

## Tradução

# Apresentação e tradução de “Nietzsche: o homem diante da morte de Deus”, de Gabriel Marcel<sup>1</sup>

Paulo Malafaia<sup>1</sup> 

<sup>1</sup>Colégio Pedro II, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

## APRESENTAÇÃO

Além da tradução de Gabriel Marcel que se segue após esta apresentação, o tema da morte de Deus, tal como promulgada por Nietzsche, ocupa espaço em outra obra de Marcel. Refiro-me à primeira parte do livro *L’homme problématique* (doravante, HP). É possível afirmar, contudo, que a análise promovida pelo filósofo francês no texto traduzido abaixo é bem mais “focada”. Explico.

Em HP, a morte de Deus é levantada como parte do movimento investigativo e interrogativo do autor, o qual procura deslindar o porquê de o homem contemporâneo ter se tornado problemático. Ou seja, o deicídio nietzschiano emerge como um elemento inserido numa questão e numa resposta mais amplas. É parte, pois, de um espectro maior. Ele emerge quando Marcel procura entender o desenraizamento cultural da assunção de que o ser humano é criatura divina.

No texto abaixo, por sua vez, como se poderá apreciar, a morte de Deus é o ponto de partida para que o ser humano, *diante dela*, possa ser pensado. Ainda que não se possa aprofundar nisso nesta breve apresentação, mas apenas

---

<sup>1</sup>Esta apresentação é um trecho de minha tese de Doutorado, “Gabriel Marcel e a morte de Deus”, revisado e adaptado para a presente publicação.

oferecer algumas pistas, é digno de nota que tal preposição bem pode exercer um fecundo papel interpretativo no âmbito geral da filosofia de Marcel, uma vez que, para esse autor, a ideia de *situação* é uma importante chave de leitura ontológico-antropológica. Sob este prisma, o “diante” não pode ser assumido como mero dado que a condição humana pós-Nietzsche tem ante si. É, antes, necessária a tomada de consciência de nossa historicidade atual, que se encontra marcada pelo deicídio. Nesse sentido, esse texto de Marcel e a obra HP possuem um vínculo ainda mais profundo do que a mera coincidência temática, uma vez que analisar a historicidade da condição humana marcada pela morte de Deus é, por outro ângulo, assumi-la, nalguma medida, como problemática.

No entanto, além de contextualizar a tradução agora oferecida em sua relação com outro importante texto de Marcel sobre o mesmo tema, estas considerações iniciais visam também colocar em questão a interpretação de Yves Ledure em seu artigo “O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche”<sup>2</sup>. Ali, o comentador propõe um primeiro e um segundo momentos do pensamento de Marcel a partir da ideia de crises distintas que impulsionariam o pensamento do filósofo francês na direção de Nietzsche. A primeira se situaria *na crise cultural do Ocidente com a decadência homicida que tem o nazismo como pano de fundo*. A segunda seria *a crise que ameaça a própria existência da humanidade, por causa do perigo atômico*. Nas duas tem-se o homicídio em massa como uma espécie de consequência da crise. A segunda é, por óbvio, quantitativamente mais letal; é uma espécie de “antropocídio”. Mais que isso, até que ponto a segunda crise não seria uma consequência da primeira? É proveitoso – sem entrar em uma possível desconstrução desta análise do comentador – afirmar que essas duas crises estão impulsionando a “existência” de um primeiro e um segundo Marcel?

Entendo que a alegada existência de um primeiro e um segundo Marcel não se sustenta pelo seguinte: a questão sobre a qual ele se “dividiria” é muito pontual

---

<sup>2</sup>Além de Marcel, Giovanni Papini, Max Scheler, Emmanuel Mounier e Henri de Lubac e são os autores analisados no artigo de Ledure.

- suas considerações a respeito de Nietzsche. Além disso, a diferença de datas entre a produção dos textos não é grande o suficiente para fazer significativamente tal caracterização: HP foi publicado em 1955; “Nietzsche: o homem diante da morte de Deus” (doravante, HMD) foi uma conferência preparada dois anos depois, e publicada postumamente.

Ademais, Ledure indica que, neste último texto, “o pensamento de Nietzsche adquire um sentido trágico e existencial”. Em que medida, no entanto, não pode ser também esta a caracterização de HP? Ledure já havia caracterizado a relação geral de Marcel e Nietzsche como “existencial”<sup>3</sup>. Isto posto, parece que, se Marcel, em geral, assume o exercício espiritual do deicídio nietzschiano como um debate espiritual, é claro que o segundo Marcel também assumiria Nietzsche em um sentido existencial.

Mesmo que haja uma diferença de acento na leitura que Marcel fez de Nietzsche nestes dois textos, não parece ser isso suficiente para caracterizar um primeiro e um segundo Marcel. As duas razões assinaladas acima - 1) a especificidade do ponto (a leitura de Marcel a respeito de Nietzsche) e 2) a pouquíssima diferença de tempo entre a redação dos dois textos que embasam esta divisão - reforçam essa insuficiência. O que se tem nesse novo acento é uma espécie de mudança de perspectiva face ao deicídio nietzscheano, capaz de levar o leitor de Gabriel Marcel por um caminho e uma paisagem que se apresentam com traços próprios no contexto de sua obra. Nesse sentido, é possível interpretar que o que se tem em HMD é uma espécie de prolongamento das reflexões concernentes a tal temática, em HP, para inteligir o ser humano em sua situacionalidade histórica, tentando pensar caminhos e orientações que se possam seguir *diante* disso.

Marcel inicia HMD indicando que é um equívoco julgar que Nietzsche pertence ao passado. Ele é, antes, o mais contemporâneo dos contemporâneos.

---

<sup>3</sup>LEDURE, Yves. “O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche”, p. 56.

Por isso mesmo, antes de pretender ultrapassá-lo, é preciso entendê-lo em alguns aspectos de conjunto. Esta tarefa, contudo, é bastante delicada e complicada porque o filósofo alemão não chegou a constituir um sistema. Este caráter não sistemático não é um defeito ou falta. É, antes, uma espécie de virtude ou superioridade, a marca negativa de um ser que “existiu”, o que, ainda o aproxima, neste sentido bem específico, de Kierkegaard.

A primeira aproximação ao deicídio nietzscheano é de caráter preliminar: visa a indicação de que a morte de Deus é uma anunciação (*Kundgebung*). Trata-se de uma notícia com a qual devemos lidar, o que reforça, por sua vez, a interpretação mencionada há pouco de que o deicídio é um sinal, marca de nossa situação histórica. Ao contrário, interpretar tal anúncio como a contingência da morte de um ser empírico é empobrecer e mesmo estreitar seu conteúdo, e, portanto, não assumi-lo da mesma forma com que Nietzsche pretendeu promulgá-lo. Diretamente conectado a isso está a apreciação de Marcel que, muito embora a expressão “morte de Deus” seja anterior ao filósofo alemão, o caráter inédito de sua assertiva reside em sua “plenitude trágica”.

Depois de citar os dois aforismos chaves de *A gaia ciência* (§125 e §343) em que Nietzsche apresenta a morte de Deus, Marcel explora mais detidamente o segundo. Este estaria marcado por um teor sombrio, mas concluído em um tom profético de uma esperança alegre. É um texto politonal em que o sentimento trágico do irrevogável se une a certa confiança. O parecer de Marcel é que tal confiança se daria de modo *menos ressentido* pelo eu em um almejado futuro livre. Em suma, este futuro livre possibilitará diminuir o ressentimento que, na altura de tal constatação, ainda se possui. A confiança e o profetismo em questão parecem apontar, conjuntamente, ainda, àquela serenidade e jovialidade (*Heiterkeit*) do título.

Ademais, Nietzsche – mas também, como se sabe, Zaratustra e, como é possível interpretar, o louco do aforismo 125 – são profetas, porta-vozes de mensagem que, ambigualmente, são e não são “suas”. Elas são suas porque são

eles os anunciadores; e todavia não o são porque é quase como se eles não fossem seus autores. Seriam eles os responsáveis por chamar à mensagem, convocando à sua recepção e acolhida. Nietzsche e seus personagens falam “em nome de”, em nome de um certo nós que se identifica com os “espíritos livres”.

Desta forma, mesmo concedendo a Heidegger que a morte de Deus visa essencialmente a dissolução do mundo suprassensível e da oposição entre o inteligível e o sensível, o profetismo daquele que se entende porta-voz dos espíritos livres deve ser assumido em seu peso trágico e existencial, e, portanto, para além desta dissolução.

Esse peso trágico e existencial é o embate com uma realidade que, outrora pelo menos, fez sentido para o próprio Nietzsche. Noutras palavras: o Deus agora morto fora um Tu vivente para o jovem (futuro) filósofo alemão. O trágico passa por negar, em certo sentido, a experiência de outrora, e, numa espécie de esforço ascético, conduzir-se à serenidade ou jovialidade indicada.

Aquele que diz *Deus está morto* não é na verdade aquele que rejeita agora uma doutrina à qual aderiu no passado. É aquele para quem Deus foi vivente, foi um Tu, e sabemos bem que este foi o caso para o jovem Nietzsche. Estamos, portanto, na presença de uma tragédia que é a da negação<sup>4</sup>.

Depois de apresentar certas reservas (ainda que respeitadas) quanto à interpretação heideggeriana da metafísica de Nietzsche, Marcel empenha-se em afirmar o caráter ambíguo do niilismo. Por um lado, o niilismo visa a desvalorização dos valores superiores. O comentário de Nietzsche a respeito do niilismo como possibilidade de negação da vida, como certo pessimismo da fraqueza identificado em Schopenhauer, endossaria esta leitura. Mas, por outro, essa desvalorização pretendida pelo niilismo levaria a uma “nova posição dos valores”. É possível, pois, afirmar que ele pode levar tão somente ao desespero e ao absurdo se se fica em seu primeiro aspecto; outrossim, ele também pode se prestar à construção, que é justamente o que Marcel pretende sublinhar. Ao pessimismo de Schopenhauer se

---

<sup>4</sup> Todas as citações sem referência remetem à minha tradução do texto de Marcel nesta publicação.

contrapõe o pessimismo da força. Este último niilismo "vê o perigo e o afronta, e não se satisfaz com nada que tenda a dissimulá-lo e a encobri-lo".

Ora, é próprio do valor ser *ponto de vista* e, inclusive, etimologicamente, valor é *ser posto, tomado ou levado em consideração*. Considerar é "computar sobre e computar com". Tem-se aí certo *quantum* e, portanto, certa escala. Mas, sobre o que se funda uma escala desse gênero? Não escondendo que é difícil assumir uma resposta decisiva a essa pergunta, Marcel afirma que é certo que, em Nietzsche, há uma apreciação que relaciona: 1) valor; 2) o dinamismo próprio da vida – que se conserva e aumenta, mas que também declina nalguma altura; e 3) a vontade de poder.

Ademais, tudo parece indicar que a tomada de consciência dessa tríade significa ou anuncia a morte de Deus. E muito embora Marcel não se arrisque em colocar em Nietzsche o primado da estética, fato é que, para o filósofo alemão, uma perspectiva da verdade como valor supremo fica destronada. Por sua vez, a arte enquanto criação pura ganha destaque. Parte da dificuldade parece residir em um movimento quase circular em que a vontade de poder se fundamentaria a si própria, o que seria uma espécie de petição de princípio.

Não obstante essa aporia, aquela esperança alegre, mencionada há pouco, é trazida à baila por Marcel para se perguntar quem são aqueles espíritos livres dentre os quais Nietzsche se inclui, e dos quais também pretende ser o porta-voz. Em suma, eles seriam como que

astrônomos colocados em condições privilegiadas ou exemplares que lhes permitiam dizer: vós, outros, *atrasados*, a novidade inaudita ainda não chegou aos vossos sentidos, mas nós já a captamos; vós, vós vos tendes deixado abusar por uma luz que emana de astros extintos há tempos.

Não é essa, justamente, a consideração do louco, do aforismo 125 de *A gaia ciência*? Não é esse, precisamente, seu lamento, mas também o reconhecimento de que está fora do tempo, extemporâneo? Não é isso, por outro lado, o que "justifica", inclusive, que ele seja tomado como louco, tolo ou desvairado?

Independentemente da peculiaridade do louco de *A gaia ciência*, é certo que as condições de observação desses astrônomos fazem com que fiéis que (ainda) oram a um Deus que creem vivo estejam incluídos entre os atrasados. Por outro lado, não se pode justificar o privilégio daqueles observadores passando pela “demonstração”. Tais astrônomos possuem uma espécie de “maturidade existencial superior”, a qual pode ser reconhecida pelo “poder evidente de frutificação”.

A dificuldade levantada em torno da vontade de poder como possibilitadora de novos valores faz com que não seja por esse motivo que se possa apreender a maturidade existencial superior de Nietzsche. Seus dotes de escritor, prosador – *um dos maiores de todos os tempos* –, sua ascese intelectual extremamente rigorosa – *que o coloca entre os maiores moralistas* –, já apontam àquilo que Marcel pretende evidenciar: vê-se um olhar agudo do astrônomo-espírito livre Nietzsche – inclusive em sua antecipação da Primeira Grande Guerra.

Sem temor ao paradoxo, no entanto, Marcel afirma que o que mais evidencia essa maturidade existencial de Nietzsche são, precisamente, as contradições a que o filósofo alemão se expõe, uma vez que elas são sinais de sua singularidade, fazendo dele *um dos mais proeminentes representantes do pensamento existencial*. Eis aí, pois, o fruto principal desta árvore-maturidade<sup>5</sup>.

Não obstante seu destino trágico<sup>6</sup> e as desvirtuações que foram feitas da obra de Nietzsche<sup>7</sup>, a maturidade do filósofo alemão coloca-nos em uma

---

<sup>5</sup> É interessante notar que, noutro texto, falando sobre a categoria de filósofo em geral, e não exatamente de Nietzsche, Marcel relaciona “maturidade existencial” e fraternidade (**Para uma sabedoria trágica**, pp. 77-78).

<sup>6</sup> Como será possível apreciar na tradução, Marcel se refere à impossibilidade de uma abordagem exclusivamente somática (médica ou orgânica) a respeito do destino de Nietzsche e relaciona-o à sua própria concepção filosófica. Nietzsche pensa e sofre compreendendo a si mesmo como profundamente desligado dos demais. A caducidade de Nietzsche é como que um sintoma de sua experiência de solidão. Numa palavra, é possível compreender seu destino trágico a partir de seu “desvínculo intersubjetivo”.

<sup>7</sup> Trata-se da indevida apropriação, por parte do nazismo, da doutrina nietzschiana da vontade de poder. Em HP, o tema já havia sido mencionado em algumas incursões a respeito da biologia de Darwin. Aqui, a abordagem de Marcel é bem mais biográfica-existencial: refere-se, por exemplo, à condenação de Nietzsche acerca da postura antissemita de seu cunhado.

encruzilhada, quer dizer, numa bifurcação no que tange à morte de Deus. Ou bem ela é considerada:

1) "somente a partir da perspectiva de um ser excepcional que a proferiu" – desta forma, ela expressaria uma espécie de profunda tentativa de tomada de consciência, mas, por outro lado, estaria vedada à consideração de quaisquer outros que não o próprio Nietzsche; ou...

2) pode-se levar a afirmação da morte de Deus aos níveis inferiores de vulgarização, esvaziando-a de toda sua profundidade, "tendendo a se tornar um clichê para jornais ateus, susceptível de se propagar em uma atmosfera de *meeting* ou de sala de redação". E aqui não resta dúvida de que Marcel está a pensar em Sartre<sup>8</sup>.

Marcel não se paralisa nestas alternativas: não se pretende nem um vulgarizador raso do deicídio, nem admite encerrar seu anúncio na esfera do caráter peculiar de Nietzsche. Ele quer reconsiderar, ressignificar a morte de Deus e, ao fazê-lo, pretende assumir seu aspecto dramático-existencial. É sem dúvida por isso que o filósofo francês não explora este ponto através da engenhosa abordagem gramatical de Heidegger. Mas, para trazer à baila esse caráter dramático-existencial, Marcel recorre, inusitada e sintomaticamente, a um poeta que o autor de *Ser e tempo* elogia: Charles Péguy. Deste último, Marcel faz intervir a noção de "envelhecimento"; noção esta que prolongaria a concepção de Bergson ao se apresentar como "uma lei inelutável de declínio". Haveria, pois, dois tipos de envelhecimento. O primeiro comportaria uma tendência à decrepitude, à

---

<sup>8</sup> Muitos textos de Marcel (aqui, HP, *Les hommes contre l'humain*, "Nosso ponto de interrogação") contém uma história a respeito da chegada de Sartre no aeroporto de Genebra, logo depois da II Grande Guerra, em 1946. Na ocasião, Sartre teria aberto uma coletiva de imprensa com a frase: "Senhores, Deus está morto!" Tal assertiva, dita por um homem para quem Deus nunca foi um vivente, presta-se exclusivamente, neste contexto, a ser manchete de semanários e a dividir espaços com as revistas coloridas que trazem em suas capas as estrelas de cinema, visando, desta forma, atrair atenção e holofote. A sentença nietzschiana perde toda sua carga dramático-existencial. Sabe-se bem que a assertiva de Nietzsche passa ao largo de um intuito desta natureza...

degeneração, à corrupção. O segundo seria existencial: a assunção, consequência de certa tomada de consciência, da própria condição.

Marcel se pergunta se a noção de morte de Deus em Nietzsche não pode ser relida a partir desta noção de Péguy. Tratar-se-ia, desta forma, de uma compreensão de que o que está a envelhecer é a própria vida interior do humano. Isso, sobretudo, é que estaria se encaminhando à decrepitude. O que Nietzsche chama de morte de Deus seria a projeção de certo envelhecimento interior do ser humano, que contrastaria com as incessantes inovações periféricas das técnicas.

Laboratórios parecem ser joviais. Marcel exemplifica esse aspecto citando laboratórios de física e de biologia, mas hoje é possível acrescentar: laboratórios de *inovações tecnológicas*, de *desenvolvimento de aplicativos*, etc. Em oposição a isso, edifícios religiosos e, não raras vezes, muitas das lideranças religiosas que presidem as assembleias que se encontram em tais templos, parecem levar nossa capacidade imaginativa à própria decrepitude.

Essa dupla possibilidade de compreensão do envelhecimento faz com que estejamos diante de ambiguidade análoga à do niilismo nietzschiano. Em seu segundo sentido, o envelhecimento pode ser interpretado como desafio e trampolim – “fonte de vida”. Assumir o envelhecimento é uma espécie de tomada de consciência que parece pretender se traduzir em uma espécie de obra, de legado, bem como passa por assumir o tempo (que já passou) para realizar algo que esteja no porvir.

Ademais, a morte de Deus parece ser passível de ser constatada empiricamente através da *hybris* própria à tecnociência. O domínio desta última é avassalador, arrebatador, terrível, tentacular e, por vezes, fatal. É ela que permite ou mesmo determina o funcionamento de nossa existência cotidiana tal como já estamos habituados e, não raras vezes, submersos nos vários confortos que ela oferece. Ela é o “olho que tudo vê”. Parece ainda que, por vezes, ela também nos cobra seu culto através da dependência, e, ainda, parece que a erigimos em “novo absoluto”. Orgulhosos e prometeicos, olhamo-nos a nós mesmos, seres humanos,

ambiguamente como deuses e sacerdotes. Sequer é preciso refletir sobre o uso de nossa liberdade: a tecnociência se incumbem de regularizar e balizar a ética e mesmo a política. Com sua chancela, tudo parece se legitimar por si só. A religiosidade, antípoda, parece deslocada. Não só se recusa a afirmar que a tecnociência dá conta de tudo, mas ainda pretende se abrir a um "mais além" que a extrapola de modo inconveniente (é possível dizer algo análogo da arte).

Assim, uma teologia dogmática bem poderia ser entendida, fracassadamente, como uma tentativa pseudocientífica de demonstrar a existência e os atributos divinos. Mais ainda, certa teologia assim compreendida estaria alinhada a esse papel tecnocientífico. Nesse sentido, Marcel acolhe o anúncio nietzschiano para engrossar o coro de que não se pode continuar a se aproximar da experiência religiosa desta forma pseudocientífica. Toda atividade criativa, espiritual deve fugir de tais rótulos. Há, pois, bem mais coisas fora dessa caixinha.

## NIETZSCHE: L'HOMME DEVANT LA MORT DE DIEU

*Estas páginas foram escritas em 1957, antes que o autor partisse para o Japão. Após ter sido objeto de uma primeira conferência neste país, elas foram utilizadas novamente na Basileia, em 7 de fevereiro de 1958; e depois no dia 11 em Viena (Áustria). Em 5 de maio do mesmo ano, elas foram objeto de uma discussão no Collège Philosophique, em Paris; em 14 e 15 de outubro elas foram usadas para conferências em Antuérpia e em Bruxelas. Em outubro de 1963, Gabriel Marcel tratou do mesmo assunto nos EUA, assim como em março e em abril de 1965<sup>9</sup>.*

O próprio título que resolvi dar a esta conferência basta para marcar que é essencialmente, fundamentalmente a Nietzsche que quis me referir. Sem dúvida não há erro pior do que afirmar: Nietzsche pertence ao passado; o contrário, sim, é verdadeiro. Mesmo e sobretudo para aqueles que se consideram seus adversários, Nietzsche é o mais contemporâneo dos contemporâneos. Guardemo-nos, pois, de levar a sério quem declara com um tom desdenhoso que Nietzsche está ultrapassado. Antes de fingir ultrapassá-lo, dever-se-ia estar seguro de tê-lo alcançado; e isto não é tão fácil. Além disso, acrescenta-se que Nietzsche se supera ou se transborda a si mesmo quase em todos os sentidos. Isto talvez seja verdadeiro para todos os grandes filósofos, mas o é particularmente para ele, já que, no fim das contas, Nietzsche não chegou a constituir um sistema. Isto não é, além do mais, unicamente um defeito ou uma falta, é também uma superioridade, a marca negativa de um ser que «existiu», no sentido de Kierkegaard, em um grau ou nível prodigioso.

Falar da morte de Deus é evocar alguma coisa que se apresentou essencialmente primeiro como um anúncio (*Kundgebung*); eu disse

<sup>9</sup>Présence de Gabriel Marcel. *Cahier 1: Gabriel Marcel et la pensée allemande*. Paris: Aubier, 1980, pp. 9-24.

<sup>1</sup> Na ocasião da turnê de conferências que Gabriel Marcel efetuou nos Estados Unidos, de 6 de março a 7 de abril de 1965, «O homem diante a morte de Deus» foi apresentado nos seguintes lugares: Louisville Presbyterian Seminary, University of Kansas, Saint-Olaf Collège, Northfiels, Minnesota, Collège of Sainte-Catherine, Saint-Paul, Minnessota, Nazareth Collège-Michigan, John Carrol University, Cleveland, Le Moyne Collège, Syracuse, New-York, Ladycliff Collège, Highlands Falls, N. Y. Loyola University, New-Orléans, Emory University, Atlanta, Georgia, University of Georgia, University of North Carolina, Chapell Hill. [O parágrafo inicial e essa nota constam como uma espécie de nota editorial na publicação original.]

“essencialmente”: quero dizer com isso que estamos aqui tão longe quanto possível de um fato consignável e cujo anúncio, como um todo, poderia ser considerado como contingente: a morte de um ser empírico, por exemplo, Júlio César ou Goethe. Porém, notemos bem, nessa afirmação Deus parece de alguma forma se assemelhar bastante a um ser empírico cuja morte é anunciada. Haveremos de voltar a isso.

É certo que a expressão «a morte de Deus» já aparecia no jovem Hegel, em *Glauben und Wissen*, e, se não me engano, mais tarde, em Henri Heine. Mas a afirmação tomará toda a sua plenitude trágica apenas em Nietzsche. Ela intervém inicialmente de modo singular e até mesmo aberrante no Livro III de *A gaia ciência* (§ 125 – *O Insensato – Der Tolle Mensch*). Reproduzo aqui algumas passagens essenciais deste texto célebre.

Não ouvistes falar desse homem louco que, em pleno dia, acendia uma lanterna e se colocava a correr em praça pública gritando sem cessar: «Procuro Deus! Procuro Deus!»? Como se encontravam na ocasião muitos daqueles que não creem em Deus, seu grito provocou uma grande hilaridade. Terá ele se perdido?, Dizia um. Desgarrou-se como uma criança?, perguntava outro. Ou está se escondendo? Terá medo de nós? Embarcou? Emigrou? – assim gritavam e riam indistintamente. O louco salta no meio deles e os transpassa com seu olhar: «Onde foi parar Deus?, exaltou-se, eu quero vos dizer. *Nós o matamos*, vós e eu! Nós todos somos seus assassinos! (...) Como nós nos consolaremos; nós, os assassinos dos assassinos? O que até o presente o mundo possuiu de mais sagrado e mais potente perdeu seu sangue sob nosso punhal – quem apagará de nós este sangue? Com que água nós poderemos nos purificar? Quais expiações, quais jogos sagrados seremos forçados a inventar? A grandiosidade desse ato não é demasiado grande para nós? Não somos forçados a nos tornar deuses ao menos para parecermos dignos dos deuses? Jamais houve ação mais grandiosa, e quem nascer depois de nós pertencerá, por causa dessa ação, a uma história mais alta que toda história até então!» – Aqui, o insensato calou-se e olhou de novo seus ouvintes: eles também se calaram e o encararam com espanto. Por fim, ele jogou sua lanterna no chão, de modo que ela se partiu em pedaços e se apagou. «Venho cedo demais, diz então, meu tempo ainda não terminou. Esse acontecimento enorme ainda está a caminho, marcha – ainda não chegou até os ouvidos dos homens. É preciso tempo para o raio e o trovão, é necessário tempo à luz dos astros, precisam de tempo as ações, mesmo quando são concluídas, para serem vistas e ouvidas. Esse ato está ainda mais longe deles do que o astro mais longínquo – e, no entanto, eles o cometeram!»<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Em que pese o formato *sui generis* e mesmo pouco nítido dos dados bibliográficos utilizados e disponibilizados por Gabriel Marcel, visei conservar ao máximo a estrutura do original, dispondo as

O tema será retomado, mas em um registro diferente, quatro anos mais tarde, no início do Livro V de *A gaia ciência*. O próprio título é significativo: *Nossa serenidade* (§ 34):

O mais importante dos acontecimentos recentes – o fato de «que Deus está morto», que a fé no Deus cristão foi abalada – já começa a projetar sobre a Europa suas primeiras sombras. Ao menos para o pequeno número daqueles cujo olhar, cuja desconfiança do olhar é bastante aguçada e bastante refinada para esse espetáculo, um sol parece ter se posto, uma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida: para eles, nosso velho mundo deve parecer todo os dias mais crepuscular, mais suspeito, mais estranho, mais «velho». Pode-se mesmo dizer, de modo geral, que o acontecimento é muito grande, muito distante, muito longínquo da compreensão de todo o mundo para que se possa pôr em questão o barulho feito pela sua novidade, e menos ainda para que a multidão já possa se dar conta dele – para que ela possa saber o que desmoronará, agora que essa fé foi minada, tudo o que aí se eleva, sustenta-se e vivifica-se: por exemplo, toda nossa moral europeia. Essa longa série de demolições, de destruições, de ruínas e de quedas que temos diante de nós: quem hoje a adivinharia o suficiente para ser o iniciador e o adivinho dessa enorme lógica de terror, o profeta de um assombramento e de uma obscuridade que provavelmente jamais houve semelhante sobre a terra?

O que é estranho e revelador é que esse texto, que inicialmente parece tão sombrio e que para nós, homens de 1958, parece atravessado por um sopro profético, termina com uma nota bastante diferente, uma nota de esperança alegre:

Nós, filósofos e espíritos livres, diante da novidade de que o Deus antigo está morto, sentimo-nos iluminados por uma nova aurora, nosso coração transborda de reconhecimento, de espanto, de apreensão e de expectativa – finalmente, o horizonte nos parece novamente livre, mesmo admitindo que não esteja nítido –, enfim nossas embarcações podem de novo zarpar, navegar rumo aos perigos, todos os riscos de quem busca o conhecimento estão novamente permitidos; o mar, nosso pleno mar, abre-se outra vez diante de nós e talvez nunca tenha havido um mar tão pleno.

Não acho que possamos exagerar o valor significativo deste texto politonal, no qual o sentimento trágico do irrevogável se alia a uma confiança alegre, mas sem dúvida *menos sentida do que desejada* em um futuro livre. Parece-me indispensável observar, em primeiro lugar, que Nietzsche, tanto aqui como em *Zaratustra*, fala verdadeiramente como profeta, e é necessário lembrar, como

---

citações e referências tais quais constam em sua publicação, com exceção de citações longas, adaptadas para o formato da revista [Nota do tradutor].

sempre, que esta palavra não deve ser tomada única e sobretudo principalmente em um sentido temporal: Nietzsche fala *em nome de*; ele é o porta-voz de certo *nós-outros*, daqueles que designou sob as palavras *espíritos livres*. Pode-se referir aqui em particular a um texto famoso de *Para além do bem e do mal* (§ 61, *Wir freien Geister*). Releiamos ainda a frase lida há pouco: «para o pequeno número daqueles cujo olhar, cuja desconfiança do olhar é bastante aguçada e refinada para este espetáculo, um sol parece ter se posto».

Nos *Holzwege*, Heidegger, no importante estudo consagrado à morte de Deus em Nietzsche, declara que a expressão «morte de Deus» visa essencialmente à destruição (*Herabsetzung*) do suprasensível e, no mesmo golpe, o descrédito lançado sobre a oposição tradicional entre sensível e inteligível. Isso é de certa maneira verdadeiro, mas me parece que este modo de apresentar as coisas retira da afirmação nietzschiana seu peso trágico e propriamente existencial. Aquele que diz *Deus está morto* não é, na verdade, aquele que rejeita agora uma doutrina à qual aderiu no passado. É aquele para quem Deus foi vivente, foi um Tu, e sabemos bem que este foi o caso para o jovem Nietzsche. Estamos, portanto, na presença de uma tragédia que é a da negação; o renegado começa por experimentar, na presença de si mesmo, um sentimento de pavor e quase de horror, e é somente mais tarde que ele se reconciliará com seu ato e acederá à serenidade. Essas duas fases são perfeitamente sensíveis nos textos de *A gaia ciência* já citados.

Essa anotação não é sem importância, já que ela leva a colocar em questão a legitimidade da apresentação do que Heidegger chama de metafísica de Nietzsche. Preocupado em fazê-la entrar no quadro de sua concepção pessoal, Heidegger dirá que Nietzsche marca o ponto extremo e realmente insuperável onde chegou a metafísica ocidental; esta metafísica cuja origem se encontra talvez em Sócrates, ou mais certamente nos pós-socráticos é, a seus olhos, sabe-se, a história do esquecimento do ser em benefício do ente; esta história é, na realidade, ao menos em suas derradeiras fases, um progresso no niilismo, sendo este último, aliás, de mais a mais, incapaz de designar sua própria origem e tomar consciência

de si mesmo. Há aqui, no entanto, uma exceção, e é precisamente o caso de Nietzsche. Além disso, não dissimulemos que, como quase sempre, quando Heidegger se concentra em escavar o pensamento de um de seus antecessores, uma espécie de mistura um tanto quanto inevitável tende a se realizar entre sua filosofia e aquela da qual ele pretende dar conta.

O que significa niilismo?, pergunta-se Nietzsche em *A vontade de poder*. Esta palavra visa à desvalorização dos valores superiores.<sup>11</sup> Eles se desvalorizam a partir do momento em que se percebe que o mundo ideal não pode se realizar no seio do mundo real. Desde então, os valores superiores cessam de se traduzir para a consciência através das obrigações. Mas, para Nietzsche, a desvalorização levará a uma nova posição dos valores, e, pode-se dizer que, neste sentido, para ele, a palavra “niilismo” se revela extremamente ambígua. Há, segundo ele, uma forma prévia do niilismo, é o pessimismo da fraqueza, que seria aquele de Schopenhauer, e que vem a negar a vida, isto é, o ente. Existe, porém, um outro pessimismo, que é o da força, aquele que vê o perigo e o afronta, e não se satisfaz com nada que tenda a dissimulá-lo e a encobri-lo. Ao atingir a plena consciência de si mesmo, o niilismo chega à uma transvaloração de todos os valores; por quê? Porque pela primeira vez, nele e com ele, o valor atinge a plena compreensão de si mesmo. É em *A vontade de poder* que Nietzsche dá as indicações decisivas (§715) sobre esse ponto:

«O ponto de vista do valor é aquele das condições de conservação e de crescimento no que concerne a estruturas complexas, cuja vida apresenta uma duração relativa no seio do futuro»<sup>12</sup>. É, portanto, essencial ao valor ser *ponto de vista*. Ele é, no sentido etimológico, levado em consideração. Mas considerar é também computar sobre e computar com. O valor está em ligação estreita com certo *quantum*, e ele se refere, portanto, a uma escala. Além disso, resta saber sobre o que essa escala se funda. Seguindo aqui um caminho que eu não saberia

---

<sup>11</sup>Citado por Heidegger H, p. 205.

<sup>12</sup>Citado por Heidegger, p. 210.

afirmar se foi realmente o de Nietzsche, Heidegger pretende encontrar nesse ponto, a partir da visada ou da consideração, o *eidos*, a percepção, e ele observa que, ademais, em Leibniz, esta não era de modo algum separável da apetição. Notemos também – e aqui estamos seguros de estarmos no interior do pensamento de Nietzsche – que, entre conservação e crescimento existe a mais estreita relação; pois um ser vivente apenas se conserva com a condição de tender a se engrandecer; caso contrário, ele começa a declinar.

Contudo, é escusado dizer que é a partir da consideração da vida que nós compreendemos o que é, para Nietzsche, a vontade de poder. Mas esta tampouco é separável do valor. Ele é, em alguma medida, a condição que a vontade de poder coloca para si mesma. Mas, pode-se dizer, parece-lhe que a tomada de consciência deste complexo, que se opera pela primeira vez radicalmente em Nietzsche, significa ou anuncia a morte de Deus. E, se é assim, é que em tal perspectiva a verdade cessa de ser o valor supremo; ela se encontra, na realidade, destronada em benefício da arte enquanto criação pura; ademais, esta me parece ser apenas uma das direções possíveis do pensamento nietzschiano. Eu não creio que esse pensamento chegue necessariamente a colocar sua primazia na estética. Embora a ênfase seja posta sobre o mandamento, a orientação é outra. Também é certo – e Jaspers, em seu livro sobre Nietzsche, teve toda razão em sublinhá-lo – que a teoria da vontade de poder apresenta uma ambiguidade inevitável. O próprio Nietzsche não pôde escrever que encontrou a força onde não a procurava, nos homens simples e dóceis, que não têm qualquer propensão para a dominação?<sup>13</sup> Dizer, como ele o fez em outro momento, que a vontade de servir é ainda uma expressão da vontade de poder é, na realidade, jogar com as palavras, um pouco como o faz Sartre quando diz que a sinceridade pode ser uma forma de má fé. Mas creio, pessoalmente, que as dificuldades quase inextricáveis às quais Nietzsche se expõe em sua teoria da vontade de poder são suficientes para mostrar que se trilha

---

<sup>13</sup> **Obras completas**, XI – 25, citado por Jaspers, p. 268.

um caminho provavelmente equivocado quando se quer, a qualquer preço, fazer dele um metafísico, como o pretende Heidegger. Além disso, mostrar-se-ia facilmente que a vontade de poder só pode ser apreciada ou avaliada de um ponto de vista que não é e não pode mais ser o da vontade de poder, e isso é suficiente para mostrar que Nietzsche cometeu um erro quando acreditou encontrar na vontade de poder o único fundamento possível da avaliação.

Que haja, contudo, uma estreita ligação entre a morte de Deus e certa tomada de consciência da vontade de poder, é algo que parece bastante difícil de contestar. Em certos espíritos marcados por Nietzsche, como Malraux, por exemplo, ao menos se se refere às suas primeiras obras, e em particular à *Condição humana*, parece até que o ser humano, em nome mesmo daquilo que ele vê como seu privilégio único, recusa-se a dar lugar a uma vontade soberana que o reduziria a uma condição subordinada. Este tipo de *inveja* ou de ressentimento, do qual um Sartre certamente também não está isento, corresponde, além disso – deve-se dizer sem hesitação – a uma expressão vulgarizada e simplificada do pensamento nietzschiano. Pois este último parece comportar um tipo de nostalgia e mesmo de angústia que se supera em uma esperança muito menos experimentada do que desejada.

Mas uma esperança *para quem*? Aqui ainda é necessário evocar os «nós-outros espíritos livres», dos quais Nietzsche quer ser o porta-voz. E me parece que, ao abordar a segunda parte desta conferência, somos obrigados a nos perguntar quem são estes espíritos livres e o que eles representam. Ora, teme-se que a resposta seja, na realidade, muito decepcionante. Parece que se trata de homens que em vida foram mais ou menos estetas ou diletantes, mas que, em todo caso, jamais tiveram de assumir as responsabilidades supremas, as quais, na perspectiva nietzschiana, deveriam partilhar. Não posso me impedir de pensar que uma pesquisa feita com precisão mostraria que, de fato, os verdadeiros discípulos e

mais ainda os iguais aqui fizeram falta<sup>14</sup>. Além disso, poderia Nietzsche ter se iludido seriamente sobre este ponto? Tudo em seus escritos mostra que ninguém carregou mais dolorosamente o peso de uma solidão ao mesmo tempo desejada e sofrida – solidão esta que deveria lhe aparecer como seu destino inexorável ou como o resgate do que seria necessário poder chamar de sua escolha; mas a palavra seria contraditória, já que Nietzsche julgava erguer-se apenas a partir de si mesmo.

Mas a verdade é ainda mais cruel. Asseguraram-me à época – e não tenho nenhuma razão para crer que esta informação seja inexata – que Sartre, em 1946, descendo do avião no aeroporto de Genebra, teria começado sua alocução aos jornalistas que vieram saudá-lo com esta frase: «Senhores, Deus está morto». Aqui a afirmação se degrada, ela cai ao nível das vedetes de cinema, cuja efígie em cores orna a capa dos semanários de largas tiragem.

Mas isso nos traz de volta ao que foi dito mais acima.

No fundo, Nietzsche e os «espíritos livres» que formavam seu séquito mais ou menos imaginário se viam como astrônomos colocados em condições privilegiadas ou exemplares que lhes permitiam dizer: vós, outros, *atrasados*, a novidade inaudita ainda não chegou aos vossos sentidos, mas nós já a captamos; vós, vós vos tendes deixado abusar por uma luz que emana de astros extintos há tempos. Nós, nós sabemos que estes astros estão extintos.

Nesta perspectiva, a objeção extraída da existência de inumeráveis fiéis que continuam a frequentar as igrejas, a orar a um Deus que, para eles, ainda vive, aparece como que podendo ser reduzida, mas a quais condições? É que esses

---

<sup>14</sup> "Je ne puis m'empêcher de penser qu'une enquête menée avec précision montrerait qu'en fait les disciples véritables et plus encore les égaux ont ici fait défaut.", no original. Essa sentença truncada Marcel, na esteira de tentar precisar quem seriam aqueles "espíritos livres", parece identificá-los com os possíveis discípulos de Nietzsche ou mesmo com quem pudesse ser *igual, como* ele. A aposta do autor é que parece não haver quem assumiu as "responsabilidades supremas" advindas da perspectivas nietzschianas e, por isso, tais *discípulos e iguais* a Nietzsche fizeram falta. Em outro "texto nietzschiano", "Nosso ponto de interrogação", Marcel parece flexionar essa interpretação, chegando a afirmar que não sabe se é possível que Nietzsche possa, efetivamente, ter discípulos. [Nota do tradutor.]

astrônomos poderiam justificar de alguma forma sua afirmação, que consiste em dizer: nós estamos avançados em relação a vós, que sois apenas *retardatários*. E aqui surge um problema de extraordinária dificuldade. O que pode ou o que poderia significar uma justificação deste tipo? Não pode se tratar de uma demonstração como aquela que Sartre esboçou em *O ser e o nada*. Trata-se, antes, de algo que poderia ser chamado de uma maturidade existencial superior. Mas as palavras não devem nos enganar: essa mesma maturidade, como e por quem poderia ela ser reconhecida? Ela não saberia se reduzir manifestamente à consciência totalmente subjetiva que toma o indivíduo que se crê dela dotado; e como ela também não pode dar lugar a nada que se pareça a uma verificação, será necessário, ao que parece, evocar a ideia *de um poder evidente de frutificação*. Mas podemos dizer com toda sinceridade que os frutos do pensamento nietzschiano, neste domínio, nos incitam a reconhecer nele essa maturidade existencial? E aqui certamente deve-se ter cuidado com o humilde pronome «nós». «Nós» quem, neste caso?

Não creio me enganar dizendo que o que permanece essencialmente de Nietzsche – deixando de lado os dons supremos de escritor, um dos maiores prosadores de todos os tempos – é uma ascese intelectual, extraordinariamente rigorosa e que lhe assinala uma posição eminente entre os maiores moralistas; mas esse ascetismo, que alguns dos espíritos mais nobres de nossa época, um Charles du Bos, por exemplo, reconheceram, e cuja necessidade até mesmo saudaram, não leva inevitavelmente às conclusões dogmáticas que se centram sobre a vontade de poder; e eu indiquei brevemente porque esta noção nos aparece hoje tão equivocada, tão sujeita a questionamentos.

Mas, nestas condições, talvez, para poder falar com toda exatidão da maturidade existencial de Nietzsche, convém proceder a todo um conjunto de distinções bem precisas ou, mais exatamente, determinar os limites para além dos quais o pensamento se desvia e se envolve nas menos legítimas extrapolações. E, para retomar a imagem do astrônomo, uma questão se coloca aqui com uma

acuidade particular e angustiante: esse astrônomo que se afirma dotado de um olhar incomparavelmente mais penetrante que o comum dos homens, o que ele viu? E, nessas afirmações, ele não haveria excedido os limites do que teria o direito de afirmar tendo por base tal visão?

Sem dúvida, Nietzsche teve não só uma compreensão muito profunda de seu tempo, mas também uma visão precisa das guerras que se desenvolveriam um quarto de século mais tarde na superfície do planeta. Ele, ademais, não foi o único. Antes dele, homens como Tocqueville, na França, e Donoso Cortès, na Espanha, foram dotados desse mesmo poder de previsão que, coisa estranha, parece ter quase desaparecido no final do século e dá lugar a uma cegueira incrível. Tudo se passou como se o evento apenas pudesse ser visto temporalmente à distância, e haveria lugar para se falar aqui de um tipo de presbiopia intelectual. Pode-se observar que, por outro lado, por um paradoxo que mereceria deter nossa atenção, os espíritos mais lúcidos foram, em geral, conservadores, liberais ou não. Parece, ao contrário, que a ideologia de esquerda se apresenta como que obstruindo a faculdade de prever.

Mas quando Nietzsche se coloca como astrônomo, ele está bastante distante de simplesmente se vangloriar do dom de previsão do qual espíritos de menor envergadura foram providos em um grau ao menos tão elevado quanto o dele. E talvez, aqui, seria necessário recorrer a outra metáfora, a uma metáfora que não seja emprestada do domínio visual: a da ausculta. Sem dúvida, Nietzsche se julgou dotado de um poder de auscultação excepcional. Mas a auscultação não é somente uma atenção sensorial, ela implica toda uma *semiologia*, e tal semiologia em si se refere a certa sistemática. Ora, é precisamente a sistemática nietzschiana que nos parece hoje essencialmente sujeita a questionamentos.

De resto, é útil fazer a seguinte observação: sabemos bem a quais simplificações ultrajantes e funestas aquilo que talvez seja errôneo chamar de "nietzscheanismo" deu lugar, em particular, no nazismo. Certamente, pode-se afirmar sem hesitação que Nietzsche teria recusado com horror o dogmatismo

nazista, pois sua reação ao antissemitismo de seu cunhado já havia sido suficientemente significativa. Não se pode negar que estas interpretações abusivas recaem sobre a noção de vontade de poder e sobre a pretensão de encontrar, nela, o pivô de uma metafísica. Talvez não seja excessivo dizer que o que salva Nietzsche a nossos olhos seja, de alguma forma, suas contradições, e que estas estão ligadas a essa singularidade que faz dele um dos representantes mais proeminentes do pensamento existencial. Mas essa singularidade comporta limites sem os quais ela sequer é concebível. O caso de Kierkegaard, outro pensador existencial, é totalmente diferente, uma vez que ele não cessou de se referir ao existente supremo, que é Cristo. Aqui, essa referência faz falta de modo trágico, ela é apaixonadamente recusada, e tal recusa é a força de escritos a meu ver já delirantes, tais como o *Ecce homo*, que já anunciam o naufrágio derradeiro de Nietzsche.

Quaisquer que sejam as explicações somáticas que se possa legitimamente dar para a loucura de Nietzsche, elas parecem insuficientes para aquele que medita sobre esse trágico destino. É difícil não acreditar que, por uma espécie de lógica interna, ele deveria finalmente fracassar em um mundo onde o homem não se comunica mais com o homem, nem sem dúvida consigo mesmo, pois as condições da intersubjetividade comandam quase certamente aquelas da consciência de si.

Terminaria, portanto, dizendo aproximadamente o seguinte: ou a afirmação nietzschiana da morte de Deus é considerada somente a partir da perspectiva de um ser excepcional que a proferiu – ela apareceria, então, como expressão de seu ser profundo, mas ninguém mais pode tomá-la por sua própria conta; ou bem ela é considerada como aquilo que se poderia denominar patamares inferiores de vulgarização, ela se esvaziaria, então, de todo sentido profundo – tendendo a se tornar um clichê para jornais ateus, susceptível de se propagar em uma atmosfera de *meeting* ou de sala de redação.

Podemos ficar aí? Falando muito sinceramente, não o creio. Parece-me que a questão deve ser retomada em uma linguagem totalmente diferente. E, inicialmente, o que pensar a respeito disso que Heidegger, seguindo o próprio Nietzsche, chama de niilismo, e do modo como se espera transcendê-lo? Não é aqui o lugar de se abordar diretamente a distinção heideggeriana entre ente e ser. Direi simplesmente que o autor – aliás, genial por certos aspectos de *Ser e tempo* –, ilude-se, a meu ver, sobre o ganho que se pode tirar desta distinção que permanece muito diretamente dependente de categorias gramaticais. A espécie de gestação infinitamente trabalhosa que se persegue através da obra de Heidegger ainda não levou e jamais levará, de forma verossímil, a uma elucidação do que se é necessário entender por «ser». Ademais, poder-se-ia pretender, na perspectiva que lhe é própria, que essa elucidação seja justamente impossível, pois ela não pode jamais estar apenas relacionada ao «ente».

É em um pensador bem diferente, e em todos os aspectos estranhamente distante de Heidegger, que podemos encontrar, talvez, não somente uma terminologia, mas uma intuição fundamental, suscetível de renovar o estudo do problema em torno do qual gravita nossa investigação. Este pensador é Péguy, e a noção que, parece-me, aqui tem a ocasião de fazer intervir, é a de envelhecimento.

Certamente, o envelhecimento se apresenta primeiramente em Péguy, que prolonga aqui diretamente Bergson – ele mesmo o diz sem equívoco possível –, como uma lei inelutável de declínio. Citarei aqui, encurtando-a, uma passagem de *Clio, dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*<sup>15</sup>:

O envelhecimento é essencialmente orgânico. (...) Nascer, crescer, envelhecer, devir e morrer, crescer e decrescer, é tudo um, é o mesmo movimento; o mesmo gesto orgânico; é tudo o que os antigos diziam excelentemente ser do domínio da corrupção. (...) Da *criação temporal à consumação dos tempos* há um certo comando irrecusável do irreversível, um desgaste, uma fricção irrevogável, um envelhecimento. (...) Como eu não saberia? Basta que eu mesma me olhe, quando eu mesma fui, quando meu corpo foi a matéria e o objeto de tal envelhecimento.

---

<sup>15</sup> **Œuvres en prose, Ed. de la Pléiade**, p. 130.

Ademais, haveria a ocasião de mostrar a ligação entre o envelhecimento e o hábito. O hábito, dirá em *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, é o único inimigo perigoso, e sobre essa couraça inorgânica qualquer espada é cega.

Como não se perguntar se não seria em termos de envelhecimento que conviria transcrever o que Nietzsche – e Heidegger, depois dele – chamaram de niilismo ou de progressão no niilismo? A desvalorização ou a depreciação não seria totalmente comparável à esclerose gradual de um tecido? De minha parte, tenho frequentemente insistido sobre o que chamei de certo ranço das palavras, e especialmente aquele ranço que intervém na linguagem da espiritualidade, notadamente, claro, nos escritos de edificação. Mas aqui, não é fácil, talvez seja mesmo impossível, distinguir totalmente entre a expressão e a coisa expressada.

Nessa linha de pensamento, ser-se-ia, portanto, levado a se perguntar se o que Nietzsche chamou de morte de Deus não seria, afinal de contas, a projeção de certo envelhecimento do homem – um envelhecimento totalmente interior e que contrastaria, ademais, com as incessantes inovações periféricas que se realizam no domínio das técnicas. Mesmo que essa observação possa, a princípio, parecer superficial – e, na realidade, duvido fortemente que o seja –, é certo que um laboratório de física ou de biologia dá, inicialmente, uma sensação de juventude, de abertura ao futuro, que contrasta de maneira quase esmagadora com o sentimento de desgaste, às vezes mesmo de decrepitude que exala, senão dos próprios edifícios religiosos, pelo menos dos lugares onde se reúnem aqueles que pretendem presidir os destinos da Igreja.

Mas da mesma forma que o niilismo, na perspectiva de Nietzsche, pode até certo ponto se transmutar em um princípio de renovação positiva, a perspectiva de Péguy sobre o envelhecimento pode, também, embora de maneira singularmente diferente, converter-se em uma fonte de vida. Tudo se passa, com efeito, como se, para um ser que *assumiu* esse envelhecimento, que reconheceu sua necessidade profunda, um tipo de luz emanasse desta tomada de consciência.

Esta última não acontece sem certa melancolia, que Péguy traduziu de forma admirável, por exemplo, no texto de Clio em que medita sobre o romance de Chérubin, o pequeno pajem do *Mariage de Figaro*, o qual, em a «Mère Coupable» do mesmo Beaumarchais, passará a ser evocado apenas como um certo Léon d'Astorga «que um dia foi meu pajem», diz o velho Conde de Almaviva.

Jamais houve melancolia mais cheia de memória e mais comemorativa e mais plena desse invencível conhecimento, desse sentido profundo de que o tempo é também um mar que não pode ser trabalhado e a morte é um oceano impossível de ultrapassar.<sup>16</sup>

Nós sabemos que nada é tão profundo e grave e sério quanto as realizações, quanto uma obra feita, quanto a própria operação, quanto uma guerra realizada e uma vitória coroada... Nós o sabemos, nós estamos seguros disso. E sabemos também que nós jamais retornaremos sem uma profunda melancolia a essa idade em que a obra era somente esperada, em que a sorte ainda não estava lançada, onde tudo estaria não no risco, mas na promessa; onde, enfim, a batalha estava dada.

Há um certo gosto próprio, um gosto austero e saudável, uma segunda pureza na operação mesma e na realização. Jamais regressaremos sem uma profunda melancolia a essa primeira pureza, a essa idade que tinha um outro gosto, a essa idade em que nada ainda estava comprometido, onde nenhuma inserção havia começado a ser posta.<sup>17</sup>

Esse texto, sobre o qual eu duvido fortemente que os filósofos já tenham refletido o suficiente, parece-me de grande alcance. Ele permite compreender que a seriedade mais profunda da vida implica o envelhecimento como um componente positivo – bem longe daquilo que possa ser observado como mera decadência, como alguma coisa que não deveria ser. A melancolia que se exala aqui é a aquela do homem de quarenta anos, que «vê o que é a vida no momento mesmo em que acaba de se lhe escapar um momento irrevogável. Vê o que é a vida no momento mesmo em que lhe falta». Mas, coisa estranha, essa melancolia

---

<sup>16</sup> *Œuvres en prose*, p. 175.

<sup>17</sup> *Loc. cit.*, pp. 179-180

não persiste, e até mesmo se torna rapidamente irreconhecível a si mesma, e o quinquagenário nem a reconhece mais. «Deus», diz Péguy, «deu ao homem a honra de lhe fazer historiador. E é mesmo a maior graça e maior misericórdia que lhe é dada é fazê-lo historiador». Compreendamos bem que essa observação é marcada por uma profunda e amarga ironia. Pois, para Péguy, a história substitui, de alguma forma, a memória, ela é uma potência de mortificação. Na realidade, ela desliza ao lado do evento e não o penetra, ao passo que a memória lhe é interior e que, assim, ela tem o poder de recriá-lo. Pode-se, pois, dizer que o historiador enquanto tal encontra-se na própria linha do envelhecimento em seu primeiro sentido, aquela do envelhecimento que é apenas decadência. Mas a misteriosa condição humana comporta, repito-o, um tipo de retorno possível da velhice, na medida em que ela é apreendida pelo crente ou pelo poeta. É o aspecto que se revelará em plena luz em *Le Porche du Mystère de la deuxième vertu*, e também no escrito inacabado que, se não me engano, apenas foi entregue ao público nas obras em prosa recentemente publicadas pela Pléiade. Eis, por exemplo, o que nós lemos em *Le Porche* (não esqueçamos que este Portal se abre sobre o mistério da esperança).

Mas como ela trabalha para fazer água pura com água má,  
água jovem com água velha,  
dias jovens com velhos dias,  
água nova com água usada. (...)  
Manhãs jovens com velhas noites,  
almas límpidas com almas turvas.

Não esqueçamos que aqui é Deus quem fala:

Como ela consegue, como ela faz isso,  
isso, minhas crianças, é meu segredo,  
porque eu sou o seu Pai. (...)  
Se fosse com água pura, se fosse com água pura  
que ela fizesse jorrar uma fonte de água pura,

falhariá em seguida.

Ela não é tola, ela sabe bem que falhariá logo em seguida.

Mas é das águas más que faz uma fonte eterna.

Ela sabe bem que jamais falhará.

A fonte eterna de minha graça mesma.

Ela sabe bem que jamais falhará.

E é preciso que minha graça seja realmente grande.

É duma água má que ela faz suas nascentes.

Assim ela não falhará jamais.

Suas nascentes perfeitamente puras.

É do dia impuro que ela faz o dia puro.

E ela não falhará jamais.

É da alma impura que ela faz a alma impura.

Ela não falhará jamais.

Cometer-se-ia, penso, um erro muito grave ao se imaginar que tudo isto seja apenas poesia; é, ao contrário, a expressão poética de uma experiência infinitamente profunda e que não é outra coisa senão a própria graça. Experiência fundamental em Péguy, sem a qual toda sua obra é ininteligível. Por sua vez, é evidente que a esperança aqui celebrada conduz à eternidade, e que apenas tem significação em relação a esta última.

É a profunda ideia cristã que, sobre os registros de Deus, os nomes não se apagam. Dessa ideia central deriva, podemos fazer proceder proposições como essas: que sobre registros espirituais, nas memórias espirituais, no jogo, no funcionamento das memórias espirituais, as inscrições, os nomes não se apagam, que na vida, nada se refaz, nada se retoma, nada se recomeça.

Mas o erro do mundo moderno é esquecer esta essencial irreversibilidade e querer perpetuamente tudo recomeçar.

O irreversível não se reverte, e quanto não é preciso que esta proposta... que essa situação cristã seja verdadeira, seja real, seja *fundada no eterno*, para que a simples repercussão, a simples tradução, a simples refração dessa ideia na

dimensão temporal tenha ainda guardado esse gosto tão profundo de realidade secreta, de fidelidade à realidade.<sup>18</sup>

Estas últimas palavras são de uma importância capital. Trata-se, para Péguy, como para Chesterton, como para o Rivière de *A la trace de Dieu*, de reconhecer e de mostrar a essencial apropriação dos dogmas e dos sacramentos à mais profunda, à mais íntima experiência humana.

E partir daí, o quanto a distinção de Nietzsche entre escravos e senhores e, conseqüentemente, toda a *Genealogia da Moral*, aparecem fracas e, no sentido mais forte da palavra, caducas. Quem teve menos alma de escravo do que Péguy? Ele, ao contrário, teve um sentido mais vivo, é mesmo necessário dizer, mais soberano da liberdade do homem. De certa maneira, Péguy é o herdeiro de Descartes, mas com a condição de se desejar distinguir bem Descartes desse cartesianismo que apenas reteve um aspecto de seu pensamento e que, sacrificando a liberdade, tornou este pensamento irreconhecível.

De tudo isto, podemos tirar algumas conclusões precisas quanto à posição que o homem contemporâneo pode adotar na presença do que Nietzsche chamou de a morte de Deus? Na verdade, parece-me que quanto mais o homem seja levado a homologar este tipo de constatação, mais ele se deixará aprisionar, não digo pela técnica considerada em si mesma, mas pela *hybris*, isto é, pela tendência a autoglorificação a partir das realizações da técnica: nada é mais instrutivo a este respeito do que as ambições mantidas pela humanidade sobre as futuras realizações astronáuticas. Como não ver, na verdade, que temos aí uma ilustração surpreendente da frase do tentador: *Eritis sicut dii*. Há, além disso, parece-me, uma grande diferença a ser feita entre este tipo de exaltação alegre de uma juventude ardente, disposta a sacrificar se necessário sua vida para realizar façanhas sem precedentes – essa exaltação é bela na própria medida em que ela é ingênua –, e a utilização desse fervor por tecnocratas ou por ditadores agarrados às suas expectativas de dominação universal.

---

<sup>18</sup> **Œuvres en prose**, p. 435.

A puerilidade de um prometeísmo que pretende instalar o homem no lugar do Deus destronado mal merece ser demonstrada.

Uma ameaça a meu ver muito mais grave reside no pessimismo radical que consiste, no fundo, em se instalar imediatamente na certeza do fracasso, da inanidade final dos empreendimentos humanos, em suma, no mesmo niilismo que Nietzsche quis superar sem poder logr -lo, porque nem a doutrina do super-homem, nem a do eterno retorno não podem, ao que parece, satisfazer permanentemente um pensamento preocupado em aprofundar a situa o concreta do ser humano. Há lugar para admitir que o super-homem seja apenas, na realidade, uma expressão secularizada da *th osis* anunciada em uma perspectiva bastante diferente pelos Padres Gregos e que o eterno retorno seja uma aproxima o pseudocientífica da eternidade.

Mas, para retornar ao essencial do que indiquei nesta conferência, diria que temos, parece-me, toda a razão de procurar pensar a morte de Deus em fun o do envelhecimento, e, ao mesmo tempo, de compreender que esse envelhecimento não   um absoluto, como nos quer fazer crer um certo naturalismo, transpondo, por exemplo, sobre o plano humano os princípios da termodinâmica; e que pode, e, de outra parte, deve se transmutar e se transfigurar a partir de uma experiência da graça que, acrescentarei, não deve ser confiscada em benefício de uma teologia estritamente confessional, pois a irrup o da graça pode reverter todos os quadros e apagar todas as fórmulas.

\* \* \*

Ao final desta conferência, gostaria de abordar um problema difícil, que não creio ter posto tal e qual em meus escritos anteriores.

Qual posi o um crente pode assumir face àqueles para quem a morte de Deus   uma realidade?

Uma primeira atitude possível – ainda que injustificável – seria o desprezo puro e simples. Mas é bem nítido que ela também é pouco cristã.

Da mesma forma, pode ser a compaixão, que já valeria muito mais; com a condição, todavia, de que, essa compaixão não se acompanhe de um sentimento de superioridade. Mas mesmo que essa condição seja preenchida, não creio que o espírito possa se contentar com isso.

O primeiro dever é, de fato, compreender, e é preciso acrescentar que essa compreensão implica necessariamente um exame de consciência: tenho efetivamente de me perguntar, enquanto cristão, ou como alguém que aspira ser cristão, até que ponto Deus está vivo para mim.

Mas, para a reflexão, essa fórmula aparece como falaciosa. Porque o que está em questão não é uma representação. Digamos, antes, que se trata de uma crença, mas a própria palavra se presta à confusão, justamente porque a crença sempre corre o risco, para aquele que a pensa, de ser assimilada a uma representação ou a uma imagem, digamos ainda, a uma ideia, no sentido dos empiristas ingleses. Na realidade, nem mesmo será suficiente me perguntar até que ponto Deus é vivo *em mim*, pois não ultrapassamos aqui o nível do psicológico ou da subjetividade. O que importa é saber se Deus é vivente através de mim. Ademais, pouco posso decidir sobre isso, posto que sou sempre forçado a me dirigir a testemunhos, estes, por sua vez, sujeitos a questionamentos. Mas o que pretendo sublinhar é que se estabelece definitivamente uma relação existencial e de alguma forma dramática entre aquele que afirma a morte de Deus e aquele que a contesta. Quero dizer com isso que esse último se revela a si mesmo desde seu próprio ponto de vista como sendo, em certo grau, responsável pela negação do outro. Quero dizer que, se Deus se manifestasse através de mim, como através de um meio transparente, ele se imporia a meu interlocutor. Evidentemente isto é verdadeiro apenas de um modo um tanto quanto imperceptível ao nível do homem qualquer, mas aparece claramente se se considera o santo e a tristeza penetrada

pela humildade que ele experimenta quando encontra o homem que se apega à afirmação da morte de Deus.

É da maior importância observar que tudo isso não teria sentido se estivesse em questão o ateísmo considerado como opinião ou como sistema. Haveria, então, simples confronto, simples discussão, e se sabe bem que as discussões não levam a nada, que elas jamais converteram alguém.

É claro que isso que acabo de dizer só tem sentido na perspectiva da Fé, para a qual a transcendência de Deus é irrecusável. Para o não convertido, essa transcendência é ilusória. Mas a experiência mostra que a conversão é possível mesmo que ela seja excepcional e, justamente, ela só é possível se se estabelece uma relação existencial de ser a ser. Porém, o que essa relação exclui radicalmente é a pretensão daquele que afirma. Em lugar algum, não é mais manifesto esse valor da humildade que todos os espirituais reconheceram, mas que os filósofos puramente filósofos estão, inevitavelmente, inclinados a deixar de lado.

## REFERÊNCIAS

LEDURE, Yves. "O pensamento cristão face à crítica de Nietzsche". Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. *In: Nietzsche e o cristianismo*. Concilium, 65, 1981/5, pp. 56-66.

MARCEL, Gabriel. **Les hommes contre l'humain**. Paris: La Colombe, 1951. (*Os homens contra o humano*. Trad. V. de Almeida. Porto: Educação Nacional, s/d.)

MARCEL, Gabriel. **L'homme problématique**. Paris: Aubier, 1955. (*El hombre problemático*. Trad. María Eugenia Valentié. Buenos Aires : Sudamericana, 1956.)

MARCEL, Gabriel. "Notre point d'interrogation". *In : Nietzsche*. Paris: Editions de Minuit, 1967, pp. 103-123. [texto seguido da Discussão ocorrida no VII Colóquio Internacional de Filosofia de Royaumont, homônimo ao título do livro.] ("Nosso ponto de interrogação". Trad. Paulo Alexandre Marcelino Malafaia. *In: Trilhas Filosóficas*, v. 12, n. 3, pp. 209-223. Disponível em: <http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTF/article/view/1250>).

MARCEL, Gabriel. **Para uma sabedoria trágica**. Trad. José P. F. Nunes. Lisboa: União Gráfica, s/d.

MARCEL, Gabriel. Presence de Gabriel Marcel. *Cahier 1: Gabriel Marcel et la pensée allemande*. Paris: Aubier, 1980, pp. 9-24.

MALAFÁIA, Paulo Alexandre Marcelino Malafaia. **Gabriel Marcel e a morte de Deus**. Rio de Janeiro, 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Teologia e Ciências Humanas – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

## Contribuição de autoria

### 1 – Paulo Malafaia

Professor titular de Filosofia no Colégio Pedro II

<https://orcid.org/0000-0003-1960-4894> • [pamalafaia@hotmail.com](mailto:pamalafaia@hotmail.com)

Contribuição: Escrita e Apresentação - Tradução

## Como citar este artigo

MARCEL, Gabriel. Nietzsche: o homem diante da morte de Deus. **Voluntas Revista Internacional de Filosofia**. Trad. Paulo Malafaia. Santa Maria, v. 12, e14, 2021. DOI 10.5902/2179378664955. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378664955>. Acesso em: dia mês abreviado. ano.