyter/dtv, 1980.
5. _____. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
6. _____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Mario da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.