

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

JOCINEI GODÓI LIMA

**NIILISMO E RELIGIÃO NA PÓS-MODERNIDADE: A SENTENÇA DA MORTE DE
DEUS E SUA INCIDÊNCIA NA RELIGIÃO CRISTÃ**

CAMPINAS-SP

2022

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* (MESTRADO) EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

JOCINEI GODÓI LIMA

NIILISMO E RELIGIÃO NA PÓS-MODERNIDADE: A SENTENÇA DA MORTE DE
DEUS E SUA INCIDÊNCIA NA RELIGIÃO CRISTÃ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da Pontifícia Universidade Católica de Campinas como exigência para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Renato Kirchner

CAMPINAS-SP

2022

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Rizzioli Pires CRB 8/6920
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

149.8
L732n

Lima, Jocinei Godoi

Nilismo e religião na pós-modernidade: a sentença da morte de Deus e sua incidência na religião cristã / Jocinei Godoi Lima. - Campinas: PUC-Campinas, 2022.

99 f.

Orientador: Renato Kirchner.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2022.

Inclui bibliografia.

1. Nilismo. 2. Cristianismo. 3. Teologia da morte de Deus. I. Kirchner, Renato. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDD - 22. ed. 149.8

JOCINEI GODOI LIMA

**Nilismo e Religião na Pós-Modernidade: a
sentença da morte de Deus e sua incidência
na religião cristã**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação
de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e
aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 16 de fevereiro de 2022.



PROF. DR. ROSARIO ROSSANO PECORARO (UNIRIO)



PROF. DR. PAULO SERGIO LOPES GONCALVES (PUC-CAMPINAS)



PROF. DR. RENATO KIRCHNER – Presidente (PUC-CAMPINAS)

À minha irmã Teca que está com o
Papai do Céu. Logo estaremos
juntos, aproveitando o melhor da
eternidade.

AGRADECIMENTOS

À Deus, na pessoa de Jesus Cristo, autor e consumidor da minha fé.

Aos meus pais que me ajudaram e me ajudam nessa caminhada existencial.

À Edilaine, por ter caminhado ao meu lado por longos anos, enquanto casados.

Aos meus filhos, Vini e Gabi, amores da minha vida.

Ao meu orientador, Dr. Renato Kirchner, ao qual posso ter a honra de chamá-lo de amigo.

Aos demais professores e colegas que de algum modo se fizeram presentes nessa caminhada acadêmica.

À PUC-Campinas pela importante estrutura e cuidado acerca do ensino e da pesquisa acadêmica.

À CAPES pelo fomento e oportunidade de levar à cabo a presente pesquisa.

À minha amiga Cris pelo incentivo em continuar firme nessa caminhada.

Ao meu irmão e minha filha que me ajudaram na digitação dessa dissertação em função da minha impossibilidade temporária.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.”

RESUMO

A presente pesquisa objetiva analisar a correlação entre o niilismo nietzschiano e a religião cristã no período denominado como *Pós-moderno*. Essa correlação não é sugerida ao acaso. A sua razão de ser decorre do anúncio da “morte de Deus” proferido pelo *insensato*, personagem do enredo presente no aforismo 125 da obra *A gaia ciência* (1882) de Nietzsche. Esse anúncio, bem como outros textos nietzschianos sobre o tema, impactaram as estruturas epistemológicas que dizem respeito à religião, sobretudo, a cristã. Consequentemente, a compreensão e a prática da religião cristã passaram e ainda passam por uma mudança, em que pese o lugar de Deus e da própria religião na vida ordinária. Diante disso, a ideia da “morte de Deus” – lema no niilismo nietzschiano – contribuiu para que os fundamentos e valores preestabelecidos pela metafísica tradicional fossem repensados acerca da sua validade e relevância para a sociedade ocidental. Um importante efeito disso tem sido demonstrado pela perda de referências e abandono dos metarrelatos que tentavam explicar e dar sentido às vivências humanas. Compreende-se que essa seja uma importante característica do presente período histórico no Ocidente, chamado de *Pós-moderno* por importantes intelectuais que estudam o tema. Assim, analisar em que medida o referido anúncio nietzschiano incide na compreensão e prática da religião cristã, tendo a pós-modernidade como *locus* dessa correlação, urge como demanda para a melhor compreensão do período contemporâneo e da religião enquanto objeto sistemático de estudo. O método utilizado para a condução dessa pesquisa firma-se, majoritariamente, em pesquisas bibliográficas com especial ênfase aos escritos de Nietzsche sobre o tema da “morte de Deus” e do importante filósofo alemão Heidegger, além da compreensão dos filósofos Lyotard e Vattimo acerca da pós-modernidade. Os resultados desse trabalho apontam para um novo momento do fazer religioso no Ocidente, que se resume em novas formas de compreensão do sagrado e, portanto, do modo como a religião cristã tem sido praticada no presente período. A conclusão dessa pesquisa apresenta-se como caminho aberto, acerca da medida depuradora que o anúncio da “morte de Deus” tem trazido para a compreensão e o exercício da religião cristã. Mais do que uma relação antagônica, niilismo e religião cristã sugere uma correlação positiva, de modo que a religião continua com a mesma força de outrora sobre o imaginário humano, porém, sob uma nova perspectiva de abertura dialogal que visa superar os erros do passado.

Palavras-chave: Niilismo. Religião cristã. Pós-modernidade. Morte de Deus.

ABSTRACT

The present research aims to analyze the correlation between Nietzschean nihilism and the Christian religion in the period known as Postmodern. This correlation is not suggested by chance. Its *raison d'être* stems from the announcement of the "death of God" made by the fool, a character in the plot present in aphorism 125 of Nietzsche's *The Gay Science* (1882). This announcement, as well as other Nietzschean texts on the subject, impacted the epistemological structures that relate to religion, especially the Christian one. Consequently, the understanding and practice of the Christian religion has undergone and is still undergoing a change, despite the place of God and of religion itself in ordinary life. In view of this, the idea of the "death of God" - motto in Nietzschean nihilism - contributed to the rethinking of the foundations and values pre-established by traditional metaphysics about their validity and relevance to Western society. An important effect of this has been demonstrated by the loss of references and the abandonment of meta-reports that tried to explain and give meaning to human experiences. It is understood that this is an important characteristic of the present historical period in the West, called Postmodern by important intellectuals who study the subject. Thus, analyzing the extent to which the aforementioned Nietzschean announcement affects the understanding and practice of the Christian religion, having postmodernity as the locus of this correlation, urges as a demand for a better understanding of the contemporary period and of religion as a systematic object of study. The method used to conduct this research is based mainly on bibliographic research with special emphasis on the writings of Nietzsche on the theme of the "death of God" and the important German philosopher Heidegger, in addition to the understanding of the philosophers Lyotard and Vattimo about the post-modernity. The results of this work point to a new moment of religious practice in the West, which is summarized in new ways of understanding the sacred and, therefore, of the way in which the Christian religion has been practiced in the present period. The conclusion of this research presents itself as an open path, about the purifying measure that the announcement of the "death of God" has brought to the understanding and exercise of the Christian religion. More than an antagonistic relationship, nihilism and Christian religion suggest a positive correlation, so that religion continues with the same strength as in the past on the human imagination, however, under a new perspective of dialogic opening that aims to overcome the mistakes of the past.

Keywords: Nihilism. Christian religion. Postmodernity. Death of God.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
Sobre a trajetória da pesquisa referente ao tema.....	14
1. NIILISMO E PÓS-MODERNIDADE: HISTÓRIA E CORRELAÇÃO	17
1.1. Breve história do niilismo	17
1.2. O conceito de pós-modernidade em Jean-François Lyotard	27
1.3. O conceito de pós-modernidade em Gianni Vattimo	34
1.4. A correlação entre niilismo e pós-modernidade	43
2. O CONTEXTO NIETZSCHIANO DE DESENVOLVIMENTO DO NIILISMO ..	48
2.1. Contexto histórico e biográfico de Nietzsche	48
2.2. A sentença de Nietzsche “Deus está morto”	54
2.3. Previsões nietzschianas sobre a ação do niilismo	60
3. NIILISMO E RELIGIÃO: A MORTE DE DEUS NA PÓS-MODERNIDADE ...	64
3.1. A contribuição hermenêutica de Martin Heidegger	65
3.2. A tensão entre niilismo e religião cristã na pós-modernidade	84
3.3. A religião cristã na pós-modernidade em Vattimo	88
EPÍLOGO	91
REFERÊNCIAS	97

INTRODUÇÃO

Enquanto fenômeno primevo constitutivo das relações humanas (consigo mesmo, com o outro e com o *sagrado*), a religião tem sido expressa de inúmeras formas em diferentes épocas e lugares do mundo. Em geral, algumas nuances são comuns à grande maioria das práticas religiosas. Uma destas, em especial, reside na ideia de busca por sentido em que pesem as questões de significado primeiro e último, isto é, da origem da humanidade, do propósito da sua existência e do “fim” que lhe reserva. Ao observar-se a história das civilizações é notório que a humanidade, desde que iniciou o processo de reflexão mais apurada sobre o seu lugar no mundo da vida, tem se apoiado existencialmente e feito da busca por sentido e propósito o combustível que mantém acesa a chama da vontade de viver cada vez mais.

Neste caso, a falta de sentido – decorrente da falta de fundamentos – ou a sua aparente inacessibilidade do ponto de vista cognitivo e afetivo, funciona como uma espécie de “hóspede inquietante”, que assombra a mente humana, conforme já apontava Nietzsche (2008, p. 27). E que hóspede perturbador seria este? Nas palavras de Nietzsche esse indigesto hospedeiro do imaginário humano é o niilismo.

De forma introdutória, pode-se afirmar que o niilismo é um movimento de decadência da civilização ocidental, cujos valores e referências que norteavam o imaginário humano, bem como suas relações, se veem cada vez mais inacessíveis, causando um desconforto epistêmico e afetivo nos indivíduos pela perda de sentido e fundamento. O niilismo proposto por Nietzsche pode ser representado de forma pragmática e, ao mesmo tempo, intrigante, na conhecida sentença “Deus está morto”¹. Quando Nietzsche exprime esta sentença estonteante para a Europa do seu tempo, colocando-a na boca do homem louco, logo se pensou que a religião, especialmente, a religião cristã estaria com os seus dias contados em função do avanço da técnica e da “iluminação” trazida pela razão moderna.

¹ Esta sentença é proferida e explanada por Nietzsche, principalmente, em sua obra *A gaia ciência* (1882). Tem sido objeto de intensos debates filosóficos e teológicos desde o seu anúncio até os dias atuais, inclusive, tornando-se tema de discussão fora do ambiente acadêmico proporcionado por produções cinematográficas, a exemplo dos filmes norte-americanos *Deus não está morto* (2014, 2016, 2018 e 2021).

Neste íterim, a religião foi denunciada e subjugada como algo que mantém as pessoas em estado de ignorância, de dependência existencial e de menoridade intelectual, conforme propunha o iluminismo. O seu maior ícone no Ocidente, o Deus cristão, havia levado um golpe fatal, cujos efeitos ainda estavam por serem sentidos pelos seus algozes. Diante da força da ação do niilismo proposto por Nietzsche, que encontra seu apogeu na referida sentença da morte de Deus, algumas questões surgem como problemática, as quais este trabalho procura responder, não de modo definitivo, mas de modo a propor caminhos que levem à melhor compreensão da relação entre niilismo e religião na pós-modernidade.

As questões que demandam a presente pesquisa referem-se aos impactos que a religião sofreu e tem sofrido no Ocidente com a ação do niilismo, principalmente, quando se trata de evocar o tema nietzschiano da “morte de Deus”. Neste caso, a investigação acerca do niilismo ser ou não uma espécie de medida depuradora da experiência religiosa, a fim de torná-la mais humana, mais digna e menos fanatizante, apresenta-se como peça fundamental para a consecução desta dissertação. Aqui, vale ressaltar que a hipótese de que o niilismo tenha trazido possíveis distorções e estímulos para práticas que culminaram em genocídios, a exemplo do nazismo, também será investigada. Neste cenário, teria sido o niilismo mal interpretado ou seria o caos, um corolário direto do niilismo levado até as últimas consequências?

Como já dito, essas questões demonstram uma inquietação acerca da relação do niilismo com a experiência religiosa, especialmente, a cristã. Mais precisamente, o recorte histórico-temporal feito para fins de investigação nesta pesquisa remete ao conceito de *Pós-modernidade*. A escolha desse conceito não ocorre por acaso. Ela se firma a partir da compreensão de que Nietzsche lança as bases para o que, mais recentemente, tem sido aventado nos círculos intelectuais como uma era de incredulidade acerca das grandes narrativas de cunho totalizante orientarem a vida ordinária.

Essa ideia foi defendida pelo filósofo francês Jean-François Lyotard (1924-1998) conhecido, sobretudo, pela obra que problematiza o tema sob o título de *A condição pós-moderna* (1979). As categorias que Lyotard se utiliza para pensar a

era contemporânea como *era pós-moderna* são muito parecidas com as categorias que Nietzsche utiliza para criticar os ideais de valores e fundamentos referentes a uma metafísica que não mais tinha lugar, segundo o seu ponto de vista, na sociedade do seu tempo.

Assim, em linhas gerais a pós-modernidade tem sido marcada por certa confusão acerca da existência ou não de fundamento e de sentido, no que diz respeito às vivências humanas, suas mais variadas relações e, principalmente, suas práticas religiosas. Se não há fundamentos e não há absolutos, o caminho se abre para inúmeras possibilidades de pensamento, de reflexão, inclusive, no âmbito religioso, compreendido aqui como a zona de sentido do ser humano (ZILLES, 2004, p. 6).

Não obstante, o recurso altamente utilizado neste tempo, qual seja, o de se recorrer a um subjetivismo demasiado para a compreensão da vida e para a tomada de decisões, das mais simples às mais complexas, sugere um efeito colateral inevitável da aura niilista que acomete o presente período. Neste ponto, a religião não está imune a tal efeito. Pelo contrário, a diversificação e a personalização das práticas religiosas apresentam-se como aparente corolário da ação do niilismo. No entanto, as práticas religiosas que têm emergido com força neste tempo, seguem na contramão daquilo que foi proposto com o tema da “morte de Deus” – por uma ala ou corrente intelectual iluminista –, a grande bandeira e mote do niilismo.

Até aqui fica perceptível a correlação entre niilismo e pós-modernidade, sendo o primeiro a causa e, o segundo, o seu efeito. É como se a pós-modernidade fosse gestada no Ocidente pela ação de decadência intrínseca do niilismo. Nesta direção, além da contribuição de Jean-François Lyotard, um dos autores que advogam a ideia de que a modernidade tenha chegado ao fim dando lugar à era pós-moderna é o filósofo italiano Gianni Vattimo². Sua proposta filosófica assenta-se na síntese dos pensamentos de Nietzsche e Heidegger acerca do niilismo.

² Gianni Vattimo (1936-) possui importantes contribuições acerca do fim da modernidade, bem como para o campo das Ciências da Religião. Algumas de suas obras são: *O fim da modernidade* (1985), *Depois da cristandade* (2002), *O futuro da religião* (2002), dentre outras.

Diante dessa inquietação, a saber, da tensão entre niilismo e religião na pós-modernidade, uma análise mais detida do que seria o niilismo para Nietzsche, o seu contexto de formulação, bem como os impactos em seu tempo e na posteridade, se faz necessária e ocupará uma parte deste trabalho. Aqui, especial atenção será dada à sentença da morte de Deus e os seus desdobramentos, assim como apontava o próprio autor.

A morte de Deus na pós-modernidade como um paradigma para se pensar a relação entre niilismo e religião ocupará a parte final desta pesquisa. Para tanto, diante da complexidade daquilo que Nietzsche entendia por niilismo e, conseqüentemente, da “morte de Deus”, pretende-se que a contribuição do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) lance luz ao tema, uma vez que esse proeminente filósofo possui um longo texto analítico do aforismo 125 da obra nietzschiana *A gaia ciência*, cujo título: *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”*, pertence à obra *Caminhos da floresta* que data do ano de 1943. Nele, Heidegger “procura apontar para aquilo a partir de onde talvez um dia possa ser colocada a pergunta pela essência do niilismo” (HEIDEGGER, 1998, p. 243).

Ao se basear nos escritos de Nietzsche, Heidegger compreende que o tempo em que está situado corresponde ao estágio final da metafísica. Mais adiante, Heidegger pensa a “morte de Deus” no confronto do *niilismo nietzschiano* com a *história do ser*. Até aqui Heidegger pensa com Nietzsche para, em seguida, pensar contra Nietzsche³. Por ora, cabe ressaltar que Heidegger analisa o tema da “morte de Deus” sob a compreensão de que mesmo a metafísica da vontade de poder não dá conta de descobrir a verdade do ser, posto que “o próprio ser subtrai-se na sua verdade” (HEIDEGGER, 1998, p. 302). Dito isso, Heidegger trabalha extensamente o tema da morte de Deus lançando luz aos conceitos nietzschianos de: *vontade de poder*, *além-do-homem* e *eterno retorno do mesmo*, conceitos capitais para a compreensão do niilismo. Mais adiante, este tema será retomado no tópico sobre a contribuição hermenêutica de Heidegger acerca do niilismo nietzschiano.

³ Segundo GIACOIA JR. (2013, p. 17) Heidegger fez preleções sobre Nietzsche entre os anos de 1936 e 1946 que o ajudaram no amadurecimento de sua crítica à metafísica, bem como da compreensão sobre o niilismo europeu.

Seja com Nietzsche, seja com Heidegger – ou da síntese de ambos feita por Vattimo – o fato é que o niilismo remete à remoção não somente de Deus do âmbito da metafísica, mas até mesmo do lugar metafísico de Deus, a fim de que não sejam colocados nele outras formas e centros de domínio que ocupem o seu lugar.

Por fim, se pretende com este percurso investigativo da relação entre niilismo – expresso na sentença da “morte de Deus” – e religião, em especial, a cristã, traçar caminhos e abrir horizontes a partir do estabelecimento de hipóteses plausíveis, para se compreender em que medida este tema influencia e tenciona a experiência religiosa do presente período, isto é, da pós-modernidade. O surgimento de uma nova espiritualidade, como efeito do pluralismo religioso, aqui tomada em sentido mais amplo do que o conceito de religião poderia abarcar, sugere um *monoteísmo politeísta*.

Este neologismo, proposto na presente pesquisa, remete à ideia de se crer em apenas um Deus, em geral, o cristão, porém, de formas multifacetadas e plurais do fazer religioso. É como se apenas um deus fosse dividido em vários outros deuses, cada qual criado com base na própria ideia de divindade e do fazer religioso que o crente possui. Ao se deparar com a realidade próxima das expressões religiosas de maioria cristã, a despeito do dogma cristão da Trindade e do cristianismo como religião monoteísta, a subjetividade dos adeptos, bem como a forma como percebem e apreendem o Deus cristão, tem sido muito mais notória e decisiva do que a compreensão tradicional de Deus a partir da bíblia sagrada.

Em que medida isso se apresenta como aspecto positivo para a emancipação de si mesmo e das diversas relações humanas? As práticas religiosas em sua maioria cristãs, efetuadas sob a ótica do pluralismo proporcionando novas espiritualidades, não mais presas aos dogmas e tradições da Igreja, sugerem um novo momento positivo, isto é, uma era de maturidade antropológica propiciada pela ação do niilismo? Essas importantes questões nortearão a presente pesquisa materializada nessa dissertação de mestrado.

Sobre a trajetória da pesquisa referente ao tema

Ao iniciar os estudos de pós-graduação em Ciências da Religião, no primeiro semestre de 2020, aconteceram importantes aulas que contribuíram na preparação do projeto de pesquisa, em especial, as aulas de: Ciências da Religião e Fenômeno Religioso; Métodos de Pesquisa em Ciências da Religião; O Catolicismo na Pós-Modernidade; e Seminário Avançado de Pesquisa, mais conhecido como SAP A. As apresentações de trabalhos e pesquisas feitas pelos colegas de sala também contribuíram durante a pesquisa. No segundo semestre de 2020, as aulas de: Ética, Bioética e Religião; O Caráter Institucional, Doutrinal e Prático do Fenômeno Religioso e o SAP B, assim como ocorreu no primeiro semestre, também foram de grande valia para a conclusão do projeto de pesquisa.

Neste momento, com as discussões e aprendizados obtidos nas referidas disciplinas – sobretudo no SAP A e B –, somados à orientação do professor orientador, o projeto teve o seu título alterado para: *Deus está morto? Estudo sobre niilismo e religião na pós-modernidade*. Aqui se faz importante, também, mencionar a contribuição do doutorando (à época) em Ciências da Religião pela UFJF em conjunto com a Universidade de Évora em Portugal, no evento da PUC-Campinas chamado de *Meeting*.

Na pesquisa sobre o niilismo nietzschiano e sua relação com a religião na pós-modernidade, foi possível aprender algo que serviu, também, à minha caminhada existencial. A ideia nietzschiana de que o niilismo é um hóspede inquietante que assombra a civilização ocidental (NIETZSCHE, 2008), encontra lugar, sobretudo, na contemporaneidade. Este assombro ocorre em função das incertezas que pairam sobre o imaginário desta civilização construída a partir de valores morais, judaico-cristãos, advindos à concepção platônica de mundo. As bases desta civilização têm sido postas à prova, isto é, solapadas pela ação do niilismo. Contudo, ao analisar os textos nietzschianos mais detidamente é possível compreender que, mesmo na falta ou perda de sentido, já temos aí uma busca inconsciente pelo sentido da vida.

Mais adiante, essa pesquisa trata do niilismo nietzschiano e sua relação com a pós-modernidade, sob a perspectiva de que esta é um efeito daquele. Dito de outro modo, a pós-modernidade entendida como um período marcado pela descrença ou dúvida acerca dos valores, que constituíram o arcabouço epistemológico ocidental, é um efeito da ação do niilismo, conforme propôs Nietzsche, Heidegger e, atualmente, Vattimo. Em seguida foi explorado o contexto nietzschiano de desenvolvimento do niilismo. Neste ponto, a inquietante sentença: “Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos!” (NIETZSCHE, 2017, p. 131) recebeu atenção privilegiada para a compreensão do que seria o niilismo. Finalmente, a relação entre niilismo e religião, tendo em vista *a morte de Deus na pós-modernidade* foi investigada com a contribuição hermenêutica do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) que possui um texto analítico do aforismo 125 – o homem insensato – da obra *A gaia ciência* (1882). Mais uma vez, a contribuição de Vattimo sobre o tema, especificamente, acerca da religião cristã na pós-modernidade se faz presente nessa pesquisa.

Resta saber em que medida e intensidade ocorrem à relação entre niilismo e religião na pós-modernidade, isto é, se é uma relação de complementaridade, uma relação antagônica ou se cada uma delas atua em paralelo no imaginário do homem ocidental. Postula-se que a ação do niilismo na cultura ocidental, inclusive, sobre a forma como se compreende e se pratica a religião é um fator preponderante para aquilo que tem sido chamado de pós-modernidade. Neste ínterim nova(s) espiritualidade(s) surge (ou surgem) no cenário ocidental com nuances distintas e modos peculiares a depender da geografia e cultura dos grupos que compõem o todo ocidental. Neste caso, é evidente que o cristianismo vem sofrendo mudanças em que pese às práticas e manifestações cúlticas por seus adeptos. A forma de se chegar a Deus, neste caso, o Deus cristão, tem sido transformada e atomizada por uma subjetividade singular característica desta época, onde a absolutização tem dado lugar a relativização, ou seja, da abertura religiosa proporcionada por uma hermenêutica contextual e atenta às demandas socioculturais da contemporaneidade.

Uma importante hipótese aventada nesta pesquisa é a de que o niilismo nietzschiano, mesmo não sendo intensão direta de Nietzsche, acabou por depurar

a experiência religiosa contemporânea, tornando-a multifacetada e plural. Como já mencionado, em relação à religião cristã, isso tem sido chamado e defendido neste trabalho pelo neologismo paradoxal: *monoteísmo politeísta*. Por fim, destaca-se uma preocupação legítima do autor dessa pesquisa, qual seja, de que a mesma sirva, efetivamente, não somente à comunidade acadêmica, mas para abrir caminhos e traçar horizontes que ajudem de algum modo àqueles que buscam respostas para as inquietações deste tempo.

1. NIILISMO E PÓS-MODERNIDADE: HISTÓRIA E CORRELAÇÃO

Na atualidade as relações humanas têm sido marcadas pelas incertezas quanto às referências epistemológicas e religiosas que outrora foram estabelecidas e, por muito tempo, mantiveram-se inquestionáveis. Do ponto de vista filosófico, isso pode ser resumido em uma palavra: niilismo. Esta não é uma palavra qualquer. Merece atenção detida sobre a sua origem, natureza e implicações para os estudos em ciências da religião. Apesar de o niilismo ser fortemente associado à imagem de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) ele não se restringe ou tem início com esse importante filósofo alemão do século XIX.

1.1. Breve história do niilismo

Para expor, ainda que brevemente, a história do niilismo enquanto conceito recorrer-se-á a obra do historiador da filosofia, Franco Volpi (1952-2009). Do ponto de vista etimológico, o termo niilismo vem do latim *nihil*, em geral, traduzido por *nada*. Segundo Volpi (1999, p. 9) ao tratar o nada como problema central na história da filosofia:

Poder-se-ia, nesse sentido, considerar Górgias o primeiro niilista da história ocidental, pelo terrível raciocínio que nos legou: nada existe; se alguma coisa existisse, não a poderíamos conhecer; e se a conhecêssemos, não seria comunicável (anhermèneuton).

Há pelo menos duas principais compreensões acerca deste dito de Górgias: que ele o tivesse feito em tom de sarcasmo, uma espécie de brincadeira retórica ou que, na verdade, constitui-se uma expressão cética de caráter bastante radical. Entretanto, o problema do nada, investigado a partir da filosofia e, em parte, pela teologia, esteve sempre presente, ainda que de forma pontual, durante a história ocidental. Muitos advogaram a existência do nada comparando-o a algo concreto, substancial, a exemplo do que propôs o teólogo medieval Fredegiso de Tours (séc. VIII-IX), discípulo de Alcuino de York, “numa atitude filosófica escandalosa para a época, pretendeu provar que o nada se impõe com sua presença e possui, portanto, algum ser, alguma substancialidade” (VOLPI, 1999, p. 9). De filósofos a célebres artistas é possível verificar em toda a história,

aqui e ali, reflexões e hipóteses firmadas sobre o nada e sua influência na vida ordinária.

No início da Modernidade é notório que uma chave é girada. Aliás, a própria ideia de Modernidade sugere a mudança de um paradigma, de algo novo, da autonomia da razão e de sua instrumentalização para exercer o domínio e buscar o progresso. Este, inclusive, fora proposto pelo sociólogo francês Augusto Comte (1798-1857) – pai do positivismo – no século XIX, cujas ideias tiveram forte influência no pensamento brasileiro demonstradas nas palavras presentes na bandeira nacional: ordem e progresso. A chave que é girada diz respeito à nova percepção acerca da cosmologia. Com a virada copernicana a terra deixou de ser o centro do universo. É evidente que, do ponto de vista científico, ela nunca esteve. Contudo, a compreensão da sua centralidade advinda, sobretudo, da religião cristã foi algo ratificado durante toda a idade média. Como a terra deixou de ser o centro do mundo, o homem, conseqüentemente, também deixou de sê-lo. Isso abalou as estruturas metafísicas do homem.

Neste contexto um importante cientista e filósofo francês da transição entre Medievo e Modernidade, Blaise Pascal (1623-1662), em sua coletânea de escritos póstumos que leva o nome de Pensamentos (*Pensées*) nos legou uma terrível constatação que vai ao encontro dessa mudança de compreensão metafísica com o advento da modernidade: “[...] abismado na infinita imensidão dos espaços que ignoro e que me ignoram, apavoro-me” (PASCAL, 2015. p. 57). Aqui, o homem até então possuidor de uma demarcação especial em relação ao todo e, inclusive, ao seu próprio criador, se vê agora como que jogado entre os espaços infinitos de um mundo que não mais privilegia o seu *lócus*. Nesta direção, Volpi contribui com a ideia de que:

Ao caracterizar com tanta clareza o estranhamento metafísico do homem moderno, Pascal antecipa, de longe, no limiar da era moderna, a razão mais profunda do aparecimento do niilismo. Quando falta um sentido, quando o “porquê” não obtém resposta, o niilismo certamente aparece (VOLPI, 1999, p. 16-17).

Contudo, Pascal não era um niilista. Pelo contrário, tornou-se um devoto cristão a partir de experiências e êxtases místicos. Para ele, partindo de seu

ambiente imediato, isto é, a Europa do século XVII, o homem ainda pensava e cria ser um cidadão do mundo do espírito. No entanto, a partir do seu vasto arcabouço epistemológico decorrente do seu gênio científico e, posteriormente, com os seus estudos sobre o homem, é inegável que as suas reflexões sobre o novo lugar metafísico que o homem do seu tempo habita, apontam diretamente para a aura niilista da qual Nietzsche, 200 anos depois, haveria de “profetizar”.

Quando se ruma em direção ao fim da Modernidade, mais precisamente na aurora da Pós-Modernidade – conceito que será explicitado no próximo tópico – o niilismo encontra um lugar de reflexão no ambiente russo, a partir de importantes literatos. Um deles é o célebre escritor Fiódor Mikhailovitch Dostoiévski (1821-1881). Dostoiévski por meio de suas obras literárias conduzia o leitor para uma profunda reflexão sobre as questões que tocam o sentido da vida e da moral constituída até então. Assim o fez com a obra *Crime e Castigo* (1866) em que o protagonista, Raskólnikov, com sua ideia de homem extraordinário que poderia livremente passar por cima das convenções sociais, tenta justificar para si mesmo que o assassinato de uma velha agiota poderia ser feito de modo livre. Inclusive, com a própria consciência livre de possíveis acusações assentadas na culpa decorrente de uma moral historicamente estabelecida. Sobre a categoria dos homens extraordinários, diz Raskólnikov:

[...] é composta por aqueles que infringem as leis. Os crimes destes são, naturalmente, relativos (...) e se necessitarem, para bem da sua ideia, de saltar ainda que seja por cima de um cadáver, por cima do sangue, então eles, no seu íntimo, na sua consciência, podem, em minha opinião, conceder a si próprios a autorização para saltarem por cima do sangue, atendendo unicamente à ideia e ao seu conteúdo (DOSTOIÉVSKI, 1979, p. 298).

Aqui um niilismo radical pode ser detectado, pois a ideia de *homem extraordinário* presente em *Crime e Castigo*, assemelha-se a ideia de além-do-homem (*Übermensch*) nietzschiano, como aquele que é a própria medida para a tomada de decisões ou de ser e ter a sua própria lei, tendo como mola propulsora para este pensamento a sua própria noção de vontade de poder.

Nesta esteira, porém, de forma mais específica acerca do niilismo russo, Volpi (1999) destaca que o uso Moderno do termo niilismo teve a sua pretensa

paternidade reivindicada pelo escritor Ivan Turguêniev no romance *Pais e Filhos*, escrito em 1862, cujo “tema central é o conflito entre duas gerações: pais e filhos, uma inspirada nos ideais humanistas tradicionais; outra, rebelde, materialista e sem ilusões” (VOLPI, 1999, p. 11). Nesta obra, o protagonista Bazarov, a exemplo de Raskólnikov, é um contestador daquilo que havia sido erigido enquanto moral e valor para nortear a vida em sociedade. Logo nota-se que o niilismo, em certa medida, no contexto russo, é exposto de forma a atacar o romantismo literário da época, porém com ares de que o progresso se seguiria em curso ao propor-se a ideia do nada.

Quando se trata do niilismo e sua relação com as questões sociais e políticas, especialmente, de sua origem em contexto francês – tendo a Revolução como ponto crucial desta relação – pode-se notar certo viés negativo que fora atribuído ao uso deste termo. Segundo Volpi, o filósofo e teólogo alemão Franz von Baader (1765-1841), influenciado pela cultura francesa, teceu várias críticas ao protestantismo por preparar as bases para “[...] por um lado, a um ‘niilismo científico, destrutivo’ e, por outro, a um ‘pietismo (misticismo) não-científico, separatista” (VOLPI, 1999, p. 27). Baader, então, afirmava que a igreja católica deveria se opor ao protestantismo no sentido do resgate da autoridade eclesiástica, política, científica, social, etc., que foram colocados em xeque nos protestos feitos ao catolicismo. Aqui fora feita por Baader a tomada do termo niilismo como sinônimo de perda dos valores ou das verdades que, até então, eram tidas como dogmas da igreja e que estruturavam a vida em sociedade. O uso em demasia da inteligência com vistas a prejudicar uma compreensão religiosa da vida também foi associado ao niilismo por Baader. Neste caso, a igreja católica deveria retomar as rédeas estruturantes, de organização e de coesão social a partir do restabelecimento da relação entre a fé e a razão, ou seja, da religião com a ciência.

Ainda sobre a associação do niilismo com o uso desmedido da razão, observa-se também que o próprio Iluminismo foi entendido como uma corrente intelectual que se lançou de forma hostil, uma vez que se tratava de colocar sob suspeita o tema da providência divina e suas implicações no mundo da vida. O combate à razão desenfreada, traduzida aqui como Iluminismo, segundo o filósofo

espanhol Juan Donoso Cortés (1809-1853), bem como à própria Revolução, o niilismo passa a ser compreendido como categoria de análise crítica e social. Diante disso, considera-se, por exemplo, que o Marquês de Sade (1740-1814), político revolucionário e escritor, compunha suas obras com ares de ateísmo e materialismo que se traduziam em niilismo. Têm-se aqui, portanto, uma importante relação do niilismo com a revolução francesa, em que pese seus desdobramentos quanto às esferas políticas, sociais e econômicas da sociedade (VOLPI, 1999, p. 28-29).

A partir deste ponto o niilismo é tomado sob a forma de processo histórico por Nietzsche. Mais do que isso, este paradoxal filósofo alemão fez do niilismo objeto de profunda reflexão filosófica, fato este que o lançou como o principal teórico sobre o tema. Como já dito, o movimento de decadência que acomete o Ocidente, dentre outros fatores, constitui-se como uma espécie de previsão feita pelo filósofo que foi – e ainda é – comprovada pela simples observação da realidade ordinária das sociedades ocidentais. O niilismo enquanto movimento de decadência encontra no dito da “morte de Deus” o seu apogeu. É certo que mesmo após Nietzsche ter escrito o fragmento 125 da obra *A gaia ciência* (1882), o desenvolvimento das suas reflexões acerca do niilismo continuaram até o fim da sua vida, haja vista os textos publicados neste período, além dos que foram publicados postumamente (VOLPI, 1999, p. 43).

Entretanto, a reflexão filosófica feita por Nietzsche sobre o niilismo não é fruto do acaso. Até por que – como é visto em toda a história das ideias – mesmo que haja originalidade na proposição de alguma ideia ou tese, sempre haverá outras ideias já pensadas e expostas em que, cada qual, enquanto pensador, se baseia para refletir e propor suas “próprias ideias”. Com Nietzsche não foi diferente. A compreensão que obteve de Schopenhauer acerca da *vontade*, as leituras feitas das obras de Dostoiévski, a proximidade – até certa altura – com o músico Richard Wagner (1813-1883), as reflexões sobre decadência da sociedade feitas pelo romancista francês Paul Bourget (1852-1935), são algumas das influências que permitiram, até então, o amadurecimento teórico do conceito de niilismo por Nietzsche.

Assim, o niilismo nietzschiano remonta a decadência do pensamento ocidental que, por sua vez, remonta as ideias socrático-platônicas de mundo sensível e mundo suprassensível. Para Nietzsche – e também para todos os seus sucessores que advogam uma filosofia niilista – a dicotomia metafísica de mundo sensível e mundo suprassensível não passa de um erro psicológico que acaba por fragilizar o potencial humano. Isso ocorre “porque logo o mundo suprassensível, por ser ideal, se revela inatingível e essa inacessibilidade constitui uma falha do ser, uma diminuição de sua consistência e de seu valor” (VOLPI, 1999, p. 56). Sobre a história do niilismo como platonismo, Nietzsche escreveu em 1888 uma síntese elucidativa em seis pontos, na obra *Crepúsculo dos ídolos*, a saber:

1. O mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso. - Ele vive no interior deste mundo, ele mesmo é este mundo [...].
2. O mundo verdadeiro inatingível por agora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso ("ao pecador que cumpre a sua penitência") [...].
3. O mundo verdadeiro inatingível, indemonstrável, impassível de ser prometido, mas já enquanto pensado um consolo, um compromisso, um imperativo [...].
4. O mundo verdadeiro - inatingível? De qualquer modo, não atingido. E, enquanto não atingido, também desconhecido. Consequentemente tampouco consolador, redentor, obrigatório: Ao que é que algo de desconhecido poderia nos obrigar? [...].
5. O "mundo verdadeiro" - uma ideia que já não serve mais para nada, que não obriga mesmo a mais nada - uma ideia que se tornou inútil, supérflua; consequentemente, uma ideia refutada: suprimamo-la! [...].
6. Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez? Mas não! Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente! (NIETZSCHE, 2000, p. 31-32).

Em outras palavras, a síntese proposta por Nietzsche neste texto de 1888 remonta às etapas concernentes ao desenvolvimento histórico do niilismo tendo como ponto de partida o platonismo, que destaca inicialmente a existência do mundo suprassensível e culmina na supressão do mundo aparente, isto é, o mundo da imanência.

Essa citação presente na obra *Crepúsculo dos ídolos* pode ser apresentada sucintamente da seguinte maneira: No primeiro ponto o mundo suprassensível, entendido aqui como mundo verdadeiro, não somente existe

como pode ser alcançado pelo sábio. No segundo ponto o mundo sensível adquire caráter de mera aparência de um mundo ideal que acaba por ser inacessível – por ora – até mesmo ao sábio. Aqui o cristianismo entra em cena com vistas à popularização do platonismo entre as massas, posto que o mundo suprassensível torna-se objeto de fé. No terceiro ponto o mundo suprassensível não mais é possível de ser acessado, restando apenas a ideia kantiana de colocar-se como imperativo. No quarto ponto – corolário do terceiro – a crença no mundo ideal perde o sentido, uma vez que o mesmo não é apreendido pelo intelecto. A religião tradicional, então, sofre um golpe em suas bases e valores preestabelecidos. No quinto ponto Nietzsche inicia a sua proposição de inexistência do mundo suprassensível e da necessidade de supressão do mesmo como “mundo verdadeiro” – as aspas aqui possui caráter explicitamente proposital, haja vista que esse mundo não existe ou não faz mais sentido algum. No sexto e último ponto a ideia de abolição do mundo sensível remonta ao fato de se eliminar a forma como este mundo, tido como aparente, fora concebido e apresentado, inicialmente, pelo platonismo e defendido pelo cristianismo (VOLPI, 1999, p. 57-59).

Em direção ao fim da explanação da história do niilismo nietzschiano resta dizer qual a saída proposta pelo filósofo ao problema aqui citado, a saber, no que se refere ao sexto e último ponto do niilismo como platonismo. Eis a saída: o *eterno retorno*. Em resumo o eterno retorno torna mais leve e, psicologicamente, indolor, a percepção do fato de a repetição existencial apresentar-se como uma constante inevitável, trazendo uma espécie de frescor em meio ao extenuante deserto da inescapável reverberação do vir-a-ser. Nietzsche dedicou-se escrever sobre o eterno retorno, contudo, o modo paradoxal e enigmático com que escrevia seus textos acabou por dificultar a compreensão desse conceito.

Por essa e outras razões que dizem respeito ao seu gênio literário, o niilismo nietzschiano ecoou por toda a Europa, tendo como uma das principais vozes a do importante filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Heidegger dedicou boa parte de sua vida intelectual às obras de Nietzsche tendo como importante período os anos entre 1936 e 1940 quando fez intensas e extensas preleções sobre as obras nietzschianas. Com Heidegger, o niilismo nietzschiano

não somente foi interpretado como foi apresentado sob perspectiva própria, contribuindo, inclusive, para a compreensão do conceito de eterno retorno do mesmo que, conforme o próprio Heidegger, apresentava-se como um desafio nas palavras a seguir:

Ante a múltipla falta de clareza e o impasse em relação à doutrina nietzschiana do eterno retorno do mesmo, é preciso dizer algo de antemão que só pode mesmo ser dito sob a forma de uma asserção: a doutrina do eterno retorno do mesmo é a doutrina fundamental da filosofia nietzschiana (HEIDEGGER, 2014, p. 178).

Dentre vários textos escritos por Heidegger sobre o niilismo e, especialmente, sobre a sentença da “morte de Deus”, um deles se destaca exatamente pelo fato de Heidegger deter especial atenção sobre o tema, cujo título: *A palavra de Nietzsche “Deus morreu” (1943)*. Este será retomado mais adiante neste trabalho. Evidentemente, outros textos de Heidegger sobre Nietzsche poderiam ser explorados, porém, por questões metodológicas, optou-se pela explanação mais detida do referido texto de 1943.

O niilismo proposto por Nietzsche e Heidegger tem sido objeto de estudos na atualidade por importantes autores. Com suas importantes contribuições da relação entre niilismo e religião, o filósofo italiano Gianni Vattimo (1936-) tem se destacado ao propor sua filosofia do *enfraquecimento do ser*, a fim de se compreender adequadamente os desdobramentos daquilo que tem sido denominado como pós-modernidade. Este autor, inclusive, bem como a sua filosofia, constituem-se como importante contribuição para o desenvolvimento dos próximos tópicos.

Assim, aquilo que tem caracterizado o período contemporâneo como pós-moderno, seja pelas ideias do filósofo francês Jean-François Lyotard, seja pelas ideias propostas por Gianni Vattimo, encontra no niilismo a sua origem ou motivação, uma vez que os valores de outrora não mais fazem sentido. Neste caso, o homem contemporâneo se vê perdido e, ao mesmo tempo, forçado a transvalorar os valores com o intuito de situar-se em um tempo de incertezas epistemológicas.

Haveria alguma chance de o homem obter essa autoconsciência adotando uma postura de transvalorização que o caracterize como alguém que conseguiu sair do enredamento metafísico que acomete a civilização ocidental desde a era socrático-platônica? A partir do que e como essa chance poderia se consolidar e constituir-se como uma esperança legítima de superação da metafísica que, conforme Heidegger aponta, assenta-se como a história problema do esquecimento do ser?

A esse respeito, o filósofo ítalo-brasileiro Rossano Pecoraro (1971-), propõe uma importante contribuição ao se referir à morte de Deus e a perda da verdade como fatos positivos:

O acontecimento que, hoje, marca a nossa relação com o niilismo é o de que começamos a ser, e a poder ser, niilistas consumados. E o niilismo é a nossa única chance porque a morte de Deus e a perda da verdade são “fatos” extremamente positivos. É necessário, portanto, acolher todos os seus efeitos, até os mais assombrosos, e assumir radicalmente todas as suas consequências sem se render – não somente às tentações do niilismo reativo, da paralisia e do ressentimento, bem como à de um relativismo estéril ou de um ceticismo inconcludente.

É, portanto, sob a esteira do niilismo consumado, conceito que será retomado nas próximas seções, que Pecoraro, assim como vários estudiosos do niilismo, percebe uma chance de o homem alcançar uma verdadeira emancipação alinhada com a verdade do ser.

Finalmente, a partir desta sucinta explanação acerca do niilismo é possível aventar uma ilustração com o objetivo de esclarecer e demonstrar a sua ação no imaginário humano. Eis a ilustração: é como se um viajante, por anos passando por determinado caminho, conhecedor das curvas, dos obstáculos, da sinalização e da enorme pedra que indicava a chegada ao seu destino, de repente, certo dia se depara no mesmo caminho, porém, com tudo diferente, inclusive, sem a grande pedra que referenciava a chegada ao seu destino. Sendo o mesmo caminho, agora o viajante se vê sem as referências costumeiras para seguir adiante e chegar ao destino desejado.

Aqui, até mesmo a ideia de destino passa a ser, também, incerta, e o homem contemporâneo apercebe-se atemorizado pela falta de referências e da confusão que o acomete acerca do sentido da vida. O fato de não haver mais os parâmetros costumeiros de comparação ou de “autorreferenciação”, remete ao niilismo como um “hóspede perturbador” presente no Ocidente. Portanto, a necessidade da transvaloração que remete ao niilismo completo, pode ser o remédio para a doença metafísica que acomete o homem ocidental ou a força capaz de repelir o hóspede perturbador dessa casa chamada Ocidente.

Diante desse itinerário acerca da história do niilismo, aventa-se a hipótese de que essa perda de fundamentos e referências abriu caminho para uma era chamada de *pós-moderna*, pelos estudiosos da área. Evidentemente, não há consenso sobre essa denominação, entretanto, ela vem sendo muito utilizada para se referir ao presente período. As próximas seções visam tratar da pós-modernidade enquanto conceito, a partir das contribuições de Lyotard e Vattimo.

1.2. O conceito de pós-modernidade em Jean-François Lyotard

Nos últimos dois séculos a cultura ocidental tem sido marcada por profundas transformações de ordem epistemológica, sociológica e religiosa. Os modos de saber, sua produção, legitimação e formas de compartilhamento se encontram em um processo dinâmico de mudanças constantes. Uma parte do pensamento ocidental tem optado pelo ceticismo em relação às grandes estruturas que, até então, dirigiam as ações e reflexões dos indivíduos na Modernidade. Estas afirmações, em geral, são comuns aos intelectuais que pesquisam sobre o que exatamente seria o período contemporâneo. Quanto às diferenças ocorridas entre eles, normalmente, ocorrem no campo da conceituação desse período. Conceitos como: *hipermodernidade*, *modernidade líquida* ou *modernidade tardia*⁴, apesar de distintos, são utilizados para se referir ao presente período.

Contudo, o que tem chamado à atenção e sido difundido até mesmo de forma mais vulgarizada remete ao conceito de *pós-modernidade*. Este conceito refere-se mais ao abandono de metarrelatos pretensamente portadores da solução dos dilemas existenciais humanos, do que exclusivamente um movimento de total ruptura com a Modernidade. Esta compreensão é depreendida da obra *A condição pós-moderna* (1979), do filósofo francês Jean-François Lyotard (1924-1998). Assim como Nietzsche colocou em xeque as estruturas epistemológicas do seu tempo, sobretudo, a própria razão moderna, Lyotard segue na mesma esteira propondo a ineficácia das metanarrativas que autenticavam as mais variadas formas de saber. A perspectiva quanto às incertezas epistemológicas e, por extensão, a desconfiança das mais variadas instituições humanas, são marcas que diferenciam o homem moderno do homem contemporâneo.

Diante da perda de referências e com o desapontamento do homem para com a razão moderna, a verdade saiu da esfera metafísica para habitar a esfera da linguagem. O homem pós-moderno produz ou utiliza a narrativa que melhor explica ou endossa a sua visão de verdade, baseado em suas próprias

⁴ Os termos citados em referência ao presente período foram elaborados e desenvolvidos, nas obras e seus respectivos autores: *Os tempos hipermodernos*, de Gilles Lipovetsky (1944-); *Modernidade líquida*, de Zigmunt Bauman (1925-2017); e *As consequências da modernidade*, de Anthony Giddens (1938-).

experiências e relações vivenciais em sobreposição às verdades concebidas pela metafísica tradicional.

É neste contexto que, Lyotard, ao pensar a pós-modernidade o faz tendo em mente as sociedades mais desenvolvidas, porém, não se restringindo a elas. Ao iniciar a reflexão sobre este tema, o filósofo francês propõe que o conceito de pós-modernidade:

Designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos das ciências, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. [...] Simplificando ao extremo, considera-se 'pós-moderna' a incredulidade em relação aos metarrelatos (LYOTARD, 2020, xv-xvi).

Deixar de crer nas grandes narrativas de outrora abriu espaço, segundo Lyotard, para uma diversidade dos jogos de linguagem, cujos operadores destes jogos, ao fazer uso do poder concernente à sua própria posição socioeconômica, pautam a vida em função do aumento da eficácia. Àquilo que Nietzsche havia concebido enquanto vontade de poder, isto é, das condições de manutenção e aumento em relação ao querer viver sempre mais, se resume em Lyotard à manutenção da eficácia de um sistema, em que pese a verdade científica e a justiça social ser apenas parte integrante na sustentação deste sistema.

Além da incredulidade em relação às grandes narrativas, ocorre paralelamente a este fenômeno, conforme já introduzido acima, que o saber passa por um processo de profunda mudança nesta era, a qual Lyotard denominou como pós-industrial e pós-moderna (LYOTARD, 2020, p. 3). Tanto os que produzem o saber como aqueles que o consomem devem se adequar a esta mudança de ordem linguística ligada ao avanço da técnica. As plataformas digitais conectadas à rede mundial (internet) são um exemplo de que o saber possui atualmente uma posição e natureza diferentes do que há poucas décadas atrás.

O saber tem sido altamente pulverizado e isso tem sido extremamente relevante e positivo. Porém, um efeito colateral dessa pulverização pode ser notado na detenção dos meios de pulverização deste saber, em geral, pelas sociedades mais ricas. Outro efeito relativo à vasta disseminação do saber a grandes distâncias e em curto espaço de tempo, reside em considerar como

saber até mesmo informações que não condizem com a realidade concreta, assim, abrindo espaço para confusões de ordem epistemológica que, na prática, seria a tomada de informações falsas como verdadeiras.

Neste interim, a disputa entre as grandes corporações e grandes nações tem se dado justamente no campo da informação. A prioridade em relação aos mais variados entraves entre uma nação e outra, na contemporaneidade, ocorre em saber quem pode ter mais controle na forma como o conhecimento é atomizado na sociedade. A informação alcançou um patamar de mercadoria altamente valorativa e está diretamente ligada à busca pelo poder. Nesta direção, Lyotard propõe que:

Sob a forma de mercadoria informacional indispensável ao poderio produtivo, o saber já é e será um desafio maior, talvez o mais importante, na competição mundial pelo poder. Do mesmo modo que os Estados-nações se bateram para dominar territórios, e com isso dominar o acesso e a exploração das matérias-primas e da mão-de-obra barata, é concebível que eles se batam no futuro para dominar as informações (LYOTARD, 2020, p. 5).

Se, para Lyotard, a pós-modernidade é notadamente marcada pela incredulidade diante dos *metadiscursos* com pretensões de superação do tempo e do espaço, ou seja, que visem dar explicações universais e finais sobre os mais variados assuntos do mundo da vida, então àqueles que possuem maior poder de proposição, condução e disseminação das grandes narrativas, acabam por exercer uma enorme capacidade de domínio sobre as relações mundanas, sejam elas quais forem.

Antes, na modernidade, a ciência obtinha o monopólio enquanto criadora de verdades ligadas à descoberta das mais variadas leis da natureza. Os objetivos relativos à própria busca pelo saber sempre tinham em vista um bem que pudesse ser compartilhado por todos. Um bem, cujo selo de qualidade era conferido pela ciência e não pelo obscurantismo epistemológico decorrente das crenças e superstições, em alguns casos, fomentadas por práticas religiosas não condizentes com a realidade. Isso não quer dizer que não havia justificativas de ordem metafísica para a proposição de determinado tipo de conhecimento. Pelo contrário, a metafísica, ainda na modernidade, exerceu relativa força enquanto

justificadora de saberes. Não na mesma medida e irresponsabilidade como ocorrera em tempos anteriores à modernidade, mas, ainda sim, a metafísica manteve seu lugar junto a produção de conhecimento.

No que se pode chamar de pós-modernidade toda essa pretensão em direção ao estabelecimento de verdades de cunho objetivo, universal, absoluto, etc., caiu por terra dando lugar aos processos epistemológicos de desconstrução com ênfase nos aspectos relativos à interpretação, sendo que o campo da linguagem passa a funcionar como uma espécie de mola mestra para a construção e disseminação de conhecimento.

A percepção de Lyotard acerca da pós-modernidade encontra raízes no próprio pensamento de Nietzsche. Não por acaso o termo *percepção* presente na frase anterior é aqui utilizado. Pode-se dizer que Nietzsche, com a contribuição que nos legou acerca do extenso trabalho por ele realizado na tentativa de reformulação e explicação do acreditava ser o niilismo, em sua vida intelectual, teve como bússola epistemológica a noção de perspectiva em oposição à construção de um saber absoluto, inquestionável, imutável e universal. A verdade, neste caso, deixa de se assentar em justificativas metafísicas de outrora para habitar o campo da interpretação.

Essa noção de perspectiva utilizada por Nietzsche tem levado estudiosos do mundo todo em direção daquilo que tem sido denominado de *perspectivismo nietzschiano*. Dentre os textos do filósofo que tratam da noção de perspectiva, o trecho abaixo demonstra de modo claro o que Nietzsche compreendia a esse respeito, enquanto homem do conhecimento:

Devemos afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras, com que o espírito, de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo: ver assim diferente, querer ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura “objetividade” – a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra sob controle e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas (NIETZSCHE, 1998, 108-109).

Nietzsche fala em diversidade de perspectivas e interpretações afetivas com vistas a contribuir com o que ele entendia ser o conhecimento. Neste ponto é possível verificar a influência de Nietzsche sobre a concepção que Lyotard desenvolve acerca da pós-modernidade, tendo em vista a noção de perspectiva e da ênfase que o presente período tem dado ao campo da linguagem como terreno fértil para a fecundação das verdades (o plural aqui é proposital). Não que a verdade não exista, seja totalmente flexível ou *líquida* – para usar um termo do sociólogo polonês Zigmunt Bauman (1925-2017), a questão é que agora ela situa-se no campo da linguagem, mais precisamente como resultado de um processo de interpretação.

Ainda sobre a questão da verdade e da linguagem, uma digressão se faz necessária neste ponto. Nota-se que a esteira na qual Lyotard pressupõe a condição pós-moderna, não somente se assenta naquilo que Nietzsche entendia sobre a verdade, mas, também, daquilo que Heidegger concebia enquanto verdade. Aqui nota-se um alinhamento, em menor ou maior grau, ainda que não intencional ou proposital, dos aspectos de verdade e linguagem, entre Nietzsche, Heidegger e Lyotard. Heidegger, por exemplo, em sua obra capital *Ser e tempo* (1927) no texto que tem por título *Presença, abertura e verdade*, asseverou que: “Só ‘se dá’ verdade na medida e enquanto a presença é” (HEIDEGGER, 2005, p. 295-296, grifos do autor). Qual seria, então, a relação entre verdade e linguagem a partir dessa afirmação de Heidegger? De modo direto, pode-se dizer que a verdade se dá na medida e enquanto a presença é, posto que a verdade é relativa ao ser da presença. Em outras palavras, só se encontra verdade a partir da interação do ser-no-mundo e, esta interação, manifesta-se através da linguagem.

Dito isso, a interpretação, porém, não é um processo ou um acontecimento que ocorre ao acaso que desconsidera todo o conjunto de conhecimentos existentes. Mais do que isso o processo de interpretação, por mais que seja capitaneado por uma elite intelectual, ocorre de forma dialogal ou, melhor dizendo, dialética⁵. A verdade continua a existir, entretanto, as pretensões por trás

⁵ Sobre o processo de interpretação, vale mencionar a sua importante relação com o *mundo da vida*. Relação esta explicitada pelo filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas (1929-) em sua Teoria da ação comunicativa em que: “todo ato de entendimento pode ser concebido como parte

do seu estabelecimento que, em muitos casos, serviram de legitimação de desejos de dominação e de acúmulo de poder, têm sido minoradas dando lugar à construção de verdades adequadas à realidade das relações sociais.

Tal situação, de modo paradoxal, por mais que seja entendida como um avanço contra a violência simbólica – ou literal – proporcionada pela metafísica tradicional, apresenta-se, por outro lado, como uma derrocada do pensamento moderno, no que concerne a importantes conceitos que consolidaram este período. É nesta esteira que Lyotard sugere a condição pós-moderna do seu tempo que, por meio dos jogos de linguagem – da questão tecnológica e informacional –, tenta superar essa crise de valores que culminaram na incredulidade dos discursos que se pretendiam absolutos, atemporais e universais.

O impacto da incredulidade em relação aos “metadiscursos”, bem como da mudança na compreensão atual acerca do que seria a verdade – a partir da extensa contribuição de Nietzsche e Heidegger a esse respeito – evidentemente, afetaram e ainda afetam a experiência religiosa das sociedades ocidentais. Como a maioria das pessoas no Ocidente, sobretudo no continente americano, se autodenominam cristãs, pode-se afirmar que o termo *pós-moderno* alude ao termo *pós-cristão*. Não que modernidade e cristianismo sejam categorias extintas dando lugar à novas categorias, porém, é notório que a compreensão de mundo que caracterizava a modernidade e a compreensão religiosa que caracterizava o cristianismo, ambas, vem sofrendo profundas transformações afetando a práxis social.

Destarte, chegando ao fim desta seção, depreende-se da proposta lyotardiana sobre a condição pós-moderna, ou seja, da atual reviravolta epistemológica, cujos desdobramentos afetam todos os âmbitos sociais – como ponto de partida e de chegada deste período – que a mesma caracteriza-se como fruto da ação do niilismo previsto por Nietzsche e retomado por Heidegger. Por certo, a esfera religiosa é o aspecto da vida humana que mais tem sofrido a ação do niilismo, quando se observa a forma como os diversos ritos, manifestações

de um procedimento cooperativo de interpretação, voltado a alcançar definições situacionais intersubjetivamente reconhecidas” (HABERMAS, 2012, p. 138).

cúlticas, compreensão do sagrado e afins, têm acontecido na atualidade. Se para Lyotard a condição pós-moderna é caracterizada pela “crise da filosofia metafísica” (LYOTARD, XVI, 2020), o que se dirá, portanto, do âmbito religioso? A resposta a essa pergunta pode ser adiantada nesta seção pela afirmação de que o cristianismo, enquanto religião majoritária do Ocidente, encontra-se em crise. Não em seu sentido negativo, mas de se ter à disposição a oportunidade de rever padrões e conceitos preestabelecidos que, ao invés de emancipar a humanidade, acabam por mantê-la com uma visão utópica e descolada da realidade ordinária do mundo da vida. Sobre este assunto, o autor destacado na próxima seção, Gianni Vattimo, possui uma sólida e extensa contribuição, a fim de aclarar a compreensão entre niilismo e pós-modernidade.

1.3. O conceito de pós-modernidade em Gianni Vattimo⁶

A percepção majoritária acerca do que seria a pós-modernidade reside na constatação de que a modernidade, com sua pretensão de progresso irrestrito assentado na razão, não mais se sustenta em função dos próprios acontecimentos dos últimos dois séculos, especialmente, das guerras e genocídios que colocaram em dúvida o caráter de iluminação e *salvação*, até então, atribuído à modernidade. Lyotard possui esta percepção e busca explorar a crise dos relatos que caracteriza o seu tempo na obra já citada *A condição pós-moderna*. Já o filósofo Gianni Vattimo (1936-) parte da possível relação epistemológica entre os filósofos Nietzsche e Heidegger, evocada para a explicação não somente do período atual, mas do próprio desdobramento histórico previsto por e a partir deles (VATTIMO, 1996, V).

A história do pensamento ou história das ideias, inicialmente, foi alvo da crítica nietzschiana e, posteriormente, por Heidegger. A crítica que liga ambos os filósofos dava-se em razão do entendimento moderno da história enquanto progresso iluminado rumo à um *telos* análogo ao que se propõe a história da salvação judaico-cristã. A crítica se intensificava por causa da tomada, pela modernidade, dos mesmos pressupostos que fundaram o Ocidente, a saber, dos ideais socrático-platônicos apropriados e reformulados pela cristandade, para estabelecer a sua noção de progresso.

Contudo, nesta linha, pode-se dizer que Nietzsche e Heidegger, se viram em uma possível aporia que diz respeito a não apropriação das categorias relativas aos fundamentos e valores preestabelecidos para fazerem suas críticas, o que poderia fazê-los cair na armadilha de propor algo novo, aspecto intrínseco da modernidade. Qual seria, então, uma proposta epistemologicamente viável, a partir das perspectivas de Nietzsche e Heidegger, que Vattimo estabeleceu a cerca do fim da modernidade e introdução da pós-modernidade? A noção de dissolução ou fim da história (VATTIMO, 1996, IX).

⁶ Nesta seção, a explanação do conceito de pós-modernidade desenvolvido por Vattimo, baseia-se na obra *O fim da modernidade*, publicada originalmente em 1985, em que se dedica a tratar sobre o fim da modernidade e a introdução da pós-modernidade, sob a perspectiva e referências feitas às conclusões dos filósofos Nietzsche e Heidegger para a compreensão do período contemporâneo.

Dito de outro modo, a história enquanto processo de um todo coeso e único acabou por se dissolver e é isso que caracteriza a entrada em cena da pós-modernidade. O novo, pretendido pela modernidade, se dissolve e perde sentido. Aliás, a perda de sentido, é um corolário da ação do niilismo em que pese à transvaloração dos valores já mencionada na seção sobre a história do niilismo. Com o prefixo *pós* da pós-modernidade, percebe-se a intencionalidade do seu uso por vários autores, situação esta que não é diferente com Vattimo. Para o filósofo italiano o termo pós-modernidade faz alusão ao termo pós-história. Aqui, o ponto de inflexão entre modernidade e pós-modernidade, isto é, a dissolução da história, pode ser demonstrada a partir das palavras de Vattimo: “A ‘dissolução’ da história, nos vários sentidos que se podem atribuir a essa expressão, é, de resto, provavelmente, a característica que distingue de modo mais claro a história contemporânea da história ‘moderna’” (VATTIMO, 1996, XV, grifos do autor).

Seria a dissolução da história ou a decadência que caracteriza a ação do niilismo um problema insolúvel? Para Vattimo, não. Mais do que um problema, de caráter negativo, esse tempo confere oportunidades e possibilidades para sair das amarras metafísicas que acometeram – ou ainda acometem – a civilização ocidental. As amarras metafísicas citadas podem ser sintetizadas na própria noção de verdade emplacada e disseminada a partir do platonismo e do cristianismo. A crítica de Nietzsche e Heidegger a esta noção de verdade foi sobremodo exaustiva e intensa. Evidentemente, esses filósofos não apenas criticaram como propuseram saídas para uma compreensão adequada do que seria a verdade.

Vattimo se baseia na proposta desses filósofos sobre a verdade para afirmar que: “a experiência pós-moderna (isto é, heideggerianamente, pós-metafísica) da verdade é uma experiência estética e retórica [...]” (VATTIMO, 1996, XIX). Talvez, tal assertiva induza o leitor a entender a verdade como algo completamente subjetivo, como àquilo que tem sido atualmente difundido como pós-verdade⁷. Mais do que uma noção de verdade que esteja ligada ao que cada

⁷ Segundo o renomado *Dicionário da Universidade de Oxford*, o conceito de pós-verdade refere-se a “[...] um adjetivo definido como relacionado ou denotando circunstâncias em que fatos objetivos são menos influentes na opinião pública que os apelos emocionais e as crenças pessoais” (OXFORD, 2016).

um sente ser o mais adequado e proveitoso para si mesmo, Vattimo pensa a ideia de verdade ancorada na realidade das relações que se dão através da linguagem.

Em outras palavras, não que tal experiência da verdade se assente apenas em subjetividades tornando-a totalmente relativizada, vazia de sentido e, portanto, inválida. Mais do que isso, Vattimo entende a pós-modernidade como a era em que a verdade, tal qual foi elaborada e mantida ao longo dos séculos, encontra na linguagem, assim como extensão do pensamento, a sua morada deixando os ideais metafísicos tradicionais de lado para firmar-se de modo legítimo no que pese a ideia heideggeriana de verdade do ser⁸.

A partir deste ponto, vale mencionar, a possibilidade de se pensar em uma continuidade histórica, porém, não no sentido de um progresso irrestrito ou iluminado, mas de fatos e acontecimentos que se conectam e se transmitem a partir das vivências e experiências concretas de cada indivíduo. No final das contas, essas vivências e experiências torna possível a formação de um todo histórico sem as pretensões metafísicas de outrora.

Toda a questão da verdade colocada por Nietzsche e Heidegger – sintetizada por Vattimo para a elaboração e difusão de sua filosofia – possui relação direta ou, pode-se dizer que tem como ponto de partida, a concepção desses filósofos sobre o niilismo. Disso depreende a proposta de Vattimo sobre a pós-modernidade. Esta pode ser compreendida como um acontecimento que enfraquece as diversas estruturas e instituições sociais e supera marcos e fundamentos outrora estabelecidos. Nesta direção, não sem razão afirma-se que a origem filosófica da pós-modernidade, segundo o filósofo italiano Gianni Vattimo, encontra-se em autores como Nietzsche, conforme é demonstrado nas palavras a seguir:

Pode-se sustentar legitimamente que a pós-modernidade filosófica nasce na obra de Nietzsche: para sermos precisos, no espaço que separa a segunda consideração inatual (*Sobre a utilidade e o dano dos estudos históricos para a vida, 1874*) do grupo de obras que, a poucos anos de distância, se inicia com *Humano, demasiado humano* (1878) e que

⁸ Heidegger se ocupa extensa e detidamente sobre a questão da verdade. O § 44 de *Ser e tempo* (1927), já mencionado neste trabalho, possui uma importante reflexão do filósofo da Floresta Negra sobre a verdade do ser.

também compreende *Aurora* (1881) e *A gaia ciência* (1882) (VATTIMO, 1996, p. 170).

Neste caso observa-se que a pós-modernidade vem sendo gestada desde o século XIX não como uma era de superioridade filosófica, do progresso ou de conceitos afins, mas de desmembramento em que pese a tentativa de desvinculação da lógica do pensamento ocidental que acomete o homem desde a origem desse pensamento, isto é, da era *socrático-platônica* em diante. O que estava em jogo na modernidade era a ideia de que o pensamento sempre rumava de forma progressiva, dando a entender que o valor das coisas e das ideias estava sempre em seu caráter de novidade.

A modernidade caiu em uma armadilha epistemológica arquitetada por ela mesma que se traduz no esforço de superação – entendido equivocadamente – tomando como base os fundamentos teóricos e históricos da metafísica tradicional sem, contudo, livrar-se deles. Neste ponto, tanto Nietzsche como Heidegger, buscam fazer um movimento que visa escapar desta armadilha, entretanto, sem se verem enredados em outra armadilha, cujos elementos que a constituem são os mesmos da modernidade – a aporia mencionada anteriormente. Nietzsche, principalmente, a partir de sua obra *Humano, demasiado humano* (1878), percebe que as categorias com as quais ele tentava propor alguma ideia de superação, no fim das contas, eram as mesmas da modernidade. Logo, Nietzsche entendeu que acreditar na verdade como sendo algo elevado, acima da não-verdade, do erro ou de conceitos afins, era algo que “se impôs em situações [históricas] vitais determinadas” (VATTIMO, 1996, p. 172, inclusão nossa).

Neste sentido, vale dizer que Nietzsche empreende um esforço adequado que se traduz na ideia de *superação pela não superação*⁹. No entanto, é importante mencionar que todo cuidado é necessário para não se cair em outra armadilha ao se fazer uso inadvertido do termo *superação*. O que se deve ter em vista ao se valer do uso desse termo – do alemão *Überwindung* – é a perspectiva

⁹ A expressão *superação pela não superação* remonta ao fato de Nietzsche tentar superar as amarras metafísicas típicas do seu período vivencial, a partir de novos valores que não se traduzam ou remetam à ideia de busca pelo novo, característica própria da modernidade. Em outras palavras e, de modo paradoxal, esse esforço de superação aduz o próprio “fim da época de superação, isto é, da época do ser pensado sob o signo do *novum*” (VATTIMO, 1996, p. 174).

heideggeriana quando se refere, por exemplo a expressão *superação da metafísica*¹⁰. Tal superação não diz respeito à tomada dos fundamentos e formas de pensamentos tradicionais para a sua realização. É uma superação que se assenta em uma nova forma de pensar e de expressão desse pensamento por meio da linguagem¹¹.

Este movimento, segundo Vattimo, torna esses filósofos grandes precursores da pós-modernidade. Vattimo entende a pós-modernidade, também, como idade pós-metafísica em um sentido positivo da não tomada do pensamento metafísico-platônica como forma adequada de pensar e, portanto, de deliberar sobre o mundo da vida, suas motivações e consequências. Acerca disso, Vattimo afirma:

Enquanto o homem e o ser forem pensados, metafisicamente, platonicamente, em termos de estruturas estáveis que impõem ao pensamento e à existência a tarefa de “fundar-se”, de estabelecer-se (com a lógica, com a ética) no domínio do não-deveniente, refletindo-se em toda uma mistificação das estruturas fortes em qualquer campo da experiência, não será possível ao pensamento viver positivamente aquela verdadeira idade pós-metafísica que é a pós-modernidade (VATTIMO, 1996, p. XVIII).

Com essa nova forma de compreensão do que seja a verdade, as ideias que possuem relação com o tema do absoluto, das centralizações e das unificações forçadas, agora se encontram de forma mais livres e, do ponto de vista hermenêutico, mais abertas à multiplicidade. Diante dessas constatações, Vattimo emprega uma expressão que tem marcado a sua própria filosofia, chamada de pensamento fraco – *pensiero debole*: “um tipo de pensamento que significa tanto uma ideia do pensamento mais consciente dos seus limites [...], mas sobretudo uma teoria do debilitamento como traço constitutivo do ser” (ROCHA, 2013, p. 138).

¹⁰ Sobre o tema da superação da metafísica em Heidegger, seus apontamentos realizados entre os anos de 1936 a 1946 podem ser encontrados na obra traduzida para o português *Ensaios e conferências* (2012).

¹¹ Para maior aprofundamento acerca do que pensava Heidegger acerca da linguagem, ver o livro *A caminho da linguagem* (2003).

As ideias de universalização a qualquer custo, de absolutização, de se manter ideais suprassensíveis que norteiem de forma equivocada a vida prática, dão lugar à uma nova forma de pensar a partir do contexto imediato que cada indivíduo se encontra e das influências que sofre ao mesmo tempo em que influencia os outros. A pós-história, bem como a própria noção de pós-modernidade, se assentam neste novo jeito de olhar e compreender o mundo, tendo em vista a ideia de descontinuidade e de multiplicidade que, em função do caráter contingente do mundo da vida, demonstram que a linearidade e progressividade históricas, defendidas fortemente na modernidade não encontram espaço no atual momento do Ocidente.

Diante de toda essa constatação do que seria a pós-modernidade para Vattimo, nota-se claramente que as categorias *niilismo* e *pós-modernidade* se relacionam, em menor ou maior grau, sendo a pós-modernidade, a denominação de uma época que se apresenta e se caracteriza pelos efeitos da ação do niilismo – ainda que não se tenha ideia da extensão desses efeitos. Aliás, o niilismo mostra-se como uma compreensão epocal que, à primeira vista, não aceita a certeza como possibilidade de apreensão da realidade em si. Prova disso reside no fato de a sentença da morte de Deus afetar diretamente a compreensão religiosa, ritos e esquemas de culto cristãos – e também de outras religiões tradicionais –, desde o seu anúncio até os dias atuais. Não apenas no âmbito religioso, mas em todas as esferas da vida e suas relações ordinárias, a ideia de certeza tem dado lugar, não a um ceticismo despropositado, mas a inúmeras possibilidades de abertura interpretativa da realidade.

Nesta esteira, isto é, da pós-modernidade como um momento da história em que se procura realizar uma superação, porém, não nos moldes da metafísica tradicional, da busca pelo *novum*, nota-se uma relação direta com aquilo que Nietzsche chamou de *filosofia da manhã* em sua obra *Humano, demasiado humano*. No fragmento 638 intitulado *O andarilho*, Nietzsche fala dessa filosofia:

Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra – e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe. Mas ele observará e terá olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo; por isso não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele

deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem. [...] Nascidos dos mistérios da alvorada, eles [andarrilhos e filósofos] ponderam como é possível que o dia, entre o décimo e o décimo segundo toque do sino, tenha um semblante assim puro, assim tão luminoso, tão sereno-transfigurado: – eles buscam a filosofia da manhã (NIETZSCHE, 2007, n.p. inclusão nossa).

Mais uma vez é possível perceber de modo evidente o prenúncio de Nietzsche acerca dos tempos vindouros, do qual Vattimo se vale para expor seu pensamento acerca do fim da modernidade e início da pós-modernidade. Nisso, a estreita ligação entre o tema da morte de Deus e o conceito de eterno retorno do mesmo em Nietzsche junto à superação da metafísica em Heidegger, traduzem-se na ideia do *pensiero debole* de Vattimo. Esta, remete-se, portanto, ao tempo em que vivemos, cujas estruturas metafísicas que se apresentaram anteriormente como “inquebráveis”, agora se veem fragilizadas.

Esse enfraquecimento ou quebra dessas estruturas, tem dado lugar a um novo momento de reflexões acerca do *lócus* da humanidade e de como nele deve viver. Não no sentido de um dever que aponta para uma finalidade existencial, de um momento escatológico, mas a partir da liberdade de pensamento, o qual foi submetido no passado pelos grilhões de uma verdade que não mais se sustenta, até mesmo do ponto de vista das práticas religiosas tradicionais, sobretudo, as de matriz cristã.

Neste ponto vale ressaltar que a atual compreensão de Deus e da verdade, remonta ao estabelecimento de uma relação predominante que abarca todas as demais relações possíveis. Em outras palavras, o tempo ou a era da pós-modernidade sugere, em última instância, o tempo ou a era do *pós-Deus*. Se o Deus retomado e exposto nessa pesquisa se funda sob a perspectiva cristã, a exemplo do pensamento de Nietzsche em suas obras que pensa em Deus como o Deus cristão¹² – assim como faz Heidegger, Vattimo e demais estudiosos do niilismo – a pós-modernidade só pode remeter a uma era em que o *Deus cristão não mais é*, a partir de uma nova compreensão pautada pelo conceito vattimiano de uma ontologia fraca.

¹² Uma importante referência a esse respeito encontra-se no aforismo 343 da obra *A gaia ciência* (1882), cujo conteúdo e comentário serão feitos mais adiante na seção que trata da sentença nietzschiana sobre “a morte de Deus”.

Essa nova compreensão de Deus, ou seja, do pós-Deus, em muito se deve à própria mudança no campo da linguagem, isto é, da interpretação. Neste caso, os escritos religiosos e teológicos passaram a ser interpretados sob a chave hermenêutica dessa ontologia fraca que se traduz na provisoriedade do saber, do seu caráter histórico, mas não absoluto, estanque e fechado. Isso se deve ao importante trabalho relativo à linguagem realizado por Heidegger e de sua forte influência ao filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002), cuja obra principal *Verdade e método* (1960), expõe o conceito de hermenêutica filosófica, bem como do círculo hermenêutico, alargando assim a proposta de Heidegger acerca deste último.

Destarte, não apenas os escritos religiosos e teológicos, compreendidos sob nova perspectiva hermenêutica, é que possibilitaram uma nova forma de pensar. Os escritos filosóficos, do mesmo modo, passaram a ser interpretados sob essa nova chave, resultando no atual momento em que se encontra o campo da linguagem e da epistemologia das mais variadas ciências existentes. A abertura ao campo interpretativo que tem assumido as diversas possibilidades, em conformidade com o momento histórico do intérprete, constitui-se como a destituição da ideia de verdade absoluta que impedia novas e ricas oportunidades de interpretação.

Por fim, diante do exposto acerca do conceito de pós-modernidade apresentado por Vattimo sob a esteira de um niilismo nietzschiano e heideggeriano, a hipótese colocada, inclusive, pelo filósofo turinense sobre o que se pode compreender do atual contexto histórico, reside no final da sua obra sobre *O fim da modernidade*, a saber:

É nesse mundo que a ontologia se torna *efetivamente* hermenêutica, e as noções metafísicas de sujeito e objeto, ou melhor, de realidade e de verdade-fundamento, perdem peso. Nessa situação deve-se falar, na minha opinião, de uma “ontologia fraca” como única possibilidade de sair da metafísica – pelo caminho de uma aceitação-convalescença-distorção que não tem mais nada do ultrapassamento crítico característico da modernidade. Pode ser nisso que resida, para o pensamento pós-moderno, a chance de um novo, francamente novo, começo (VATTIMO, 1996, p. 190, grifos do autor).

A chance de um *novo*, conforme Vattimo coloca, se firma, portanto, através de uma “ontologia fraca”, de um enfraquecimento do ser e, com ele, o entendimento de uma verdade que se pauta na harmonia das relações e vivências imediatas. Isso, longe da ideia barata de relativização, refere-se ao abrir mão de discursos e ações, cuja violência simbólica ou literal, infelizmente ainda caracteriza este tempo. Com isso, a chance e a esperança que se colocam para um mundo mais humanizado, assentam-se na destituição de uma noção de verdade própria, pautada em ideais insustentáveis que resultaram em todo tipo de violência durante a história. Se a pós-modernidade diz respeito a esta pós-verdade, então pode-se afirmar que ela encontra-se no “caminho” certo.

1.4. A correlação entre niilismo e pós-modernidade

O presente tempo tem sido marcado, do ponto de vista da pesquisa acadêmica acerca das questões filosóficas, sociológicas e religiosas, como um tempo em que as diversas compreensões totalizantes acerca da posição do homem no mundo, tem se chocado e o consenso tem sido dificultado entre os que se dedicam a estudar a natureza epistêmica do momento atual.

Entretanto, se a afirmação de que a pós-modernidade, enquanto atual momento histórico, refere-se à perda ou desordem relativa aos fundamentos que sustentavam as reflexões no Ocidente, além da caducidade dos valores – cuja proveniência decorre de uma metafísica tradicional – estiver correta, então, estabelecer a sua relação com o niilismo pode vir a tornar-se consenso entre aqueles que buscam compreender a contemporaneidade.

Tendo em vista a proposta do niilismo como processo histórico epocal, em que medida ou de que forma a pós-modernidade se relaciona com ele? A pós-modernidade estaria dentro desse processo histórico, a saber, o niilismo? Ou seria outro movimento histórico, cuja força opera paralelamente ao niilismo, no que diz respeito à modelagem dos esquemas de pensamento no Ocidente? Responder satisfatoriamente a essas questões apresenta-se como importante meio de se compreender a posição do homem ocidental na atualidade.

Na seção anterior, a proposta para se pensar a pós-modernidade decorre da compreensão sobre esse tema feita por Gianni Vattimo. O filósofo italiano apresenta a posição do homem do seu tempo, inclusive, a dele própria, em relação ao niilismo, em sua obra *O fim da modernidade* (1996), como se vê nas palavras a seguir:

“Creio que a nossa posição em relação ao niilismo (que significa: a nossa colocação no processo do niilismo) possa ser definida mediante o recurso a uma figura que aparece com frequência nos textos de Nietzsche, a do ‘niilista consumado’” (VATTIMO, 1996, p. 3).

Vattimo entende o niilismo consumado como uma chance, talvez, a única chance do homem pós-moderno, se ver livre das amarras metafísicas. Diante disso, não há dificuldade para identificar em Vattimo o esforço que o mesmo faz

para tratar o tema da pós-modernidade a partir da compreensão prévia que ele possui sobre o niilismo. Há de se notar que o niilismo, em seu sentido positivo, do qual aponta-se essa correlação diz respeito ao *niilismo completo*. Essa afirmação encontra assentimento entre os estudiosos do tema, a exemplo do filósofo ítalo-brasileiro Rossano Pecoraro (1971-).

Ao fazer referência à principal proposta filosófica de Vattimo, a saber, o pensamento fraco – *pensiero debole*, Pecoraro em sua obra *Niilismo* (2007), corrobora com essa assertiva, posto que:

O que ali está se louvando, obviamente, é o niilismo “completo”, ou “consumado”, de cunho nietzschiano, em que se assume a perda da verdade e o fim dos valores supremos e que dessa perda e de tal fim extrai a força para se tornar o pressuposto e o movente de um processo de libertação e criação. O nosso tempo e a nossa cultura, afirma Vattimo, não são ainda radicalmente niilistas; e essa é a razão da crise, do profundo mal-estar em que mergulham e da qual não conseguem sair (PECORARO, 2007, *online*).

Pecoraro, na esteira dos estudiosos do niilismo, relaciona este com aquilo que tem sido aventado pela “pluralidade de vozes proveniente do arquipélago pós-moderno” (PECORARO, 2007, *online*). O mal-estar aqui exposto apresenta-se como característica da intrínseca da pós-modernidade, haja vista que em nossa cultura e civilização, em muito, esse mal-estar, advém da própria ação do niilismo sobre as relações em qualquer âmbito e formas em que elas aconteçam. Mais do que um efeito, a partir da ótica nietzschiana, o niilismo apresenta-se como a causa de fenômenos que, mais tarde, foram descritos pelos conceitos de: secularização; perspectivismo – já retratado nas seções anteriores –; e pluralismo, inclusive, no meio religioso.

As crenças totalizantes, de caráter universal e absoluto foram sendo carcomidas pela ação do niilismo. Um ceticismo, não como o pirrônico, mas da desconfiança das soluções propostas pelas grandes narrativas, tem ocupado lugar significativo na atualidade. A partir da concepção de o niilismo ser um movimento de decadência que vem desde o platonismo, passando pelo cristianismo que atravessou o milênio até chegar neste século, pode-se afirmar que a dissolução dos valores firmados na moral judaico-cristã – imiscuída com o

platonismo – abriu caminho para o que tem sido chamado atualmente de pós-modernidade.

Entretentes, a vontade de superação desta condição niilista, com vistas à afirmação da vida, enquanto vivida em sua plenitude, não deixa de ser uma marca que caracteriza a busca das pessoas nesse tempo. Essa vontade de superação, a qual Nietzsche falava, bem como suas previsões acerca da ação do niilismo, remetem ao conceito de “vontade de poder”. Em sua obra *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche coloca de modo direto e aberto que “Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder!” (NIETZSCHE, 2011, p. 110).

Aqui, vale ressaltar que a expressão vontade de poder ainda que tenha sido historicamente interpretada de modo equivocado¹³, deve ser tomada como um modo de afirmação da vida que leve em consideração não uma verdade própria, cuja caducidade tem vindo à tona com a ideia heideggeriana de superação da metafísica, mas de uma verdade *enfraquecida* – para utilizar uma expressão vattimiana.

A busca pela vontade de superação, exatamente porque ocorre em um ambiente epistemológico difuso acerca dos valores e dos fundamentos, acaba por trazer um efeito colateral que reside na individualização dessa busca, fomentada, especialmente, pelo avanço da técnica. A questão não é de difícil compreensão: o homem e a mulher da pós-modernidade, insatisfeitos com os discursos totalizantes e as narrativas fechadas para viverem suas vidas, optam por seguir um caminho próprio, em alguns casos, com demasiada subjetividade.

Para isso, se utilizam de plataformas digitais que trazem a falsa ideia de pertença social, porém, cada vez mais se fecham em suas individualidades ao mesmo tempo em que pensam estarem construindo conjuntamente um tecido social coeso, justo e uniforme. Aqui, a vontade de superação desse niilismo, de forma colateral, possibilita a recorrência de crises sociais e políticas como as que

¹³ Quanto à questão da tomada de expressões nietzschianas como: *vontade de poder* e *super-homem* ou *além-do-homem* de forma equivocada e ardilosa durante a história, a exemplo de Hitler com o nazismo, verificar a obra *Nietzsche* de Crane Brinton, cuja resenha crítica foi à época do diário carioca *Diretrizes* (1942) e republicado em 2015 por Dalcídio Jurandir sob o título *Nietzsche e a caricatura nazista do super-homem* (<http://dx.doi.org/10.1590/2316-82422015v3602dj>).

aconteceram no passado. Entretanto, o surgimento desse mal-estar ou crise na atualidade, como propôs Franco Volpi:

[...] se distingue pelo conflito entre visões de mundo e sistemas normativos diferentes, pela dificuldade de enquadrar nos paradigmas éticos tradicionais as ações e fatos morais de gênero novo, pela concorrência entre as diversas teorias éticas, que desencadeia verdadeira guerra de palavras, sem vencedores nem vencidos, e produz a indiferença, o relativismo e o cepticismo (VOLPI, 1999, p. 139).

A materialização desta crise nas relações sociais de forma mais prática pode ser vista na ideia de desencanto do mundo. Se, por um lado, os valores estão em constante transformação, adaptação e assimilação, em função daquilo que cada um pensa ser o mais correto, independente de qualquer faceta da existência, então as referências acabam por inexistir e o fantasma da falta de sentido se faz presente de modo perturbador no imaginário da sociedade pós-moderna. Por outro lado, se há o desencanto em função da perda de referências e fundamentos, nota-se uma abertura para o que pode ser chamado de reencanto do mundo.

Este reencantamento é possibilitado exatamente pelas razões que levaram ao desencantamento¹⁴, sendo este uma espécie de motivação daquele. Em outras palavras, o enfraquecimento da ideia de absolutos e de objetificações no campo da religião, levou do desencantamento ao reencantamento, posto que isso apontasse para a possibilidade de novas aberturas na forma de pluralismos das práticas religiosas.

Em síntese, todo desenrolar da pós-modernidade em correlação com o niilismo, os pluralismos que a caracteriza decorrente de uma espécie de reencantamento já mencionado, são aspectos de um pensamento, cujo fio condutor – a despeito de pequenas diferenças perspectivas – parte do anúncio nietzschiano da morte de Deus e das reverberações existentes em suas próprias obras a partir desse anúncio. Este fio condutor continua sendo puxado pela reflexão heideggeriana acerca do niilismo nietzschiano e, por fim, encontra-se

¹⁴ A palavra desencantamento decorre do entendimento do intelectual alemão Max Weber (1864-1920), um dos pais da sociologia, a saber: “O desencantamento do mundo: a eliminação da magia como meio de salvação” (WEBER, 2004, p. 106).

tensionado pelo epítome feito por Vattimo do que seja o niilismo de Nietzsche e Heidegger e sua ação na pós-modernidade.

Nas próximas seções, especialmente no quarto tópico, procurar-se-á verificar em que medida os conceitos de *pós-modernidade*, *niilismo* e *religião* se correlacionam, bem como quais os desdobramentos dessa correlação.

2. O CONTEXTO NIETZSCHIANO DE DESENVOLVIMENTO DO NIILISMO

Este tópico visa apresentar o desenvolvimento do niilismo a partir da compreensão e contribuição de Nietzsche em suas obras, especialmente, *A vontade de poder*. O próprio entendimento do niilismo como um processo histórico epocal mais amplo encontra em Nietzsche o seu ponto de partida. Aqui, vida e obra desse importante filósofo se fundem dando ao leitor contemporâneo a oportunidade de entender a proposta niilista de que tratava Nietzsche, cujo apogeu remete a sentença “Deus está morto”.

2.1. Contexto histórico e biográfico de Nietzsche¹⁵

Entre os estudiosos do tema, é consenso que o principal teórico do niilismo foi o filósofo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche. Como se sabe, Nietzsche descendia de uma linhagem de pastores luteranos. Alguns estudiosos argumentam que o seu caráter crítico contra a religião cristã e, portanto, o seu ateísmo, se deviam em função de ele ter nascido e passado boa parte de sua infância em um presbitério e em um lar estritamente religioso. Além disso, o fato de seu pai, Karl Ludwig Nietzsche, ter morrido quando Nietzsche tinha apenas cinco anos, supostamente afetou a sua visão de mundo e, conseqüentemente, a sua maneira de compreender a religião. Sobre a relação que mantinha com seu pai, Nietzsche:

“[...] era apaixonadamente ligado ao pai, e o impacto de sua perda foi profundo. Aus meinem Leben nos transmite a imagem dele guardada pelo filho e um registro dos sentimentos que acompanharam o testemunho angustiante de sua doença e morte (HOLLINGDALE, 2015, p. 25)”.

Com a morte de seu irmão mais novo, ainda criança, Nietzsche se vê convivendo apenas entre mulheres. Porém, após se estabelecer em Weingarten, Nietzsche muda-se para um internato. O tempo passa e Nietzsche já em 1854 obteve seu primeiro contato com o latim e o grego. Morou por alguns anos em Pforta de onde saiu em 1864 para ingressar na Universidade de Bonn como

¹⁵ As informações contidas neste item acerca da vida de Nietzsche foram retiradas, em sua maioria, da obra *Nietzsche: uma biografia*, de R. J. Hollingdale, cuja edição brasileira de 2015 foi traduzida por Maria Luisa de Abreu Lima Paz.

estudante de filologia e teologia. Neste meio tempo Nietzsche vê a sua fé no cristianismo declinar e a religião passa ser vista com muita desconfiança por ele. A história e a ciência passam a ser os fundamentos pelos quais Nietzsche recomenda que as pessoas construam seus alicerces epistemológicos, isto é, o modo assertivo de se pensar as coisas.

A certeza religiosa deu lugar à dúvida. Em pouco tempo ele desiste do estudo de Teologia e se interessa cada vez mais por música. Em 1865 transferiu-se de Bonn para Leipzig. De 1865 a 1869, Nietzsche progride em seus estudos de filologia, descobre Schopenhauer e Lange, faz amizade com Erwin Rohde e inicia sua relação com Wagner. Em 1869 Nietzsche recebe uma oferta irrecusável que o levaria à cadeira de filologia clássica na Universidade da Basileia por, pelo menos, dez anos.

A carreira de Nietzsche como professor foi algo notório entre os que o conheceram, ainda que ele próprio não fosse entusiasmado com a vida acadêmica. Lecionava com vigor e despertava o interesse em seus alunos acerca da filologia clássica, cultura da Grécia antiga, etc. Segundo Carl Bernoulli, ao conversar com ex-alunos de Nietzsche:

[...] todos passam a impressão de ter se sentado não aos pés de um educador, mas de um éforo vivo da antiga Grécia, que avançara no tempo para estar entre eles e falar sobre Homero, Sófocles, Platão e seus deuses. Como se falasse com conhecimento próprio de coisas muito evidentes e totalmente válidas ainda – esta era a impressão que dava a eles (HOLLINGDALE, 2015, p. 70).

Não obstante, Nietzsche não se contentava com a vida acadêmica. Em cartas trocadas com seus amigos, especialmente, Rohde, referia-se ao ensino universitário como um “jugo” (HOLLINGDALE, 2015, p. 72). Contudo, o vigor intelectual demonstrado em suas publicações era algo fora do comum. Nietzsche irrompe no século XIX como pensador extraordinário, cuja filosofia ficou conhecida como *a filosofia do martelo*¹⁶ Nietzsche seguiu com seus estudos e estilo de vida ateu, de modo que suas produções literárias quase sempre se

¹⁶ Esta expressão refere-se ao subtítulo de sua obra *Crepúsculo dos ídolos*, além de remeter ao modo de filosofar tendo em vista a tentativa de esmiuçar os valores tradicionais decorrentes da falsa ideia, para Nietzsche, de mundo suprassensível.

voltavam à crítica da religião, da metafísica tradicional e dos valores estabelecidos a partir dela, em especial, aos valores judaico-cristãos. Nietzsche foi um escritor profícuo, cujas ideias ecoam nos debates e reflexões deste tempo acerca do lugar da religião e de Deus na contemporaneidade. É reconhecido como um *profeta* no que diz respeito aos desdobramentos niilistas no Ocidente. É consenso entre os estudiosos de Nietzsche que suas principais obras publicadas em vida vão de 1872 a 1888. A seguir há uma breve descrição da cronologia destas obras.

A primeira obra publicada foi *O nascimento da tragédia*. Entre os anos de 1873 a 1876 publicou *Considerações extemporâneas*, obra constituída de quatro ensaios. A obra *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres* foi publicada em dois volumes entre 1878 e 1880. A obra *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais* foi publicada no ano de 1871. *A gaia ciência* foi publicada em 1882 com um acréscimo em 1887. Uma de suas principais obras – *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* – foi publicada em quatro partes, entre 1883 e 1892. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro* foi publicado em 1886. A obra *Genealogia da moral: uma polêmica* foi publicada em 1887. *O caso Wagner: um problema para músicos* foi publicada em 1888. As obras: *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo*; *Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*; *O anticristo*; *Ditirambos de Dionísio*; bem como sua autobiografia *Ecce homo: como alguém torna-se o que é* foram todas preparadas para publicação em 1888.

Nas obras citadas acima não se encontra o grande projeto de sua vida intelectual, a saber, *A transvaloração*, também denominado de *A vontade de poder*. Entende-se que a primeira vez em que Nietzsche cita este projeto foi na obra *Genealogia da moral*, onde diz: “a uma obra que estou preparando: *A vontade de poder. Ensaio de uma transvaloração de todos os valores*” (NIETZSCHE, 1998, p. 146). Esta obra faz parte do acervo póstumo de Nietzsche, chamado de *Nachlass*, cuja primeira edição ocorreu em 1901, logo após a morte do filósofo.

As obras de Nietzsche, assim como o seu modo de pensar, em muito se deveu, sobretudo, às influências de Wagner, Schopenhauer, Darwin, os pré-

socráticos. Quanto a Richard Wagner (1813-1883), gênio musical de sua época, Nietzsche estabeleceu uma forte amizade que pressupunha a admiração pela grandeza de sua humanidade. Apesar do posterior distanciamento de Nietzsche em relação a Wagner, ou seja, da ruptura que houve entre eles, enquanto eram amigos, o ponto em comum que favoreceu essa amizade tem nome: Schopenhauer. Hollingdale sustenta esse ponto ao fazer a seguinte afirmação:

A relação de Nietzsche com Wagner foi fortalecida por sua mútua atração por Schopenhauer e cabe ressaltar que, quando rompeu com Wagner por volta de 1876, ele rompeu também com Schopenhauer; pois, apesar de sua reputação como “discípulo”, sua filosofia derradeira é contrária a de Schopenhauer em todos os pontos (HOLLINGDALE, 2015, p. 88).

Nietzsche e Wagner compartilhavam de pontos de vistas semelhantes em relação à crítica da cultura do seu tempo, que se caracterizava pela busca de um tipo de conhecimento que acaba por fragmentar a vida humana, tendo o conceito de *esclarecimento* ligado à proposta de uma razão que se pretendia dar solução a todo e qualquer anseio humano. Para ambos, isso não passava de uma ilusão que ao invés de produzir emancipação, pelo contrário, distanciava o homem de si mesmo. Schopenhauer, com o pessimismo que marcava a sua filosofia, foi utilizado, até certo ponto, como fonte de inspiração para que Wagner e Nietzsche tecessem suas críticas, a partir das ideias relacionadas à superioridade da arte em relação à cultura e da submissão do conhecimento pelo Estado ao se referir às universidades.

Quanto às suas principais influências, vale mencionar o apreço que Nietzsche tinha pela filosofia grega antiga e pela proposta darwiniana. Quanto à filosofia grega antiga, o ponto de partida de Nietzsche situa-se antes de Platão com sua proposta dicotômica de mundo real (das ideias) e mundo aparente (sensível). Em grande medida, Nietzsche firma a sua filosofia de forma a criticar o platonismo e a exaltar os pré-socráticos: “A filosofia de Platão em diante se fundamentara em suposições que já não eram válidas, e para encontrar filósofos que tivessem enfrentado seus problemas sem pressupostos era preciso retornar a Heráclito, Pitágoras [...]” (HOLLINGDALE, 2015, p. 99).

A teoria darwiniana a qual Nietzsche se utilizou para consolidar a sua filosofia refere-se ao naturalismo, resumido na hipótese de que a humanidade surgiu e se desenvolveu de modo aleatório, sem propósito e acidentalmente. O conceito nietzschiano de *eterno retorno do mesmo*, bem como a própria sentença “Deus está morto”, encontram sustentação na ideia de uma evolução humana que se desvencilhou de toda a amarra metafísica, de um mundo suprassensível, com a teoria da seleção natural proposta por Charles Darwin (1809-1882). Para Hollingdale: “Darwin e os gregos, então, e não Wagner e Schopenhauer, foram os pontos de partida da filosofia de Nietzsche” (HOLLINGDALE, 2015, p. 103). Quando Nietzsche rompe com Wagner e, conseqüentemente, com as ideias de Schopenhauer, a sua interpretação daquilo que havia sido proposto por Darwin e pela filosofia grega antiga – sob as lentes de Wagner e Schopenhauer – ganha novo contorno e um notório amadurecimento de sua proposta filosófica que se seguiria até o seu problema de saúde mental.

Caminhando para os últimos capítulos da vida de Nietzsche, cerca de longos onze anos antes de sua morte, sabe-se que Nietzsche teve problemas de ordem mental que são transcritos na citação abaixo. Muito do que diz a respeito de Nietzsche, de forma equivocada, refere-se a esse período de sua loucura, especialmente, seu possível envolvimento com ideais de antissemitismo que se traduziram no movimento nazista.

A biografia de Hollingdale, utilizada aqui como referência das informações relativas à vida e obra de Nietzsche, oferece pormenores acerca deste acontecimento:

Ao sair de casa na manhã do dia 3 de janeiro de 1889, Nietzsche viu um cocheiro chicotear seu cavalo num ponto de carros de aluguel da Piazza Carlo Alberto. Ele atravessou a praça aos gritos e se atirou ao redor do pescoço do animal. Depois perdeu a consciência e resvalou para o chão, ainda abraçado ao cavalo açoitado. Uma multidão se aglomerou e, atraído pela confusão, seu senhorio reconheceu o inquilino e fez com que o levassem de volta a seus aposentos. Ele permaneceu inconsciente por um bom tempo. Quando voltou a si, não era mais o mesmo: no início, cantava, gritava e golpeava as teclas do piano de tal forma que o senhorio, que já havia chamado um médico, ameaçou chamar também um policial; depois se acalmou e começou a escrever a famosa série de

epístolas às cortes europeias e aos seus amigos anunciando sua chegada como Dionísio e o Crucificado (HOLLINGDALE, 2015, p. 271).

A partir de então, Nietzsche se correspondia com alguns amigos sob o título de *Dionísio* e o *Crucificado*. Com suas recorrentes crises de loucura, talvez, ocasionada por uma infecção sífilítica, ele foi levado a clínicas de saúde mental, onde era visitado por seus amigos e sua mãe. Com o tempo, Nietzsche esteve aos cuidados de sua mãe em casa até o fim da vida dela em 1897. Nietzsche, que estava com sua saúde mental muito comprometida, provavelmente, não sabia que a mãe havia morrido. Por fim, Nietzsche, sem saber que estava próximo de um novo século e que havia se tornado famoso por suas obras, ainda que com certa distorção pelos seus leitores e ouvintes, morreu em 25 de agosto de 1900.

2.2. A sentença de Nietzsche “Deus está morto”

O que Nietzsche entendia por niilismo? Na coletânea de textos que culminou na publicação póstuma do livro *A vontade de poder*¹⁷, Nietzsche lança a questão e logo em seguida a responde: “Que significa niilismo? – Que os valores supremos desvalorizam-se. Falta o fim; falta a resposta ao ‘Por quê?’” (NIETZSCHE, 2008, p. 29). O niilismo foi interpretado e exposto por Nietzsche como um movimento histórico de decadência da civilização ocidental, originado pelo dualismo platônico – mundo inteligível e mundo sensível – operacionalizado e publicizado pelo cristianismo¹⁸.

A despeito do caráter paradoxal e aforístico de Nietzsche, levando o leitor a aparentes contradições no que diz respeito ao tema do niilismo, no prefácio do livro *A vontade de poder*, Nietzsche toma a si mesmo “como o primeiro niilista consumado da Europa” (NIETZSCHE, 2008, p. 23). Tal assertiva coaduna com a ideia da morte de Deus que se constitui como o mote e linha mestra para compreensão do niilismo.

O tema da morte de Deus não é algo novo na história do saber, seja do ponto de vista filosófico, seja do ponto de vista teológico, conforme demonstrado a seguir. A negação de uma entidade superior, transcendente e absoluta já havia sido pensada muito antes da sentença nietzschiana da “morte de Deus”. O cientista e filósofo místico, Blaise Pascal (1623-1662), em sua obra póstuma *Pensées* menciona uma passagem do historiador grego Plutarco (séc. II d.C.) que diz “O grande Pã morreu” (PASCAL, Br 695¹⁹). Friedrich Hegel (1770-1831), em seu escrito de juventude *Fé e Saber* (1802), referindo-se ao tema da metafísica asseverou “o próprio Deus morreu” (HEGEL, 2007, p. 160). Entrementes, Friedrich Nietzsche (1844-1900), tem sido amplamente reconhecido como o filósofo da morte de Deus em função da forma retumbante e do impacto que seus

¹⁷ Tal coletânea foi organizada por Elizabeth Förster-Nietzsche (livros 2 e 4), irmã do filósofo e por Peter Gast (livros 1 e 3), dileto amigo, segundo um plano de Nietzsche, datado de março de 1887 (NIETZSCHE, 2008, p. 9).

¹⁸ No prefácio de *Além do bem e do mal* (1886), Nietzsche rotula o cristianismo de “platonismo para o povo”.

¹⁹ Esta forma de citação refere-se à edição de *Pensées (Pensamentos)* de Léon Brunschvicg (Br). Haja vista que a ordem e a numeração dos aforismos pascalianos possuem uma sequência distinta na também famosa edição de Louis Lafuma.

escritos acerca deste tema causaram e ainda causam no imaginário do homem ocidental, sobretudo dos que se lançam a estudar a religião.

Os textos nietzschianos que, prioritariamente, remetem a este tema encontram-se na obra *A gaia ciência* (1882), especialmente nos aforismos 125 (o insensato) e 343 (nossa alegria). Ambos falam especificamente da “morte de Deus”, sendo o segundo aforismo uma espécie de continuidade explicativa do primeiro. Nesta obra, Nietzsche reflete sobre a história do saber e da caminhada do homem nesta história que é, última instância, a própria história humana. Sua crítica feroz à forma como o saber se desenrolou historicamente, a partir de superstições e preconceitos, em muitos casos, oriundos da religião, constitui-se como linha central desta obra.

No aforismo 125 encontra-se a célebre sentença da “morte de Deus” proferida pelo homem louco (o insensato), como se lê a seguir:

O Insensato – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – assim eles gritavam e riam uns para os outros. O homem louco saltou no meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “eu lhes direi! Nós o matamos, – vocês e eu! Todos nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? Que fizemos nós, quando desacorrentamos esta Terra do seu Sol? Para onde ela se move 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? Há ainda um ‘acima’ e um ‘abaixo’? Não erramos como que através de um nada infinito? O espaço vazio não nos sopra a pele? Não ficou mais frio? Não nos vem a noite continuamente? Não precisam as lanternas serem acesas de manhã? Ainda não ouvimos nada do barulho dos coveiros que enterram Deus? Ainda não sentimos nada do cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus permanece morto! E nós o matamos! Como nos consolaremos, nós, assassinos entre os

assassinos? Aquilo de mais poderoso e mais sagrado que o mundo tinha até então sangrou sob os nossos punhais – quem nos limpará deste sangue? Com que águas poderíamos nos purificar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos que inventar? Não é a grandeza desse crime grande demais para nós? Não precisaremos nós próprios nos tornar deuses, para ao menos parecer merecedores dele? Nunca houve um crime maior – e apenas quem nascer depois de nós pertencerá, por esse crime, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Aqui calou o homem louco, e observou novamente seus ouvintes: também eles calaram e olharam para ele com estranheza. Por fim ele jogou sua lanterna no chão e ela se estilhaçou em pedaços e se apagou. “Eu venho cedo demais”, disse ele então, “não é ainda meu tempo. Esse evento enorme ainda está a caminho e vagueia, – ele ainda não chegou até os ouvidos dos homens. Raio e Trovão precisam de tempo, a luz dos astros precisa de tempo, crimes precisam de tempo, mesmo depois que foram feitos, para serem vistos e ouvidos. Esse crime ainda está mais distante deles do que o astro mais distante – e *no entanto eles próprios o cometeram!*” – Conta-se ainda que o homem louco, no mesmo dia, invadiria diversas igrejas e lá entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Conduzido para fora e interrogado, ele sempre respondia isso: “Que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus? (NIETZSCHE, 2017, p. 130-131, grifos do autor).

Este aforismo tido como a representação máxima do niilismo – seu ápice – por Nietzsche revela a vivência de um tempo – *percebido cabalmente por poucos, se não apenas por ele mesmo* – em que não se faz mais necessário remeter ao suprassensível, qualquer autoridade que confira sentido ou que conceda legitimidade às escolhas humanas. Dito de outro modo, a metafísica tradicional, bem como os aspectos da transcendência que apontavam para o Deus cristão, enquanto gerador e mantenedor de sentido das vivências humanas é tomada como um cadáver que não mais tem relevância alguma para o mundo dos vivos. A decadência ocidental mencionada anteriormente refere-se a uma mudança de paradigma, à desvalorização de certos valores vigentes – estabelecidos pelo platonismo-cristianismo –, cujo ápice remonta ao tema da morte de Deus, especialmente, o Deus cristão.

Ao se fazer uma análise mais detida deste aforismo, uma primeira pergunta se impõe: Em que medida seria, realmente, o homem louco um louco? A

impressão que se tem é a de que a loucura deste homem louco é mais sã do que a sanidade daqueles que ousam zombar dele. A compreensão que ele possui dos desdobramentos epistemológicos e sócio-históricos relativos ao seu tempo, bem como do que estaria por acontecer, o coloca não como um louco, mas como um sábio que lê precisamente os acontecimentos de sua época. Uma vez que o Deus cristão morreu, com ele, morrem as referências e parâmetros pelos quais as pessoas se orientavam. É evidente que essas pessoas, são, sobretudo, contemporâneas de Nietzsche, ou seja, os europeus do seu tempo. Dito isso, é inegável que a ação do niilismo, qual seja, aquela demonstrada claramente na sentença da morte de Deus, tem extrapolado os limites da Europa do século XIX alcançando praticamente todo o Ocidente em pleno século XXI. O caráter de previsibilidade da sentença do homem louco não ocorre de modo aleatório, mas coloca-se como sentença assertiva quando se observa a realidade do Ocidente na atualidade.

Vale destacar que se os efeitos da ação da morte de Deus não eram sentidos pelos seus próprios algozes, o caráter de verdade desta ação seria melhor visto e sentido a partir dos seus próprios efeitos. Se os efeitos da morte de Deus se colocavam como sombra sobre a Europa, ou seja, se o niilismo da caducidade dos valores e da necessidade de introduzir novos valores, já despontava no alvorecer, então é certo que a posição do homem ocidental do século XXI, possui melhores condições para compreensão dessa sentença. Se o homem louco mencionou ao seu público que vinha cedo demais, em que pese ao anúncio da morte de Deus, caso o mesmo viesse hoje, certamente, a receptividade da sua sentença seria muito maior e melhor compreendida entre as pessoas da atualidade.

Se, por um lado, o niilismo demonstra a decadência da civilização ocidental relativa aos valores que não mais se sustentam diante da realidade ordinária, por outro lado, a ideia de um deus que morre – o deus cristão –, norteador do imaginário ocidental por, aproximadamente, dois mil anos, abre infinitas possibilidades para um pensar a partir da própria realidade da vida imposta ordinariamente.

Neste ponto, uma importante questão merece ser exposta e respondida, qual seja: Como se sabe que o autor se refere ao Deus cristão e não a qualquer outro deus? A resposta encontra-se no aforismo 343 de *A gaia ciência* em que Nietzsche parece ter a intenção de continuar o aforismo 125, porém, de forma a esclarecê-lo, como nota-se a seguir:

O maior acontecimento recente – o fato de que "Deus está morto" de que a crença no *Deus cristão* perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Ao menos para aqueles poucos cujo olhar, cuja suspeita no olhar é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida: para eles o nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, "mais velho": Mas pode-se dizer, no essencial, que o evento mesmo é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer chegado; e menos ainda que muitos soubessem já o que realmente sucedeu – e tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral europeia, por exemplo. Essa longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo, que agora é iminente: quem poderia hoje adivinhar o bastante acerca dela, para ter de servir de professor e prenunciador de uma tremenda lógica de horrores, de profeta de um eclipse e ensombrecimento solar, tal como provavelmente jamais houve na Terra? (NIETZSCHE, 2017, p. 212, grifo nosso).

Assim, para Nietzsche, se o mundo suprasensível não mais possui lugar na reflexão humana em busca de sentido, tentar recorrer a Deus para pautar a vida ordinária, faz do homem um niilista não no sentido da afirmação, mas da negação da própria vida. A própria ideia de verdade ou de um mundo verdadeiro não passaria de mera falsidade, como nota-se nas palavras de Nietzsche sobre a natureza e surgimento da crença em sua obra *A vontade de poder*:

Que é a *crença*? Como ela surge? Cada crença é um *ter-por-verdadeiro*. A forma mais extrema de niilismo seria a de que *cada* crença, cada *ter-por-verdadeiro*, seja necessariamente falso: pois *um* mundo *verdadeiro* *não existe absolutamente*. Portanto: uma *aparência de perspectiva*, cuja origem jaz em nós (à medida que nós *temos necessidade* continuamente

de um mundo mais estreito, resumido, simplificado) (NIETZSCHE, 2008, p. 34, grifos do autor).

Diante dessa citação e de tantas outras acerca da morte de Deus como representação mais clara e direta do niilismo, a esfera religiosa de todo Ocidente, de um modo ou de outro, sofre o impacto dessa força que se apresenta de forma irrefreável no imaginário humano. O caráter de verdade é, sobretudo, repensado em sua concepção e desdobramentos. Uma nova realidade que se impõe a partir da própria experiência humana, suas relações e esquemas de linguagem, a despeito de um mundo suprassensível imaginário, deve agora ser assimilada e vivida intensamente. Se Deus morreu e, com ele, um tipo de homem também morre, que viva agora o homem na sua melhor forma possível!

2.3. Previsões nietzschianas sobre a ação do niilismo

Em geral, quando se trata da figura do profeta, logo se vem à mente a imagem daquele que fala em nome de alguma divindade, a fim de anunciar acontecimentos que ainda serão em um determinado momento futuro ou que denuncia as injustiças do seu próprio tempo. Em ambos os casos o profeta seria alguém portador de verdades trazidas à tona em tempo oportuno. Nietzsche, enquanto importante filósofo alemão, também é considerado por alguns como um profeta, não no sentido religioso, mas daquele que anuncia acontecimentos que estariam por vir. Nietzsche também, coloca-se como uma espécie de filósofo-poeta, haja vista a própria escrita poética que caracteriza vários trechos de suas obras, a exemplo do *Prelúdio em rimas alemãs*, pertencente à obra *A gaia ciência* (1882).

O caráter de profecia relacionado a algumas importantes sentenças de Nietzsche sugere a sua própria incompreensibilidade. Tal situação é típica do profetismo, pois quando o profeta anuncia algo, normalmente, os destinatários não compreendem de pronto todo o conteúdo anunciado. Um claro exemplo para ilustrar este fato, encontra-se no anúncio do *insensato*, presente no aforismo 125 da mesma obra citada acima. Ao predizer ou antever a “morte de Deus”, ele mesmo entende a incompreensibilidade do seu público em relação ao seu anúncio, ao dizer que:

“Eu venho cedo demais”, disse ele então, “não é ainda meu tempo. Esse evento enorme ainda está a caminho e vagueia, – ele ainda não chegou até os ouvidos dos homens. Raio e Trovão precisam de tempo, a luz dos astros precisa de tempo, crimes precisam de tempo, mesmo depois que foram feitos, para serem vistos e ouvidos (NIETZSCHE, 2017, p. 131).

Nietzsche, assim como poucos em toda a história, conseguia fazer uma leitura singular do seu tempo e, com isso, propôs os acontecimentos que se seguiriam relacionados ao niilismo. Isso não quer dizer que Nietzsche era um profeta em sentido *stricto* como àquele personagem bíblico do antigo testamento. Neste ponto, apenas a analogia se apresenta como forma de se explicar atuação de Nietzsche. Ele entendia a necessidade da chegada de um *homem superior*, cuja função seria de determinar acontecimentos, a partir da ideia de vontade de

poder. Sobre esse homem superior, diz Nietzsche: “[...] reconheci finalmente que há duas espécies distintas de filósofos: de um lado, aqueles que tem de apegar-se a uma grande tábua de estimações (lógicas ou morais), de outro, aqueles que são, eles mesmos, legisladores de estimações” (NIETZSCHE, 2008, p. 475). O homem superior, para Nietzsche, era o filósofo que atuava como *legislador do futuro*, uma vez que ao invés de apenas lerem o passado, determinam os acontecimentos futuros.

Por essa e outras razões, assim como o profeta da obra *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* (1878)²⁰, na obra *A vontade de poder* (1901)²¹ Nietzsche assume, de forma análoga, a figura de um profeta, pois, logo no prefácio dessa obra ele se coloca como aquele que conta a história dos próximos dois séculos (NIETZSCHE, 2008, p. 23). E que história seria esta? O advento do niilismo. Mas, este niilismo é geopoliticamente situado, isto é, inicialmente, o niilismo refere-se ao contexto europeu, haja vista que constitui-se como *locus* de vivência e produção intelectual de Nietzsche. Para o filósofo, os sinais do niilismo e a recepção por parte das pessoas já era algo notório, pronto para romper como uma represa, isto é, o imaginário do seu tempo, que não suporta a força da correnteza – o próprio niilismo. Nietzsche, com sua presunção característica, achava-se como o primeiro niilista consumado da Europa.

Entendida como o evangelho do futuro, essa obra trazia em seu subtítulo: *Tentativa de transvaloração de todos os valores*. Nietzsche entendia que havia um movimento histórico chamado por ele de niilista, porém, que logo se consumaria dando lugar a um contramovimento operado pela fórmula da vontade de poder. A questão central para ele era a de que novos valores seriam necessários para um novo tempo de superação de tudo aquilo que, até então, representava o niilismo, porém, incompleto. O advento do niilismo nietzschiano, isto é, da sua consumação, pressupunha a derrocada do cristianismo, em

²⁰ Segundo consta na biografia de Nietzsche por R. J. Hollingdale, este livro possui quatro partes, sendo a primeira publicada no ano de 1883 e a quarta, e última parte, teve uma edição particular em 1885 e a primeira edição pública em 1892.

²¹ A primeira edição desta coletânea de textos surgiu em 1901, logo após a morte do filósofo (1900), com 483 fragmentos. Uma segunda edição, de 1906, com 1067 fragmentos, constitui a versão mais conhecida e divulgada (NIETZSCHE, 2008, p. 9).

especial, das questões concernentes à moral cristã que, para ele, constituía-se como a moral dos fracos.

As questões relativas aos conceitos-chave de uma metafísica tradicional como: *verdadeiro*, *belo* e *bom*; seriam postas em xeque e também seriam subsumidas na transvaloração dos valores, posto que, estes conceitos, bem como os próprios juízos de valor cristãos permaneciam presentes, ainda que, tacitamente, nos mais variados sistemas como o positivista, socialista, etc. (NIETZSCHE, 2008, p. 28).

Se se levar em consideração que um profeta é efetivamente comprovado pelos acertos de seus ditos proféticos, então, Nietzsche, caso se arrogasse um profeta, teria passado no teste e faria jus ao termo. Isso porque, os desdobramentos do niilismo por ele anunciados, se efetivaram nas tentativas nacionalistas, burguesas e socialistas, especialmente, na Alemanha, de se estabelecer formas humanas, porém, equivocadas, de centros de domínio e de obtenção de poder a qualquer custo. Em sua época mesma Nietzsche fez uma importante leitura dos acontecimentos ao propor o termo niilismo e desenvolvê-lo da forma como o fez. Segundo, o filósofo alemão Heidegger, Nietzsche:

[...] emprega a palavra “niilismo” como o nome para o movimento histórico por ele reconhecido pela primeira vez que já transpassava de maneira determinante os séculos precedentes e que determina o seu próximo século, um movimento cuja interpretação essencial ele concentra na sentença resumida: “Deus está morto” (HEIDEGGER, 2014, p. 482, grifos do autor).

Quando Nietzsche trata da morte de Deus esta deveria ser entendida como a remoção do lugar metafísico de Deus. Nietzsche sugere que apenas tirar Deus do seu lugar metafísico para colocar outra esfera de domínio em seu lugar, constituía-se como niilismo incompleto, ou seja, a transvaloração dos valores, neste caso, não teria alcançado a sua plenitude. É neste sentido que o homem ocidental, pós-moderno, iniciou o processo de assimilação do niilismo em que pese os valores de outrora não se firmarem mais neste tempo. Contudo, algo mais deve ser feito, um passo adiante deve ser dado. O evento enorme que está

a caminho e ainda vagueia, como disse Nietzsche, logo chegará ao ouvido do homem pós-moderno. De certo modo, já é possível ouvir a sua chegada.

3. NIILISMO E RELIGIÃO: A MORTE DE DEUS NA PÓS-MODERNIDADE

A partir da investigação do contexto de formulação do niilismo nietzschiano, o presente capítulo se deterá em demonstrar o desenvolvimento teórico e histórico do niilismo, em grande medida, ocorrido no século XX, haja vista que Nietzsche falece em 1900, deixando um enorme legado a partir da vasta produção literária acerca do niilismo e, portanto, do tema da morte de Deus. Para tanto, será tomada a contribuição hermenêutica de Martin Heidegger (1889-1976), tendo como ponto de partida um longo texto analítico do aforismo 125 da já referida obra *A gaia ciência*, cujo título: *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”*, pertence à obra *Caminhos da floresta* que data do ano de 1943. Por fim, a pergunta sobre se “Deus morreu”, a partir do contexto religioso no século XX, norteará a pesquisa e as investigações neste capítulo.

3.1. A contribuição hermenêutica de Martin Heidegger²²

Heidegger começa pela pergunta sobre a essência do niilismo. O autor toma a metafísica em seu estágio final a partir daquilo que Nietzsche coloca. Retrata a eliminação do suprassensível e a diferença dele para com o sensível culminando na perda de sentido, porém, com a tentativa de doação de sentido. Diz sobre a metafísica como a verdade do ente. Segundo Heidegger, Nietzsche deve ser tomado a sério como pensador (HEIDEGGER, 1998, p. 244). Trata o pensar metafísico como ontologia, do pensar-como uma sementeira, de semeadores que talvez nunca vejam espiga e fruto e campo arável com sua terra da metafísica. Da experiência de conhecer e de sentir este campo como um caminho que se caminha.

Neste contexto, Heidegger remete a *Ser e Tempo* como indicador deste caminho, ligando com o pensar no meio das ciências, passando por elas sem as desprezar. Ele alude a *Ser e Tempo* em referência aos comentários que se seguem dizendo, inclusive, da “verdade do ser permanecer impensada na história do pensar ocidental” (HEIDEGGER, 1998, p. 246). A meditação sobre a metafísica de Nietzsche, sendo seu pensar sob o signo do niilismo, movimento histórico já de séculos passados, mas que no tempo presente, é resumido pela frase: “Deus morreu”. Isso, pode ser entendido como uma opinião pessoal do Nietzsche ateu e que ela é subvertida pela busca e confiança em Deus (cristão), nas igrejas pelas mais variadas pessoas deste tempo.

Este dito é um dito extravagante de um intelectual que acabou por enlouquecer ou há mais que deva ser analisado com calma e sem precipitações? A expressão “Deus morreu” sugere o desdobramento de dois milênios da história ocidental. Encontra-se no terceiro livro de *A gaia ciência*, 1882. Também é mencionada a obra *Assim falou Zaratustra* e aquela que seria a obra principal e que levaria o nome *A vontade de poder*. Cita *O nascimento da tragédia*, 1870, acerca do dito inicial da morte de Deus. Entrementes, há outras obras prévias que trataram do tema da morte de Deus. Hegel faz referência disso na conclusão de seu tratado *Fé e saber* (1802): “o próprio Deus morreu” (HEGEL, 2007, p. 160).

²² Este tópico remonta à pesquisa feita no texto *A palavra de Nietzsche: Deus morreu* (1943), da já mencionada obra heideggeriana *Caminhos de floresta* (HEIDEGGER, 1998, p. 243-305).

Também, o pensador francês Blaise Pascal, porém com outra conotação, na obra *Pensamentos (Pensées)*: “Le grand Pan est mort” – O grande Pã morreu (PASCAL, Br, 695).

Na inclusão do quinto livro em *A gaia ciência*, em 1886, especialmente, o aforismo 343 sobre a “morte do Deus cristão” e seu impacto na Europa, Deus para Nietzsche é o Deus cristão ou a representação do supracosmético, desde Platão ou da interpretação grega e cristã do platonismo. Nietzsche entende que o platonismo como era entendido e vivido estava morrendo. Ele se liga à metafísica por sua contrariedade, por seu *contra-movimento*, o *anti* precisa de algo para ser *anti* alguma coisa. O dito Deus morreu contém a verificação de que este nada se propaga. Nada como ausência do mundo supracosmético e vinculativo. Sendo assim, o niilismo está à porta (HEIDEGGER, 1998, p. 275).

Assim, interpretar o dito “Deus morreu” é o mesmo que interpretar o que Nietzsche entende por niilismo. É importante, para Heidegger, compreender de fato o que seria o niilismo segundo Nietzsche, se é apenas um nada anulador ou algo do tipo. Contudo, o niilismo deve ser tomado como um movimento histórico e não como uma doutrina. Ele não é fruto de noções singulares de pensadores e escritores e, aqueles que acreditam estar livres dele, podem estar amarrados a ele, sem o saber. Ele nada tem a ver com aqueles que têm mais ou menos fé ou até mesmo fé alguma, ou seja, ele não pode ser tomado apenas como dito teológico de descrença, mas como algo muito maior, que tem a ver com a verdade do supracosmético e sua relação com a essência do homem.

Nesta vertente, Nietzsche entende o cristianismo como o fenômeno histórico-político da igreja cristã vindicadora de poder e não propriamente o cristianismo do tempo bíblico, antes da propaganda missionária de Paulo. Nietzsche procura diferir o cristianismo do Novo Testamento do cristianismo após o Novo Testamento. Aqui, Deus morreu significa que o mundo supracosmético morreu e com ele seus ideais e referências que norteavam as decisões e metas do homem que vivia a partir destes ideais em seu mundo sensível. A autoridade de Deus e da igreja é substituída pela autoridade da razão. Contudo, a fuga do mundo para o supracosmético é substituída pelo progresso histórico. Trocam-se os cultos e o modo de criar de Deus passa para o homem. Ainda há a

compreensão de que a ordem cristã e teológica dita os esquemas de pensamento dos homens, sendo sua origem em Platão.

No entanto, a descrença e apostasia da fé cristã são tidas como consequência do niilismo e não a sua causa. Por conseguinte, o próprio cristianismo é tomado como a consequência e configuração do niilismo. É um equívoco se tomar fenômenos históricos como causas do niilismo, quando são seus efeitos, a exemplo do domínio da técnica – tema caro ao pensamento heideggeriano – e a rebelião das massas, no sentido proposto pelo filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955).

Heidegger afirma que o homem pensa saber sobre si, mas que tal pensamento constitui-se apenas como uma aparência de saber, pois não pensa na essência do homem frente à verdade do Ser. Essa aparência de saber sugere a própria ação do niilismo que atua sutilmente no imaginário do homem ocidental. Aliás, ao propor uma reflexão mais detida sobre o niilismo, Heidegger questiona a partir dos escritos de Nietzsche o que se entende por niilismo. Ele começa por citar a obra *A vontade de poder*, cuja conhecida questão e sua respectiva resposta já conhecida: “O que significa niilismo? Que os valores supremos se desvalorizam. Falta a meta, falta a resposta ao por quê?” (NIETZSCHE, 2008, p. 29). Diante dessa questão-resposta Nietzsche engendra o niilismo como um processo histórico de decadência. Os valores supremos como *verdade*, *bem* e *belo* não mais se sustentam ou se firmam com a pretensão de outrora, posto que o mundo suprasensível não existe, bem como não pode manifestar-se a partir das categorias do mundo real.

É colocada em xeque a eficácia de tais valores supremos, sobre a impossibilidade de se atingir tais metas. Se se tomar a designação comum do niilismo de Nietzsche, pode-se entender que a desvalorização dos valores supremos seja sinônimo de decadência. Mas, para Nietzsche, o niilismo é a legalidade da história, a lógica intrínseca da história Ocidental. Os valores do mundo se desvalorizaram e pedem uma nova transmutação de todos os valores. Assim, sob a chave da decadência, o niilismo nietzschiano:

[...] visto de modo extremo, seja à partida sempre ambíguo, na medida em que, por um lado, assinala a simples desvalorização dos valores

supremos vigentes até agora, mas, por outro, ao mesmo tempo, visa o contra-movimento incondicional face à desvalorização (HEIDEGGER, 1998, p. 259).

Essa desvalorização relativa ao niilismo foi inicialmente entendida por Nietzsche como pessimismo. Essa percepção inicial remontava ao pensamento de autores como Schopenhauer (1788-1860) no sentido de que a vida deveria ser negada. No entanto, mais adiante, Nietzsche sinaliza esse pessimismo como o pessimismo da fraqueza. Ora, se há um pessimismo da fraqueza há também o pessimismo da fortaleza não ligado ilusões ou de se pensar que tudo vai sempre dar errado. Há um meio termo entre a fraqueza e a fortaleza, de modo que o mundo parece sem valor, mas não consegue se reafirmar com os novos valores, aí tem-se um impasse.

A reafirmação decorrente de se obter novos valores – da sua transmutação – encontra-se em oposição à ideia de que o lugar do Deus cristão, tornado vazio no imaginário ocidental, seja conservado para a admissão de algo que o ocupe definitivamente. Com isso, Nietzsche quer dizer que a busca pelo sentido da vida, antes ancorado na crença no Deus cristão, apenas muda de referência, da esfera da transcendência para a imanência, ao citar exemplos como o socialismo, a ciência, a música wagneriana e afins. Essa constatação nietzschiana foi denominada de *niilismo incompleto*, que se resume em prescindir da ação do niilismo e permanecer sem transmutar os valores com vistas à emancipação, isto é, à afirmação da vida. O niilismo incompleto ainda mantém o lugar de Deus no suprasensível. Já no niilismo completo até mesmo este lugar é eliminado e, portanto, os valores, transmutados, como demonstra Heidegger:

O transmutar torna-se na inversão do modo de valorizar. A instauração de valores precisa de um novo princípio, isto é, daquilo de onde sai e onde se mantém. A instauração de valores precisa de um outro âmbito. O princípio já não pode ser o mundo desvitalizado do suprasensível (HEIDEGGER, 1998, p. 261).

A transmutação, portanto, apresentada por Heidegger aponta para o niilismo nietzschiano de um “ideal da vida mais transbordante” (NIETZSCHE, 2008, p. 34). Ele se dá na medida em que se estabelece sempre uma correlação com a ideia de valor, seja em sua proposição ou desvalorização, seja em sua

transmutação e nova instauração. Neste caso, fica evidente que o termo valor, além de ser caro ao pensamento nietzschiano, firma-se como palavra-chave para entender a sua metafísica. Com Nietzsche a ideia de estudo dos valores ganha força. Em *A vontade de poder*, Nietzsche diz o que compreende por valor: “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das *condições de conservação [manutenção] e incremento [aumento]* com referência à complexa configuração da relativa duração da vida no interior do devir” (NIETZSCHE, 2008, p. 360, grifos do autor).

Essa citação de Nietzsche menciona que os valores são tidos como condições de manutenção-aumento. Essas condições colocam-se como aspectos basilares da vida. O caráter essencial da vida está diretamente ligado ao crescimento, a ideia de querer-crescer. Esta condição de manutenção-aumento é o que caracteriza a humanidade enquanto seres que desejam não somente manter-se vivos, mas de viver da melhor forma, sempre em crescimento. O termo devir, também presente nessa citação, segundo Heidegger, pode ser entendido como: “a passagem de algo a algo, aquele movimento e mobilidade que Leibniz, na *Monadologia* (1714), chama os *changements naturels* que vigoram através do *ens qua ens*, isto é, do *ens percípiens et appetens*” (HEIDEGGER, 1998, p. 266). De modo mais direto o termo *devir* remete à caracterização da essência do valor.

Na esteira dessa questão acerca do valor, a vontade de poder coloca-se como determinação do ente. Nisso, Nietzsche aponta para o devir como sendo a própria vontade de poder: “[...] Vontade de poder, devir, vida e ser no mais lato sentido significam, na linguagem de Nietzsche, o mesmo. [...] Os centros de vontade de poder para Nietzsche são o Estado, a religião, a arte, a ciência e a sociedade” (HEIDEGGER, 1998, p. 266).

A vontade de poder é o princípio da nova instauração de valores. Ela é o princípio da transmutação dos valores vigentes até agora, configurando a inversão de toda metafísica (do platonismo). O conceito nietzschiano do niilismo e o dito "Deus morreu" só se deixam pensar suficientemente a partir da essência da vontade de poder. A vontade de poder é tida como a aspiração de chegar ao poder. A elucidação da vontade de poder pertence à psicologia. A vontade de poder, em Nietzsche, só faz sentido quando tomada em relação ao pensar

metafísico. Nietzsche menciona a primeira vez sobre a vontade de poder em *Assim falou Zaratustra*, 1883, um ano depois do escrito *A gaia ciência*: “Onde encontrei o que é vivo, encontrei vontade de poder; e mesmo na vontade de quem serve encontrei vontade de ser senhor” (NIETZSCHE, 2011, *online*). Querer é querer-ser-senhor. É ser servo ao mesmo tempo em que é servido por alguém. “No mando, quem manda (e não só quem executa) obedece a este ter à sua disposição e poder dispor, e assim obedece-se a si mesmo” (HEIDEGGER, 1998, p. 270).

Quem manda tem supremacia sobre si mesmo, na medida em que ainda se arrisca a si mesmo. Só aquele que não sabe obedecer a si mesmo tem de propriamente ainda ser mandado. A vontade quer-se a si mesma. Ela ultrapassa a si mesma. “Querer em geral é, tanto como querer-tornar-se-mais-forte, querer-crescer” (NIETZSCHE, 2008, p. 340). Mais forte significa aqui *mais poder*. O poder quer a si mesmo na incondicionalidade da sua essência, e não um mero aspirar ao próximo grau de poder. A vontade de poder é a essência do poder. Nietzsche pode dizer: Ela (a vontade) prefere querer o nada a não querer (NIETZSCHE, 1998).

Heidegger pergunta se querer o nada é querer o real, como algo nulo, querendo através dele a aniquilação. Ainda há a vontade de mando e de querer-ser-senhor: a vontade de poder é “a mais íntima essência do ser” (NIETZSCHE, 2008, 351). O *ser* quer aqui dizer, segundo o uso da linguagem da metafísica, o ente na totalidade. Nietzsche não concebe, por isso, a vontade de poder psicologicamente, mas, pelo contrário, determina a psicologia, de um modo novo, como morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de poder (NIETZSCHE, 2005). A vontade é, enquanto vontade de poder, o mando de poder-mais. A garantia do grau atual de poder é a condição necessária da exaltação do poder.

Como já exposto, a ideia de querer em geral é, tanto como querer-tornar-se-mais-forte, querer-crescer e, além disso, os meios para se chegar a isso também devem ser queridos. Sobre estas condições, diz Heidegger:

A estas condições chama Nietzsche valores. Diz ele: Em toda a vontade está o avaliar. Avaliar significa: constituir e verificar o valor. A vontade de

poder é, segundo a sua essência, vontade instauradora de valores. Os valores são as condições de manutenção-aumento dentro do ser do ente (HEIDEGGER, 1998, p. 273).

Vida significa aqui vontade de poder. Vivo: tal quer já dizer avaliar. Heidegger chama atenção para Descartes na procura pelo sujeito no caminho da metafísica, pensando a verdade como certeza. Assim, o *ego sum* torna-se *subiectum*, isto é, o sujeito torna-se autoconsciência. Daí que Nietzsche possa dizer: “A questão dos valores é mais fundamental que a questão da certeza: esta última só é levada a sério sob o pressuposto de que a questão dos valores esteja respondida” (NIETZSCHE, 2008, p. 310). Há a tomada do ente pelo ser e vice-versa. A verdade é colocada como condição de manutenção, sendo um valor.

Nietzsche coloca a questão da verdade do ser em relação à vontade de poder: “Mas a verdade não vale como medida suprema de valor, muito menos como poder supremo” (NIETZSCHE, 2008, p. 427). O criar de possibilidades da vontade, a partir das quais a vontade de poder se começa a libertar para si mesma, é para Nietzsche a essência da arte. Neste caso, o mundo seria uma espécie de obra de arte que a si mesma se constrói, que a si mesma se cria. Não somente isso, mas ela teria uma capacidade de estimular a vida, do querer-viver tornar-se cada vez mais pleno.

A arte é a condição, posta na essência da vontade de poder, para que a vontade, como vontade que é, possa subir ao poder, e o possa aumentar. A arte é o mais elevado valor. Em relação ao valor verdade, ela é o valor mais elevado: “A arte é de mais valor que a verdade” (NIETZSCHE, 2008, p. 427). A unidade essencial da vontade de poder não pode ser nada senão ela mesma. Ocorre então que se pergunta sobre a verdade, sobre a essência da vontade de poder e, também, sobre a verdade do ser do ente. Há, porém, segundo Heidegger, uma adversativa sobre esta questão do ser do ente como característica do que ele denomina como metafísica moderna:

Contudo, na medida em que, dentro da metafísica moderna, o ser do ente se determinou como vontade, e assim como querer-se – embora o querer-se seja, em si, já o saber-se-a-si-mesmo –, o ente, o *subiectum* essencial-se no modo do saber-se-a-si-mesmo (HEIDEGGER, 1998, 280).

Na medida em que o sujeito é, sempre e em cada caso, sujeito, ele certifica-se da sua garantia. Ele justifica-se perante a exigência de justiça posta por ele mesmo. Pergunta-se sobre como o homem, diante de Deus (totalidade do ente, mais ente de todo o ente) pode estar certo de sua salvação. Esta questão da certeza de salvação é a questão da justificação, isto é, da justiça (*iustitia*). Heidegger cita Leibniz em relação a pensar o *subiectum* enquanto *ens percipiens et appetens*. No carácter de *vis do ens*, ele pensa pela primeira vez de um modo claro a essência de vontade do ser do ente. Depois cita Kant sobre a *quaestio iuris* da dedução transcendental. A questão da justiça ganha destaque para Nietzsche, como aponta Heidegger:

Em *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874), Nietzsche põe no lugar da objectividade das ciências historiográficas "a justiça" (secção 6). A primeira nota (1884, XIII, A98) traz o título: Os caminhos da liberdade. Ela diz: "justiça, enquanto modo de pensar que constrói, que separa e que aniquila, a partir das valorizações de valores; o mais elevado representante da própria vida". A segunda nota (1885, XIV, A. 158) diz: "justiça, enquanto função de um poder cuja vista alcança longe, o qual vê para além das pequenas perspectivas do bem e do mal, ou seja, que tem um horizonte maior da vantagem - a intenção de manter algo que é mais que esta ou aquela pessoa" (HEIDEGGER, 1998, p. 283, grifos do autor).

Quando Nietzsche se depara com a ideia de justiça ele o faz partir da vontade de poder (ser do ente na totalidade) e não por meio da tradição ou de representações morais (cristã, socialista, burguesa, etc.). A justiça, sob a ótica da vontade de poder, está para além da moralidade em que pese os conceitos como: bem e mal ou verdade e falsidade, uma vez que o próprio indivíduo, dotado de uma autonomia fundamentada na própria ideia de *manutenção-aumento*, faz a sua própria justiça. Não uma justiça a qualquer custo, semelhante à de um déspota esclarecido, mas que leve em consideração o aspecto da alteridade das relações, sejam elas quais forem.

Esse entendimento de justiça, evidentemente, é algo que na prática é difícil de ser assimilado. Por que medir as coisas, do ponto de vista de quem domina, segundo a sua própria medida, pressupõe um elevado nível de autoconhecimento e de empatia, a fim de que a sua prática de justiça não seja ofensiva ou prejudicial

para o próximo. Se a justiça de cada um for a sua própria verdade, cuja determinação ocorre pelo ser, então a visão de verdade no que diz respeito às questões relativas à dignidade da pessoa humana, por exemplo, deve ser compartilhada de igual modo por todos que assim pensam.

A vontade de poder como ponto de partida, inclusive, para as questões de justiça, encontra em Nietzsche o anúncio do primeiro juízo de valor da metafísica. Entretanto, esse juízo de valor se pauta na noção de vontade de poder, abrindo a questão da verdade com uma afirmação que difere do pensamento dominante do seu próprio tempo: “[...] *nós temos a arte* para não sucumbirmos junto à verdade” (NIETZSCHE, 2008, p. 411, grifos do autor). Essa sentença, segundo a compreensão heideggeriana, por um lado, não deve ser pensada com base nas categorias do seu tempo acerca do que significam os termos *arte* e *verdade*. Por outro lado, na tentativa de se livrar das estruturas interpretativas características de seu tempo – de uma metafísica tradicional que ainda se impunha – pensar sobre a arte e a verdade de modo metafisicamente adequado: “é algo que permanece ainda obscuro para o nosso pensar” (HEIDEGGER, 1998, p. 286).

Sentenças como essa acerca da arte e a verdade, assim como tantas outras sentenças paradoxais presentes nos escritos nietzschianos, para Heidegger, exigiam maturidade hermenêutica e de pensamento para se compreender e viver de modo afirmativo. Outro exemplo de texto nietzschiano que sugere tal maturidade hermenêutica para a sua compreensão, encontra-se em sua obra *Além do bem e do mal*, como segue: “Em torno do herói, tudo se torna tragédia; em torno do semi-deus, tudo se torna drama satírico; e em torno de Deus, tudo se torna – quê? talvez mundo?” (NIETZSCHE, 2005, p. 90).

A colocação de Heidegger sobre maturidade para se interpretar e pensar esses e outros textos nietzschianos pode, também, amparar-se sob a ótica da prudência, isto é, de não se lançar impetuosamente para fazer valer uma afirmação que, na prática, encontra obstáculos de ordem sociológica. Dito de outro modo, o fato de as pessoas não pensarem igualmente acerca de um mesmo assunto ou objeto – o que se estabelece como verdadeiro e digno de boa fé para um, não necessariamente estabelece-se para o outro – evidencia a necessidade da prudência quanto aos discursos e ações decorrentes de avaliações

equivocadas. Tais avaliações podem partir de uma pretensa verdade que se pensa a partir do exercício mal compreendido da ideia de vontade de poder. Portanto, a questão não é tão simples. A tentativa de se colocar em prática ideias como domínio, poder e ação, de forma legítima e salutar, tendo em vista a transvaloração dos valores ainda vigentes, apresenta-se ainda como um desafio para o nosso tempo.

Para Nietzsche, o exercício de se pensar sob a chave da transvaloração dos valores ou da instauração de novos valores – ambos sugerem o mesmo pensamento – chave essa ancorada na doutrina da vontade de poder, aponta para o que se pode chamar de consumação do niilismo. Neste caso, a percepção do niilismo como um movimento de decadência tomado em seu sentido negativo, em Nietzsche, muda para uma compreensão positiva, ao se entender o niilismo como um movimento de superação de si mesmo. É como se o niilismo passasse da condição de veneno que adocece para o remédio que cura as chagas existenciais de uma metafísica doentia e violenta.

No referido texto de Heidegger acerca da sentença nietzschiana da morte de Deus – o qual esta seção se ocupa a expor – a análise mais detida acerca dessa sentença, situa-se em sua parte final. Ao expor a sua compreensão – direto ao ponto – do *aforismo 125 de A gaia ciência* (1882), Heidegger afirma a caducidade dos valores decorrentes da ideia de mundo suprasensível, como sendo uma adequada compreensão das palavras proferidas pelo homem louco que dizem respeito ao tema da “morte de Deus”. Esse tema alude a um movimento maior, qual seja, o próprio niilismo, firmando-se como um marco ou ápice da ação do niilismo no imaginário da civilização ocidental. Não é que o niilismo encontrou nas palavras do homem louco o seu lócus de intensificação. Essas palavras apenas constataram ou representaram categoricamente o modo como o niilismo, enquanto processo histórico epocal, atuou e continua atuando, por um lado, em relação à decadência dos valores que não mais se sustentam e, por outro, da instauração de novos valores, ou seja, da sua transvaloração. Nesta direção Heidegger afirma que:

Com a consciência de que "Deus morreu", começa a consciência de uma transmutação radical dos valores supremos vigentes até agora. O próprio

homem passa, segundo esta consciência, para uma outra história, a qual é maior, porque nela o princípio de toda a instauração de valores, a vontade de poder, é experimentado e assumido propriamente como a realidade efectiva do que é efetivamente real, como o ser de todo o ente (HEIDEGGER, 1998, p. 288)

O ponto principal dessa afirmação de Heidegger reside na ideia de que a vontade de poder apresenta-se como o princípio de toda instauração de valores, de uma transvaloração que pretenda sempre ter em vista a verdade do ser como o seu próprio fundamento. Nitidamente, o Ocidente ainda não alcançou plenamente essa compreensão, porém, o niilismo continua exercendo, de modo cada vez mais crescente, a sua força sobre as consciências. A fase pela qual as sociedades do Ocidente passam, sugere um desejo de superação que se pauta pela vazão e assentimento da vontade de poder, enquanto característica própria de cada indivíduo que alcança o despertar de sua própria consciência.

Esse despertar que coloca o indivíduo em uma posição privilegiada, a despeito do senso comum ou do pensamento ultrapassado que ainda se apresenta como majoritário – do ponto de vista do valor – é sintetizado por Nietzsche na ideia de *super-homem* ou *além-do-homem*²³, tradução da palavra alemã *Übermensch*. Se, de fato, o ser quer-se a si mesmo, a partir da compreensão metafísica da vontade de poder, então o homem deve ir além de si mesmo sob a perspectiva do valor. Nisso, consiste a proposta do além-do-homem, uma espécie de ruptura do homem novo – no sentido da transvaloração – com o homem da metafísica tradicional, de forma que haja efetivamente o domínio sobre ente. Esse domínio não deve se pautar em mera subjetividade caracterizada por egoísmos ou *solipsismos*, mas, sua força e motivação, devem acontecer por causa do ser. Neste caso, uma dificuldade é apontada por Heidegger acerca da proposta nietzschiana de se pensar o além-do-homem, uma vez que Nietzsche ainda encontra-se enredado pela metafísica do seu tempo, como se vê nas palavras a seguir:

Daí que permaneça também para ele encoberto, tal como em toda a metafísica antes de Nietzsche, em que medida a essência do homem se

²³ A fim de se evitar equívocos interpretativos optou-se no presente trabalho pela escolha do conceito *além-do-homem*, ao invés de *super-homem*, sendo este, inclusive, comparado ao personagem *super-herói* das histórias em quadrinhos publicadas pela *DC Comics*.

determina a partir da essência do ser. Daí que o fundamento da união essencial entre a vontade de poder e a essência do super-homem se vele necessariamente, na metafísica de Nietzsche. Contudo, em cada velar-se vigora já, ao mesmo tempo, um aparecer. A *existentia* que pertence à *essentia* do ente, isto é, à vontade de poder, é o eterno retorno do igual. O ser pensado nela contém a conexão com a essência do super-homem. Mas esta conexão permanece necessariamente impensada na sua essência adequada ao ser (HEIDEGGER, 1998, p. 290).

Heidegger, enquanto profícuo pensador em busca da essência do homem, tem em vista que o querer dessa essência, sob a perspectiva da vontade de poder, sugere o além-do-homem. Entretanto, essa busca pela essência só pode firmar-se de modo a sair de tal velamento, através do pensamento que pensa o eterno retorno do mesmo. Essa saída, porém, não alcançou a sua plenitude com Nietzsche e sua proposta filosófica, se se levar em conta que Heidegger acerta em sua afirmação sobre Nietzsche ainda ser um pensador metafísico, conforme o texto de suas preleções entre os difíceis anos de 1936 e 1940, como segue: “Em conformidade com todo pensamento do Ocidente desde Platão, o pensamento de Nietzsche é metafísica” (HEIDEGGER, 2014, p. 641).

A proposta nietzschiana do eterno retorno e da vontade de poder que se “materializam” na ação do além-do-homem, à partida sugere uma importante alternativa para se conduzir a vida de modo afirmativo. Vale ressaltar que a proposta filosófica do além-do-homem, bem como a sua própria essência não devem ser assimiladas como se fossem um passaporte para uma viagem, cujo pensamento de dominação pudesse ser pensado à revelia da boa convivência humana. Heidegger chama a atenção para este ponto quando refere-se ao além-do-homem, isto é, à sua essência, não sendo:

[...] nenhum salvo-conduto para a fúria de um arbítrio. É a lei, fundada no próprio ser, de uma longa cadeia das maiores abnegações, as quais, só elas, tornam o homem maduro para o ente que, enquanto ente, pertence ao ser, ser esse que, enquanto vontade de poder, faz aparecer a sua essência de vontade, e faz época através deste aparecer, nomeadamente a última época da metafísica (HEIDEGGER, 1998, p. 291).

É somente sob a vontade de poder que o homem pode ir além de si mesmo, enquanto aspecto que sugere um ultrapassamento legítimo e um traço

fundamental de todo o ente. Esse ultrapassamento assenta-se em uma visão que, a despeito de ser parte constitutiva da mesma pessoa, alcança o caráter de novidade fundado em valores que diferem da lógica decadente que acometeu a civilização ocidental. Afinal de contas, o que perdurou por muito tempo no imaginário do Ocidente, acerca de conceitos como: *verdadeiro*, *bom* e *belo* firmasse, ainda que paulatinamente – sob a lógica niilista – como já dito, não de uma decadência, mas de uma legítima superação.

A visão de mundo pertencente à herança platônica e cristã, a saber, da dicotomia existencial de um mundo inalcançável que possui primazia e verdade em detrimento do mundo real, tido como secundário e inverossímil, começa a perder a sua força, dando lugar ao pensamento que concebe as ideias de propósito, medida e fundamento sob a chave da vontade de poder. Com isso, é como se a vida, vivida mesmo da forma mais plena possível na concepção do homem metafísico, se deparasse com o maior e mais sério desafio de ordem existencial: o de repensar as suas próprias bases epistemológicas para seguir afirmativamente em um mundo que não mais se pauta pelos antigos ideais metafísicos. Até porque, se Deus morreu, conforme o dito do homem louco, tudo o mais morre. E o que seria esse tudo? O próprio homem!

Por que o homem, no sentido que será exposto adiante, também morre? A resposta a esse importante questionamento se dá a partir da compreensão de um tipo de homem que morre, qual seja, do homem metafísico que se expressa e a tudo dá vida por meio da linguagem, cujos ideais platônicos e cristãos, ainda impregnam a sua forma de pensar. Se o homem, especialmente, do ponto de vista cristão, foi criado à imagem e semelhança do seu próprio criador, isto é, Deus, então, se este morre, a sua criatura, coroa da criação, também morre. Portanto, é o homem cristão que morre! O homem que pensa através de categorias como vida e morte eternas, traduzidas e simplificadas sob os termos céu e inferno, respectivamente. Se quando Deus morre, tudo o mais morre, isso significa que é a compreensão cristã de mundo que morre.

Neste interim, se o *telos* cristão que acaba por capitanear a crença dos adeptos do cristianismo, passa a não mais fazer sentido, a própria vida do cristão deixa de fazer sentido. Tem-se aqui, de modo claro, a ação do niilismo. Este é o

hóspede perturbador, já mencionado nas seções anteriores, o qual Nietzsche retratou em *A vontade de poder*. Nesta direção, Heidegger compreende e esclarece o sentido metafísico da morte de Deus, ao dizer que:

Haverá fé cristã aqui e ali. Mas o amor que vigora num tal mundo não é o princípio eficaz e actuante daquilo que agora acontece. O fundamento supra-sensível do mundo supra-sensível tornou-se, pensado enquanto realidade efectiva actuante de todo o efectivamente real, irreal. Tal é o sentido metafísico do dito pensado metafisicamente "Deus morreu" (HEIDEGGER, 1998, p. 291)

Neste ponto, cabe a afirmação de que muitos, ainda hoje, pautam as suas vidas por um plano superior e futuro, de modo a esquecer de viver plenamente aqui e agora. Em muitos casos, inclusive, negando a própria vivência e até mesmo possíveis relações sadias, ao adotar sobre si mesmo um jugo moralizante que tende mais a prejudicar do que a trazer benefícios de ordem individual ou coletiva. Provavelmente, é neste sentido que Nietzsche mesmo em tom ríspido, rompe com a religião tradicional subjugando-a pelo fato de, ser a negação da vida, uma característica própria disseminada em seus ritos e esquemas de culto, relegando a afirmação da vida para além deste plano, o qual ninguém sabe ao certo as dimensões reais da sua existência.

Diante dessa situação, ao se pensar mais detidamente o tema da morte de Deus e, com isso, sugerir que um tipo de homem morre, qual seria então o tipo de homem que deveria assumir o lugar deste que jaz no túmulo da decadência? Nietzsche, na obra *Assim falou Zaratustra* (1883), a partir da concepção de vontade de poder, sugere uma importante resposta para essa questão ao afirmar que: "mortos estão todos os deuses: queremos agora que viva o super-homem!" (NIETZSCHE, 2011, online). Isso quer dizer que Nietzsche coloca o homem no lugar de Deus? Heidegger entende que não, uma vez que este empreendimento se assentaria em uma precipitação acerca da essência de Deus e do homem: "Aqueles que acham isso, pensam a essência de Deus de um modo pouco divino. O homem nunca se pode pôr no lugar de Deus, porque a essência do homem nunca atinge o âmbito essencial de Deus" (HEIDEGGER, 1998, p. 292).

São equívocos como esse citado por Heidegger que levaram e, ainda hoje, levam alguns incautos a pensar que o homem poderia tomar o “lugar” metafísico de Deus, a fim de levar a cabo seus próprios projetos de poder e de dominação. Isso remete a desconsideração de qualquer tipo de orientação que se firme na valorização e respeito do outro, como ponto de partida e de chegada, para realização de suas próprias ações, sejam elas quais forem. Ao se dar por certo de que há uma saída plausível para que o além-do-homem coloque-se de modo assertivo, baseado na efetivação de seu próprio querer – decorrente da vontade de poder – tal saída apresenta-se com o querer das condições que possibilitem a sua efetivação.

Aqui, mais uma vez, nota-se a importância, em contexto nietzschiano, da ideia de valor para a sua instauração ou como parâmetro de avaliação. É a partir do que se entende e se dá acerca da noção de valor que é possível propor novos valores. Também, de igual modo, é a partir da noção de valor que o homem a tudo pode medir com vistas a atender o seu próprio anseio existencial de efetivação da vontade de poder. Neste sentido, Heidegger coloca algumas questões que remetem a uma reflexão mais apurada:

O que é que, agora, é? - na era em que o domínio incondicionado da vontade de poder irrompe abertamente, e este elemento aberto, e o seu próprio elemento público, se torna uma função desta vontade? O que é que é? Não perguntamos por dados e por factos para os quais, no âmbito da vontade de poder, qualquer um, sempre segundo o que precisa, arranja e elimina testemunhas. O que é que é? Não perguntamos por este ou por aquele ente, mas pelo ser do ente. Mais ainda: perguntamos o que é que se passa com o próprio ser? Também não perguntamos isto de um modo vago, mas na perspectiva da verdade do ente enquanto tal, a qual chega à linguagem na figura da metafísica da vontade de poder. O que é que se passa com o ser, na era em que começa o domínio da vontade de poder incondicionada? (HEIDEGGER, 1998, p. 295)

A reflexão que Heidegger nos impõe é aquela que se estabelece como marca de sua própria filosofia: a busca pela verdade do ser. Mesmo na metafísica da vontade de poder proposta por Nietzsche, a verdade do ser ainda permanece de todo impensada, uma vez que o ser do ente é compreendido ou definido sob a

esfera do valor. Segundo Heidegger, aquilo que Nietzsche pensava ser a superação da metafísica – na analogia ou na compreensão do ser como valor –, nada mais era que a sua própria consumação. Esta, por sua vez, constitui-se como niilismo. Portanto, por mais que Nietzsche tenha tentado sair do enredamento metafísico, permaneceu nele de forma niilista.

Na esteira de se entender tudo sob a ótica do valor, Heidegger propõe de modo paradoxal que até mesmo considerar o Deus cristão e tudo que dele decorre, como valor que se impõe altissimamente sobre os demais, acaba por constituir-se como uma armadilha que solapa a própria crença cristã em Deus. Nas palavras de Heidegger:

O Último golpe contra Deus e contra o mundo suprasensível consiste em Deus, o ente do ente, ser depreciado em valor mais elevado. O golpe mais duro contra Deus não é que Deus seja tido por incognoscível, não é que a existência de Deus seja mostrada como não podendo ser provada, mas que o Deus tido por efectivamente real seja elevado a valor supremo (HEIDEGGER, 1998, p. 297).

O paradoxo proposto por Heidegger de se pensar Deus como valor supremo quando, na verdade, isso se firma como um ataque, encontra ressonância nos adeptos do cristianismo que, precipitadamente, assim o fazem sem o cuidado de se pensar no ser mesmo.

Diante de toda essa explanação acerca do dito da morte de Deus, Heidegger apresenta uma inquietação de ordem epistemológica que se refere ao modo ou a possibilidade de a morte de Deus ser ocasionada pelos homens, mesmo que ainda não tenham se dado conta desse grandioso ato. O que realmente isso significa e qual a relevância disso para aquele e para o nosso tempo? A ideia da inexistência de Deus, assim como fortemente propagada por alguns céticos pertencentes ao movimento iluminista ou, posteriormente, positivista, caso tivesse aqui em voga, poderia ser analisada sem qualquer tipo de assombro. Porém, mais do que isso, e de forma a causar perplexidade entre os que se deparam com o assunto, dizer que Deus morreu e que a sua morte foi levada a cabo pelos homens sugere algo sutil e valioso a ser pensado.

Heidegger aponta que a resposta para essa indagação pode ser encontrada no próprio aforismo do homem louco, quando este apresenta as seguintes questões: “[...] Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? Que fizemos nós, quando desacorrentamos esta Terra do seu Sol?” (NIETZSCHE, 2017, p. 131). Esse questionamento possui três importantes ilustrações de uma nova realidade, a saber: beber o mar, apagar o horizonte e desacorrentar a Terra do sol.

Em relação à última questão, Heidegger comenta que: “aquilo que os homens fizeram quando soltaram a Terra do seu Sol di-lo a história europeia dos últimos três séculos e meio” (HEIDEGGER, 1998, p. 298-299). Tem-se, neste ponto, uma amostra clara da referência feita à revolução copernicana que, em resumo, substituiu o geocentrismo pelo heliocentrismo. Contudo, mais do que referir-se à revolução copernicana, Heidegger ilumina essa questão, assim como as outras que estão vinculadas a ela, ao expor a sua compreensão acerca do que Nietzsche quis dizer com as imagens sol, horizonte e mar:

[...] o Sol, e o âmbito da sua luz, é o círculo no qual o ente aparece segundo o seu aspecto, segundo as suas feições (Ideias). O Sol forma e delimita o círculo de visão em que o ente enquanto tal se mostra. O "horizonte" quer dizer o mundo supra-sensível enquanto mundo que verdadeiramente é. Este é, ao mesmo tempo, a totalidade que tudo abarca e inclui em si como o mar. A Terra, enquanto residência do homem, está solta do seu Sol. O âmbito do que é em si supra-sensível já não está sobre o homem como a luz paradigmática. Todo o círculo da visão se desvaneceu. A totalidade do ente enquanto tal, o mar, foi esvaziada pelo homem (HEIDEGGER, 1998, p. 299).

O caminho para se pensar adequadamente a partir dessas questões e imagens propostas por Nietzsche – e comentadas por Heidegger –, pode ser trilhado sob a ideia de que o mundo suprassensível, entendido pela representação entre sol, horizonte e mar, não mais existe. Em outras palavras, não mais tem o poder de atuar por si mesmo, sendo apenas um *lócus* de percepção que decorre da valoração assentada na vontade de poder. Nestes termos, o homem passa a estabelecer novos significados, sob a esteira de novos valores, inclusive, da formação de um horizonte que esteja alinhado ao

desenvolvimento e ao seu querer próprio, intrínseco à efetivação de sua vontade de poder. Tudo se faz novo, pois o homem em si mesmo torna-se novo como traço marcante do além-do-homem. Há, no entanto, uma ressalva feita por Heidegger acerca de Nietzsche pensar sob a ideia da instauração de novos valores que redundam em niilismo: “[...] é precisamente a nova instauração de valores, a partir do princípio de toda a instauração de valores, que Nietzsche já não pode pensar como um matar e como niilismo” (Heidegger, 1998, p. 300).

Com essa ressalva, Heidegger entende que o pensamento que pensa sempre e somente a partir da ideia de valor, deixa a reflexão sobre o ser vazia, isto é, ela não acontece. Neste caso, mais uma vez, perde-se a oportunidade de se buscar pensar a verdade do ser e, seu esquecimento, portanto, permanece como uma infeliz constante na história da metafísica. É por isso que não se pode confundir a verdade do ente com a verdade do ser, sendo a primeira verdade, na concepção heideggeriana, uma forma de niilismo. A relação que o niilismo teria com a história do próprio ser, não quer dizer que o ser torna-se descoberto, desvelado, constituindo assim a tão esperada assunção da verdade do ser. Pelo contrário, nas palavras de Heidegger: “O próprio ser subtrai-se na sua verdade. Ele põe-se nela a coberto, e encobre-se a si mesmo em tal pôr-se a coberto” (HEIDEGGER, 1998, p. 302).

Esse encobrimento próprio do ser, na medida em que não se abre para o conhecimento de sua verdade, sugere que isso seja a própria metafísica. Por sua vez, e a partir dessa compreensão heideggeriana, a metafísica seria considerada como niilismo. Se a compreensão de que niilismo é um processo histórico epocal mais amplo que se origina, sobretudo, com o platonismo, a metafísica, de modo ligeiramente semelhante se dá como história do ser, uma vez que em termos de essência uma pode ser tomada pela outra e vice-versa. Um aspecto que pode ligar ou aproximar o niilismo da metafísica, quanto ao caráter da essencialidade de ambos os movimentos reside na própria ideia de nada. Nesta linha, Heidegger comenta que:

O nome niilismo diz que, naquilo que designa, o nihil (nada) é essencial. Niilismo significa: nada se passa, com tudo e de todos os pontos de vista. Tudo quer dizer o ente na totalidade. No entanto, em cada um dos seus pontos de vista, está o ente, se ele for experimentado como o ente.

O niilismo significa então que nada se passa com o ente enquanto tal na totalidade (HEIDEGGER, 1998, p. 303).

Finalmente, essa exposição heideggeriana sobre a sentença da morte de Deus, proferida pelo homem louco, remete à reflexão sobre um novo tempo que se inicia, ainda que não consumado, cuja sombra estabelece-se por toda parte. A loucura do homem louco, mais do que simples loucura, se coloca como um modo de pensar necessário sobre os rumos da civilização. Ao ver-se livre das categorias e crenças limitantes decorrentes da ação de um niilismo incompleto, o homem que alcança uma compreensão adequada de si mesmo e do próprio tempo em que está inserido, sob a chave da vontade de poder, firma-se como alguém que, verdadeiramente, caminha para a superação da metafísica em busca da verdade do ser. Em linhas gerais, essa é a proposta que, sob a perspectiva do niilismo completo, constitui-se como uma importante saída para que o tempo ou evento futuro, anunciado pelo homem louco, torne-se um acontecimento efetivamente real com desdobramentos positivos para toda humanidade.

3.2. A tensão entre niilismo e religião cristã na pós-modernidade

Estabelecidas as bases para a afirmação de que niilismo e religião possuem uma relação, sobretudo, colocada e exposta sob a esteira da pós-modernidade, passemos a analisar como essa relação se constitui, ou seja, se ambos se afirmam, se negam ou se atuam de forma complementar nas consciências da sociedade ocidental.

Se o niilismo aponta para a caducidade dos valores e da necessidade de uma transvaloração – instauração de novos valores –, então, certamente, a esfera religiosa se apresenta como aquela que sofre um impacto direto da ação do niilismo, uma vez que, como já citado nesta pesquisa, o âmbito religioso pode ser compreendido como a zona de sentido do ser humano (ZILLES, 2004, p. 6). Quando a sentença nietzschiana da morte de Deus é tomada como um dos principais, senão o principal, lema do niilismo, aparentemente, a hipótese que se apresenta é a de uma relação antitética entre niilismo e religião. Como se sabe, Deus não é apenas um personagem qualquer da experiência religiosa. Ele é considerado como o paradigma por excelência, sem o qual a religião não pode existir ou se firmar, especialmente, a religião cristã. Assim sendo, se Deus morreu, a religião, também morre. No entanto, que tipo de Deus é que morreu no anúncio do homem louco?

Quando Nietzsche se refere à morte de Deus, ele tem em mente o Deus cristão. Isso fica claro quando se observa o aforismo 343 da obra *A gaia ciência*, exposto no capítulo anterior, em que Nietzsche diz que o Deus que morreu é o Deus cristão. Contudo, o Deus cristão teria morrido completamente, pressupondo a sua não existência ou seria apenas uma imagem, construída pelos próprios cristãos, que morre? Não seria uma ideia de Deus presente no imaginário da sociedade ocidental, que morreu por não mais fazer sentido ou responder aos anseios existenciais de uma sociedade que se entendia, no contexto nietzschiano, sob a luz da razão moderna?

Em primeiro lugar, para se responder satisfatoriamente a essas questões, é preciso estabelecer o caráter de “verdade” à noção de que o tempo em que vivemos é influenciado pela ação do niilismo proposto por Nietzsche e aprimorado

por Heidegger. É evidente que a falta de fundamentos metafísicos que tem desencadeado a instituição subjetiva de fundamentos – por parte de cada indivíduo – em qualquer esfera da vida humana, constitui-se como uma das marcas mais relevantes do Ocidente na atualidade. Se a isso podemos chamar de niilismo, então, o prognóstico feito por Nietzsche acerca dos desdobramentos do Ocidente, apresenta-se de modo acertado.

Em segundo lugar, também mostra-se como evidente que, se há uma crise dos fundamentos, essa assenta-se no pensamento sobre o valor. Ora, se a religião – ou as religiões – possui relação direta com os fundamentos que a origina, bem como é pensada a partir da ideia de valor, então, certamente, a religião é impactada diretamente pela ação do niilismo. Essa ação, do niilismo sobre a religião, remete a uma falsa ideia de emancipação do homem ou, pelo contrário, é o caminho próprio da sua emancipação?

À princípio, a complexidade dessas questões sugere o caráter paradoxal das obras de Nietzsche. Neste ponto, vale ressaltar que a compreensão mais assertiva daquilo que pensava o filósofo do fim da metafísica, não é tarefa fácil. No entanto, o esforço de se ater detalhadamente à compreensão de suas obras, compensa e traz luz para uma adequada percepção da relação entre niilismo e religião. Por exemplo, ao se empreender uma análise mais direta e estrita dos escritos nietzschianos, sobretudo, *O anticristo* (1895), dificilmente poderia ser afirmado qualquer caráter relativo à emancipação humana, a partir de pressupostos religiosos, especialmente, os pressupostos cristãos. Entretanto, essa não parece ser uma análise mais adequada frente aos processos hermenêuticos que atualmente são observados para melhor compreensão da história. É preciso observar de forma mais ampla e contextualizar todos os escritos nietzschianos com os desdobramentos posteriores à sua escrita, haja vista que Nietzsche procura estabelecer um prognóstico do que viria pela frente quanto à ação do niilismo.

Para Nietzsche, o problema da religião do seu tempo – e como ela costuma “morrer” – estava em tornar os aspectos que se referem aos seus próprios mitos em fundamentos com valor de verdade a serem seguidos como sinal de obediência ao sagrado, conforme diz o filósofo alemão em seu escrito de

juventude O nascimento da tragédia (1872): “Pois essa é a maneira como as religiões costumam morrer: quando os pressupostos míticos de uma religião passam a ser sistematizados, sob os olhos severos e racionais de um dogmatismo ortodoxo [...]” (NIETZSCHE, 1992, p. 71). Se o problema da religião consistia em dogmatizar seus mitos, de modo a exigir a obediência dos seus adeptos a tais dogmas, então, a religião cristã, seria um grande problema à ser resolvido, posto que, de forma majoritária, ela impregnou o Ocidente com esse tipo de pensamento.

A concepção de religião da qual Nietzsche possuía certa admiração, assenta-se na ideia grega de religião. Ao falar do *elemento não-grego do cristianismo* em sua obra *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche afirma:

Os gregos não viam os deuses homéricos como senhores acima deles, nem a si mesmos como servos abaixo dos deuses, como faziam os judeus. Eles viam apenas o reflexo, por assim dizer, dos exemplares mais bem-sucedidos de sua própria casta, um ideal, portanto, e não um oposto de seu próprio ser (NIETZSCHE, 2000, § 114).

Neste sentido, ao fazer uma comparação da ideia de religião cristã – cuja atuação no imaginário ocidental ocorre há, aproximadamente, dois milênios – com a compreensão nietzschiana de religião, pode-se afirmar que o niilismo se relaciona com a religião em, pelo menos, dois modos principais. O primeiro, consiste em denunciar o caráter negativo da religião, qual seja, o da negação da vida real em nome de uma fictícia. O segundo, diz respeito à chance que a religião possui de se firmar como esfera que remeta à vida realmente vivida, sem discursos ou ações que se amparem em violências literais ou simbólicas. Aqui, aventa-se a hipótese de que uma leitura bíblica, feita sob a chave de uma hermenêutica aberta e livre de objetivações forçadas, possa voltar a fazer sentido para uma vida afirmativa.

Nesta direção, alguns autores tem se dedicado a pesquisar o lugar da religião ou, de modo mais específico, do fenômeno religioso presente no fim da modernidade ou da pós-modernidade (ambos compreendidos como o mesmo período). Um deles, muito em voga na área de Humanidades, em que pese

algumas referências terem sido utilizadas aqui e ali nesta dissertação, é o filósofo italiano Gianni Vattimo (1936-).

O filósofo turinense tem se ocupado em demonstrar como o cristianismo poderia fazer mais sentido em um tempo de incertezas e de cacofonia epistemológica, cuja dúvida da existência de Deus ou dos deuses e da transcendência impõe-se como uma constante na atualidade, principalmente, quando se observa os desdobramentos epistemológicos e sociológicos da cultura europeia.

Para o empreendimento de se pensar o niilismo, a religião e, por fim para estabelecer a sua ideia de pós-modernidade, Vattimo recorre aos filósofos alemães Nietzsche e Heidegger. A partir da próxima seção, serão utilizadas as categorias que Vattimo propõe para análise da relação entre niilismo e religião na pós-modernidade, inclusive, com a proposição da sua ideia de enfraquecimento do ser, decorrente da sua filosofia do pensamento fraco (*pensiero debole*) como chave de leitura da pós-modernidade.

3.3. A religião cristã na pós-modernidade em Vattimo

Em geral, quando alguém se refere à experiência religiosa no Ocidente, refere-se às práticas cristãs ou por elas influenciadas. Isso porque o alcance do cristianismo em grande parte do globo terrestre ainda constitui-se como majoritário. A discussão sobre o tema da religião em Vattimo aponta para essa mesma direção, ou seja, Vattimo dispensa uma considerável parte dos seus escritos para tratar do cristianismo à luz desse tempo, haja vista, principalmente, as obra de sua autoria *Credere di credere* (1998) – traduzida para o português como *Crer que se crê* – e *Depois da cristandade* (2004).

Dito isso, quando se observa os desdobramentos históricos acerca da religião, logo se vê que, grosso modo: o período Medieval foi marcado por uma religiosidade assentada nas objetivações e absolutizações de uma metafísica tradicional; o período Moderno com as críticas ferrenhas feitas à religião como as de David Hume, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, entre outros, tentou desvincular-se de tal metafísica dando a entender que a religião não mais teria validade em meio à vida comum. Porém, com o fracasso da tentativa de se colocar a razão como paradigma de esclarecimento e de resolução dos dilemas existenciais, vê-se que a experiência religiosa continua tendo o seu lugar no imaginário humano, inclusive, com o ressurgimento de uma nova forma de se pensar e de se praticar a religião na contemporaneidade.

Nesta linha, Nietzsche e Heidegger, são reconhecidamente críticos da modernidade e da própria ideia de religião que se firmava em suas épocas. Vattimo, enquanto leitor e estudioso de ambos os filósofos, lança sua proposta filosófica para se pensar a religião – sob a chave do niilismo – em que pese à elaboração de duas obras de grande importância, citadas no primeiro parágrafo dessa seção. Quando Nietzsche profere a sentença da morte de Deus, que ecoa até o presente momento em ambientes que vão desde as universidades até os de recreação boêmia, para Vattimo, Nietzsche não se refere a qualquer espécie de ateísmo ou do fim da religião, conforme se vê na seguinte afirmação: “[...] para Nietzsche, o anúncio da morte de Deus não fecha definitivamente o discurso relativo à religião” (VATTIMO, 2004, p. 20). Mais do que ateísmo, o que se sugere

com essa sentença nietzschiana é a inexistência de fundamento em que alguém possa firmar suas bases epistemológicas de modo definitivo.

Esse entendimento se coloca como um aspecto intrínseco à pós-modernidade, fazendo com que a religião seja diretamente afetada na forma como é concebida. A religião cristã é praticada sob a crença decorrente dos fundamentos que a erigiram enquanto maior prática monoteísta do mundo. Se não há mais fundamento ou fundamentos que remetam à concepção cristã de verdade, como essa religião se sustentaria? Uma saída possível seria a de que a verdade, não como algo metafísico entregue aos homens por meio da revelação, mas como resultado do consenso estabelecido de forma dialogal – não impositiva – poderia iluminar as ações de modo assertivo e afirmativo, inclusive, no âmbito das práticas religiosas.

Nesta linha, a saber, da dissolução de uma ideia de verdade capitaneada pelo cristianismo – junto com ela – dissolve-se também um tipo de Deus. A morte de Deus retira as bases de um cristianismo que apregoava um “Deus moral” poderoso para dar lugar a um Deus consciente dos dilemas humanos, enfraquecido em seu modo próprio de ser e de se mostrar aos homens: “A morte do Deus ‘moral’ é o fim da possibilidade de preferirmos a verdade à amizade porque esta morte significa que não existe nenhuma verdade ‘objetiva’, ontológica, etc. [...]” (VATTIMO, 2004, p. 131).

A ideia de um Deus moral remete à ideia de um Deus absoluto, portador de verdades absolutas, ou seja, um Deus forte em contraposição à proposta de um Deus fraco, feita por Vattimo. Se não há um Deus moral e forte para instituir religiosamente as verdades que devem nortear as ações dos homens no mundo, abre-se, portanto, um leque de oportunidades para o pensamento livre sem alusão a qualquer fundamento imposto pela religião. Baseado nisso, nota-se que as práticas religiosas, cada vez mais, se firmam a partir do rompimento com as tradições que não mais dizem respeito à realidade das vivências do homem ocidental, esteja ele na Europa, África ou nas Américas.

Entretanto, Vattimo entende que a ideia de pós-modernidade como era pós-metafísica, ainda não foi totalmente assimilada pela religião, especialmente, a

cristã. O filósofo de Turim sugere que o cristianismo – não em sua totalidade – ainda insiste em manter um discurso forte e totalizante que aponta, ao mesmo tempo em que pratica, para tudo aquilo que foi concebido como prática religiosa baseada em uma metafísica de cunho violento. A experiência do século XXI no que tange às práticas religiosas reforça essa ideia de Vattimo. Seja perto, seja longe, é possível notar violências simbólicas de líderes religiosos para com os seus liderados, na forma de abusos psicológicos que envolvem, principalmente, questões financeiras. Isso sem mencionar terríveis violências físicas, estas, em geral, na atualidade, impostas de modo paradoxal aos cristãos que vivem em contextos de maioria islâmica.

O que resta, enquanto modo da esperança, a partir da compreensão de Vattimo acerca da religião, consta na ideia de *pluralismos religiosos* possibilitada por essa abertura hermenêutica, iniciada por Nietzsche, aprimorada por Heidegger e sintetizada no *pensamento fraco* de Vattimo. A pós-modernidade, portanto, apresenta-se como período em que o homem possa tomar consciência de uma verdadeira afirmação que leve em conta à própria verdade proposta pelo outro. Em linguagem vattimiana, é a experiência da *caritas*, isto é, do amor, que se funda a própria experiência da verdade, cuja fraqueza remete à grandeza de seres criados por um Deus que se manifesta à sua criação, na pessoa do Filho, em amor.

EPÍLOGO

No transcorrer dessa pesquisa algumas constatações puderam ser levadas a cabo, acerca da relação entre religião cristã e o niilismo – ambos processos históricos, cada um ao seu modo –, no presente período denominado de pós-moderno. Uma delas, talvez, a principal, remonte ao fato de o niilismo não ser inimigo da religião e, vice-versa, quando se parte do pressuposto de que a religião cristã, por longos anos, foi assimilada de forma negativa a fim de que fossem cometidos excessos de toda sorte na forma de violências e, por isso mesmo, necessita de uma autorreflexão. Se o niilismo relaciona-se com a religião cristã de forma a auxiliá-la quanto aos aspectos de sua própria depuração, então essa relação, mais do que perigosa ao cristianismo, em particular, firma-se como uma relação necessária. Neste ponto e, diante de toda explanação neste trabalho, é evidente que a relação entre niilismo e religião cristã ocorre, não de modo forçado ou arbitrário, mas como algo nítido entre os estudiosos de ambos os conceitos e seus possíveis desdobramentos.

Considerado como um processo histórico dinâmico, o niilismo demonstra a sua ação sobre as relações humanas, principalmente, no Ocidente, de modo a, por um lado, remover os fundamentos carcomidos pela metafísica que norteavam o pensar e, por outro, de conferir a oportunidade e a chance de a humanidade buscar viver a partir de uma nova chave de afirmação mútua. Se ser pós-moderno, refere-se a ser pós-metafísico, no sentido proposto por Vattimo, assentado nas ideias do niilismo nietzschiano e do fim da metafísica heideggeriano, parece que a civilização ocidental encontra-se em um caminho sem volta, de um niilismo que ruma para a sua completude. Isso aponta para a falência dos esquemas de universalização e absolutização, seja na proposta do medievo com a religião cristã, seja na proposta moderna com a razão iluminada e a nova forma de se conceber a ciência.

A afirmação de que “Deus morreu”, para muitos, firma-se como uma muleta existencial, a fim de que vivam a partir dos seus próprios valores sem qualquer tipo de reflexão acerca da sua posição e da posição do outro no mundo. Essa não parece ser a saída proposta pelos principais autores utilizados nessa pesquisa (Nietzsche, Heidegger e Vattimo), uma vez que a sentença da morte de Deus

alude muito mais à morte de uma experiência de fundamentação objetiva e absoluta para se viver a vida, do que propriamente uma carta de alforria para se viver sob os próprios valores de modo solipsista. Muitos se utilizaram da religião para dar cabo aos seus próprios interesses egoístas. Adotar a mesma postura em relação à tomada do niilismo sob a sentença da morte de Deus constitui-se em cometer os mesmos erros, sob o disfarce da não religiosidade. Ledo engano, cujas consequências de ordem prática podem remeter a catástrofes e violências em nome de uma equivocada emancipação.

Se, sob a perspectiva dos estudos em ciências da religião, crenças que se pautam em verdades absolutas, a fim de inferiorizar ou anular a verdade do outro que crê ao seu modo, colocam-se como epistemologicamente equivocadas, então, da mesma forma, se valer do niilismo para anular as ideias propostas pelos outros deve, no mínimo, ser repensada. Neste caso, não se pode prescindir da ideia de que Deus, de algum modo, existe e se faz presente na vida de quem crê. A crença, neste ponto, é questão de foro íntimo. Difícil ou impossivelmente alguém pode ousar dizer se determinada experiência de Deus esteja certa ou errada, seja verdadeira ou falsa, uma vez que o estatuto hermenêutico para se pensar e compreender os textos sagrados tornou possível um positivo horizonte de interpretações. A abertura dada para esse *status spiritualis* que se traduz em novas espiritualidades, proporcionada pela ação do niilismo, é prova disso.

A pós-modernidade seria o momento histórico que marca essa abertura, inclusive, sugerindo um novo pensar, da própria questão metafísica que acomete o homem e sua posição no mundo da vida. Nesta linha, a obra *Deus no pensamento filosófico* (2009) contribui com a seguinte afirmação:

Quando se retorna para a auto realização espiritual do homem e se procura levantar as condições últimas de sua possibilidade, então pode-se fundamentar a partir daí – também em todos os problemas do presente – uma metafísica que concebe a partir de sua unidade uma doutrina do ser (ontologia), do homem (antropologia filosófica) e de Deus (teologia filosófica). Quem a entende entende a si mesmo como homem no todo do ser e diante de Deus, do princípio originário absoluto e sentido último da existência (CORETH, 2009, p. 443).

Assim, tomar o niilismo como um movimento de propagação do ateísmo não parece ser uma chave de leitura adequada para se compreender o atual momento histórico em que passa o Ocidente. Isso não quer dizer que o ateísmo seja melhor ou pior do que qualquer crença. A hipótese que se firma e é defendida nesse trabalho aponta para o niilismo como movimento histórico e supra cultural, importante para a emancipação humana, sobretudo, pressupondo e permitindo o exercício de fé baseado na afirmação da boa vida, pessoal e coletiva. O niilismo até pode pressupor o ateísmo, mas não se pode dizer que o ateísmo é fruto direto do niilismo.

Nesta direção, a proposta de Vattimo e sua filosofia do pensamento fraco, apresentam-se como relevante forma de se pensar e praticar a religião, tendo a *caritas*, isto é, a caridade – ou o amor – como a chave que abre a porta para um novo momento do fazer religioso. Assim, a proposta para se pensar Deus a partir do “pensamento fraco” de Vattimo, sugere que:

Ao relacionar o pensamento fraco com o pensamento dos fracos, Vattimo contribui para que o pensar Deus tenha um *locus* histórico, deixando de ser metafísico e tornando-se capaz de narrar a *differanza*, a situação de opressão, o clamor pela liberdade e a atenção para escutar o silêncio dos vencidos e dos inocentes (GONÇALVES, 2020, p. 529, grifos do autor).

É nesse sentido que se pode observar positivamente a relação entre niilismo e religião cristã. O presente período em que se encontra o Ocidente tem a chance de, a partir de filosofias como a de Gianni Vattimo, sob a esteira de Nietzsche e Heidegger, suplantando as barbáries e violências ocorridas em nome de uma falsa ideia de religião criada de modo arbitrário durante a história de formação do Ocidente.

Certamente, a experiência de fé ou as novas espiritualidades que se apresentam em contexto americano, especialmente, latino-americano, diferem em muito daquelas do continente europeu. De um modo “mais tradicional” a religião tem forte poder e influência na vida comum e tomada de decisão entre os povos americanos. Há de se considerar os contextos culturais de cada lugar e momento histórico, haja vista que a Europa do século XIX não é a mesma do século XXI,

assim como a realidade latino-americana atual difere da realidade europeia e africana. Dito isso, é inegável que a aura niilista, da remoção ou da perda de efeito dos discursos totalizantes, enquanto movimento supra cultural, também repousa sobre o continente americano. Com isso, não se pode dizer que a religião sofreu um ataque, cujas proporções remontam à sua cadaverização. Pelo contrário, essas novas espiritualidades são fruto do pluralismo religioso possibilitado, não por uma leitura equivocada do que seria a secularização, mas pela ação do niilismo que, neste caso, revela-se como depurador da experiência religiosa contemporânea.

Nisso, postula-se que, se o cristianismo ainda é apontado como a maior religião monoteísta existente, sob a ação do niilismo, ele pode ser firmado e afirmado como um *monoteísmo-politeísta*. Esse binômio aparentemente contraditório sugere o fato de que, para os cristãos na atualidade, ainda subsiste a ideia de existir apenas um Deus (a despeito do mistério da Trindade), porém, a forma como os cristãos tem se utilizado para efetivar suas práticas religiosas, dão a impressão de que cada um, ao seu modo, busca um tipo de Deus em particular que coaduna com sua cosmovisão e anseios existenciais.

O cristianismo de fé católica e, principalmente, protestante – leia-se *evangélica* – apresenta-se de forma prática como um conjunto de buscas personalizadas, às vezes muito distintas entre si, desconsiderando a literalidade dos textos bíblicos, em razão de uma importante e nova abertura hermenêutica possibilitada pela ação do niilismo. Essa situação, já denominada como *monoteísmo-politeísta*, cujo paradoxo reside nas várias propostas de crença cristã, individuais e coletivas, de se chegar a um único e mesmo Deus cristão, tem na e a partir da linguagem, a ideia de casa comum que viabiliza esse novo momento religioso.

Mediante o que foi proposto nessa pesquisa, esse acontecimento não se deu por acaso. Com a proposta nietzschiana do niilismo sob a sentença da morte de Deus, um novo caminho que abarca, inclusive, o campo da fé, se abre e aponta para um horizonte de oportunidades epistemológicas, afetivas, sociais e culturais. Heidegger se apresenta como um aplainador desse caminho, com sua relevante contribuição, especialmente, no campo da linguagem. Vattimo, ao

analisar e sintetizar o niilismo de Nietzsche e Heidegger, de forma contextual, atento as demandas da contemporaneidade, propõe um cristianismo sob a perspectiva filosófica do pensamento fraco. É por esse caminho que o novo momento religioso, das novas espiritualidades, vem se firmando a cada dia como lugar de abertura, de diálogo e de pluralidade de pensamento, levando-se em consideração os aspectos de caridade e de alteridade. Um dos importantes resultados disso reside na perda de força das imposições de pretensas verdades religiosas, em alguns casos, por meio da violência.

Vale ressaltar que os aspectos de absolutização e universalização, típicos de uma metafísica antiquada, ganham novos contornos a partir da abertura hermenêutica já citada. Isso significa, e aqui se estabelece uma importante proposição: *a de que Deus pode ser tomado como absoluto e como universal*. Entretanto, essa afirmação não iria contra o niilismo exposto nessa pesquisa? O autor entende que não. As razões para isso residem na ideia de que Deus, absoluto e universal, em si mesmo, está para além da ideia humana de absolutizá-lo e de universalizá-lo ao seu bel prazer.

Em outras palavras, não é a absolutização e universalização feita a partir da compreensão humana da ideia de Deus, em muitos casos, realizada sob uma chave de dominação e sede de poder que o torna, verdadeiramente, absoluto e universal. Ele o é em si mesmo, ou seja, é absoluto e universal por si só, independente das pretensões humanas. O ser absoluto e universal de Deus não exclui ou está em oposição às diversas experiências que cada ser humano pode ter com ele. Apesar de isso ser um mistério – e isso faz de Deus realmente Deus – a esfera da linguagem, assentada em uma hermenêutica aberta e plural, apresenta-se como meio possível de tornar isso compreensível. Em outras palavras, cada um pode experimentar Deus e comunicá-lo da forma como pode e o apreende, sem que o seu caráter intrinsecamente absoluto e universal, seja maculado pela pretensa percepção humana de se ter uma verdade que se sobreponha a tudo e a todos.

Por fim, ainda constitui-se como ação diligente, do ponto de vista epistemológico, observar os desdobramentos da relação do niilismo com a religião cristã na pós-modernidade, uma vez que ainda estamos nela temporal e

especialmente colocados. Certamente, os estudos em andamento, bem como os que ainda estão por vir, na área de Ciências da Religião, irão contribuir para amenizar ou sugerir novas inquietações relativas ao tema. O intuito dessa pesquisa, na forma de dissertação, ainda que modestamente, foi o de lançar luz à relação da religião cristã e o niilismo na pós-modernidade. Portanto, não se chega ao fim de um caminho. Pelo contrário, um horizonte de oportunidades quanto aos estudos em ciências da religião permanece aberto e profícuo para quem nele se propor a de modo sério, porém, desafiador, nele se deleitar.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro XII. Trad. Lucas Angioni. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 201-221, jan.-jun. 2005.
- BERGER, Peter. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- _____. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids MI: Ethic and Politic Policy Center and W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- CORETH, Emerich. *Deus no pensamento filosófico*. São Paulo: Loyola, 2009.
- COSTA, Rosemary Fernandes. Ribeiro, C. O. O princípio pluralista. *ATeo*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 68, p. 496-503, jul./dez. 2021.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora, 2001.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor Mikhailovitch. *Crime e castigo*. Tradução de Natália Nunes. Vol 1. São Paulo: Abril cultural, 1979.
- GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.
- GIACOIA JR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três estrelas, 2013.
- GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes. Pensar Deus “hoje” à luz da hermenêutica niilista. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo. v. 60, n. 2, p. 517-532, maio/ago. 2020.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Vol. 1. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminhos da floresta*. Trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- _____. *Ensaio e conferências*. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.
- _____. *Nietzsche*. 2. ed. São Paulo: Forense universitária, 2014.
- _____. *Ser e tempo*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2005.

HOLLINGDALE, Reginald John. *Nietzsche: uma biografia*. Trad. Maria Luisa de Abreu Lima Paz. São Paulo: EDIPRO, 2015.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. Loyola: São Paulo, 2009.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 19. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2020.

NASCIMENTO, Maria Liliane Oliveira; KIRCHNER, Renato. Projeto de ética mundial e teologia pluralista. *REB*. Petrópolis. v. 81, n. 318, p. 215-239, jan./abr. 2021.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. In Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2001.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

_____. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

_____. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

OLIVEIRA, Juliano. Crise da modernidade, niilismo e sentido. *Síntese: Revista de filosofia*. Belo Horizonte. v. 47, n. 147, p. 45-62, jan./abr. 2020. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/4432>. Acesso em: 04 mai. 2020.

OXFORD Languages. Word of the Year 2016. Oxford University Press. Disponível em: <<https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>>. Acesso em: 03 de jan. de 2022.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.

PECORARO, Rossano. *Niilismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*. Campinas: Ideias e letras, 2013.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. São Paulo: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Loyola, 1999.

WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZILLES, Urbano. *Crer e compreender*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.