

## ZARATUSTRA E A MORTE COMO FESTA

Ícaro Meirelles Figueiredo  
Doutorando PPGF-UFRJ

---

**RESUMO:** Tomando como base principal um discurso da obra *Assim falou Zaratustra*, o presente trabalho busca tecer considerações elucidativas acerca do modo como Nietzsche interpreta a morte e a incontornável condição de finitude do humano. Em suas reflexões, o filósofo alemão contrapõe-se a dois modos paradigmáticos no Ocidente de interpretar o morrer: por um lado a morte vista como a expiação de uma culpa, por outro, como mera passagem para a eternidade. Zaratustra, visando reestabelecer a inocência e a graça da mortalidade, a interpreta como festa.

**Palavras-Chave:** Morte; pessimismo; finitude; festa.

**ABSTRACT:** Taking as a main object a discourse of the work *Thus spoke Zarathustra*, the present work seeks to weave clarifying considerations about the way Nietzsche interprets death and the essential condition of finitude of the human. In his reflections, the German philosopher opposes two paradigmatic ways in the West to interpret dying: on the one hand, death seen as the atonement of guilt, on the other, as a mere passage to eternity. Zarathustra, seeking to reestablish the innocence and grace of mortality, interprets it as a feast.

**Keywords:** Death; pessimism; finitude; feast.

---

*Amar e declinar: há eternidades essas coisas combinam. Vontade de amor: isso é ter boa vontade também para com a morte. Assim falo eu convosco, ó covardes!*<sup>1</sup>

É notório que a morte vem ocupando ostensivamente os noticiários dos principais jornais ao longo dos últimos meses. Depois de uma longa trégua das grandes catástrofes em escala global – há setenta e cinco anos encerrou-se a Segunda Guerra Mundial, há pouco mais de cem a trágica pandemia de gripe espanhola – a espécie dos animais inteligentes que inventaram o conhecimento volta a ser assolada por números assustadores de mortes diárias, que trazem consigo sua a evidência de sua flagrante fragilidade. Mesmo com toda a sofisticação do aparato técnico-científico de que dispõe, a humanidade se vê mais uma vez diante do cenário aterrador de sua irremissível finitude.

Situação atípica para usuários de ar-condicionados e smartphones, que foram gradativamente se desacostumando a frequentar velórios. As paisagens urbanas das cidades têm sido constantemente modificadas pela emergência de altos edifícios e numerosos condomínios, cujos residentes regalam-se em seguros de todo tipo, seja de carros ou de saúde. A felicidade exibida digitalmente em suas contas de redes sociais estampa-se por uma profusão de sorrisos, viagens e piscinas, em sociedades que tornam cada vez mais inequívoco o irônico epitáfio que Duchamp elegeu para sua própria lápide: “aliás, são sempre os outros que morrem.”

Curiosamente, ainda no prefácio de sua obra capital, *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche nos fornece uma interessante descrição do que ele chama de último homem:

“Nós inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens, e piscam o olho.

Eles deixaram as regiões onde era duro viver: pois necessita-se de calor. Cada qual ainda ama o vizinho e nele se esfrega: pois necessita-se de calor.

Adoecer e desconfiar é visto como pecado por eles: anda-se com toda a atenção. Um tolo, quem ainda tropeça em pedras ou homens!

---

<sup>1</sup>NIETZSCHE, 2011, p. 117.

Um pouco de veneno de quando em quando: isso gera sonhos agradáveis. E muito veneno, por fim, para um agradável morrer.

Ainda se trabalha, pois trabalho é distração. Mas cuida-se para que a distração não canse.<sup>2</sup>

O último homem, na obra filosófico-poética de Nietzsche, constitui o tipo que se segue ao homem de rebanho. O rebanho, como aparece na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, recebia do sacerdote ascético, seu pastor e condutor, toda a orientação moral e fisiopsicológica que conferia um sentido à sua anêmica existência, circundada pela culpa, pela má consciência, e pelo ressentimento, cujo eixo motriz centrava-se na figura do Deus judaico-cristão. Direcionando a vontade humana para o “outro mundo”, contrário a este mundo da história, da temporalidade e da finitude, o sacerdote dissemina a crença em um ideal que compreende a existência terrena como passageira e ilusória. A morte, na perspectiva ascética, é interpretada como uma ilusão, mera passagem para o mundo verdadeiro, alheio à dor e ao tempo. Assim, ao fornecer uma interpretação para a existência e para o sofrimento do rebanho, o sacerdote assegura-lhe a vida.<sup>3</sup>

Um dos grandes acontecimentos modernos, no entender do filósofo alemão, é o que ele compreende como a morte de Deus, anunciada pelo homem louco, tanto no § 125 da *Gaia Ciência*<sup>4</sup>, quanto no prólogo de *Assim falou Zaratustra*. Trata-se da decisiva perda da crença no Deus cristão como um desdobramento do desenvolvimento da racionalidade filosófico-científica moderna, que solapa o eixo norteador dos valores que constitui toda a cultura ocidental.<sup>5</sup> A partir desse catastrófico evento, o Ocidente experimenta a desvalorização dos valores que configuravam suas diretrizes até então,

---

<sup>2</sup> NIETZSCHE, 2011, p. 18.

<sup>3</sup> Cf. Idem, 2009, p. 139.

<sup>4</sup> “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi. Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! 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 de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existe ainda ‘em cima’ e ‘em baixo’?” (NIETZSCHE, 2012, p. 137).

<sup>5</sup> A morte de Deus é um decisivo tema no arcabouço filosófico de Nietzsche, sendo objeto de sucessivos comentários e interpretações. Trata-se do evento de obsolescência daquilo que o filósofo compreende como a crença metafísica de base do Ocidente, estruturada a partir das oposições de categorias como essência e aparência, verdade e erro, eternidade e temporalidade. Valendo-se dessa oposição valorativa, supunha-se a existência de “um outro mundo”, alheio à temporalidade, à transitoriedade, à aparência. Morte de Deus diz respeito, pois, à perda da crença nesse outro mundo. Por conseguinte, significa também a perda da crença na eternidade como algo que sucederia a existência terrena.

vendo-se ameaçado pela vertiginosa lacuna de sentido. Se os valores supra-terrenos, alicerçados pelo ideal ascético, que conferiam à existência humana uma justificação, entram em colapso, então a ciência moderna, com suas promessas de atenuar o sofrimento e promover uma existência isenta de riscos e fragilidades, proclama o bem-estar como novo eixo orientador, em sua tentativa de encobrir o abismo deixado pela morte de Deus. É nesse momento histórico que entra em cena o último homem anunciado por Zaratustra, com seu reinado do agradável, dos pequenos prazeres, da felicidade compreendida como distração, do apego à saúde.<sup>6</sup>

Esses homens apequenados que piscam os olhos e estendem sua homogeneização pela terra, engendram agradáveis distrações e venenos, e como mencionado na citação anterior, carecem de “muito veneno para um agradável morrer”. Deveras intrigante essa descrição de Zaratustra. Se na seara do sacerdote ascético, a finitude da condição humana era encoberta pela crença na eternidade advinda após a morte, nos domínios do último homem, a morte passa a ser encoberta por narcóticos e distrações agradáveis. Ambos os tipos possuem em comum, dentre outras coisas, a necessidade de camuflar a morte. Dito de outro modo, a incapacidade para morrer. O que de modo algum significa que possuem um grande apreço pela vida; se o homem do ideal ascético volta sua vontade para um além, depreciando a existência terrena, encarada por ele como sofrimento e enfado; o último homem precisa estar principalmente distraído, tarefa para a qual se volta todo o seu empenho, seja através do trabalho, de seus pequenos prazeres e venenos diurnos e noturnos, ou de sua hiper proximidade com seu próximo. “Apegam-se a uma palhinha de sua vida, e zombam do fato de ainda se apegarem a uma palhinha”, sentencia Zaratustra.<sup>7</sup> Sendo assim, pode-se considerar que o último homem é um processo de reconfiguração e espiritualização do homem do ideal ascético: ambos têm a característica comum do apego a uma vida anêmica e diminuta, assim como a incapacidade para morrer. Estamos diante da paradoxal situação de um tipo que não é mais capaz de viver, mas igualmente já não pode morrer. Aferra-se, portanto, a uma existência minúscula.

Há um discurso de Zaratustra em que ele ensina uma postura radicalmente oposta a esse tipo de desfaçatez característica tanto ao rebanho ascético quanto ao

---

<sup>6</sup>Byung-Chul Han interpreta que “o último homem de Nietzsche proclama a saúde como a nova deusa após a morte de Deus” (HAN, 2017, p. 268).

<sup>7</sup>NIETZSCHE, 2011, p. 45.

último homem: *Vom freien Tode* – geralmente traduzido por “da morte voluntária”, ou “da morte livre”. Ali é dito, logo nas primeiras linhas, que “os supérfluos dão grande peso à sua morte”. Isso leva a crer que há um superdimensionamento da morte, que a torna pesada. Que modo de vida é esse, para o qual a morte representa um peso desproporcional? Talvez possamos compreender a desfaçatez em torno da morte, tão típica da vida malograda, como uma estratégia de defesa ou subterfúgio, em decorrência de não se poder sustentá-la. Assim, o mascaramento deve-se a tentativas tanto desesperadas quanto infrutíferas de eliminar o fardo de morrer. Vislumbramos, então, o desarranjado quadro de uma morte pesada para uma vida emurchecida. Imagem essa que reforça a categórica indagação – “mas quem jamais vive no tempo certo, como poderia morrer no tempo certo?”<sup>8</sup>. As tentativas de mascaramento da morte com o intuito de eliminar o peso que a mesma representa, portanto, atingem o efeito adverso ao desejado: tornam a morte ainda mais pesada. Testemunham, pois, uma flagrante incapacidade para morrer. Justamente a incapacidade de se sustentar o deserto – para utilizar uma metáfora cara a Zaratustra – acentua o movimento de desertificação da vida.

Visando repensar a simetria entre morte e vida, Zaratustra proclama:

Eu vos mostrarei a morte consumadora, que se torna um  
agulhão e uma promessa para os vivos.

Aquele que consuma a sua vida morre a sua morte, vitorioso,  
rodeado de esperançosos e promitentes.

Assim se deveria aprender a morrer; e não devia haver festa  
em que tal moribundo não consagrasse os votos dos vivos!

Morrer assim é a melhor coisa; mas a segunda melhor é:  
morrer na luta e prodigalizar uma grande alma.<sup>9</sup>

A morte consumadora, pois, diz respeito à vida consumadora. Desse modo, haveria uma consonância entre vida e morte. Consumar, aqui, é no sentido de elevar à plenitude, maturar, conferir acabamento. A vida consumadora é aquela que realiza inteiramente as possibilidades daquilo que pode ser. Essa plenitude, entretanto, não diz respeito a uma concepção de perfeição transmudana, alheia à transitoriedade e à temporalidade, como supõe a ideia de redenção cristã, mas trata-se antes de conceber a completude no interior da temporalidade, como uma possibilidade do finito. Assim, a vida não se redime em detrimento de algo alheio a ela, projetado a um futuro além-

---

<sup>8</sup>Ibidem, p. 69.

<sup>9</sup>Ibidem.

morte, mas sua plenificação se desdobra nela mesma, a partir de sua própria realização. Nesses moldes, postula-se o acabamento do acabar-se, a possibilidade da inteireza no seio daquilo que é transitório, o que faz com que a vida deixe de ser uma passagem pueril, destituída de valor, mero movimento vão, uma noz vazia. Morrer uma morte consumadora, dá-se como o desfecho de uma vida consumadora, realizadora das possibilidades mais próprias do vivente. Aquele que consuma sua vida está cheio, pleno, maturado: não precisa despedir-se com amargura ou lamento, não remói em si nenhuma inveja. É essa a morte completa, cheia, consumadora. Esse modo de encarar o desfecho consagra a vida, os votos dos vivos: torna-se aguilhão e promessa.

No trecho acima citado, é importante estar atento a uma implícita alusão paródica à sentença de Sileno, mito da sabedoria popular grega, que trazia consigo uma interpretação da vida como sendo o pior dos males. O rei Midas, ao perseguir o semideus indagando-lhe qual seria a coisa melhor e mais desejável para o homem, vislumbra a seguinte cena:

Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um *riso amarelo*,<sup>10</sup> nestas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.<sup>11</sup>

Além da resposta de Sileno trazer como única solução possível a morte, o que denuncia uma concepção da vida como algo torturante, abjeto, é sintomático que sua declaração seja proferida através de uma postura imóvel e um riso amarelo. Fica posto, portanto, desde *O nascimento da tragédia*, que o riso amarelo alia-se a uma interpretação pessimista da existência, que na concepção nietzschiana encontra eco em todo o desenrolar da cultura ocidental, sendo identificada desde pensadores antigos, como Anaximandro, até em filósofos e artistas modernos, como Wagner e Schopenhauer.<sup>12</sup> Trata-se de um pessimismo que vê na dor uma objeção à existência,

---

<sup>10</sup> Grifo meu.

<sup>11</sup> NIETZSCHE, 2007, p. 33.

<sup>12</sup> Como uma expressão outra da compreensão da vida presente no imaginário mitológico dos antigos gregos, Nietzsche menciona o homérico riso de Helena: “Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau. E assim é possível que o observador fique realmente surpreendido ante essa fantástica exaltação da vida e se pergunte com qual filtro mágico no corpo puderam tais homens exuberantes desfrutar da vida a ponto de se depararem, para onde quer que

avaliando-a então de modo indigno. A sentença de Sileno é paradigmática, pois aponta para uma postura humana frente à existência que pode ser observada no interior de várias expressões filosóficas e culturais: o horror do homem perante sua própria condição.

Contrapondo-se a esse modelo valorativo, Zaratustra afirma que a segunda melhor forma de morrer é na luta, “e prodigalizar uma grande alma”. Nesse ponto, ele traz à baila uma referência ao que era tido como a bela morte pelo mundo grego antigo: o guerreiro, que tendo a ousadia de defrontar-se com a morte, constituía o exemplo da coragem e da serenidade, à medida que era capaz de prodigalizar a própria vida como uma dádiva aos seus. A imagem do combatente representa aqui tanto a capacidade de sustentar a possibilidade da finitude sem esmorecer, quanto a generosidade nobre que despende sem estar orientada pela lógica da restituição: é dadivosamente que o guerreiro despende a própria vida. É importante notar que o dispêndio dadivoso, gratuito, caracteriza, na filosofia nietzschiana dos anos de 1880, a própria economia da vida. Contrastando com concepções do século XIX que viam na autoconservação, ou na utilidade a finalidade da dinâmica vital, nosso filósofo declara que “na natureza não predomina a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo.”<sup>13</sup> Estando em consonância com esse caráter dadivoso da natureza, Zaratustra, um ser resolutamente solar, já inicia sua jornada declamando ao sol que assim como o grande astro, sua trajetória é compelida pela fartura, e seu declínio pela abundância:

Olha, estou farto de minha sabedoria, como a abelha que juntou demasiado mel; necessito de mãos que se estendam.

Quero doar e distribuir, até que os sábios entre os homens voltem a se alegrar de sua tolice e os pobres, de sua riqueza.

Para isso devo baixar à profundidade: como fazes à noite, quando vais para trás do oceano e levas a luz também ao mundo inferior, ó astro abundante!

Devo, assim como tu, declinar, como dizem os homens aos quais desejo ir.

---

olhassem, com o riso de Helena – a imagem ideal, “pairando em doce sensualidade”, da própria existência deles.” (Ibidem, p. 33) Podemos pensar em um contraste entre o riso sensual de Helena e o riso amarelo de Sileno, como representantes de duas concepções diferentes da existência. Se o primeiro exalta uma vida opulenta, o segundo evoca a morte como saída para uma vida indesejável.

<sup>13</sup>NIETZSCHE, 2012, p. 217. Análoga a essa temática, também lemos em *Além do Bem e do Mal* §188 “a natureza se mostra como é, em toda a sua magnificência pródiga e indiferente, que nos revolta, mas que é nobre.” (Idem, 2005, p. 77).

Como a taça que quer transbordar, inicia-se o declínio de Zaratustra. Essa imagem da prodigalidade opulenta e gratuita reaparece em dezenas de discursos no desenrolar da obra, o que torna cada vez mais enfático que a dadivosidade é postulada pelo anunciador de boas novas como um novo valor. Poderíamos mobilizar uma série de imagens que alegorizam isso ao longo do livro, como o ouro, cujo valor repousa em ser “incomum, inútil, reluzente e de brilho suave; por sempre se dar”<sup>14</sup>; a parturiente, que com sua dor de parto preludia um nascimento<sup>15</sup>; o presenteador, que de bom grado presenteia, como um amigo, aos amigos; a fonte, que inesgotavelmente jorra<sup>16</sup>; o canto do amante, que se derrama eruptivo; como a vinha, que “com úberes inchados e abarrotados cachos de uva dourada” anseia pelo viticultor<sup>17</sup>. O poeta-filósofo identifica a si próprio com todos esses símbolos do dispêndio benfazejo, da fartura que não poupa ao dar. ““É dado” – também isso é um ensinamento da entrega”<sup>18</sup>. No discurso *A oferenda do mel*, lemos ainda: “oferecer ou sacrificar o quê? Eu esbanjo o que me é presenteado, eu, esbanjador com mil mãos: como poderia chamar isso oferenda?” Assim, a segunda melhor forma de morrer - prodigalizando uma grande alma – constitui mais um exemplo de esbanjamento, daquilo que ele compreende como entrega. Essa concepção confere à morte um novo valor, inscrevendo-a no âmbito do dispêndio dadivoso; interpreta-a como uma entrega generosa, opulenta, gratuita, esbanjadora análoga à da grávida, do mel, do presenteador, ou da festa<sup>19</sup>. Por isso Zaratustra exclama, no início do discurso, que “a morte ainda não é uma festa. Os homens ainda não aprenderam como consagrar as mais bonitas festas”<sup>20</sup>. Essa interpretação contrapõe-

---

<sup>14</sup> Idem, 2011, p. 72.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 100.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 213.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 163.

<sup>19</sup> Georges Bataille, em seu escrito intitulado *A noção de dispêndio*, faz uma pertinente crítica à noção de utilidade clássica, que associa o dispêndio à alguma finalidade produtiva, útil ou à conservação da vida humana. Sob a vigência social desse paradigma, toda conduta só se justifica utilitariamente, o que faz com que o esbanjamento e a destruição gratuitas, os estados orgíacos, sejam sentidos como doentios. O filósofo francês diferencia dois tipos de consumo: o consumo ligado à conservação e à produtividade, associado ao paradigma acima descrito; e a consumação, que diz respeito à dissipação cujo valor reside no ato da perda gratuita, um dispêndio que não se dá com vistas a alguma compensação restitutiva. Em algumas práticas sociais de consumação, Bataille salienta que “a riqueza é inteiramente dirigida para a perda, no sentido de que esse poder é caracterizado como poder de perder. É somente pela perda que a glória e a honra lhe são vinculadas”. (BATAILLE, 2016, p. 26) O modo como Bataille compreende a consumação aproxima-se das duas melhores coisas elencadas por Zaratustra – a morte consumadora e a morte como prodigalidade. Assim, podemos compreender que a morte livre compatibiliza-se com esse poder perder.

<sup>20</sup> NIETZSCHE, 2011, p. 69.



se àquela da tradição pessimista, sustentada tanto por Anaximandro quanto por Schopenhauer, que via na morte a expiação de um crime, e a própria existência como sendo criminosa e culpada<sup>21</sup>.

É nesse contexto de dádiva, que podemos compreender a enigmática sentença de Zaratustra quando ele afirma querer a morte no tempo certo para a meta e o herdeiro, e que “por reverência à meta e ao herdeiro, não mais pendurará coroas ressequidas no santuário da vida”<sup>22</sup>. Querer o herdeiro não pode estar desvinculado de querer a mortalidade e a transitoriedade, visto que só se pode legar efetivamente quando se morre. Sendo, portanto, herança uma das marcas da finitude. O herdeiro, pois, assim como o filho, o presente ou a colheita, constitui mais uma das belas imagens do dispêndio gratuito, da alegria da entrega. Essa boa vontade para com o a perda, esse orgulho no perder, que configura dádiva, herança e opulência, é o que o poeta-filósofo anuncia sob a efígie de morte livre. Trata-se da capacidade de perder, sem nenhuma ressalva amesquinhadora ou expectativa restitutiva, destituída de qualquer finalidade utilitária. Ao contrário dos cordeiros, que ao puxarem seu fio ao comprido “andam sempre para trás”<sup>23</sup>, o que indica um apego recalcitrante, ou do fruto podre e bichado, que permaneceu tempo demais atado ao galho, ou ainda das coroas ressequidas, hereticamente penduradas “no santuário da vida”<sup>24</sup>, morte livre diz respeito à boa vontade para com o fim. Dito de outro modo, poder largar. Nesse largar, contentamento, alegria.

É sintomático o tom marcadamente religioso com o qual o anunciador se refere à vida: se a sacralidade não reside mais em um lugar fora do mundo, do tempo e da materialidade, Zaratustra a retraduz à temporalidade, ao corpo, à terra e a todos os

---

<sup>21</sup> Em *O Mundo como vontade em como representação*, III, 51 lemos: “Qual é portanto a verdadeira significação da tragédia? É que o herói não expia os seus pecados individuais, mas o pecado original, isto é, o crime da própria existência.” Está presente aqui, pois, a ideia da necessidade de expiação de uma culpa metafísica, a qual a errônea existência individual humana estaria de antemão condenada. A própria vida, nessa perspectiva, já é vista sob a ótica do erro, da injustiça, do crime que deve ser expiado. É algo em si mesma repreensível. É curioso notar que essa concepção schopenhaueriana da existência expressa em sua interpretação do drama trágico faz lembrar o modo como Nietzsche lê o fragmento de Anaximandro em *Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. Também na cosmologia daquele pensador pré-socrático estaria já presente a ideia de que o padecimento inerente ao movimento do vir-a-ser transcorre no sentido da expiação de uma injustiça. Assim, todas as coisas dotadas de qualidade, forma, limite, configuração precisariam sucumbir como modo de expiar sua injustiça originária. Aqui também está implícito o pressuposto de que a vida é como não devia ser.

<sup>22</sup> NIETZSCHE, 2011, p. 69.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 70.

desdobramentos que essas categorias simbolizam. Assim, ele considera blasfemadores aqueles que maldizem de algum modo a dinâmica terrena, como os pregadores da morte lenta, ou os que assentem ao anseio da morte ou ainda os que se deixam flagrar pela morte de sorriso amarelo, tema que abordaremos adiante. Todos esses são incapazes de morte no tempo certo.

Um exemplo paradigmático dessa incapacidade aparece quando Zaratustra exclama: “Mas igualmente odiosa para o combatente e o vencedor é vossa morte de sorriso amarelo [*grinsender Tod*], que se aproxima furtivamente como um ladrão – e, no entanto, chega como um senhor.” É digno de atenção aqui o caráter furtivo da morte de sorriso amarelo. Por que ela precisa se aproximar de maneira sorrateira, disfarçada, inesperada como um ladrão? Precisamente porque os supérfluos são incapazes de defrontá-la, devido ao peso extremo que a mesma exerce sobre sua existência anêmica. Estamos aqui diante de uma vida que não pode encarar seu caráter de finitude, portanto, de uma vida que não se quer vida, mas alguma outra coisa alheia a si mesma. Assim, ela precisa camuflar-se, artificializar-se, assegurar-se, recorrer a todos os estratagemas possíveis para dissimular a crueza de sua condição. A morte de sorriso amarelo diz respeito a uma vida que não pode realizar a radicalidade de sua condição terrena, animal e finita, mas escamoteia seus pressupostos constitutivos, entregando-se a distrações e venenos de todo tipo.<sup>25</sup> A morte precisa ser mantida fora de perspectiva, velada, esterilizada, coibida. Impotente demais para defrontar-se com a possibilidade da morte, que é um pressuposto incontornável da vida, esse modo pálido de existência esforça-se por escondê-la de si mesmo, tenta uma famigerada fuga, daquilo de que não se pode fugir. Esse tipo de homem quer, sobretudo, ser poupado. Assim, sua morte não se dá de maneira clara, assumida, exposta, mas só pode aproximar-se sob passos claudicantes, silenciosos, sorrateiramente. Não há franqueza aqui, mas dissimulação. A palavra alemã utilizada para caracterizar esse modo odioso de morrer, *grinsender*, traz consigo um sentido ambíguo: pode tanto indicar um riso malicioso, zombeteiro, quanto um riso abobalhado, forçoso, mecânico, amarelado. Embora a primeira opção de tradução seja viável nesse contexto, uma vez que faz muito sentido imaginar uma morte que ri zombeteiramente de todos os vãos estratagemas de que se lançou mão para tentar

---

<sup>25</sup> Para uma maior explicitação desses venenos e distrações, conferir a Terceira dissertação da *Genealogia da Moral*. Nesse escrito Nietzsche enumera, de modo pormenorizado, as estratégias mitigadoras que o sacerdote ascético prescreve ao rebanho para lhes tornar o fardo da vida suportável.

obstruí-la, temos mais razões para optar pela segunda. A morte de sorriso amarelo é produto de um não querer morrer, posição contrária a da morte livre, que aparece logo abaixo como um querer que a morte venha – tema do qual trataremos mais adiante. Em não se querendo morrer, isto é, não se estando livre para soltar, para largar, para ir embora, verifica-se uma postura de apego enrijecido a um estado determinado, uma reação paralisante ao fluxo de mudança constitutivo da vida. Esse enrijecimento como tentativa de imunização frente à dinâmica do vir-a-ser vai delinear um tipo de vida, com o pescoço rijo, o andar claudicante, os gestos mecânicos característicos do último homem. Ao terminar de caracterizar esse tipo malgrado, Zaratustra diz de seus espectadores: “Há gelo em seu riso”<sup>26</sup>. Assim, a morte de sorriso amarelo diz respeito a esse gelo, a essa mecânica denegatória para com o morrer, numa vã tentativa de contorná-lo. Vale destacar a diferença em relação à morte do combatente: enquanto aquela se dá na dimensão da prodigalidade análoga ao esbanjamento da festa, essa traz consigo o sentido do roubo, a gatuna avidez da cobiça.

Como antídoto contra essa desmedida para com o morrer, Zaratustra proclama: “eu vos faço louvor da minha morte, a morte livre (*den freien Tod*), que vem a mim porque *eu* quero”<sup>27</sup>. Estamos aqui diante de uma das frases mais enigmáticas proferidas pelo anunciador de novas tábuas. Ao contrário dos supérfluos, que precisam articular todo um aparato com vistas a dissimular sua irremissível precibilidade, Zaratustra afirma querer para si a morte livre. É importante notar que a palavra alemã *freien* comporta tanto o sentido de ‘livre’, como facilmente se associa a ‘ao ar livre’. Ao querer pois, sua morte livre, exposta, ele instaura a abertura para a dimensão de finitude da sua existência. Uma vida que se abre à possibilidade da morte, contempla a si mesma como finitude, portanto contempla-se como vida. Essa abertura inscreve a vida no registro da temporalidade e da precibilidade, o que confere a ela uma nova estatura. Estar à altura da vida supõe necessariamente um poder morrer, uma vez que a morte não é nada de fora, mas algo da vida mesma. Por isso, poder viver é também e necessariamente poder morrer. Uma vida que não é capaz de sustentar a fatalidade desse horizonte torna-se apequenada, alheia a si mesma.

A vida em sua dimensão mais própria se dá nessa abertura, no confronto com essa possibilidade. A morte deixa de ocupar o lugar da desfaçatez e passa a vir à tona. O

---

<sup>26</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 69.

descortinar-se de uma possibilidade escusa, trancafiada sob a camuflagem dos transmundos, ou das distrações agradáveis<sup>28</sup>. No discurso *Dos transmundos*, Zaratustra proclama que a confecção ficcional dos transmundos está associada à tentativa desesperada de fugir do sofrimento. “É um ébrio prazer, para o sofredor, desviar o olhar do seu sofrer e perder a si próprio”<sup>29</sup>. Trata-se, pois, de um prazer forjado por um movimento de desvio do olhar, da incapacidade de sustentar a visão daquilo que se é, a saber, corpo, terra, finitude. Nesse desvio, como evento decisivo, dá-se uma esquiva, uma fatídica perda, e o conseqüente voltar-se para um “fora”, para um “além” alucinatoriamente gestado. Essa mitigadora fuga, entretanto, como uma tentativa malfadada de contornar o sofrimento, transpõe o humano para fora de si mesmo. “Foram os doentes e moribundos que desprezaram corpo e terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces, sombrios venenos tiraram eles do corpo e da terra!”<sup>30</sup>. Cabe lembrar que o étimo latino *homo*, que encontra-se na raiz da palavra homem, possui um parentesco etimológico com *húmus* <<solo>>, <<terra>>, que trazia consigo a associação semântica entre homem e terra. Essa ligação linguística remete à ideia, presente em várias línguas da família indo-européia, de que o homem é um ser terreno, em oposição aos deuses celestiais. Assim, em boa parte do mundo dito pagão, *húmus* era uma descrição característica do homem, o que diz muito a respeito do modo como ele interpretava a si próprio. Seu sentido estava intimamente ligado ao solo, ao terreno. No entender de nosso filósofo, é tardiamente que se dá um processo de moralização através do qual o bicho-homem envergonha-se de sua animalidade, de sua condição instintiva e perecível: “A caminho de tornar-se “anjo” (para não usar palavra mais dura) o homem desenvolveu em si esse estômago arruinado e essa língua saburra, que lhe tornaram repulsivas a inocência e a alegria do animal, e sem sabor a própria vida”<sup>31</sup>.

No processo histórico que ganha curso no Ocidente, passa a vigorar, portanto, uma vida insossa, que projeta a famigerada tentativa de saltar para fora de si mesma.

---

<sup>28</sup> Sobre o tema, vale lembrar os célebres parágrafos 52 e 53 de *Ser e tempo* de Martín Heidegger, nos quais ele distingue um modo impróprio de morrer, enredado pela impessoalidade da cotidianidade, da morte no sentido próprio, encarada como possibilidade de ser da presença. Nesse último, dá-se a antecipação da possibilidade da impossibilidade da existência; assim a presença abre-se para si mesma, no tocante à sua possibilidade mais extrema. “A irremissibilidade da morte, compreendida como antecipar, singulariza a presença em si mesma”. (HEIDEGGER, 2006, p. 342)

<sup>29</sup> NIETZSCHE, 2011, p. 32.

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> Idem, 2009, p. 52.

Uma vida que, por repulsa e autodesprezo, recusa seus pressupostos constitutivos, recorrendo a todo tipo de mitigação, disfarce e autoengano. Se o sacerdote ascético, como estratégia de supressão do sofrimento e da morte, introduz a ficção do outro mundo, pelo qual este se torna apenas um simulacro, pálido e raquítico; o último homem, com seu pescoço rijo, seu piscar de olhos, sua estatura minúscula, deposita no bem-estar todas as suas esperanças<sup>32</sup>. Ergue para si uma existência de gestos mecânicos, onde “a maioria é de maus atores. Há atores sem o saber entre essas pessoas, e atores sem o querer -, os autênticos são sempre raros, em especial, os atores autênticos.”<sup>33</sup> Nessa vida de passos claudicantes, hipocritamente coreografada, não há sequer o riso genuíno, mas apenas a boca escancarada de dentes, ou o sorriso amarelo. Na insipidez mecânica da boca que se abre dissimulando um riso Zaratustra vê um modo de morrer furtivo e envergonhado.

Nesse ponto, vale recorrer a um escrito de Emerson - declaradamente uma fonte cara a Nietzsche - quando faz suas objeções aos conformistas dos hábitos comuns:

Há uma experiência mortificante, em particular, que jamais deixa de ter curso também na história geral; reporto-me ao “rosto abobalhado de louvor”, o sorriso forçado que encorpamos em companhias perante as quais não nos sentimos à vontade, em resposta à conversa que não nos interessa. Os músculos, movidos não espontaneamente, mas por uma teimosia baixamente usurpadora, tornam-se rijos em volta do contorno da face, provocando uma sensação das mais desagradáveis.<sup>34</sup>

A rigidez provocada pela absoluta ausência de espontaneidade, longe de liberar o gozo gratuito de uma risada, recolhe-se ao enrijecimento gélido da face. Essa imagem é muito eloquente a Nietzsche, pois ela alegoriza não apenas todo um modo de vida engessado pela impessoalidade, mas também lança luz sobre uma maneira de morrer: do mesmo jeito que se é incapaz do abandono ao distensionamento abrupto de uma gargalhada, não se pode sustentar a entrega à ruptura da morte<sup>35</sup>. Assim, esta última

---

<sup>32</sup> Cf. Idem, 2011, p. 161.

<sup>33</sup> Ibidem, 161.

<sup>34</sup> EMERSON, 1994, p. 43.

<sup>35</sup> Não se pode perder de vista que a capacidade para o riso representa, ao longo de todo o livro, um dos traços mais característicos da vida saudável e robusta, vinculada ao super-homem e ao amor à terra. O pastor que cospe a cabeça da negra serpente, transfigura-se através de um riso descomunal. (NIETZSCHE, 2011, Da visão e do enigma). Zaratustra proclamando-se “o advinho risonho”, desfere: “Declarei santo o riso; ó homens superiores, *aprendei a – rir!*” (Ibidem, p. 20, Do homem superior). O destaque dado ao verbo em questão sugere que o riso precisa ser aprendido. Fica implícito, pois, que até o modo como se ri foi contaminado pelo processo histórico degenerescente que se abateu sobre o Ocidente,

ganha um caráter furtivo, inscreve-se igualmente na dimensão de um gesto mecânico, destituído de qualquer sentido genuíno, mas mitigado por retoques de agradabilidade.

Esse modo inautêntico de viver e de morrer, a incapacidade de morte no tempo certo, encontra-se expressa tanto na voracidade por prolongamento incondicional da vida, quanto no anseio precoce pela morte, como Zaratustra atribui ao caso de Jesus. Ambas as posturas associam-se ao ódio pelos homens e pela terra. Assim, já na parte final do discurso, lemos:

De modo imaturo ama o jovem, e também de modo imaturo odeia os homens e a terra. Pesados e presos ainda são seu ânimo e as asas de seu espírito.

Mas no homem há mais criança do que no jovem, e menos melancolia: ele entende mais da morte e da vida.

Livre para a morte e livre na morte, um sagrado negador, quando já não é tempo de dizer Sim: assim entende ele da morte e da vida.

Que o vosso morrer não seja uma blasfêmia contra os homens e contra a terra, meus amigos: eis o que suplico ao mel de vossa alma.

Em vosso morrer devem ainda refulgir o vosso espírito e a vossa virtude, como um crepúsculo a incendiar a terra: ou então vosso morrer terá malogrado.

Assim quero eu próprio morrer, de maneira que vós, amigos, ameis mais a terra por minha causa; e quero me tornar terra de novo, de modo a ter sossego naquela que me gerou<sup>36</sup>.

A passagem associa insistentemente a morte às imagens da criança, do homem e da terra; o que, no arcabouço alegórico nietzschiano, é profundamente eloquente. Ao afirmar que no homem há mais criança do que no jovem, sendo isso decisivo para seu melhor entendimento da morte e da vida, Zaratustra evoca um símbolo do pessimismo dionisíaco nietzschiano, que se contrapõe ao pessimismo de cunho moralizante professado por Schopenhauer. Enquanto este último vê no sofrimento e na destruição uma espécie de expiação pela existência, interpretada como crime, o pessimismo nietzschiano a inscreve como análoga à brincadeira da criança, que com inocência “assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los”<sup>37</sup>. Desprovido de qualquer propensão de cunho moralizante em torno do fluxo da vida, atribui-se a este um caráter de inocência lúdica, comum ao jogo do artista e da criança.

---

através do qual as expressões tornaram-se rijas. Em um mundo sequestrado pelo paradigma da boca escancarada de dentes, é preciso, portanto, *aprender* a rir.

<sup>36</sup>NIETZSCHE, 2011, p. 71.

<sup>37</sup>Idem, 2007, p. 140.

“Não é o ímpeto criminoso, mas o impulso lúdico, sempre a despertar uma vez mais, que exorta outros mundos à vida. Vez ou outra, a criança joga fora o brinquedo: mas, de súbito, recomeça tudo com humor inocente”<sup>38</sup>. Assim, a criança simboliza, sobretudo, o prazer e a inocência na destruição, a alegria tanto no criar quanto no destruir<sup>39</sup>. Seu brincar alegoriza o entendimento da morte e da vida.

Homem identificado como criança, sob esta efígie, aproxima-se da terra, que também guarda consigo o movimento do nascimento e da ruína. Se a terra alude à fertilidade, à irrupção, também é o lugar da decomposição, o grande ventre obscuro gerador e decompositor. Vislumbramos novamente a proximidade de homem com seu sentido de *húmus*, como era comum a alguns étimos pagãos. Zaratustra quer se tornar terra de novo.

Interpretar o morrer como tornar-se terra, inscreve-o no mesmo campo do nascimento e da fecundidade. A morte compreendida desse modo habita o lugar da geração, da opulência, do prelúdio ao novo. Traduz-se, assim como o nascimento, em dádiva e festa.<sup>40</sup> Essa compreensão da morte associa-se ao mito dionisíaco da tradição órfica, tão caro ao autor de Zaratustra. Segundo aquela tradição de celebração primaveril da fertilidade e da colheita, a morte não é o acabamento, mas o retorno ao ponto de partida para um novo início; a tragicidade do fim traz consigo a alegria inaudita da renovação. Por isso, o prazer da destruição é signo da entrega a um novo começo: celebra-se o dilaceramento do deus-menino com vinho e música de tragédia. “Que garantia o heleno para si com esses mistérios?” – indaga o filósofo, e em seguida responde: “A vida eterna, o eterno retorno da vida; o futuro, prometido e consagrado no passado”.<sup>41</sup> Tornar-se terra, nesse sentido, mais do que um desfecho, simboliza também uma consagração e uma promessa.

---

<sup>38</sup>Idem, 2008, p. 67.

<sup>39</sup> A imagem da criança ocupa um lugar de destaque não apenas nos escritos de juventude do filósofo alemão, mas também no Zaratustra, que no célebre primeiro discurso, aparece como a terceira metamorfose do espírito: “Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.” (Idem, 2011, p. 28)

<sup>40</sup> Isso diz respeito aquilo que Nietzsche, em *Crepúsculo dos Ídolos*, define como sendo sua compreensão do trágico: “A tragédia está tão longe de provar algo sobre o pessimismo dos helenos, no sentido de Schopenhauer, que deve ser considerada, isto sim, a decisiva rejeição e instância contrária dele. O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos – a isso chamei dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a compreensão da psicologia do poeta *trágico*. (...) *Ser em si mesmo o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o prazer no destruir...*” (NIETZSCHE, 2006, p. 106).

<sup>41</sup>NIETZSCHE, 2006, p. 105.

*Der freie Tod*, portanto, pode ser vista como a desobstrução de um caminho; consiste em querer a condição de finitude, a vida em sua inteireza. A conquista da liberdade para a morte. Não se trata de desejar a morte como ato, mas antes, a condição da mortalidade, que não pode ser dissociada do amor à terra, ensinamento tão caro ao poeta-filósofo.

Zaratustra, “trasgo dionisíaco”, que tem a alma opulenta e pesada, como “uma vinha com úberes inchados e abarrotados cachos de uvas douradas”; Zaratustra, cuja superabundância anseia por desafogar-se; Zaratustra, vinha que anseia pelo viticultor e sua podadeira, significa o renascimento do que Nietzsche nomeou de “pessimismo da fortitude”, “o sofrimento devido à própria superabundância”<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup>Idem, 2007, p. 12.



## Referências bibliográficas

- ANAXIMANDRO. *Os pensadores originários*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BATAILLE, Georges. *A parte maldita*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2016.
- EMERSON, Ralph Waldo. *Ensaio*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia na era trágica dos gregos*. São Paulo: Hedra, 2008. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- \_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.