

**Universidade Federal de Juiz de Fora**  
**Pós-Graduação em Ciência da Religião**  
**Mestrado em Ciência da Religião**

**Aline Leite Grünwald**

**RELIGIÃO APÓS A MORTE DE DEUS: A POSSIBILIDADE DO CRISTIANISMO  
NA PÓS-MODERNIDADE A PARTIR DE VATTIMO**

**Juiz de Fora**

**2017**

Aline Leite Grünewald

**Religião após a morte de Deus: a possibilidade do cristianismo na pós-modernidade a partir de Vattimo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: filosofia da religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Jonas Roos

Juiz de Fora

2017



## **Agradecimentos**

Ao concluir o percurso desta árdua e gratificante etapa de minha formação, relembro alegremente de meu fecundo trajeto e das pessoas que por ele passaram contribuindo para o meu crescimento. Agradeço ao meu orientador Jonas Roos pelo educador e amigo que é. Ao longo desses quatro anos de convivência, da graduação à pós, me ensinaste coisas muito valiosas. Sou grata por cada ensinamento, pelas aulas, pelas conversas despreziosas, por cada oportunidade de ouvir e participar de intensas reflexões sempre acompanhadas de muito café. E de café também a amiga Fernanda Winter entende bastante! Sorte é não compartilharmos apenas o gosto por tal bebida, mas também a empatia. Também ao colega Humberto Quaglio, que mesmo preferindo ficar no chá, não deixou de tornar mais gratificante e rico nossos encontros da tradução. Agradeço-te, Humberto, pelo bom coração, pela disponibilidade em ajudar e por compartilhar tanto conhecimento. Sou grata também à amiga Arlene Fernandes, que trilha comigo este percurso, da graduação ao doutorado, compartilhando as inseguras e alegrias que só a vida acadêmica pode nos oferecer. O bom é que a cada nova etapa eu sei que estamos juntas. Aos professores do departamento agradeço pelas aulas enriquecedoras, em especial ao professor Frederico Pieper pelas contribuições na qualificação e na banca desta dissertação, e aos colegas do mestrado pelo companheirismo,. Finalmente, não poderia deixar de demonstrar a gratidão que tenho pelos meus pais; obrigada pelo apoio e pelo amor que reservam para mim.

## **Resumo**

O presente trabalho tem como escopo apresentar uma leitura do anúncio nietzschiano da morte de Deus a partir da perspectiva do fim da metafísica, evidenciando como tal contribui para ampliar as possibilidades de se conceber religião na pós-modernidade. Dentro deste espaço aberto pela filosofia de Nietzsche do Deus morto, Vattimo interpreta o retorno da religião na contemporaneidade e pensa um conceito normativo de cristianismo plausível no contexto pós-moderno.

Palavras-Chave: Nietzsche; Vattimo; Metafísica; Morte de Deus; Pós-Modernidade; Cristianismo.

## **Abstract**

Religion after death of God: the possibility of christianity in the post-modern in Vattimo.

The aim of this essay is to present a viewpoint of Nietzsche's account of the death of God from the end of metaphysics perspective, showing your contribution to expand the possibilities of religion in the post-modern age. From this philosophical possibility, Vattimo interprets the return of religion in contemporaneity and think about a normative concept of christianity in the post-modern context.

Key-words: Nietzsche; Vattimo; Metaphysics; Death of God; Post-modernity; Christianity.

## Sumário

1. Introdução.....	8
2. Religião e pós-modernidade. ....	13
2.1. Caracterizando a modernidade.....	16
2.2. O pós-moderno enquanto condição .....	25
2.3. Pós-modernidade e a tarefa filosófica de repensar a religião .....	34
3. Nietzsche e “o maior acontecimento recente” .....	39
3.1. O critério afirmativo da vida ou o helenismo como parâmetro .....	41
3.2. Construção metafísica da realidade: de Platão ao cristianismo .....	54
3.3. Crítica ao cristianismo .....	63
3.4. O anúncio da morte de Deus.....	71
4. Vattimo e o retorno da religião .....	79
4.1. Repensando a religião: “o niilismo é nossa única chance” .....	82
4.2. Niilismo e herança cristã.....	86
4.3. Niilismo e religião: o cristianismo pós-metafísico .....	94
5. Conclusão .....	99
Referências bibliográficas .....	108

## 1. Introdução

Como falar de religião, com consistência filosófica, na pós-modernidade? É esse o atual desafio da filosofia da religião e, portanto, do trabalho que se segue. Da nossa experiência cotidiana, constatamos, o que não é difícil de notar, a expansão de diversas expressões religiosas, desde a proliferação das Igrejas chamadas neopentecostais, da disseminação dos fundamentalismos, que em geral pregam a volta à leitura rígida do texto religioso, à doutrina e à ortodoxia, às vivências ditas mais espiritualizadas, por vezes híbridas, que na contramão das anteriores não requerem qualquer adesão institucional. É fácil perceber como o religioso está presente na sociedade contemporânea. Desta presença, surge a necessidade de pensar acerca do fenômeno que o filósofo italiano Gianni Vattimo identifica como sendo o retorno da religião, e, dessa necessidade, a problemática da abordagem. Como deveria a filosofia, no nosso contexto dito pós-moderno, abordar a religião? É ainda plausível que a filosofia se pautasse nas teses a favor da existência divina? Ou que adote uma postura ateísta negando a existência de Deus por não ser esta uma hipótese racionalmente aceitável? Frente às novas condições de existência e de pensamento nas quais estamos inseridos, tais discursos não apresentam mais relevância. Precisamos considerar que, se a filosofia pretende abordar a religião com consistência e pertinência, ela deve considerar, em primeiro lugar, o contexto do qual se fala.

Por esse motivo, a segunda parte do presente trabalho dedica-se a caracterizar a pós-modernidade. É preciso deixar claro o que se entende como época pós-moderna, como se caracteriza esse contexto o qual é utilizado como ponto de partida. Antes, porém, de adentrar na caracterização da pós-modernidade, deve-se, mesmo que de maneira geral, compreender o solo onde ela germinou. Tem-se, assim, uma breve explicação da época moderna. Ela não é longa, e não o pode ser uma vez que aprofundar o conceito de modernidade não é o foco desta dissertação, o que leva a algumas generalizações consideradas necessárias para um entendimento geral do contexto no qual surgem as condições de nossa época. Se precisamos aqui falar de modernidade, pois se julga importante para o posterior desenvolvimento e entendimento do trabalho, é preciso utilizar caracterizações longas, como a sua ligação com a racionalidade, a cientificidade, o avanço tecnológico, as concepções de progresso e de autonomia do ser humano e o afastamento da estrutura e das significações religiosas. Sabe-se que todos esses aspectos têm suas nuances, alguns deles, como o conceito de secularização, por exemplo, serão posteriormente aprofundados no decorrer acerca do entendimento de



Vattimo sobre a época moderna, mas aqui, para efeitos do presente trabalho, eles serão, em sua grande maioria, tratados de maneira geral.

Uma vez compreendida a modernidade, em especial no que diz respeito às categorias de superação, progresso histórico e do pensamento, e de emancipação, é possível começar a caracterizar a pós-modernidade. Algo que fica claro de imediato é, que apesar de a época pós-moderna ter sido gestada dentro da modernidade e, principalmente, dos eventos de sua crise, indicando uma continuidade, ela não significa uma superação, mas expressa, antes de tudo, uma ruptura com relação às categorias modernas. Jean-François Lyotard é aqui evocado para ajudar a caracterizar a pós-modernidade enquanto uma nova condição, evidenciando que a maior diferença entre a pós e a modernidade é que aquela se caracteriza pela impossibilidade de meta-discursos unificantes; essa impossibilidade foi, sim, gestada dentro da época moderna, no entanto, não podemos classificar a pós como posterior, em curso histórico, e superior, em termos de pensamento, à modernidade. Nesse sentido, Vattimo contribui ao dizer que a pós-modernidade é a época do “fim da história”, no sentido de ser o fim da concepção de história una e progressiva.

Entende-se, assim, a pós-modernidade como a época do crepúsculo dos metarrelatos, das histórias com pretensões universais. O que temos no atual contexto são as várias histórias, os vários eventos, as diversas formas de entendimento e significação; não é mais possível considerar uma estrutura estável, fixa e universal da realidade. Diante desse quadro, poder-se-ia considerar que a religião não mais se sustenta, e isso porque até a modernidade religião era sinônimo de metafísica, ou seja, estrutura rígida que abarca e explica todo o real. Além disso, o fenômeno moderno da secularização nos levou a crer que à religião, que já se afastara da esfera pública, em termos jurídicos, cabia o desaparecimento, por não ser ela mais necessária. Contudo, nossa experiência cotidiana nos diz o contrário, que a religião ainda subsiste e que retorna, inclusive, com maior vigor.

Tendo em mente o contexto do qual partimos para se falar em religião, é possível caminhar para sua abordagem filosófica. A pergunta que primeiro deve nos vir diz respeito a que religião é essa que agora retorna, ou, melhor, qual deveria ser a concepção de religião plausível na pós-modernidade? Esse é o intuito de Vattimo: pensar um conceito normativo de religião no contexto atual, no caso, de cristianismo. O filósofo de Turim parte dos anúncios nietzscheanos de morte de Deus e do niilismo para pensar a religião cristã na pós-modernidade, portanto, antes de caminhar para o cristianismo de Vattimo, é preciso explicitar

a filosofia de Nietzsche que o levou a anunciar a morte de Deus e prever seu consequente niilismo. Mas não só isso. Certamente, é importante ler Nietzsche a partir de Vattimo como a filosofia que dá margens para se pensar cristianismo na contemporaneidade, contudo, a importância do filósofo alemão ultrapassa a de ser apenas um guia, ao explicitar que a sua filosofia, principalmente a que concerne ao Deus morto, não apenas desconstrói as bases de sustentação da sociedade moderna como também abre espaço para a possibilidade de uma nova significação, somos levados a reconhecer que é apenas a partir de Nietzsche, ou, é apenas ao matar Deus, que podemos falar de religião enquanto narrativa de significação da realidade.

O terceiro ponto deste trabalho debruça-se, então, na filosofia de Nietzsche. Antes, porém, de chegar à concepção da morte de Deus e de qual é o seu significado, é preciso traçar a linha de pensamento que levou o pensador ao anúncio. Parte-se do entendimento nietzscheano de vida, e, assim sendo, de sua retomada da Grécia Antiga e de seus deuses Apolo e Dionísio, cujas manifestações expressam as dualidades inerentes à existência humana, que, na arte trágica, eram todas afirmadas. Ao compreender o que o filósofo entende como sendo a vida, compreendemos sua crítica à tradição filosófica desde Sócrates, que, ao enfatizar a capacidade humana lógico-racional e depreciar os instintos, acaba negando a vida, que é a totalidade das capacidades e dos aspectos humanos. Dentro dessa tendência lógico-racional do pensamento, Platão empreende uma análise da realidade que termina num sistema dualista do real e assume um princípio abstrato para a interpretação da realidade. Para Nietzsche, cindir a realidade em dois âmbitos culmina numa atitude degenerativa com relação à vida, pois, ao colocar os ideais de perfeição no além, nega-se o que é terreno, instintivo e temporal.

O maior problema surge, no entanto, quando se associa este sistema filosófico metafísico a concepções religiosas. Foi com o advento do cristianismo que a filosofia grega, e em muito a de Platão, se encontrou com a fé monoteísta do antigo Israel. Nesse processo, o princípio abstrato foi simplificado de modo a ser associado à noção do Deus único, criador, que inaugura a história e nela intervém. O cristianismo, enquanto religião metafísica cujo foco se encontra no além, configura-se, então, como o maior alvo de críticas de Nietzsche. Percebe-se que o problema do filósofo com o cristianismo encontra-se na concepção de religião enquanto metafísica. É de extrema importância chegar ao entendimento de qual é a noção de religião em cima da qual Nietzsche trabalha e molda sua crítica. Concebendo que se está falando de um tipo específico de religião, aquela metafísica, podemos nos indagar sobre se a religião deve necessariamente ser pensada dessa maneira.

Com o anúncio da morte de Deus, que advém da necessidade de se colocar abaixo a estrutura metafísica da realidade, o questionamento ganha uma possível resposta. Ao perceber que o cerne do problema da decadência da humanidade, que se iniciou com o advento da filosofia, intensificando-se no encontro desta com o cristianismo até culminar na sociedade moderna, é, em grande medida, a estruturação metafísica da realidade, a morte de Deus surge como meio de liquidar este sistema. Assim, quando Nietzsche anuncia o Deus que morreu, ele está referindo-se ao evento do fim da metafísica, o que também pode ser ligado ao que Lyotard identifica como o fim das grandes narrativas. Nesse sentido, o anúncio não é uma afirmação ateuista, mas uma constatação do fim de uma maneira de se conceber a realidade, o que não exclui que a religião ainda possa existir, porém, claramente, em outros termos. E quando se diz constatação, ou anúncio, se está falando que o fim da metafísica é um movimento gestado dentro da própria modernidade, não algo imposto pelo filósofo, mas a percepção de um acontecimento moderno que, com suas consequências, pode ser ligado ao advento da pós-modernidade como caracterizada por Lyotard e Vattimo.

Entendida a morte de Deus enquanto anúncio do fim da metafísica, ressalta-se a importância da filosofia de Nietzsche para a sociedade pós-moderna e, conseqüentemente, para o entendimento da religião neste contexto. Quando o filósofo alemão fala da morte de Deus e do niilismo que deste evento segue, ele está se referindo à crise da modernidade que deu abertura para uma nova configuração das formas de vida e de pensamento a qual chamamos pós-modernidade. Além disso, ao colocar abaixo o entendimento de religião enquanto metafísica, Nietzsche abre a possibilidade de se compreender religião em outros termos. É partindo dessa possibilidade de maior abrangência do conceito de religião a partir da filosofia de Nietzsche que Vattimo interpreta o retorno da religião propondo um conceito normativo de cristianismo na pós-modernidade, assunto este desenvolvido no quarto ponto.

Vattimo parte da constatação do niilismo após a morte de Deus, interpretando-o como nossa única chance, pois, é por conta do niilismo, ou seja, desta impossibilidade de sistemas rígidos e universalistas da realidade, que somos levados a significar a realidade de outra maneira. É por isso que com o niilismo advém o evento hermenêutico, se não podemos falar da realidade como uma estrutura fixa, então, teremos que considerar que existem várias maneiras possíveis de se falar da realidade, estamos na época das várias histórias, dos vários eventos, das diversas maneiras de significar a realidade, lidamos, assim, com interpretações. Com isto, Vattimo trabalha com o pensamento enfraquecido, com o pensamento que não tem a

pretensão de ser uma estrutura forte, como o era a metafísica, mas que assume que a única coisa que se pode considerar é que se trabalha, agora, com interpretações.

É partindo do pensamento enfraquecido que Vattimo vai abordar o cristianismo na pós-modernidade. Primeiramente, é importante ressaltar que ele não considera que é possível agora se falar em cristianismo, apesar dos eventos tarso-modernos, mas é justamente por conta destes eventos que o cristianismo, que leva em conta o niilismo, ou seja, o cristianismo niilista, advém. Ele liga, assim, os eventos modernos à nossa herança cristã, considerando que o ocidente moderno só foi possível, e deste modo a secularização, a morte de Deus e o niilismo, por conta de nossa herança cristã, que com a ideia de encarnação rompe com as estruturas fortes da realidade abrindo espaço para o fim da metafísica e o advento do evento hermenêutico.

Deste modo, o filósofo de Turim coloca o cerne da fé cristã no evento da *kénosis*, no evento da encarnação de Deus em Cristo, que significa a aproximação divina e a quebra da infinita transcendência, implicando na salvação que se dá no curso histórico, na mundanidade e que necessita da interpretação. Um problema surge dentro do pensamento enfraquecido e da concepção vattimiana de cristianismo com seu cerne na *kénosis*, a saber, o problema do relativismo, pois não é qualquer interpretação que é justificada. Deste modo, insere-se a *cáritas*, como a necessidade de a interpretação ser um consenso de uma comunidade de intérpretes que agem com o foco no amor, no importar-se com o outro, assim como Deus nos ensinou quando, por amor, encarnou em Cristo para se aproximar de nós.

Então, partindo do espaço aberto pela filosofia de Nietzsche acerca da morte de Deus, que não apenas desconstrói, mas também possibilita novas significações da realidade, Vattimo interpreta o retorno da religião na contemporaneidade e pensa um conceito normativo de cristianismo plausível no contexto pós-moderno.

## 2. Religião e pós-modernidade.

Na cena contemporânea a religião ressurgiu. De expressões religiosas sincréticas a retornos sempre mais rígidos às ortodoxias, é possível vislumbrar um retorno do sagrado em todas as suas nuances. Após o período histórico da modernidade, no qual a sociedade, assim o defendiam os diversos projetos científicos e filosóficos, passou por um processo de dessacralização, parecia não ser mais provável a subsistência da instância religiosa. Contudo, no âmbito da sociedade, deu-se início ao que poderíamos dizer ser o retorno da religião – basta uma caminhada pelas ruas para logo se notar a mescla de manifestações religiosas que se multiplicam a cada dia, ou ficar atento aos noticiários para perceber a influência da religião na vida como um todo. O que experimentamos agora é o retorno presente ao que acreditávamos ter esquecido e que acreditávamos que se manteria esquecido por definitivo, o restabelecimento de um âmbito que pensávamos ter superado.

A experiência religiosa parece, então, seguir o caminho de um retorno. O ocidente cristão, secularizado e moderno, vê surgir no horizonte aquilo que poderíamos identificar como sendo o renascer da religião. O que muitos pensavam ter sido solapado, descartado pela modernidade racional e tecnológica reaparece hoje com grande vivacidade na consciência comum. Constatado tal retorno no contexto contemporâneo, é pertinente pensar filosoficamente esta religião, isto é, pensar um conceito normativo de religião que seja consistente no mundo atual. Essa é a tarefa a que o filósofo Gianni Vattimo se propõe, diante da constatação do retorno na concretude, pensá-lo filosoficamente, pensar as possibilidades de um conceito consistente de religião. Pressentindo, então, “o ressurgimento do interesse religioso no clima cultural”<sup>1</sup> (VATTIMO, 2007, p. 8), do retorno de uma temática, o filósofo italiano repropõe filosoficamente a questão da fé.

Na consciência comum, o retorno da experiência religiosa parece surgir, e surge, como reação a um contexto no qual riscos de dimensões apocalípticas parecem inevitáveis<sup>2</sup>, e onde o sentido da existência se desvaneceu<sup>3</sup>, levando a uma tendência nostálgica por um momento anterior, por uma carência de fundamento e significado. No entanto, para o pensamento

<sup>1</sup> “Una rinascita dell’interesse religioso nel clima culturale.”

<sup>2</sup> “O retorno do religioso (...) é antes de mais nada motivado pela preeminência de riscos globais que nos parecem inéditos, sem precedentes na história da humanidade. Começou-se logo depois da Segunda Guerra Mundial com o medo da guerra nuclear, e hoje, que este risco parece menos iminente por causa das novas condições das relações internacionais, difunde-se o medo da proliferação descontrolada desse mesmo tipo de arma e, de uma forma mais geral, a ansiedade diante das ameaças que pesam sobre a ecologia planetária e os receios ligados às novas possibilidades de manipulação genética.” (VATTIMO, 2000, p. 92)

<sup>3</sup> É possível notar atualmente que, talvez muito por conta do abandono de um fundamento pelo pensamento crítico, vive-se um grande tédio provocado pela perda de sentido existencial.

filosófico, a plausibilidade da religião na contemporaneidade só se dá uma vez que a ideia mesmo de fundamento já não mais subsiste. Não se trata, portanto, de um retorno a alguma essência, a uma condição autêntica, pois, se assim fosse, a filosofia estaria mais uma vez presa à análise estrutural, de procedimentos técnicos e especulativos. Não é este o caso. Isto porque, o contexto no qual agora estamos inseridos, denominado pós-moderno, reivindica uma nova configuração de religião que não é aquela das certezas e verdades metafísicas. Isto é, por mais que, na concretude, o retorno da religião parece seguir o caminho de um restabelecimento, no âmbito do pensamento filosófico, isto não implica que essa necessidade religiosa de nossa sociedade seja uma simples e pura retomada, um comportamento reativo, da concepção de Deus como fundamento último e inabalável da história, aquele Deus do qual Nietzsche anunciou a morte.

Assim, por mais que à primeira vista a religião pareça retomar seus termos de fundamento, uma reflexão crítica nos mostra que o seu retorno não significa o retorno da metafísica. E é tendo como base essa afirmação que o discurso filosófico acerca da religião se torna novamente plausível. Pode parecer contraditório o fato de na consciência comum a experiência religiosa vir envolta da necessidade de sentido, fundamento para a existência, enquanto, na reflexão filosófica a redescoberta da religião só se dá devido à dissolução das metanarrativas metafísicas, ou seja, de fundamento. Isto é, de um lado, a filosofia só enxerga plausibilidade no retorno da religião com o desaparecimento de qualquer fundacionalismo, como o pensamento de Deus como a base imóvel da realidade, o sistema que, por outro lado, a consciência comum parece querer retomar com sua volta à religião. A contradição cessa, porém, quando se considera que a religião que agora retorna, o contexto da pós-modernidade.

No que diz respeito à filosofia e à reflexão crítica, o retorno do religioso parece acontecer segundo modalidades totalmente diferentes, ligadas a experiências teóricas que nos parecem bastante distantes, e em contraste com a inspiração quase sempre “fundamentalista” da nova religiosidade inspirada nos medos apocalípticos difundidos em nossa sociedade. (VATTIMO, 2000, p. 93)

Para Vattimo (2000)<sup>4</sup>, tanto a necessidade religiosa de nossa sociedade quanto a possibilidade de a filosofia abordá-la surgem com a modernidade e sua concepção de mundo. Este é o momento no qual, principalmente com os efeitos de sua época tardia com a dissolução das certezas metafísicas, torna-se insustentável a noção de fundamento imóvel da existência. Com isto, não seria possível ler a retomada da religião hoje como simples e pura retomada da religiosidade metafísica. Fim da metafísica significa justamente época pós-moderna, o que

---

<sup>4</sup> VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: *A religião: o seminário de Capri*. Jacques Derrida; Gianni Vattimo (Org). São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 91 – 107.

nos atenta para a questão que a religião que agora retorna só é plausível de abordagem filosófica porque no contexto contemporâneo não mais nos encontramos presos em um sistema estrutural.

Sendo assim, a relação que agora se vislumbra entre filosofia e religião vem revestida de uma nova condição, a saber, da condição pós-moderna, pois não é mais possível que a filosofia se relacione com a religião de modo a comprovar ou não a existência de Deus, como fazia a filosofia da Idade Média, por exemplo. Aliás, se assumirmos certos pressupostos de nossa condição pós moderna, teremos hoje a impossibilidade de muitos dos clássicos interditos filosófico à religião. E isto devido ao fato de que a situação na qual agora nos encontramos impossibilita lidar com os discursos pressupondo-os como verdadeiros no sentido da universalidade, pois a dissolução dos grandes sistemas extinguiu a possibilidade de qualquer fundacionalismo.

A filosofia de Gianni Vattimo capta de maneira bem própria e significativa esta relação da religião com a filosofia na contemporaneidade. “Creio ter reencontrado a religião”<sup>5</sup> (VATTIMO, 2007, p. 38), afirma ele em seu livro *Credere di credere*, título que já nos oferece o caminho para uma filosofia da religião na pós-modernidade. Essa fé, essa religião que encontramos e sobre a qual pretendemos falar, deve ser uma fé revestida de ambiguidade, revestida por certo grau de incerteza, pois somente consideraremos a *possibilidade* de se ter certeza de algo, em última instância, é uma aposta. Se a contemporaneidade, dita pós-moderna, invalida a tomada objetiva e universal dos discursos, o que nos resta é encará-los como apostas, como possibilidades.

Antes, porém, de falar em religião na pós-modernidade seguindo no entendimento desta enquanto aposta de sentido para a existência, é preciso elucidar a noção mesma de pós-modernidade que está se considerando aqui, uma vez que não é este um conceito estável, ao contrário, é complexo e impreciso. Mais especificamente, podemos dizer, existem discursos sobre o pós-moderno, diferentes conceituações, diferentes construções teóricas que têm por intuito interpretar um conjunto de fatores, fenômenos, artifícios e práticas da época histórica contemporânea. O pós-moderno é, então, um conceito plural, ou é, na verdade, um conjunto de conceitos. Embora haja uma grande gama de interpretações da pós-modernidade, de uma

---

<sup>5</sup> “Credo di aver ritrovato la religione”. Todas as citações aqui feitas das obras *Credere di credere* e *La fine de la modernità* de Gianni Vattimo, bem como *The post-modern explained* de Jean-François Lyotard e *The post-modern turn* de Steven Best e Douglas Kellner são traduções da autora. Em nota será apresentado o original no intuito de dar ao leitor a oportunidade de contato com o texto.

maneira geral, pode-se dizer que a filosofia pós-moderna, enquanto reação à filosofia moderna, opõe-se propriamente ao fundacionalismo e ao essencialismo. Em outras palavras, ela desconsidera a plausibilidade das ideias de universalidade, fundamento, essência e verdade.

Diante da tendência antifundacionista das filosofias pós-modernas, levar-se-á o estudo para o foco no fenômeno da pós-modernidade enquanto incredulidade de narrativas fundantes e universais que encaminha para uma nova condição de existência com significativas mudanças na nossa maneira de pensar, falar, filosofar, que instaurou mudanças no nosso modo de vivenciar e experimentar a realidade. Somente depois disto será possível se falar em um discurso filosófico acerca da religião que seja condizente com a contemporaneidade, será possível pensar religião no nosso tempo com consistência filosófica.

Tal virada na maneira com que as sociedades e seus indivíduos compreendem a si próprios e a realidade que os cerca e agem nela foi objeto de análise de Lyotard, autor com o qual procuraremos pensar – e também ligando às suas concepções certas impressões vattimianas. Isto posto, estará dada a base para o desenvolvimento do presente trabalho, pois será possível refletir sobre a morte de Deus enquanto consequência da crise moderna e seu anúncio como prognóstico da pós-modernidade, nos guiando na reflexão da religião em sentido filosófico a partir das novas condições criadas após a crise moderna, como veremos com Vattimo.

## **2.1. Caracterizando a modernidade**

Em um primeiro momento, poder-se-ia ser levado à simples suposição de que a própria designação do mundo contemporâneo como *pós* indica que se trata de um contexto historicamente posterior à modernidade, em termos cronológicos, e que a ela traz uma novidade. Muitas vezes a designação *pós* – como em pós-humanismo, pós-romantismo, pós-marxismo etc. – aparece ligada a uma ideia de ruptura, da passagem do antigo para o advento do novo<sup>6</sup>. Sendo assim, o presente momento, o momento dos *pós*, significaria um novo contexto o qual surge após o fim da era moderna. Vê-se, por exemplo, que os eventos que marcaram uma nova experiência em termos de pós-modernidade nos anos 60, como Maio de 68 na França e os protestos contra a guerra do Vietnã nos Estados Unidos, tinham por base uma concepção de ruptura com a tradição, com o passado, visando ao advento de uma nova cultura e sociedade. Não por menos tais movimentos, e outros, foram denominados como movimentos de contracultura.

---

<sup>6</sup> Por exemplo, no uso popular, “moderno” aparece como sinônimo de “novo”, “atual”, “contemporâneo”.



De certo modo, é possível, sim, afirmar que a *pós* apresenta uma mudança com relação à modernidade, principalmente no que tange à experiência da realidade, no entanto, a simples identificação como momento histórico posterior e de ruptura com o passado não é o suficiente para avaliá-la. Devemos, antes de tudo, considerar que, se a pós-modernidade apresenta uma relevante modificação com relação às condições de existência e de pensamento, é porque ela surge da promoção da dissolução das categorias da modernidade. Sendo assim, o pós-moderno significa ao mesmo tempo uma ruptura com a modernidade, mas também uma continuidade. A questão não é então de superação, como se a *pós* fosse uma superação da modernidade, o que, como veremos, seria ainda permanecer dentro da lógica de desenvolvimento moderna, mas, sim, de analisar dentro da própria modernidade quais os motivos que levaram à pós-modernidade.

“Assim, é importante captar as continuidades e discontinuidades do pós-moderno com o moderno, a fim de fazer sentido nossa categoria atual” (BEST; KELLNER, 1997, p. 31)<sup>7</sup>, e de fazer sentido a religião na filosofia de hoje, pois, como já afirma Vattimo (2000), a plausibilidade do discurso acerca da religião na filosofia só é hoje possível graças à modernidade enquanto época da ciência e da técnica. Em outras palavras, a religião só é agora filosoficamente plausível porque se alimentou da dissolução geral das certezas racionalistas do sujeito moderno.

Uma vez que a pós-modernidade nasce da erosão interna da modernidade, é importante traçarmos em linhas gerais os aspectos característicos da época moderna. Destaca-se, antes, que não há a intenção de apresentar aqui uma análise completa da modernidade, visto que esse é um período histórico que compreende cerca de cinco séculos, sendo assim, por mais que seja possível delimitar traços, caracteres e conteúdos permanentes ao longo desse tempo, o que, aliás, é o que permite a definição de uma época moderna, haveria muitas discordâncias e diferentes tendências para serem avaliadas. Além disso, é possível abordar a época moderna a partir de diferentes pontos de vista, de acordo com diferentes considerações, por exemplo, filosófica, estética, social, política, etc. O que se pretende aqui é dar as bases de um pensamento e de uma atitude modernos que levaram, segundo as concepções de Lyotard e Vattimo – autores fundamentais do presente estudo –, ao que hoje denominamos pós-modernidade. Com este intuito, trabalhar-se-á a partir dos traços gerais, dos critérios e dos conteúdos que colocaram sob a mesma definição um longo período cronológico, e dando

---

<sup>7</sup> “Thus, it is important to capture both the continuities and discontinuities of the postmodern with modern, in order to make sense of our current predicament.”

maior visibilidade aos séculos XVIII e XIX onde se julga estar o cerne da formação da mente moderna que levou à exigência de seu auto-aprofundamento na pós-modernidade da maneira que a caracterizam Vattimo e Lyotard.

Desde o início do Renascimento europeu, uma gama de ideias, concepções e tendências começaram a emergir marcando a ruptura com o modelo medieval de sociedade e de pensamento. Tais ideias influenciaram de forma marcante os mais variados aspectos da vida ocidental, como a economia, a história, a filosofia, o pensamento científico, etc., e, apesar de muitas vezes parecerem tendências diversas e distintas, elas tinham como base um modo particular de enxergar a realidade e o próprio homem, o que contribuiu para que pudessemos denominar o período que se estende aproximadamente desde a descoberta do Novo Mundo a meados do século XX de modernidade.

A modernidade se desenvolveu fundada em fatores históricos importantes. O período do Renascimento, marcado pela volta do humanismo; a invenção da imprensa, que possibilitou a maior difusão do saber; a Reforma protestante motivada pelo exame das instituições religiosas; o descobrimento do Novo Mundo, que colocou a Europa frente a outras realidades trazendo questões como exploração, emigração, conquista, comércio, missão, etc.; o aparecimento das Universidades; o modelo Copernicano que pôs o sol no centro do universo; todos esses foram fatores que contribuíram para o grande desenvolvimento cultural e intelectual em todos os âmbitos da vida no Ocidente. Mesmo de maneira geral, podemos dizer que o germe do pensamento que regia as diversas tendências da ebulição intelectual se ancorava no individualismo, no pensamento crítico e na emancipação do ser humano, fatores que marcam a oposição moderna com a tradição e o mundo medieval da religião cristã e seus dogmas.

A busca pelo saber, pelo conhecimento, era então fator fundamental nas linhas de pensamento modernas. O avanço científico e intelectual, acreditavam os modernos, era o fator que encaminharia o ser humano à sua grande realização. Foi por esse motivo que a modernidade ficou conhecida como época de intenso avanço científico e tecnológico, também por sua intensa racionalidade e pela prática metodológica da experimentação e verificação. O caminho da modernidade estava traçado rumo ao conhecimento do verdadeiro e, por conseguinte, à emancipação do ser humano crítico<sup>8</sup>. O ponto culminante da efervescência

---

<sup>8</sup> Justamente pela concepção de emancipação do ser humano através do desenvolvimento científico, desenvolveram-se as teorias da secularização, segundo as quais a religião estaria confinada ao desaparecimento, conforme o ser humano fosse, aos poucos, conquistando autonomia. Falar-se-á da secularização mais adiante.

intelectual do Renascimento foi propriamente o Iluminismo, período que cobriu o século XVIII na Europa. O Iluminismo foi uma resultante da fusão de importantes correntes intelectuais, como o humanismo renascentista, o racionalismo cartesiano e o empirismo.

A filosofia e ciência modernas iluministas encontravam-se ancoradas fundamentalmente em duas maneiras de se conceber a origem do conhecimento<sup>9</sup>. Por um lado, havia a tendência de se enxergar na razão, vista de maneira específica e autônoma nos processos do pensamento humano, a base do conhecimento; por outro, a concepção de que o conhecimento se fundava na experiência sensível, negando, assim, que a origem do pensamento estava na razão. A primeira posição é denominada racionalismo, enquanto a segunda é o empirismo.

A posição epistemológica que vê no pensamento, na razão, a fonte principal do conhecimento humano chama-se racionalismo. Segundo ele, um conhecimento só merece na realidade este nome quando é logicamente necessário e universalmente válido. (...) O empirismo opõe à tese do racionalismo (...) a antítese que diz: a única fonte do conhecimento humano é a experiência. (...) A consciência cognoscente não tira os seus conteúdos da razão, tira-os exclusivamente da experiência. (HESSEN, 1987, p. 60, 68)

De acordo com a posição racionalista, um conhecimento, um verdadeiro conhecimento, deve ter necessidade lógica e valor universal. Ele acontece quando no nosso pensamento a razão julga que algo deve ser de determinado modo e que, sendo deste modo, somente deste modo, também será sempre e em todas as partes assim. Por exemplo, quando afirmamos que “o todo é maior do que as partes”, é perceptível que tal juízo não necessita de uma experiência para se fundar, mas se funda por si só no pensamento, procede da razão. Ao contrário, ao dizermos que “a água ferve a 100 graus Celsius”, tal afirmação não tem valor universal, pois sabemos que dependendo de fatores como altitude e pressão a água pode muito bem ferver em uma temperatura diferente de 100 graus. Para este caso, o juízo só é válido dentro de limites estabelecidos pela experiência.

Para o racionalismo, então, o verdadeiro conhecimento advém da razão e tem validade universal. O pensamento, com total independência da experiência, é o fundamento, a fonte do verdadeiro conhecimento. Não é difícil perceber com isto que o conhecimento matemático representa em muito a interpretação racionalista do conhecimento, afinal, muitos de seus conhecimentos provêm de axiomas supremos, de leis que regem a si próprias sem requererem a experiência. Por tal motivo, muitos representantes do racionalismo vieram da matemática, e,

---

<sup>9</sup> “A consciência cognoscente apoia-se de preferência, ou mesmo, exclusivamente, na experiência ou no pensamento? De qual das duas fontes de conhecimento tira ela seus conteúdos? Onde reside a origem do conhecimento?” (HESSEN, 1987, p. 59)

não obstante, por tal motivo, a exaltação do conhecimento científico lógico da época moderna foi muito influenciada pelo racionalismo.

Em Descartes, dito fundador da filosofia moderna, já encontramos o racionalismo específico da modernidade, como em sua célebre frase “Penso, logo existo”. Para ele, a razão pode produzir ideias novas que não dependem da experiência, tal dedução parte das ideias que são inatas, ou seja, que existem certos conceitos fundamentais do conhecimento que não advêm da experiência, mas que são originários da razão, conformando-se como um patrimônio do pensamento. Há então pressupostos, princípios supremos do conhecimento, de que somente o pensamento pode deduzir de maneira lógica e racional.

Ao racionalismo reage o seu contrário, o empirismo. Vê-se que, por mais que o racionalismo tenha seu mérito em evidenciar a razão como origem do conhecimento humano, ele se apresenta por demais exclusivista, de certo modo, dogmático. Primeiro, porque retira de um conhecimento específico, o matemático, a forma do conhecimento humano como um todo. Segundo, porque requer um espírito dogmático, ou seja, “deriva de princípios formais, proposições materiais; deduz, de meros conceitos, conhecimentos” (HESSEN, 1987, p. 68). Contrário a este espírito racionalista insurge o empirismo.

Antiteticamente, a máxima do empirismo diz que a experiência é a única fonte do conhecimento. Assim sendo, não há nenhum conceito *a priori* da razão do qual podemos deduzir certos conhecimentos. Estes advêm, segundo o empirismo, exclusivamente da experiência. Uma imagem bem conhecida que ilustra tal concepção é a da tabula rasa, que sugere que o ser humano nasce vazio, como uma folha em branco ou como uma tabula rasa e que somente através da experiência vai adquirindo conhecimento. O empirismo alude ao processo de desenvolvimento infantil quanto à evolução do pensamento alegando que a criança começa tendo concepções concretas e com base nelas vai formando aos poucos os conceitos. Estes, então, advêm de maneira orgânica da experiência, e a evolução do pensamento humano é capaz de provar a centralidade da experiência na produção do conhecimento. Uma vez que é a experiência o primordial, vê-se a proximidade do empirismo com as ciências da natureza, em que a experiência apresenta papel decisivo.

O empirismo tem como fundador John Locke, que, combatendo a teoria das ideias inatas e defendendo a concepção da tabula rasa, distingue uma dupla experiência, a externa, da percepção dos sentidos, e a interna, da reflexão. A partir do critério de que as ideias provêm

de impressões, externas e internas, julga-se a validade das ideias. Nesse sentido, uma ciência empirista se baseia na experimentação e na verificação.

Enquanto de um lado encontramos a suposição de que a razão é a origem do conhecimento, de outro têm-se a suposição da experiência como origem, chancelada pela comprovação empírica. No racionalismo moderno, a razão orientava o ser humano e o orientava sempre na direção do conhecimento verdadeiro, segundo a concepção cartesiana, a razão era a “substância essencial” da vida humana, era o que poderia dar ao homem o conhecimento absoluto da realidade e, por fim, da verdade. Do ponto de vista do empirismo, importava mais o modelo de uma ciência ativa, o mais importante era a observação, a experimentação e a verificação dos fenômenos, sobrepujando qualquer argumento metafísico. A experiência passa a ser critério para a validação de argumentos. Assim, poderíamos dizer, havia na modernidade um dogmatismo metafísico, ancorado na razão, em oposição a um ceticismo metafísico<sup>10</sup>.

O fato é que, embora sejam tendências de certa maneira opostas, o racionalismo e o empirismo dizem muito a respeito da maneira como o ser humano moderno enxergava a si próprio e o mundo que habitava. O progresso científico da modernidade iluminista levou os filósofos e pensadores a crerem cada vez mais na natureza e na razão e duvidarem cada vez mais da intervenção divina na realidade. A inabalável confiança na ciência e na tecnologia levou também a uma confiança inabalável no porvir, agora entendido como progresso da humanidade.

A modernidade se desenvolveu, então, em oposição com a tradição, com o mundo antigo<sup>11</sup> e com a autoridade. Por sua vez, valorizou o novo, a individualidade e o avanço da ciência. Os argumentos relativos ao desenvolvimento e ao avanço científico eram ditos mais verdadeiros – seja por serem ideias inatas da razão ou por serem submetidas à experimentação – e evoluídas do que os argumentos medievais referentes ao dogmatismo religioso. Se antes a narrativa cristã era o que organizava os eventos históricos guiando a vida das pessoas, na modernidade este papel era desempenhado pela ideia de desenvolvimento da ciência que daria autonomia ao ser humano rumo ao conhecimento verdadeiro<sup>12</sup>. Nessa atmosfera se mostrava

---

<sup>10</sup> Cf. HESSEN, 1987, p. 73.

<sup>11</sup> Mesmo que em parte tanto os empiristas quanto os racionalistas tenham bebido nas fontes antigas, o uso que os modernos fazem delas não vem carregado do peso da autoridade.

<sup>12</sup> Embora exista, e assim defende Vattimo, uma similitude intrínseca entre os corolários modernos e aqueles relativos à religião. A noção mesma de progresso assemelha-se à busca pela perfeição intramundana na história da salvação da visão cristã. A modernidade teria elaborado em termos seculares a herança judaico-cristã. Tal aspecto será posteriormente discutido, no momento em que se apresentará a leitura que Vattimo empreende da secularização como fenômeno intrínseco à religião cristã.

difícil a ligação do Estado com a Igreja, afinal, o direito divino não era mais justificável frente à razão e à ciência. Foi essa necessidade de novos trâmites para o Estado, não ligados à Igreja, o que, em linhas gerais, ocasionou a Revolução Francesa.

Somam-se a isto os trabalhos de Charles Darwin, de meados do século XIX, quem introduziu a teoria evolucionista e intensificou a concepção de avanço e desenvolvimento. O evolucionismo fora aplicado inclusive no âmbito da sociedade, levando ao etnocentrismo europeu. Na antropologia, por exemplo, o estudo de outros povos, tidos como primitivos e não civilizados, sugeria estágios da evolução cultural humana nos quais a Europa assumia o posto de mais desenvolvida, sendo ela o espelho para estas outras culturas. Argumento esse que, aliás, serviu para fundamentar a colonização.

Dos fatores que mais comumente caracterizam a modernidade, aquele que se poderia sublinhar como o componente fundamental é, então, a ideia mesma de desenvolvimento, avanço, evolução, ou como mais utilizado, de progresso. Supondo sua concretude, o ser humano moderno podia organizar toda a história, a partir do movimento unificador progressivo ele conferia unidade e universalidade à história. E a partir disto acreditava que a época moderna era mais avançada do que as anteriores e que, graças à ciência e à técnica, encaminharia ela própria ao estágio mais avançado da humanidade.

A perspectiva de análise moderna estava, deste modo, em vista do histórico. Ou seja, considerando que, não somente em termos temporais, mas também na questão do pensamento, havia um encaminhamento progressivo, que sob o signo da ruptura trazia a novidade. Se traçássemos um fio interligando as tendências de pensamento desses 500 anos, notaríamos, inclusive, certa continuidade do saber, em que cada época vinha no intuito de construir sobre o passado. Como afirma Vattimo em *La fine della modernità*, (2011), o pensamento, nessa perspectiva de “iluminação” progressiva, se desenvolvia e se superava criticamente recorrendo a fundamentos para se estabelecer e se constituir como valor. Por isto, pode-se dizer que o pensamento ocidental moderno se baseava em fundamentos, num processo de apropriação e reapropriação, a partir dos quais acreditava desenvolver-se progressivamente. Estes diziam respeito às estruturas estáveis do ser, e era a eles que o pensamento da modernidade deveria recorrer para se fundamentar. Em outras palavras, todas as revoluções da modernidade, que vinham sempre sob o signo da novidade, da inovação, adquiriam valor conseguindo, assim, se fundarem, uma vez que recorriam a certos fundamentos, aqueles mesmos das estruturas estáveis do ser.

A modernidade pode se caracterizar de fato como dominada pela ideia da história do pensamento como progressiva “iluminação”, que se desenvolve baseando-se na sempre mais plena apropriação e reapropriação dos “fundamentos” – os quais frequentemente são pensados ainda como as “origens”, de modo que as revoluções, teóricas e práticas, da história ocidental se apresentam e se legitimam, sobretudo como “recuperações”, renascimentos, retornos. A noção de “superação”, que tanta importância tem em toda a filosofia moderna, concebe o curso do pensamento como um desenvolvimento progressivo no qual o novo se identifica com o valor através da mediação da recuperação e da apropriação do fundamento-origem. (VATTIMO, 2011, p. 10)<sup>13</sup>

Também Nietzsche, na *II extemporânea: sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida*, reflete sobre a questão do valor histórico, mais precisamente do historicismo, para a cultura moderna. Para ele, a modernidade, sofrendo daquilo que ele denomina como sendo “doença histórica”, ou seja, de um excesso de história, enxerga no seu curso um encadeamento no qual é a própria modernidade o seu fim. Ou seja, o homem moderno é aquele que pensando historicamente olha para o passado no intuito de legitimar a sua percepção de que ele próprio é o fim de todo o processo. O filósofo alemão denomina este modo moderno de se pensar história como *Historie*, isto é, como sentido histórico, conhecimento teórico, ciência objetiva, em contraposição à maneira de se conceber história como indissociável à vida, história como *Geschichte*<sup>14</sup>.

Principalmente após Kant e Hegel, momento identificado como crise da modernidade, ficou cada vez mais claro que a tradição racionalista e tecnicista moderna apresentava pontos frágeis. Pontos estes cada vez mais difíceis de serem ignorados. Kant, por exemplo, imerso nessa necessidade de analisar os próprios fundamentos modernos, fez da razão mesma seu objeto de estudo, com a *Crítica da razão pura*. A grande crítica a esta tradição veio do fato de que ela não era capaz de abarcar a totalidade da experiência humana<sup>15</sup>. As últimas décadas do século XIX foram assim marcadas pela crise da ciência. Indo mais além, é possível dizer que foram marcadas pela crise da verdade<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> “La modernità si può caratterizzare infatti come dominata dall’idea della storia del pensiero come progressiva ‘iluminazione’, che si sviluppa in base alla sempre più piena appropriazione e riappropriazione dei ‘fondamenti’ - i quali spesso sono pensati anche come Le ‘origini’, di modo che Le rivoluzione, teoriche e pratiche, della storia occidentale si presentano e si legittimano per lo più come ‘ricuperi’, rinascite, ritorni. La nozione di ‘superamento’, che tanta importanza há in tutta La filosofia moderna, concepisce Il corso Del pensiero come uno sviluppo progressivo in cui Il nuovo se identifica com Il valore attraverso La mediazione del ricupero e della appropriazione del fondamento-origine.”

<sup>14</sup> “Em alemão, o termo ‘história’ aparece, por um lado, como *Geschichte*, que tem um uso geral, mas que significa mais especificamente a história do passado imediato ou longínquo, os fatos que constituem o objeto dos estudos históricos e, por outro lado, como *Historie* significando o estudo da história, ou seja, as teorias da história, as representações e as interpretações que são feitas a respeito do passado.” (MELO, 2015, p. 47)

<sup>15</sup> Pois a vida não cabe em um sistema filosófico.

<sup>16</sup> Isto porque, até então, acreditava-se haver uma verdade que explica e engloba toda a realidade.

Foram muito custosas à modernidade suas contradições e instabilidades internas. Ela se viu na necessidade de criticar a si mesma, e foi desta autocrítica que surgiu a pós-modernidade. Pode-se dizer que a modernidade implodiu, ou seja, acumulou tamanhas discrepâncias que fora preciso ela própria se autorevisar. A pós-modernidade aparece, assim, como um aprofundamento da própria modernidade, é uma intensificação do moderno, segundo Lyotard, o pós-moderno é parte do moderno<sup>17</sup>.

Por este motivo não se pode dizer que a pós-modernidade é apenas uma época histórica posterior à modernidade. Existe uma continuidade entre as duas, no sentido de que aquela só foi possível graças à erosão interna das crenças modernas. A pós-modernidade é uma época que teve que se adequar à desconcertante corrosão do saber científico. No entanto, também não é possível dizer que a pós-modernidade, por ter que se conformar com as contradições da modernidade, se apresente como época mais “evoluída”, que remodelou o moderno extinguindo suas contrariedades, advindo, assim, como novidade. Isto ainda seria estar preso na lógica moderna de superação.

Dizer, de fato, que estamos em um momento posterior à modernidade, e conferir a este fato um significado de algum modo decisivo pressupõe a aceitação daquilo que mais especificamente caracteriza o ponto de vista da modernidade, a ideia de história, com os seus corolários, a noção de progresso e aquela de superação. (VATTIMO, 2011, p. 11)<sup>18</sup>

A partir, então, da caracterização da modernidade enquanto época marcada pela concepção de progresso histórico, endossado pelo avanço técnico-científico, pelo evolucionismo e etnocentrismo, e que trazia consigo as ideias de unificação e universalidade, temos os mecanismos para compreender a pós-modernidade não enquanto época posterior à modernidade, mas enquanto época que, ao revisar as contradições internas das categorias modernas empreendendo uma dissolução das mesmas, instaurou novas condições de existência no mundo. É por este motivo que Lyotard insiste em falar da pós-modernidade não como *A* pós-modernidade, *O* pós-moderno, mas como a *condição* pós-moderna, a *condição* do mundo pós-moderno.

---

<sup>17</sup> Cf: LYOTARD, 1997, p. 12.

<sup>18</sup> “Dire infatti che siamo in un momento ulteriore rispetto alla modernità, e conferire a questo fatto un significato in qualche modo decisivo, presuppone l'accettazione di quello che più specificamente caratterizza il punto di vista della modernità, l'idea di storia, con i suoi corollari, la nozione di progresso e quella di superamento.”



## 2.2. O pós-moderno enquanto condição

Em sua análise sobre o fim da modernidade<sup>19</sup>, após caracterizá-la como dominada pela história enquanto desenvolvimento progressivo, Vattimo fala da pós-modernidade como experiência do “fim da história”, no sentido do fim dessa visão de que a história se desenvolve sempre em vista do novo e do melhor. Até então, os eventos estavam sempre situados nessa concepção de curso histórico, o qual, de maneira progressiva, chegava a um fim. A partir do fim da modernidade, o que entra em crise é justamente a ideia de uma história universal, de um curso histórico que envolve toda a humanidade e que tem um fim a ser alcançado.

Segundo Nietzsche, na *II extemporânea*, a cultura histórica da época moderna apresentava um grande malefício com relação ao presente. Uma vez que a modernidade hipertrofiou o elemento histórico, ou seja, atribuiu a ele valor excessivo, reduzindo toda a vida à ideia de habilidade de acumulação de conhecimento passado, ela acabou por suprimir a capacidade de recriar o presente e visar o futuro. Uma virtude hipertrofiada pode, então, significar degeneração da vida. Ao dar muito valor à história e principalmente, ao encará-la a partir de uma perspectiva científica e objetiva<sup>20</sup>, isto é, ao “empanturrar-se” de conhecimento passado e ao acreditar ser possível suprimir a subjetividade do conhecimento histórico, o homem moderno instaura uma condição na qual a vida não pode progredir<sup>21</sup>. Segundo Nietzsche, a objetividade e o cientificismo aplicados ao estudo histórico impossibilitam que a história sirva à vida. A ausência de subjetividade esvazia de personalidade o ser humano moderno e ele pode ser somente não mais um homem, mas um manual ambulante, uma máquina de pensar, escrever e falar.

De fato, e isto Nietzsche afirma, a aptidão humana para cultivar o passado é uma virtude, pois a partir dela podemos fazer crescer algo de bom, grande e saudável<sup>22</sup>. É isto que nos diferencia dos animais, que vivem inteiramente presos no presente, não podendo utilizar o passado para refazer a vida, para fazer brotar alguma coisa boa. Por este motivo, não devemos

---

<sup>19</sup> Ressalta-se que Vattimo tem um entendimento específico do que seja o fim da modernidade. Tal compreensão ficará clara ao longo de desenvolvimento do trabalho.

<sup>20</sup> “Um astro magnífico e luminoso se interpôs efetivamente entre a história e a vida; de fato, esta constelação foi modificada: através da ciência, pela vontade de fazer da história uma ciência.” (NIETZSCHE, 2015, p. 67)

<sup>21</sup> “Assiste-se ao espetáculo de uma fúria cega do colecionador, empenhado em juntar incansavelmente tudo aquilo que um dia existiu.” (NIETZSCHE, 2015, p. 65)

<sup>22</sup> “Utilizar o passado em benefício da vida, refazer a história com os acontecimentos antigos, é somente aí que o homem se torna homem.” (NIETZSCHE, 2015, p. 52)

entender “fim da história” como “fim dos tempos” ou o fim do cultivo do passado, devemos entendê-la como fim da *Historie*<sup>23</sup> moderna.

Evocando Arnold Gehlen, Vattimo fala da condição na qual o “progresso virou rotina” e por isto se tornou um conceito esvaziado de sentido. Não é difícil notar que a constante intensificação do dispor-se tecnicamente da natureza leva-nos à produção massiva de novos resultados que estão sempre se renovando e, conseqüentemente, tornando-se cada vez menos novos. O esvaziamento da noção de história também se deve ao fato de que ela própria foi acompanhada pela secularização da história na visão cristã, neste processo, perdido o sentido profundo, a secularização acaba dissolvendo a noção de progresso<sup>24</sup>. É propriamente dentro desta concepção que se pode dar ao discurso do pós-moderno um verdadeiro significado, nem aquele de novidade, o que ainda colocaria a pós-modernidade na linha da modernidade, nem aquele de simples recusa ou rompimento com a modernidade.

O pós-moderno se caracteriza não somente como novidade com relação ao moderno, mas ainda como dissolução da categoria do novo, como experiência do “fim da história”, mais do que apresentar-se como um estágio diverso, mais avançado ou mais atrasado, não importa, da história mesma. (VATTIMO, 2011, p. 11)<sup>25</sup>

Nesse sentido, não significa “fim da história” aquilo que no âmbito religioso associaríamos ao apocalipse ou de maneira secular, ao fim da humanidade – visto, por exemplo, a iminência de uma catástrofe atômica – mas se refere justamente ao fim desta concepção de história como progresso, à dissolução da categoria de “novo”, ou, se pensarmos nas categorias de Nietzsche, fim da história enquanto *Historie* – mas não como *Geschichte*. Esta é a experiência que a pós-modernidade instaura, não mais uma legitimação em algo mais novo e atual com relação a uma visão de história progressiva, mas uma experiência em termos de “pós-historicidade”, visto que a concepção de história universal, unitária e progressiva não pode mais ser aceita. Segundo Vattimo, esta leitura é o que

pode conferir peso e significado ao discurso sobre pós-moderno, vencendo as críticas e a suspeita de que se trata também unicamente de uma enésima moda “moderna”, de uma enésima superação que pretende legitimar-se unicamente no fato de ser mais atualizado, mais novo e, portanto, mais válido em relação a uma visão da história como progresso – isto é, assim segundo os mecanismos de legitimação que caracterizam a modernidade. (VATTIMO, 2011, p. 14)<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Como Nietzsche identifica a cultura histórica da época moderna.

<sup>24</sup> Como já antes falado, esta conexão entre modernidade, secularização e religião será abordada pormenores mais a frente.

<sup>25</sup> “Il post-moderno si caratterizza non solo come novità rispetto al moderno, ma anche come dissoluzione della categoria del nuovo, come esperienza di ‘fine della storia’.”

<sup>26</sup> “Ciò che può conferire peso e significato al discorso sul post-moderno, vincendo le critiche e il sospetto che si tratti ancora soltanto di una ennesima moda ‘moderna’, di un ennesimo superamento che intenda legittimarsi

O pós-moderno, visto sob tal perspectiva de dissolução da categoria de novo na ideia de fim da história como fim da ideia de progresso, abre para nós, inseridos neste contexto, o que antes fora enunciado como nova condição de experiência da realidade e de pensamento e isto em todos os campos da sociedade, na literatura, nas artes, na política, na economia, etc. Muito mais do que os elementos históricos, com também sua extrema significância, para nos guiar na caracterização daquilo que é chamado pós-moderno, é importante salientar que a condição posta por uma época que não pode mais se ajustar às lógicas de fundamento é o que de fato dá o tom para sermos capazes de analisar a pós-modernidade e, posteriormente, a possibilidade de se conceber religião dentro desta nova situação.

A perspectiva de “fim da história” instaura a impossibilidade de se enxergá-la como processo unitário dotado de consequencialidade. “Fim da história” é, antes de mais nada, dissolução, ruptura da unidade. Os eventos históricos são agora vistos como uma história possível dentre as tantas outras, é “*uma* história”, “*um* evento”, não mais “*a* história”. Essa, que seria a imagem unitária histórica que temos, é, nesse sentido, muito mais uma narrativa, ou seja, um modo de se conceber os acontecimentos. Por exemplo, Walter Benjamin fala da “história dos vencedores”, ou seja, a história contada a partir de um ponto de vista e de que para este, sim, existe um curso unitário, mas não necessariamente para os oprimidos e derrotados cujos dramas e lutas foram retirados da história<sup>27</sup>. Chega-se, então, ao “fim da história”, pois se chega ao fim da possibilidade de se conceber uma história unitária, essa se dissolve em várias possíveis histórias, em várias maneiras de reconstruir o passado.

Vivenciamos, em nosso dia a dia, a dissolução da história enquanto curso de eventos unitários. A multiplicação de transmissão de informações, por exemplo, coloca-nos frente aos diversos centros de história, deixando clara para nós a impossibilidade de se pensar num único fluxo histórico universal. Assim como o “progresso virou rotina” graças ao avanço tecnológico, o avanço midiático também nos coloca frente a uma realidade que não pode mais

---

unicamente in base al fatto di essere più aggiornato, più nuovo e dunque più valido in relazione a una visione della storia come progresso – cioè appunto secondo i meccanismi di legittimazione che caratterizzano la modernità.”

<sup>27</sup> “Benjamin, nas *Teses de filosofia da história*, falou da “história dos vencedores”; somente do ponto de vista destes, o processo histórico aparece como um curso unitário, dotado de consequencialidade e racionalidade; os derrotados não podem vê-lo desta maneira, também e sobretudo porque suas histórias e suas lutas foram expurgadas violentamente pela memória coletiva, quem gesta a história são os vencedores, que conservam somente aquilo que retorna na imagem que se fazem dela para legitimar o próprio poder.” (VATTIMO, 2001, p. 17) “Benjamin, nelle *Tesi di filosofia della storia*, ha parlato della ‘storia dei vincitori’; solo dal punto di vista di questi il processo storico appare come un corso unitario, dotato di consequenzialità e razionalità; i vinti non possono vederlo così, anche e soprattutto perché le loro vicende e le loro lotte sono espunte violentemente dalla memoria collettiva; chi gestisce la storia sono i vincitori, che conservano solo ciò che rientra nell’immagine che si fanno di essa per legittimare il proprio potere.”

ser significada por uma história unitária progressiva. E tal impossibilidade, marca da pós-modernidade, nasce justamente dentro da modernidade, pois propriamente a técnica e a ciência moderna criaram as condições para o constante advento do novo, levando ao esvaziamento da noção de progresso e para a construção e transmissão das diversas histórias, eventos, experiências humanas.

Segundo Vattimo, isto posto, o que se tem agora é uma des-historização da experiência. A realidade passa a ser neste momento uma condição concreta impregnada de condições efetivas. O que se tem agora são possibilidades diversas de existência para o ser humano. Porém, como afirma Vattimo, isso não significa que

tudo é aceito como uma via de promoção do humano; mas a capacidade de escolher e discriminar entre as possibilidades que a condição pós-moderna nos coloca se constrói somente sobre a base de uma análise dessa que a capture nas suas características próprias, que a reconheça como campo de possibilidade e não a pense como o inferno da negação do humano. (VATTIMO, 2011, 20)<sup>28</sup>

Se é possível falar que com a crise moderna instaurou-se uma época na qual a concepção de história unitária e progressiva, bem como a ideia de fundamento já não podem mais ser aceitas, devemos também considerar que isso influenciou na maneira como hoje nos portamos, pensamos, sentimos, como nos relacionamos com as pessoas, com o presente, o passado e o futuro, etc. “A realidade da pós-modernidade como implacável condição de vida em nossas sociedades.” (SILVA, 2008, p. 41). Justamente esta maneira de analisar o pós-moderno como condição é a escolhida pelo autor Jean-François Lyotard, o que já se reflete em sua obra de título *A condição pós-moderna*, a primeira obra filosófica a adotar o termo, nela “a pós-modernidade é apontada como condição, ou seja, como situação concreta, estado cultural que se formou a partir do final do século XIX.” (SILVA, 2008, p. 42).

A obra em questão procura traçar a pós-modernidade com relação às mudanças na questão do conhecimento, isto é, a partir das transformações dos estatutos da literatura, da arte e da ciência ocorridas no final do século XIX. De toda sua grande contribuição, a maior delas para o presente trabalho é justamente a ideia da impossibilidade de metadiscursos<sup>29</sup> unificadores

<sup>28</sup> “Tutto vada accettato come una via di promozione dell’umano, ma la capacità di scegliere e discriminare tra le possibilità che la condizione post-moderna ci mette di fronte si costruisce solo sulla base di analisi di essa che la colga nelle sue caratteristiche proprie, che la riconosca come campo di possibilità e non la pensi solo come l’inferno della negazione dell’umano.”

<sup>29</sup> Grandes relatos, narrativas ou discursos de legitimação. No caso da ciência moderna, por exemplo, como acentua Lyotard (2000), a utilização de metarrelatos como a “dialética do espírito”, a “hermenêutica do sentido”, a “emancipação do sujeito racional e trabalhador” e o “desenvolvimento da riqueza” é a sua maneira de legitimação enquanto ciência. Cf: LYOTARD, 2011, p. XV.

que tem a pretensão de englobar toda a realidade, ou, pode-se ler, “fim da história” e, ainda, “fim da verdade”.

No início de sua obra, Lyotard (2000) caracteriza a pós-modernidade, época na qual os estatutos do conhecimento se transformaram, a partir do fenômeno da crise dos relatos. Segundo ele, até a época moderna, o conhecimento<sup>30</sup>, tanto científico quanto literário e artístico, devia se legitimar a partir de um discurso e, para isso, recorria-se a algum grande relato. O saber era legitimado por grandes metanarrativas, no cristianismo, por exemplo, a partir da narrativa da redenção do pecado original através de Cristo; na modernidade, pela narrativa de emancipação do homem através do conhecimento. No que tange aos relatos populares, mitos, lendas, contos, as histórias de sucesso e/ou fracasso dos heróis, que representavam modelos positivos ou negativos, eram o que conferia legitimidade às instituições da sociedade, permitiam “por um lado, definir os critérios de competência que são os da sociedade onde eles são contados, e, por outro lado, avaliar, graças a estes critérios, as performances que aí se realizam, ou podem se realizar” (LYOTARD, 2000, p. 38). Do mesmo modo, mas pautando-se em discursos científicos e desacreditando os relatos populares por não responderem ao critério da verificação, ou seja, por não serem indicativos de verdade, acontecia na modernidade, a ideia de progresso, de desenvolvimento tinha a mesma função legitimadora.

No entanto, a pós-modernidade apresenta-se como época em que os metarrelatos não podem ser mais aceitos, porque, assim como afirma Vattimo, a história chegou ao fim, existe uma impossibilidade de crença em tais narrativas legitimadoras. Em nossa vida atual, pautada em utilidades pragmáticas, a função das grandes narrativas se perde, elas se encontram agora dispersas em diversos elementos de linguagem, não formando necessariamente uma combinação estável.

Evidenciada a importância da narrativa para a legitimação do saber e, por conseguinte, a então problemática da legitimação nas sociedades contemporâneas, visto que a linguagem se dispersa em muitos elementos, esses aparecem como método na análise de Lyotard. Partindo das investigações de Wittgenstein sobre a linguagem, destaca-se o fato de que esta, em seus vários tipos de enunciado – uma vez que a linguagem não serve apenas para comunicar

---

<sup>30</sup> O conhecimento não se restringe à ciência, como se poderia ser levado a pensar com base em nossa herança moderna. Como ressalta Lyotard, “o conhecimento seria o conjunto dos enunciados que denotam ou descrevem objetos [mas, ressalta-se, o saber não se restringe somente a enunciados denotativos], excluindo-se todos os outros enunciados, e susceptíveis de serem declarados verdadeiros ou falsos. A ciência seria um subconjunto do conhecimento.” (2000, p. 35)

informação, mas seu intuito e finalidade dependem necessariamente do tipo de discurso: denotativo, interrogativo, de prescritivo etc. – se constitui de jogos<sup>31</sup>. Isto é, todo tipo de discurso, sendo um jogo, é determinado por regras que o especificam e que, tendo os jogadores as respeitadas, auxiliam no alcance de seu objetivo final.

A linguagem é, então, composta de jogos, ela requer um conjunto de atos linguísticos e de atividades a eles ligadas que, obedecendo às regras do discurso que se pretende, guiam para a sua finalidade. Em um enunciado, muitas coisas estão presentes, sua designação, a maneira de seu uso, o contexto em que é proferido, a intenção de quem o profere, bem como o papel, o tom, a entonação e a expressão de quem fala. O significado de um enunciado depende do uso que se faz de cada palavra, da intenção que se tem em cada ato linguístico. Perguntar pelo significado de um enunciado é perguntar, assim, qual o jogo que se pretende neste enunciado. Nesse sentido, a linguagem é mais do que expressão do nosso mundo, mas é também parte constitutiva dele.

O nosso mundo se dá, então, a partir dos jogos de linguagem, em cada jogo existe uma forma de vida. Os jogos de linguagem são, assim, aquele mínimo exigido para que haja sociedade, para que seja possível se falar em sociedade. No mundo contemporâneo, no entanto, tal entendimento da linguagem ganha outra importância. Estamos imersos em relações ainda mais complexas e mais móveis devido aos circuitos de comunicação, agora os jogos de linguagem são redes flexíveis, sendo assim, não há a possibilidade da existência de um determinismo, a não ser que este seja somente local. Não existe mais um limite definitivamente estabelecido para a linguagem o qual impõe as instituições, ele é agora resultado provisório de estratégias de linguagem dentro e também fora das instituições.

As instituições modernas que organizavam o mundo perderam seu atrativo e não foram elas substituídas por outras, por outros grandes relatos que oferecem finalidade à vida, ao contrário, este papel fica vago e à mercê de cada um, “cada qual é entregue a *si* mesmo” (LYOTARD, 2000, p. 28). A sociedade, que anteriormente podia ser caracterizada pela coletividade, agora passa “ao estado de uma massa composta de átomos individuais lançados

---

<sup>31</sup> “Há o jogo das ordens, como numa batalha; o jogo das perguntas e respostas; o de descrever coisas e objetos; o jogo de narrar e relatar; o conjecturar, supor, fazer hipóteses e especular; o jogo de difamar, maldizer e delatar; o jogo de apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas quantitativas; o jogo de inventar e contar histórias; os jogos de amar; o jogo de ler; de escrever; o jogo da ficção, de representar e simular; o jogo de cantar e de brincar em roda; o jogo da anedota e do riso; o de resolver enigmas; o jogo de resolver cálculos; o jogo de traduzir línguas; o jogo de pedir e implorar; o de oferecer e agradecer; o de agradecer, saldar e exultar; o lamentar e chorar; o enaltecer; o jogo de se humilhar; o jogo de agradecer; e o de se desarmar. E muitos outros poderiam ser acrescentados.” (SILVA, 2008, p. 44)

num absurdo movimento browniano” (LYOTARD, 2000, p. 28). E é esta própria “atomização” da sociedade que torna flexíveis os jogos de linguagem, inserindo-nos em relações complexas e encaminhando para a decomposição dos grandes relatos.

Os relatos definem, como antes dito, os critérios de competência da sociedade segundo os quais se pode avaliar as performances nela realizadas. Sendo assim, são eles as bases para a legitimação da sociedade e de suas instituições. Desta maneira ocorria com os relatos populares, do sucesso e dos fracassos dos heróis, que abriam mão dos diversos jogos de linguagem e através do saber narrativo atingiam a legitimação. Assim também ocorreu na modernidade com o saber científico (mesmo que neste a questão da legitimação se complique<sup>32</sup>), com, por exemplo, o idealismo alemão que precisava retomar uma espécie de história universal do espírito, produzindo, assim, um metarrelato<sup>33</sup>.

Na sociedade contemporânea, no entanto, a questão da legitimação do saber se complica. A difusão dos diversos elementos de linguagem que revela a impossibilidade de se criar um discurso unificador, um metarrelato, revela um fenômeno chamado deslegitimação. Como germe de tal deslegitimação, deste declínio do poder unificador, encontramos os grandes relatos do século XIX. Aqui, mais uma vez, acentua-se a contemporaneidade dita pós-moderna como condição gerada a partir das contradições e instabilidades inerentes à própria modernidade. O desconcertante fundar-se de uma ciência que na verdade não havia encontrado sua legitimação, “uma ciência que não encontrou sua legitimidade não é uma ciência verdadeira” (LYOTARD, 2000, p. 70), culminou numa auto-crítica da modernidade mesma, aprofundando-se no pós-moderno.

Pautada na investigação e verificação dos enunciados denotativos, o saber científico, que se restringe a somente este jogo de linguagem, encontra uma problemática quanto à sua legitimação, o que não existia com os relatos antigos. Estes, por definirem a cultura e ao mesmo tempo eles próprios fazerem parte da cultura, já se encontravam assim legitimados. O saber narrativo “autoriza-se a si mesmo pela pragmática de sua transmissão, sem recorrer à argumentação e à administração de provas” (LYOTARD, 2000, p. 49). O saber científico, em contrapartida, precisa recorrer a estes elementos, precisa de argumentação e prova. É no âmbito mesmo do jogo especulativo que o saber científico se corrói. Ao jogo da linguagem

---

<sup>32</sup> Questão que será posteriormente detalhada.

<sup>33</sup> “O idealismo alemão recorre a um metaprincípio que simultaneamente fundamenta o desenvolvimento ao mesmo tempo do conhecimento, da sociedade e do Estado na realização da ‘vida’ de um Sujeito.” (LYOTARD, 2000, p. 62)

especulativa é necessária a pressuposição, ou seja, dentro das regras para que se possa jogar tal jogo, é necessário pressupor que existe um processo universal de engendramento no qual se situa o saber dito científico. No entanto, se se usa contra a própria ciência suas regras, se perde a própria legitimação. A auto aplicação das regras do jogo especulativo ao seu próprio pressuposto, “a exigência científica de verdade a esta própria exigência” (LYOTARD, 2000, p. 71), coloca em crise a legitimação do saber científico.

Além da legitimação do saber científico que intenta o discurso especulativo, outro procedimento encontra-se no dispositivo de emancipação. Ele procura fundamentar a validade da ciência na autonomia dos interlocutores, revelando o discurso da ciência como jogo de linguagem com regras próprias, porém desprovido de vocação para regulamentar o jogo prático. Pelo dispositivo de emancipação, a ciência tem seu próprio jogo e não pode legitimar outros jogos, e, para além disso, ela não pode nem mais legitimar a si mesma.

A crise da modernidade advém da erosão interna do princípio de legitimação do saber e dela surge um processo de deslegitimação. O saber entra num processo de divisões, subdivisões, desmembramentos, surgimento de novos campos, de novas linguagens que vêm acrescidas às antigas, etc., o que torna impossível sustentar uma unidade. “O que temos na sociedade são círculos contínuos de diferentes formas pragmáticas de jogos de linguagem” (SILVA, 2008, p. 50). Mas, até mesmo nesta cultura pós-moderna, de um pluralismo de linguagens – reconhece-se a heterogeneidade dos jogos de linguagem como o primeiro fator na direção da pós-modernidade –, é necessário admitir regras, pressuposições para jogar um jogo de linguagem, pois, como já dito, todo jogo requer pressuposição, e a pressuposição é a base para a legitimação. Tal legitimação das relações atuais se dá, como afirma Lyotard, na prática mesma da linguagem, no diálogo, no ato comunicacional.

Como se pôde notar, o ponto mais complexo da questão da pós-modernidade e o que, podemos dizer, marca esta condição, é o problema das grandes narrativas. Tais metanarrativas são discursos que carregam valores universais, valores que guiam toda a realidade humana, ou seja, são narrativas que têm como objetivo legitimar social e politicamente instituições e práticas, elas legitimam normas éticas e morais, maneiras de pensar, de vestir, etc. Na modernidade, porém, época na qual se encontra a problemática de legitimação que levará à condição pós-moderna, essas narrativas não são frutos da pluralidade cultural, não advém de um ato fundacional original uma vez que são, na verdade, uma ideia a ser realizada, por exemplo, o ideal de liberdade ou o socialismo. O poder de legitimação dessas narrativas



modernas se encontra justamente em sua universalidade, de serem guias para toda a realidade. Lyotard afirma, então, que o projeto moderno é propriamente a realização da universalização alcançada através das narrativas legitimadoras.

Todavia, o que assistimos do projeto da modernidade foi, na verdade, sua não realização ou sua incompletude. A ciência e a tecnologia não trouxeram maior liberdade, uma boa educação pública ou uma riqueza melhor distribuída. A ciência e a tecnologia levaram a humanidade a *Auschwitz* e às bombas nucleares. O “progresso” para o qual caminhávamos, tendo a Europa como seu ponto de referência, desencadeou os imperialismos e as guerras posteriores de independência dos povos subjugados. Fato este que, aliás, colocou à Europa a necessidade de lidar com a alteridade, com a gama de mundos e de maneiras de viver que não podiam mais ser ditas “inferiores”, “primitivas” ou “atrasadas”. O desenvolvimento científico, tecnológico, artístico, etc., e todo o projeto moderno, foi o que, na verdade, criou as possibilidades para as Grandes Guerras, para o advento dos governos totalitaristas, para o aumento da desigualdade entre os países do norte e do sul, para a crise da educação, entre muitos outros efeitos negativos para a humanidade. “Como poderiam as grandes narrativas de legitimação continuarem tendo credibilidade nessas circunstâncias?” (LYOTARD, 1997, p. 19)<sup>34</sup>.

O que na verdade as narrativas modernas possibilitaram não foi a realização da universalidade, como pretendiam, mas a aceleração do processo de deslegitimação. Os eventos que marcaram a primeira metade do século XX atestaram as limitações do racionalismo, principalmente no que tange à produção de uma realidade agradável, minando os sonhos modernos de progresso, certezas e poder. A possibilidade dessas narrativas foi destruída, inaugurando o contexto que conhecemos como pós-modernidade, cuja condição essencial é a impossibilidade de discursos com pretensões universalizantes e a impossibilidade da história enquanto curso progressivo.

Do mesmo modo como fora visto tanto em Vattimo com a noção de “fim da história” quanto em Lyotard com a deslegitimação, a pós-modernidade se mostra como época na qual se apresenta novas possibilidades de pensamentos, de relações e de experiências da realidade. Tal condição surge no seio da modernidade como desdobramento de seus grandes relatos, que por acumularem tamanhas contradições levaram a um processo de descrença. Contudo, mais do que terem se tornado incrédulos, os grandes relatos modernos não foram substituídos por

---

<sup>34</sup> “How could the grand narratives of legitimation still have credibility in these circumstances?”

outros, mas acabaram por instaurar a impossibilidade mesma de se ter uma unidade, um fundamento, um metarrelato a partir do qual se explica a realidade.

Deste modo, a pós-modernidade pôs abaixo a concepção de iluminação racional e de universalismo moderna, atacou os discursos de verdade, certeza, essência, desacreditou as grandes narrativas de progresso, liberdade e emancipação, colocando a ênfase no relativismo, no perspectivismo, na diferença e na particularidade.

### **2.3. Pós-modernidade e a tarefa filosófica de repensar a religião**

Caracteriza-se, então, a pós-modernidade como época em que a ideia de fundamento não mais subsiste. A estrutura estável tida como base para o desenvolvimento do pensamento dentro da noção de história como progresso foi dissolvida na modernidade tardia, levando-nos a uma ruptura da unidade e, conseqüentemente, a uma experiência de mundo diversa.

Experimentamos e vivenciamos o fato de que nos âmbitos da sociedade não é mais possível aceitar a concepção da realidade como uma estrutura forte ancorada em um fundamento. O mundo se mostrou plural demais para aceitar a interpretação unificante que põe tudo sob o selo de uma só verdade objetiva. Isso sem contar que essa mesma verdade objetiva se tornou ineficiente e não condizente com a realidade efetiva. Sendo agora infundável uma concepção forte e universalizante da realidade, parece lógico considerar que a religião, entendida como uma grande narrativa de legitimação, apresenta-se como um discurso não mais plausível para uma mentalidade que reflete no horizonte da condição pós-moderna.

Dentro da concepção religiosa doutrinária, Deus é o fundamento que sustenta toda a realidade numa concepção metafísica. No entanto, na pós-modernidade, vimos que o pensamento se encontra livre da objetivação total da realidade. Não é paradoxal, porém, que subsista a religião no contexto pós-moderno. Não é paradoxal também, porém, que tenhamos falado, e até constatado um retorno da religião no mundo contemporâneo. Como defende Vattimo, foi devido mesmo ao fato de não mais ser possível uma construção metafísica que se abre para o reencontro da religião na fórmula do “crer que se crê”.

De certo, a religião não passou impune pelas modificações nos modos de vida e de pensamento. Por ocasião do advento da modernidade com seus relatos científicos e racionais, o poder agregacional da religião já havia sido colocado em xeque. Inclusive, muito se falou sobre um conseqüente fim da religião, já que ela não seria mais necessária nem para a organização da sociedade nem para a significação da vida privada dos indivíduos. A

racionalidade da modernidade, na qual a sociedade passou de um modelo simples de organização, fundado na religião, para algo mais complexo e heterogêneo, fez germinar o fenômeno da secularização, ou seja, a religião tendia a se afastar dos meios organizacionais e passava a ser considerada assunto da esfera privada, questão do universo individual. Por isto se acreditava no processo irreversível de perda de influência da religião até seu desaparecimento, porque as questões legítimas eram aquelas relacionadas à razão. Na modernidade, “a religião tinha apenas um lugar provisório: era um erro destinado a ser desmentido pela racionalidade científica, ou um momento que deveria ser superado pelo desenvolvimento da razão para formas de autoconhecimento mais plenas e ‘verdadeiras’” (VATTIMO, 2007, p. 18)<sup>35</sup>.

Certamente, a religião não desapareceu como se acreditava na modernidade. Como vimos com Lyotard, com a crise tardo-moderna também o discurso científico foi desacreditado, ou, para utilizar a linguagem vattimiana, a noção de história enquanto progresso chegou ao fim. A narrativa unificadora entra em crise e a pós-modernidade surge sob o signo do pluralismo de discursos, ou pluralismo de histórias, eventos e experiências humanas. A multiplicação de narrativas põe, assim, um grande desafio ao pensamento acerca da religião, que agora não pode mais se sustentar em seus termos metafísicos, não pode mais ter a pretensão de ser um discurso unificador. Somos então levados a repensar a religião sob a perspectiva filosófica.

Fomos acostumados, e ainda somos, a pensar religião em termos metafísicos, como uma verdade absoluta que explica toda a realidade. Nesse sentido, basta apenas adequá-la àquele esquema pré-determinado e estaremos vivendo de acordo com a verdade ou estaremos vivendo a verdade. Não necessariamente, porém, a religião deve ser concebida dessa maneira, por mais que ainda seja possível ver, e é até mesmo cada vez mais comum, como alguns segmentos religiosos insistem em retornar às certezas fundantes disseminando os fundamentalismos. Religião e pós-modernidade não são instâncias excludentes, o que significaria que um retorno à religião deveria proceder de acordo com um retorno à metafísica, ao fundamentalismo através de uma negação da condição contemporânea. Nesse sentido, estaríamos colocando a religião como inseparável da metafísica, pois estaríamos considerando que, se hoje é possível falar de um retorno da religião, este se efetiva devido ao fato de que com a dissolução de qualquer fundacionalismo nem a filosofia nem o pensamento

---

<sup>35</sup> “non c’era se non un posto provvisorio per la religione: esse era un errore destinato a venir smentido dalla razionalità scientifica, o un momento que doveva essere superato dallo sviluppo della ragione verso di autoconsapevolezza più piene e più ‘vere’.”

crítico conseguem fornecer mais um sentido para a existência, sentido que só é dado por um fundamento da realidade.

Não é isso que se pretende aqui. Falar em religião na pós-modernidade é levar em consideração que liquidada a crença de que a realidade é determinada por um fundamento definitivo dissolve-se também a noção do Deus das certezas metafísicas, fato que leva-nos a repensar a religião enquanto fator que nos constitui, e não negá-la ou, numa atitude nostálgica e de fuga – porque se reconhece o desafio de viver no problemático e caótico mundo moderno tardio –, empreender um retorno à crença no Deus-fundamento, no inabalável fundamento que é Deus.

Se a reflexão crítica quer se apresentar como uma interpretação autêntica da necessidade religiosa da consciência comum, tem de mostrar que essa necessidade não se satisfaz adequadamente com uma pura e simples retomada da religiosidade “metafísica”, isto é, com uma fuga do potencial de confusão da modernidade e da Babel da sociedade secularizada em função de um renovado fundacionalismo. (VATTIMO, 2000, p. 95)

Assim como Vattimo propõe com o “fim da história”, que na verdade existem várias histórias, várias maneiras de reconstruir, interpretar o passado, também Lyotard segue na proposição de que as grandes narrativas devem ser substituídas por pequenas narrativas que não apresentam o caráter totalizante. O que isto pode nos indicar é que as narrativas são modos de significar a existência através da reconstrução do passado e por isto têm elas sua grande contribuição. No entanto, temos que nos abster de narrativas com pretensões totalizantes, pois, com todos os efeitos já mencionados do fim da modernidade, elas não levam em consideração a complexidade e pluralidade do contexto atual. Nesse sentido, a religião, enquanto narrativa de significado, pode, sim, existir na pós-modernidade, porém, a única pretensão que ela pode ter é de ser uma “pequena narrativa”, é de ser *uma* narrativa que dê sentido à existência daqueles que vêem nela um significado.

Se conseguirmos pensar desta maneira, que o retorno da religião não é o retorno à metafísica numa atitude que ignora a não plausibilidade das metanarrativas, somente assim será possível repensar filosoficamente a religião. O retorno do religioso no contexto pós-moderno abre, desta maneira, para a possibilidade de repensar a religião, para a possibilidade de a filosofia, então, abordá-la. E essa possibilidade só se tornou efetiva devido ao esgotamento da metafísica, ao esgotamento das estruturas fortes da realidade, pois já não é mais plausível e nem sequer interessante para o mundo que continuemos pensando em termos dogmáticos, de doutrinas e certezas objetivas.

Como antes evidenciado, Gianni Vattimo é um dos grandes filósofos que se colocam na tarefa de repensar a religião no contexto pós-moderno. Interessante é que o próprio autor confessa<sup>36</sup> que o seu encontro com uma fé articulada sob a fórmula do “crer que se crê” fora possível somente devido ao seu itinerário filosófico anti-moderno e, à primeira vista, anti-cristão. Isto porque, segundo o autor, foi o deparar-se com autores como Nietzsche e Heidegger que ele encontrou de fato a fé cristã. Porém, a fé aqui encontrada é uma fé filosoficamente pensada e condizente com o mundo atual.

De Heidegger, Vattimo retém a concepção da superação da metafísica, o que se assemelha justamente com o quadro anteriormente evidenciado da dissolução das grandes narrativas ou do “fim da história” enquanto processo unitário, que fez eclodir na filosofia e no pensamento do século XX um rebelar-se contra o objetivismo, contra a ideia do ser como fundamento. Disto advém toda a ideia do ser como evento, a qual será a base de desenvolvimento do dito cristianismo não religioso de Vattimo<sup>37</sup>. Que a superação da metafísica de Heidegger coincide com a dissolução das metanarrativas e da concepção de história não é difícil de se notar; e que isso se apresente como possibilidade de reconstrução de uma fé baseada na questão da eventualidade do ser também parece coincidir com a possibilidade antes mencionada de repensar filosoficamente a religião enquanto aquilo que nos constitui. Contudo, a ligação com a filosofia de Nietzsche já não é tão explícita assim, de todo modo, é tão significativa quanto.

Vattimo enxerga uma proximidade, quase uma continuidade entre as filosofias de Nietzsche e Heidegger. Apesar de Heidegger não reconhecer tal analogia de pensamentos<sup>38</sup>, o filósofo italiano defende que a afirmação nietzscheana da morte de Deus é similar à superação da metafísica da qual fala Heidegger. Para ele, o Deus morto de Nietzsche não é uma afirmação de ateísmo, caso contrário, Nietzsche só estaria reforçando toda a estrutura metafísica que ele tentou desconstruir em toda sua filosofia, porque ele ainda estaria reforçando a ideia de uma verdade absoluta. O anúncio da morte de Deus significa o fim do fundamento a partir do qual emana a realidade, não existindo mais este fundamento, que é Deus, não existe a estrutura, o

---

<sup>36</sup> Na introdução de *Depois da cristandade*.

<sup>37</sup> Questão que será trabalhada no capítulo 3.

<sup>38</sup> Em sua interpretação de Nietzsche, Heidegger se coloca bem distante do filósofo que o antecede, considerando-o como o último metafísico, e defendendo seu pensamento enquanto aquele que pretende justamente superar a metafísica.

sistema metafísico. Então, morte de Deus como fim da metafísica, ou, aproximação entre Nietzsche e Heidegger<sup>39</sup>.

Poder-se-ia ser levado à suposição, e isto já fora mostrado, que, se não é mais possível admitir um fundamento para a realidade, como a ideia de Deus, justamente porque Deus está morto, não é mais possível também se pensar em cristianismo. No entanto, como defende Vattimo, foi de fato porque Deus morreu, foi de fato porque não é mais possível uma construção metafísica que ele reencontrou a fé cristã. Isto porque, como fora notado, a ideia do Deus-fundamento não é plausível e, portanto, é uma ideia supérflua que é possível se falar e crer em Deus.

Assim, a retomada do anúncio nietzschiano da morte de Deus e sua concepção de niilismo nos ajudam a traçar as linhas sob as quais a filosofia na pós-modernidade pode se dedicar à difícil tarefa de repensar a religião. Muito da pós-modernidade pode ser entendido a partir de Nietzsche. Aliás, muitas questões que hoje configuram um persistente desafio para o pensamento têm suas raízes na filosofia de Nietzsche, e isto o filósofo Gianni Vattimo entende bem. Ele próprio assume, em *La fine de la modernità* (2007), que, em se falando de dentro da filosofia, o pensamento de Nietzsche pode ser considerado o primeiro propriamente pós-moderno e é dele que se deve partir para uma análise do significado de “pós” no termo pós-moderno, como nova condição de existência no mundo.

Sendo, então, a morte de Deus o ponto de partida filosófico para se entender a religião na contemporaneidade e a nova roupagem que ela ganhou no mundo pós-moderno, cabe a nós evidenciar como esse anúncio nietzscheano, aparentemente ateu, se liga e até traduz os eventos do fim da época moderna, de dissolução das grandes narrativas, chegando até mesmo a diagnosticar a caoticidade da Babel contemporânea naquilo que ele identifica como niilismo. Não obstante, justamente esse mesmo anúncio é que abre as possibilidades para uma nova vivacidade da religião, aquela religião filosoficamente plausível que Vattimo reencontrou na fórmula do “crer que se crê”.

---

<sup>39</sup> Tal ponto será posteriormente trabalhado, ao se falar no anúncio nietzschiano da morte de Deus e na leitura vattimiana da possibilidade que o evento abre para se pensar religião.

### 3. Nietzsche e “o maior acontecimento recente”<sup>40</sup>

O pensamento de Vattimo toma como ponto de partida o anúncio nietzschiano da “morte de Deus” e o diagnóstico do niilismo. Para ele, é persistente unir as conclusões da reflexão de Nietzsche à situação atual caracterizada como pós-moderna, uma vez que elas refletem o ocorrido na modernidade tardia, podendo ser ligadas ao que Lyotard chamou de fim das grandes narrativas e ao que Vattimo denominou “fim da história”. A morte de Deus e o conseqüente niilismo, pode-se dizer, configuram o ponto de partida filosófico para se entender a plausibilidade de uma concepção de religião na contemporaneidade.

“Como poderia eu misturar-me com aqueles para quem hoje se aprontam já ouvidos? Só o depois de amanhã me pertence. Alguns nascem póstumos” (NIETZSCHE, 2011b, p. 11). Com essas frases, Nietzsche inicia o prólogo de sua polêmica obra *O anticristo*; nela, o autor diz saber que seu escrito não será bem recebido ou sequer entendido por aqueles de seu tempo, que seus leitores ainda estão por vir. Também na obra intitulada *Considerações extemporâneas*, a própria escolha pelo termo *extemporâneo* indica certa distância do tempo e da época em que se está falando, com a sua atualidade e todos os valores que carrega. O pensador extemporâneo é aquele que tem a capacidade de pensar para além do que a sua época julga ter mais relevância. “A sua filosofia é ‘inatural’, quer dizer, está sempre em defasagem e em contradição com o ‘tempo presente’.” (MOURA, 2005, p. XII).

Nietzsche é um extemporâneo, inatural, um filósofo como ele entende que este deve ser: a má consciência de seu tempo em vista de um tempo futuro. Seu alvo primeiro consistiu-se na cultura moderna, nos ideais, nas convicções e na consciência do humano de sua época. Focado na crítica a esta civilização decadente, o filósofo foi além e pensou em novos valores para a cultura em geral<sup>41</sup>. A questão é que Nietzsche sabia que de alguma maneira estava “contra a corrente” de seu tempo, sabia ele ser a má consciência de sua época, e por isto mesmo tinha o conhecimento de que muitas de suas ideias só seriam posteriormente compreendidas, sabia que ele, assim como o seu homem louco<sup>42</sup>, vinha cedo demais para os ouvidos dos modernos. Ainda em *O anticristo* ele afirma: “Este livro destina-se a muitíssimo poucos. Talvez nem sequer um deles viva ainda.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 11).

<sup>40</sup> “O maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 207)

<sup>41</sup> “É por não sentir-se à vontade com o que ocorre à sua volta que [Nietzsche] pode ‘transtocar perspectivas’; é por causar-lhes estranheza o desenrolar dos acontecimentos que poderá vir a transvalorar valores.” (MARTON, 2011, p. 30)

<sup>42</sup> O homem louco que vem anunciar a morte de Deus. “‘Eu venho cedo demais’, disse então, ‘não é ainda meu tempo’.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 138)

Não podemos deixar de considerar que, mesmo que Nietzsche considere seu pensamento ainda não apropriado para sua época, ele é, acima de tudo, um extemporâneo, o que não significa que ele esteja acima de seu tempo, ou fora dele, mas que ele é simultaneamente filho de seu tempo e crítico de seu tempo. Isso significa que Nietzsche é filho do século XIX, não está para além de sua atualidade, é propriamente a partir da modernidade que constrói sua filosofia, mas, como extemporâneo, ele se coloca diverso no tempo, critica sua época, considera outras culturas e tempos e lança possibilidades para outros horizontes. Como afirma Marton,

não é a partir de uma perspectiva futura que fala o filósofo. Extemporâneo, ele põe-se a distancia do que ocorre à sua volta, afasta-se do desenrolar dos acontecimentos. E, se assim procede, é porque já mergulhou fundo em sua época, já penetrou em seu âmago, já vasculhou seus recônditos. (MARTON, 2001, p. 34)

Então Nietzsche vivenciou e mergulhou a fundo em sua época para então percebê-la como decadente e a partir disto propor novos metros para a cultura. É nesse sentido que ele é extemporâneo, e é também nesse sentido que considera a si mesmo e às suas obras póstumo, ou seja, vieram cedo demais, antecederam o seu tempo, aqueles para os quais se dirigem é um público ainda por vir. No *Ecce Homo*, lemos: “Tampouco é ainda meu tempo. Alguns nascem póstumos.” (NIETZSCHE, 2008, p. 50). Vejamos, por exemplo, que o homem louco de *A gaia ciência* e o protagonista de *Assim falou Zaratustra* sofrem da mesma falta de incompreensão dos homens de seu tempo. Ao anunciarem às multidões respectivamente a morte de Deus e o além do homem, eles não são levados a sério<sup>43</sup>. Nietzsche sabia que somente posteriormente seria compreendido e assim são aqueles que nascem póstumos, “somente após a morte chegaremos à nossa vida e ficaremos vivos, ah, muito vivos! Nós, seres póstumos!” (NIETZSCHE, 2012a, p. 240). Todo o pensamento de Nietzsche precisou de tempo, assim como relata o homem louco: “o corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos (...) precisam de tempo.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 138).

Olhando agora em retrospecto, do tempo atual à época de Nietzsche, estaríamos em condições de compreendê-lo? É chegado o seu tempo? Aposta-se que sim! Não podemos deixar de considerar que muito do que hoje vivemos enquanto pós-modernos fora antecipado por Nietzsche. A sua filosofia, pode-se dizer, é um prognóstico. Através dela, crer-se compreender não somente o curso dos acontecimentos históricos, suas causas e

---

<sup>43</sup> “‘Eu venho cedo demais’, disse então, ‘não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens’.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 138). “‘Aí estão eles e riem’, falou para seu coração, ‘não me compreendem, não sou a boca para esses ouvidos’.” (NIETZSCHE, 2011a, p. 17)



consequências, mas acima de tudo, e talvez seja este o seu grande êxito, compreender-nos a nós próprios e nossa direção no futuro. “Nietzsche é um pensador decisivo para o nosso presente e ainda repleto de futuro.” (VATTIMO, 2012, p. 2).

Seguindo na filosofia de Vattimo, aposta-se que é possível traçar uma continuidade entre os eventos da modernidade tardia e a condição pós-moderna com a filosofia nietzscheana. E talvez seja nessa assimilação onde se encontre o sentido e a possibilidade de seu pensamento filosófico enquanto tentativa de reconstrução de significado que afirme a vida. Sentido este pouco compreendido pelos contemporâneos de Nietzsche, mas que, em nossas mãos, daqueles que estavam ainda por vir, ganha, talvez, sua real finalidade. Talvez sejamos nós, pós-modernos, os leitores para os quais se destinam as polêmicas obras de Nietzsche.

### 3.1. O critério afirmativo da vida ou o helenismo como parâmetro

O meu instinto, como um instinto em prol da vida. (NIETZSCHE, 2007, p. 18)

Em seu primeiro trabalho, intitulado *O nascimento da tragédia*, o então filólogo Friedrich Nietzsche já expunha sua advertência à cultura moderna. Enfatizando a Grécia antiga, pré-socrática, ele defendia um tipo de pensamento e de ação diante da realidade que promovia a exaltação da vida, da experiência da vida. “A mais bem sucedida, a mais bela, a mais invejada espécie de gente até agora, a que mais seduziu para o viver, os gregos.” (NIETZSCHE, 2007, p. 11). Em outra obra, intitulada *A filosofia na idade trágica dos gregos*, seguindo a mesma linha, Nietzsche procurava evidenciar como os gregos pré-socráticos utilizavam a filosofia em favor da vida e por isto, para ele, podem ser considerados uma espécie de gente mais elevada. *O crepúsculo dos ídolos*, da mesma maneira, dissolve nossa concepção moderna e cristã de verdade utilizando por base a atitude declinante diante a vida se comparada àquela do mundo helênico. Poderíamos ainda citar muitos outros escritos nos quais Nietzsche utiliza a cultura grega antiga para encontrar os critérios com base nos quais critica a cultura de sua época, o retorno ao helenismo percorre toda sua obra.

Pode-se assim dizer que, como pano de fundo, o que temos posto em discussão na obra nietzscheana como um todo é a questão da cultura<sup>44</sup>. Com maior exatidão, a partir da crítica à cultura de seu tempo, da modernidade tardia<sup>45</sup>, o filósofo reflete sobre os critérios para a

---

<sup>44</sup> Certamente, Nietzsche ficou conhecido como o grande crítico do cristianismo, no entanto, deve-se ter em mente que o problema fundamental do filósofo é a cultura. A filosofia nietzscheana é uma reação à cultura de seu tempo, por ele vista como decadente, e que engloba também a religião cristã.

<sup>45</sup> “A minha afirmação é que todos os valores em que agora a humanidade condensa os seus desejos supremos são valores decadentes.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 16)

cultura que necessariamente signifiquem vida em ascendência. E tais critérios ele os encontra na Grécia Antiga, ou seja, a Grécia anterior ao desenvolvimento da filosofia como hoje a entendemos. Seu ataque contra a cultura moderna se inicia na referência à cultura grega antiga, de maneira a resgatar o que ela tem de melhor, usando-a como modelo para os modernos. A reinterpretação nietzscheana da antiguidade grega é, então, o ponto de partida para a crítica da cultura em Nietzsche. Porque, se o filósofo recorre à tragédia grega, é precisamente no intuito de analisar porque falta à cultura de sua época esse aspecto tão essencial para a experiência da vida<sup>46</sup>.

Se o pensamento de Nietzsche é, então, uma reação à modernidade, mas só o é porque ele próprio está inserido nesse contexto, como extemporâneo, ele vai buscar o critério de sua crítica numa época anterior ao desenvolvimento de um modo de pensamento que culminou na idade moderna. Estamos aqui nos referindo justamente ao advento da filosofia na Grécia antiga, cuja tendência de pensamento possibilitou que a humanidade caminhasse rumo à modernidade. No prefácio, ou uma espécie de autocrítica de *O nascimento da tragédia*, escrito dezesseis anos após a obra em si, Nietzsche ressalta que aquilo que conseguiu compreender retornando aos gregos antigos foi o problema da ciência mesma, ele enxerga que a ciência e a filosofia modernas desenvolveram-se em oposição ao helenismo, à tragédia, ao mito, a toda esta maneira singular de significar a realidade.

Ao contrário do que esteve convencionado, Nietzsche enxerga, assim, o surgimento da filosofia, principalmente após Sócrates e mais especificamente com Platão, como sendo um declínio. Isto porque, para ele, a filosofia, dando demasiada ênfase na capacidade racional lógica do ser humano, aniquilou outra maneira de enxergar e lidar com a realidade. Segundo o filósofo, na Grécia mitológica o ser humano estava imerso num enredo onde as dualidades da vida se encontravam em confluência, não havia o privilégio de uma capacidade humana em prol de outra. Nesse sentido, todos os âmbitos da vida eram afirmados.

Nietzsche, então, considera que algo se perdeu com o surgimento da filosofia e principalmente com o seu desenvolvimento aos moldes socrático-platônicos. Primeiramente, a origem da filosofia com Tales se expressa em contraste com o pensamento mítico presente até então na cultura grega. Comumente, o aparecimento desta forma de pensamento científico-filosófica fora considerado um avanço para a história da humanidade. No entanto, em

---

<sup>46</sup> “Para Nietzsche o problema era, com o olhar voltado para a Grécia, a origem, a decadência e o possível renascimento da civilização.” (MOREY, 2005, p. 36)

contrapartida, Nietzsche assume haver uma perda quando se rechaça o pensamento mitológico, pois algo com relação à maneira que o ser humano enxerga a si mesmo e o mundo que o cerca e nele age se perde.

Tornou-se habitual considerarmos a mitologia como uma espécie de pensamento rudimentar, fantasiosa e menos evoluída. É costumeiro, inclusive, utilizarmos a palavra mito como sinônimo de “mentira”. Devemos, contudo, levar em consideração que assim como o pensamento filosófico, a mitologia compreende uma forma de explicar e significar a realidade em que se vive, desde suposições acerca da origem e do funcionamento da natureza até a justificativa de meios de organização social de um povo, de seus valores básicos, etc. Deste modo, mesmo que a mitologia se assente no discurso ficcional e apele a elementos sobrenaturais, sagrados e mágicos, isto não quer dizer apenas que suas narrativas sejam frutos do imaginário de certos autores, mas, mais do que isso, elas são fruto e parte constitutiva da tradição cultural de um povo. Isto quer dizer que o mito transcreve em forma de narrativa ficcional a própria maneira como os indivíduos, inseridos na tradição cultural na qual ele é reproduzido, enxergam o mundo e vivenciam a realidade e, fundamentalmente, produzem sentido.

Uma vez que o mito fundamenta as formas de experiência do real dos indivíduos de determinada tradição, ele não se presta a justificativas, questionamentos ou críticas<sup>47</sup>. O indivíduo, pertencente a uma cultura e nela inserido, aceita o mito como sua visão de mundo. Não é possível para ele se pôr à distância desta visão para empreender uma possível discussão do mito, pois ele está profundamente mergulhado nessa cultura e só se entende a partir dela. “Não há discussão do mito porque ele constitui a própria visão de mundo dos indivíduos pertencentes a uma determinada sociedade, tendo, portanto, um caráter global que exclui outras perspectivas a partir das quais ele poderia ser discutido.” (MARCONDES, 2007, p. 20). Por outro lado, para aquele que não pertence a esta cultura, o mito não faz nenhum sentido, não lhe diz nada, portanto não haveria motivos para discuti-lo. Nesse sentido, o mito deve ser compreendido na complexidade e profundidade de sua mensagem e não se levando em conta, numa atitude crítica, a historicidade ou veracidade de suas narrativas.

---

<sup>47</sup> Ressalta-se que o mito não se presta a certo tipo de crítica, aquela externa, acadêmica e racional, contudo, os mitos são reconstruídos, atualizados, ressignificados, e, nesse sentido, de certo modo, “criticados”, “questionados” internamente. Aqui, porém, estamos falando do ponto de vista da crítica externa, e não da releitura, da ressignificação interna.

O elemento fundamental do pensamento mítico é a suposição de uma ordem sobrenatural que rege toda a realidade, os fenômenos naturais e humanos. “Tudo é governado por uma realidade exterior ao mundo humano e natural, superior, misteriosa, divina.” (MARCONDES, 2007, p. 20). A fim de explicar a realidade, apelava-se, portanto, ao mistério que a governava, sendo os deuses aqueles responsáveis por esta atividade de regência. As divindades eram, primeiramente, forças da natureza que em um posterior momento receberam caracterizações humanas. Essa ligação dos deuses com o humano e a história dos heróis influenciavam, no contexto da vida prática, na maneira como o grego antigo se relacionava com a natureza e com a própria vida<sup>48</sup>.

O rompimento com esta forma de significar o mundo<sup>49</sup> surgiu quando se passou a buscar uma explicação do real na própria realidade e não mais fora dela. “O mundo se abre, assim, ao conhecimento, à possibilidade total de explicação – ao menos em princípio –, à ciência, portanto.” (MARCONDES, 2007, p. 21). A filosofia nasce, assim, com a percepção da natureza, com a compreensão de que o mundo é um todo natural o qual podemos conhecer. Não mais existe o entendimento de que a realidade é em parte natural e em parte sobrenatural. Quando o pensamento filosófico-científico presume a possibilidade de conhecer a realidade uma vez que ela toda é natural, ela não necessita mais do sobrenatural para definir e dar sentido ao mundo. A realidade passa a ser vista como um todo constituído por comportamentos próprios, não controláveis pelo ser humano, mas que podem ser apreendidos por sua razão.

A ciência [portanto, a filosofia] tem início quando se compreende que o universo é um todo natural, com comportamentos imutáveis e próprios – comportamentos que podem ser determinados pela razão humana, mas que estão além do controle da ação humana. (CORNFORD, 2005, p. 9)

Os primeiros filósofos buscavam então na própria natureza a explicação para os processos naturais. Percebe-se que para se chegar a tal ponto de vista, ou seja, de que é possível conhecer a natureza, é preciso inferir antes a exterioridade do mundo natural em relação a nós, seres humanos. A possibilidade do conhecimento surge no momento em que o ser humano se considera distinto da natureza como um todo e de seus componentes. Os objetos dos quais se

---

<sup>48</sup> Tal aspecto será posteriormente aprofundado ao falar-se da dualidade dos impulsos apolíneo e dionisíaco representados pelos deuses da arte Apolo e Dionísio.

<sup>49</sup> Ressalta-se que o surgimento do pensamento filosófico-científico não aniquilou de imediato o pensamento mítico. Mesmo dentro de sistemas filosóficos, o mito continua tendo influência, como vemos, por exemplo, em Platão. O que ocorre é que o mito vai aos poucos mudando de função, antes ele era a forma fundamental de explicar a realidade, agora esta função se dá pela especulação filosófica, mas o mito continua a fazer parte da tradição cultural.

pretende obter conhecimento são vistos como externos e possuidores de uma essência própria que é diferente da humana. Pode-se dizer que o conhecimento se dá, que ele emerge ou que ele é possível quando se coloca frente a frente o sujeito e o objeto, ou seja, a consciência e aquilo que identificamos como sendo separado dela. O conhecimento é um fenômeno que se apresenta na relação, ou melhor, na correlação entre sujeito e objeto na tentativa do sujeito de apreender o objeto e na função do objeto em ser apreendido pelo sujeito.

Vê-se, assim, que com o surgimento da filosofia o ser humano vai se distanciando da natureza. “O pensamento se vê confrontando a Natureza, um mundo de coisas impessoais, indiferentes aos desejos humanos e que existem por si mesmas. O desligamento entre o ser e o objeto agora está completo.” (CORNFORD, 2005, p. 17). Notar-se distinto do todo natural, que se torna assim passível de conhecimento, representa, no entanto, para Nietzsche, uma perda com relação ao modo como lidamos com a vida, com a nossa própria natureza, com os nossos instintos. Segundo as palavras do autor, “considero corrupto um animal, uma espécie, um indivíduo, quando perde os seus instintos.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 16).

Tendo, então, a possibilidade de conhecimento da natureza, a filosofia grega se inicia. Com suas origens na ciência jônica, sua preocupação estava voltada para o mundo físico (*physis*). Intentava-se compreender como o mundo natural que conhecemos foi criado e como ele opera. Neste intuito, concebia-se haver uma ordem universal bem como um estágio inicial das coisas, um início (*arché*)<sup>50</sup>. Pode-se dizer que uma proposição filosófica acerca do mundo físico respeitava três critérios: dizia sobre a origem das coisas; sua explicação era racional e não mítica; e pressupunha a universalidade. “A proposição assere algo acerca da origem das coisas; em segundo lugar, porque faz isso sem imagens e fábulas; e, finalmente, porque contém (...) a ideia de que ‘tudo é um’,” (NIETZSCHE, 1987, p. 27).

Contudo, conforme antes dito, por mais que o rompimento com a maneira de significação mítica tenha sido um problema como afirma Nietzsche<sup>51</sup>, o grande infortúnio para a humanidade, segundo o autor, foi justamente o desenvolvimento posterior da filosofia, a saber, a filosofia aos moldes socrático-platônicos. “Com Platão, começa uma coisa completamente nova (...) falta aos filósofos, desde Platão, algo de essencial.” (NIETZSCHE, 1987, p. 23). E este algo essencial é justamente a função que a atividade filosófica representava para o grego antigo, ela servia à vida ao passo em que representava uma maneira

<sup>50</sup> Podemos citar a teoria atômica de Demócrito, por exemplo, ou a afirmação de Tales de Mileto de ser a água o elemento primordial.

<sup>51</sup> E isto se compreenderá mais à frente ao se falar especificamente da arte trágica e dos deuses Apolo e Dionísio.

de proteger e defender a unidade de estilo cultural daquele povo. A partir de Sócrates e Platão, considera Nietzsche, a filosofia passa a servir apenas ao indivíduo ou a um grupo de discípulos que se portam em oposição à civilização na qual se encontram. “Mas agora, desde Platão, ele [o filósofo] encontra-se no exílio e conspira contra a pátria.” (NIETZSCHE, 1987, p. 24).

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche expõe sua concepção de cultura enquanto força plástica (*plastische Kraft*)<sup>52</sup> que é a unidade da vida geral de um povo. Isto é, para ele, a cultura deve ser a unidade plástica presente nas atividades de um povo, que organiza e dá sentido ao caos da vida, levando a ela força e contribuindo para a formação do indivíduo em sua totalidade, da maneira que encontramos na Antiguidade grega. Nesta obra, o filósofo nos apresenta uma cultura que significava a unidade de estilo que se expressa nas mais diversas atividades do povo grego antigo. Tal cultura não mais existe, e isto porque, com o desenvolvimento da filosofia socrático-platônica, tal atividade não serve mais à vida, à cultura, mas se encontra dispersa e, inclusive, ajuda a dispersar a própria cultura, pois a filosofia rechaça o mito e “sem o mito, porém, toda cultura perde sua força natural sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural.” (NIETZSCHE, 2007, p. 133).

É por este motivo que Nietzsche ressalta que a modernidade nem sequer tem uma cultura, uma vez que a vida não tem unidade de estilo. Na modernidade, a atividade filosófica não se converte em ação na vida, o homem moderno é aquele que revela em si a característica de oposição entre interioridade e exterioridade, pois o saber com o qual se empanturra não se converte em força transformadora da exterioridade. Segundo o filósofo, uma interioridade que é um amontoado de conhecimentos e que nada traduz exteriormente é semelhante ao eunuco, que, embora seja guardião do harém, não é capaz de fecundar nenhuma de suas mulheres, ou seja, é incapaz de criar algo novo.

O grego antigo não possuía tal contradição entre interioridade e exterioridade, conteúdo e forma. Tal oposição só fora possível graças ao nosso fazer filosófico que tem seu germe em Sócrates e Platão e que encontra grandes implicações na Idade moderna. Nietzsche chega a dizer que, apesar de a modernidade ser depositária de um gigantesco saber sobre a cultura, ela

---

<sup>52</sup> “Força que permite a alguém [um indivíduo, povo ou cultura] desenvolver-se de maneira original e independente, transformar e assimilar as coisas passadas ou estranhas, curar as suas feridas, reparar as suas perdas, reconstruir por si próprio as formas destruídas.” (NIETZSCHE, 2015, p. 51). “Cultura de um povo (...) a unidade de estilo artístico em todas as manifestações comuns da vida deste povo.” (NIETZSCHE, 2015, p.70)

não é necessariamente uma cultura. Uma vez que é abstrata, que aniquilou o mito, ela é incapaz de construir uma realidade viva, ela constitui somente um saber sobre a cultura, “ela está presa à ideia de cultura, ao sentimento de cultura, mas não se compromete com uma cultura determinada.” (NIETZSCHE, 2015, p. 68).

E agora o homem sem mito encontra-se eternamente famélico, sob todos os passados e, cavoucando e revolvendo, procura raízes, ainda que precise escavá-las nas mais remotas Antiguidades. Para o que aponta a enorme necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, o colecionar ao nosso redor de um sem-número de outras culturas, o consumidor desejo de conhecer, senão para a perda do mito, para a perda da pátria mítica, do seio materno mítico? (NIETZSCHE, 2007, p. 133)

Segundo Nietzsche, não existe nada de próprio nos modernos, eles não criam uma realidade, eles simplesmente absorvem costumes, conhecimentos, religiões, filosofias passadas, transformando-se em verdadeiras enciclopédias ambulantes, mas exteriormente são bárbaros, não produzem cultura, pois não constroem uma realidade viva. E em uma cultura de tal tipo, ou numa não cultura, a filosofia

será muito mais o monólogo erudito do pensante solitário, o roubo que o indivíduo faz por acaso, o segredo do quarto fechado ou a conversa inofensiva de velhos acadêmicos com crianças. Ninguém pode ousar cumprir a lei da filosofia em si, ninguém vive filosoficamente com aquela lealdade elementar que obrigava um Antigo (...). Todo o filosofar moderno é restringido a uma aparência de erudição. (NIETZSCHE, 1987, p.25-26)

Após tudo o que fora exposto, não é difícil notar que para Nietzsche a vida tem valor supremo. É baseando-se na afirmação da vida que o filósofo alemão empreende sua crítica à modernidade e vai buscar seus parâmetros na Grécia trágica e mitológica. Seria, então, adequado perguntar-se o que Nietzsche entende que é a vida, pois assim se compreenderá porque para ele o surgimento e desenvolvimento da filosofia enquanto rompimento com a significação mitológica e trágica significa um declínio. A resposta, encontramos logo em sua primeira obra já anteriormente mencionada, *O nascimento da tragédia*, em que é exposta a duplicidade artística do apolíneo e do dionisíaco, cujas manifestações fisiológicas configuram aquilo que o autor compreende por vida. Neste entendimento de vida chegamos também a compreender porque para o autor os gregos antigos foram uma espécie mais elevada.

Antes de tudo, é preciso aceitar a vida no que ela tem de mais alegre e exuberante mas também de mais terrível e doloroso. (...) Contudo, para tanto, será preciso desprezar todas as aspirações hostis à vida e amar as propensões em sintonia com os sentidos, os impulsos, os afetos. Será preciso desdenhar tudo o que até então se venerou e, pelo mesmo movimento, afirmar tudo o que até então se negou. (MARTON, 2001, p. 55)

Segundo Vattimo, em *Introdução a Nietzsche*<sup>53</sup>, a dicotomia apolíneo-dionisíaca é um conceito central da filosofia de Nietzsche que aparece como fio condutor para o entendimento de sua obra como um todo. Por mais que tal dicotomia perca um pouco da centralidade ao longo do desenvolvimento de seu pensamento, afirma o filósofo italiano, ela é, pode-se dizer, o ponto fundamental que prepara todo o seu posterior filosofar. A partir da descoberta de noções de apolíneo e dionisíaco, Nietzsche empreende no *Nascimento da tragédia* não somente uma reinterpretação da greicidade, mas também molda um projeto de renovação da cultura, da filosofia e da estética ao apresentar uma forma de entendimento de experiência da vida, os quais são levados às últimas consequências no anúncio da morte de Deus e na transvaloração dos valores.

Para Nietzsche, o existir é doloroso e cheio de sofrimentos, não se pode ignorar o tormento do pressuposto de nossa vida. Nosso próprio começo é dor. Os mistérios da sexualidade também implicam sofrimento, para que exista a vida, para que a eternidade se afirme, a dor da parturiente precisa existir. “Todo devir e todo crescer, tudo o que garante futuro requer dor.” (NIETZSCHE, 2012b, p. 134). Mas essa dor simboliza toda a dor em geral, “as ‘dores da parturiente’ santificam a dor em geral. (...) Para que a vontade de vida afirme a si mesma eternamente, também precisa existir o ‘tormento da parturiente’, eternidade afora.” (NIETZSCHE, 2012b, p. 134-135). O sofrimento é intrínseco à vida e, portanto, também deve ser santificado. Não há como exaltar a vida sem que se considere tudo o que ela é e, considerando tudo o que ela é, o grego antigo só pôde dizer *sim* à vida.

Foi porque os gregos eram almas sensíveis, com elevado grau de sensibilidade e com uma relação distinta com a dor e com o sofrimento, que necessitaram forjar todo o Olimpo de deuses. Sentindo de maneira tão exacerbada as atrocidades da existência, principalmente no que concerne à experiência da morte, a alternância da vida, criaram para si a imagem do mundo dos deuses olímpicos. Porém, este não se encontrava distante da realidade em um âmbito de perfeição, pois os próprios deuses viviam a vida humana e vivendo-a eles a legitimavam e a justificavam. “Os deuses olímpicos são o meio com que os gregos suportavam a existência, da qual viram a caducidade, a alternância dolorosa de vida e morte, sofrendo-as profundamente por causa da sua exasperada sensibilidade.” (VATTIMO, 1990, p. 17). Segundo Vattimo<sup>54</sup>, o Olimpo grego expressa o impulso da experiência e da sensibilidade ao caos da existência não somente para produzir formas estáveis e definidas para amenizar o

<sup>53</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Tradução de António Guerrero. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

<sup>54</sup> Cf. *Introdução a Nietzsche*.



fluxo da vida, o que seria uma tendência apolínea, mas, também, em uma tendência dionisíaca, imergir neste caos<sup>55</sup>.

Dentre os deuses do Olimpo grego, Apolo e Dionísio surgiam como os dois deuses da arte. Enquanto um representa a arte figurativa, o outro representa a música. Configuram-se eles como universos artísticos distintos, a arte apolínea do sonho e a arte dionisíaca da embriaguez são impulsos contraditórios, diferentes entre si, mas que caminham juntos na produção artística e são levados ao emparelhamento graças à tragédia ática.

Ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado... incitando-se mutuamente a produções sempre novas (...). Através de um miraculoso ato metafísico da “vontade” helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática. (NIETZSCHE, 2007, p. 24)

Tais impulsos oferecem perspectivas para o ser humano individual, assim sendo, segundo Nietzsche, configuram-se em manifestações fisiológicas. Do sonho, retemos a beleza da aparência, a exuberância da estrutura corporal dos deuses, as imagens oníricas expressas pelos gregos em Apolo. Frente à realidade cotidiana, temos a “natureza reparadora do sono e do sonho” (NIETZSCHE, 2007, p. 26) que nos apresenta uma bela aparência do mundo, uma perfeição dos estados. A partir de Apolo, “nos falamos todo o prazer e toda a sabedoria da ‘aparência’, juntamente com a sua beleza.” (NIETZSCHE, 2007, p. 27). Nietzsche fala assim de Apolo como a mais sublime expressão do *principius individuationis* [princípio de individualização] conforme Schopenhauer<sup>56</sup>, pois o princípio apolíneo considera o indivíduo de maneira separada do restante da realidade, sendo assim capaz de contemplá-la friamente.

Juntamente com a bela aparência do sonho, surge no íntimo do ser humano, em sua natureza mesma, um êxtase, o que nos leva a falar da essência do dionisíaco. O princípio dionisíaco apresenta a realidade como um fluxo agitado e tumultuado onde a individualidade encontra-se diluída na dinâmica viva de um todo. Pela analogia da embriaguez, Nietzsche nos mostra a magia do dionisíaco como o selar dos laços de pessoa a pessoa e da natureza com o ser humano, pois na “beberagem narcótica”, no canto e na dança, ao impregnar toda a natureza de alegria, rompe-se o *principius individuationis*, “o subjetivo se esvanece em completo auto esquecimento.” (NIETZSCHE, 2007, p. 27).

---

<sup>55</sup> “Como o apolíneo tende a produzir imagens definidas, formas harmoniosas e estáveis que tranquilizam, a pulsão dionisíaca não é só a sensibilidade ao caos da existência, mas é também tendência a imergir neste caos.” (VATTIMO, 1990, p. 17)

<sup>56</sup> Cf. NIETZSCHE, 2007, p. 26-27.

Sob a magia do dionisíaco torna-se a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. (...) Agora o escravo é homem livre. (...) Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só. (...) Cantando e dançando, manifesta-se o homem (...) ele se sente como um deus (...) tornou-se obra de arte. (NIETZSCHE, 2007, P. 28)

O apolíneo expressa, assim, beleza, harmonia, racionalidade, ordem e individualidade, enquanto o dionisíaco expressa a embriaguez, a força instintiva, a paixão sensual e a relação do ser humano com a natureza. O que a arte trágica permitiu foi a conciliação desses dois impulsos aparentemente contraditórios, adversários, demonstrando que o sucesso e o ápice de um povo, da maneira como Nietzsche enxerga o grego antigo, expressa-se na confluência de tais dualidades da própria vida. “Apolíneo e Dionisíaco representam uma dualidade que caracteriza o mais profundo da alma grega.” (VATTIMO, 1990, p. 17).

O que proporcionou, então, aos gregos dizer o seu *sim* foi justamente a arte trágica. Para Nietzsche, somente a arte pode catapultar o ser humano dando a ele forças diante da vida. Segundo a exposição de Magnus e Higgins contida no *Cambridge Companion to Nietzsche*<sup>57</sup> acerca da experiência alcançada pela arte trágica, enquanto os temas da tragédia referiam-se ao pior cenário apolíneo, ou seja, de devastação e vulnerabilidade do indivíduo, o coro dionisíaco, neste enredo, iniciava, segundo Nietzsche, a experiência por parte do público. Levado pela música, o público abandonava a concepção de ser indivíduo isolado e sentia-se parte de um todo. Quando se atingia esta concepção de ser parte de um todo dinâmico, a vida passava a ser experimentada de maneira mais significativa do que na condição apolínea de certo distanciamento. Tal transformação estética possibilitava uma afirmação quase religiosa da vida, por esse motivo Nietzsche chega a afirmar no *Nascimento da tragédia* que a vida e a existência só podem ser justificadas como fenômenos estéticos<sup>58</sup>.

O estado dionisíaco, que é o caminho para a compreensão da arte trágica, é, então, a explosão do sentimento, da vontade de vida, na qual até mesmo a dor é não só presente como também um estimulante. É exatamente nesta compreensão do dionisíaco que o entendimento da arte trágica ganha sua real significação. Não se trata de um pessimismo diante da vida, mas de uma forma de exaltar a vida que é o constante devir, no qual também está inscrito todo o sofrimento. A arte trágica possibilita uma “libertação do e pelo dionisíaco na bela imagem apolínea” (VATTIMO, 1990, p. 20).

<sup>57</sup> MAGNUS; HIGGINS. Nietzsche's works and their themes. In: Cambridge Companion to Nietzsche. New York: Cambridge University Press, 2007. P. 21-24.

<sup>58</sup> “A existência do mundo só se justifica como fenômeno estético.” (NIETZSCHE, 2007, p. 16).

Toda a arte grega parece, então, não se constituir como cura da vida, mas como necessário meio de dar à vida sua real abordagem, todo o gozo que ela merece mesmo em seus momentos mais duros. O grego conseguiu transpor e ao mesmo tempo viver o horror e os tremores da existência através da arte trágica, em que as dualidades, expressas pelo espírito apolíneo e pelo dionisíaco, encontravam-se em conformidade. E, assim, toda a constituição do ser humano é considerada, não se pretende alcançar a superioridade na negação de algum aspecto da vida, a superioridade vem mesmo na elevação do humano em toda sua constituição. Utilizando-se de uma metáfora, poderíamos assim dizer que, assim como a procriação necessita da duplicidade dos sexos, a vida depende da duplicidade do apolíneo e do dionisíaco e em consonância eles expressam o próprio princípio fisiológico, “esta relação entre apolíneo e dionisíaco é acima de tudo uma relação de forças no interior de cada homem.” (VATTIMO, 1990, p. 18). Em suma, a vida para Nietzsche é a conciliação entre o espírito apolíneo e o espírito dionisíaco.

Todo o Olimpo grego, assim como a arte trágica e o mito foram necessários ao grego para que fosse possível viver, para que fosse possível transformar a dor da existência em anseio por vida. Para, então, livrar-se do sofrimento da experiência do caos da existência, o grego antigo forjou o mundo dos deuses olímpicos, através de Apolo e Dionísio trouxeram a arte para a vida, forjaram a tragédia num encontro da figuração mitológica com o orgiasmo musical e, assim, “até o seu lamento se converte em hino de louvor à vida” (NIETZSCHE, 2007, p. 34). “De que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao sofrimento, suportar a existência? (...) O mesmo impulso que chama a arte à vida... permite também que se constitua o mundo olímpico” (NIETZSCHE, 2007, p. 34). Não se negava ou se tentava fugir da realidade temerosa que é o existir, mas se mergulhava nela e através da arte transformava-a em vontade de vida.

Contudo, todo este significativo modo de afirmar a vida foi perdido com a postura racional da filosofia, principalmente após Sócrates. Influenciado por este, Eurípedes reestruturou a tragédia de maneira tal que o papel do coro foi diminuído, além disso, as suas peças encorajavam uma postura apolínea. Segundo Nietzsche, com essa atitude, Eurípedes matou a tragédia. Foi esta transformação do mito trágico numa sucessão de acontecimentos substancialmente realistas e racionalmente compreensíveis que matou a tragédia e iniciou uma época, que se estende até os dias atuais, na qual o apolíneo se sobrepôs ao dionisíaco.

Considerando-se a caracterização da Grécia Antiga juntamente com os impulsos referente aos deuses Apolo e Dionísio, infere-se sobre o porquê Nietzsche acredita que algo com relação à vida se perdeu por ocasião do surgimento da filosofia, ou seja, por ocasião de uma forma de pensamento estritamente racional. Perdeu-se a relação do ser humano com a natureza, com os seus instintos. Ele crê-se agora separado do todo, somente o apolíneo é alimentado dentro de si e justamente aquilo que proporcionava força ao grego antigo fora esquecido, considerado de segunda ordem.

Como antes ressaltado, Nietzsche considerava que a filosofia anterior a Sócrates ainda intencionava ação na vida, porém, o seu advento significou uma doença para humanidade. A moral socrática, o racionalismo, a abstração e a teorização expressam para o autor “um sintoma da força declinante, da velhice abeirante, da fadiga fisiológica.” (NIETZSCHE, 2007, p. 16).

Evidenciou-se que a filosofia surgiu no momento em que o ser humano passou a conceber a realidade como um todo natural, excluindo assim a instância sobrenatural. O mundo tornou-se passível de contemplação e conhecimento e o ser humano foi-se vendo como distinto e separado de todo o resto, separa-se por completo o sujeito do objeto. Deste modo, os primeiros filósofos preocupavam-se com a *physis*, ou seja, com a natureza exterior. Com Sócrates, a filosofia se volta para o interior, do estudo da natureza para o estudo da alma humana. “Ele [Sócrates] converteu a filosofia do estudo da natureza externa ao estudo do homem e dos objetivos da ação humana na sociedade.” (CORNFORD, 2005, p. 3).

Deste modo, enquanto os primeiros filósofos se dedicavam ao estudo e conhecimento da natureza, da substância primordial, Sócrates voltava-se ao conhecimento humano de si próprio. A prática filosófica socrática constituía-se em questionar e exortar os atenienses na busca pelo autoconhecimento. Este, o verdadeiro e principal valor humano, só seria por sua vez alcançado na perfeição da alma. Para Sócrates, toda alma humana é hábil para atingir o autoconhecimento desde que tenha como objetivo de vida a perfeição espiritual, que consiste em escapar das falsas aparências que os sentidos nos fornecem para se ater à alma, local onde se encontra o verdadeiro ser, aquilo que se pode associar à faculdade da razão. Somente se atentando à alma é possível enxergar de maneira perfeita e clara, longe dos enganos corporais e sensitivos<sup>59</sup>, captando, assim, a verdade e agindo de acordo com ela. Sócrates, deste modo,

---

<sup>59</sup> Nietzsche, ao falar da dialética socrática, nos expõe da seguinte maneira: “[é preciso] produzir uma luz diurna permanente contra os desejos sombrios – a luz diurna da razão. É preciso ser sagaz, lúcido e claro a todo custo: qualquer concessão aos instintos, ao inconsciente, conduz para baixo.” (NIETZSCHE, 2012b, p. 32)

substituía a moral corrente pela moralidade de aspiração espiritual a qual significava agir de acordo com a razão objetivando o autoconhecimento e, por fim, a felicidade dentro de sua própria alma.

No *Fédon* podemos observar tais aspectos nas palavras em que Platão coloca na boca de Sócrates:

Sim. É possível que exista mesmo uma espécie de trilha que nos conduz de modo reto, quando o raciocínio nos acompanha na busca. E é este então o pensamento que nos guia: durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objetivo de nossos desejos! Ora, esse objetivo é, como dizíamos, a verdade! (...) Se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos. Só então é que, segundo me parece, nos há de pertencer aquilo de que nos declaramos amantes: a sabedoria (...). (PLATÃO, 1979, p. 66-69)

Pode-se perceber que a razão alcança em Sócrates o lugar privilegiado, aquele máximo da capacidade humana que nos conduz ao verdadeiro conhecimento se agirmos de acordo com ela. A razão é posta no patamar mais elevado, dominando e julgando as demais capacidades da natureza humana. E é justamente pela exaltação da razão em prol do corporal, sensitivo e instintivo que Nietzsche considera a filosofia aos moldes socráticos um descenso. “Procuro entender de que idiossincrasia se origina aquela equação socrática de razão = virtude = felicidade: a equação mais bizarra que existe e que tem contra si, em especial, todos os instintos dos helenos mais antigos.” (NIETZSCHE, 2012b, p. 29).

Mais significativamente, a filosofia após Sócrates representa um descenso, pois ela nega o dionisíaco, desata de vez o laço de conciliação entre o ser humano e a natureza, o ser humano e si mesmo. Nietzsche constata, no *Nascimento da tragédia*, que a dialética socrática, que este modelo lógico e racional perpassa o campo da arte privilegiando o apolíneo ao mesmo tempo em que aniquila o coro dionisíaco. “A dialética (...) expulsa a música da tragédia: quer dizer, destrói a essência da tragédia, essência que cabe interpretar unicamente como manifestação e configuração de estados dionisíacos.” (NIETZSCHE, 2007, p. 88). Para o autor, foi Eurípides, tomado pelo socratismo, que matou a tragédia quando transformou o mito trágico “numa sucessão de acontecimentos racionalmente concatenados e compreensíveis, de cunho substancialmente realista” (VATTIMO, 1990, p. 21). E se morre a tragédia, onde se encontrava justamente em harmonia a confluência das dualidades da vida humana, pode-se dizer que se perde uma parte da vida.

Em *O crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche identifica aquilo que denomina *o problema de Sócrates*. Este diz respeito ao excesso do lógico, do racional transformado em tirano que emergiu como uma maneira de dominar a si mesmo, de dominar os próprios instintos em anarquia. Segundo Nietzsche, em uma época de calamidade, na qual os instintos se voltavam uns contra os outros, Sócrates foi aquele que tornou tirana a racionalidade para combater os instintos, “naquele tempo, a racionalidade foi percebida como salvadora” (NIETZSCHE, 2012b, p. 32). Enquanto em casos normais o instinto deve agir como a força afirmativa e criativa e a consciência de maneira crítica, Sócrates inverte o caso e transforma a consciência em criadora. A partir de Sócrates, então, a reflexão lançou-se sobre a razão e os instintos se tornaram cada vez mais algo que deve ser combatido.

Sócrates foi um mal entendido (...). A mais ofuscante luz diurna, a racionalidade a todo custo, a vida lúcida, fria, cautelosa, sem instinto, em oposição aos instintos, tudo isso era apenas uma doença, mais uma doença (...). Ser forçado a combater os instintos – essa é a fórmula da decadência. (NIETZSCHE, 2012b, p. 33)

Constata-se, então, que a filosofia de Nietzsche assenta-se na postura afirmativa da vida como mecanismo de contraposição às certezas modernas. Para ele, o germe do tipo de pensamento declinante de sua época encontra-se já em Sócrates, pois esse ao assumir uma postura estritamente racional diante da realidade desconsiderou outros aspectos da constituição humana, os quais, numa época anterior à sua, eram significados e viviam em harmonia. O racionalismo socrático influi diretamente na metafísica, na moral e em toda a cultura cristã ocidental à qual Nietzsche reage.

### **3.2. Construção metafísica da realidade: de Platão ao cristianismo**

Quando o centro de gravidade da vida se põe, não na vida, mas no ‘Além’ – no nada –, tira-se em geral à vida o centro de gravidade. (NIETZSCHE, 2011b, p. 59)

Juntamente com Sócrates, o seu discípulo Platão e, posteriormente, Aristóteles forma a base do pensamento ocidental. Platão bebeu intensamente na filosofia de seu mestre Sócrates. Dele herdou a moralidade da aspiração da perfeição espiritual e, indo além, conjugou-a com aquele âmbito filosófico do domínio da natureza. Conciliando o estudo do mundo físico exterior dos primeiros filósofos com a filosofia socrática do interior do ser humano, Platão configurou um sistema de mundo que influencia até hoje a maneira como vemos e concebemos a realidade. Tal sistema é conhecido como o mundo ou doutrina das ideias.

Apreendeu-se da concepção socrática que a perfeição da alma é alcançada por meio do pensamento racional, o qual nos fornece uma visão clara da realidade, distanciando-se das

falsas percepções dos sentidos, e que dá ao ser humano o conhecimento verdadeiro e universal. A grande contribuição de Platão à filosofia de Sócrates foi a ampliação deste método de reflexão que encaminha o ser humano ao conhecimento para uma grande teoria que abarca critérios a partir dos quais se pode olhar e compreender o mundo natural. Ele acrescenta então à concepção socrática a existência de padrões a partir dos quais advêm os conceitos humanos, pois “só pode haver um ideal comum a toda a humanidade, um padrão segundo o qual todos os costumes e ações devem ser avaliados” (CORNFORD, 2005, p. 54). Chamam a estes padrões de ideias ou de formas imutáveis, a identidade, a essência fixa de tudo o que existe, ou seja, por detrás daquilo que nomeamos existe uma noção ideal, absoluta e fixa.

Retrocede-se agora à filosofia pré-socrática para captar uma tendência de pensamento na análise da natureza que influenciou Platão. O germe da investigação da época encontrava-se no problema do devir. Isto é, frente à experiência da realidade, é possível captar duas tendências, primeiro que as coisas mudam, se modificam com o passar do tempo, no entanto elas apresentam também uma identidade fixa que nos permite reconhecê-las como tais. Certamente, é fácil notar a transitoriedade na natureza e em nossas próprias vidas, tanto em nosso corpo quanto com relação ao que somos interiormente. No outono, por exemplo, notamos a beleza do florescer das paineiras; passado o período de floração, a árvore muda de aspecto, sem as flores, agora ela está aparentemente diferente, porém, isto não significa que não seja a mesma árvore, nós a identificamos ainda como uma paineira e isto porque deve haver, para além da mudança, algo de essencial que a identifique. A mesma lógica podemos associar a nós. Se compararmos o que somos hoje ao que éramos quando nascemos, é bem difícil afirmar que se trata do mesmo ser. Com o passar dos anos, nossos corpos mudam, do mesmo modo que mudam também nossas convicções, nossos pensamentos, nossa maneira de enxergar o mundo, de se relacionar etc., no entanto, não podemos afirmar que por termos mudado não somos mais a mesma pessoa, assumimos, então, que temos uma identidade.

Dentro desta problemática, Heráclito de Éfeso se apoiou completamente na tendência relacionada ao constante devir. Enunciador da famosa expressão *panta rei*, isto é, tudo flui, o filósofo defendia o fluxo da realidade, a sucessão de acontecimentos, o constante devir. “O único mundo que ele conservou [Heráclito]... nada mostra de permanente, nada de indestrutível, nenhum baluarte no seu fluxo.” (NIETZSCHE, 1987, P. 40). Tudo para ele era devir, transformação, mudança, e se temos a sensação de haver algo de firme e imutável no

meio da evanescência, isso advém de nossa curta visão e não por realmente existir uma essência das coisas.

Em contrapartida, Parmênides assegurava a identidade. Frente à problemática do devir, ele assumiu uma postura em completa contraposição à de Heráclito, ligou a instabilidade e a transformação ao não ser; para ele, o devir não tem um ser, ele efetivamente não existe. O ser é somente aquilo que é imóvel, é a identidade e a essência das coisas por detrás da falsa ilusão da transformação. Se, por um lado, então, Heráclito admitia que tudo é devir e portanto a noção que podemos ter de permanência e identidade é falsa e irreal, Parmênides por sua vez admitia que o devir é o não ser, que ele é apenas uma ilusão das aparências. Nele, “toda a multiplicidade e variedade do mundo empiricamente conhecido (...) tudo é rejeitado sem piedade como pura aparência e ilusão.” (NIETZSCHE, 1987, p. 67).

Platão conseguiu conciliar essas duas tendências aparentemente contraditórias acerca do entendimento da realidade dentro de um sistema de mundo dualista e ao mesmo tempo utilizou a concepção socrática da perfeição espiritual para relacionar os dois âmbitos. Já fora evidenciado que Platão acrescentou ao método socrático de reflexão uma teoria que considera haver padrões. Estes, as ideias imutáveis, encontram-se em uma realidade metafísica e somente se refletem imperfeitamente na realidade transitória. Deste modo, Platão associou o domínio da mutabilidade, do qual falava Heráclito, ao mundo terreno, à realidade que vivenciamos e experimentamos. Já o campo da imutabilidade defendido por Parmênides, o filósofo o relacionou ao mundo das ideias, ou seja, a uma realidade metafísica onde se encontram a essência e a identidade das formas, das ideias.

A teoria platônica assume, então, que existe para além da realidade que experimentamos outro âmbito no qual se encontram as ideias perfeitas, eternas e imutáveis. Existe um mundo superior no qual está a essência, a identidade de tudo o que existe, onde as ideias apresentam-se de forma perfeita. A concretude, por sua vez, é apenas o reflexo imperfeito dessas ideias perfeitas. A realidade é dividida, assim, em dois âmbitos: o terreno e mutável e o verdadeiramente real e eterno. Sendo neste último onde se encontra a substância das coisas, o ser humano para atingir o conhecimento verdadeiro deve voltar-se para o mundo das ideias, deve contemplar a perfeição que existe para além desta realidade.

Contudo, como seria possível ao ser humano atingir o conhecimento dessas ideias perfeitas? Aqui se insere a teoria da reminiscência, isto é, infere-se que nossa alma, antes de se



aprisionar ao corpo<sup>60</sup>, teve contato com as ideias perfeitas no mundo ideal, assim, o conhecimento verdadeiro já está desde sempre em nossa própria alma. O conhecimento, portanto, já se encontra dentro de nós, o caminho para se chegar à verdade é relembrar o que antes nossa verdadeira essência absorveu<sup>61</sup>, é trazer ao nível da consciência o conhecimento que já habita nossa alma, mas que fora esquecido. Ao desviarmo-nos dos enganos do corpo e dos sentidos, “quando a alma abandona os sentidos para pensar por si mesma” (CORNFORD, 2005, p. 66), e por meio de um exercício de raciocínio, adquirimos clareza e conseguimos entrar em contato com o conhecimento verdadeiro latente em nossa alma. “O conhecimento [é]... extraído da mente por meio de seu próprio exercício de intuição e raciocínio dedutivo.” (CORNFORD, 2005, p. 65).

No *Mênon*, encontra-se exposta na boca de Sócrates a questão da reminiscência. Indagado por seu interlocutor se o conhecimento é realmente possível, “pois [um homem] nem procuraria aquilo precisamente que conhece – pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura –, nem o que não conhece – pois nem sequer sabe o que deve procurar” (PLATÃO, 2015, p. 43), Sócrates explicita a imortalidade da alma, o seu então contato anterior com o conhecimento, e, portanto, que este é possível a partir de um processo de rememoração. “Sendo então a alma imortal (...) não há o que não tenha apreendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto aos demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia” (PLATÃO, 2015, p. 45-47). Na sequência do diálogo, Mênon pede uma prova experimental da tese. Sócrates toma então um escravo, sem nenhum aprendizado, e o interroga até conduzi-lo à solução de um problema complexo. Sócrates ressalta ainda que não o ensinou absolutamente nada, apenas o perguntou tudo. Ao final do interrogatório pode-se ler:

SO. Que te parece, Mênon? Há uma opinião que não seja dele que este deu como resposta?

MEN. Não, mas sim dele.

SO. E, no entanto, ele sabia, como dizíamos um pouco antes?

MEN. Dizes a verdade.

SO. Mas estavam nele, essas opiniões; ou não?

MEN. Sim, estavam.

SO. Logo, naquele que não sabe, sobre as coisas que por ventura não saiba, existem opiniões verdadeiras – sobre estas coisas que não sabe?

MEN. Parece que sim.

SO. E agora, justamente, como num sonho, essas opiniões acabam de erguer-se nele. E se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas

<sup>60</sup> “Ela [a alma] já viu toda a verdade em algum estado anterior da existência, antes de passar para o corpo.” (CORNFORD, 2005, p. 64)

<sup>61</sup> “O que chamamos de ‘aprendizado’, ou descoberta da verdade, é um relembrar desse conhecimento latente.” (CORNFORD, 2005, p. 63)

maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém.

MEN. Parece.

SO. E ele terá ciência, sem que ninguém lhe tenha ensinado, mas sim interrogado, recuperando ele mesmo, de si mesmo, a ciência, não é?

MEN. Sim.

SO. Mas, recuperar alguém a ciência, ele mesmo em si mesmo, não é rememorar?

MEN. Perfeitamente.

SO. E não é verdade ainda que a verdade que ele tem agora, ou bem ele adquiriu em algum momento ou bem sempre teve?

MEN. Sim. (PLATÃO, 2015, p. 57-58).

Outra questão insere-se na doutrina das ideias. Se a realidade que experimentamos é o reflexo das ideias perfeitas e eternas nas coisas terrenas e mutáveis, de onde advêm, por sua vez, estas formas puras? É possível afirmar que nada no mundo se mostra como sendo causa da própria existência, assim sendo, é-se levado a considerar duas proposições: ou que as formas puras sempre existiram e se causaram mutuamente ou que deve haver algo superior e anterior a elas que as tenha criado. A primeira opção, porém, não é racionalmente plausível, é-se então levado a admitir que existe um ser anterior a tudo e que este é causa e sustento da realidade.

Platão considera, deste modo, que é necessário admitir a existência de um ser primeiro, de um fundamento do universo, o qual ele diz ser a ideia de Bem, pois algo que dê origem a ideias perfeitas só pode ser algo bom. “O mundo (...) só pode ser compreendido como obra de um planejamento que objetiva a perfeição ideal. A inteligência é a mente do divino Artífice, que, sendo bom, deseja produzir uma obra que será, tanto quanto possível, como ele próprio.” (CORNFORD, 2005, p. 71). O Bem é o que sustenta a verdadeira realidade, é o que dá forma a todas as coisas que existem e se refletem na concretude. Percebe-se como esta noção de bem aproxima-se da compreensão de Deus da tradição judaico-cristão daquele ser superior que dá sustentação e sentido ao mundo e à nossa experiência<sup>62</sup>.

Pode-se notar que o modelo platônico é metafísico na medida em que divide a realidade em dois âmbitos e joga para além do terreno os ideais de perfeição. Para Nietzsche, porém, esta atitude é degenerativa e, por este motivo considera Platão, juntamente com Sócrates, um sintoma de declínio<sup>63</sup>. Contudo, antes de adentrar em definitivo na crítica nietzscheana à doutrina platônica das ideias, vale uma ressalva. Certamente, Nietzsche tem razão em sua crítica, principalmente no que tange à associação do platonismo com a religião cristã,

<sup>62</sup> Ressalta-se, porém, que é uma ideia de Deus não no sentido religioso como a concebemos, mas é uma dedução racional de um ser superior, completo e sem carências, que dá sentido ao mundo e à nossa experiência de mundo.

<sup>63</sup> “Platão é enfadonho. – Minha desconfiança em relação a ele chega, por fim, ao extremo: acho-o tão desgarrado de todos os instintos básicos dos helenos, tão moralizado, tão pré-cristão – o conceito de ‘bom’ já é o seu conceito supremo –, que gostaria de aplicar a todo o fenômeno Platão, antes de qualquer outra, a dura expressão ‘patranha superior’ – ou, caso preferirem, idealismo.” (NIETZSCHE, 2012b, p. 130)

contudo, isso não significa que Platão tenha sido ingênuo e que, portanto, deve-se desconsiderar a contribuição de sua filosofia. Com a doutrina das ideias, ele conseguiu unir as tendências do pensamento filosófico de sua época dando uma finalidade ao problema do devir, dentro do qual se encontram Heráclito e Parmênides, unindo a concepção socrática da aspiração pela perfeição da alma. Com isto, Platão configurou um sistema de mundo a partir do qual se passou a compreender a realidade e a nós mesmos.

Para Nietzsche, no entanto, o sistema platônico apresenta-se de maneira negativa justamente por dividir a realidade em dois âmbitos, dando maior ênfase ao que se encontra para além do concreto. Esta atitude levou à desvalorização da própria vida, pois tirou a significância daquilo que é terreno e concreto. Segundo o filósofo, a concepção de mundo ideal é uma sentença de maldição contra a vida que levou a humanidade à degradação e isto porque acaba por retirar a centralidade da existência da própria existência. “Cindir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’ (...) um sintoma de vida declinante.” (NIETZSCHE, 2012b, p. 39).

Não é preciso ir muito longe para perceber que o mundo dual de Platão, sua concepção de bem supremo e a busca pelo ideal, perfeito e eterno assemelham-se em muito com o que compreendemos enquanto cristianismo. Platão juntamente com seu discípulo Aristóteles, e tendo ambos Sócrates como alicerce, podem ser considerados os grandes pais da Igreja. Resgatados na Idade Média, por Agostinho e Tomás de Aquino respectivamente, suas filosofias foram interpretadas à luz do cristianismo, podemos inclusive dizer que as filosofias de Platão e Aristóteles foram cristianizadas. Por este motivo, o Deus do cristianismo assemelha-se tanto com a ideia de bem supremo em Platão, como, do mesmo modo com o primeiro motor imóvel<sup>64</sup> de Aristóteles<sup>65</sup>.

A percepção platônica de um ser superior e perfeito que habita a exterioridade ideal onde se encontra a verdade foi a maior contribuição grega para a construção do cristianismo e, por conseguinte, do pensamento ocidental. No entanto, é plausível que não somente consideremos as heranças gregas na construção da religião cristã e do mundo ocidental como um todo. Para se atingir o entendimento da compilação do cristianismo, de sua maneira de organizar e

---

<sup>64</sup> Mas não é estritamente compatível com Deus, pois o ser supremo de Platão ou o princípio abstrato de Aristóteles são apenas aquilo que dá sustentação e sentido à realidade.

<sup>65</sup> Não nos atentaremos aqui a esmiuçar o pensamento aristotélico, vale apenas dizer que Aristóteles, como discípulo de Platão, assume haver algo para além do mundo físico que causa a transformação, uma ação externa que movimenta toda a existência, o que ele chamou de o primeiro motor imóvel, que é a causa de todo o movimento da existência.

entender a realidade bem como da própria civilização ocidental, é preciso também considerar outro solo cultural, a saber, o semita. Nietzsche, em *O anticristo*, fala da importância em se compreender a religião cristã a partir do solo em que nasceu, ou seja, judaico, pois é nele onde se encontra propriamente a sua consistência lógica.

Apesar de pertencerem a círculos culturais bem distintos, o mundo grego encontrou-se e fundiu-se com o semita por ocasião do advento do cristianismo. A religião cristã nasce justamente dentro do judaísmo, isso significa que ela herda conceitos importantes da tradição religiosa do antigo Israel relacionados à maneira de enxergar e conceber a realidade. Podemos citar, por exemplo, o entendimento de tempo linear que inaugura a concepção de história, assim como a ideia mesma do Deus único.

Anteriormente, ao falarmos das bases para o pensamento filosófico, ficou explícito que para os gregos a realidade era vista como um todo passível de ser apreendido através da observação especulativa, em outras palavras, o mundo era um palco no qual se desenrolava a vida. Com relação à temporalidade, não possuíam a noção de começo e fim da história, concebiam-na de maneira cíclica. No caso da cultura semita, essas percepções mudam por completo. Isto porque a ênfase no Deus único, distinto e exterior à realidade terrena, que é a marca desse círculo cultural, coloca a história como consequência da ação de Deus no mundo. Nesse sentido, a história teve um início, que foi obra divina, em sua decorrência é marcada pela atuação de Deus, e terá um fim no Juízo Final. A história inicia-se, se mantém e terminará devido à vontade divina. Em passagens de Isaías é possível notar estas questões:

Assim diz Iaweh (...) eu sou o primeiro e o último, fora de mim não há Deus. (Is: 44, 6). Eu, Iaweh, é que tudo fiz, e sozinho firmei os céus, e firmei a terra (com efeito, quem estava comigo?); sou eu que frustro os sinais dos áugures e faço delirar o espírito dos adivinhos, que confundo os sábios e converto a ciência em loucura... (24-25). Eu sou Iaweh, e não há nenhum outro, fora de mim não há Deus. (...) Eu formo a luz e crio as trevas, asseguro o bem-estar e crio a desgraça; sim eu, Iaweh, faço tudo isso. (Is: 45, 5-7) Fui eu que fiz a terra e criei o homem sobre ela! (Is: 45, 12)

Ao analisar as origens do cristianismo no cerne do mundo judaico, Nietzsche reflete sobre a história do povo de Israel como uma história de desnaturalização dos valores naturais. De acordo com o filósofo, o conceito mesmo de Deus sofreu uma modificação ao transmutar-se da concepção de Iaweh como Deus de Israel, ou seja, como expressão de autoconfiança de um povo, de esperança em si próprios e que, por isso advém como Deus da justiça, para a compreensão de Deus como aquele que exige, um Deus sob condições. Se antes Deus era expressão de coragem e autoconfiança, junto do qual um povo consegue adquirir segurança e

força na natureza, ele passava agora a representar uma ordem antinatural da realidade, “agora interpretam toda a felicidade como prêmio, toda a infelicidade como castigo pela desobediência perante Deus, pelos ‘pecados’.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 37). Nesse sentido, falseou-se o conceito de Deus juntamente com a concepção de moral colocando-as em contraposição ao natural.

Indo além, Nietzsche ainda declara que, firmada, nestes conceitos de Deus e de moral, a própria história do povo de Israel foi modificada em termos religiosos alterando-a para a concepção de uma história da “salvação da culpa perante Javé e castigo, de piedade para com Javé e recompensa” (NIETZSCHE, 2011b, p. 38). Forjou-se, assim, uma falaciosa ordem moral do mundo, segundo a qual a realidade, a vida dos indivíduos, bem como a história se encaminham de acordo com a vontade de Deus.

Existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus acerca do que o homem deve ou não fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, se avalia em conformidade com a sua maior ou menor obediência à vontade de Deus; que nos destinos de um povo, de um indivíduo, se revela como dominante a vontade de Deus, isto é, como castigando e recompensando, segundo o grau de obediência. (NIETZSCHE, 2011b, p. 39)

Percebe-se, deste modo, que a cultura semita compõe o pano de fundo da religião cristã. As concepções fundamentais do cristianismo são heranças da tradição do antigo Israel, como a noção de um Deus criador que é externo ao mundo, a intervenção divina na realidade e o entendimento linear da história. Concepções estas que na visão de Nietzsche foram desnaturalizadas dentro da história do povo de Israel. Toda a naturalidade foi considerada de menor valor ou transformada em um não valor e o povo judeu transfigurou-se em algo antagônico ao natural. Foi exatamente neste solo que cresceu o cristianismo, e já se identifica de imediato o traço de decadência ao levar à frente a desnaturalização de toda a realidade. No entanto, mencionou-se já também que muito da filosofia grega o cristianismo absorveu e isso não pode ser negligenciado aqui. Inclusive vale ressaltar como é um fato interessante que a própria Bíblia cristã tenha sido escrita em grego, e mais relevante ainda foi o resgate da filosofia antiga na elaboração das doutrinas e da teologia cristã.

Assim, a justaposição do ciclo cultural semita e do mundo grego que deu origem à civilização ocidental foi possível graças ao surgimento do cristianismo enquanto seita, em Israel, e de seu processo de difusão pelo mundo não judaico. Devido às perseguições e também por conta de seu caráter proselitista, no intuito de levar a Boa Nova a todos, o cristianismo foi ultrapassando os limites do solo onde nasceu, levava consigo aquelas noções através das quais

os judeus compreendiam a realidade e se entendiam nela, o Deus único, onipotente e onipresente que criou sozinho o mundo o qual um dia terá fim. Ao difundir-se pelo Império Romano, que já havia sido formado pela aglutinação de diferentes povos e culturas, a fé cristã entrou em contato com outras tradições entre as quais a grega era a mais evidente, pois dela os romanos herdaram a língua, a filosofia, a arte, a literatura e a religião. Assim sendo, em seu processo de difusão, foi especialmente com a cultura helênica que o cristianismo se associou de maneira a ressignificá-la de acordo com o seu contexto, com o sentido de sua fé, com a maneira de enxergar a realidade que herdou do mundo semita.

Além disso, em um determinado momento de sua história, o cristianismo deparou-se com a necessidade de sistematizar sua fé, definir doutrinas e estruturar sua teologia<sup>66</sup>. Tratava-se de um contexto plural, o intercâmbio entre culturas influenciou em demasiado a opinião dos primeiros cristãos de maneira a produzir posturas diversas com relação às questões centrais da crença cristã<sup>67</sup>. Junto a isto, o cristianismo não se apresentava como a religião de um povo do modo judaico, o cristianismo, caracterizando-se como crença universal, deveria determinar o que faria de alguém um cristão, para isso, necessitava estabelecer o que era mesmo a sua fé.

Deste modo, frente à necessidade de sistematizar a fé cristã a filosofia grega foi utilizada para construir teoricamente a doutrina do cristianismo<sup>68</sup>. E, para isto, como já antes evidenciado, muito da filosofia de Platão e também de Aristóteles foi utilizado. Ao bem supremo de Platão associou-se a ideia do Deus monoteísta cristão, aquela causa abstrata que dá sustentação ao mundo das ideias, das formas puras transfigurou-se no Deus da religião, que é a fonte da existência, da verdade e da perfeição.

Não por menos, Nietzsche fala que foi Platão quem tornou possível o cristianismo da maneira que o conhecemos, apoiado no ideal e na dualidade da realidade. No *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo alemão chega a falar de Platão como um pré-cristão, uma vez que ele já possuía os conceitos fundamentais que possibilitaram a doutrina cristã como passamos então a entendê-la.

---

<sup>66</sup> “Tinham de dar explicações e justificativas de suas doutrinas ao mundo em geral, assim como esclarecer e determinar para si mesmos o que exatamente eram essas doutrinas. Assim nasceu a necessidade de uma teologia sistemática.” (TILGHMAN, 1996, p. 40)

<sup>67</sup> Por exemplo, com relação à natureza de Jesus, “alguns [cristãos] acreditavam que ele [Jesus] era apenas um homem inspirado por Deus, outros que ele era o próprio Deus, e que a forma humana dele era apenas uma ilusão, e outros diziam ser ele ao mesmo tempo homem e Deus.” (TILGHMAN, 1996, p. 41)

<sup>68</sup> “O desenvolvimento teórico da doutrina e sua justificação racional exigiam uma estruturação intelectual; o cristianismo a encontraria, pronta e à mão, na forma da filosofia grega.” (TILGHMAN, 1996, p. 41)

Na grande fatalidade do cristianismo, Platão é aquela ambiguidade e fascinação chamada de “ideal” que tornou possível às naturezas nobres da antiguidade entender mal a si próprias e pisar na ponte que levou à “cruz” (...) E quanto ainda há de Platão no conceito de “Igreja”, no edifício, no sistema, na prática da Igreja. (NIETZSCHE, 2012b, p. 130)

Nietzsche enxerga que a transposição da filosofia platônica para a religião acaba por favorecer um tipo de vida que se move em vista de algo exterior à realidade, ou seja, à própria vida. Ao transfigurar a especulação racional da realidade a fatores religiosos, simplifica-se um sistema filosófico que tinha suas razões de existir no ambiente em que nasceu para um determinado modo de enxergar a realidade que carrega em si elementos éticos e morais. A verdade e a perfeição sendo vinculadas somente ao plano superior, ao céu, pode-se dizer, favorecem uma consequente desvalorização do mundo concreto, uma vez em que o movimento para o alcance da verdade é um voltar-se para o que está além da realidade experimentável. Nesse sentido, Nietzsche fala do cristianismo como sendo platonismo para o povo, isto é, como uma maneira simplificada da filosofia ideal platônica para entendimento da massa de fiéis.

Nesse sentido, o surgimento do cristianismo enquanto fé, crença e doutrina que absorveu traços do idealismo platônico, do racionalismo lógico e das concepções desnaturalizadas da realidade herdadas do povo de Israel, acentuou a dissociação do ser humano com a natureza e consigo próprio, em outras palavras, o cristianismo, ao reafirmar um objetivo de vida que visa um mundo ideal e perfeito além da realidade, cavou mais fundo o poço que dividiu de vez as dualidades humanas, sendo aquelas capacidades ligadas ao apolíneo mais ressaltadas, pois são elas as que auxiliarão o humano no alcance da salvação.

### **3.3. Crítica ao cristianismo**

Percorro com sombria circunspeção o manicômio de milênios inteiros, chama-se ele “Cristianismo”, “fé cristã”, “Igreja cristã”. (NIETZSCHE, 2011b, p. 53)

A concepção metafísica da realidade é o fundamento da crítica nietzscheana ao platonismo e ao cristianismo. Segundo o autor, esse tal modo de entender a realidade acaba por desprezar o terreno e concreto ao desviar para o além prometido a verdade e a perfeição a serem buscadas. A metafísica não somente divide a realidade em dois patamares, mas ela distancia do ser humano a inteligibilidade do sensível. Com isso, cria-se uma moral que intenta alcançar o além, mas essa moral, segundo Nietzsche, desvaloriza a própria vida. “Precisamente nisso enxerguei o grande perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação – a quê? ao nada! –; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta contra a vida.” (NIETZSCHE, 2009, p. 11).

Foi, então, motivado em apurar a moral sobre a qual vivemos apontando seus malefícios para a vida, que o filósofo sentiu a necessidade de empreender um diagnóstico dos nossos valores morais, pois, como afirma no prólogo da *Genealogia da moral*, para ser possível criticar tais valores, é necessário saber as condições em que nasceram, como surgiram e se modificaram. Nessa obra, Nietzsche procura então colocar em questão o valor da moral, não seria ela precisamente o que coloca a nós, seres humanos, em perigo? Qual é o seu verdadeiro valor?<sup>69</sup> Neste intuito, o filósofo começa por mostrar que os conceitos sob os quais repousou o mundo cristão ocidental foram deturpados, os conceitos de bom, mau, ruim, puro e impuro foram corrompidos pelo ressentimento, que é justamente o ato de “dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si” (NIETZSCHE, 2009, p. 26). Distingue-se, então, a moral nobre, do sim triunfante a si mesmo e à vida, e a moral escrava, ou a moral do ressentimento, que é aquela que necessita de um mundo oposto e exterior<sup>70</sup>.

A moral escrava nasce no cerne da tradição judaico-cristã, pois ela nasce da incapacidade de o ser humano em afirmar a vida e frente a isso necessita forjar uma realidade outra<sup>71</sup>. Sim, o ser humano sofre, está imerso num enredo de vida e morte sobre o qual muito pouco ele sabe, os gregos antigos solucionaram o problema da angústia e do sofrimento da existência através da arte trágica, o cristão, porém, consumido pelo mesmo desejo de preservar a vida, seguiu um caminho diferente. Na procura por um porquê, um motivo e um sentido para a vida e para o sofrimento<sup>72</sup>, o cristianismo forjou o além prometido e com isso envenenou a existência com o pecado, com a culpa, com a concepção de mau, com o ideal ascético. Ao conceber um além metafísico, tudo o que concerne ao natural, instintivo e fisiológico é negado, a vida mesma passa a ser vista somente como uma ponte para outra realidade e existência.

Na obra *O anticristo*, Nietzsche esclarece o cristianismo, deixando transparente quais são os motivos de sua crítica a tal tradição religiosa a partir de um exame do processo de configuração de suas concepções fundamentais, de sua moral mesma. Curioso é constatar que o ressentimento que deu margem à estruturação de uma religião focada no além estava, para Nietzsche, presente não em Jesus Cristo, homem ao qual se atribui a origem de tal religião,

---

<sup>69</sup> “Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores tanto quanto a seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre o valor destes.” (DELEUZE, 1976, p. 4)

<sup>70</sup> “Nietzsche analisa a criação dos valores tanto no âmbito de senhores quanto naquele de escravos, apontando o ressentimento como a origem das valorações plebeias.” (MOURA, 2005, p. 121)

<sup>71</sup> “Para o próprio Nietzsche, a moral que predomina no presente é a de escravos, enquanto na antiguidade pré-cristã predominava a moral dos senhores [moral nobre].” (MOURA, 2005, p. 117)

<sup>72</sup> “A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade.” (NIETZSCHE, 2009, p. 139)



mas naqueles que permaneceram depois de sua morte e até naqueles que existiram depois dele.

Constatou-se anteriormente que o cristianismo surge dentro da religião judaica num momento em que esta se encontrava em decadência, com seus conceitos desnaturalizados. No entanto, considerando tal contexto, devemos nos ater com o que representou efetivamente a emergência da figura de Jesus. Nietzsche nos apresenta, então, um estudo acerca da psicologia do Evangelho. Segundo o filósofo, a Boa-Nova do Salvador encontra-se justamente no fato de que, tomando como verdades realidades interiores, Jesus anula a distância, pois o prometido está aqui, na vida mesma, dentro de nós. Não há assim os conceitos de pecado, culpa e castigo, a beatitude não é prometida, ela se encontra ligada às ações na realidade. “O que se aboliu com o Evangelho foi o judaísmo das noções de ‘pecado’, de ‘remissão dos pecados’, de ‘fé’, de ‘salvação pela fé’ – toda a doutrina eclesiástica judaica foi negada na ‘Boa-Nova’.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 49).

Nesse sentido, uma vez que a beatitude está vinculada à ação, o que distinguiria um cristão seria um agir diferente. Não se pretendia uma nova fé, mas um novo modo de agir<sup>73</sup>. O Evangelho nos traz “uma nova conduta, não uma nova fé” (NIETZSCHE, 2011b, p. 49). O redentor não necessitava de ritos ou fórmula para a comunhão com Deus, sua comunhão se dava através da prática da vida. E é através desta que alguém pode se sentir bem-aventurado, divino, filho de Deus, no Reino dos céus. Todos estes que posteriormente se transmutaram em conceitos concretos, nada mais eram do que simbolismos psicológicos, diziam respeito ao sentimento de alguém que age de determinada maneira. Os signos de Pai e Filho exprimem um sentimento de plenitude e eternidade, assim como o Reino dos céus expressa um estado do coração, uma experiência no coração, por isso está aí em toda parte, não é prometido, não está por vir.

Nada é menos cristão do que as cruzes eclesiásticas a propósito de um Deus como pessoa, de um “Reino de Deus” que vem, de um “Reino dos céus no Além, de um “Filho de Deus”, da segunda pessoa da trindade. Tudo isso é – perdoe-me a expressão – um soco no olho – oh! e em que olho! – do Evangelho: do cinismo histórico-universal na irrisão do símbolo. (NIETZSCHE, 2011b, p. 50)

Nietzsche refere-se então a Jesus como o “alegre mensageiro”, pois não queria ele outra coisa além de ensinar um modo de vida. A sua herança deveria ter sido apenas esta: uma prática.

<sup>73</sup> “Ao que é mau para com ele não oferece resistência nem por palavras nem no coração. Não faz distinção alguma entre o estrangeiro e o indígena, entre o judeu e o não judeu (...). Não se aborrece com ninguém, a ninguém menospreza. Não se deixa ver nos tribunais, nem faz reivindicações (“não jurar”). Em nenhum caso se separar da esposa, nem sequer também em caso de adultério comprovado desta última” (NIETZSCHE, 2011b, p. 48).

Sua existência e morte não devem ser justificadas com o intuito da redenção da humanidade, Jesus apenas viveu e morreu como ensinou. Por assim compreender o Evangelho, como uma prática de vida que utiliza simbolismos para falar sobre sentimentos, estados interiores, é que ele afirma que o que temos hoje como cristianismo é o contrário do Evangelho. O cristianismo é assim oposto a tudo o que o Redentor veio ensinar, ele já é em si, desde sua nomeação, um equívoco. “Existiu apenas um único cristão, e esse morreu na cruz. O ‘Evangelho’ morreu na cruz.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 54), o que o cristianismo consagrou foi, na verdade, a “má-nova”.

É relevante aqui um complemento. Percebe-se que na leitura nietzscheana do Evangelho, o filósofo dissocia Cristo e cristianismo, parecendo até em certos momentos querer “salvar” a figura de Jesus da decadência que ele enxerga na religião cristã. Ressalta-se, portanto, que a relação de Nietzsche com a figura do Redentor é ambígua. Ao mesmo tempo em que ele parece expurgar Jesus de uma possível responsabilidade sobre o que veio a se tornar o cristianismo, ele também não deixa de empreender a ele certas críticas, por exemplo, chega a se referir a Cristo como infantil ou como um “idiota” no sentido dostoiévskiano, de forma alguma um gênio ou um herói. O importante é ter em mente, para além das ambiguidades acerca da figura de Jesus dentro do pensamento de Nietzsche – em alguns momentos pode-se inclusive notar uma aproximação ou até mesmo uma identificação entre Jesus e Nietzsche – que, para se compreender a crítica à religião cristã e, portanto, à cultura ocidental como um todo, é preciso considerar que o cristianismo foi moldado por um instinto de ressentimento.

Deste modo, o que há mais de dois mil anos denominamos como cristianismo é uma má compreensão do Evangelho, é uma má compreensão do que pretendia ensinar Jesus com a sua própria vida: uma prática, um modo de ser e de viver. A deturpação da verdadeira mensagem de Cristo se deu, segundo Nietzsche, a partir de sua morte. Com ela, Jesus não poderia ter mostrado outra coisa senão a demonstração de sua doutrina na superioridade do ressentimento, mas seus discípulos não puderam compreender isso, eles não compreenderam que a cruz era o ensinamento último de Cristo, não conseguiam aceitar que tinha acabado na cruz. “Os seus discípulos estavam longe de perdoar tal morte – o que teria sido evangélico no sentido mais alto” (NIETZSCHE, 2011b, p. 56), assumiram assim uma atitude completamente anti-evangélica, pois impregnados pelo sentimento de vingança não permitiram que tudo terminasse na cruz. Com isso elevaram Cristo separando-o de si mesmos, era agora o Deus único e seu único Filho. Se a prática de Jesus foi justamente viver a unidade de Deus enquanto homem, transpondo o abismo entre Deus e o ser humano, após a sua morte ele

próprio foi também “jogado” para o além. O Reino de Deus vem agora para julgar, não é um estado interior. Introduziu-se aos poucos na figura do Salvador a doutrina da morte sacrificial para a remissão dos pecados, a doutrina do juízo, da segunda vinda e da ressurreição, “a plena e única realidade do Evangelho em favor de um estado após a morte!” (NIETZSCHE, 2011b, p. 58).

Vê-se o que com a morte na cruz chegava ao fim: um novo começo, plenamente original, para um movimento búdico de paz, para uma felicidade sobre a terra, efetiva e não apenas prometida. (NIETZSCHE, 2011b, p. 58)

No entanto, na história do cristianismo, a grande fatalidade encontra-se, segundo Nietzsche, na figura de Paulo. De acordo com o filósofo, Paulo, esta figura em contraposição ao “alegre mensageiro”, possuído de instinto sacerdotal, desejava poder, procurava uma maneira de arrebanhar multidões<sup>74</sup>; assim, enxergou naquele pequeno movimento sectário dentro do judaísmo um mecanismo para reunir poder. Ele viu no simbolismo do “Deus na cruz” uma oportunidade para insurgir tudo quanto era inferior. Para isso falsificou toda a história e a pré-história do cristianismo primitivo, inventou o tipo de Salvador, sua prática, sua doutrina, o sentido de sua morte e mesmo o que vem depois de sua morte. Não era para ele o bastante servir-se da vida de Jesus, necessitava também fabular sobre um algo a mais após a morte na cruz e, com a fé na imortalidade, ou seja, com a doutrina do juízo, criou para si um objeto para tiranizar a massa através da fé. Com a crença no Jesus ressuscitado, com a fé na imortalidade, Paulo moveu o centro de gravidade da existência para algo que está além desta existência. Focando-se no além, vive-se de maneira tal a desconfiar dos instintos, do que é natural. Com a fé na imortalidade se desvaloriza a realidade, pois “com o além se mata a vida.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 89).

Deste modo, Paulo deu continuidade ao processo de decadência que começou com os apóstolos após a morte do Redentor. Neste, estava intrínseca a falsificação da natureza pelo mundo judaico, bem como sua arrogância e egoísmo<sup>75</sup>. Separam-se então do mundo, segundo seus valores somente o cristão é o sentido, a medida e o juízo de tudo. De acordo com Nietzsche, o cristianismo foi modelado pelo instinto judaico, “o cristão é apenas um judeu de confissão ‘mais liberal’” (NIETZSCHE, 2011b, p. 63), sendo assim, seus valores e crenças estão assentados na desnaturalização, na falsificação, no ressentimento e no instinto de

<sup>74</sup> “A ‘lei’, a ‘vontade de Deus’, o ‘livro sagrado’, a ‘inspiração’ – tudo apenas palavras para as condições sob as quais o sacerdote chega ao poder, com as quais mantém o seu poder.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 81)

<sup>75</sup> “A realidade é que aqui a mais consciente arrogância de ser eleito se arma em modéstia: foi assim que, de uma vez por todas, se puseram a si mesmos, à comunidade, aos ‘bons e justos’ de um lado, do lado da verdade – e o resto, o ‘mundo’; do outro.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 63)

vingança, “o cristianismo, cuja raiz é judaica e só é compreensível como planta desse solo” (NIETZSCHE, 2012b, p. 64).

Dos conceitos cristãos, o de Deus é aquele que mais expressa a discordância entre a fé e a natureza, a realidade, a vida mesma. Nietzsche interpreta a necessidade de Deus, de uma divindade, como forma de um povo enaltecer a si próprio. Projeta em seu Deus as suas virtudes, a crença em si mesmos, sua vontade de poder e com isso se criam as condições de sua vitória. A religião nasce assim como maneira de agradecimento a si mesmo, como forma de demonstrar que ainda acreditam em si. Se projeta o humano, Deus deve conter todo o natural, “Deus deve poder ser útil e prejudicar, deve poder ser amigo e inimigo. (...) Tanto se precisa do Deus mau como do bom” (NIETZSCHE, 2011b, p. 26), pois é a todos estes aspectos que se deve a existência. No entanto, o Deus cristão apresenta-se como o Deus bom, carrega em si somente a humildade, a tolerância, o amor. Para Nietzsche, um sinal de declínio, de um povo em colapso que não enxerga mais futuro, que não acredita em si. Deus deixa de ser vontade de poder quando se torna forçosamente bom. No cristianismo há, então, uma redução do divino, ao ser castrado em suas virtudes e impulsos, ele converte-se no Deus dos fracos. O Deus cristão apresenta-se, então, em contradição com a vida, não significa mais sua glorificação, o sim à realidade, a vontade de potência, mas contradiz o natural, o vivificante; “[sentimos] o que é honrado como Deus, não como ‘divino’, mas como lamentável, absurdo, nocivo; não apenas como erro, mas como crime contra a vida.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 67).

Um Deus como este, que não aflora a realidade em nenhum aspecto, só pode ter contra si o instintivo e natural, a sabedoria mesma do mundo, pois, logo que de alguma maneira a realidade se faz sentir, o Deus cristão se desvanece. Em oposição a isso e numa atitude de auto preservação, o cristianismo fabulou o conceito de pecado. Se Deus configura-se em contradição com os instintos, com a realidade mesma, tudo o que é instinto passa a ser pecado. Além disso, este também tem em si uma má compreensão do corpo, uma desconfiança do corporal. Por meio do conceito de pecado tudo o que se tem é “calúnia, negação da vida, o desprezo do corpo, a degradação e a autoprofanação do homem.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 81). À noção de culpa e castigo segue-se a necessidade da graça, da redenção e do perdão onde se insere a doutrina da salvação. A salvação da alma, para Nietzsche, revela na verdade um alto nível de egoísmo, pois cada um sendo “alma imortal” demanda uma importância eterna ao conceber que as leis naturais podem e devem mudar a seu favor. De acordo com o autor, a Salvação da alma é “uma lastimosa adulação da vaidade

pessoal (...) – em vernáculo: ‘o mundo gira à minha volta’.” (NIETSCHE, 2011b, p. 60). Além disso, mais uma vez, essa salvação é somente prometida, desejada e possivelmente dada em um além.

Deste modo, podemos resumir o cristianismo, segundo o entendimento de Nietzsche, nas seguintes palavras do filósofo: “o ‘Cristianismo’, quero dizer, a corrupção das almas pela noção de pecado, de castigo e de imortalidade” (NIETZSCHE, 2011b, p. 88). Advindo de um solo falso, onde os conceitos já se encontravam desnaturalizados, e acrescentando a isto o sentimento de vingança e o ressentimento, o cristianismo desenvolveu-se sobre conceitos que se contrapunham à vida e que por isso requereram uma moral que se expressa como antinatureza.

Segundo Nietzsche, no *Crepúsculo dos ídolos*, uma moral antinatural comete quatro grandes erros com relação à realidade. Primeiramente, confunde causa e consequência; essa moral já nasce da ruína e da degeneração fisiológica<sup>76</sup>, mas, não compreendendo isso, ela luta contra aquilo que é na verdade consequência do próprio processo de decadência que a originou, por exemplo, a moral diz para fazer isto e não aquilo, pois este último te levará ao vício, à infelicidade, ao adoecimento, o que significa ruína de um povo, no entanto, o vício, a infelicidade, a doença e a ruína são consequências já da degeneração fisiológica de um povo<sup>77</sup>. Em segundo lugar, a moral antinatural considera causas espirituais a vontade, a consciência (espírito) ou o eu (sujeito), deste modo, concebe-se o mundo, as coisas existentes de acordo com a sua própria imagem, sua vontade, a este espírito como causa o ser humano confundiu com a realidade e o chamou de Deus. O terceiro grande erro tem a ver com as causas imaginárias que a moral antinatural fabula, isto é, frente ao desagradável, a moral fabrica como causa seres hostis, malignos, ações desaprovadas (ações pecaminosas), retaliações ou punições por algo que não deveria ter sido feito, consequências de ações impensadas, etc., em contrapartida aos estados agradáveis, a moral confere como causa a confiança em Deus, as boas ações, as virtudes cristãs (fé, amor e esperança), etc. Finalmente, chega-se ao erro do livre arbítrio; de acordo com Nietzsche, o livre arbítrio é somente uma maneira que os religiosos encontraram de tornar a humanidade dependente deles, isso porque o livre arbítrio insere a questão da vontade e por conseguinte a da responsabilidade, despidendo

---

<sup>76</sup> Ela nasce já em culturas e interioridades que não sabem mais compreender a si próprias, e assim sendo interpretam erroneamente os fenômenos da realidade. Criam e acreditam, então, numa realidade que não existe, ou seja, que é imaginária.

<sup>77</sup> “A Igreja e a moral dizem: ‘uma estirpe, um povo, são arruinados pelo vício e pelo luxo’. Minha razão restabelecida diz: quando um povo se arruína, quando degenera fisiologicamente, então segue-se o vício e o luxo.” (NIETZSCHE, 2012b, p. 50)

o devir de sua inocência<sup>78</sup>, questões essas que para o autor advêm do desejo de punir, culpabilizar e julgar<sup>79</sup>.

O fato é que, como percebe Nietzsche, se temos uma religião fundada na doutrina da imortalidade da alma, na concepção de pecado e na de salvação, a moral que daí advém poderá ser uma moral que desprezará a realidade terrena, o concreto e o temporal<sup>80</sup>, uma moral que inverterá os valores naturais, que falsificará a realidade e a natureza. A moral antinatural modifica a realidade, ao fabular um Deus como causa, ela inverte a razão da natureza, inventa uma ordem moral do mundo que vem inundada de culpa e punição. Uma moral desse tipo, afirma Nietzsche, corrompe e enfraquece o ser humano, torna-o “doente, miserável, malévolos contra si próprio; cheio de ódio contra os impulsos da vida, cheio de suspeita quanto a tudo que ainda era forte e feliz” (NIETZSCHE, 2012b, p. 61).

Assim, diante de toda a decadência que o cristianismo significou para a história da humanidade, enquanto religião pautada na contradição à vida, Nietzsche em tom melancólico ressalta como a partir da crença cristã todo aquele esplêndido mundo antigo, cujo trabalho preliminar serviria de base para todo o futuro, para a realidade, para a vida, fora, de vez, deixado de lado. Comparativamente, enquanto o heleno antigo necessitava de saúde em excesso, o cristianismo para existir necessita da doença; e é dessa doença que, segundo Nietzsche, padecemos até hoje.

Em vão todo o trabalho do mundo antigo: não tenho palavras que expressem o meu sentimento sobre algo de tão monstruoso. E ao considerar que o seu trabalho era um trabalho preliminar, que com uma autoconsciência granítica se lançara justamente apenas o fundamento para um trabalho de milênios, em vão todo o sentido do mundo antigo! (...) Para que serviram os gregos? (...) Tudo em vão! Da noite para o dia uma recordação! (NIETZSCHE, 2011b, P. 89-90)

Ao final de *O anticristo*, Nietzsche deixa clara sua posição frente ao cristianismo, “condeno o cristianismo” (NIETZSCHE, 2011b, p. 93). Após ressaltar como a religião cristã foi fundamentada em atitudes antinaturais, vindas do ressentimento, da decadência e da

---

<sup>78</sup> “A fatalidade de seu ser não pode ser separada da fatalidade de tudo o que já foi e será.” (NIETZSCHE, 2012b, p. 58)

<sup>79</sup> “Os homens foram imaginados ‘livres’ para que pudessem se tornar culpados: em consequência, toda ação teve de ser imaginada como querida e sua origem como presente na consciência.” (NIETZSCHE, 2012b, p. 57)

<sup>80</sup> Nesse sentido, por exemplo, o cristianismo entende mal e luta contra o corpo, a sexualidade, as paixões, investe, ao contrário, na castidade. No entanto, as paixões também fazem parte da vida, mesmo assim o cristianismo é hostil a elas, portanto, é também hostil à própria vida. A moral cristã como antinatureza volta-se, então, contra os instintos da vida, pois ela, na verdade, os condena. Nesse contexto, a vida declina, torna-se enfraquecida.

corrupção, Nietzsche só consegue enxergar que isso foi uma calamidade para a humanidade. E, assim sendo, ela precisa estar fadada ao fim.

### 3.4. O anúncio da morte de Deus

Eliminamos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez? Mas não! Ao eliminar o mundo verdadeiro, também eliminamos o aparente! (Meio-dia; momento da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ápice da humanidade; INCIPIT ZARATHUSTRA [Começa o Zarathustra]). (NIETZSCHE, 2012b, p. 41)

É possível constatar que a crítica nietzscheana à religião cristã assenta-se, em última análise, na concepção metafísica da realidade. Ao forjar um mundo ideal e verdadeiro em oposição ao aparente e falso, a realidade que vivemos e experimentamos acaba perdendo seu valor, deixa de ser ela o centro da vida, aliás, Nietzsche chega a afirmar que já mesmo o ato de fabular outro mundo nasce da suspeita com relação à própria vida. Disso procede que todas as concepções morais estabelecidas num contexto que enxerga a realidade de maneira dual enaltecem uma prática de vida que encaminhe o ser humano à realidade prometida. Nesse sentido, a prática da vida volta-se para algo que está além da própria vida.

“A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a humanidade.” (NIETZSCHE, 2008, p. 15-16), assim nos fala Nietzsche no prólogo de *Ecce homo*, evidenciando que o cerne da decadência e, assim sendo, da problemática cristã encontra-se na concepção de um além metafísico. É então contra o entendimento dual da realidade que Nietzsche faz sua crítica e luta contra o cristianismo. Para o autor, tendo a vida o valor absoluto, só será possível novamente vivê-la de maneira a afirmá-la uma vez que não mais exista a concepção de mundo ideal. O evento da morte de Deus surge, então, da necessidade de colocar abaixo o entendimento metafísico da realidade.

Incapaz de suportar a própria finitude, o homem concebeu a metafísica; incapaz de tolerar a visão do sofrimento imposta pela morte, construiu o cristianismo. Na tentativa de negar este mundo em que nos achamos, a metafísica procurou forjar a existência de outro; durante séculos, fez dele a sede e a origem dos valores. Perniciosa, ela postulou um mundo verdadeiro, essencial, imutável, eterno. Desprezando o que ocorre aqui e agora, a religião cristã arquitetou a vida depois da morte para redimir a existência; assim, fabricou o reino de Deus para legitimar avaliações humanas. Nefasta, ela levou os homens a desejar ser de outro modo, querer estar em outra parte. Para tentar justificar a existência, foi desses meios que o homem se valeu: inventou o pensar metafísico e fabulou a religião cristã. Mas o preço que teve de pagar foi a negação do mundo, a condenação da vida. Ao camuflar a dor, hostilizou a vida; ao escamotear o sofrimento, tratou o mundo como um erro a refutar. (MARTON, 2001, p. 82)

O modelo metafísico, quer ao molde platônico quer ao molde cristão, supõe, como já dito, que a realidade é composta por dois patamares, um de falsas percepções, o qual habitamos, e o outro verdadeiro e eterno, o qual se pretende habitar com o auxílio de certas condutas morais.

Este para além da realidade terrena, o eterno e verdadeiro, por sua vez, é sustentado por algo. Na filosofia platônica vimos, é a ideia de bem, no cristianismo, de maneira similar, Deus. Assim sendo, Deus é o que sustenta toda a estruturação metafísica. Do mesmo modo que vemos representado na arquitetura das catedrais e grande igrejas, o mundo, nesta concepção, encontra-se envolto por uma abóboda divina e Deus é aquela peça central que encaixa e mantém presa toda a estrutura. Esgotar a ideia de Deus é retirar aquilo que conserva e garante o sistema estrutural metafísico. Esgotando a ideia de Deus, vem abaixo todo o edifício metafísico. Por esse motivo, Nietzsche sente a necessidade de anunciar a morte de Deus. “E tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada [a crença em Deus], porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral européia, por exemplo.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 207). Morte de Deus lê-se fim da metafísica.

Entendendo desta maneira, é preciso olhar bem de perto o que significa o suposto “ateísmo” de Nietzsche a partir da morte de Deus. Em primeiro lugar, não se fala aqui do sepultamento de um ser divino e eterno, como antes dito Deus é a expressão máxima de uma determinada concepção de realidade, sendo assim, falar de sua morte significa falar da morte de uma visão de mundo. A maneira como o cristianismo concebeu a realidade, metafisicamente, tornou-se para nós, herdeiros da tradição judaico-cristã, a nossa própria visão de vida e do universo, nesse sentido, “‘Morte de Deus’ é o universo perdendo o seu centro” (ALVES, 1972, p. 10), é uma maneira global de enxergar a realidade que se dissolve, é “uma interpretação de mundo [que] sucumbiu.” (ARALDI, 1996, p. 11). Por este motivo, o anúncio de Nietzsche não pode ser considerado ateu no sentido tradicional, que fala a respeito do vazio cósmico após o sepultamento do divino eterno. Se assim o fosse, Nietzsche não romperia com a estrutura metafísica, pelo contrário, só estaria a reafirmando. “Teísmo, como afirmação da existência do ente Deus, e ateísmo, como sua negação, na realidade, são duas expressões de uma mesma visão de mundo.” (ALVES, 1972, p. 14). O que Nietzsche pretende é radicalmente diferente disto<sup>81</sup>, e ele quer justamente liquidar com uma visão de mundo, pois somente desta maneira a vida poderá prevalecer.

O anúncio de Nietzsche, segundo o qual “Deus morreu”, não é tanto, ou principalmente, uma afirmação de ateísmo, como se ele estivesse dizendo: Deus não existe. Uma tese do gênero, a não existência de Deus, não poderia ter sido professada por Nietzsche, pois do contrário a pretensa absoluta que esta encerraria ainda valeria para ele como princípio metafísico, como uma “estrutura” verdadeira

<sup>81</sup> Inclusive, deve-se considerar, e isto será discutido adiante, que o anúncio de Nietzsche não se trata de um ateísmo enquanto negação da existência de Deus pelo fato de que o homem louco se dirige justamente àqueles que já não criam em Deus, ou seja, ele se dirige aos próprios ateus.



do real que teria a mesma função do Deus da metafísica tradicional. Onde quer que haja algo de absoluto, mesmo que seja a afirmação da não existência de Deus, ainda existe sempre a metafísica (...). A morte de Deus significa para Nietzsche que não há fundamento definitivo, e nada mais. (VATTIMO, 2004, p. 9)

Tendo em mente a intenção de Nietzsche ao falar da morte de Deus e a compreendendo então como uma sentença que leva nossa visão do mundo ao crepúsculo, é possível analisar por menores o aforismo 125 da *Gaia ciência*, no qual encontramos o anúncio pela boca do homem louco:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena luz da 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? gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com o olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o *matamos* – vocês e eu. (NIETZSCHE, 2012a, p. 137)

O interessante de se notar nas primeiras linhas deste aforismo é a afirmação do homem louco de que foram os próprios homens que mataram Deus. Neste ponto nos reencontramos com os conteúdos discutidos no primeiro capítulo dando o primeiro passo para a ligação da morte de Deus com o fim da modernidade e a posterior possibilidade do cristianismo na pós-modernidade. A questão é que o homem louco anuncia um evento já ocorrido, é um fato: Deus está morto. No entanto, aqueles que o escutavam, justamente homens que não mais criam em Deus, não tinham consciência do evento, embora tenham sido eles próprios que mataram Deus. Fora explicitado que, com a racionalização e cientificidade do mundo moderno a religião perdeu seu espaço, o ser humano encontrava-se cada vez mais autônomo, não necessitava recorrer ao divino, contar com a interferência divina, ele próprio podia interferir na realidade. “São abandonados Deus e os valores tradicionais em favor da ciência.” (ARALDI, 1996, p. 6), é a ideia de emancipação do ser humano, ele não necessita mais de Deus<sup>82</sup>. Enquanto, cada vez mais, a preocupação voltava-se para o desenvolvimento científico e tecnológico crescia, a descrença na religião e em Deus. “A morte de Deus começou com o advento da ciência.” (ALVES, 1972, p. 18). Mas, nesse momento, os modernos ainda não tinham consciência da proporção do acontecimento da morte de Deus, ou melhor, nem sequer sabiam do tal acontecimento e por isto aqueles que ouviram o anúncio do homem louco na praça o ridicularizaram. Aqui, o ser divino e eterno era rechaçado, mas a estrutura de mundo na qual ele habitava ainda existia e estava vazia.

<sup>82</sup> “Deus é expulso do mundo científico e da experiência secular do homem. Se o mundo em que vivemos (...) é o mundo que só pode ser conhecido e dominado em termos da razão científica, a linguagem acerca de Deus se torna cada vez mais inaudível nos círculos intelectuais.” (ALVES, 1972, p. 21)

A obra *Pais e filhos* do russo Ivan Turguêniev, retrata bem o espírito do final do século XIX, da modernidade que matou Deus. De 1862, o livro popularizou o termo niilismo ao designar o personagem principal, um jovem que não cria e não aceitava nenhum tipo de autoridade ou princípio se estes não fossem cientificamente provados. “O niilista é uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio aceito sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito.” (TURGUÊNIEV, 2015, p. 36). Ao longo da obra, os diálogos, principalmente entre Bazárov, o jovem niilista, e Pável, um homem de meia idade tradicionalista e conservador, vão evidenciando o desprezo e a desconfiança moderna perante a religião, a arte, a tradição, a natureza e os sentimentos, ou seja, tudo aquilo que não é abarcado pela ciência. Em certo momento Bazárov chega a dizer: “o que importa é que dois e dois são quatro, o resto é bobagem.” (TURGUÊNIEV, 2015, p. 65). Estudante de medicina, que se diz amante da química e fisiologista, o personagem procura afirmar a positividade da ciência exata, por isto, somente considera aquilo que pode examinar, sentimentos são, para ele, frivolidades, acredita que pode conhecer o humano apenas a partir de um exemplar<sup>83</sup>, considera a natureza somente uma oficina na qual pode trabalhar<sup>84</sup>.

Bazárov expressa bem o espírito racionalista e cientificista da época moderna, poderia ele, inclusive, estar na praça entre aqueles que riram do homem louco diante da afirmação “procuro Deus!”. Também no romance *Os irmãos Karamazov*, de Dostoievski, o personagem Ivan, imerso na problemática da existência ou não de Deus, profere a seguinte frase dedutiva: “se Deus definitivamente não existe, então não existe nenhuma virtude, e neste caso ela é totalmente desnecessária” (DOSTOIEVSKI, 2013, p. 708), evidenciando o abandono e a descrença moderna em Deus e nos valores tradicionais. Ao considerar então como útil e digno de especulação somente o conhecimento científico e aquilo que concerne à razão, o moderno matou Deus. Vê-se então que a morte de Deus não constitui um tema absolutamente novo no contexto da modernidade, o ateísmo já era algo bem predominante em certos pensamentos e linhas filosóficas. Nesse sentido, a originalidade do anúncio nietzscheano aparece, sobretudo, no fato de que sua afirmação não significa o ateísmo tradicional, o qual antes enunciávamos, que nega a existência do ser divino, mas que ainda, e exatamente por essa negação, pressupõe a estrutura metafísica do mundo. Por esse motivo, Nietzsche se refere aos modernos como

---

<sup>83</sup> “... estudar as personalidades individualmente não vale a pena. (...) Basta um exemplar humano para julgar todos os demais. Pessoas são como árvores na floresta; botânico algum se daria ao trabalho de estudar cada bétula isoladamente.” (TURGUÊNIEV, 20125, p. 122)

<sup>84</sup> “A natureza não é um templo, mas uma oficina, e nela o homem é um trabalhador.” (TURGUÊNIEV, 2015, p. 65)

niilistas passivos, ou seja, aqueles que varreram para longe o fundamento Deus, mas não criaram nada novo a partir disso e continuam vivendo sob as mesmas estruturas. Em certo momento da obra citada acima, Bazárov é indagado: “o senhor nega tudo, ou, em palavras mais exatas, destrói tudo (...). No entanto é preciso também construir”, ao que ele responde: “isso já não é da nossa conta (...). Em primeiro lugar, é necessário limpar o terreno.” (TURGUÊNIEV, 2015, p. 75)<sup>85</sup>.

Como já antes evidenciado, o projeto moderno não levou o ser humano a um estágio mais evoluído, à emancipação e à liberdade. A intensa racionalização e cientificização do mundo que levou o moderno a desconsiderar o divino colocou o ser humano no caos, na ausência total de valores. Quando se nega a Deus, ou melhor, quando simplesmente se desconsidera o divino que é fundamento da existência, o que se está desconsiderando, também, são os valores morais e éticos que se encontram ancorados na concepção de Deus e no modelo de mundo que ele representa. Não ter valores, sentido ou fundamento para a existência é encontrar-se numa situação de vazio completo denominada niilismo. Deste modo, é niilista Bazárov, são niilistas os modernos. O evento da morte de Deus já começa, assim, a lançar suas primeiras sombras, porque, de certo, não podemos viver no niilismo. Nietzsche sabe que necessitamos de sentido, de um critério para a existência, ele o busca na Grécia Antiga com sua afirmação da vida e de todo devir. Ele defende que o niilismo pós morte de Deus deve ser impulsionador para criar uma nova realidade, um novo sentido que afirme a vida. Dostoiévski da mesma maneira, enxerga o grande impasse que a modernidade niilista chegara ao retirar da realidade a ideia de fundamento, pois, se este não existe – e no caso Deus<sup>86</sup>, tudo seria permitido, nossas virtudes e valores não serviriam mais de nada. Na obra de Turguêniev, de maneira irônica, Pável fala a Bazárov: “veremos como os senhores vão viver no vácuo, no espaço sem ar.” (TURGUÊNIEV, 2015, p. 37). E na continuação dos dizeres do homem louco, lemos:

Que fizemos nós, a desatar a 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? Existem ainda ‘em

---

<sup>85</sup> É importante ressaltar que, no livro em questão, Ivan Turguêniev não trata especificamente de religião. O autor escreve a partir de um contexto político, ele escreve com relação ao czarismo antes de pensar em alguma relação com a questão religiosa. Como já antes mencionado, o termo niilismo popularizou-se a partir desta obra, não se falava em niilismo até então, sendo assim, é possível que nem o próprio Turguêniev tivesse ainda a concepção que temos hoje do termo. Niilista no contexto russo da época era aquele que negava a autoridade e se insurgia contra o czarismo. No entanto, não podemos deixar de considerar que *Pais e filhos* acaba por nos fornecer um valioso diagnóstico das tendências modernas, quase um arquétipo do homem moderno na figura do jovem Bazárov.

<sup>86</sup> Para Dostoiévski, a ideia de fundamento não se restringe à concepção religiosa. Segundo ele, há a necessidade de fundamento, pois ao contrário cairíamos no niilismo, mas este não necessariamente precisa ser um fundamento religioso, ele só é um meio de dar à realidade significação.

cima' e 'embaixo'? Não vagamos como através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos covéis a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? (NIETZSCHE, 2012a, p. 137)

Nesta passagem, Nietzsche evidencia a primeira experiência proporcionada pela morte de Deus: a constatação de que o mundo carece de sentido. O humano moderno expulsou Deus da ação na realidade, com isto, passou a habitar uma estrutura vazia e aos poucos foi provando do vácuo da experiência de viver sem Deus. Necessita-se, então, de algo que novamente dê sentido à realidade, porque a consciência da morte de Deus e a experiência de viver sem Deus não significam que a existência está condenada ao nada, já fora ressaltado que apenas um sentido, uma interpretação da realidade, foi colocado abaixo, mas o sentido existencial ainda é possível e necessário. Isso não significa, porém, empreender uma atitude nostálgica, até porque, após a modernidade, o Deus cristão não exerce mais nenhum efeito prático na realidade. Para Nietzsche, esta busca por um sentido que precisa existir, significa exatamente a possibilidade de o ser humano traçar o seu próprio destino, fazer a travessia do niilismo, converter-se em niilista ativo que busca construir um novo significado para a realidade. A morte de Deus é então a libertação do ser humano, “enfim o horizonte nos aparece novamente livre, (...), enfim os nossos barcos podem novamente zarpar (...), novamente é permitida toda ousadia (...), o mar, o nosso mar está novamente aberto.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 208). Os homens encontram-se “iluminados por uma nova aurora.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 208).

Ressalta-se com isto que, ao criticar o cristianismo e anunciar a morte de Deus, Nietzsche não desconsidera a religião, seu pensamento não implica no fim da religião como um todo<sup>87</sup>. Encontramo-nos inseridos em um contexto existencial caótico, as questões da finitude, da dor e do sofrimento que experimentamos na realidade trazem à tona a necessidade de subsistência de símbolos e mitos que dão sentido à realidade. Com a retomada da Grécia trágica, Nietzsche evidenciou a vivência de um tipo de religião que afirmava a vida e que dava ao ser humano coragem diante dela, por isto, seu fim representou uma perda para a humanidade. É um tipo de religião como esta que o filósofo propõe que se deve retomar, ou criar. Em certo ponto, podemos até perceber a retomada, em Nietzsche, de uma religião repensada, ou seja, uma vez que para a vida é necessário sentido, a religião, não metafísica, aparece como meio de significar a realidade, e essa religião deve se articular através da linguagem simbólica que expresse a relação do humano consigo mesmo, com os outros e com o mundo que habita. O

---

<sup>87</sup> “Para Nietzsche, o anúncio da morte de Deus não esgota definitivamente o discurso relativo à religião” (VATTIMO, 2004, p. 20).

que seria Zaratustra senão um modo de por meio da narrativa simbólica proporcionar ao humano um sentido existencial?

Nesse sentido, a morte de Deus não esgota a possibilidade da religião. Certamente, o que ela esgota é uma crença ancorada em valores morais avessos à realidade terrena. Diante deste grande evento que lança seus primeiros efeitos sobre a Europa, Nietzsche sente-se livre e esperançoso pela oportunidade que se abre no horizonte, “as suas consequências para nós [são] uma nova espécie de luz, felicidade, contentamento, encorajamento, aurora” (NIETZSCHE, 2012a, p. 208). Esta aurora é justamente, para o filósofo, a possibilidade do Zaratustra e aquilo que ele veio ensinar, o eterno retorno e a aceitação de todo devir. Não nos cabe aqui atentarmo-nos ao significado da doutrina do eterno retorno como meio de dar sentido à existência, compete-nos ressaltar que Nietzsche, com a morte de Deus, deixa em aberto um espaço de significação da realidade, e que a sua maneira, a maneira que propõe para a afirmação de toda esta, encontra-se no profeta do eterno retorno, é por isso que no *Crepúsculo dos ídolos*, ao dissertar sobre como a ideia de “mundo ideal” tornou-se uma fábula, Nietzsche afirma que o Zaratustra começa a partir do momento em que se elimina a diferenciação entre o verdadeiro e o aparente, ou seja, no momento em que Deus, a peça de sustentação do mundo metafísico, morre.

Deste modo, em *Assim falou Zaratustra*, a morte de Deus é pressuposto. Zaratustra só foi capaz de descer das montanhas no intuito de ensinar o além do homem e o eterno retorno porque ele sabia que Deus estava morto, mas, ao dirigir-se pela primeira vez aos homens, ele não é compreendido: “depois de falar essas palavras, Zaratustra olhou novamente para o povo e calou. ‘Aí estão eles e riem’, falou para seu coração, ‘não me compreendem, não sou a boca para esses ouvidos’” (NIETZSCHE, 2011a, p. 17). Isso ocorre também com o Homem Louco, de *A Gaia Ciência*, que também vê em seus ouvintes deboche, “nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. ‘Eu venho cedo demais’, disse então, ‘não é ainda meu tempo (...)’.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 138). Mais uma vez, Nietzsche sente que não fala para seus verdadeiros ouvintes, o evento da morte de Deus significa algo muito maior do que aquilo que os homens de seu tempo podiam mensurar, “o evento mesmo é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 207). Seus efeitos eram ainda somente sombras, a sua experiência e possibilidade mesma estavam por vir.

A questão se resume, então, da seguinte maneira: com a morte de Deus Nietzsche nos comunica a respeito de um evento desencadeado pela modernidade científica, racional e tecnológica. No entanto, ele vai além e evidencia que o falecimento do divino cristão não implica somente num ateísmo da maneira como se encaminharam certas linhas de pensamento do século XIX, mas, sim, significa o fim de um modo de conceber a realidade. Diante da impossibilidade da metafísica, que neste contexto se coloca, Nietzsche enxerga no horizonte o nascer de uma nova aurora na qual o ser humano será o responsável pela significação da existência que não necessita de nada externo para justificá-la. Desta maneira, no final da fala do homem louco na *Gaia ciência*, lemos: “nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa deste ato, a uma história mais elevada que toda a história até então.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 138).

Com a morte de Deus, e principalmente por conta da morte de Deus, a possibilidade da religião é renovada. Não nos encontramos mais fechados em um sistema objetivamente construído, podemos mergulhar nas nuances e nos simbolismos de nossas narrativas religiosas e culturais enquanto constituição do que somos e de como entendemos a realidade. É nesse sentido que Vattimo interpreta o cristianismo após a morte de Deus. Para ele, é justamente porque Deus está morto que podemos falar genuinamente em cristianismo.

#### 4. Vattimo e o retorno da religião

O pensamento do filósofo Gianni Vattimo parte da premissa do retorno da religião. Em um primeiro momento, ele percebe, no nível da mentalidade comum, um retorno do religioso, da experiência religiosa, e a partir disso se propõe a pensar filosoficamente a religião, a pensar em um conceito normativo de religião que leve em consideração as novas condições de vida e de pensamento da pós-modernidade<sup>88</sup>. É importante ressaltar que, como uma filosofia que pretende pensar a religião, Vattimo utiliza a liberdade para pensar conceitos mais amplos a partir da leitura de nossa época. Nesse sentido, ele não pretende estabelecer conceitos rígidos, mas, partindo do diagnóstico do retorno da religião e ligando a isso sua própria experiência enquanto cristão, o filósofo de Turim pretende pensar a religião vivida, no contexto pós-moderno, como meio de significar aspectos da vida. Deste modo, o que Vattimo empreende é uma leitura de nosso tempo, a partir dos conceitos nietzscheanos, que ajuda a iluminar a própria fé cristã dando a ela plausibilidade no mundo atual.

A filosofia da religião, pensada dentro do escopo das Ciências da Religião (...) pode pensar os conceitos com maior abrangência e liberdade. Os conceitos não são tidos como simples expressões para dar voz a uma realidade dada, a uma "identidade" constituída. Antes, os conceitos têm a função de iluminar certos aspectos da vida. Eles abrem um horizonte de abordagem possível. (PIEPER, 2015, p. 26)

Após exposta a caracterização da contemporaneidade como época do fim da metafísica, do fim da possibilidade das metanarrativas, o filósofo italiano, vendo surgir na consciência comum um retorno do aspecto religioso, reflete a respeito da religião após a morte de Deus. E, nesse sentido, ao considerar as mudanças sucedidas na crise da modernidade nos modos de vida e pensamento, Vattimo afirma que este retorno da religião não deve significar, como já ressaltado, o restabelecimento de uma condição anterior. Após as transformações ocorridas nos modos de pensamentos por ocasião da crise da modernidade, a experiência religiosa deve ter hoje um novo sentido.

Se por um lado o fim da modernidade significou a dissolução das teorias filosóficas que consideravam ter liquidado a religião, tal evento também deixou clara a impossibilidade de significar a existência a partir de sistemas metafísicos com pretensões universais. É dentro dessa nova condição que Vattimo fala acerca do retorno da religião. Porque, sim, as teorias filosóficas da modernidade, que se apoiavam na crença na verdade da ciência racional e

---

<sup>88</sup> "As crenças religiosas estão presentes com todo vigor mesmo nas sociedades consideradas mais secularizadas, deixando o espaço privado para assumir cada vez mais importância na esfera pública. Na sua ontologia da atualidade, Vattimo aponta a importância deste fenômeno diante do qual a filosofia não pode mais se esquivar." (PIEPER, 2007, p.233)

experimental e na fé no desenvolvimento histórico que emanciparia o ser humano, encaminhavam para um tipo de ateísmo que negava a autoridade transcendente e, por conseguinte, afastava a religião do centro de organização da sociedade e, até mesmo, em certo ponto, da significação da própria vida dos indivíduos. Contudo, com o fim da modernidade, ou melhor, com sua crise, o projeto moderno fracassa, mostra-se inconsistente, abrindo novamente o campo para a religião. Contudo, ela também significou a impossibilidade de significar a existência a partir de um sistema. A metafísica já não é mais consistente, Nietzsche já anunciou o Deus morto e é por isso que o retorno da religião não significa o restabelecimento da religião que outrora vigorava, pois não se trata mais da religião enquanto metafísica.

A religião que assim se redescobre, não há nada em comum com a religião dogmática, duramente disciplinar e rigidamente antimoderna (...). Não pode ser uma religião do retorno à metafísica, mas apenas um êxito da dissolução da metafísica. (VATTIMO, 2004, p. 114)

Assim compreendido, a pergunta que surge diz respeito ao que deve ser propriamente esta religião que retorna. Não é mais plausível a ideia de uma religião metafísica e institucional, é preciso então repensar a religião. Com certeza, é este um desafio para o pensamento filosófico contemporâneo. De um lado, o fim da metafísica e a dissolução das metanarrativas, efeitos do evento do Deus morto, invalidam as razões para o ateísmo, nesse sentido, o pensamento filosófico não pode mais se prender, do modo que esteve habituado a fazer nas principais teorias filosóficas que acreditavam ter solapado a religião<sup>89</sup>, a não considerar relevante a questão de Deus. Parece que à filosofia não cabe mais o pensamento acerca de Deus e da religião. No entanto, como afirma Vattimo, é justamente com o crepúsculo das grandes narrativas e das filosofias sistemáticas que o pensamento filosófico pode reconhecer a legitimidade das experiências religiosas. Se é persistente o renascimento da religião na consciência comum, isso não deve passar despercebido pela filosofia, que, ao tomar consciência do fim da metafísica e da dissolução das grandes narrativas, pode considerar a questão religiosa não mais pelo viés das filosofias sistemáticas.

Partindo então do reconhecimento do retorno da religião, Vattimo traça seu pensamento filosófico. Para tal, interpreta as teses de Nietzsche à luz da condição existencial na sociedade moderna tardia, ou seja, para ele, é possível pensar seriamente acerca da religião uma vez que sua filosofia é inspirada nas teses de Nietzsche, a partir das quais interpreta a experiência no

---

<sup>89</sup> Como, por exemplo, o cientificismo positivista, o historicismo hegeliano e o marxista. Cf: VATTIMO, 2007, p. 17-18.



mundo atual<sup>90</sup>. Considera, assim, as concepções de morte de Deus, enquanto fim da metafísica, e niilismo, enquanto condição instaurada após a falência do divino, como ponto de chegada da modernidade. Na concepção nietzscheana de niilismo “se anuncia a interpretação da modernidade como consumação final da crença no ser e na realidade como dados ‘objetivos’.”<sup>91</sup> (VATTIMO, 2007, p. 19). Na interpretação vattimiana, é justamente a morte de Deus o evento que abre espaço para se falar em religião. É só porque Deus está morto e o mundo moderno como consequência entrou em crise, está mergulhado no niilismo, que é também oportunidade para uma nova significação, que é possível agora, na pós-modernidade, falar-se em religião.

“Sob a luz da nossa experiência pós-moderna, isto significa que justamente porque este Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se novamente possível uma crença em Deus.” (VATTIMO, 2004, p. 12). Associando, então, as ideias nietzscheanas às mudanças nas condições de vida e de pensamento características da pós-modernidade, como anteriormente explicitado, o filósofo italiano considera ser possível traçar as bases sob as quais a filosofia, no mundo contemporâneo, pode se dedicar à difícil tarefa de repensar a religião.

É, então, a partir dos pressupostos nietzscheanos, que Vattimo acredita poder retomar a religião sob um viés renovado, que não pretende a significação da realidade a partir de um sistema determinado, metafísico e universal, mas, sim, sob um viés que considera a atual impossibilidade destes sistemas objetivos, focando-se, portanto, na significação da realidade a partir dos simbolismos e narrativas que nos constituem. Não é paradoxal, então, que na mesma época da morte de Deus, do fim da metafísica, seja possível reintroduzir a questão que concerne à religião. É justamente pelo fato de o contexto não ser mais unitário, ou, é justamente porque Deus está morto, que se torna possível, para Vattimo, falar de um retorno da religião enquanto aposta de significação da realidade, isto é, sob a fórmula do crer que se crê. “É justamente com a dissolução da metafísica que renasce a abertura para a experiência religiosa por parte do pensamento filosófico e, ainda, da cultura e da mentalidade coletiva das sociedades.” (VATTIMO, 2004, p. 38).

---

<sup>90</sup> “Em suma: volto a pensar seriamente no cristianismo porque construí uma filosofia inspirada em Nietzsche (...) e à luz dela interpretei a minha experiência no mundo atual.” (VATTIMO, 2007, p. 24). “Insomma: torno a pensare seriamente al cristianesimo perchè mi sono costruito una filosofia ispirata a Nietzsche (...) e alla luce di essa ho interpretato la mia esperienza nel mondo attuale.”

<sup>91</sup> “si annuncia l’interpretazione della modernità come consumazione finale della credenza nell’essere e nella realtà come dati ‘oggettivi’.”

Indo na contramão das estruturas fortes da metafísica, pois, na época atual, é preciso considerar a máxima nietzscheana de que “não existem fatos, apenas interpretações”, Vattimo aposta naquilo que denomina como *pensiero debole* – pensamento enfraquecido –, como a constatação de que nos encontramos ao final do pensamento metafísico que se sustenta nas estruturas fortes do Ser como fundamento<sup>92</sup>. Este se baseia na interpretação da cultura ocidental como gerada a partir das noções cristãs de encarnação, revelação, salvação e amor. Noções estas que dão a sustentação para uma configuração cristã plausível na nossa época. Deste modo, por mais que religião, principalmente cristianismo, tenha por muito tempo sido sinônimo de metafísica, elas não são instâncias que se sobrepõem. A mensagem cristã pode ser, e é nisto que Vattimo aposta com o seu *pensiero debole*, interpretada a partir da perspectiva que considera a realidade atual.

#### 4.1. Repensando a religião: “o niilismo é nossa única chance”

A superação da metafísica implica em adotarmos o niilismo como nossa (única) chance. Se as coisas mesmas não estão acessíveis ao ser humano, resta-nos criar o mundo por meio da interpretação, reservando espaço de destaque para a hermenêutica. (PIEPER, 2007, p. 19)

Desvincular religião e metafísica é o primeiro passo para dentro do pensamento de Vattimo. Para ele, a possibilidade da religião se dá justamente pela superação da metafísica, o que quer dizer que ela só se dá quando se coloca abaixo a estrutura rígida da realidade, a qual se pode alcançar, e passa-se a considerar aquilo que sobra, as interpretações. O anúncio da morte de Deus aparece, assim, como o ataque às estruturas definidas. A dissolução da metafísica, dos sistemas determinados, das grandes narrativas, já se viu, é o significado mesmo do anúncio nietzscheano. Esta impossibilidade de sistemas objetivos e universais instaurada pelo Deus morto se configura como a grande possibilidade do reencontro com o religioso em nossa contemporaneidade, não estamos mais presos a sistemas objetivos. A esta possibilidade se liga a constatação do niilismo de Nietzsche.

Se o pensamento hoje se encontra aberto para a religião entendida para além de dogmas e doutrinas, é porque não somente dissolvemos a metafísica ao matar Deus, mas porque também com ela abriu-se para a experiência do niilismo e para a potencialidade de sermos

---

<sup>92</sup> “Para mim, a expressão (...) significa não tanto, ou não principalmente, uma ideia do pensamento mais consciente dos seus limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globalizantes, etc.; sobretudo uma teoria do debilitamento como traço constitutivo do ser na época do fim da metafísica.” (VATTIMO, 2007, p. 25-26). “Per me, l’espressione (...) significa non tanto, o non principalmente, um’idea del pensiero più consapevole dei suoi limiti, che abbandona le pretese delle grandi visioni metafisiche globali, eccetera; ma soprattutto una teoria dell’indebolimento come carattere costitutivo dell’essere nell’epoca della fine della metafisica.”

niilistas consumados<sup>93</sup>. O repensar a religião está, assim, intrinsecamente ligado à experiência do niilismo, não apenas como ponto negativo, e sua consumação, pois não basta matar Deus, dissolver a metafísica, diluir os metarrelatos, é necessário cruzar a ponte do niilismo instaurado após esses eventos, reencontrando, ao final, a possibilidade da religião na pós-modernidade, pois, como Nietzsche mesmo afirmara, somente o Deus moral foi superado.

Na introdução da obra *La fine de la modernità*, Vattimo fala da persistência em considerar o anúncio nietzscheano do niilismo não apenas como um sintoma de decadência da modernidade, mas também como uma oportunidade de reconstrução filosófica. De fato, o niilismo como situação instaurada após a morte de Deus, após a constatação da ineficácia atual dos sistemas metafísicos, apresenta-se como a expressão final da modernidade, no entanto, apresenta também uma positividade, configurando-se, como afirma o filósofo, como tudo aquilo que devemos desejar, como a nossa chance para uma nova significação, para uma renovada configuração religiosa.

Distingue-se no pensamento de Nietzsche dois sentidos do niilismo, fala-se do niilismo ativo e do niilismo passivo ou reativo. Isto quer dizer que, diante da experiência extrema do niilismo, duas posturas são possíveis, criar e utilizar disfarces e máscaras ideológicas para preencher o vazio das estruturas objetivas, recusando-se, assim, a admitir o fim dos sistemas pré estabelecidos, dos valores objetivos dados<sup>94</sup>; e, numa atitude ativa, não apenas contemplar a inutilidade das coisas, mas “colocar mãos à obra”, atravessar a ponte do niilismo e o deixar para trás. Ao primeiro caso, podemos associar o ser humano moderno, o personagem Bazárov de Turguêniev, que ao vivenciar a nulidade do sistema metafísico religioso coloca em seu lugar o fundamento científico e racional; não acredita mais em Deus, no Deus fundamento da realidade, é um daqueles que na praça zombava do homem louco que procurava por Deus, mas não cria algo novo a partir disso, preenche o vazio deixado pela morte do divino com outra ideologia.

A última postura, do niilista ativo, aquela que segundo Nietzsche deve ser a desejada e alcançada pelo ser humano, é propriamente a do niilista consumado, a “daquele que

<sup>93</sup> “Creio que a nossa posição nos confrontos do niilismo (que significa: a nossa colocação no processo do niilismo) pode-se definir mediante o recurso a uma figura que aparece nos textos de Nietzsche, aquela do ‘niilismo consumado’.” (VATTIMO, 2011, p. 27). “Credo che la nostra posizione nei confronti del nichilismo (che significa: la nostra collocazione nel processo del nichilismo) si possa definire mediante il ricorso a una figura che compare spesso nei testi di Nietzsche, quella del ‘nichilismo compiuto’.”

<sup>94</sup> “A reação, ou seja, a invenção de todo tipo de disfarces, de máscaras ideológicas, é um aspecto da atitude que se recusa a reconhecer que não existem significados e valores objetivos, estruturas dadas do ser, e que por isso seria preciso criá-los ativamente. O niilista passivo recusa essa tarefa criativa, e reage usando disfarces e máscaras que devem preencher o vazio das estruturas dadas.” (VATTIMO, 2010, p. 243)

compreendeu que o niilismo é a sua (única) chance” (VATTIMO, 2011, p. 27)<sup>95</sup>. Em *Como o “mundo verdadeiro” acabou se tornando uma fábula* (2012, p. 40), Nietzsche afirma que com a abolição do “mundo verdadeiro”, aboliu-se também o “mundo aparente”, isso significa que a diferenciação entre sensível e suprasensível foi extinguida levando à ligação do evento da morte de Deus ao início do Zaratustra, que agora pode descer de sua montanha para, como profeta do Eterno Retorno, ensinar o além do homem. Zaratustra ainda não o é, mas sabe que pode ensinar o caminho para a consumação do niilismo, para uma nova aurora, uma vez que Deus está morto. O além do homem é justamente aquele que atravessou a ponte do niilismo. Quando Vattimo fala, então, sobre o niilismo, ele está se referindo à sua consumação como aquilo que devemos esperar e desejar, pois é a consumação do niilismo que levará o pensamento para além da metafísica, que nos levará ao Zaratustra, ao ápice da humanidade, a uma nova aurora.

O que a constatação do Deus morto leva a cabo é a desvalorização dos valores supremos, os quais se resumem no valor supremo por excelência, Deus. Isto, então, não significa que o niilismo nietzscheano desconsidera conseqüentemente a ideia de valor, o que ele empreende é a libertação da noção de valor da ideia final e suprema de Deus. Um niilismo do tipo passivo ou reativo reagiria diante disso reivindicando valores ditos mais verdadeiros<sup>96</sup>. No entanto, o niilista consumado sabe que no mundo atual não existe mais uma experiência mais verdadeira, ou mais autêntica, porque essa mesma noção declinou com a morte de Deus<sup>97</sup>. Ele não procura, portanto, estabelecer ou restabelecer o valor em seu sentido forte, sabe que não há a possibilidade de apelar para um fundamento transcendente. Segundo Vattimo, o que o niilista consumado compreende é que a nossa única possibilidade é uma experiência interpretativa da realidade.

Em Nietzsche, o niilismo é entendido como a desvalorização dos valores mais altos. Nesta sabedoria para depois de amanhã o niilismo é carregado por certa ambigüidade. Pode ser sinal de fraqueza, decadência (niilismo incompleto) ou de força (niilismo consumado). O fator determinante para se classificar o niilismo a transvalorização dos valores. No niilismo incompleto, procura-se preencher o vazio deixado pelo Deus Cristão. Em seu lugar aparecem noções laicizadas, tais como: progresso, razão moral, ciência, democracia etc. (...) O niilista completo, por sua vez, busca assumir positivamente a morte de Deus. Não apenas abole o suprasensível, mas dissolve a oposição sensível/suprasensível. O niilista completo

<sup>95</sup> “Il nichilista compiuto è colui che há capito che Il nichilismo è la sua (unica) chance.”

<sup>96</sup> É o que faz o homem moderno, por exemplo, que reivindica o valor supremo da ciência, a coloca no lugar onde antes habitava Deus.

<sup>97</sup> “sua morte [de Deus], não pode dar lugar hoje a alguma (nenhuma) “reapropriação” por parte do homem de uma essência sua alienada no encanto do divino.” (VATTIMO, 2011, p. 39). “sua morte, non può dar luogo oggi ad alcuna ‘riappropriazione’ da parte dell’uomo di una essenza alienata nel feticcio del divino.”

não simplesmente assiste passivamente a dissolução de todos os valores. (PIEPER, 2007, p. 72-73)

É sob esta perspectiva, de podermos ser niilistas consumados, de que na época atual, após a morte de Deus, do fim da metafísica, “começamos a ser, a poder ser, niilistas consumados” (VATTIMO, 2011, p. 27)<sup>98</sup>, que se encontra o pressuposto do repensar religioso de Vattimo. Nesse sentido, uma vez que nossa época pós-moderna é caracterizada pelo fim das possibilidades de pretensas objetivas, nela se encontra potencialmente a construção de uma experiência da realidade que não esteja ligada a uma realidade forte, no sentido de ser unificante e objetiva. Por este motivo o pensamento de Vattimo é dito, por ele próprio, como *pensiero debole*, ou seja, pensamento fraco ou enfraquecido, justamente porque não tem a pretensão de ser um pensamento que constrói uma realidade forte e objetiva, como o é a metafísica, mas que considera as interpretações.

O niilismo, mais precisamente a sua consumação, é a nossa única chance porque com ele somos levados a nos libertar das significações fortes, objetivas e violentas da realidade, abrindo espaço para pensamentos que sejam interpretações da realidade. “A superação da metafísica, nesse sentido, só pode acontecer como niilismo. O sentido do niilismo (...), por sua vez, (...), só pode ser considerado como um processo indefinido de redução, de adelgaçamento, de enfraquecimento.” (VATTIMO, 2000, p. 106-107). Neste âmbito, o pensamento acerca de Deus não é anulado. Certamente, a noção de Deus-fundamento não é mais plausível, pois é propriamente esta concepção de Deus, enquanto fundamento da realidade, que o anúncio nietzscheano coloca abaixo. Contudo, como mesmo afirma Nietzsche, “somente o Deus moral foi superado”, o que significa que o discurso acerca de Deus e da religião, bem como a experiência religiosa em si, são ainda possíveis.

O empreendimento vattimiano foca então na concepção de uma religião, no caso específico da religião cristã, que leve em consideração a condição atual compreendida a partir da filosofia nietzscheana no que concerne à morte de Deus, fim da metafísica e niilismo. Se não há mais as certezas absolutas, as estruturas fortes e os sistemas objetivos, o pensamento, também religioso, pode se voltar para a narrativa, para a interpretação. Liquidada a crença de que a realidade é determinada por um fundamento definitivo dissolve-se a noção do Deus das certezas metafísicas e o que sobra é o Deus que nos fala no texto bíblico, o Deus da revelação, entendido como aquele que só se apresenta a nós como no livro, não existindo em uma

---

<sup>98</sup> “noi cominciamo ad essere, a poter essere, nichilisti compiuti.”

realidade objetiva fora da história. Nesse sentido, a fé está relacionada à crença no Deus que nos falou, e não no Deus entendido em termos objetivos.

Ressalta-se, assim, que este Deus, sobre o qual é possível agora se falar, não é o Deus da metafísica. Segundo reforça Vattimo, ele é o Deus propriamente bíblico. Na pós-modernidade, vimos, o pensamento se encontra livre da objetivação total da realidade. No pensamento filosófico não mais se está preso aos discursos sobre a existência ou não de Deus. A filosofia está livre para se voltar para o texto bíblico, no qual se reencontra efetivamente o Deus cristão, não metafísico. E por que se encontra de fato o Deus cristão? Porque, ao se libertar da estrutura da metafísica objetiva o que sobra é a própria noção de criação e historicidade do nosso existir. O Ser passa a ser pensado enquanto evento, e a verdade é uma mensagem que devemos interpretar. Portanto, o niilismo é aquele cenário no qual o humano não mais está preso a uma compreensão definitiva e objetiva da realidade, mas a qual se dá como interpretação.

#### 4.2. Niilismo e herança cristã

Creio que se deve falar de herança cristã num sentido bem mais vasto, que diz respeito à nossa cultura em geral, a qual se tornou isto que é também e sobretudo porque foi intimamente “trabalhada” e forjada pela mensagem cristã ou, mais genericamente, pela revelação bíblica. (VATTIMO, 2007, p. 23)<sup>99</sup>

Interessante é notar que Vattimo não considera a possibilidade de se pensar religião na pós-modernidade sob o signo do “apesar de”, mas justamente do “por causa de”. Isto é, a religião em nossa época atual não é possível de ser pensada apesar dos eventos modernos e tardo-modernos, como se a ela ainda coubesse uma esperança, mas é justamente por causa desses eventos que ela é hoje possível e passível de reflexão. Tal característica é frisada pelo filósofo italiano ao retomar a origem da cultura ocidental na tradição judaico cristã, pois, para ele, existe uma relação intrínseca entre a modernidade e a herança cristã. Nesse sentido, vê-se que os eventos da modernidade não foram, ao que pode parecer de imediato, uma oposição à religião, mas eles ocorreram justamente por causa da concepção cristã de mundo. Ao considerar que existe uma profunda relação entre cristianismo e cultura ocidental, o filósofo desconsidera a possibilidade, muito aceita popularmente, de uma autonomia moderna com relação à tradição cristã. Sendo assim, para Vattimo, nem secularização, morte de Deus ou

---

<sup>99</sup> “Credo che si debba parlare di eredità cristiana in un senso ben più vasto, che riguarda la nostra cultura in generale, la quale è diventata ciò che è anche e soprattutto perchè intimamente ‘lavorata’ e forgiata dal messaggio cristiano, o più general dalla rivelazione biblica.”

niilismo ocorreram como fenômenos contrários à religião, mas como frutos do próprio cristianismo.

No capítulo *O ocidente ou a cristandade* do livro *Depois da cristandade*, Vattimo ressalta justamente a relação de sinonímia entre os dois termos – ocidente (ou Europa ou modernidade) e herança cristã – sugerida no próprio título. A partícula *ou* não tem, portanto, o sentido de alternativa, como se um excluísse o outro, porque a modernidade supostamente teria adquirido uma autonomia radical com relação à tradição cristã. O uso da partícula, como sugere Vattimo, carrega o sentido de equivalência, de identidade sinonímica. Ao se afirmar o sentido de exclusão, só se estaria negando a historicidade e a proveniência de nossa cultura. É nesse ponto que se insere a importância da hermenêutica na orientação da leitura da modernidade “não pensada, por sua vez, como abandono e alternativa, e sim como prosseguimento e, no fundo, como destino” (VATTIMO, 2004, p. 93).

Vattimo começa considerando a secularização como fenômeno chave para o entendimento da conjunção modernidade-religião – ou ocidente e cristandade –, ressaltando que o cristianismo na pós-modernidade não acontece “apesar de”, mas como desdobramento dos próprios eventos modernos que têm a sua raiz na concepção cristã da realidade. “A secularização, todo aquele conjunto de fenômenos de tomada de distância que caracterizaram a modernidade ocidental, é um fato interno à história da religiosidade do Ocidente, e que a caracteriza, em sentido forte, em vez de representar um fenômeno estranho e hostil a ela” (VATTIMO, 2004, p. 38). A secularização está, assim, fortemente ligada à própria história do cristianismo, não ocorre para além dela nem em oposição a ela. A secularização é o fenômeno, entendido enquanto enfraquecimento da mensagem cristã, como crepúsculo dos metarrelatos, e o que Nietzsche denominou “morte de Deus”, que abre propriamente o campo para a retomada da religião na pós-modernidade.

Falar de secularização, enquanto movimento cultural da modernidade, é um empreendimento frágil. Existe uma complexidade no que diz respeito ao entendimento do que é propriamente o fenômeno da secularização. Até os dias atuais, podemos notar a dificuldade de se definir, por exemplo, o que é secular e o que é religioso, a fronteira entre as duas instâncias e qual o lugar da religião numa sociedade que se diz secular. Não cabe ao escopo deste trabalho debruçar-se nas diversas teorias que trabalham com a complexa relação entre religião e secularização. Cabe-nos compreender o motivo pelo qual a secularização foi considerada incompatível com a religião, demonstrando, ao final, que o entendimento vattimiano rompe com esta

incompatibilidade ao ler o fenômeno cultural moderno como desdobramento da própria herança cristã.

Grosso modo, as teorias da secularização defendiam a ideia central de que a modernidade, obrigatoriamente, desencadearia o declínio da religião até o seu consequente desaparecimento<sup>100</sup>, porque, ao contrário do que ocorria na Idade Média, o avanço científico e os desenvolvimentos racionais da modernidade levaram a um sentimento de emancipação do ser humano que acreditava não precisar mais da interferência do Deus transcendente. A religião começava a se afastar do âmbito de significação da realidade, cabendo a ela a esfera privada, da crença particular, mas até nessa esfera, os teóricos da secularização previam o seu desaparecimento. A previsão não se efetivou. Por mais que a secularização possa, de certo ponto de vista, ser entendida como autonomia do ser humano com relação ao sacro, isso não influi em um abandono radical rumo a uma novidade absoluta<sup>101</sup>.

Isto porque, na leitura de Vattimo, a secularização não é um fenômeno intrinsecamente antirreligioso, mas é um fenômeno que advém de uma determinada forma de entender a realidade e nela agir, é um processo que se desencadeia a partir do cristianismo, da visão de mundo cristã<sup>102</sup>. É preciso considerar que não se parte do zero, temos uma herança a qual podemos recusar ou aceitar, mas não há como negar que existe uma herança que nos constitui. É nesse sentido que a secularização não pode ser considerada novidade absoluta; por mais que tenha inserido uma nova relação entre religião e sociedade, ela é fruto de uma tradição. Assim, as teorias que defendiam a oposição entre cristianismo e modernidade não se sustentaram por não levarem em consideração que a identidade moderna encontra-se dentro da história cristã, é proveniente dela e a ela pertence.

[Vattimo] concebe o cristianismo como elemento central na constituição do quadro de referências do Ocidente. Segundo diz, somente o cristianismo pode nos prover

<sup>100</sup> Fala-se aqui de uma maneira geral, pois existem várias interpretações do fenômeno da secularização. Contudo, aquela que considerava a religião como estágio inferior do desenvolvimento da sociedade no trajeto da razão rumo ao progresso, aos moldes de August Comte, por exemplo, foi a que contribuiu significativamente para tornar complexa a relação entre secularização e religião.

<sup>101</sup> “Sem dúvidas, a modernidade e a secularização promoveram a autonomia do ser humano em relação à religião, o que não pode ser observado na mesma medida em épocas precedentes, especialmente na Idade Média. Também não pode ser negada a novidade da modernidade no arranjo das articulações entre religião e sociedade. O argumento principal de Vattimo se dirige contra a defesa da secularização como abandono radical da religião, isto é, conceber a modernidade e a secularização como novidade absoluta.” (PIEPER, 2007, p. 188)

<sup>102</sup> “É verdade, porém, que a modernidade também pode ser representada como reivindicação da autonomia do homem em relação ao sacro, como voltar o olhar para a realidade terrena etc.; e, nesta medida, como uma posição que se distancia da religiosidade precedente. Entretanto, esses fenômenos não são legíveis nem como abandono radical nem como novidade absoluta, visto que lê-los assim significaria ignorar aquela condição que, em outros contextos, chamamos de círculo hermenêutico e que, mais simplesmente, podemos indicar como pertinência e proveniência.” (VATTIMO, 2004, p. 93)



certa unidade para entendermos fenômenos tais como racionalização capitalista, mundo da informação e disseminação da interpretação sem centro, enfraquecimento do sentido de realidade e do ser. (PIEPER, 2007, p. 189)

Dentro da complexidade das interpretações da secularização, Vattimo propõe, então, deixar de considerar tal fenômeno em sua incompatibilidade com a religião e passar a pensar na relação entre herança cristã e secularização, uma vez que a modernidade é fruto de uma tradição. O filósofo de Turim entende, então, a secularização no sentido weberiano. A obra de Weber *A ética protestante e o espírito capitalista* considera que a racionalidade científica e o desenvolvimento tecnológico da modernidade não se realizaram na cultura ocidental por acaso. A modernidade só foi possível, desta maneira que a concebemos, no ocidente, porque ele está fundado na tradição religiosa judaico-cristã. Somente a ideia de um monoteísmo permite pensar a natureza sob uma perspectiva unitária que pode ser compreendida pela ciência e dominada pela tecnologia, de outro lado, foi a ética cristã, a protestante especificamente, que possibilitou a concepção do trabalho, do sucesso econômico e do acúmulo de capital.

O sentido “positivo” da secularização (...) é claramente reconhecível, por exemplo, nos estudos de sociologia de Max Weber, de quem todos recordamos a tese sobre o capitalismo moderno como efeito da ética protestante; e, mais genericamente, a ideia de que a racionalização da sociedade moderna é impensável fora da perspectiva do monoteísmo hebraico-cristão. (VATTIMO, 2007, p. 34)<sup>103</sup>

Ligando, então, a ética protestante ao desenvolvimento do capitalismo, Weber nos mostra que o advento da modernidade, com suas características científicas, racionais, tecnológicas, econômicas, entre outras, é resultado da própria secularização da mensagem bíblica, quando a nova ética cristã estabeleceu a aplicação interpretativa da Escritura. A secularização se mostra como expressão radical da quebra da diferença entre Deus e o mundo, a secularização é a própria secularização da mensagem bíblica.

Assim, a noção de secularização não é considerada como negação à religião, mas como uma aplicação interpretativa, aos moldes de Max Weber, ou seja, a secularização é um processo no qual a aplicação interpretativa da Escritura passou para um âmbito que não é sagrado, eclesiástico, sacramental, passou para o âmbito secular. “O sentido em que emprego o termo secularização é exatamente este: uma aplicação interpretativa da mensagem bíblica para um plano que não é estritamente sacramental, sagrado, eclesiástico.” (VATTIMO, 2004, p. 60).

---

<sup>103</sup> “Il senso ‘positivo’ della secolarizzazione (...) é per esempio chiaramente riconoscibile negli studi di sociologia religiosa di Max Weber, di cui tutti ricordano la tesi sul capitalismo moderno come effetto dell’etica protestante; e, più in generale, l’idea che la razionalizzazione della società moderna sia impensabile fuori dalla prospettiva del monoteismo ebraico-cristiano.”

Muitos defendiam que a modernidade, desde a teoria heliocêntrica, se construiu em desacordo com a religião, em especial com o cristianismo e mais ainda com a Igreja católica, contudo, defende Vattimo, as atitudes de repúdio aos acontecimentos da modernidade, tidos como traições e abandono do religioso, foram baseadas em leituras literais e autoritárias do texto bíblico, o que vai na contramão da idade moderna enquanto interpretação.

É sobretudo por essas razões que o Ocidente está hoje caracterizado em muitos sentidos, todos correlacionados entre si, como a terra do crepúsculo, ou ainda, o que é o mesmo, da secularização. (...) Secularização me parece ser acima de tudo, no sentido weberiano, da aplicação ética, e da visão de mundo monoteísta, judaico-cristã, na construção do capitalismo, da ciência natural e da tecnologia moderna. Todavia, não é só isto: a secularização do cristianismo é também aquela abertura para outros mundos. (...) A secularização é, ainda, o enfraquecimento do sentido da realidade. (VATTIMO, 2004, p. 99)

O processo de secularização da religiosidade cristã, entendido como o cerne da modernidade, possibilitou a quebra das verdades cristãs em seu sentido literal. A secularização enquanto enfraquecimento desfaz o nexos entre metafísica e religião abrindo o campo para o evento hermenêutico, que é o niilismo como possibilidade de consumação, e para a continuação da tradição cristã numa época não metafísica. No entanto, indo além, essa dissolução de todas as estruturas fortes e objetivas, o fim das metanarrativas, mostra-se, segundo a defesa vattimiana, como procedimento intrínseco à tradição judaico-cristã que enfraqueceu o sentido “duro” da realidade e abriu espaço para novas visões de mundo. Nota-se, assim, que os eventos modernos não apenas não se consolidaram em contradição com a religião, nem são somente consequências de uma certa forma de conceber a realidade empreendida pelo cristianismo, indo além, é possível afirmar, como o faz Vattimo, que eles se constituem como desdobramentos da própria mensagem cristã ou da própria revelação bíblica. Nesse sentido, Vattimo consegue não apenas tornar plausível a religião numa sociedade secularizada, como também a conjuga com a própria revelação cristã.

Então, a secularização é expressão do enfraquecimento, uma vez que ela representou a aplicação interpretativa da Escritura, mas isso só se deu porque o ocidente tem o seu germe na tradição cristã, que com a noção de encarnação<sup>104</sup> já estabelece uma quebra para com os tratados religiosos metafísicos. Foi porque o Deus cristão se encarnou em Jesus que foi possível dissolver a transcendência divina em sua radicalidade e pensar Deus em seu

---

<sup>104</sup> “Em certo ponto, encontrei-me a pensar que (...) o enfraquecimento das estruturas fortes [que é o fim da metafísica] (...) não era senão a transcrição da doutrina cristã da encarnação do filho de Deus” (VATTIMO, 2007, p. 26). “A um certo punto, mi sono trovato a pensar che (...) l’indebolimento delle strutture forti (...) non fossero altro che la trascrizione della dottrina cristiana della incarnazione del figlio di Dio.”

parentesco com a natureza, “a encarnação de Jesus (a *kénosis*, o rebaixamento de Deus) é ela mesma, acima de tudo, um fato arquetípico de secularização.” (VATTIMO, 2004, p. 86).

Ele tinha a condição divina,  
e não considerou o ser igual a Deus  
como algo a que se apegar ciosamente.  
Mas esvaziou-se a si mesmo,  
e assumiu a condição de servo,  
tomando a semelhança humana.  
E, achado em figura de homem,  
humilhou-se e foi obediente até a morte,  
e morte na cru! (Fl 2, 6-8)

Partindo da passagem bíblica de Filipenses 2, do Deus que se despoja de sua qualidade para se tornar homem, Vattimo interpreta que o evento do Deus-homem rompe a infinita distância entre Deus e o mundo. Deus já não se encontra em sua infinita transcendência, Ele se rebaixa e ao se rebaixar abre para a possibilidade da dissolução da metafísica, pois o evento salvífico encontra-se agora na história, na mundanidade. “Ao chamar seus discípulos de amigos, ao se encontrar com pecadores e prostitutas, Jesus revela que é no interior da história humana, e não fora dela, que se encontra o acontecimento salvífico.” (FERREIRA, 2012, p. 235).

Neste texto de Paulo está inscrita a tendência do ser ao esvaziamento, à perda de seu poder, à retirada de sua efetividade. O cristianismo, enquanto mensagem que o passado nos envia, é determinante para que se compreenda porque o Ocidente é a terra do ocaso do ser. A metafísica somente se esvazia por operar no seu interior a herança cristã da *kénosis*. (PIEPER, 2007, p. 216)

Por mais que o cristianismo tenha enfatizado o Deus da metafísica, com todas as suas características de onipotência, eternidade e transcendência com relação ao ser humano, e que tenha adotado uma leitura vitimária das Escrituras, considerando Jesus Cristo como “bode expiatório”, a encarnação consiste, acima de tudo, em liquidar com a metafísica, com a noção do Deus totalmente outro<sup>105</sup>. Assim, já não estamos mais falando de uma estrutura rígida da realidade, mas de um enfraquecimento das estruturas do real. Esse efeito é, sobretudo, experimentado após a secularização no mundo moderno, no entanto, pode-se dizer que o germe para o enfraquecimento se encontra no rebaixamento de Deus, ou seja, a doutrina cristã

<sup>105</sup> “A teologia cristã perpetua o mecanismo vitimário concebendo Jesus Cristo como a ‘vítima perfeita’, que, com o seu sacrifício de valor infinito, como infinita é a pessoa humano-divina de Jesus, satisfaz plenamente a necessidade de justiça de Deus para o pecado de Adão. (...) Jesus não encarna para fornecer ao Pai uma vítima adequada à sua ira, mas vem ao mundo para revelar e, portanto, também para liquidar a relação entre a violência e o sagrado.” (VATTIMO, 2007, p. 29). “La teologia cristiana perpetua il meccanismo vittimario concependo Gesù Cristo como la ‘vittima perfetta’, che con il suo sacrificio di valore infinito, come infinita è la persona umano-divina di Gesù, soddisfa pienamente il bisogno di giustizia di Dio per il peccato di Adamo. (...) Gesù non si incarna per fornire al Padre una vittima adeguata alla sua ira; ma viene al mondo proprio per svelare e perchiò anche liquidare il nesso tra violenza e sacro.”

da encarnação de Cristo, o filho de Deus, pode ser tomado como anúncio do enfraquecimento<sup>106</sup>.

Assim sendo, para Vattimo, pensar filosoficamente a religião na contemporaneidade é levar em consideração a ligação entre mensagem cristã e ocidente, a qual se configura nos termos da secularização, ou seja, do enfraquecimento ou da encarnação. Isto é, o cristianismo é o próprio elemento de secularização, pois com a encarnação, Deus, ao se colocar sob a forma humana, rompe com a infinita transcendência, Ele se aproxima do finito, da temporalidade, da natureza e de nós. Nesse sentido, a história mundana passa a ser o lugar mesmo da salvação, essa se dá no interior da própria história humana, e não mais fora dela.

Com a secularização, ou seja, com o enfraquecimento, e principalmente com o niilismo – que é a constatação da impossibilidade das estruturas fortes – advém o evento hermenêutico, ou seja, a filosofia de matriz hermenêutica nasce na pós-modernidade – a partir dos eventos da crise moderna, como o fim da metafísica, a morte de Deus e niilismo – mas só foi possível graças à herança da *Kênosis* como ruptura da diferenciação infinita entre Deus e o mundo. Contudo, também a própria interpretação é um efeito da história cristã da revelação e da salvação<sup>107</sup>.

Em primeiro lugar, ressalta Vattimo, o cristianismo sempre necessitou da interpretação, uma vez que a salvação, dentro da tradição cristã, sempre se relacionou com a interpretação. Isto é, a salvação, dentro do mundo judaico-cristão, dependeu sempre da compreensão da palavra de Deus na Escritura e de sua correta aplicação. No que concerne propriamente ao cristianismo, Jesus, ao se apresentar como o cumprimento das profecias, já estabelecia uma atitude interpretativa com o Antigo Testamento. O evento da vinda de Deus era ele próprio um fato hermenêutico ao ser a interpretação da lei e dos profetas do Antigo Testamento, além disso, a sua interpretação era uma maneira de o fiel compreender o que Deus revelava. Deste modo, já na tradição herdada do judaísmo e nos primórdios do cristianismo, a interpretação sempre esteve presente e ligada à salvação. A salvação necessita da interpretação.

Jesus foi a experiência viva pela qual se cumpriu em essência a salvação. Encarnação, paixão, morte e ressurreição de Cristo são os eventos pelos quais se cumpriu a salvação, no entanto, isso não significa que ela esteja esgotada. Ela necessita de uma complementação posterior,

---

<sup>106</sup> “Deus encarna, isto é, revela-se, num primeiro momento, na anunciação bíblica que, no final, ‘dá lugar’ ao pensamento pós-metafísico.” (VATTIMO, 2000, p. 106)

<sup>107</sup> “O evento hermenêutico só “pode nascer apenas como ‘efeito’ da concepção judaico-cristã (ou, mais especificamente, cristã) da história da revelação e da salvação.” (VATTIMO, 2004, p. 81)

por este motivo Jesus, após a sua morte, envia aos discípulos o Espírito, implicando que o processo de salvação é contínuo, “a salvação se dá, se forma, se constitui” (VATTIMO, 2004, p. 79), e ganha continuidade, após o evento Cristo, a partir da interpretação de suas próprias doutrinas.

Vê-se, então, a familiaridade entre história cristã e interpretação, em que a salvação advém como interpretação – pois, com a encarnação de Cristo, a salvação não se encontra voltada para um núcleo doutrinário rígido ancorado em uma verdade absoluta, o que a revelação nos fala é que a salvação ainda está em curso<sup>108</sup> – que atinge sua expressão máxima no advento da secularização no mundo moderno aos moldes weberianos de aplicação interpretativa. A própria secularização da mensagem bíblica, assim como se referiu no modelo weberiano, abriu espaço para a aplicação interpretativa. Deste modo, se não é a intenção uma compreensão objetiva, e após o fim da metafísica realmente ela não o é, então, deve-se afirmar a necessidade constante de interpretação. Na contemporaneidade, principalmente após a virada hermenêutica, fica cada vez mais claro que não podemos nos deixar levar pela ideia de que um dizer sobre a realidade constitui toda a verdade sobre a realidade, como se esta fosse objetiva e dada externamente. Uma realidade, então, que se constitui não mais como verdade à qual o intelecto deve se adequar para conhecer, e, sim, como um jogo de interpretações (plausibilidade e persuasão de premissas), é uma realidade enfraquecida, “uma realidade concebida como jogo de interpretações e não (mais) como presença estável de coisas definidas em si mesmas que tem por tarefa simplesmente espelhar objetivamente é, em muitos sentidos, uma realidade enfraquecida.” (VATTIMO, 2004, p. 65). Assim, o desfecho da dissolução da metafísica, aquele evento que Nietzsche denominou morte de Deus, dá-se no reconhecimento de que qualquer a verdade é constituída de interpretação.

Vattimo evidencia, então, partindo dos anúncios nietzscheanos, que a morte de Deus, morto pelos próprios modernos, ou seja, pelos próprios fiéis, é a expressão máxima da secularização enquanto enfraquecimento. Com a secularização, este fenômeno que se inicia numa atitude interpretativa da mensagem judaico-cristã, mas só o é porque a própria herança cristã em suas concepções de encarnação e salvação já trabalhava com enfraquecimento e interpretação, enfraquece as estruturas fortes, levando ao fim a constatação da morte de Deus como fundamento da realidade, abrindo-nos ao final a possibilidade de sermos niilistas consumados. Se o niilismo, enquanto condição imposta após a morte de Deus, fenômeno este que se

---

<sup>108</sup> “A revelação não revela uma verdade-objetiva; fala de uma salvação em curso.” (VATTIMO, 2007, p. 43). “La rivelazione non rivela una verità-oggetto; parla di una salvezza in corso.”

apresenta como expressão máxima do processo de secularização moderna, é nossa única chance porque com ele somos levados a nos libertar das significações objetivas, ele só o é porque está inserido no fluxo da história cristã de enfraquecimento.

É nesse sentido que Vattimo enxerga a “secularização como traço constitutivo de uma experiência religiosa autêntica” (VATTIMO, 2007, p. 9)<sup>109</sup>. Isto é, o filósofo liga o sentido da revelação ao próprio fenômeno da secularização, chegando a afirmar, embora de maneira geral; que “em termos mais claros e provavelmente mais escandalosos, pretendo afirmar que o Ocidente inteiro, como terra do crepúsculo e do enfraquecimento, é hoje a verdade do cristianismo.” (VATTIMO, 2004, p. 102).

Assim, ao defender que a secularização é um fenômeno positivo do ensinamento de Jesus, ele também está relacionando que o fenômeno é continuação e interpretação da mensagem bíblica, que liquida a metafísica e abre o campo para o reencontro com o Deus Cristão, ou seja, o Deus que nos fala nas Escrituras. Assim sendo, a abertura para a religião na pós-modernidade é possível graças aos eventos modernos gestados dentro da própria herança cristã. A secularização, a morte de Deus, a dissolução da metafísica e o niilismo são decorrências lógicas de uma determinada maneira de conceber a realidade, a saber, da tradição judaico-cristã. Ao final desses eventos, somos levados a afirmar que o “niilismo é a nossa (única) chance”, pois ao dissolver a metafísica abre-se para a compreensão da realidade enquanto interpretação. Em outras palavras, superar a metafísica com o niilismo no sentido de enfraquecimento só se dá uma vez que este pensamento está inserido no horizonte da encarnação. Grosso modo, é o próprio cristianismo que supera a metafísica.

#### **4.3. Niilismo e religião: o cristianismo pós-metafísico**

O esforço da filosofia em superar o objetivismo metafísico com a busca de uma visão do cristianismo que, quer no plano dos dogmas quer no plano da ética, seja finalmente, capaz de pensar o próprio sentido ecumênico também, e acima de tudo, como escuta da nova época – pós-moderna – do ser. (VATTIMO, 2004, p. 167)

Tratar de cristianismo na atualidade, de uma possibilidade coerente do retorno da religião, significa, como se viu, desfazer o nexo entre cristianismo e metafísica. Superar esta relação implica, a partir de nossa condição pós-moderna, considerar que o que de fato temos é a possibilidade da interpretação, uma vez que, com a morte de Deus, com o fim das metanarrativas, os sistemas da realidade que têm a pretensão de ser verdades objetivas e universais se tornam inconcebíveis. Deste modo, o niilismo surge como a nossa única chance,

<sup>109</sup> “Secolarizzazione come un tratto costitutivo di una autentica esperienza religiosa.”

no sentido de que ele impede o retorno às estruturas rígidas abrindo espaço para a filosofia de matriz hermenêutica. Contudo, tal possibilidade só foi possível porque o ocidente, ou a modernidade, é proveniente da própria tradição cristã, assim, evidenciou-se a ligação entre cristianismo e ocidente demonstrando que o retorno da religião não se dá por acaso na modernidade tardia ocidental.

A partir deste desenvolvimento vattimiano, fomos levados a reconhecer que o enfraquecimento é o que nos faz voltar ao cristianismo, pois, se com a secularização o que passamos a experimentar foi um enfraquecimento das estruturas fortes da realidade, cuja maior expressão se deu no evento da morte de Deus, levando-nos à possibilidade do niilismo, isso só se deu por conta da herança cristã do evento do rebaixamento de Deus. Deste modo, foi através da herança cristã da *kênosis*, do rebaixamento de Deus, que foi possível superar o nexos entre cristianismo e metafísica, guiando-nos novamente para o cerne da crença cristã. A *kênosis*, assim, é o fator decisivo, quando Deus, ao encarnar, abandona a concepção de ser Ele metafísico. Não se trata mais do Deus totalmente outro, mas do Deus que assume a fraqueza. É por isso que o fim da metafísica não implica o afastamento e até a impossibilidade do cristianismo, pois o ensinamento de Cristo é justamente este que tem como pré-suposto o rebaixamento divino, e é nesse sentido que Vattimo considera a secularização como expressão final da revelação cristã.

A secularização, compreendida como vocação cristã ao enfraquecimento, pois o Deus cristão encarna e porque o fio interpretativo sempre esteve presente na história da salvação, implica na superação do nexos entre cristianismo e metafísica, relevando, ao final, o niilismo, ou seja, a impossibilidade de uma verdade absoluta. É, então, a própria tendência cristã ao enfraquecimento que torna possível uma nova experiência religiosa após a morte de Deus, que agora não se encontra relacionada à religiosidade rígida e sistêmica, mas à interpretação, pois, com o fim da metafísica advém o evento hermenêutico. Não é mais possível, como se tinha anteriormente na metafísica, trabalhar com verdades definitivas, a religião deve, então, trabalhar com a interpretação.

É nesse sentido que se abre para uma compreensão mais autêntica da mensagem cristã, ou, como sugere Vattimo, para o cristianismo fundamentalmente não religioso. Diz-se não religioso no sentido de que não se encontra mais preso à metafísica, à objetividade e toda a rigidez doutrinária que dela provém, mas que repensa os conteúdos evangélicos a partir de sua maior herança, a experiência da encarnação de Deus em Cristo. Partindo do enfraquecimento

das estruturas fortes, Vattimo consegue definir o foco da mensagem cristã no rebaixamento de Deus na encarnação de Cristo, eliminando a concepção religiosa de um sagrado absoluto da objetividade, pois o que a *kênosis* instaura é justamente um conjunto da relação entre Deus e o mundo. Sua filosofia de um cristianismo não religioso retoma, então, a essência da revelação cristã, que não está na transcendência divina, mas, sim, na aproximação divina.

A interpretação que Vattimo nos apresenta sobre a modernidade é então que, uma vez que ela representa, em última análise, a dissolução da metafísica, ela abre espaço para um efeito positivo de se pensar religião. No caso do cristianismo, do qual ele parte, essa positividade encontra-se na retomada do cerne da fé cristã, a saber, do evento da encarnação, pois, com este, o cristianismo liberta-se da concepção sacra de um Deus absoluto, abrindo espaço para a interpretação de sua própria mensagem do rebaixamento divino. Assim, partindo da *Kênosis* como núcleo da crença cristã que desarma a metafísica e abre espaço para uma religiosidade vivida no aqui e agora, o filósofo repensa o cristianismo em sua prática no contexto da pós-modernidade, “é necessário [agora] colher, na pós-modernidade, a plausibilidade de um cristianismo não mais enraizado nas suas posturas fechadas.” (FERREIRA, 2012, p. 235).

É verdade que a linha clássica do cristianismo identificou Cristo com a verdade a ser alcançada, pois é ela quem tem o poder de nos libertar da realidade, descrita de forma exata e objetiva. Porém, indaga-se Vattimo (2004, p. 130), “teria sido com tal finalidade que a segunda pessoa da Trindade ter-se-ia encarnado na cruz?”. Refletindo a partir desta interrogação, o filósofo pensa a respeito de um sentido do Evangelho mais fiel ao evento da *kênosis*. Este, como já evidenciado, diz respeito à condição para o enfraquecimento, ou seja, para a dissolução da metafísica. A revelação de Cristo não se trata, então, de uma verdade eterna, mas trata-se, sobretudo, de um evento histórico, quando Deus deixa de ser aquela autoridade última que insiste em se afastar de nós, para então se aproximar de nós. Nesse sentido, desfeita a objetividade metafísica com o Deus que encarna, a revelação cristã não é mais uma verdade dada que se traduz em forma de doutrina, a verdade não pode mais estar ligada à adequação do intelecto a uma realidade objetiva dada, mas se apresenta como pensamento que caminha na direção da interioridade, pois está relacionada à interpretação.

Como já antes salientado, a história da salvação passa obrigatoriamente pela interpretação, pois, uma vez que Cristo encarna, a salvação não pode mais ser concebida como recepção e aplicação de uma mensagem. É certo que a doutrina cristã costuma apresentar um patrimônio de preceitos e doutrinas estabelecidos, claramente definidos, contudo, Vattimo sugere que esta



disciplinaridade dogmática não é capaz de nos aliciar hoje, ela não tem algo a nos falar na contemporaneidade. Não é desta maneira, disciplinar e dogmática, que os ensinamentos de Jesus podem hoje nos transmitir uma mensagem, mas, se define-se o núcleo do cristianismo no evento *kenótico*, a salvação aparece como uma mensagem a ser interpretada a fim de adquirir o seu sentido no tempo presente. A *kênosis* legitima a salvação enquanto interpretação.

O cristianismo reencontrado é o cristianismo da *kênosis* e da secularização, que não tem mais a ver com um conjunto rígido de doutrinas definidas, às quais precisamos nos adequar, mas que considera a interpretação. Contudo, por mais que não existam critérios objetivos, deveria haver um limite para a interpretação, caso contrário, haveria o risco de cair no relativismo, uma vez que no cristianismo niilista a verdade é sempre relativa a um determinado contexto, época, realidade. Não é, porém, qualquer interpretação das Escrituras que é justificada. O limite, para Vattimo, seria a comunhão de uma comunidade de intérpretes, em outras palavras, a verdade deve ser concebida mais como consenso, ou igualmente, caridade. Surge, então, a necessidade do recurso à noção cristã da caridade, pois “é apenas a amizade explicitamente reconhecida como um fator decisivo de verdade, aquilo que impede o pensamento de fins da metafísica se precipite no que poderíamos chamar, retornando a expressão de Nietzsche, de um niilismo reativo.” (VATTIMO, 2004, p. 138). Deste modo, a *caritas* tem um papel central num pensamento religioso que abandonou as pretensas objetivas, passando a conceber os conteúdos de sua fé, como a revelação e a salvação, enquanto abertura à interpretação.

A *caritas* entraria numa categoria de verdade não relativa, porque é mais que uma verdade, ela é movimento relacional que leva em conta sempre o cotidiano, ou a história como lugar de um acontecimento constante do Ser que se mostra e permanece sempre mistério inesgotável de sentido. (FERREIRA, 2012, p. 236-237)

O que o evento da encarnação nos fala é de um destino niilista, ou também hermenêutico, no qual a caridade se apresenta como apelo. Se a verdade não pode mais ser concebida objetivamente, ela deve surgir subjetivamente. Neste ponto, insere-se a caridade como abertura ao outro, na medida em que, para se escapar do relativismo o critério para a verdade deve ser a comunhão da comunidade de intérpretes. Se já não se pode contentar-se com a pretensão de verdades absolutas, o caminho para a construção do que pode ser considerado verdadeiro é o diálogo, e o diálogo deve se sustentar no primado da caridade, ou seja, no amor que é constante movimento, constante atualização. Ora, mas também é o amor o sentido mesmo da encarnação, para Vattimo, o sentido mais fiel que se pode dar ao Evangelho é que a finalidade com que Deus se encarnou em Cristo e sacrificou-se na cruz foi a de estabelecer

uma ligação subjetiva com a humanidade. Segundo o autor, o verdadeiro sentido da mensagem de Cristo é “o amor de Deus pelas suas criaturas. (...) E este sentido não tem a peremptoriedade do princípio metafísico para além do qual não se pode ir e diante do qual cessa qualquer pergunta. (...) o amor [é] o sentido último da revelação.” (VATTIMO, 2007, p. 62-63)<sup>110</sup>.

Ao afirmar que a centralidade do cristianismo está na encarnação, no amor de Deus encarnado, Vattimo evidencia como o próprio cristianismo rompe com uma concepção metafísica, acentuando que a história salvífica é constante, já que a mensagem principal do Evangelho é de um movimento relacional. “Deus desce do céu da transcendência (...) os homens não são mais chamados de servos, e nem sequer de filhos, e sim de amigos.” (VATTIMO, 2004, p. 54). Desfeita a verdade metafísica objetiva e exata, insere-se a pregação cristã da caridade, porque o ser divino por amor rebaixou-se e diminuiu-se para se comunicar com os humanos, quebrando com a concepção metafísica da verdade, é que o cristão deve ter como princípio a caridade com relação aos outros. É a encarnação, o rebaixamento de Deus, que abre espaço para a dinâmica relacional amorosa sem os impedimentos abstratos de um Deus metafísico.

Deste modo, e em suma, o reencontro do cristianismo do qual fala Vattimo foi possível devido ao fim da metafísica, ou, para utilizar o termo nietzschiano, foi possível devido à morte de Deus. Mas este evento mesmo já havia sido preparado pelo cristianismo com sua noção de encarnação divina, que passa agora a falar não mais de um Deus transcendente que se encontra longe de nós, mas de um Deus cuja relação conosco é de amizade, instaurando, deste modo, uma vida cristã que é essencialmente histórica. O nosso destino niilista, instaurado na época do fim da metafísica, é, então, a possibilidade de reencontrar o cristianismo enfraquecido, que encontra na *Kênosis* a sua centralidade. Com a encarnação, o amor toma o lugar da verdade objetiva da metafísica. O cristianismo supera a associação com a metafísica quando se fixa na herança da *Kênosis*, por isto é ele um cristianismo não religioso. *Kênosis* e *cáritas* são, então, os termos fundamentais para a compreensão que Vattimo tem do cristianismo, que, por conta dessa leitura, passa a ser por ele denominado como não religioso.

---

<sup>110</sup> “l’amore di Dio per le sue creature. (...) E questo sentido non ha la perentorietà del principio metafisico oltre il quale non si va e di fronte al quale cessa ogni domandare. (...) l’amore come senso ‘ultimo’ della rivelazione.”

## 5. Conclusão

Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. (NIETZSCHE, 2008, p. 103)

Nietzsche foi um pensador terrível, aos olhos de sua época, ao destruir ídolos, ao filosofar com um martelo, ao acusar e colocar abaixo todos os valores que fundamentavam a cultura ocidental moderna, dentre eles o valor supremo: Deus. Por outro lado, sentia ele que justamente por desconstruir conceitos é que poderia advir como alguém benéfico, como um alegre mensageiro que, ao sentir o erro de milênios e colocá-lo abaixo, trazia também a possibilidade de se criar novos valores. Assim, é sempre necessário ter em mente que se Nietzsche desconstrói é pela possibilidade de reconstruir, transvalorar. Ele contradiz, coloca valores abaixo, mas isso não significa que seja apenas um negador, sua filosofia expande o horizonte de significações e valores. Assim como afirma Vattimo, em *Introdução a Nietzsche*, a filosofia nietzschiana apresenta a ligação peculiar entre crítica da cultura e uma nova proposta.

Ao evocar Nietzsche para ler o nosso tempo, principalmente no que diz respeito à questão da religião, precisa-se iniciar pelo entendimento do que Nietzsche entende como sendo religião. Como crítico ferrenho da civilização moderna, e nesse sentido também da religião, o filósofo alemão fora muitas vezes posto por seus intérpretes no patamar daqueles pensadores que simplesmente negavam Deus, como se a questão se resumisse em afirmar ou negar a religião, tornando, deste modo, incompatível pensar religião a partir do filósofo que matou Deus. No entanto, ao lermos Nietzsche não como alguém que nega certa concepção de Deus, mas como o filósofo que pretende ir além dos dualismos da metafísica, percebe-se que a morte de Deus, na verdade, amplia as possibilidades de religião e a sua noção mesma. É nesse sentido que as ideias de Nietzsche iluminam a questão da religião em nosso tempo. Tendo em mente que o filósofo luta contra uma concepção de religião, metafísica, institucional e dogmática, e que o anúncio do Deus morto é a expressão final de um movimento, gestado dentro da própria modernidade, que coloca abaixo a estrutura sistêmica da realidade, pode-se perceber que o campo apresenta-se aberto para se pensar a temática da religião.

O escopo do presente trabalho foi, então, o de esclarecer como a filosofia nietzscheana, do Deus que está morto, contribuiu para expandir a noção de religião e sua possibilidade após as transformações nos modos de pensamentos e vivência da pós-modernidade. Nesta empreitada, a interpretação de Vattimo serviu como fio condutor, levando-nos desde a caracterização da contemporaneidade a partir da crise da modernidade até a constatação do retorno da religião e

da possibilidade do cristianismo nos tempos atuais. Em um primeiro momento, caracterizou-se a condição pós-moderna, aos moldes de Lyotard e também de Vattimo, como época do fim das metanarrativas ou do fim da noção moderna de história. Tal definição foi necessária para elucidar o contexto a partir do qual estamos falando, que não mais comporta interpretações rígidas, sistêmicas e universais da realidade. Contudo, dentro do pensamento filosófico, do modo que ressaltou Vattimo, Nietzsche pode ser considerado o pensador do fim da metafísica e o primeiro propriamente pós-moderno<sup>111</sup>. Deste modo, compreendeu-se como os eventos da modernidade tardia passam pela filosofia nietzscheana, ou como esta ajuda, ou melhor, é imprescindível para esclarecer a crise da época moderna e, posteriormente, o nosso contexto atual. Deste modo, o extemporâneo Nietzsche, o filósofo que já nasceu póstumo, diz muito sobre a nossa época, sobre as novas condições de existência e de pensamento nas quais estamos inseridos.

É partindo de uma postura afirmativa da vida que Nietzsche se coloca no intuito de filosofar com um martelo. A antiguidade grega aparece como parâmetro, critério de crítica à cultura moderna. Assim, antes de ser um crítico da religião, Nietzsche é, acima de tudo, um crítico da cultura em todos os seus âmbitos, e isto porque ele enxerga na história da cultura ocidental uma tendência de degeneração da vida que culmina na época moderna. A religião, especificamente o cristianismo, encontra-se em confluência com o ocidente, vimos a relação de sinonímia que Vattimo estabeleceu entre cristandade e ocidente, ou cristianismo e modernidade, e também como a constituição de nossa cultura, com o advento do cristianismo, deu-se a partir do encontro da filosofia grega com a fé cristã que trazia consigo as noções judaicas do Deus monoteísta. Percebe-se, deste modo, que, quando Nietzsche critica a religião, ele está criticando nossa própria constituição cultural, não apenas um âmbito da sociedade, que, em sua concepção, perpetua uma atitude degenerativa com relação à vida.

Evidenciou-se que o ponto de partida para a crítica nietzscheana é a sua interpretação da antiguidade grega, é ela o critério. Para o filósofo, a Grécia Antiga expressava a confluência das dualidades da vida, não havendo o privilégio de uma capacidade, de um âmbito sobre o outro. Afirmava-se tudo o que se é. Os epítomes dos deuses Apolo e Dionísio aparecem aqui como as expressões, os impulsos das polaridades da existência: razão e instinto, individual e coletivo, vida e morte, dor e alegria etc., que são postas em harmonia na arte trágica possibilitando a experiência da vida como um todo. Nesse sentido, a constituição da vida, para

---

<sup>111</sup> Cf. *La fine de La modernità*, 2007.

o filósofo alemão, encontra-se na conjunção dessas dualidades expressas pelos impulsos apolíneo e dionisíaco. Eles são, acima de tudo, impulsos no interior de cada ser humano, que podiam ser vividos, na Grécia Antiga, através da arte trágica; nela, o espírito apolíneo e o dionisíaco encontravam-se em conformidade, levando à consideração e afirmação de toda a constituição do ser humano. É por isto que a relação apolíneo-dionisíaco, como afirma Vattimo<sup>112</sup>, é um ponto central dentro da filosofia de Nietzsche, pois é no entendimento da confluência desses dois impulsos que se encontra o que o filósofo entende como sendo propriamente a vida, a partir do qual irá desenvolver sua crítica à cultura de seu tempo, por ter se desenvolvido em contradição a este nexos, e, portanto, da própria vida.

Por ocasião do surgimento da filosofia, ou seja, do pensar lógico-racional, essa maneira de experimentar a vida, a vida que é a convergência do apolíneo e do dionisíaco, sempre afirmando, em todos os seus âmbitos, foi perdida. Isto porque a filosofia, ao dar demasiada importância à razão em detrimento dos instintos, acabou por dissociar o apolíneo do dionisíaco, iniciando, assim, um processo de decadência da humanidade. Já não se fala da vida como um todo, da experiência de suas dores e alegrias, mas se intenta, através da razão, explicá-la. Assim, o significativo modo de experimentar e afirmar a vida desapareceu a partir da postura racional da filosofia instaurada principalmente por Sócrates. Em Sócrates, a razão alcança um lugar privilegiado, é tida como o superior que nos conduz ao verdadeiro conhecimento, nesse sentido, ela domina e subjuga as demais capacidades da natureza humana. É por exaltar a razão em detrimento do instintivo e corporal que Nietzsche considera a filosofia, aos moldes socráticos, tida como um avanço, uma decadência para a humanidade.

Ao lado de Sócrates, Platão também aparece como um negador da vida, pois leva adiante a postura lógico-racional de seu mestre aplicando-a também ao mundo físico. Se a preocupação socrática encontrava-se no interior do ser humano, considerando a razão como meio de elevação do mesmo, Platão leva também para o estudo do mundo físico a aspiração da perfeição espiritual de Sócrates, na qual a razão leva ao conhecimento do verdadeiro, forjando assim um sistema que abarca toda a realidade. Platão, como sabemos, divide a realidade em dois âmbitos, o terreno e temporal e o eterno e perfeito, sendo aquele apenas a incidência imperfeita deste. Temos, porém, a possibilidade de acessar o mundo das ideias, ou lembrar o que outrora nossa alma contemplou antes de estar aprisionada ao corpo, levando-nos, assim, ao verdadeiro do conhecimento. Assim, ao se afastar do instintivo, a razão nos dá a

---

<sup>112</sup> Cf. *Introdução a Nietzsche*, 1990.

possibilidade de acessar ou relembrar a verdade que se encontra no mundo suprassensível das ideias. Platão também tem de admitir, nesse esquema dualista da realidade, um princípio primeiro que seja o fundamento do mundo das ideias, considera ser, então, a ideia de Bem o que causa e sustenta a verdadeira realidade.

O que Platão empreende com a doutrina das ideias é um sistema que abarca a realidade como um todo, a partir do qual podemos explicá-la. Tal sistema é dualista e considera que a realidade sensível é imperfeita e que o conhecimento verdadeiro só será alcançado quando, através de nossa razão, fizermos um exercício de se voltar para o mundo suprassensível. Se, com a exaltação da racionalidade-lógica em detrimento dos instintos, Nietzsche já considerava que algo com relação à vida se perdera, com o modelo dualista platônico, a negação do instintivo e com o terreno se intensifica. Percebe-se que o sistema platônico, ao dividir a realidade em dois patamares e colocar a centralidade da existência no mundo para além do terreno, é um modelo metafísico que acaba por desvalorizar o âmbito concreto e imperfeito em prol da perfeição e da eternidade do patamar suprassensível. A concepção dualista da realidade, a ideia de Bem supremo e a busca pelo ideal, perfeito e eterno, instauram uma atitude diante da vida que vai na contramão da experiência grega da realidade, a qual Nietzsche defende como sendo a vida mesma.

O sistema platônico, ao se encontrar com a fé judaica do Deus monoteísta e da noção de história por ocasião da expansão do Império Romano, contribuiu para forjar a crença cristã e, por conseguinte, o próprio ocidente e a maneira como enxergamos e experimentamos a realidade. Quando ocorre, dentro do mundo judaico, o evento do Deus que entra na história, este, embora fosse um acontecimento religioso, do âmbito da fé, não se apresentava mais como um evento judaico por excelência, pois do ponto de vista de sua religiosidade, não o reconhecia, Cristo, o Deus-homem, não era para eles o Messias. Nesse sentido, era uma nova cultura estava a se formar. O cristianismo, não apenas enquanto religião, mas também enquanto cultura, necessitou, assim, estabelecer no que consistia propriamente sua realidade. Para isto, buscou as duas vertentes culturais, judaica do solo em que nasceu e grega como a mais difundida do Império Romano e, portanto, de seu território mesmo. Dos gregos herdou o pensamento lógico-racional, a partir dele explicou-se, esclareceu seus dogmas. Da cultura judaica, herdou a fé monoteísta, do Deus criador, externo ao mundo e que nele intervém, e a ideia da criação no tempo e história. Nesse sentido, a nossa cultura ocidental foi possível graças à justaposição do mundo grego e da cultura semita por ocasião do surgimento do cristianismo. Aqui, mais uma vez, a pertinência em se considerar, como o faz Vattimo,

ocidente e cristandade como sinônimos, impossibilitando uma compreensão da modernidade que seja somente afastamento do âmbito do religioso, é sempre necessário considerar o solo que nos constitui.

No processo de sistematização da crença cristã, muito de Platão foi utilizado. O Deus criador foi associado ao Bem supremo. Embora esta concepção platônica fosse somente um princípio abstrato que dá origem e sustenta o mundo das ideias, não sendo uma consciência e nem interferindo na realidade, ela foi associada ao Deus da religião, ao Deus que é a origem da existência, a verdade e a perfeição que cria no tempo e na história e nela interfere. É nesse sentido que Platão, para Nietzsche, é pré-cristão, pois já possuía com o seu sistema dualista e sua ideia de princípio originário os conceitos fundamentais do que passou a ser a doutrina cristã. Segundo ele, a transposição da filosofia de matriz socrático-platônica para a religião intensifica a propagação de um tipo de vida cujo centro está no além, desencadeando, conseqüentemente, a desvalorização do mundo concreto, ou seja, a desvalorização da própria vida.

O grande problema de Nietzsche com relação ao cristianismo encontra-se, então, na religião enquanto metafísica, na estruturação religiosa focada no além e que acaba por desenvolver uma moral que nega aquilo que concerne ao natural, instintivo e fisiológico, considerando a vida mesma somente como uma ponte para a outra realidade prometida. Para ele, o cristianismo enquanto metafísica, fundado sobre valores antinaturais, do ressentimento, da decadência e da corrupção da natureza, deve ser combatido. Voltamos aqui à exigência posta no primeiro parágrafo desta conclusão, a saber, que se deve ter bem claro o conceito de religião que Nietzsche critica. Esta é a religião metafísica, a religião moral e dogmática que empreende atitudes que vão contra a afirmação da vida como o filósofo a entende. É contra essa religião que Nietzsche se dirige, e é por enxergar nela a decadência e a degeneração que ele vê a necessidade de anunciar o Deus morto.

Com o anúncio da morte de Deus, Nietzsche pretende colocar abaixo o edifício metafísico. Se Deus é a peça que sustenta toda a estrutura do real, matá-lo significa não negar a existência divina, numa atitude ateísta, mas acima de tudo desfazer o sistema metafísico que abrange e explica toda a realidade. Por isso, como morte de Deus lê-se o fim da metafísica. Ao fim da possibilidade da metafísica acompanha o niilismo. Pois, por mais que este tipo de religião possa conduzir a vivências hostis à própria existência, como entende Nietzsche, ela, ainda assim, tem o seu papel de, a partir de um fundamento imóvel, estruturar a realidade, tornando

a vida mais fácil. Se não há mais um fundamento que sustente a realidade, que por muitas vezes é caótica, como suportar a existência? Em linhas gerais, como é possível viver após a morte de Deus? Ao desconstruir a metafísica, incluindo a necessidade do anúncio do Deus morto, Nietzsche percebe que se instaura a falta de sentido, de valores, de significação da realidade, o niilismo. É assim que se abre a possibilidade de conferir sentido à existência para além da metafísica. Assim, o filósofo que matou Deus não eliminou a possibilidade da religião, certamente tornou inconcebível trabalhar com a religião enquanto metafísica, no entanto, se considerarmos que religião é um meio de significar a existência, ela ainda é não apenas possível como necessária.

Neste ponto voltamos à caracterização da pós-modernidade. Vê-se como Nietzsche antecipa questões de nosso tempo. Quando fala do Deus que morreu, o filósofo evidencia também que tal evento foi empreendido pelos próprios modernos que, com a racionalização e a cientificidade, foram cada vez mais excluindo a ação de Deus no mundo. O ser humano era agora autônomo e, através da razão e da ciência, estava caminhando rumo ao progresso. Contudo, o projeto moderno mostrou-se também insuficiente ao tentar abarcar a explicação de toda a realidade. Assim, é gestada a pós-modernidade a partir dos eventos da crise tardo-moderna, nesse sentido, o nosso tempo vem caracterizado pela impossibilidade das metanarrativas com pretensões universalizantes, assim como assinala Lyotard, pelo fim da noção de história unitária progressiva, do modo que fala Vattimo, ou na linguagem nietzscheana, pelo fim da possibilidade da metafísica.

Mas, se devemos consumir o niilismo instaurado após a morte de Deus, é necessário repensar o sentido existencial, agora não mais sob o viés da metafísica, pois na pós-modernidade tal discurso já não é mais consistente. Ao se constatar que o anúncio do Deus morto não encerra o pensar religião, mas, num sentido contrário, torna a religião um conceito mais abrangente, enquanto produtora de sentido, podemos falar de religião, na pós-modernidade, com consistência filosófica. Este é o intuito mesmo de Vattimo, que, ao ler os anúncios nietzscheanos de morte de Deus e niilismo como possibilidades de abertura a outros conceitos de religião, se propõe a pensar o cristianismo, do qual ele é herdeiro, sob um viés não mais metafísico, e, por isto mesmo, ao seu ver, sob um viés genuinamente cristão. É interessante ressaltar que Vattimo não pretende, assim como empreenderam certas interpretações da filosofia nietzscheana, “batizar” Nietzsche. Vattimo, ao ler o filósofo alemão como aquele que liquidou a metafísica, encontra como resultado um campo fértil para a significação da



realidade, ou seja, encontra a possibilidade de pensar o cristianismo em outra perspectiva, e, para ele, esta é a perspectiva fundamentalmente evangélica.

O filósofo de Turim parte, então, da constatação nietzscheana do niilismo assumindo que este é a nossa única chance. Isto porque o niilismo é a constatação da impossibilidade da metafísica, da impossibilidade de discursos unificadores e sistêmicos, impulsionando-nos para uma nova significação da realidade. O niilista consumado, aquilo que devemos ser, sabe que precisa atravessar a ponte do niilismo, criar, assim, novos valores que não tenham a pretensão de ser mais verdadeiros do que os anteriores, pois sabe-se que na contemporaneidade não podemos mais lidar com valores no sentido forte do termo, mas com interpretações da realidade. É nesse sentido, que a experiência do niilismo, que se coloca após a morte de Deus, abre para o evento hermenêutico. A religião que Vattimo reencontra na pós-modernidade é, então, aquela que tem como pressuposto o niilismo, que sabe que não pode ser uma constatação objetiva da realidade, mas que é um pensamento enfraquecido.

Contudo, o niilismo mesmo, essa possibilidade de abertura ao evento hermenêutico, é, para Vattimo, resultado da nossa própria herança cristã. Nesse sentido, ele não pensa o cristianismo na pós-modernidade apesar dos eventos modernos, ou apesar da morte de Deus, mas julga que só é possível pensá-lo justamente por causa desses eventos. Ao retomar nossas origens na tradição judaico-cristã, ele percebe onexo entre ocidente e cristianismo e considera que a modernidade, semelhante à leitura weberiana, é o desdobramento de uma forma de enxergar a realidade empreendida pela tradição cristã com sua noção do Deus transcendente e monoteísta e de sua ética. Indo além, ele enxerga que o evento moderno da secularização, como aplicação interpretativa da escritura, é a expressão máxima do evento da encarnação, pois, se com a secularização dissolve-se o sentido duro da realidade levando à constatação da morte de Deus, à emergência do niilismo e à abertura ao evento hermenêutico, isso só foi possível graças à noção cristã do Deus que abandona sua infinita transcendência e encarna em Jesus aproximando-se de nós. O próprio evento da *kénosis*, o rebaixamento divino, rompe com a extrema diferenciação entre Deus e o mundo abrindo espaço para a possibilidade da dissolução da metafísica. É com a própria encarnação que se enfraquece o sentido duro da realidade.

Uma vez que Deus encarna em Cristo, a salvação não pode mais ser concebida como recepção e aplicação de uma mensagem. A revelação nos diz que após o evento do Deus-homem a salvação está implicada na história, ela se dá na mundanidade. A salvação não está mais

voltada para um núcleo doutrinário rígido ancorado em uma verdade universal dada, o que a revelação nos fala é que a salvação ainda está em curso, que ela se dá na história mundana e que necessita de interpretação, não é algo já finalizado. Então, o enfraquecimento das estruturas metafísicas empreendido pela secularização já foi antecipado, ou melhor, preparado pela tradição cristã que tem como cerne o evento da encarnação. Nesse sentido, Vattimo afirma que foi o próprio cristianismo que superou a metafísica, pois a secularização, o Deus morto e o niilismo são fenômenos positivos e herdeiros do ensinamento de Jesus enquanto encarnação de Deus. Ao defender que os eventos modernos são a continuação e a interpretação da mensagem bíblica, o filósofo de Turim considera que é justamente agora, na pós-modernidade, que é possível falar genuinamente no Deus cristão, é possível reencontrar o Deus que nos fala nas Escrituras, não mais o Deus da religiosidade metafísica.

Desde modo, insere-se aquilo que Vattimo denomina como cristianismo não religioso, no sentido de que não é mais metafísico, que não trabalha mais exclusivamente no nível da doutrina objetiva, mas que repensa os conteúdos do Evangelho a partir do evento da encarnação de Deus em Cristo. É pensando, então, em um cristianismo na pós-modernidade que tenha consistência filosófica que Vattimo chega ao entendimento da *kênosis* enquanto enfraquecimento das estruturas da metafísica, ligando esta herança cristã aos eventos da modernidade tardia que se transcrevem como morte de Deus e niilismo. Entendido desta forma, a revelação não é mais uma verdade simplesmente dada, mas, sim, um evento histórico, pois Deus abre mão de sua transcendência e se aproxima de nós. Não há, então, a possibilidade de uma verdade dada que se traduz em forma de doutrina, mas é ela um pensamento que caminha na direção da subjetividade, da interioridade, pois está relacionada à interpretação.

Se, como afirma Nietzsche, não existem fatos, mas, apenas, interpretações, então valeria qualquer interpretação da Sagrada Escritura? Não é isso que Vattimo sugere. Embora não existam critérios objetivos, deveria haver um limite para a interpretação de modo a evitar o relativismo. Este limite é, para o filósofo, a comunhão de uma comunidade de intérpretes, a verdade deve ser definida mais como consenso, amizade. Insere-se aqui a noção cristã de caridade. No destino niilista, ou hermenêutico, do evento da encarnação, a caridade apresenta-se como apelo. A verdade não é mais dada de maneira rígida e objetiva, ela carece de interpretação e comunhão no sentido do abrir-se para o outro. O caminho para a construção de uma verdade cristã – mas verdade também em seu sentido fraco – é o caminho do diálogo que se sustenta no princípio da caridade, do amor, que é sempre movimento e atualização.

Lembre-mos que, com a encarnação não apenas se enfraquece o sentido metafísico da realidade, como se instaura a noção do amor, pois, segundo Vattimo, a finalidade pela qual Deus se encarna e sacrifica-se na cruz é a de estabelecer uma ligação subjetiva com a humanidade, e Ele o faz por amor às suas criaturas. A encarnação abre espaço para a dinâmica relacional amorosa sem os impedimentos de um Deus metafísico.

A conjunção Nietzsche-Vattimo, a qual se procurou evidenciar aqui, ajuda, então, a traçar um quadro possível para a religião na pós-modernidade. Partindo do pressuposto de que o anúncio do Deus morto não é uma declaração ateísta, mas, sim, a certificação de que a religião enquanto metafísica não é mais possível, é viável lidar com a filosofia nietzscheana, do modo que faz Vattimo, como aquela que contribui para clarear o campo religioso após as transformações na sociedade da pós-modernidade. Nesse sentido, o filósofo que matou Deus não decretou, conseqüentemente, o fim da religião, mas possibilitou a expansão de tal conceito, levando-o para além da conceituação metafísica. É, então, a partir desta abertura que Vattimo enxerga a possibilidade de interpretar o cristianismo na atualidade segundo os anúncios nietzscheanos.

Nietzsche foi aqui lido a partir de Vattimo, levando-nos à interpretação do cristianismo no contexto contemporâneo, ancorado nos conceitos de *kênosis e caritas*. A partir desta leitura, pode-se perceber que olhar Nietzsche pela lente vattimiana contribui para se pensar um sentido religioso na atualidade que esteja em harmonia, ainda que fragilmente, com as condições de pensamento e de vida atuais. Mas, acima de tudo, fora preciso evidenciar como precisamos de Nietzsche, como para nossa época é importante, especialmente para o âmbito religioso, matar Deus. Precisamos que o Deus moral, legislador, que a doutrina rígida e universalista não mais subsistam, para que agora, então, possamos falar de religião enquanto narrativa de sentido, que dê aos seus fieis um significado existencial

É nesse sentido que Nietzsche apresenta-se para nós, pós-modernos, como o alegre mensageiro<sup>113</sup>, como aquele cuja filosofia não apenas desconstrói como também nos dá a possibilidade de nova significação, pois se sua filosofia nos fala de uma crise tremenda, ela também nos fala de uma nova aurora, e dentro desta nova aurora, Vattimo é o filósofo que pode nos guiar.

---

<sup>113</sup> “Eu sou um mensageiro alegre, como nunca houve, eu conheço tarefas de uma altura tal que até então inexistiu noção para elas, somente a partir de mim há novamente esperanças” (NIETZSCHE, 2007, p. 102).

## Referências bibliográficas

- A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2015.
- ALVES, Rubem. *Deus morreu – Viva Deus!* Rio de Janeiro: Tempo e presença, 1972.
- BEST, Steven; KELLNER Douglas. *The post-modern turn*. Nova York: Guilford Press, 1997.
- ARALDI, C. L. Considerações acerca da ‘Morte de Deus’ em Nietzsche. *Dissertatio*, Pelotas, n. 4, 1996. Disponível em: <<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/antigas/dissertatio4.pdf>>.
- Cambridge Companion to Nietzsche*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- CORNFORD, Francis M. *Antes e depois de Sócrates*. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- Dicionário de filosofia de Cambridge*. Dirigido por Robert Audi. São Paulo: Paulus, 2006.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2013.
- FERREIRA, Vicente. O cristianismo na pós-modernidade: considerações hermenêuticas filosóficas. *Atualização*, n. 356, 2012, p. 229-248.
- HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. Tradução: Antônio Correia. Coimbra, Portugal: Armênio Amado, 1987.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Tradução: Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2000.
- \_\_\_\_\_. *The Post-Modern Explained: correspondence 1982-1985*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001.
- MELO, Noéli Correia de. Apresentação e comentário. In: *Coleção Folha Grandes Nomes do Pensamento*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015, p. 5-38.
- MOURA, Carlos. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. II Consideração Intempestiva: sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida. In: *Coleção Folha Grandes Nomes do Pensamento*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015, p. 47-118.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Edições 70: Lisboa, Portugal, 1987.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zarathustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *O anticristo*. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011b.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

PESSANHA, José Américo Motta. Platão. In: *Coleção Os Pensadores*, 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PIEPER, Frederico. *A vocação niilista da hermenêutica. Gianni Vattimo e religião*. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

PLATÃO. *Mênon*. Col. Folha grandes nomes do pensamento. Tradução: Maura Iglésias. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

TILGHMAN, B. R. *Introdução à filosofia da religião*. Tradução: Adail Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SILVA, Jessé Pereira da. A pós-modernidade como condição. In: MARASCHIN, Jaci; PIEPER, Frederico (Orgs.). *Teologia e pós-modernidade: novas perspectivas em teologia e filosofia da religião*. São Paulo: Fonte, 2008, p. 37-59.

SOUSA, Mauro Araujo. *Religião em Nietzsche: "Eu acreditaria somente num Deus que soubesse dançar"*. São Paulo: Paulus, 2015.

VATTIMO, Gianni. *Credere di credere: è possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* Milão: Garzanti, 2007.

\_\_\_\_\_. *Depois da cristandade*. Tradução: Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

\_\_\_\_\_. *Diálogo com Nietzsche*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Introdução a Nietzsche*. Tradução: Antônio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

\_\_\_\_\_. *La fine de la modernità*. Milão: Garzanti, 2011.

\_\_\_\_\_. O vestígio do vestígio. In: *A religião: o seminário de Capri*. Jacques Derrida; Gianni Vattimo (Org.). São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

WESTHELLE, Vitor. Traumas e opções: teologia e a crise da modernidade. In: MARASCHIN, Jaci; PIEPER, Frederico (Orgs.). *Teologia e pós-modernidade: novas perspectivas em teologia e filosofia da religião*. São Paulo: Fonte, 2008, p. 13-35.