

O CREPÚSCULO DOS DEUSES E A ALVORADA DO NADA: O ADVENTO DA MORTE DE DEUS NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE

Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro¹

Vitória (ES), vol. 3, n. 2
Julho/Dezembro 2014

SOFIA
Versão eletrônica

¹ Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: robsonccordeiro@bol.com.br

Resumo: A morte de deus, como questão fundamental do pensamento de Nietzsche, é tratada aqui na perspectiva do seu advento, do reconhecimento de sua essência. No entanto, somente o homem louco, no aforismo 125 de *A Gaia Ciência*, e Zarathustra, ao longo de alguns dos seus discursos, se revelam conscientes desse acontecimento. O propósito é examinar o sentido dessa ciência, a ciência de que deus está morto e de que o niilismo, como o dizer não à vida, precisa ser superado por um novo niilismo, capaz de incorporar o nada como seu elemento próprio. Com esse intuito, procuraremos mostrar que com o advento desse acontecimento vem à tona não somente a derrocada de sentido, o crepúsculo da fé no cristianismo, mas o declínio de todos os sóis. E não somente isso, pois com esse declínio, vem à tona um novo peso: o eterno retorno do mesmo, como o que precisa sempre voltar a ser anunciado e incorporado pelo homem que inaugura uma nova história como nunca houve até aqui.

Palavras-chave: Nietzsche; morte de deus; niilismo

Abstract: The death of God as a fundamental question of Nietzsche's thought, is treated here in view of its advent, the recognition of its essence. However, only the madman, in aphorism 125 of *The Gay Science*, and Zarathustra, along some of his speeches, reveal themselves aware of this event. The purpose is to examine the meaning of this science, the science that God is dead, and that nihilism, like saying no to life, needs to be overcome by a new nihilism able to incorporate the nothingness as its own element. With this in mind, we aim to show that with the advent of this event comes up not only the collapse of meaning, the twilight of faith in Christianity, but the decline of all suns. And not only that, because with this decline comes to the fore a new weight: the eternal return of the same, as it must always be announced and incorporated by the man who inaugurates a new story as there has never been here.

Keywords: Nietzsche; death of God; nihilism

Zarathustra, no discurso *da visão e do enigma*, após guardar silêncio por dois dias, a bordo do navio no qual tinha embarcado, e tendo o escutar rompido o gelo do seu coração e lhe soltado a língua, começou a falar para aqueles que, assim como ele, são os ébrios de enigmas, os intrépidos buscadores e experimentadores de mundos por descobrir, os que amam o lusco-fusco, o crepúsculo. Para estes, então ele falou: “Sombrio eu caminhava recentemente por um crepúsculo de cores cadavéricas, — sombrio e rígido, com os lábios crispados. Não apenas um sol, para mim, havia declinado.”²

Não apenas um sol, mas todos os sóis —, ou seja, tudo o que até então constituía o fundamento e garantia de sentido para o viver, os supremos valores cosmológicos, que Nietzsche denomina no fragmento póstumo 11 [99], de *fim, unidade e ser*, que constituíam, propriamente, os nossos deuses, os supremos ideais com os quais incutíamos um sentido no mundo —, haviam então declinado. Com esse acontecimento se abate sobre a vida uma aura crepuscular, cujas cores são pálidas como as de um cadáver. Essa é uma das muitas descrições feitas por Nietzsche para o fenômeno da *morte de deus*, que decerto também envolve o

² NIETZSCHE, Friedrich. *KSA 4*. p. 198.

acontecimento da morte do deus cristão, a descrença e o ateísmo, mas não como aquilo que é propriamente o decisivo, e sim como aquilo que faz parte de um acontecimento mais amplo, que já se encontrava em marcha, e que continua após a descrença no deus cristão. Com isso estamos querendo dizer que o fenômeno da morte de deus não se esgota com a derrocada da fé no cristianismo. Com essa derrocada o que aumentou foi a fé do homem em si mesmo, na autonomia de sua consciência. Ele, assim, parece ter criado uma nova forma de adoração, um novo deus, que ele não cansa de contemplar, e que contempla como se estivesse se mirando num espelho, narcisisticamente, ensimesmado, pois o deus agora é ele próprio, o *ego cogito*, o eu, como a sua imagem refletida em sua nova fé.

Mas por que a morte de deus não se consuma com a derrocada da fé no deus cristão? No § 343 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche diz que a morte de deus, como o maior dos acontecimentos, já começa a lançar as suas primeiras sombras sobre a Europa. Pelo menos para os que, segundo ele, tem alguma suspeita no olhar, “algum sol parece ter se posto...” para estes, “nosso velho mundo parece a cada dia mais crepuscular, suspeito, estranho, velho.”³ Contudo, no mesmo § 343, Nietzsche diz que é difícil imaginar que esse acontecimento, por ser demasiado grande e distante, e por encontrar-se à margem da maioria, tenha sequer *chegado* (*angelangt*) aos ouvidos do homem. Difícil seria também imaginar que muitos soubessem *o que* (*was*) realmente aconteceu e tudo o que agora deve desmoronar. Por isso que a morte de deus não se consuma simplesmente com a descrença, pois mesmo com a descrença a sua notícia ainda nem chegou e muitos nem sabem o que é esse acontecimento. Nessa passagem do § 343, Nietzsche destaca duas palavras, que acima deixamos grafadas em itálico.

No entanto, como a notícia do acontecimento da morte de deus pode não ter *chegado* (*angelangt*), em um mundo já dominado pela descrença, pelo ateísmo e pela glorificação da ciência e da técnica? A resposta vem logo em seguida, quando Nietzsche diz que muitos não sabem *o que* (*was*) realmente sucedeu. O que sucedeu foi a morte de deus, isto é evidente, mas *o que* (*was*) vem a ser esse acontecimento, ou seja, qual a sua quiddidade, a sua essência? Isto é o que muitos não sabem e sequer tiveram notícia, embora achem que o seu ateísmo atesta o conhecimento de que deus está morto. Mas será o ateísmo, em si mesmo, somente descrença, ou ele traz em si outra crença, outro deus como objeto de fé, que não é mais o deus cristão? Qual será então o novo deus, o novo sol que nascerá nesse mundo crepuscular, no qual parece soprar o hálito do nada? Para que órbita, para girar em torno de que astro se

³ Id., *KSA* 3. p. 573.

encaminha agora esse mundo, que foi desatrelado do seu sol? Será agora deus a verdade? Mas a verdade não foi sempre para o homem a coisa mais divina, como mostra muito bem o *Poema* de Parmênides? Qual o novo sentido de verdade após a descrença no deus cristão? Será que não deveríamos dizer, para distinguir essa nova compreensão de verdade daquela do mundo grego, que, sendo agora a verdade o poder de representação do sujeito, a subsunção de todo o real como objeto, não se tornaria com isso o próprio homem deus, enquanto sujeito e fundamento de toda realidade e objetividade? Não seria a própria ciência o instrumento por excelência desse poderio do sujeito, que com esse instrumento nas mãos agora se autodenomina senhor e possuidor da natureza?

No § 344 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche mostra que a nossa fé na ciência repousa em uma crença metafísica, e diz que nós, ateus e antimetafísicos, tiramos a nossa flama daquele fogo que a crença cristã acendeu, crença essa, segundo ele, que era também de Platão, “de que Deus era a verdade, de que a verdade é divina...”⁴ Platão, desse modo, parece ser apresentado como sendo cristão antes mesmo de Cristo. Mas o que Nietzsche de fato está querendo mostrar é que Platão também possuía a sua crença metafísica, a crença em um *mundo verdade*, e que essa sempre foi a crença que guiou o homem no percurso da história ocidental. A verdade, como *mundo das ideias*, torna-se, no cristianismo, o mundo prometido, que se revela um mundo mais sutil, insidioso, feminino, quase inapreensível, que se resguarda como recompensa para o penitente. Desse modo, antes de se referir ao deus cristão, a palavra deus designava o mundo verdade, vinculativo e ideal. O deus cristão seria a ideia tornada mulher, e o mundo divino é aquele que por ora é inatingível, mas que é prometido ao sábio, virtuoso, devoto⁵. Deus, portanto, longe de designar somente o deus cristão, é a própria verdade, é a palavra utilizada para designar tudo o que dá sustentação, norte, direção, tudo que governa e que é fundamento do existir.

Mas se nós, ateus e antimetafísicos, tiramos a nossa flama do fogo que a crença cristã acendeu é porque ainda nos alimentamos de suas chamas, é porque ainda crepita em nossa alma o anseio pela verdade, a volúpia por fundamento, o desejo ardente pelo estabelecimento de um mundo ordenado, finalmente explicável, que não se contradiga, que não seja um eterno devorar a si mesmo e um eterno nascer de suas próprias cinzas, como um eterno tornar-se outro que não conhece nenhum fastio, nenhum cansaço. Assim, uma sede, uma fome, uma *hybris* já nos consome, e só podemos nos alimentar das chamas que foram acesas pela crença

⁴ Id., *Ibid.*, p. 577.

⁵ Conforme *Crepúsculo dos Ídolos (como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar fábula)*, p. 31. KSA 6, p. 80-81.

cristã porque já somos, nós mesmos, desmedida, volúpia devoradora, que quer devorar a própria vida em sua voracidade de precisar sempre tornar-se outra, volúpia essa que é assim um cansaço do que não tem cansaço, um fastio do que não repousa, uma melancolia da vida mesma, por ser ela alegria no devir. Essa volúpia, portanto, é como um fogo que procura apagar toda chama de vida. Esse fogo, essa *hybris*, é o que alimenta aquilo que Nietzsche acima chamou de nossa crença metafísica, pois a metafísica já é, ela mesma, desmedida, descompasso, espírito de vingança, fúria destruidora. É dessa *hybris* que também se alimenta o cristianismo, assim como o próprio ateísmo, conforme procuraremos mostrar. A crença cristã, no entanto, por ter avivado o desejo por um mundo prometido, acaba por alimentar a nossa flama, a nossa crença na possibilidade de um novo ideal. Temos assim *hybris* que alimenta *hybris*.

Por isso esse fogo, que se alimenta do combustível da vida, pois vive de lhe dizer não, também nunca descansa, nunca repousa, e não cessa de revelar, a cada vez, novos ídolos iluminados por suas chamas. A verdade é o que esse fogo está sempre a revelar e iluminar, e a sua imagem, sempre trepidante, é visão que consola e conforta o homem em cada época histórica, que orienta a sua vida e o seu comportamento, a sua visão de mundo, a sua ação e a sua recusa em agir. Mas em torno deste cintilar trêmulo da verdade, o homem se vê rodeado pelo nada, pelo mais desolador ensombrecimento, pela noite do seu ser. No entanto, como ele pode saber que o nada o rodeia, se ele é chama, fogo, luz, se o seu ímpeto é somente iluminar? Será que o fogo, ao iluminar, pode também iluminar o obscuro de si mesmo? Se observarmos com atenção, podemos encontrar um fenômeno desse tipo na chama da vela, que revela a própria sombra em seu interior, como a parte ensombrecida que sobe do pavio. A sua chama, portanto, além de iluminar ao redor, também ilumina a si mesma e revela o seu lado noturno.

Seria isso propriamente o fenômeno da *iluminação*? É isso o que busca aquele que procura a verdade? Ao refletir sobre a verdade e a vontade de verdade, que todos os filósofos até agora reverenciaram, Nietzsche, Em *Além do Bem e do Mal*, § 1, põe as seguintes questões: “*O que em nós quer propriamente ‘a verdade’?*” A questão para ele é a da origem dessa vontade. *O que (was) em nós quer a verdade* aponta para a essência, a quiddidade do nosso querer, *o que em nós atua*, quando queremos a verdade. Será essa vontade de verdade aquela *hybris* a que acima já nos referimos? A *hybris*, desse modo, seria a vontade que quer a verdade, o poder, não como o eterno retorno da vontade, do poder querer, mas como *o que é finalmente conquistado e alcançado*. Mas outra questão é para Nietzsche ainda mais

fundamental: a questão do *valor* dessa vontade. Por isso ele também pergunta: “Certo, nós queremos verdade: por que não de preferência inverdade? Ou incerteza? Mesmo insciência?”⁶

Com essas questões Nietzsche parece estar apontando para aquele sentido de iluminação a que nos referimos acima. A questão é que se o homem é luz, pois a sua vontade de poder, enquanto vontade de verdade, visa, sobretudo, iluminar, tornar visível um mundo que ele possa denominar de mundo verdade, como ele pode querer a inverdade, incerteza, insciência? No discurso *o canto noturno*, Zaratustra diz que há nele um anseio de amor, algo insaciável e que quer erguer a voz. Esse anseio, que fala a própria linguagem do amor, lhe diz: “Eu sou luz: Ah, que eu fosse noite! Porém isto é minha solidão, que eu estou cingido de luz. Ah, que eu fosse escuro e noturno! Como desejaria sugar os seios de luz!”⁷ O amor, portanto, é pelo noturno que há nele mesmo, como fonte de onde emana a sua chama. É preciso amar o noturno, pois o que o noturno almeja é sugar os seios de luz, tornar-se presença, vir à aparência, iluminar-se. Será que poderíamos dizer, fazendo um paralelo com o exemplo dado acima, que a sombra no meio da vela vive de sugar os seios de luz? O paradoxal é que ela suga aquilo emana dela própria, e nesse caso a chama que dela se alimenta também a alimenta, pois a revela enquanto sombra. O grande anseio, o grande amor que assola Zaratustra é o amor pelo noturno, ou, poderíamos também dizer, pela inverdade, incerteza, insciência, revelados como fonte de toda verdade, certeza e ciência.

Com esse amor Zaratustra não passa a desprezar a verdade, os seios de luz que ele desejaria sugar. Amar o noturno, para ele, é querer que o noturno também se torne visível, que possa aparecer, assim como a parte ensombrecida da vela no meio de sua luz. Pois, como o noturno poderia ser iluminado se não houvesse luz? E de onde vem a luz que o ilumina? Não é dele mesmo? Zaratustra diz ainda que gostaria de abençoar e ser abençoado com dádivas de luz lá do alto, mas que, vivendo em sua própria luz, ele sorve de volta para si as chamas que dele irrompem. Sorvendo de volta a si essas chamas, ele pode então iluminar-se, iluminar o noturno que há em si. Iluminar o noturno, contudo, não é a mesma coisa que iluminar um quarto escuro com uma luz, tornando-o claro. O objetivo não é tornar claro o obscuro, mas iluminá-lo enquanto obscuro. Através desse iluminar, o homem de repente se dá conta que ele mesmo é um *entre*, ou seja, que o seu lugar é entre a luz e a noite, e que a verdade, assim como o raio, é um cintilar sempre provisório de luz, um ponto ótico que a própria vida põe, mas que logo em seguida precisa retirar, para que a escuridão possa reverberar ao fundo, nos instantes que antecedem o novo brilho. Utilizamos essa compreensão do fenômeno da

⁶ Id., *KSA* 5. p. 15.

⁷ Id., *KSA* 4. p. 136.

iluminação para ilustrar um pouco o advento da morte de deus, no sentido de procurar mostrar que deus, a suprema luz, emana da mais abissal escuridão, do fundo sem fundo que é vida, do indeterminado, disforme, do caos que ao vir a ser luz nunca deixa de ser caos.

O que “é”, ou seja, o que se torna iluminado, vem a ser verdade, fundamento, luz que ilumina o viver. Mas tudo o que “é”, é sempre transitório, pois não vem para ficar e sim para passar. Desse modo, todos os deuses são sempre históricos, pois são produtos da nossa sede, fome, chama e ardor por fundamento. Ao nos voltarmos para aquilo que “é”, estamos nos voltando sempre para o transitório, mas, paradoxalmente, com a pretensão de que ele seja, que não mude, isto é, que finalmente seja a verdade, o ser. Nietzsche bem sabe que essa vontade de verdade é tão somente uma expressão da vontade de poder, que, decerto, quer a verdade, mas não como um fim e sim como uma forma de demonstrar poder. E como iluminar isso que propriamente quer a vontade, ou seja, o seu querer a si mesma, o seu querer poder querer?

Para assim iluminá-la é preciso já ter sido por ela iluminado. Eis mais um paradoxo. Do mesmo modo, para iluminarmos o acontecimento da morte de deus, é preciso que já tenhamos matado deus verdadeiramente, ou seja, que já tenhamos apagado em nós aquele fogo, aquela *hybris* que nos consome e impele para a sua criação. Se não trazemos mais em nós o ímpeto de criar deuses, então podemos nos voltar para o que propriamente interessa, para a afirmação do sentido da terra. A questão a ser pensada é se é possível apagar essa *hybris* e de que modo. E caso isso seja possível, é preciso ainda perguntar qual o sentido, para esse homem afirmador da vida, da terra agora assolada pelo nada, ao encontrar-se livre das correntes que a prendiam ao seu sol? Voltaremos a isso adiante, quando formos tratar da alvorada do nada.

Antes, é preciso ainda continuar no caminho do crepúsculo dos deuses. Para tanto, vamos retomar a questão do ateísmo, da morte de deus entendida sob o viés da morte do deus cristão. Levando isso em conta, será que ainda podemos imaginar a verdade como algo divino, mesmo após a descrença no deus cristão, quando o homem parece viver somente no meio da mentira, da ausência de sentido para a vida, no meio do caos e do desmoronamento dos valores, do desencantamento do mundo? Segundo o que vimos acima no § 344, os próprios ateus e antimetafísicos são apresentados como crentes e metafísicos, pois continuam a venerar deus, e assim permanecem surdos para a palavra *deus está morto*, pois a sua crença, no fundo, continua a ser a crença em um fundamento para a vida. Esta palavra Nietzsche utiliza para expressar a essência do niilismo. No fragmento póstumo 2 [127], do período 1885-1886, ele diz que o niilismo está à porta. No entanto este que seria o mais inquietante de todos os hóspedes seria também, ao mesmo tempo, o mais discreto e silencioso, visto que,

estando há muito à porta, não se fazia, contudo, anunciar. Como esse acontecimento não se fez anunciar ou, melhor dizendo, se anunciou somente para aquele que lhe estava à escuta, no silêncio e na solidão, ou seja, para o homem louco, e não para aqueles que se encontravam no alarido da praça do mercado, os homens descrentes continuaram na sua procura por deus, ainda que não soubessem que o continuavam procurando, conforme mostra o homem louco no aforismo 125 de *A gaia Ciência*. É preciso, portanto, que agora nos voltemos para este parágrafo, com o intuito de examinarmos as palavras decisivas deste homem que anuncia a morte de deus.

Neste aforismo 125, no qual a sentença *deus está morto* aparece pela primeira vez⁸, Nietzsche mostra um homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna, correu ao mercado e pôs-se a gritar: “Procuro Deus! Procuro Deus!” Como se dirigia a muitos que já não acreditavam, ele provocou com isso entre eles uma grande gargalhada. Neste aforismo 125, Nietzsche salienta um acontecimento fundamental, que diz respeito ao fato de que deus está morto e que os homens mesmos foram os executores de sua morte. Isto ele mostra quando diz: “*Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!*”⁹ Temos com isso, em primeiro lugar, não a negação de deus, mas a afirmação de que ele foi morto, e, em segundo lugar, não o próprio retirar-se, por parte de deus, do seu estar em presença, mas sim a sua morte pelas mãos dos homens.

É preciso, contudo, primeiramente perguntar o que Nietzsche está querendo dizer com esta imagem da morte de deus. O que significa essa fala do homem louco anunciando que deus está morto? O nosso objetivo não é interpretar a fórmula de uma maneira teológica, como descrença no deus cristão e como ateísmo, mas sim metafisicamente. Pensada metafisicamente a sentença *deus está morto* significa, conforme a interpretação de Heidegger, a destituição do mundo supra-sensível. Desse modo ele procura mostrar que com a morte de deus o mundo do homem liberta-se do seu sol, o mundo vincutivo das ideias, o supra-sensível¹⁰. Libertando-se desse mundo, o homem se abre para a criação de um novo ideal, ou seja, para o ideal de que ele mesmo é sujeito, *res cogitans*, eu.

⁸ Nas obras publicadas por Nietzsche. No entanto, nos fragmentos póstumos 14 [25] e 14 [26], do outono de 1881, ele já faz referência ao acontecimento da morte de deus, de modo muito semelhante àquele que será apresentado no § 125 de *A Gaia Ciência*, que é de 1882.

⁹ Id., KSA 3. p. 481.

¹⁰ É importante destacar que a destituição do mundo supra-sensível, ou o declínio do platonismo, representa também a destituição do pensamento cristão, tendo em vista que o próprio Nietzsche considera o cristianismo como platonismo para o povo, portanto, como o fenômeno que também tem como pressuposto a dualidade entre dois mundos, o mundo verdade e o mundo aparente, sendo para o cristão o mundo verdade compreendido não mais como o mundo vincutivo das ideias, mas como o reino de deus, sendo deus agora o que representa a própria ideia, que ilumina o mundo dos homens e os seus supremos valores.

Para vigorar como fórmula para o niilismo, a sentença *deus está morto* precisa designar não somente algo negativo (desvalorização dos supremos valores, destituição do mundo supra-sensível), mas também algo positivo (transvaloração de todos os valores a partir do reconhecimento do princípio instaurador de valor, a vontade de poder, instaurando, desse modo, o início de uma nova história). Com isso teríamos uma compreensão toda particular de niilismo, que traria em si uma afirmação do nada, como aquilo que constitui a própria essência da palavra niilismo, ou seja, o *nihil*. Isso se admitirmos que o nada se refere à vontade de poder, que embora esteja sendo apresentado como princípio¹¹, não significa nada substancial, nada para além da aparência, nem tampouco aquém, mas a própria dinâmica de vir à aparência. O que não cessa de vir à aparência não é coisa nenhuma, nada previamente constituído, e por isso é nada. Mas como o nada poder vir à aparência, pode vir a ser? A resposta de Nietzsche seria: sendo vontade para poder ser. Esta vontade, conforme mostraremos adiante, não é nem ser nem devir, mas *pathos*.

No entanto, é conveniente perguntar: Mas onde aparece o tom positivo no aforismo 125? Será naquilo que Nietzsche procura destacar? Segundo mostra Heidegger, as partes destacadas por ele na verdade são três: 1) O título: *o homem louco*; 2) A afirmação do homem louco *nós o matamos*, por ele enunciada como um grito, após saltar para o meio dos descrentes na praça do mercado e os atravessar com o seu olhar; 3) A parte em que ele mostra que este ato da morte de deus está mais distante dos homens descrentes que a mais longínqua constelação, embora eles, no entanto, o tenham cometido.

A primeira sentença indica que foi um ato do homem, o que significa dizer que a desvalorização dos supremos valores é obra humana. Nesse sentido, não seria apenas uma fórmula negativa? Não se trata de um ato irremediável, que não poderá ser reparado por nenhum festejo de expiação? Em seguida o homem louco coloca a pergunta: “A grandeza desse ato não é grande demais para nós?” Mas, se é assim, isto significa dizer que o homem não está à altura da grandeza desse ato e por isso essa grandeza não penetrou ainda seus ouvidos. Como, no entanto, o homem que é tão pequeno, praticou um ato tão grandioso? Nietzsche mostra que o homem realmente praticou tamanha façanha com a terceira frase destacada: “E, no entanto, eles o praticaram!” O homem, portanto, praticou algo (um ato) de

¹¹ Em um dos planos elaborados por Nietzsche para a realização daquela que viria a ser a sua obra capital, plano este encontrado no fragmento póstumo 7 [64], do período 1886-1887, consta, como título do terceiro livro dessa obra, “princípio de um novo estabelecimento de valor”. Este princípio é a vontade de poder, que seria também o título da obra que veio a ser publicada após a sua morte pela sua irmã Elizabeth Nietzsche e por seu amigo Peter Gast.

cuja grandeza ele, em sua essência, não está à altura. Para isto ser possível, contudo, ele precisa estar entregue ao que há de maior na grandeza desse ato, muito embora sem possuir o saber de sua entrega, estando, desse modo, cego e surdo para o seu acontecer. Isto significa dizer que os homens descrentes realmente mataram deus, pois destituíram o supremo ideal, ou seja, desvalorizaram este supremo valor, embora, no entanto, não tenham realizado a transvaloração, por não terem ciência do princípio desde o qual se destitui e institui todo valor.

Em que consiste, porém, a grandeza desse ato? O homem louco procura responder a essa questão através de uma série de outras questões, que ele coloca para os homens que estão na praça: “Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol?”¹² Mas ele não pergunta somente “como” o homem fez isso, pergunta também “o que” ocorrerá com o homem após este acontecimento: “Para onde nos movemos nós? Não caímos continuamente? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o hálito do vácuo?”¹³ Surge ainda o questionamento acerca do modo de o homem se consolar ou expiar o seu terrível ato: “Quem nos limpará este sangue? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós?”¹⁴ Após todos estes questionamentos, o homem louco afirma: “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!”¹⁵

Conforme já mostramos acima, pensada metafisicamente a morte de deus corresponde à destituição do mundo supra-sensível, o mundo das ideias de Platão, que era o horizonte no qual o ente aparecia enquanto ente, ou seja, em seu ser. Com este acontecimento, a ideia platônica transforma-se na *perceptio*, no modo próprio da percepção do *ego cogito* da *res cogitans*. Desse modo se rompem as correntes que prendiam esta terra ao seu sol. O que “é”, o ente, “é” enquanto *obiectum* do *subiectum*. A morte de deus, desse modo, “consiste na instauração da ideia enquanto o objeto do sujeito.”¹⁶ A morte de deus, assim entendida, aparece como “acontecimento”, história desde a qual o homem fixa a sua essência a partir da relação sujeito x objeto. Mas este homem, que agora tem o conhecimento da certeza de si

¹² Id., Ibid. p. 481.

¹³ Id., Ibid., p. 481.

¹⁴ Id., Ibid., p. 481.

¹⁵ Id., Ibid., p. 481.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *A essência do niilismo*. p 197.

como garantia de toda objetividade, ainda não pôde experimentar (*erfahren*) que o eu enquanto princípio permanece condicionado a um princípio mais fundamental.

Segundo Heidegger, o pensamento de Nietzsche representaria o acabamento (*Vollendung*) da essência niilista de toda metafísica ao radicalizar maximamente o esquecimento do ser. Este esquecimento seria radicalizado através do próprio movimento da vontade, que ao procurar sempre lançar-se além de si mesma, visaria, com esse lançar-se, não o próprio lançamento, mas o retorno a si, a conquista de si enquanto essência, princípio de toda valoração. A vontade, nesse sentido, possuiria o caráter de ser, daquilo que “é”, que se faz ver como o que está presente como unidade em todo devir, lançamento, empenho para ser.

Heidegger considera que Nietzsche, com o termo retorno, pensa o voltar consistente do que devém, para assim assegurar ao que devém a sua permanência enquanto devir. Com o termo eterno, segundo ele, Nietzsche estaria pensando o voltar consistente dessa constância, ou seja, do devir, que, contudo, não seria o eternamente outro de uma multiplicidade que varia sem fim, mas sim o mesmo (*das Gleiche*), isto é, o que é um e mesmo na diversidade do outro. Para ele, com o termo *mesmo* Nietzsche estaria pensando a presença, o vir à presença em seu devir do mesmo, do uno, que sempre retorna como outro, diferenciadamente de si mesmo. Desse modo, segundo ele, o pensamento de Nietzsche representaria o acabamento da essência niilista da metafísica porque, sendo inversão do platonismo, seria capaz de representar o devir, o sensível — que era compreendido como correspondendo ao mundo aparente, por sempre passar e nunca ser — como ser, conforme está anunciado no fragmento póstumo 7 [54], do período 1886-1887: “Imprimir ao devir o caráter de ser — isto é a mais elevada *vontade de poder*.”¹⁷ No entanto, no fragmento póstumo 14 [79], ao qual vamos nos referir mais apropriadamente adiante, Nietzsche afirma o seguinte: “a vontade de poder, “não um ser, não um devir, mas um *Pathos*, é o fato mais elementar, a partir do qual somente resulta um devir, um atuar...”¹⁸ Como entender então, a partir dessa sentença, a interpretação de Heidegger?

Segundo Müller-Lauter, ao falar de princípio Nietzsche não o entende no sentido de ser, substrato, como o que vem à presença como unidade, como ser. Trata-se, segundo ele, de eliminar o mal-entendido de remeter a multiplicidade a uma unidade última¹⁹, pois, conforme mostra o próprio Nietzsche, não é preciso postular uma unidade por detrás da multiplicidade dos afetos. A vontade de poder se constitui como multiplicidade dos afetos, como jogo de

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *KSA 12*, p. 312.

¹⁸ Id., *KSA 13*, p. 259.

¹⁹ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. p. 66.

forças e ondas de forças, tempestuando e ondulando em si próprias, sendo, ao mesmo tempo, unidade e multiplicidade. Mas como entender essa relação entre multiplicidade e unidade?

No jogo de forças em combate há uma dependência recíproca das múltiplas forças entre si, pois cada força só pode manter-se como centro de domínio a partir das forças que se lhe opõem. Há, desse modo, “uma formação de domínio que significa um, mas não é um.”²⁰ A unidade, portanto, só é unidade enquanto organização e concerto, numa dependência dos múltiplos entre si e do seu jogo de forças. No jogo de forças, o que é visado é a formação de um centro de domínio, que é sempre cambiante. A vontade é sempre vontade de algo, dirigida a algo. Mas o que quer a vontade enquanto vontade de poder? Parece claro que aquilo que ela quer é poder. Mas o que vem a ser poder? O que quer a vontade ao querer poder? É o poder algo distinto da vontade?

Sendo vontade de poder (*Wille zur Macht*), a vontade é empenho, esforço para ser, para ser o que ela ainda não é, portanto, para poder ser. Nesse sentido ela é falta, carência, pobreza, necessidade, indigência, como *Eros*, sempre à procura do amado. Desse modo, a vontade é empenho, esforço, amor ao que devém, ao nada, ao que ainda não é, mas que precisa vir a ser. O nada não é negatividade, negação do ser, mas o que está na possibilidade de poder ser. A vontade é vontade para esse poder. Mas sendo isso, ela é afinal ser ou devir, unidade ou multiplicidade? Nenhum dos dois isoladamente, mas os dois ao mesmo tempo, conforme mostra Nietzsche no fragmento póstumo 14 [79], ao qual já nos referimos acima: “A vontade de poder, não um ser, não um devir, mas um *Pathos*, é o fato mais elementar, a partir do qual somente resulta um devir, um atuar...”

A vontade de poder, segundo Heidegger, é *pathos* em um duplo sentido: “Enquanto conservação ela mantém, suporta e sofre o estágio de poder alcançado; Mas, enquanto elevação, rompe-se em direção ao mais-poder, se impele para além de si mesma.”²¹ Assim, ela é padecimento do já conquistado e arrebatamento para além de si, e não é nem subsistência, algo simplesmente dado, já alcançado, nem nada desprovido de subsistência, no sentido de apenas outro, devir. A vontade de poder, portanto, é paixão, afeto, e não uma paixão ou afeto entre outros, mas “a forma primitiva de afeto, e todos os outros afetos são apenas configurações suas.”²² Portanto, mesmo considerando que o pensamento de Nietzsche representa o acabamento da essência niilista da metafísica, Heidegger, ao se referir ao fragmento póstumo 14 [79], abre a perspectiva de compreensão da vontade de poder não

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *KSA 12*, 2 [87], p. 104

²¹ HEIDEGGER, Martin. *A essência do niilismo*, p. 221.

²² NIETZSCHE, Friedrich. *KSA 13*, 14 [121], p. 300.

como ser, unidade, ou como devir, multiplicidade, mas como afeto. No entanto, ao interpretar o eterno retorno do mesmo, ele entende que o que quer a vontade não é propriamente o lançamento, mas o retorno a si, ao mesmo. Mesmo sabendo que esse *mesmo* não é coisa alguma, Heidegger entende que Nietzsche representaria o acabamento da metafísica porque teria pensado a eternidade como o eterno vir à presença da vontade, agora entendida enquanto *pathos*. Nietzsche, desse modo, teria esquecido a ausência, o que se ausenta, isto é, o ser, pois só compreenderia o ser no caráter do seu estar presente, e assim o *pathos* assumiria o estatuto de ente.

Mas também podemos procurar entender de outro modo, levando em conta que a intensificação da potência, mediante o vencer e o apropriar-se do sentido de todas as forças resistentes, é o que constitui a própria dinâmica da vontade, que pode assim fazer surgir a partir da falta, da carência de ser, uma unidade de domínio sobre as forças que lhe são opostas. Mas o domínio e a permanência, por outro lado, são perdas de vigor da vontade, que é sempre uma sede de resistências e triunfos. Portanto, ao triunfar, a vontade ainda exige que aquilo sobre o que ela triunfou continue a lhe opor resistência. A vontade, desse modo, exige sempre a falta, para que desde a falta ela possa se empenhar, projetar, esforçar-se para ser. É por isso que, segundo Zarathustra, “a dor-homem é a mais profunda dor”²³, porque é a dor de nada ser, de precisar sempre ser. O que vem a ser, portanto, só vem a ser desde o não ser, desde o nada, e é a partir dessa confrontação que a vida se mantém em ascensão. O *pathos* seria esse ininterrupto movimento entre o ser e o não ser e o não ser e o ser.

Para Heidegger, contudo, o propósito da vontade, não sendo o lançamento, o esbanjamento de sua autoexposição, e assim a sua fragmentação na aparência, seria o seu retroceder a si mesma, embora esse si mesmo não seja coisa alguma, mas *pathos*. O *pathos*, desse modo, segundo ele, também seria um nome para o ser, designando assim um ente, a partir do qual se faz presente o desde onde do lançamento. Para Müller-Lauter, no entanto, não há esse desde onde, pois não há o eterno retorno do estar presente da vontade, ou do *pathos*, pois o que há é tão somente a multiplicidade de afetos (*pathos*), de vontades, que se organizam e vêm a constituir núcleos de poder sempre provisórios. Para corroborar esse seu entendimento, ele mostra que Nietzsche, em *Além do Bem e do Mal*, § 19, já tinha mostrado que a vontade não é algo simples, absolutamente dado e compreensível em si mesma, mas algo complexo, que é unidade apenas enquanto palavra.²⁴ Seria então o retroceder a si da

²³ Id., *KSA 4*, p. 199.

²⁴ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. p. 59.

vontade o retroceder a essa complexidade, a essa multiplicidade? Quando Heidegger fala então de vontade estaria ele se referindo ao núcleo já organizado das múltiplas vontades, ao que é unidade apenas enquanto palavra? Essas são questões, sem dúvida, que aqui apenas levantamos, mas sem ter nenhuma pretensão em lhes dar qualquer resposta.

O nosso objetivo, com as referências feitas acima a Heidegger e a Müller-Lauter, foi contextualizar um pouco a discussão acerca do que significa falar de princípio, quando nos referimos à vontade de poder. Feito isso, é preciso retomar a questão que propriamente nos interessa, o advento da morte de deus. Conforme já tínhamos mostrado acima, a morte de deus pode ser entendida como representando a instauração da ideia enquanto o objeto do sujeito. Propriamente falando, só o homem louco pode experimentar este acontecimento, pois só ele reconhece a vontade de poder como princípio, não esquecendo que é preciso sempre voltar a se questionar sobre o que significa princípio, quando se trata da confrontação com o pensamento de Nietzsche, questionamento esse que procuramos fazer acima, conforme já foi dito, a partir das referências a Heidegger e Müller-Lauter. Considerado desde a ótica da humanidade que precisa ser superada, o homem que anuncia a morte de deus é o homem louco, desvairado, porque é extemporâneo. Ao anunciar a morte de deus ele anuncia conjuntamente o começo de uma nova história, e por isso se encontra além do seu tempo, assim como Zaratustra, que ao informar o advento da morte de deus também revela algo a mais, conforme podemos ver nessa passagem: “*Mortos estão todos os deuses: nós queremos agora que o super-homem viva. — Isto seja algum dia no grande meio-dia da nossa última vontade!*—”²⁵ Esta nova história e humanidade já estão a caminho de si próprias, mas o seu anúncio, por parte do homem louco e de Zaratustra, ainda provoca espanto e zombaria.

Apesar de só o homem louco poder fazer a experiência da morte de deus, nós todos, no entanto, somos os seus assassinos, ou seja, a humanidade histórica do Ocidente, visto que este acontecimento há muito já está a caminho, embora não seja ainda perceptível. A nossa história é a história do caminhar desse acontecimento, do reconhecimento da morte de deus. É por isso que o homem louco diz que veio cedo demais, que ainda não é o seu tempo, pois, “o corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos precisam de tempo, mesmo depois de feitos, para serem vistos e ouvidos. Esse ato está para eles sempre ainda mais distante do que as mais longínquas estrelas — *e, no entanto, eles o cometeram!*”²⁶ Isto quer dizer que este ato, mesmo sendo para eles o mais distante, pois não lhes chegou

²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *KSA* 4, p. 102.

²⁶ Id., *KSA* 3, p. 482.

ainda à vista e aos ouvidos, é ao mesmo tempo o que lhes é mais próximo, visto que eles próprios o praticaram. Mas como o praticaram? Como senhores e sujeitos de sua história?

Mesmo que venha a se considerar o autor, o homem só vem a realizar uma necessidade que já está em curso. No fragmento póstumo 11 [411], do período 1887-1888, Nietzsche apresenta do seguinte modo o niilismo: “O que conto é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode mais vir de outro modo: *o advento do niilismo*.”²⁷ Como ele pode, no entanto, estar se referindo ao advento do niilismo como a história dos dois próximos séculos se o niilismo constitui a própria essência de nossa história ocidental, desde o advento do pensamento de Sócrates e Platão?

A história dos dois próximos séculos, que Nietzsche irá contar, é por ele próprio apresentada como o começo de uma história mais elevada. Essa história é *o advento do niilismo*, como o grande acontecimento que finalmente chega, se anuncia para os ouvidos do homem, como sendo o reconhecimento de que o niilismo constitui a lógica de sua própria história. A história que se anuncia, portanto, se anuncia como o reconhecimento da lógica que até então governou a história. Só através desse reconhecimento o homem pode superar propriamente o niilismo, ao superar a sua compreensão de ser sujeito e fundamento, pois o que se revela nessa lógica é que o niilismo, como o dizer não à vida, não é o produto da autonomia do sujeito, visto que a vontade que condena a vida não sai da vida, já que, paradoxalmente, é o que permite conservá-la. Ela é apenas um sintoma de uma determinada espécie de vida, que precisa dizer não para não perecer, que vive da própria condenação, do próprio dizer não.²⁸

O niilismo, desse modo, diz não à vida ao dizer sim ao fundamento, a deus. A palavra *deus está morto*, portanto, é a fórmula para o niilismo porque, apesar de representar a retirada do fundamento da crença no deus cristão, representa, por outro lado, a instauração da ideia como objeto do sujeito como sendo o novo fundamento. Isto, no entanto, não se revela para todo e qualquer homem. Revela-se somente para o homem louco, que por se encontrar fora do seu tempo pode perceber o que já se anuncia por cem sinais, o que não pode mais vir de outro modo. O advento do niilismo é o advento da morte de deus como o reconhecimento de que deus está morto, ou seja, como reconhecimento de que o platonismo declinou e de que o eu não é fundamento.

²⁷ Id., *KSA 13*, p. 189.

²⁸ É interessante, acerca disso, ver aquilo que Machado de Assis em *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (Cap. XXV, p. 55) chama de *volúpia do aborrecimento humano*, que caracteriza o “desabotoar da flor amarela, solitária e mórbida”, isto é, a emergência do fastio, do tédio, do niilismo, do aborrecimento com a vida, que marcam a partir de então a trajetória de Brás Cubas.

No entanto, mesmo reconhecendo que deus está morto, o homem louco procura por deus. Sendo assim, ele vai além da sentença *deus está morto* e o niilismo, enquanto perda de valor dos supremos valores, pode ser então superado no sentido da transvaloração de todos os valores, a partir do reconhecimento daquilo que é princípio de toda valoração. Seria como se através dessa busca deus pudesse ser encontrado pela primeira vez verdadeiramente, como aquilo que fundamenta todo estabelecimento de valor, sentido, meta, fim, em suma, tudo aquilo que metafisicamente é identificado com ser, substrato, fundamento, mas que, no entanto, não corresponde a sentido algum, fundo algum, e que, desse modo, não corresponde a nenhuma de nossas representações de ser ou de deus. Seria isto o divino para Nietzsche? Seria esse o seu modo de procurar deus?

Nietzsche, ao anunciar o advento do niilismo no fragmento 11 [411], o anuncia “como um espírito de pássaro vaticinador, que *olha para trás* quando conta o que virá, como o primeiro niilista perfeito da Europa, que, todavia, já viveu, ele mesmo, o niilismo em si até o fim...” Quando afirma que o viveu até o fim ele está querendo dizer que levou a vontade de nada, o espírito de vingança contra a vida ao seu esgotamento, e assim, tendo-o exaurido, o superou. Isto, contudo, não significa dizer que a história mais elevada que se anuncia representará a vitória definitiva das forças ascendentes sobre as forças em declínio. A vitória de uma formação de domínio nunca é definitiva, e as forças sobrepujadas sempre podem voltar a dominar.

No discurso *o convalescente* Zarathustra faz a experiência desse acontecimento, logo após despertar, junto aos seus animais, após ter sucumbido por sete dias na sua caverna. Neste momento, ele conta para os seus animais o que o fez sucumbir: “O grande fastio do homem — *isto* penetrou em minha goela e me sufocava... demasiado pequeno, o maior! — era este o fastio que eu sentia do homem. E eterno retorno também do menor! —era este o fastio que eu sentia de toda a existência!”²⁹

O fastio, o tédio do homem entediado, isto é, o tédio daquele homem que diz que tudo é igual, que nada vale a pena, portanto, também é sinal de niilismo, pois o homem só quer propriamente o poder quando quer também o combate com as forças que lhe opõem resistência, lançando-se, assim, na incerteza e no risco de sucumbir a essas forças. Superar este fastio do homem é então superar o niilismo e compreender que a vida eternamente retorna, tanto nas coisas maiores como nas menores, e que o homem cansado da vida precisa sempre retornar. O homem louco, o homem maior, que anuncia este grande acontecimento,

²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *KSA* 4, p. 274.

tem como missão somente anunciar. E, paradoxalmente, a sua missão é anunciar para aqueles que não podem lhe ouvir. Por isso poderíamos também dizer que ele, assim como Zaratustra, ama “todos aqueles que são como pesadas gotas caindo, uma a uma, da negra nuvem pendurada sobre os homens: anunciam a chegada do raio e perecem como anunciadores. Vede, eu sou um anunciador do raio e uma pesada gota da nuvem; mas esse raio chama-se *super-homem*.”³⁰

Embora não anuncie diretamente o super-homem, mas a morte de deus, o homem louco, de certo modo, o anuncia indiretamente, ao falar para os descrentes na praça do mercado que quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda história até então. O homem dessa nova história é o super-homem, o homem que, por fim, pode eliminar deus, mas não com a ira e sim com o riso, conforme falou o mais feio dos homens para Zaratustra³¹.

No instante desse reconhecimento, “cume e abismo — resolveram-se numa única coisa!”, conforme anuncia Zaratustra em *o viandante*. Zaratustra sabe que é desde o mais fundo que o mais alto deve atingir o seu cume. O mais fundo é a vida que agora se revela como sendo sem fundo, como não possuindo mais nenhum caráter de ser, de substrato. E como é difícil, e isto Zaratustra sabe muito bem, rir e sentir-se elevado, ou seja, rir, postar-se com serena jovialidade, com gaia ciência, diante do abismo, diante do profundo sem fundo que é a vida. É com esse postar-se que o sem fundo, o nada, pode vir ao cume, pode chegar aos olhos e ouvidos do homem elevado; é com esse riso que ocorre para ele o advento do niilismo, o reconhecimento de que deus está morto. Mas com isto vem à tona um novo peso: o eterno retorno do mesmo. E “o que fazemos com o resto de nossa vida”, pergunta Nietzsche, “nós, que passamos a maior parte dela na mais essencial insciência?” E ele próprio, em seguida, responde: “Nós *ensinamos a doutrina* —, é o meio mais poderoso para *incorporá-la* em nós mesmos. Nosso tipo de bem-aventurança, como os que professam o maior ensinamento.”³²

Nietzsche diz que o modo de incorporar essa doutrina é ensinando-a. Isto quer dizer que a doutrina é incorporada à medida que é ensinada. À medida que a ensinamos, vamos incorporando-a como o novo peso. Este peso é o que precisa propriamente pesar. Ser mestre do eterno retorno não significa, portanto, ensinar a doutrina como algo já conquistado, algo do qual já se tem a plena posse e que simplesmente se repassa para os demais. Ser mestre

³⁰ Id., *KSA 4*, p. 18.

³¹ Conforme *KSA 4. Das Eselsfest*, p. 392.

³² Id., *KSA 9*, 11 [141], p. 494.

significa antes poder incorporá-la para si à medida que a ensina. O que ensina, desse modo, é feito e constituído pelo ensinar. Isto mostra que, através do ato de ensinar a doutrina, Zaratustra vai se tornando ciente dela, mas não como algo puramente abstrato, e sim como o que repercute no seu próprio viver. Ele, decerto, já sabe algo do que vai ensinar. Mas é através do próprio ensinar que ele, de repente, se torna ciente, faz a experiência (*Erfahrung*) de sua doutrina, para assim, através do caminhar, do viajar (*fahren*) com ela, conquistar para si o que já era seu. Isto significa incorporá-la, torná-la para si corpo, um próprio.

Ora, mas há uma coisa bem peculiar na doutrina do eterno retorno e que muitas vezes não é bem observado. Entendemos que isso aparece com um pouco mais de clareza no discurso *o convalescente*, quando Zaratustra diz que retornará não para uma vida nova, ou melhor, mas para a mesma vida. Isto quer dizer: retornar para a mesma necessidade de superar o niilismo, o dizer não à vida, ou seja, retornar para a mesma necessidade de reconhecer que deus está morto. O advento da morte de deus, desse modo, é o que precisa estar sempre por advir, pois a vida eternamente retorna não só nas coisas maiores, como também nas menores, visto que ela só pode ser grande se superar a sua própria pequenez. Superar não é eliminar a pequenez, mas incorporá-la como condição do crescimento. Por fim, para concluir, vejamos como o próprio Zaratustra expõe esse pensamento: “Eu eternamente retorno para essa mesma e idêntica vida, nas coisas maiores e também nas menores, para que eu novamente ensine o eterno retorno de todas as coisas...”³³

Será o reconhecimento dessa necessidade o que ele quer dizer com o advento da morte de deus e com o começo de uma história mais elevada? O que vai pesar nessa história é poder suportar esse novo peso, poder incorporá-lo como a nova virtude que o homem precisa adquirir. Se assim o for, Zaratustra seria então o que professa essa doutrina, e que precisa professar para incorporá-la, para vencer em si mesmo o fastio do homem, e para fazer pesar em sua vida esse novo peso. Essa nova existência, instaurada com o riso e com a gaia ciência, não caracteriza, de modo algum, uma existência isenta de dor, uma existência que, liberta do peso de deus, agora está finalmente livre, sem amarras, não submetida mais a nenhuma espécie de jugo. Não! Essa nova existência do homem precisa incorporar para si o seu novo peso. Mas esse novo peso é o maior dos pesos, o eterno retorno, que é eterno retorno do mesmo, do nada. Maior quer dizer aqui o mais grave, o que intensifica mais o viver.

Este peso, em sua nova beleza, encobre tudo o que até então era considerado divino. Esse novo céu que se abre sobre Zaratustra, é o céu que ele mesmo denomina de puro,

³³ Id., *KSA 4*, p. 276.

profundo, de abismo de luz (*Licht-Abgrund*). A expressão, na verdade, é abismo-luz, isto é, o abismo que é fonte de toda luz. Sendo o profundo sem fundo, o abismo não pode ser iluminado pela luz, no sentido de que a luz possa torná-lo claro. Com isso ele deixaria de ser abismo. No entanto, ele é abismo-luz, no sentido de que ilumina a si mesmo como abismo. O título do discurso em que Nietzsche utiliza essa expressão é *antes que o sol desponte*. É desse céu que ele está falando, o céu que vem a ele antes do despontar do sol, e que revela o que no próprio céu há de pudico, escondido e silenciado. As cores agora não são mais as cores cadavéricas do crepúsculo, da vida que se ensombreceu ao desatrear-se do seu sol. Zaratustra, que no discurso *da visão e do enigma* caminhava sombrio e crispado sob esse crepúsculo, agora se encontra admirado olhando para esse novo céu, estremecendo de divinos desejos. Esse céu é a alvorada de uma nova luz. Nessa alvorada, o céu profundo desponta como a fonte do fogo de Zaratustra, que revela que eles são amigos desde o princípio, mostrando com isso o amor e a amizade que unem o homem e o profundo, o homem e o abismo, de onde emana toda luz. O abismo de luz revela a madrugada de onde emana todo sol.

Comuns nos são angústia, horror e profundidade, assim como também o sol, diz Zaratustra para o céu. “Profundo é o mundo”, diz ainda ele, “e mais profundo do que já pensou o dia.”³⁴ Nem tudo pode diante do dia ter a palavra. Por isso Zaratustra, o homem louco, como prenunciador da morte de deus, precisa perecer como prenunciador, pois o dia, por fim, chega, sedento de luz, e ele e o céu profundo precisam se separar. Eles precisam se separar para que voltem a se unir na convalescença de Zaratustra. Sendo o porta-voz e intercessor da vida, Zaratustra é a representação da própria vida no seu movimento de precisar sempre superar a si mesma. Por isso, no discurso *o convalescente*, que vem depois do discurso *antes que o sol desponte*, ele anuncia que eternamente retorna para essa mesma vida, para que novamente possa ensinar o eterno retorno de todas as coisas. E acrescentaríamos: e também para poder ensinar a morte de deus, pois a vida afinal, em sua convalescença, precisa se recobrar da vertigem provocada por deus, pelo sol, precisa de novo se acostumar a ver igualmente o céu profundo e não só o aparente.

Referências

ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Abril Cultural, 1971.

HEIDEGGER, Martin. A essência do niilismo. In: *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

³⁴ Id., *KSA 4*, p. 210.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

_____. *A Gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.