



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO - UNICAP
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA - PRAC

COORDENAÇÃO DE PESQUISA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Sebastião Hugo Brandão Lima

A CRÍTICA DE NIETZSCHE À RELIGIÃO CRISTÃ

RECIFE, JANEIRO DE 2015.



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO - UNICAP
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA - PRAC

COORDENAÇÃO DE PESQUISA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Sebastião Hugo Brandão Lima

A CRÍTICA DE NIETZSCHE À RELIGIÃO CRISTÃ

Dissertação do programa de mestrado em
Ciências da Religião, na linha de pesquisa
Campo religioso brasileiro, cultura e sociedade.

RECIFE, JANEIRO DE 2015.

Sebastião Hugo Brandão Lima

A CRÍTICA DE NIETZSCHE À RELIGIÃO CRISTÃ

DEFESA PÚBLICA em

Recife, 23 de Janeiro de 2015

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Drance Elias da Silva (Orientador)
Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP

Prof. Dr. ~~Sergio~~ Sérgio Sezino Douets Vasconcelos (Examinador Interno)
Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP

Prof. Dr. Junot Cornélio Matos (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Recife

2015

Dedicatória

Dedico esta dissertação a Deus, por ter sido balsamo nos momentos difíceis. Dedico em especial a minha esposa, Rafaella, que me deu forças e estimulou nos momentos mais difíceis, bem como, conviveu integralmente comigo em todos os momentos da árdua construção desta dissertação; dedico a toda minha família por me incentivar, em especial meu tio Silvan, que é pra mim um exemplo a ser seguido, a minha prima Silvia, que foi a primeira universitária da minha família materna, despertando-me o desejo e estímulo para construir minha carreira acadêmica, a minha prima Joice que foi a primeira prima em pós-graduação e foi na sua formatura que me entusiasmei a querer alcançar os meus sonhos acadêmicos; dedico a minha tia Maria Aparecida, que sempre confiou em mim, desde minha juventude, e sempre me disse que eu teria êxito nos estudos e que teria sucesso na minha vida profissional. Dedico esta dissertação em especial a minha mãe de onde herdei toda a garra para conquistar meus objetivos e aprendi a nunca desistir e superar todos os obstáculos.

Agradecimentos

Agradeço ao meu amigo Eduardo, por todo o período que passamos no Sul em um intercâmbio, no qual, o mesmo me deu forças e ajudou no primeiro capítulo desta dissertação. Agradeço ao meu amigo Flávio que dividiu comigo as angústias de estar longe da família em viajar para Recife semanalmente, bem como, a todo seu apoio na construção da minha dissertação. Agradeço ao meu amigo Fábio por toda sua atenção e disposição em me ajudar com livros e materiais a serem usados nesta dissertação e pelos seus conselhos. Agradeço a Mayara por sua contribuição para a realização desta pesquisa e por sua força e ajuda. E não posso esquecer a atenção e compromisso do meu orientador e sua paciência e companheirismo para comigo em todas as etapas da construção da minha dissertação.

“[...] ao olhar para trás, todo o nosso comportamento e todos os nossos juízos parecerão tão limitados e inconsiderados como o comportamento e o juízo de tribos selvagens e atrasadas” (NIETZSCHE, 2000, p. 106).

Resumo

Partimos nesta pesquisa tentando entender parte do pensamento de Friedrich Nietzsche: sua crítica à Religião cristã, no tocante a seu discurso acerca da “morte de Deus”, e a recepção da sua filosofia no cenário religioso pós-moderno. Buscamos apresentar o seu discurso da “morte de Deus” partindo da obra *Gaia Ciência*, discurso que relaciona-se com a desvalorização do mundo metafísico e a perda de crédito no Deus cristão. A fé em Deus perdeu plausibilidade, instaurando o niilismo. Problematizamos a crítica de Nietzsche a Religião cristã, mas, sobretudo, crítica à cultura de sua época. Ele critica uma sociedade edificada sob o ideário cristão que está amparado em uma moral que, por séculos, foi usada como mecanismo de domínio e manutenção de poder. Nietzsche entende o Cristianismo enquanto negação da vida e/ou Religião da decadência. A crítica de Nietzsche ao Cristianismo tem como alvo o sujeito enquanto agente moral. Todavia, não é necessariamente uma crítica a Jesus, o Cristo, visto que, Nietzsche considerava Paulo o verdadeiro fundador do Cristianismo. Nesta pesquisa analisamos alguns aspectos da Religião na pós-modernidade e a recepção do pensamento de Nietzsche neste cenário. Hoje, com a pós-modernidade, a Religião, ao menos suas representações institucionais, tornou-se coadjuvante no debate sobre temas relevantes, porém, a humanidade prossegue vivendo dimensões religiosas, cada vez mais particulares e subjetivas. Dialogamos no decorrer da pesquisa com vários autores que discorrem sobre a Religião na pós-modernidade de forma positiva e que, de alguma forma, dialogam com Nietzsche. Com a pós-modernidade e seu processo de secularização, a Religião não se encerra, ao contrário, ela ressurge e se difunde. Mesmo não tendo o “protagonismo” que exercia antes, a Religião continua exercendo papel importante na pós-modernidade, estando presente em todas as áreas do desenvolvimento humano.

Palavras chave: Pós-modernidade. Nietzsche. Morte de Deus. Religião. Valor. Moral. Cristianismo. Niilismo. Jesus.

Abstract

In this research we trying to understand the thought of Friedrich Nietzsche: his discourse about the "death of God", his critique of the Christian religion and the reception of his philosophy in a postmodern scenario – the relationship to the becoming of religious phenomena, also well noticeable in postmodernity. We seek to present his discourse "death of God" based on the book Gaia Science, this discourse is related to the depreciation of metaphysical world and the loss of credit in the Christian God. Faith in God has lost plausibility, establishing nihilism. We problematize Nietzsche's critique of the Christian religion, but especially critical to the society of his time, he criticizes a society built upon the Christian ideal which is supported on a morality that has been used for centuries as a means of maintaining power and domination. Faith in God has lost plausibility, establishing nihilism. we problematize Nietzsche's critique about the Christian religion, but especially the critique to the society of his time, he criticizes a society built upon the Christian ideal which is supported on a morality that has been used for centuries as a means of maintaining power and domination. Nietzsche understands Christianity while negation of life and / or religion of decadence. The Nietzsche's critique of Christianity targets the individual as a moral agent. However, it is not necessarily a criticism of Jesus, the Christ, considering that Nietzsche believed that Paul was the true founder of Christianity. In this research we analyze the religion in postmodernity and the reception of Nietzsche's thought in this scenario. Postmodernism is born with Nietzsche, from his discourse "death of God". Today, with postmodernism, religion in its institutional representations, became an adjunct in the debate on important issues, however, humanity continues living increasingly private and subjective religious dimensions. We dialogued during the research with various authors who talk about religion in postmodernity in a positive way and somehow dialogues with Nietzsche. With postmodernity and its process of secularization, religion does not end, rather it emerges and diffuses. Even without the "protagonism" who exercised before, religion continues to play an important role in post-modernity, being present in all areas of human development.

Keywords: Post-modernity. Nietzsche. Death of God. Religion. Value. Morale. Christianity. Nihilism. Jesus.

SUMÁRIO

Introdução.....	10
1ª Capítulo: A “morte de Deus”.....	16
1. Contexto histórico.....	16
2. “Morte de Deus”.....	23
3. Nihilismo e morte de Deus.....	31
4. “Morte de Deus” em Heidegger, Vattimo e Young.....	36
2ª Capítulo: Crítica a Religião Cristã.....	43
1. Religião em Feuerbach e Freud	43
1.1. Religião em Feuerbach.....	44
1.2. Religião em Freud.....	47
2. Nietzsche e à Religião cristã.....	50
2.1. O cristianismo enquanto negação da vida.....	52
2.2. Crítica à Moral Cristã.....	59
2.3. Aceitação de Jesus e negação do cristianismo de Paulo.....	65
3ª Capítulo: Nietzsche e a recepção de seu pensamento no cenário religioso na pós-modernidade.....	74
1. Pós-modernidade.....	73
2. Religião na pós-modernidade.....	78
3. Nietzsche e a recepção de seu pensamento no cenário religioso na pós-modernidade.....	88
Considerações Finais.....	104
Referência Bibliográfica.....	108

Introdução

O ponto de partida desta pesquisa é a análise da filosofia de Nietzsche, que é, ainda hoje, desafiadora e fascinante. Seu discurso é caracterizado por sua complexidade e profundidade que aflige as estruturas humanas, no tocante, as que se refere à tradição, especialmente a tradição cristã. Nietzsche foi um dos maiores expoentes do pensamento Ocidental e é, reconhecidamente, um dos maiores críticos da Religião como um todo, em especial da Religião cristã.

Entendemos ser imperativo analisar o pensamento crítico de Friedrich Wilhelm Nietzsche acerca da Religião Cristã, objetivando compreender a recepção de seu pensamento no cenário religioso na pós-modernidade. Todavia, entendemos que a sua crítica ao cristianismo repercute e é de extrema relevância, devendo ser analisada de forma pragmática e sistemática. O ponto fundante de seu pensamento são suas críticas a cultura de sua época, evidenciados nos seus questionamentos aos valores e moral estabelecidos, sobretudo, pelo Cristianismo que se propagou pelo Ocidente, sendo assim, constitui-se em uma crítica à sociedade Ocidental: notório em seu discurso acerca da “morte de Deus”. Ele se distancia da sua herança cultural para desenvolver sua filosofia e propor uma cultura com novos valores – a transvaloração dos valores.

Uma das marcas principais de sua filosofia foi descrita na obra *Gaia Ciência* de 1882, nos aforismos 108, 125 e 343 (especialmente no aforismo 125), onde encontramos o famoso discurso do insensato ou discurso da “morte de Deus”. Em tal discurso surge uma de suas maiores expressões: “Deus está morto”, que é objeto de pesquisa desta dissertação e parte central deste texto. Vale salientar que esta afirmação só ocorreu porque houve causas relevantes que, de fato, motivaram Nietzsche a proclamar tal expressão, como as transformações históricas, sociais, culturais de sua época.

Sendo assim, no primeiro capítulo desta dissertação nos propomos a apresentar o contexto histórico, ao qual Nietzsche foi forjado, e o seu famoso discurso da “morte de Deus”, que é parte da sua crítica a religião cristã. A “morte de Deus” gerou como consequência o advento do niilismo. Entendemos o niilismo como parte fundante para a compreensão da filosofia nietzschiana e sua crítica ao Cristianismo.

O discurso nietzschiano acerca da “morte de Deus” implicou na constatação, por parte do filósofo, do fim da metafísica, isto é, o declínio do modelo platônico de pensamento, marcado pela dualidade da realidade: um mundo divino *versus* o mundo humano. A “morte de Deus” simboliza o fim de uma época, pois, a Modernidade rompe com a tradição judaico-cristã de creditar seus fundamentos em uma realidade metafísica e, a partir desta, explicar e estruturar a realidade humana. Pois, segundo Nietzsche, a humanidade estava desacreditando em Deus e no mundo metafísico, que alicerçava e fundamentava a existência humana – a crença em Deus estava se deteriorando.

A crença em Deus, em uma realidade metafísica, em um mundo divino estava se desintegrando e a sociedade Ocidental estava perdendo uma de suas características principais que era a sua cultura essencialmente religiosa. A “morte de Deus” é uma expressão que demonstra esta transformação pela qual a sociedade Ocidental estava passando, visto que, a Religião deixou de exercer o domínio, que outrora, era quase que absoluto sobre o cotidiano das pessoas. Foi uma expressão forjada sobre as circunstâncias histórico-sociais decorridas com advento da modernidade. O mundo foi perdendo o encantamento e, em mesma proporção, a Religião foi perdendo sua força de intervir nas estruturas sociais e mesmo na condição psíquica dos indivíduos.

A humanidade estava perdendo o sentido de sua existência e os fundamentos de sua realidade, com isso, estava se instaurando o niilismo. Segundo Nietzsche o niilismo surge como consequência do Cristianismo.

Embora muitos ao ouvirem a expressão “morte de Deus”, fiquem apavorados e entendam que é um absurdo tal afirmação, não podemos interpretá-la como uma simples manifestação de um ateísmo. Não necessariamente Nietzsche tenha matado Deus, ao contrário, ele se limita a constatar a incoerência do divino na cultura de seu tempo, sobretudo, entre os valores que se praticou e o Deus que se prega. O discurso nietzschiano, acerca da “morte de Deus” é, antes, uma crítica a moral e valores cristãos.

Nietzsche é reconhecidamente considerado um, senão o maior, crítico da Religião cristã. Parte deste reconhecimento é por Nietzsche ter decretado a “morte de Deus”. São raros os casos, na história da filosofia, que um filósofo se caracteriza tanto por uma frase de seu discurso, quanto o caso de Nietzsche ao proferir: “Deus está morto”. Foi uma frase recorrente em outros meios que não o da filosofia, aparecendo em diversos livros e textos,

fazendo com que o nome de “Nietzsche” ficasse bastante conhecido, sobretudo, como o filósofo da “morte de Deus” (sua grande expressão que gerou diversas polêmicas no Ocidente). Contudo, para além de Nietzsche, ainda no primeiro capítulo, analisamos alguns autores que discorreram sobre a “morte de Deus” e que julgamos como relevantes para a esta pesquisa, pois, dialogam com a filosofia nietzschiana, são eles: Heidegger, Vattimo e Young.

No segundo capítulo, problematizamos, de forma mais aprofundada, a crítica de Nietzsche a Religião cristã, partindo da leitura de suas obras e de autores que reflitam sobre a Religião. Porém, não fundamentamos o teórico central deste projeto, Nietzsche, só a partir de suas obras, mas, sobretudo, amparado por diversos autores que dialogaram com o mesmo e refletiram sua filosofia e/ou a Religião. Para iniciarmos esta problematização, discorreremos brevemente sobre a crítica à Religião realizadas tanto por Feuerbach, quanto por Freud, dois pensadores que contribuíram significativamente para investigarmos o objeto desta pesquisa: crítica de Nietzsche a Religião cristã.

Contudo, a crítica nietzschiana vai além do Cristianismo, trata-se de um posicionamento ímpar do pensador para com as religiões como um todo. Em seu intuito de destruir os valores e a moral e em defender os instintos, Nietzsche não descansa no seu combate contra a Religião de uma forma geral. Evidentemente, o foco de suas críticas é o Cristianismo, uma vez que, o Cristianismo é parte do ideário cultural de sua época e que sua crítica era, antes de tudo, uma crítica a cultura de sua época. A cultura Ocidental se confunde com o Cristianismo, daí a forte oposição de Nietzsche a Religião cristã.

Para ele, o Cristianismo é uma Religião da decadência, pois, nega a vida. O Cristianismo nega a vida à medida que impõe regras e tenta dominar o instinto, que é a essência da humanidade e garantia da perpetuação da espécie humana. Nietzsche chamou de “vontade de potência” a afirmação da vida e o instinto humano. Segundo ele, o Cristianismo busca o fim do natural e instintivo, apresentando-os como perversos e imorais, o que acarretaria no fim da humanidade. A Religião cristã despreza a vida e destrói toda “vontade de potência”. Para Nietzsche, a Religião cristã vem arruinando a humanidade.

Nietzsche critica o Cristianismo, mas, sobretudo, critica a sociedade Ocidental, que é uma sociedade fundamentada sobre os valores cristãos, tutelada por uma moral

que serve de ferramenta para manutenção e domínio de poder, visto que, por séculos a Religião, com seus valores e moral, serviu como legitimação do poder vigente. Ao criticar o Cristianismo o foco da crítica de Nietzsche são os indivíduos enquanto agentes morais. A filosofia nietzschiana é uma crítica à tradição, busca demolir os valores cristãos. Nietzsche denominou os valores cristãos como uma moral de fracos. Para ele, valores morais constituídos pelo Cristianismo tornam público e notório sua oposição à vida. Nietzsche põe em cheque um dos pilares da religiosidade cristã: seu código moral. A filosofia de Nietzsche fundamenta-se em negar a moral cristã.

Nietzsche contesta a moral cristã e sugere a transvaloração dos valores como superação desta. Para ele, a humanidade deve transcender à moral vigente (moral cristã) – sem fundamentação lógica e criada sobre uma perspectiva mitológica – por uma moral alicerçada em princípios lógicos e racionais. Para tal, faz-se necessário o fim do “Deus Moral” ou “Deus Metafísico”

Para Nietzsche, o Cristianismo que se caracteriza por negação da vida foi o Cristianismo que se seguiu após a morte de Jesus, através de Paulo. Este teria subvertido os ensinamentos de Jesus e subvertido os valores: transformou o que é forte em fraco e vice-versa. A Religião cristã, que se constituiu a partir de Paulo, nega essa realidade em nome de uma realidade metafísica, uma realidade para além da morte. Segundo Nietzsche, os valores criados pelo Cristianismo invertem os valores naturais e instintivos. Logo, a crítica de Nietzsche ao Cristianismo, não se trata de uma crítica direta aos ensinamentos de Jesus, pois, para Nietzsche, os ensinamentos de Jesus foram subvertidos e moralizados por Paulo, em especial, mas também pelos demais discípulos que propagaram esses ensinamentos como sendo a “boa nova” e fonte de salvação, quando, segundo ele, na verdade estavam negando a vida e estruturando uma Religião a partir do ressentimento. Esse Cristianismo, que se seguiu pela história e ganhou todo o mundo Ocidental, nega a vida e, por isso, é uma Religião da decadência, contrária aos ensinamentos e vida de Jesus.

Logo, a fúria de Nietzsche contra o Cristianismo e todo seu afinco em destruir os valores cristãos não é direcionado a Jesus e sim a Paulo, o apóstolo, e ao Cristianismo que se seguiu até os dias atuais. Segundo Nietzsche, Paulo foi o verdadeiro fundador do Cristianismo, que se oficializou em Roma e dominou o mundo Ocidental. Para Nietzsche, este Cristianismo em momento algum pode ser confundido com os ensinamentos de

Jesus. Foi um Cristianismo subvertido, moralista e que negou a vida, ao contrário de Jesus.

No terceiro capítulo, investigamos o pensamento de Nietzsche, no tocante a sua crítica ao Cristianismo, a partir do seu discurso da “morte de Deus”. Iniciamos tal investigação com uma breve contextualização sobre a pós-modernidade. Em nossa sucinta análise sobre pós-modernidade, nos apoiamos em Bauman como teórico principal, mas, não nos furtamos de utilizar outros teóricos que discorrem sobre a pós-modernidade e não corroboram, necessariamente, com Bauman acerca deste tema. Porém, buscamos demonstrar que, mesmo divergentes, estes teóricos convergem, mesmo que minimamente e indiretamente, no entendimento de pós-modernidade enquanto aprofundamento da modernidade e não o seu fim. Logo, nesta pesquisa, conceituamos a pós-modernidade não como o fim da modernidade, mas como um aprofundamento da mesma, isto é, uma experiência profunda na própria Modernidade. Discorremos sobre a pós-modernidade de forma breve e introdutória, visto que, esta não é objeto primordial desta dissertação e não temos objetivo, nesta pesquisa, de aprofundar o debate sobre o tema, nem, tampouco, tempo apropriado.

Uma vez que, contextualizamos a pós-modernidade, partimos para analisar a religião neste cenário pós-moderno. As mudanças acerca da Religião, decorrentes do advento da modernidade, já haviam sido previstas por Nietzsche. Esta previsão se concretizou, os indivíduos, na pós-modernidade, passaram a se relacionar com a Religião e com Deus de uma forma diferente de que tinha ocorrido em qualquer outro momento histórico. A Religião, desde do advento da Modernidade, perde espaço na organização da sociedade, como gestora da vida e conduta social humana, na política e etc. Porém, ainda assim, a efervescência religiosa é determinante na vida dos indivíduos pós-modernos, marcados por uma religiosidade de características subjetivas e, por vezes, indiferente para com a Religião institucional.

Com a perda de credibilidade e de plausibilidade em Deus, que alicerçava e sustentava a vida e realidade humana, instaurou-se o niilismo. Desprezando a tradição e todo o seu sistema metafísico que a fundamentava, houve consequências, influenciando na construção do que se denomina de pós-modernidade e, por conseguinte, a concepção de Religião e suas práticas sofreram transformações. Na pós-modernidade a religiosidade continua com força vital impressionante. Mesmo a Religião institucional tem se

reinventado e se reinterpretado, conseguindo ser autônoma diante das outras instituições, continuando a influenciar na sociedade, ainda que de forma mais tímida. A Religião tem se resignificado, buscando se adaptar ao cenário pós-moderno e tem encontrado seu espaço e mantido sua importância.

Mais informados sobre a pós-modernidade e a religião na pós-modernidade, iniciamos a análise da recepção da filosofia nietzschiana no cenário religioso pós-moderno. Confrontaremos as ideias de Nietzsche com alguns outros autores que enxergam o Cristianismo de forma diferente. Alguns fazendo uma releitura do próprio Nietzsche, a exemplo de Vattimo, e outros contrariando Nietzsche, afirmando que o Cristianismo atesta a vida ao invés de negá-la, bem como, que a religião está longe do seu fim, que os indivíduos, mesmo desprendidos de Instituições religiosas, continuam religiosos, a exemplo de Berger, dentre outros.

A filosofia de Nietzsche, a Religião e a pós-modernidade vistas sobre outros ângulos nos possibilitou avançar no entendimento do fenômeno religioso e elucidar parte do pensamento de Nietzsche. Como veremos no decorrer do texto.

1ª Capítulo: A “morte de Deus”

1. Contexto histórico

Partimos nesta pesquisa tentando entender parte do pensamento de Friedrich Wilhelm Nietzsche, no tocante, ao seu discurso acerca da “morte de Deus” e sua crítica à Religião cristã, pois, tais temáticas nos causa fascínio e interesse, dentre outros motivos que impulsionam nossa investigação em compreender a recepção da sua filosofia no cenário “pós-moderno” e sua estreita relação para com o devir do fenômeno religioso, também, bem perceptível na “pós-modernidade”.

Friedrich Wilhelm Nietzsche, nascido em 15 de outubro de 1844 em Röcken, perto de Leipzig na Alemanha. Em 1849, seu pai e seu irmão faleceram; por causa disso a mãe mudou-se com a família para Naumburg, pequena cidade às margens do Saale, onde Nietzsche cresceu, em companhia da mãe, duas tias e da avó. Filho e neto de pastores protestantes, órfão de pai aos cinco anos de idade, foi instruído pela mãe nos rígidos princípios da Religião cristã.

Criança feliz, aluno modelo, dócil e leal, seus colegas de escola o chamavam "pequeno pastor"; com eles criou uma pequena sociedade artística e literária, para a qual compôs melodias e escreveu seus primeiros versos. Chegou a cogitar seguir os passos de seus antecessores. Porém, o seu interesse em se dedicar a Teologia e à Filosofia – influenciado por Ritschl, professor que considerava a filologia o estudo do pensamento – o desviou do caminho tomado por seu pai e seu avô.

Em 1858, Nietzsche obteve uma bolsa de estudos na então famosa escola de Pforta. Segundo Halévy, o contato com rigoroso estudo de textos bíblicos em Pforta, uma escola bastante conceituada pela forte formação filológica e estudos bíblicos foi importante nos estudos secundários do jovem Nietzsche (1989). Janz, discorre sobre a importância de Pforta para o filósofo alemão:

O que Pforta significou para Nietzsche é de maior peso no que diz respeito a sua evolução inteira. Aqui foram assentadas as bases

extraordinariamente sólidas de seu conhecimento sobre a Antiguidade, esse conhecimento que iria determinar, em primeira esfera e durante muitos anos, a direção de sua filosofia (1997, p. 110).

Nietzsche foi para Leipzig se dedicar aos estudos e lá investigou as obras de Diógenes Laércio (século III), Hesíodo (século VIII a.C.) e Homero (a.C. século IX a. C) (Cf. SIQUEIRA, 2004, p, 410). Interessou-se de forma mais comprometida por filosofia ao ler *O Mundo como Vontade de Representação*¹, de Schopenhauer (de quem mais tarde se afastaria). Schopenhauer foi um dos críticos da visão iluminista de vida e argumentou que o mundo é a nossa representação dele, ou seja, é o resultado da organização de percepções que nós fornecemos. O mundo, o qual representamos, é fundamentalmente vontade de existir. Toda ação, movimento e mudança que ocorre no mundo é explicada por esta vontade. A vontade de representação de Schopenhauer exercerá influência decisiva sobre Nietzsche. Pois, com Schopenhauer, a razão perde a sua centralidade e não mais é entendida como a essência dos indivíduos e sim como um instrumento a serviço de nosso instinto de sobrevivência na vida.

Nietzsche atuou como docente na Universidade de Basiléia, na Suíça, de 1868 a 1879. Contudo, passou a viver com uma “pensão”, cerca 3.000 francos suíços que financiava suas viagens e publicações de seus livros.

Para Heidegger, Nietzsche, ainda em sua juventude, já dava sinais de seu promissor posicionamento filosófico, todavia, que este já discorria em suas anotações que os deuses também precisavam morrer (HEIDEGGER, 2003, p. 476).

Ele se caracterizava por ser um espírito investigativo e inquieto, próprio de um grande pensador, vivendo de embates contra si mesmo e de conflitos com a humanidade – de paradoxos sem limite. Era um indivíduo que vivia recurvado sobre si mesmo. Um ser humano que foi definido da seguinte forma:

Emotivo e fascinado por tudo o que resplende vida, era ao mesmo tempo sedento por liberdade espiritual e intelectual; levado pelo instinto ao mundo irreal, ao mesmo tempo era apegado ao mundo concreto e real; religioso por natureza e por formação, era ao mesmo tempo um demolidor de religiões; entusiasta defensor da beleza da vida, era também crítico feroz de toda fraqueza humana; conhecedor de si mesmo, era seu próprio algoz; seu espírito era campo aberto em que

¹ Publicada em 1819, esta foi a principal obra de Arthur Schopenhauer, conhecido pelo pessimismo de seus pensamentos.

irromperam as mais variadas tendências, sob a influência de sua agitada consciência (NIETZSCHE, 2008, p. 10).

Passava boa parte do seu tempo escrevendo e convivendo com amigos e intelectuais. Fez várias viagens à Itália e pela Costa Azul francesa. Contudo, viveu solitário, isolando-se em sua casa, na companhia de sua mãe e de sua irmã. Não casou nem teve filhos, sua vida amorosa é marcada por sua grande decepção de não ter se casado com Lou Andreas Salomé. Sofreu por conta da sífilis, contraída em 1866. Depois de 1888, Nietzsche passou a escrever cartas estranhas – escrevia cartas ora assinando "Dioniso", ora "o Crucificado". Um ano mais tarde, em Turim, enfrentou o auge da crise e acabou sendo internado em Basileia, onde foi diagnosticada uma "paralisia progressiva". De origem sífilítica, a moléstia progrediu lentamente até a apatia e a agonia. Viveu seus últimos anos de vida isolado, falecendo no dia 25 de agosto de 1900, em Weimar.

Há um estreito relacionamento entre a vida cotidiana de um pensador e sua produção filosófica e/ou literária. Simone de Beauvoir esclarece a relação entre a vida e obra de um autor da seguinte forma:

Como o universo de Einstein, ele é ao mesmo tempo ilimitado e finito. Ilimitado: através do tempo e do espaço, ele vai até as origens do mundo e até seus confins. Resumo em mim a herança terrestre e o estado do universo neste instante. Todo bom biógrafo sabe que, para que conheçam seu herói, ele deve inicialmente invocar a época, a civilização, a sociedade à qual aquele pertence – e também remontar o mais longe possível a cadeia de seus ascendentes. A soma de tais informações é, no entanto, ínfima se a confrontamos com a inesgotável multiplicidade de relações que cada elemento de uma existência mantém com o todo. Cada um tem uma, além disso, uma significação diferente quer o consideremos sob um ponto de vista ou sob outro (BEAUVOIR, 2003, p.9-10).

É relevante situar o Nietzsche e seu tempo, tendo como parâmetro uma possível perspectiva para ler e abrir um possível diálogo com o seu pensamento. Contextualiza-lo no seu tempo histórico em decorrência dos acontecimentos que de alguma forma contribuíram ou influenciaram a suas concepções filosóficas. Contudo, não sendo um único caminho. Não objetivamos, nesta pesquisa, discorrer sobre toda a história da Alemanha e Europa do século XVIII e XIX, isto é, a época que antecede ao nascimento do filósofo e o seu contexto social, mas situá-lo enquanto filósofo de seu tempo. Contudo, é claro que Nietzsche é um extemporâneo: “eu mesmo não sou ainda atual; alguns nascem póstumos” (NIETZSCHE, 2007, p. 67). Assim, nos ancoramos em Simone de Beauvoir,

que defende que não existe pensador isolado de sua época e de seu contexto (2003). O contexto histórico em que Nietzsche viveu é inerente a sua produção filosófica, mesmo que este afirme: “eu sou uma coisa; outra é minha obra”. (NIETZSCHE, 2007, p. 67).

O ano que nasceu Nietzsche, 1844, se ampliava e progredia a primeira fase da Revolução Industrial (1780-1860). “A Revolução plantou em toda a sua amplitude o problema do homem terreno” (LEFEBVRE, 1972, p. 51), cenário que se desenvolveu este filósofo, tendo o “homem terreno” como protagonista dos problemas filosóficos. Esta foi uma época dominada pela sociedade burguesa, sobretudo, porque é um período revolucionário inaugurado pela Revolução Francesa (1789) e que se prolongou por toda a primeira metade do século XIX. A revolução gerou uma nova visão do ser humano.

Foi um período caracterizado pelo capitalismo, pelo Estado burguês, e, especialmente na Itália e na Alemanha, pelo nacionalismo unificador. Na segunda metade do século XIX, este nacionalismo ganha força e conduz a unificação destes dois novos estados: Alemanha e Itália – que até meados do século XIX, eram duas grandes regiões da Europa, com relativa identidade cultural, que ficaram a margem do processo de unificação. No decorrer da segunda metade do século XIX, porém, um vigoroso nacionalismo começou a se afirmar nas duas regiões. Como consequência, os interesses nacionais acabaram prevalecendo sobre as diferenças políticas, sociais e culturais, o que tornou possível, nos dois casos, unir povos muito diferentes na tarefa comum de constituir novas nações (GARCIA, 2003). Segundo Klossowski, Nietzsche sofre forte influência da sociedade de sua época:

Como Nietzsche pensa e vive em uma sociedade burguesa ainda sólida – trinta ou quarenta anos antes dos primeiros abalos – sua maneira de ver parece ainda se confundir com as iniciativas tomadas por essa mesma sociedade. Só hoje podemos medir o alcance da sua palavra e da sua recusa. Não existe mais sociedade ‘burguesa’, mas algo mais complexo a substituiu: uma organização industrial que, ao mesmo tempo que conserva as aparências do edifício burguês, reagrupa e multiplica as classes sociais segundo o crescimento ou a diminuição de necessidades cada vez mais diversificadas e, pela sua automatização, desequilibra até a sensibilidade dos indivíduos (2000, p.25).

No decorrer das guerras napoleônicas, Bonaparte desfez o antigo Império Romano-Germânico e instituiu, em seu lugar, a Confederação do Reno. Com a derrota de Napoleão, o Congresso de Viena determinou a formação da Confederação Germânica, um aglomerado de 39 Estados repartidos entre as lideranças da Prússia e da Áustria (ou

Império Austro-Húngaro). Em 1862, o rei Guilherme I escolheu seu primeiro ministro: Otto von Bismarck, tornando-se o principal responsável pela unificação alemã. Ao assumir o cargo, ele adotou medidas para acelerar o desenvolvimento industrial, dentre elas: ampliou a malha ferroviária, estimulou a siderurgia e a indústria metalúrgica. Ao mesmo tempo modernizou o exército, pois sabia que a unificação do país passaria necessariamente pela guerra. Do ponto de vista político, Bismarck favoreceu a aliança entre burguesia industrial e a nobreza latifundiária. Seria essa aliança, apoiada no exército, e não a participação popular, a base do processo de unificação (GARCIA, 2003).

No século XIX existiu uma enorme expansão colonial europeia, buscava-se mercados consumidores e matérias-primas, bem como pontos estratégicos nas colônias. Esse movimento foi denominado como Imperialismo². A partir de 1860, a Alemanha, país de origem de Nietzsche, tornou-se uma das principais áreas de concentração industrial, em um contexto que o aço superou o ferro, a eletricidade e o petróleo suplantaram o vapor, dentre outras significativas mudanças que ocorreram.

Segundo Campos e Garcia, para compreender as origens dessa expansão, é necessário considerar as mudanças na estrutura capitalista, impulsionadas, sobretudo, pelos progressos técnicos, cujo conjunto muitos denominam de Segunda Revolução Industrial. Mais adequadamente, emprega-se a expressão Revolução Científico-Tecnológica, já que as mudanças ocorridas, a partir da década de 1870, não correspondiam simplesmente ao prolongamento da Revolução Industrial. Na verdade, nessa época iniciou-se uma série de transformações quantitativa e qualitativamente diferentes daquelas do fim do século XVIII. O aumento do padrão de vida, o crescimento da instrução de massa, os progressos científicos e tecnológicos, as reformas sociais, os progressos democráticos, e o expansionismo europeu no mundo indicavam o auge da Europa liberal e capitalista (Cf. 2005, p. 303).

² “A palavra Imperialismo vem do latim e significa ter poder de mandar. Conceitualmente é a política de um Estado, nação ou povo de impor controle direto ou indireto sobre outro, sendo a ação de poder contrária à vontade e aos interesses sobre quais incide” (MARQUES, 2006, p. 305). Por volta de 1900, o Imperialismo era considerado como um prolongamento da política nacional no quadro da política internacional. A palavra tinha acabado por significar construir um império com bases em aquisições coloniais; desenvolver a marinha e o exército como instrumentos desta política. O Imperialismo consistia, também, em desenvolver as exportações e os investimentos no estrangeiro em proveito da economia nacional (Cf. GOLLWITZER, 1969, p. 11-12).

As transformações forçadas pela revolução, ocorrida nas indústrias têxteis da Inglaterra, no final do século XVIII, já estavam se findando em meados do século seguinte. Os três importantes elementos para as mudanças ocorridas na produção, formado por ferro, carvão e máquinas a vapor não dava conta de sustentar o nível de produção de mercadoria e tampouco aumentá-lo. Só sendo possível nas últimas décadas do século XIX, fase que Nietzsche desenvolveu sua filosofia, quando novos procedimentos técnicos e de fontes de energia e materiais tornaram-se conhecidos. Nesse período, o papel da ciência ampliou-se, tornando-se determinante. A ciência permitiu o crescimento da produção, todavia, tornou-se mais utilitária e voltada para as pesquisas tecnológicas, proporcionando condições para que as descobertas fossem aplicadas rapidamente aos processos produtivos. Há ocorrência da união permanente entre ciência e tecnologia se tornou um dos principais eixos de desenvolvimento da história do capitalismo e da sociedade contemporânea. Segundo Campos e Garcia, a Revolução Industrial estabeleceu uma nova regra para a sociedade capitalista:

A revolução industrial, no entanto, não foi uma ruptura técnica, mas a herdeira de um lento processo de aprendizagem em um longo percurso de surgimento de inovações técnicas. Essas inovações levaram a multiplicação acelerada de mercadorias e serviços. O impacto sobre as estruturas econômicas foi brutal. Criaram-se necessidades de consumo; os novos produtos e a redução dos custos de produção dos já existentes ampliaram o mercado consumidor. A aceleração do crescimento econômico, marcada pelo investimento de capitais em tecnologia visando maior produtividade, tornou-se a regra da sociedade capitalista (2005, p. 303).

As primeiras mudanças sentidas ocorreram no âmbito do transporte, com o aperfeiçoamento das locomotivas e ferrovias. Na época as ferrovias eram representações de progresso, tal a sua importância, já que por elas deslocavam-se pessoas, matérias-primas e alimentos para abastecer as cidades. Outro grande passo na área de transportes e comunicação foi o aprimoramento dos navios a vapor, utilizados nas viagens transoceânicas. A partir das duas últimas décadas do século XIX, as transformações tornaram-se mais radicais. Foram desenvolvidas novas fontes de energia baseadas na eletricidade e no petróleo e, a partir daí, novas indústrias se formaram, empregando processos mecanizados ainda mais eficientes e produtivos, principalmente na área de metalurgia e siderurgia. Vários setores da sociedade foram incentivados por esse crescimento científico e tecnológico, não se limitando a produção de mercadorias e ao universo da indústria pesada. A expansão da energia elétrica por cabos e o surgimento da

lâmpada elétrica em 1878 desenvolveram substancialmente a vida nos centros urbanos, a ponto de a iluminação pública tornar-se referência de modernidade. O sistema de comunicações também progrediu com vasta velocidade com a invenção do telefone, do telegrafo e do cinema. A medicina avançou, tendo em vista que, descobriram-se vacinas e a cura para doenças endêmicas (CAMPOS; GARCIA, 2005).

Essas transformações científicas e tecnológicas, de acordo com o historiador Geoffrey Barraclough, atuaram ao mesmo tempo como “solventes da velha ordem” e “catalizadores de um novo mundo”. Nesse período criou-se a ilusão de que a humanidade vivia um processo de avanço científico sem interrupções, sempre alcançando graus mais elevados de complexidade (BARRACLOUGH, 1987).

A Alemanha de Nietzsche se encontrava em plena transformação: com Frederico II, um “déspota esclarecido”, a Alemanha é “afrancesada”, ou seja, tem-se a união da política com as ideias do movimento Iluminista, conquistando, assim, o afeto dos intelectuais. Em 1870, a Prússia entra em uma guerra contra a França e conquista a vitória, surgindo o II Reich. Ocorre a unificação e a cultura é usurpada em detrimento da indústria. A cultura é uniformizada com o objetivo de homogeneizar as diferenças.

Durante a guerra contra a França, Nietzsche serviu ao exército alemão como enfermeiro, porém, por pouco tempo, já que com pouco tempo de guerra ele adoeceu, contraiu difteria e disenteria. É provável que esta doença tenha sido a origem das dores de cabeça e de estômago que o acompanharam durante toda a sua vida. Nietzsche restabeleceu-se, paulatinamente, e voltou a Basileia, a fim de prosseguir seus estudos (Cf. SIQUEIRA, 1999). De 1871 até a morte de Nietzsche, que ocorreu em 1900, houve um período conhecido por Bela Época³. Período, na Europa, de relativa paz.

Na esfera filosófica, o contexto em que Nietzsche viveu foi marcado pelo crescimento do positivismo como tendência dominante. A ciência passa a figurar como conhecimento absoluto o que traria fim a todas as mazelas da humanidade [o que não se concretizou]. A modernidade atinge um novo patamar de progresso da ciência. Não é mais Deus o responsável por salvar os homens, o próprio homem que deve se salvar:

³ O período da “Bela Época”, segundo Daou, expressa o entusiasmo e as conquistas da sociedade burguesa, se ampliaram as redes de comercialização e foram incorporadas à dinâmica da economia internacional vastas áreas do globo antes isoladas, no momento em que se notabilizavam as conquistas materiais e tecnológicas (2000).

libertando-se dos grilhões da metafísica e da moral do rebanho, da negação da vida e do ressentimento.

A crença e autoafirmação da razão e do sujeito eram consensuais para a intelectualidade desta época. O que gerou uma crise de certezas e de modelos de orientação, acarretando uma crise da história e, conseqüentemente do transcendente que legitimou esta construção histórica. A “morte de Deus” estabelece o fim da garantia de que tudo no final vai acabar bem. E, segundo Vattimo, é nesta perspectiva que se assenta o pensamento de Nietzsche, defendendo que, “a morte de Deus se constitui o evento mais radical da história da civilização Ocidental, visto que é o mundo do homem que foi radicalmente modificado” (1990, p.174).

Segundo Klossowski, Nietzsche se distancia da sua tradição cultural para desenvolver sua filosofia:

Pois quanto mais um pensamento sabe restringir, mais forças ele concentra. Determinar isso significa criar um espaço para si próprio, estender-se esse espaço, respirar. O inimigo não é somente o Cristianismo, nem a moral em si, mas o amálgama resultante de um e de outro – filistinismo é um termo demasiado fraco – burguesismo também não dá conta da hidra monstruosa: pois ela é composta de tendências muito distintas e de práticas não muito claras. Ora, ela reside em todos e em cada um. E o próprio Nietzsche tinha que se livrar dela, extirpando todos os germes que trazia em si como pecado hereditário; esse foi o seu primeiro trabalho (2000, p.24).

Nietzsche, mesmo sendo influenciado por seu contexto histórico, parece conseguir se distanciar minimamente da sua herança cultural para desenvolver seu pensamento filosófico e propor uma cultura com novos valores. Pois, longe de ser um nacionalista ou fazer apologia ao germanismo, pontuou “que ser bom alemão é despojar-se do germanismo, pois pouco importa o caráter nacional a quem trabalha para a cultura” (MARTON, 1993, p.19).

2. “Morte de Deus”

O pensamento filosófico de Friedrich Wilhelm Nietzsche, em suas reflexões filosóficas, inquietam as estruturas humanas, em especial aquelas que se referem à tradição, dado o grau da complexidade e profundidade do seu discurso⁴.

Nietzsche é um sujeito histórico-social e como tal, também, é resultado do seu contexto histórico e social. Em todo seu processo investigativo e de reflexões filosóficas ele presencia e vivencia o surgimento de um novo contexto histórico, isto é, o advento da modernidade. Período que se caracteriza por um espírito de repulsa às questões ligadas à tradição. Segundo Machado, para Nietzsche a Modernidade surge no século XVIII com o advento do Iluminismo:

Onde tem origem, segundo Nietzsche, a modernidade? Nos filósofos iluministas do século XVIII e sua crítica da tradição e da autoridade; na filosofia de Kant, que estabelece os limites do conhecimento e a impossibilidade de o homem conhecer o supra-sensível, a coisa-em-si; na ciência positiva, que se torna independente da teologia; na revolução Francesa e sua defesa das ‘idéias modernas’ de igualdade, liberdade e fraternidade; na arte romântica que demonstra simpatia pelo que é sofredor, infeliz e doentio (1994, p. 21-22).

No século XVIII e, sobretudo, do século XIX, percebeu-se a decadência de Deus, pouco a pouco sua importância foi diminuindo, tanto para as ciências naturais, quanto para a sociedade, a história e os indivíduos de uma forma geral, embora esta premissa não se aplique de forma generalizada a todos os indivíduos, nem tampouco, a todas as culturas. Como discutiremos mais adiante, a decadência de Deus não parece encontrar respaldo exato ao analisarmos a sociedade atual, ao que parece houve um descredito na Religião institucional, mas os indivíduos permaneceram religiosos – como veremos no terceiro capítulo. O “desencantamento” de mundo parecia dado por certo – um mundo sem Deus. Na segunda metade do século XIX, levantou-se a hipótese de que Deus se tornou dispensável. Percebia-se a história e a sociedade como algo entendível e que em si mesmo se pode explicar.

“Deus está morto” é uma expressão famosa das obras de Nietzsche. Contudo, esta afirmação só ocorreu porque houve causas relevantes que de fato motivaram Nietzsche a proclamar tal expressão. Logo, é primordial esclarecer as causas que levaram Nietzsche

⁴ Entendemos por discurso “um objeto concreto, produzido numa dada situação e numa rede complexa de determinações sociais, ideológicas e psicológicas” (DORAN; PAROT, 1998, p. 248).

a ser ousado e proclamar a “morte de Deus” e para isso precisamos nos redimensionar para a sua época.

Segundo Altizer e Hamilton, ao pesquisarmos sobre a “morte de Deus” nos deparamos com a vastidão desta temática que vai de William Blake, passando por Goethe, Darwin, Freud, Hegel, Marx e mesmo na literatura, tem-se Dostoievsky, Strindberg, Baudelarie e obviamente, o próprio Nietzsche. (ALTIZER; HAMILTON, 1967, p. 14). Ricoeur, também discorre sobre a perda de espaço da Religião na Modernidade. Para ele, Marx, Nietzsche e Freud tornaram clara a grande ilusão que é a Religião e os intitulou de mestres da suspeita⁵ (Cf. RICOEUR, 1977).

Foi um período marcado pelo crescimento do ateísmo entre os escritores, os filósofos, no meio artístico, científico e demais intelectuais. Marcou-se pela desconfiança em relação à Religião, foram várias as teorias conjuratórias e depreciativas. A “morte de Deus” se desenvolveu ao longo da história e contou com a colaboração de diversas variáveis para findar na época histórica de Nietzsche. Ela não é um evento súbito e repentino. Benson escreve, “está claro que apagar o horizonte é algo que nunca poderia acontecer durante a noite; poderia acontecer apenas através de um longo período de tempo, e com um grande número de conspiradores” (2008, p. 29).

Contudo, a “morte de Deus” não é fácil de ser assimilada. A maioria não consegue compreender tal sentença. Muito improvável que as massas consigam dar conta de entender a problemática da “morte de Deus”. Para Nietzsche, poucos conseguem perceber tal acontecimento, para tanto é necessário um olhar forte de suspeita e inquietação. Notamos que em Nietzsche, a “morte de Deus” é um evento inteiramente ligado a “aristocracia” de sua época. Essa aristocracia é justamente representada pelos intelectuais de sua época. Não havia uma preocupação, por parte do autor, com a concepção popular da Religião, pois, para ele, o que o povo adora é

⁵ Ricoeur publica um livro sobre Freud intitulado “Da Interpretação. Ensaio sobre Freud” no qual discorrerá sobre Marx, Nietzsche e Freud como os mestres da suspeita. Para ele, a partir de Nietzsche, Marx e Freud, estabeleceu-se a dúvida sobre os poderes da consciência em apreender o sentido do mundo e de si mesma de forma incontestável e acabada. As verdades absolutas foram colocadas em xeque pelo descobrimento do ser social por Marx, da vontade de poder em Nietzsche e do inconsciente por Freud. Essas convicções e certezas absolutas, ao qual se contrapõem estes pensadores, correspondem: a ideologia em Marx, vontade de verdade em Nietzsche e a ilusão em Freud. Sob perspectivas diferentes modelaram suas teorias: uma teoria dos ideais e das ilusões em Freud, uma genealogia da moral em Nietzsche e uma teoria das ideologias em Marx (RICOEUR, 1977).

tão somente sombras (2001). Ele compreendia que a massa acredita suas crenças nessas sombras de um Deus morto para justificar sua fragilidade e que as igrejas não passavam de sepulturas de Deus, uma vez, que este estava morto. Embora, segundo o próprio Nietzsche, as sepulturas serão vistas no decorrer de séculos e apenas sombras lá serão vistas e adoradas. Em vista disso, Nietzsche afirma:

Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos - uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. - Quanto a nós - nós teremos que vencer também a sua sombra! (2001, p. 135).

Deus passa a não servir mais de pressuposto para construir formas de pensamento, pois, na modernidade o homem institui a ciência e lhe dá legitimidade, outorga-lhe condição de verdade. A humanidade sobrepõe a fé em Deus (teologia) pela fé no homem (ciência). A morte de um Deus que é a personificação da moralidade, nada mais é que a queda de costumes, tradições e valores humanos que querem adquirir um caráter *a priori* e necessário. No pensamento moderno ganha espaço a ideia de evolução histórica, progresso, técnica, de domínio e medição da vida, assim, distancia-se das essências, dos princípios divinos, dos valores absolutos e dos dogmas, como bem expôs Gianni Vattimo:

Não existe mais um valor supremo em relação ao qual mensurar todos os outros valores. Nietzsche escreve que agora que Deus é morto e queremos que vivam muitos dos relativismos não significa ausência de valores, mas fim da pretensão do valor absoluto (2004, s/p).

O discurso da “morte de Deus” relaciona-se com a desvalorização do mundo metafísico⁶ – o qual divide a realidade em duas: um mundo ideal e o mundo em que vivemos, privilegiando o primeiro em detrimento do segundo.

⁶ Metafísica ou filosofia primeira constitui a parte mais importante de toda doutrina filosófica, já que investiga os princípios e causas últimas da realidade, a essência do ser ou "o ser como ser". Seu estudo deve partir de uma análise formal e abstrata da realidade e se denomina ontologia ou metafísica geral. Segundo Marilena Chauí, “A Metafísica é a investigação filosófica que gira em torno da pergunta ‘O que é?’. Este ‘é’ possui dois sentidos: 1. significa ‘existe’, de modo que a pergunta se refere à existência da realidade e pode ser transcrita como: ‘O que existe?’; 2. significa ‘natureza própria de alguma coisa’, de modo que a pergunta se refere a essência da realidade, podendo ser transcrita como: ‘Qual a essência daquilo que existe?’. Existência e essência da realidade são, assim, os termos principais da Metafísica” (2003, p. 180-181).

Heidegger distinguia o discurso da “morte de Deus” em Nietzsche do discurso da “morte em Deus” feito por Hegel, pois, segundo ele, o primeiro discorreu em um sentido conotativo-metafísico desconhecido para sua época, enquanto o segundo discorreu sobre a “morte de Deus” denotativo-histórico muito usual na época para se referir à morte do mártir do Cristianismo (HEIDEGGER, 2003).

Segundo Rosenfield, para Hegel, é no espaço religioso que Deus se manifesta, pois, o absoluto está distante do mundo. “Deus está lá fora, do mundo”. Assim, “Deus, teria desertado do mundo das coisas e, em particular, do mundo dos homens. Uma manifestação deste desaparecimento do absoluto seria a célebre expressão: ‘Deus morreu’” (2002, p.168).

Como vimos, a expressão “morte de Deus” foi forjada sobre as circunstâncias histórico-sociais decorridas do advento a modernidade. Heidegger entende que a proclamação da “morte de Deus” feita por Nietzsche conota o apogeu da história da humanidade (Cf. 2003, p. 475). Young chega a afirmar que a “morte de Deus” é uma demonstração sociológica que a sociedade Ocidental deixou de ser uma sociedade culturalmente religiosa. A Religião não exerce mais o poder de tempos passados, já não exerce o encantamento e domínio que o ajudara na sua influência sobre a vida cotidiana e psíquica dos indivíduos (2003). Contudo, Transcorrido pouco mais de um século da proclamação da “morte de Deus”, percebemos que o fenômeno religioso está vivo na vida e cotidiano de muitas pessoas [como veremos mais adiante], a exemplo, a crescente dos movimentos pentecostais, mais fortemente na América Latina e nos Estados Unidos.

Não devemos tomar a expressão “Morte de Deus” como meramente manifestação de um ateísmo ou mesmo falar em uma doutrina de Nietzsche (Cf. MACHADO, 1994, p.22). Na academia debatem esta problemática sobre várias perspectivas. Dois grupos advogam a “morte de Deus”: os que professam o ateísmo e os que entendem a morte de Deus como uma purificação para a verdadeira religiosidade – que o Deus morto não foi o verdadeiro Deus.

Segundo Gomes, Nietzsche não era um militante ateu, sua preocupação era em compreender o aparecimento e “desaparecimento” na crença em Deus:

[...] objetivo, no entanto, não está em querer provar ou negar a existência de Deus, como fazem os ateus, uma vez que o pensamento

Nietzschiano não tem uma preocupação epistemológica, mas quer aqui, mostrar como e porquê surgiu e desapareceu a crença em que haveria um Deus (2004, p. 168).

A afirmação da “morte de Deus” apareceu pela primeira vez em três aforismos, na obra *Gaia Ciência* de 1882, nos aforismos 108, 125 e 343. É possível encontrar em outras obras de Nietzsche várias menções a expressão “Deus está morto”, porém, ela se destaca e ganha notoriedade no aforismo 125 em *A Gaia Ciência*, à medida que é “o primeiro texto explícito de Nietzsche sobre a questão” (MACHADO, 1999, p. 22). Convencionou a se portar a este fragmento o intitulando de “O homem louco” ou também conhecido por “O insensato” – a depender das traduções. O pensador nos conta a estória do insensato que sai em praça pública procurando por Deus, dizendo o seguinte:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse 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 seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi!’ Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? (...) Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodressem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais – quem nos limpará este sangue? (NIETZSCHE, 2001, p.147-148).

Neste discurso, Nietzsche discorre sobre culpado pela “morte de Deus” o quanto essa questão reflete-se na tradição. O homem moderno é culpado da “morte de Deus”, isto é, os homens são os responsáveis por excluir Deus de seu protagonismo norteador da vida humana. Com a modernidade, Deus já não ocupa o lugar que lhe era próprio, pois, agora, as ações e decisões do mundo moderno já não dependem dele – este se encontra fora do pensamento. E, convicto, Nietzsche proclama a “morte de Deus” “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!” (NIETZSCHE, 2001, p.148). A “morte de Deus”, segundo Machado, é “o diagnóstico da ausência explícita de Deus no pensamento e nas práticas do ocidente moderno” (1994, p. 22). Para ele, são os homens que mataram Deus e por este motivo Deus permanece morto. Matamos

o que de mais sagrado havia na humanidade.

Também, para Heidegger, quem assassinou Deus não foram os ateus ou os que não expressam fé alguma e sim os que professam a fé e\ou que concebem a realidade a partir de uma realidade metafísica. Heidegger acusa os religiosos e teólogos como os principais responsáveis pela morte de Deus:

O último golpe contra Deus e contra o mundo supra-sensível consiste no fato de Deus, o ente do ente, ser degradado a valor supremo. Não o fato de Deus ser tomado como cognoscível, não o fato de a existência de Deus mostrar-se como indemonstrável é o golpe mais duro contra Deus, mas o fato de o Deus tomado por real ser elevado a valor supremo. Pois esse golpe justamente não é desferido pelos que estão à toa e não acreditam em Deus, mas pelos crentes e teólogos [...] (2003, p. 519).

Com o advento da modernidade a tradição, que era responsável pela sustentação da importância de Deus, entra em crise. Houve um redirecionamento, uma redefinição na medida em que Deus perde sua importância, deixando de ser condutor da vida humana. Isto porque o fundamento metafísico foi posto em dúvida e, conseqüentemente, todas as suas ramificações. A tradição filosófica⁷ metafísica não é mais a mesma, ela se tornou um alvo de críticas e até mesmo de ceticismo.

O “Deus morto” de Nietzsche é um discurso ontológico-metafísico e, como um ser metafísico, é entendido como criação humana. Tornando a ação histórica superior a ação divina. Como criador de Deus, cabe somente à humanidade a sua destruição. Segundo Machado, esta compreensão de que o homem criou Deus sentenciou o fim de Deus e da metafísica na modernidade:

É o homem moderno que é o responsável pela perda de confiança em Deus, pela supressão da crença no mundo verdadeiro, originário da metafísica e do Cristianismo, pela substituição da teologia pela ciência, do sono dogmático pelo sono antropológico, do ponto de vista de Deus pelo ponto de vista do homem (1994, p. 23).

A “morte de Deus” marca o fim de uma época e caracterizou-se pelo fim do modelo platônico⁸ de pensamento, isto é, divisão da realidade em duas, o que ficou

⁷ Refere-se à filosofia que nasce entre os gregos e perpassa a história, prolongando-se até os dias atuais, enfatiza-se enquanto tradição do pensamento filosófico – lógico e racional.

⁸ Platão foi o primeiro pensador a desenvolver uma teoria racional sobre uma realidade fora da realidade sensível. O cerne da filosofia de Platão – filósofo da antiguidade – é sua teoria das Ideias ou Formas. Daí

conhecido em Platão como “teoria das ideias”. Tendo como princípio a divisão entre um mundo divino (transcendente) e um mundo humano (material). Pois, para o pensamento Ocidental, a “verdade” aparece inerente à Religião judaico-cristã, às escrituras e a Deus – enquanto causa primeira e criadora de todas as coisas – e a modernidade rompe com essa estrutura. Segundo Vattimo, em Nietzsche:

[...] Deus morreu precisamente na medida em que o saber não precisa mais chegar às causas últimas, o homem não precisa mais crer-se uma alma imortal, etc. mesmo se Deus morre porque deve ser negado em nome do mesmo imperativo de verdade que sempre nos foi apresentado como uma lei sua, com ele também perde sentido o imperativo de verdade – e isso, afinal de contas, porque as condições de existência são hoje menos violentas, mas, portanto, também e antes de tudo, menos patéticas (2007, p. 10).

Machado corrobora com o discurso de Vattimo afirmando que:

Em suma, a expressão ‘morte de Deus’ é a constatação da ruptura que a modernidade introduz na história da cultura com o desaparecimento dos valores absolutos, das essências, do fundamento divino. Significa, portanto, a substituição da autoridade de Deus e da igreja pela autoridade do homem considerado como consciência ou razão; a substituição do desejo de eternidade pelos projetos de futuro, de progresso histórico; substituição de uma beatitude celeste por um bem-estar terrestre (1994, p. 23).

A “morte de Deus” foi a grande expressão proferida por Nietzsche, que gerou diversas polêmicas no ocidente, quando foi edificado o pretensioso projeto da modernidade (NIETZSCHE, 2001, p. 103-104). Contudo, “Nietzsche não mata Deus, mas limita-se a constatar a ausência do divino na cultura de seu tempo” (PENZO; GIBELLINI, 1998, p. 32.). Scarlett Marton escreve uma passagem que ilustra esse fato: “Com a morte de Deus, o filósofo nomeia o destino de vinte séculos da história Ocidental, apreendendo-a como o advir e o desdobrar-se do niilismo” (2000, p. 21). Sobre a declaração nietzschiana da morte de Deus, Gianni Vattimo reflete que a crítica de Nietzsche a Religião e o anúncio do filósofo de que “Deus havia morrido”, não é necessariamente uma constatação de ateísmo, como se ele estivesse dito que Deus não existe. A crítica de

deriva a expressão Modelo Platônico, que divide a realidade em dois mundos: o mundo sensível, dos fenômenos, e o mundo inteligível, das ideias. O primeiro é sombra do verdadeiro mundo, é ilusório, mutável e acessível aos sentidos; o segundo é real, verdadeiro e imutável e não acessível aos sentidos. Em sua “teoria das Ideias”, o filósofo estabeleceu a existência de um mundo metafenômico do ser, o qual serviria de modelo para os entes do mundo real (AMÉRICO, 1991).

Nietzsche é voltada a Religião como um todo. Segundo Vattimo, a tese de que Deus não existe não poderia ter sido professada por Nietzsche (2004, p, 9).

Roberto Machado reflete que o discurso de Nietzsche sobre a “morte de Deus” é antes uma crítica a moral e valores cristãos e defende que:

Nietzsche não quer provar que Deus não existe, como faziam os ateus. O que lhe interessa é mostrar como e por que surgiu e desapareceu a crença de que haveria um Deus. A ‘morte de Deus’, condição, pressuposto histórico dos principais temas expostos no Zarathustra, é a constatação do niilismo da modernidade; é o fato de que ‘a fé no Deus cristão deixou de ser plausível’; é a evidência de que a fé em Deus, que servia de base à moral cristã, se encontra minada, de que desapareceu o princípio em que o homem cristão fundou sua existência; é o diagnóstico da ausência cada vez maior de Deus no pensamento e nas práticas do Ocidente moderno; é a percepção por alguém dotado de uma capacidade de suspeita penetrante, de um olhar sutil, do ‘maior acontecimento recente’: a desvalorização dos valores divinos (1999, p. 47).

A “morte de Deus” atesta as transformações decorrentes do advento da modernidade, a questão da fundamentação última da vida humana. Há uma crítica a metafísica, mas, há sobretudo, uma crítica a cultura Ocidental cristã, na qual os indivíduos fundamentavam suas realidades e a tinham enquanto um alvo seguro. Mais do que uma crítica à Religião, a “morte de Deus” em Nietzsche, trata-se de uma crítica a herança cultural judaico-cristã que se espalhou no Ocidente e conduziu a fragilização da vida.

3. Niilismo e morte de Deus

Vários nomes são associados ao niilismo, tais como: Schopenhauer, Nietzsche e Turgueniev, entre outros. Logo, percebemos que não há facilidade em conceituar o niilismo. Sendo assim, iniciaremos nossa reflexão sobre niilismo com o verbete do dicionário de Nicola Abbagnano:

Termo usado na maioria das vezes com intuito polêmico, para designar doutrinas que se recusam a reconhecer realidades ou valores cuja admissão é considerada importante. Assim, Hamilton usou esse termo para qualificar a doutrina de Hume, que nega a realidade substancial (Lectures on Metaphysics, I, pp. 293-94); nesse caso a palavra quer

dizer fenomenismo. Em outros casos, é empregada para indicar as atitudes dos que negam determinados valores morais ou políticos. Nietzsche foi o único a não utilizar esse termo com intuítos polêmicos, empregando-o para qualificar sua oposição radical aos valores morais tradicionais e às tradicionais crenças metafísicas (1998, p. 712).

A partir da leitura de Abbagnano, torna-se evidente as várias interpretações acerca do niilismo, pois, a depender do autor, o termo assume diferentes conotações. Na maior parte das vezes a expressão niilismo é usada de forma pejorativa, o que é aceitável, uma vez que a origem do termo é a palavra latina *nihil*, isto é, nada.

O niilismo tem como principal característica desprezar qualquer valor metafísico e objetiva a destruição da moral. Induzindo todas as coisas ao vazio, removendo da vida qualquer sentido extraterreno, isto é, uma fundamentação extraterrena é simplesmente injustificável. Contudo, não podemos entender o niilismo somente como uma teoria de destruição propriamente dita. Devemos entender o niilismo, também, como uma tendência de reformulação e/ou reconstrução, ou seja, no entendimento de proporcionar aos indivíduos a possibilidade de criar seus próprios valores – munidos de suas experiências existenciais e materiais (Cf. FERREIRA, 2013).

Foi na contemporaneidade que o Niilismo ganhou maior expressão e importância. Contudo, o niilismo em si não é tão recente, pois retoma aos primórdios da Filosofia, especificamente a partir do filósofo sofista Górgias (485 a.C. a 380 a.C.), e se desenvolve durante a história. Como defende Ferreira,

O termo ‘niilismo’ reporta à época da Revolução Francesa, especificamente por meio do escritor russo Turgueniev. No meio filosófico foi empregado por Friedrich Schlegel, Johann Fichte e Friedrich Hegel. Mas é após a teoria de Friedrich Nietzsche que a ‘filosofia do nada’ ganha seu entendimento contemporâneo.

De certo modo, o niilismo filosófico contemporâneo retoma, em decorrência talvez da formulação da teoria do caos e em contrapartida às teorias cosmológicas da antiguidade grega e cristã católica, a revelação da ausência de fundamento e verdade às coisas em si. Torna-se mola propulsora da inovação, da quebra de valores e desmistificação de muitas teorias tidas como ‘verdadeiras’. (2013, p. 30).

Schopenhauer, apesar de não se considerar niilista, em sua grande obra, O Mundo como Vontade e Representação, trouxe de volta o Nada para a cena contemporânea. Despertou desde seu surgimento o espanto daqueles que se propuseram a lê-la, dentre

estes o jovem Nietzsche. Foi a partir de Nietzsche que a reflexão filosófica sobre o niilismo alcança o seu ápice.

Para Nietzsche, com o desabono do mundo suprasensível – da metafísica – a “crença no Deus cristão perdeu o crédito” (2001, p. 233). O fundamento no qual o homem Ocidental alicerçou sua existência declinou. A fé em Deus perdeu plausibilidade, instaurando o niilismo⁹. Ao passo que se desprezou a tradição e todo o seu sistema, houve impactos, isto é, a “morte de Deus” trouxe consequências, tal como o niilismo, influenciando na construção do que se denomina “pós-modernidade”¹⁰.

No decorrer da obra “Humano, Demasiado Humano”, Nietzsche vai discorrer sobre o abandono da modernidade. Para ele, só é possível abandonar a modernidade pela radicalização das próprias tendências que a compõe. Esta radicalização se dá através da diminuição dos valores superiores da civilização aos elementos que as constroem. Em “Humano, Demasiado Humano”, Nietzsche demonstra que a moralidade direciona nossas forças em pró de interesses específicos, que embora processem ser nossos, há muito mais por trás disto tudo, este processo acabou por nos definir socialmente, culturalmente e até emocionalmente (2007).

Em Nietzsche, a saída da modernidade não é entendida como superação, no sentido de criar novos conceitos, e sim no sentido de substituição dos conceitos já existentes, uma vez, que a superação é uma categoria tipicamente moderna. Contudo, a partir desta análise, podemos concluir que a própria verdade é um valor que também se dissolve. Com a desagregação do conceito de verdade, a verdade primeira que era Deus se desintegra, logo, Deus está morto. Para Vattimo: “é com esta conclusão niilista que se

⁹ Dada toda a problemática e desenvolvimento de pesquisas sobre o niilismo, nos parece pouco provável afirmar, categoricamente, o que é e o que não é niilismo. Conceitos tendem a serem absolutos e ortodoxos. Conceituar é diminuir o real. As coisas por si mesmas não possuem conceitos nem limites previamente delimitados. Os signos não necessariamente têm relação direta com os significados nem com os significantes, como defendem tanto Derrida, com sua técnica desconstrutiva, quanto Saussure, no âmbito da linguística. É mais promissor tentar apresentar como este tem sido visto durante a história do pensamento, demonstrando o que pode ser o niilismo, e com base nesse catálogo de possibilidades, tentar entender como este niilismo se estabelece [...] (Cf. PECORARO, 2005).

¹⁰ O termo “pós-modernismo”, Segundo Perry Anderson, teve sua origem na Espanha na década de 1930. Ele aponta ter sido, Frederico de Onís, o primeiro a usar o termo pela primeira vez. Mas foi o filósofo francês Jean-François Lyotard, com a publicação “A Condição Pós-Moderna”, que expandiu o uso do conceito (2009). A verdade é que não há consenso sobre a existência de uma “pós-modernidade”. A discussão em torno da pós-modernidade, bem ao estilo de nossa época, se faz cheia de contradições (Cf. 1985).

sai de fato da modernidade, segundo Nietzsche, pois a noção de verdade não mais subsiste e o fundamento não mais funciona, dado que não há fundamento algum para crer no fundamento, isto é, no fato de que o pensamento deva fundar” (2007, p. 173). Concluímos que a passagem da modernidade para a pós-modernidade é caracterizada pela destruição da fundamentação dos valores e ideais absolutos, decorridos da “morte de Deus” (VATTIMO, 2007).

Segundo Nietzsche, a humanidade perdeu o seu referencial absoluto e o que restou foi o nada, pois, cometeu o maior de todos os assassinatos – o maior de todos os atos: a “morte de Deus”. Também são culpados os que nascem depois da morte de Deus e reesponsáveis de se tornarem Deus como resultado de um novo tempo (NIETZSCHE, 2001). Como afirma Nietzsche:

Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘em baixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? (2001, p.148).

Deus – ser metafísico – era um referencial desde a antiguidade até o período medieval, contudo, com a modernidade esse referencial foi se perdendo tornando a humanidade perdida em meio ao nada. Após a “morte de Deus” este estado de nada é o niilismo. Como afirma Heidegger:

Se Deus está morto enquanto o fundamento supra-sensível e enquanto a meta de todo real, se o mundo supra-sensível das idéias perdeu sua força imperativa e antes de tudo sua força evocadora e construtora, então não resta mais nada, junto a que o homem possa se manter e em direção a que ele possa se direcionar (2003, p. 479).

Este estado de nada é consequência de uma dependência do fundamento que se esgotou. O lugar de Deus foi ocupado pelo vazio. Aparentemente, Nietzsche percebe o niilismo como danoso e indesejável, propondo um recomeço mais real e condizente com a realidade humana (NIETZSCHE, 2001). Nietzsche se proclama o primeiro niilista completo, que viveu até o fim o niilismo (NIETZSCHE, 1992, p.2-3).

Em Nietzsche existe uma pena que nos redime da vastidão da crueldade de termos assassinado Deus e uma forma de superarmos o vazio deixado por ele: tornarmo-

nos deuses! Houve um rompimento na história com a constatação de que Deus havia morrido, abrindo-se uma variedade de novas possibilidades de perspectivas para humanidade (NIETZSCHE, 2001).

Nietzsche percebe na transvaloração de valores a oportunidade do surgimento de valores fundamentados na realidade física e não em uma realidade metafísica. Esses valores transvalorados não se tornariam vazios e estariam isentos do niilismo clássico à medida que se baseiam na realidade natural e não sobrenatural, em uma realidade física e não metafísica. Para alcançar tal feito Nietzsche concebe o “além homem” ou super-homem” capaz de transvalorar - transcender os valores. Heidegger argumenta que:

Com a consciência de que ‘Deus está morto’ inicia-se a consciência de uma transvaloração radical dos valores supremos até aqui. O homem mesmo passa para uma outra história depois dessa consciência: uma história que é mais elevada porque nela o princípio de toda avaliação, a vontade de poder, é experimentada e assumida explicitamente enquanto a realidade do real, enquanto o ser de todo ente [...] O declínio dos valores normativos chegou ao fim. O niilismo ‘da desvalorização dos valores supremos’ foi superado [...] O ‘super-homem’ é o homem, que é homem a partir da realidade determinada pela vontade de poder e para esta (2003, p. 511).

Uma vez que o homem não mais dependa de Deus, ele passa a ser o condutor dos seus próprios valores. Já não é Deus ou uma realidade metafísica que é seu referencial. O homem se torna livre para construção de seus ideais (Cf. HEIDEGGER, 2003). Para Vattimo, tanto a “morte de Deus” em Nietzsche, quanto o fim da metafísica em Heidegger, sinalizam ser a mesma coisa. Embora Heidegger entenda a “morte de Deus” como a constatação do advento do niilismo e não do advento da pós-modernidade (VATTIMO, 2007). Vattimo evidencia as alternativas da era de incertezas a qual vivemos. Ele caracteriza o niilismo como via de autonomia e redenção, isto é, realizar uma humanidade menos fanática e mais autêntica e amigável, que só é possível se reduzirmos gradativamente os valores, as pretensões absolutas e as evidências materiais (2004).

Para Vattimo, somos vítimas do verdadeiro pecado original: a pretensão metafísica de ter razão. Afirmar as diferenças deve ser a sustentação contra os absolutos. Para o filósofo, a “luta contra os absolutos pode ser a base sobre a qual nos entendemos

com os outros, ou seja, devemos ter em comum é o exercício da caridade (VATTIMO, 2004).

4. “Morte de Deus” em Heidegger, Vattimo e Young.

O niilismo é definido por Heidegger como a depreciação e o estado de declínio em que se achavam os valores e ideais europeus (Cf. HEIDEGGER, 2003). Ao afirmar a “morte de Deus” Nietzsche estava interpretando o niilismo em seu desenvolvimento histórico e que culminava em sua época. Não estava em um projeto pessoal ou mesmo em propósito de um ateísmo militante. Era antes de tudo uma constatação histórica do que se vinha desenvolvendo historicamente. Assim, Heidegger diz:

Agora vale a meditação acerca da metafísica nietzschiana. Seu pensamento se vê sob o signo do niilismo histórico reconhecido por Nietzsche, que já transpassava preponderantemente o século passado e determina o nosso século. A interpretação desse movimento é sintetizada por Nietzsche através da curta sentença: ‘Deus está morto’. Poder-se-ia supor que a sentença ‘Deus está morto’ expressa uma opinião do ateu Nietzsche e é portanto uma tomada de posição pessoal; uma tomada de posição por isso mesmo unilateral e, assim também, facilmente refutável através da indicação de que hoje, por toda parte, muitos homens procuram as casas de Deus e de que subsistem as aflições a partir de uma confiança em Deus determinada de modo cristão (2003, p. 474-475).

A proclamação da “morte de Deus” – tomada como mera representação ateuista e/ou convicções pessoais – seria refutada facilmente tanto em sua época quanto nos dias atuais. Sobretudo, nos dias atuais que notoriamente percebe-se o crescimento e encantamento de mundo com adaptações e ressignificações do fenômeno religioso e, conseqüentemente, persistência da existência de Deus e/ou deuses. Contudo, não há como refutar o discurso da “morte de Deus” enxergando sobre este ângulo. Segundo Heidegger:

O discurso do homem desvairado diz justamente, que a sentença ‘Deus está morto’ não possui nada em comum com a mera opinião presente à nossa volta e eloquente daqueles que ‘não acreditam em Deus’. O niilismo enquanto destinação ainda não se fez absolutamente vigente para os assim meramente descrentes (2003, p. 481).

O anúncio de Nietzsche, de que Deus está morto, não necessariamente é uma afirmação ateuista, pois, o ateísmo visto como verdade inquestionável seria um fundamento absoluto, tanto quanto o Deus servia de fundamento necessário e absoluto. Ao contrário, a proclamação da morte de Deus – distanciando-se do modelo religioso escolástico¹¹ – abriria horizontes para uma nova experiência religiosa, dilacerando a sustentação do ateísmo que comumente direcionam todas as suas críticas ao Deus-metafísico. Assim, segundo Vattimo a morte desse Deus ultrasensível possibilita a crença em outro Deus que não se enquadra na categoria de metafísico, vejamos:

Sob a luz da nossa experiência pós-moderna, isso significa que justamente porque esse Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se novamente possível uma crença em Deus. Certamente, porém, não no Deus da metafísica e da escolástica medieval que, de qualquer forma, não é o Deus da bíblia, daquele livro que a própria metafísica moderna, racional e absoluta, aos poucos havia dissolvido e negado (2004, p.12).

Segundo Vattimo, quem morre é o Deus dos filósofos, o Deus neoplatônico¹², Deus cristão escolástico que é o Deus que é atestado por meios de argumentos lógicos e ontológicos. A morte desse Deus metafísico tornou Deus mais humano, mais próximo a realidade, pertencente ao real: um Deus dotado de atributos humanos e desprovido de atributos divinos, que se sujeitou a morte. A morte do Deus metafísico faz ressurgir o Deus pessoal da revelação bíblica como possibilidade religiosa (2004, p.12).

Vattimo se opõe aos que defendem que o discurso de Nietzsche foi extremamente proveitoso para o ateísmo, pois, para ele, o discurso nietzschiano revigorou a Religião e abalou o discurso ateuista, todavia, que o Deus que é assassinado

¹¹ A Escolástica é uma corrente filosófica nascida na Europa da Idade Média, que dominou o pensamento cristão entre os séculos XI e XIV e teve como principal nome o teólogo italiano São Tomás de Aquino. A filosofia escolástica procurou colocar a especulação filosófica de acordo com a fé, e mostrou que nada em filosofia que seja contra algum dogma revelado seja ensinado como certo, e deste modo se entendem as relações da razão humana com respeito a revelação. Buscava-se conciliar razão e fé, acreditando que não havia contradição entre elas, pois ambas vinham de Deus.

¹² Para Vattimo o advento da pós-modernidade sobre a modernidade é marcado pela “morte de Deus” e consequente destruição da fundamentação dos valores e ideais absoluto. Segundo ele, a morte de Deus em Nietzsche e o fim da metafísica em Heidegger se revelam ser a mesma coisa. Embora Heidegger compreenda a morte de Deus como a constatação do advento do niilismo e não do advento da pós-modernidade (REMAEH; REQUENA, 1998, p. 79-99).

é o Deus-metafísico, isto é, o Deus moral. Segundo Vattimo:

É, enfim, o mundo desta babel da tardia modernidade aquele que ‘verifica’, por assim dizer, conferindo-lhes validade, tanto o anúncio nietzschiano da morte de Deus quanto aquele de Heidegger, idêntico em seu significado, do fim da metafísica. Em tantos sentidos que não podem ser com facilidade reunidos em um conjunto sistemático, mas que, creio eu, estão bem claros, é exatamente este o mundo no qual o ‘Deus moral’, isto é, o fundamento da metafísica, morreu e foi enterrado. Todavia, esse é aquele que Pascal chamava de Deus dos filósofos e, de fato, muitos são os sinais que parecem indicar que foi a própria morte desse Deus o que abriu caminho para uma vitalidade renovada da Religião (2004, p. 24).

O debate religioso não se encerra com a sentença nietzschiana de “morte de Deus”, o que se encerra é o debate em torno de dogmas absolutos (VATTIMO, 2004, p.20). A afirmação da “morte de Deus” destrói a credibilidade dos defensores do Deus metafísico e a crença em um ateísmo racional, isto porque incidir fundamentação para o ateísmo é o mesmo que acatar uma verdade metafísica última (VATTIMO, 2004, p.12).

Uma tese do gênero, a não-existência de Deus, não poderia ter sido professada por Nietzsche, pois do contrário a pretensa verdade absoluta que esta encerraria ainda valeria para ele como um princípio metafísico, como uma estrutura verdadeira 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, ou seja, justamente aquele Deus que Nietzsche acredita ter descoberto que é supérfluo (VATTIMO, 2004, p.9).

Nietzsche não tem por pretensão atestar o ateísmo e sim atestar a desvalorização dos valores morais de sua época. Ele questiona os ideais europeus, propostos a partir do prisma de valores, que não se sustentam e, com isso, define o niilismo. Para ele, o niilismo é a compreensão da realidade de sua época, enquanto decadência dos valores absolutos e supremos e, conseqüentemente, aparecimento do nada por ausência desses valores. Porém, ele resignifica o niilismo, propondo a transvaloração de todos esses valores e ideais, tidos, até então, como supremos e que se apoiavam em um ser metafísico compreendido por Deus. Heidegger discorre sobre o niilismo em Nietzsche, apontando a importância de compreender o niilismo para entender a afirmação da “morte de Deus”:

Nietzsche também continua designando a nova avaliação do niilismo – em verdade aquele niilismo através do qual a desvalorização se

plenifica em uma nova avaliação que se apresenta solitariamente como normativa. Essa fase normativa do niilismo é denominada por Nietzsche o niilismo ‘plenificado’: o niilismo clássico. Nietzsche compreende sob o termo niilismo a desvalorização dos valores supremos até aqui. Mas Nietzsche coloca-se ao mesmo tempo afirmativamente ante o niilismo no sentido de uma ‘trasvalorização de todos os valores’. O nome niilismo permanece com isso plurissignificativo, e, visto em seus extremos, de início sempre ambíguo, uma vez que designa por um lado a mera desvalorização dos valores supremos até aqui, mas tem em vista ao mesmo tempo, por outro, o contramovimento incondicional à desvalorização (2003, p. 485).

Houve uma escassez de valores morais e culturais (supremos) pós constatação da “morte de Deus”, pois, sem Deus, para legitimar os ideais e valores morais, eles perderam a razão de ser e o ocidente mergulha no niilismo. A sociedade Ocidental perdeu o sentido, a crença assumiu papel secundário fadando ao descrédito os valores antes tidos como inquestionáveis (YOUNG, 2003).

Quando Nietzsche anunciou, em 1882, que ‘Deus está morto’, ele argumentou nada mais que a verdade: O fato sociológico (por causa do qual o islamismo fundamentalista nos despreza) de que a cultura Ocidental tem deixado de ser uma cultura religiosa. Quando uma estrutura tradicional como o sentido da vida tem sido definido sem mais comandar a crença, e quando nada mais toma seu lugar, o resultado é o ‘niilismo’, entendido no sentido de Nietzsche: O que significa o niilismo? Que os mais altos valores se desvalorizam. O alvo está se perdendo [...] (YOUNG, 2003, p. 3-4).

São duas as formas de interpretarmos o niilismo proposto por Nietzsche: o niilismo ativo ou positivo e o niilismo passivo ou negativo. O primeiro marcado pelo aumento do poder e equivalente ao niilismo positivo proposto por Heidegger¹³. Miccoli discorre sobre o niilismo ativo da seguinte forma: “No horizonte do niilismo ativo, Nietzsche é, sobretudo, pensador do pós-moderno: aquele que foi além da filosofia clássica e do mito do progresso. Ele declarou a inconsistência das ideias metafísicas e teológicas” (1992, p. 330). Em Vattimo, encontramos a seguinte afirmação: “o niilismo ativo seria definido como uma forma de vida que, pela sua força e vitalidade, cria sempre novas interpretações

¹³ Para Heidegger, o Niilismo configura a intuição de que somente o aberto na percepção sensível, isto é, somente o ente que experimentamos por nós mesmos é real e, para além dele, não há nada (Cf. HEIDEGGER, 2007).

que se combatem incessantemente e alcançam somente precárias situações de equilíbrio, sem poder nunca referir-se a um critério objetivo de validade” (2010, p.198).

E o segundo, que simboliza a decadência e a diminuição de poder, equivalente ao niilismo negativo heideggeriano (BENSON, 2008, p. 133). Em Vattimo, encontramos a seguinte afirmação sobre o niilismo passivo: “não seria outra coisa que a capacidade de viver sem a garantia de um horizonte determinado e estável, consciente que todos os sistemas de valores não passam de produções humanas demasiadas humanas” (2010, p.198).

Nietzsche usa a expressão niilismo tanto de forma positiva quanto de forma negativa, o que dificulta a compreensão, já que não há, nesse sentido, clareza na definição, pois, se aplica ora a algo positivo ora a algo negativo. Como já vimos, Nietzsche define o niilismo como a decadência dos valores, o que seria o niilismo negativo – niilismo clássico. Porém, Nietzsche compreende que devemos superar os valores demolidos e o nada deixado em seu lugar – transcender os valores – e há isso ele também define como niilismo: de transvalorização dos valores, desta forma vista de forma positiva, ou seja, um niilismo positivo. Ele atesta o niilismo clássico na história e anuncia o niilismo positivo como uma forma de superação do niilismo negativo. A “morte de Deus” é consequência e parte do niilismo negativo que se apresentara historicamente (HEIDEGGER, 2003).

O niilismo dominou a cultura Ocidental e promoveu o descrédito do sobrenatural. Nietzsche constata o niilismo em plena modernidade, tendo como proposta transcender o niilismo – transvalorar. Só os espíritos fortes conseguem se enxergar como Deus de si mesmos (além homem) e construírem suas próprias histórias e seus próprios valores que sejam adequados as suas necessidades e sem a necessidade da legitimação metafísica. Superando o nada, transcendendo do niilismo negativo para o niilismo positivo (YOUNG, 2003). Como afirma Young:

A morte de Deus, Nietzsche afirma, resulta da desvalorização dos altos valores (WP2). Eles não mais seguram-nos, não são mais aptos a dar direção e sentido a nossas vidas. Um vácuo de valor – que Nietzsche chama de niilismo – vêm ao ser. O que é preciso é uma revalorização de todos os valores, um novo e fundamental princípio de valor. Isto é a vontade de poder: ‘O ponto de valor é o ponto de condições de preservação e elevação para formas complexas da relação vida- duração’, ‘formas’ complexas, quer

dizer, ‘de dominação’ (WP 715). O mais alto valor, em outras palavras, a única coisa que é valorável em si mesma, é o aumento em poder. Todas as coisas, além disso, são valoráveis, apenas na medida em que promovem o crescimento de poder (2003, p. 100-101).

Deus, ser metafísico, e todo o seu entorno de valores e ideais não mais se sustentam. Está declarada a “morte de Deus”, assim como atesta Heidegger ao refletir as palavras de Nietzsche:

Nietzsche coloca a pergunta: ‘O que é o niilismo?’ em uma anotação do ano de 1887. Ele responde aí: ‘O fato dos valores mais elevados se desvalorizarem’ [...] Os valores mais elevados desvalorizam-se contudo justamente através do fato de ter surgido a intelecção de que o mundo ideal nunca é passível de realização no interior do mundo real. A imperatividade dos valores supremos cai em falso. A pergunta levanta-se: para que esses valores supremos, se eles não são capazes de assegurar ao mesmo tempo a defesa, os caminhos e os meios de uma realização das metas colocadas por eles? (2003, p. 484).

Logo, em Nietzsche, a “morte de Deus” é a ruína irremissível do firmamento supra-sensível que dava sustentação e fundamentação para os valores morais ocidentais. Deus é a sustentação supra-sensível – metafísica – que foi desenvolvido desde de Platão no ocidente, não sendo mais acatado na modernidade como fundante e verídico (HEIDEGGER, 2003).

Heidegger discorre sobre o significado da morte de Deus, afirmando que:

A sentença ‘Deus está morto’ significa: o mundo supra-sensível está sem força de atuação. Ele não fomenta mais vida alguma. A metafísica, isso significa para Nietzsche a filosofia Ocidental entendida como Platonismo, está no fim. Nietzsche compreende a sua própria filosofia enquanto o contramovimento ante a metafísica: para ele, ante o platonismo (2003, p. 478).

Ao anunciar a “morte de Deus” Nietzsche não se referia só ao Deus cristão, mas a todo o ideal de mundo metafísico que surge com Platão na divisão de mundo sensível e mundo das ideias, o qual, é apropriado pelo Cristianismo para legitimação da fé cristã (HEIDEGGER, 2003, p. 478). A “morte de Deus” é a morte do mundo idealizado, fora do “real”, é a morte da metafísica e de todos os valores por ela legitimados.

No seio da sentença ‘Deus está morto’ encontra-se o nome Deus essencialmente pensado como correlato do mundo supra-sensível dos ideais que encerram a meta subsistente para além da vida terrena e

vigente para esta vida – uma meta que a determina assim desde o alto e, portanto, de certa maneira desde fora. Se a crença autêntica e determinada de maneira eclesiástica em Deus desvaneceu-se, porém, agora [...] (HEIDEGGER, 2003, p. 482).

[...] Aquele mundo supra-sensível das metas e medidas desperta e não carrega mais a vida. Aquele mundo mesmo perdeu sua vitalidade: ele está morto. A crença cristã se apresentará aqui e acolá. Mas o amor pungente em um tal mundo não é o princípio efetivador e eficaz do que agora acontece. O fundamento supra-sensível do mundo supra-sensível tornou-se, pensado enquanto a realidade efetiva de todo real, irreal. Esse é o sentido metafísico da sentença pensada metafisicamente: ‘Deus está morto’ (HEIDEGGER, 2003, p. 514).

Nihilismo, “morte de Deus” e fim da metafísica podem ser compreendidos como análogos, uma vez que, se referem ao descrédito e ausência de legitimação dos valores. Com a “morte de Deus”, que era a fundamentação para o real, o homem perde a sustentação do seu mundo, pois perde o seu referencial absoluto. Heidegger aponta para o niilismo transvalorativo de Nietzsche como solução da crise de valores (Cf. 2003, p. 482).

O discurso da “morte de Deus” é parte da crítica nietzschiana a Religião como um todo e em especial a Religião cristã. Nietzsche crítica, sobretudo, a cultura de sua época, isto é, a cultura Ocidental alicerçada sob os valores cristãos e sob uma realidade metafísica. Para o filósofo devemos transcender esta cultura de valores metafísicos. Analisamos, até agora, o discurso nietzschiano da “morte de Deus”, isoladamente, para melhor compreendermos a totalidade de sua crítica a Religião e seus posicionamentos severos em relação ao Cristianismo. A “morte de Deus” é parte integrante e central no desenvolvimento do repertório das críticas Nietzsche ao Cristianismo.

Prosseguiremos, nesta pesquisa, aprofundando a crítica a Religião e quais as especificidades do pensamento de Nietzsche em relação ao Cristianismo, no tocante, ao seu entendimento do Cristianismo enquanto negação, sua crítica a moral Cristã e seu entendimento acerca de Jesus.

2ª Capítulo: Crítica a Religião Cristã.

1. Religião em Feuerbach e Freud

Nietzsche está longe de ser o primeiro pensador na modernidade a tecer críticas ao Cristianismo. Feuerbach¹⁴, Marx (1818-1883) e Engels¹⁵ (1820-1895), dentre outros tantos, que não conseguiremos contemplar nesta dissertação, já o tinham feito.

Por exemplo, segundo Marx e seu companheiro Engels, as ideias da humanidade são inerentes ao seu tempo histórico; são condicionadas por condições econômicas e materiais, sendo assim, para ele, a sociedade, é constituída pela luta de classes (que é o motor da história). Marx entende que há uma luta entre os detentores dos meios de produção – intitulados de burgueses – e operários que vendem sua força de trabalho – intitulados de proletários. Estes, que ao vender sua força de trabalho, tornam-se mercadorias, são espoliados pelos patrões, que se beneficiam deles pela mais-valia.¹⁶ O fim da luta de classes se daria com a abolição das classes sociais, através de um processo revolucionário que instauraria o socialismo, onde todos pudessem ter acesso aos benefícios da vida moderna e não apenas alguns poucos. Para Marx, no sistema socialista, a Religião desapareceria. Pois, segundo ele, Deus não passa de uma criação do homem para justificar a vida de sofrimentos que tem na Terra (com ideias como pecado e redenção ou sofrimento e recompensa no além) e que a Religião tem como propósito legitimar e manter o poder da classe dominante (Cf. MARX, 2001). Como afirma Marx:

A Religião é o suspiro do ser oprimido, o íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. É o ópio do povo. A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. O banimento da Religião como felicidade ilusória dos homens é a exigência de sua felicidade real. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito de suas condições é o apelo para

¹⁴ Foi o primeiro filósofo a fazer do homem o assunto principal da filosofia, em sua realidade e totalidade, motivo pelo qual foi denominado filósofo antropológico.

¹⁵ Junto com Karl Marx, Friedrich Engels realizou uma obra marcante na filosofia e na política, cuja característica principal foi a elaboração das teorias do materialismo histórico.

¹⁶ Mais-valia é o nome dado por Karl Marx à diferença entre o valor produzido pelo trabalho e o salário pago ao trabalhador, que seria a base do lucro no sistema capitalista.

abandonarem uma condição que precisa de ilusões (2001, p. 45-46).

O pensamento ateu teve o seu apogeu entre o século XIX e início do século XX, marcado por uma crescente crítica contra a Religião¹⁷. Com Marx,¹⁸ Darwin¹⁹ e Freud²⁰ a Religião sofreu um violento ataque. Esses pesquisadores confrontaram a Religião nos campos da biologia, antropologia, psicanálise, filosofia e sociologia (Cf. BENSON, 2008, p. 30).

Com as grandes descobertas científicas, desde o modelo heliocêntrico de Copérnico e as leis de Newton até a seleção natural de Darwin e a sistematização do inconsciente por Freud, levaram a Religião a se adequar e resignificar para se manter na contemporaneidade. Dentre os pensadores que refletiram a Religião, nos limitaremos a discorrer sobre dois dos que julgamos com maior relevância, para a posterioridade e o entendimento do fenômeno religioso: Feuerbach e Freud.

1.1. Religião em Feuerbach

Ludwig Feuerbach, caracteriza-se pelo seu interesse para com a Religião, em especial a Religião Cristã, como ele próprio chega a afirmar: “Meu objeto principal é o cristianismo, é a religião enquanto objeto imediato, essência imediata do homem” (FEUERBACH, 1988, p. 34).

¹⁷ O termo crítica da Religião originou-se da filosofia crítica de Kant, na tentativa de tudo submeter ao tribunal da razão. Na realidade, não existe “a” crítica da Religião, mas uma pluralidade de críticas, muitas vezes até contraditórias (ZILLES, 2008, p. 39).

¹⁸ Foi economista, filósofo, cientista social e revolucionário socialista alemão. Fez uma das mais radicais críticas à Religião, criticando a alienação religiosa que corrobora para as condições sociais de injustiça. Para Religião é o “ópio do povo”, uma alienação (FEUERBACH, 1991).

¹⁹ Foi um naturalista inglês que viveu no século XIX, considerado o maior cientista deste século pela elaboração de sua célebre obra “A origem das Espécies”, publicada em 1859 em Londres. Suas ideias evolucionistas abalaram as concepções religiosas e filosóficas, pois, de repente, o homem deixava de ser o centro da criação, e como veremos adiante, passou a ser interpretado apenas como uma estrutura orgânica que atingiu o nível superior devido às alterações ambientais e a luta pela sobrevivência (DARWIN, 2007).

²⁰ Foi o idealizador da Psicanálise, a primeira teoria formal sobre o inconsciente, a personalidade, e a mais conhecida. Para ele a Religião é uma ilusão, isto é, a realização dos desejos mais antigos, fortes e prementes da humanidade, e que a sua força é à força desses desejos. Ele correlaciona a Religião à neurose, à medida que, entende que a Religião decorre do Complexo de Édipo. A humanidade desamparada ao nascer em um mundo que lhe é estranho da existência a própria morte (FREUD, 1976, p. 43).

Feuerbach realiza uma interpretação antropológica da Religião, reduz a religião a um fenômeno antropológico, ou seja, expressão da natureza humana. Desta forma, ele realiza uma redução dos atributos divinos da teologia para atributos humanos da antropologia. Ele nega Deus e afirma o homem, isto é, Deus é uma projeção do que o homem deseja ser todos os adjetivos conferidos a Deus, na verdade, se aludem ao homem. Homem e Deus são a mesma coisa: a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o Deus dos homens, é o seu próprio ser. Segundo Feuerbach, “A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa” (1988. p. 55) Segundo Feuerbach, o homem é o criador de Deus e não o oposto, isto é, o homem projetou em um ser imaginário tudo aquilo que desejava ter: imortalidade, sabedoria, onipresença, onipotência e onisciência, assim, criou Deus. O relacionamento do homem consigo mesmo, com sua essência é o que seria a Religião em Feuerbach, já que para ele essência divina e a essência humana são a mesma coisa, isto é, a essência do homem abstraída dos limites individuais. Assim, as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana (FEUERBACH, 1988, p. 57).

O princípio deixa de ser Deus, passa a ser o próprio homem. O homem é o eu e o tu em sua reciprocidade, a espécie humana é o começo meio e o fim da religião. Feuerbach vê o homem não como indivíduo isolado, mas como espécie. Para ele, a religião é um produto humano, bem como Deus, que é um conceito personificado, reflexo que o homem faz de si mesmo, as propriedades de Deus são as do homem. Sendo assim, afirmar a existência de um Deus perfeito e amoroso nada mais é que, uma projeção da vontade humana (Cf. ZILLES, 1991). De acordo com Oliveira:

[...] a ilusão fundamental, que origina a religião, consiste no fato de o homem fixar a distinção entre o eu e o objeto, considerando sua própria essência infinita, seu objeto como distinto de si, como Deus, como um ser distinto de si, tentando, deste modo, superar a tensão fundamental entre o eu e o objeto de sua consciência (1984. p. 19).

Seu pensamento é marcado pelo materialismo, no qual, seres metafísicos são descartados, considera-se o homem e a natureza. Seres metafísicos são apenas reflexo de nossa realidade. Segundo a filosofia de Feuerbach, precisamos ultrapassar o pensamento abstrato para atingirmos a realidade sensível e alcançar a verdade do “ser real”, isto é, da quimera e representação para a intuição sensível. Feuerbach critica a religião por não

valorizar o mundo sensível em detrimento de um mundo metafísico, segundo ele, a Religião leva os indivíduos a colocarem suas esperanças em uma realidade metafísica, fazendo com que os mesmos se distanciem da realidade sensível, o que acarreta, segundo Feuerbach, o descomprometimento dos indivíduos religiosos com as transformações no “mundo real”, tais como: combate as injustiças, miséria, fome e etc., para Feuerbach, os religiosos esperam sua libertação do céu e/ou da atuação de Deus, visto que, a Religião e, conseqüentemente, os indivíduos religiosos projetam suas felicidades em outro mundo – uma realidade metafísica. Parte do pressuposto que a religião é expressão e causa da alienação humana que Feuerbach denomina como “autoalienação religiosa” (Cf. ZILLES, 1991). Segundo Ziles, “[...] ao projetar a si mesmo, o homem aliena-se de si mesmo, gerando a divisão consigo mesmo. Então, a alienação religiosa, segundo Feuerbach, é tomar como Deus algo que, na verdade, é apenas expressão do próprio homem, ilusão, ídolo” (1991. p. 108). Segundo Feuerbach:

A religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos íntimos, a confissão pública dos seus segredos de amor [...] Como forem os pensamentos e as disposições do homem, assim será o seu Deus; quanto valor tiver o homem, exatamente isto e não mais será o valor do seu Deus. Consciência de Deus é autoconsciência, conhecimento de Deus é autoconhecimento [...] Deus é a mais alta subjetividade do homem, abstraída de si mesmo [...] Este é o mistério da religião: o homem projeta o seu ser na objetividade e então se transforma a si mesmo num objeto face a esta imagem de si mesmo, assim convertida em sujeito (1988, p. 14).

Ziles, chega a afirmar, que a filosofia de Feuerbach retrata a transição entre o idealismo hegeliano e o materialismo histórico e que os seus posicionamentos acerca da Religião, sobretudo, seu conceito de “autoalienação religiosa”, passou a ser tido como influencia para os pensadores socialistas do século XIX, em especial Karl Marx. Segundo Ziles, Feuerbach, “[...] elaborou um materialismo para o qual só existe o homem, a natureza e ‘nada mais’. Seres superiores são apenas reflexo de nossa realidade” (1991. p. 100). Feuerbach afirma que:

A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo; o conhecimento de Deus é o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa. [...] A religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos [...] (1988, p. 55)

Segundo Feuerbach, a humanidade necessita amar e crer no próprio homem e não em Deus, deve importar-se nas coisas deste mundo sensível, no presente que vivemos; e não em uma outra realidade. Segundo Shütz, Feuerbach, trouxe para o mundo sensível o que em outrora era apenas explicado pela Religião e/ou pelo idealismo abstrato. Através do fundamento antropológico acerca da Religião, Feuerbach, mostrou que a história é constituída por indivíduos e não por deuses ou Deus, ele humanizou a história (Cf. 2001).

1.2. Religião em Freud

Freud, interessou-se pela pesquisa do acerca da Religião, ele foi um insigne conhecedor da história das religiões. Em variados momentos de suas obras ele discorre sobre religião e demonstra profundo conhecimento, tanto do Livro Sagrado dos judeus, quanto o Livro Sagrado dos cristãos. Segundo Jones, “Freud conhecia bem a Bíblia e estava sempre pronto a fazer citações de ambos os Testamentos[...] No todo, portanto, Freud possuía um conhecimento inusitadamente abrangente de várias crenças religiosas” (1989, p. 346).

Segundo Sigmund Freud, a religião “esconde” algo da psique humana, ocorrendo assim uma alienação da consciência, que estaria subordinada a algo mais profundo. Bem como Marx e Feuerbach – que compreendem a religião como um espelho que reflete algo do próprio homem, reinterpretando como algo relacionado aos deuses, em um processo de “alienação” – para Freud, a religião é um reflexo do inconsciente humano, ainda alienado e dependente de uma figura paterna. No entanto, Freud discordou de Feuerbach por acreditar que a religião não é co-natural ao homem, visto que, para ele, a religião se caracterizava em termos de projeção e alienação. Para Freud, a religião é uma manifestação neurótica de práticas universais. Todavia, não se refere meramente a uma patologia individual (ainda que esta fosse o ponto de partida), porém, trata-se de algo que acomete toda a humanidade (Cf. CRUZ, 2004).

Sobre religião, Freud analisou, em especial, dois elementos: cultos (rituais) e a crença. Em relação aos cultos, Freud, remeteu-se às suas experiências clínicas e, segundo ele, a religião é uma neurose obsessiva universal. Para Freud, os cultos são marcados por

gestos repetitivos que buscam reconstruir uma “realidade alienada”, sendo encontrados em todos os períodos históricos e nas mais variadas culturas. Já em relação a crença, Freud analisa, principalmente, o Judaísmo e o Cristianismo. Para ele, a características de sacrifícios nestas religiões, sobretudo, ligados a refeições, tendo os deuses como principal alimento, auxiliaram em sustentar o grupo unido. Desta forma, Freud desenvolveu a hipótese da horda primitiva de humanos (Cf. CRUZ, 2004). Tal hipótese freudiana é descrita por Cruz da seguinte forma:

[...] os filhos de um pai poderoso desejaram seu poder e sua posição de destaque, vindo por fim a assassiná-la e a se alimentar dele, buscando com isso adquirir sua força. Paradoxalmente, os filhos expiaram a culpa cultuando o pai, atribuindo-lhe um status divino, e rememorando o assassinato por meio de refeições cerimoniais nas quais o alimento seria o próprio Deus. Tendo consciência do processo, o homem poderia livrar-se da culpa e dispensar esse aspecto da religião (2004, p. 50).

Para Freud, a religião não é rigorosamente um engano, que pode ser corrigido, pois, trata-se de uma ilusão, que é consequência de um delírio da psique: idealiza-se na realidade ilusões de seus próprios recalques. Segundo Freud, os gestos repetitivos, próprios dos cultos (rituais), fazem-se necessários para que os delírios se tornem aceitáveis no nível da consciência, são rituais obsessivos (Cf. FREUD, 2013). Segundo Cruz:

[...] seja por meio de crenças ou de rituais, a religião expressa o recalque de elementos da consciência que são empurrados para o nosso inconsciente. O processo nunca é unilateral, manifestando-se por meio de sintomas que assumem formas religiosas, indicações de um desejo que não pode ser saciado. Como curar tais sintomas? Revelando (pela expansão do conhecimento científico, por exemplo) o conteúdo do inconsciente ao homem, permitindo que ele viva assumindo sua realidade e seu destino na primeira pessoa (2004, 51).

A interpretação freudiana psicogenética da religião se apoia “complexo paternal”, consequência da morte do Pai primitivo, sendo a Religião em sua essência uma ilusão. Segundo Freud, a Religião é “a realização dos desejos mais antigos, fortes e prementes da Humanidade, e que a sua força é a força desses desejos” (FREUD, 1976, p. 43).

Logo após explicar a origem do totem e as variadas formas de tabu, Freud, reconstituiu o mito da morte do Pai primitivo, percebendo neste as origens da mais antiga forma de religião, o totemismo, tal como, da moral e da vida social. A religião origina-se

do Complexo de Édipo da Humanidade, que é “o núcleo das neuroses”, daí o entendimento de Freud em relacionar a religião com a neurose. (Cf. FREUD, 1996).

O mito do pai primitivo narra um acontecimento mítico em que os filhos assassinam e devoraram o próprio pai e põe fim à horda patriarcal. Depois de matarem o pai, os filhos desprezaram tal ação, não aceitaram terem matado o próprio pai e, em seguida, criaram uma nova ordem social, que se caracterizou pela exogamia, passaram a se casar com membros de grupos estranhos àquele a que pertenciam, e pela proibição do assassinato do substituto do pai, figura representada pelo totem. A morte do pai da horda teve como consequência o nascimento de um ideal que corporificava poder ilimitado do pai primitivo, o mesmo que havia sido assassinado pelos próprios filhos, e todos se submeteram a ele. Segundo Freud, este ideal atesta-se nas religiões, onde Deus representaria este pai primitivo e passaria influenciar na organização social (Cf.1996).

Para Freud:

Embora o totem possa ser a primeira forma de representante paterno, o deus será uma forma posterior, na qual o pai reconquistou sua aparência humana. Uma nova criação como esta, derivada do que constitui a raiz de toda forma de religião — a saudade do pai — poderia ocorrer se, no decurso do tempo, alguma mudança fundamental se houvesse efetuado na relação do homem com o pai [...]. (1996, p. 151)

Todavia, Freud, referindo-se a sua tese acerca da Religião, compreende que ela não irrefutável. Como afirma Freud:

Não tem fundamento o receio de que a psicanálise, primeira a descobrir que os atos e estruturas psíquicas são invariavelmente supra determinados, fique tentada a atribuir a uma fonte única a origem de algo tão complicado como a religião. Se a psicanálise é compelida — e é, na realidade, obrigada — a colocar toda a ênfase numa determinada fonte, isso não significa que esteja alegando ser essa fonte a única ou que ela ocupe o primeiro lugar entre os numerosos fatores contribuintes. Somente quando pudermos sintetizar as descobertas dos diferentes campos de pesquisa é que se tornará possível chegar à importância relativa do papel desempenhado na gênese das religiões pelo mecanismo estudado nessas páginas. Essa tarefa está acima dos meios de que dispõe um psicanalista, assim como de seus objetivos. (1996, p. 125).

A interpretação freudiana acerca da religião influenciou profundamente diversos pesquisadores que investigam a Religião, tais como: Wilhelm Reich, Erich Fromm, René Girard, Herbert Marcuse (Cf. CRUZ, 2004). A interpretação de Freud, sobre Religião,

evidentemente, é muito mais complexa e detalhada do que esta apresentação pode sugerir, porém, sua contribuição original já pode ser vislumbrada.

2. Nietzsche e à Religião cristã.

As obras de Nietzsche foram escritas através de aforismo, pelo menos a maior parte delas, o que causa certo incômodo em compreender o centro de sua análise, todavia, que a ordem cronológica não é respeitada pelo autor e a imensidão de temas é discutida quase que “aleatoriamente” pelo filósofo – me refiro ao leitor que esteja iniciando a leitura destas obras. Com uma leitura minuciosa é possível perceber certa cronologia e ordenamento nas problemáticas levantadas pelo filósofo, mas essa não é hierarquicamente a preocupação dele. As obras de Nietzsche até podem ser definidas através de certa cronologia, no entanto, não pretendemos nesta pesquisa nos aprofundar neste aspecto, nos limitamos a analisar o autor, sem respeitar uma ordem cronológica, nem mesmo delimitar qual o centro da filosofia nietzschiana e sim apresentar seu pensamento acerca da Religião, destacando sua crítica ao Cristianismo. Segundo Siqueira é possível perceber nas obras de Nietzsche:

O brilho literário não disfarça, para o leitor, a sensação de estar diante de uma sobreposição de observações acerca de diversos temas, a partir da qual não se consegue discernir nenhuma unidade. Por isso, talvez, não haja nada mais difícil, para quem entra em contato com o pensamento de Nietzsche, do que aprender aquilo que seria o seu “projeto”. De fato, a qual preocupação estariam subordinadas todas aquelas setas lançadas sobre a moral, a Religião, as ciências e as artes? (2004, p. 411).

Nietzsche, manteve-se em uma perene contradição frente às ideias de sua época. Ele dirigiu uma atenção particular para a nossa “civilização”, sendo este o objeto privilegiado de seu pensamento. Esta atenção é consequência do que para ele é a atividade fundamental da filosofia: “a educação superior da humanidade” (SIQUEIRA, 2004, p. 411) que se dá através da moral e Religião, pois, segundo Siqueira,

As morais e as religiões são os principais meios para fazer o homem o que se quiser, a análise da civilização, no fundo, nos encaminhará para a questão da existência humana.

Compreenda-se: nossa civilização passou primeiro pelo domínio do ‘tu deves’, quer dizer pelo primado da moral e da Religião; esta primeira etapa do espírito sede seu lugar ao domínio do ‘eu quero’ supera-se no ‘eu sou’, uma nova relação do indivíduo com sua existência (2004, p. 411- 412).

Nietzsche emerge com outro foco crítico contra o Cristianismo: a moral e sua gênese. O ataque direto que Nietzsche firmou contra o Cristianismo atingiu seu ápice na obra *O Anticristo*, mas foi inicialmente exposto em “*A Genealogia da Moral*”. Em *O Anticristo*, o filósofo explicita, de forma objetiva, sua proposta: a insubordinação aos valores morais gestados pelo Cristianismo, tornando evidente sua postura radical: “Eu sou o primeiro imoralista; por isso, sou também o destruidor por excelência” (NIETZSCHE, 2007, p. 118). Também fica perceptível que sua crítica vai além do Cristianismo, tratasse de um posicionamento ímpar do pensador para com as religiões como um todo.

Assim, Religião foi uma temática trabalhada, exaustivamente, nas obras de Nietzsche. O pensador alemão esboça vasto repertório de críticas à Religião como um todo e, em especial, ao Cristianismo. Parte das críticas nietzschianas ao Cristianismo se deve ao método crítico de estudo da Bíblia, a partir de sua formação filológica que o conduziram a formular seu pensamento. Nietzsche aproximou a filologia²¹ da filosofia da linguagem, todavia, ele elaborou suas críticas ao Cristianismo por meio da linguagem e esta é a matéria prima da filologia. Segundo Foucault, o filósofo alemão foi o primeiro a introduzir a linguagem como esfera de análise crítica no século XIX:

A linguagem só entrou diretamente e por si própria no campo do pensamento no fim do século XIX. Poder-se-ia mesmo dizer no século XX, se Nietzsche, o filólogo – e nisso também era ele tão erudito, a este

²¹ A filologia é o estudo de uma língua através de seus documentos escritos, que visa não só à restauração, fixação e crítica dos textos para o conhecimento do uso linguístico e sua história, mas também à compreensão de globalidade dos fenômenos culturais, especialmente os de ordem literária, a que ela serve de veículo. “Filologia é um helenismo que significa literalmente ‘amor à ciência’, usado a princípio com o sentido de erudição, especialmente quando interessada na exegese dos textos literários. Hoje designa, estritamente, o estudo da língua na literatura, distinto, portanto, da Linguística. Há, porém, um sentido mais lato para Filologia, muito generalizado em português; assim Leite de Vasconcelos entende por Filologia portuguesa ‘o estudo da nossa língua em toda a sua plenitude, e o dos textos em prosa e em verso, que servem para a documentar’, o que vem a ser o estudo linguístico, especialmente diacrônico, focalizado no exame dos textos escritos em vez da pesquisa na língua oral por inquérito com informantes” (CÂMARA, 1986, p. 117).

respeito sabia tanto e escrevia tão bons livros –, não tivesse sido o primeiro a aproximar a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem (1990, p. 321).

A filologia possibilitou que Nietzsche interpretasse o Cristianismo a partir de uma ótica da linguagem, entendendo o Cristianismo como um discurso, uma forma de falar sobre Deus, moral, vida, pós-morte e etc. O Cristianismo passa a ser compreendido como um texto a ser interpretado. Para Foucault, a compreensão da interpretação é decisiva no século XIX: “A partir do século XIX, os símbolos encadearam-se numa rede inesgotável e também infinita não porque tenham repousado numa semelhança sem limite, mas porque tinham uma amplitude e uma abertura irreduzíveis” (1997, p. 20). E é uniformemente importante no pensamento de Nietzsche: “em Nietzsche está claro que a interpretação permanece sem acabar. O que é para ele a filosofia senão uma espécie de filologia sem fim, que se desenrola cada vez mais, uma filologia que nunca seria absolutamente fixada?” (FOUCAULT, 1997, p. 21).

Para Foucault, Nietzsche, enxerga o Cristianismo como uma interpretação por influência da filologia: “Dessa mesma forma, Nietzsche apodera-se das interpretações que são já prisioneiras umas das outras. Não há para Nietzsche um significado original. As mesmas palavras não são senão interpretações” (1997, p. 23). Assim, Foucault alega que para Nietzsche o Cristianismo deixa de ser verdade revelada e universal. O Cristianismo ficar privado do caráter oficial de seu discurso, sendo considerado meramente um modelo de interpretação religiosa.

Na interpretação de Nietzsche, o Cristianismo quebrou o homem por inteiro, mergulhando-o em um lamaçal profundo, o que acometeu na humanidade um excesso doentio de sentimento, uma “profunda corrupção da cabeça e do coração” (NIETZSCHE, 2007, p. 104). Sua mais perceptível consequência será a negação a vida, como veremos para Nietzsche, o Cristianismo corrompe os indivíduos, pois, leva-os a rejeitar a vida.

2.1. O Cristianismo enquanto negação da vida.

Nietzsche considera o Cristianismo como um obstáculo a vida e que o mesmo é marcado por uma infinidade de promessas, porém, cumpre pouco os seus propósitos: “O Cristianismo, a Religião formada da negação da vontade de viver...” (NIETZSCHE, 2007,

p. 140). Nietzsche discorre que o Cristianismo subverteu o centro da vida, o que provocou um niilismo:

A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza que há no instinto – tudo que é benefício nos instintos, que propicia a vida, que garante futuro, desperta agora desconfiança. Viver de tal modo, que não tem mais nenhum sentido viver, esse se torna agora o ‘sentido’ da vida (2001, p. 43).

O Cristianismo, enquanto negação da vida e/ou Religião da decadência, pode ser considerada a primeira e, talvez, a mais grave crítica feita por Nietzsche ao Cristianismo, à medida que, suas críticas posteriores são meros desdobramentos desta. Segundo Nietzsche, o Cristianismo é a Religião da decadência e a negação da vida:

Buscar a luz mais viva, a razão a todo preço, a Vida clara, fria, prudente, consciente, despojada de instintos e em conflito com eles, foi somente uma enfermidade, uma nova enfermidade, e de maneira alguma um retorno à virtude, à saúde, à felicidade. Ver-se obrigado a combater os instintos é a fórmula da decadência, enquanto que na vida ascendente, felicidade e instinto são idênticos. (NIETZSCHE, 2006, p. 19).

Para Nietzsche o Cristianismo se baseia no que é oposto à vontade de potência²², logo, é uma Religião que prega a decadência. Os valores defendidos pelo Cristianismo são contrários à vida, o Cristianismo se manifesta na fraqueza de sua negação de vida, rejeita os instintos humanos em decorrência de sua valoração moral. Os valores são invertidos e que há de humano e instintivo passa a ser responsabilizado pela queda e decadência da raça humana (NIETZSCHE, 2006).

²² O conceito de “Vontade de Potência” foi criado por Nietzsche, como base para o desenvolvimento de outras ideias. Trata-se de uma proposição cosmológica que sustenta toda sua teoria, inclusive sua genealogia da moral é retirada das relações entre a Vontade de Potência. É na obra intitulada “Vontade de Potência” que Nietzsche se empenha detalhadamente em discorrer sobre este tema. De acordo com o pensamento do próprio autor “a vontade de potência não é um ser, não é um devir, mas um *pathos* ela é o fato elementar de onde resulta um devir e uma ação[...]” (NIETZSCHE, 2010, p. 242).

A “vontade de potência” no sentido nietzschiano deve ser entendida como o esforço de triunfar sobre o nada, no intuito de vencer a fatalidade e o aniquilamento: é a busca da superação da catástrofe, da morte. É a vontade do sempre “mais”, da luta para alcançar o “possível” e ir além daquilo que é atual. Não é somente a luta para se preservar no ser, um simples instinto de conservação, mas é uma vontade de “ultrapassar”, de ir sempre mais adiante. Num nível superior, a “vontade de potência” torna-se generosidade, vontade de ser e de consciência, vontade da existência de si mesmo (NIETZSCHE, 2010).

Das variadas perspectivas acerca da “vontade de potência”, Nietzsche também a define como vida: “(...) Só onde há vida há vontade. Não vontade de viver, mas, como eu ensino, vontade de poder [...]” (NIETZSCHE, 2010, p. 108). Esta perspectiva da “vontade de potência” deve ser, assim, compreendida como “vontade de durar, de crescer, de vencer, de entender e intensificar a vida” (NIETZSCHE, 2010, p. 63).

[...] Decomposição dos instintos. O homem que se torna altruísta é o homem acabado.

Em lugar de dizer ingenuamente: ‘eu não valho nada’, a mentira moral diz pela boca do decadente: ‘Não há nada que tenha valor; a vida não vale nada.’ Semelhante juízo acaba por converter-se num grande perigo, pois é contagioso. Sobre o solo mórbido da sociedade cresce uma vegetação tropical de ideias, seja sob a forma de Religião (Cristianismo), seja sob a forma de filosofia (schopenhauerismo). E ocorre que semelhante vegetação de plantas venenosas, nascidas da corrupção, envenena a vida com suas emanações durante séculos (NIETZSCHE, 2006, p 76).

Segundo Nietzsche, a Religião cristã depõe contra a humanidade, uma vez que tentar impor regras e dominar o instinto, que é o âmago da espécie humana. Para ele, a humanidade tem em si, instintivamente, uma vontade afirmativa diante da vida, o que ele chamou de vontade de potência. Os valores cristãos são a inversão dos valores naturais e instintivos, entendendo estes como perversos e desejando o seu fim. Para ele, isto acarreta a decadência da humanidade, pois o aniquilamento dos instintos, defendido pelo Cristianismo, incidiria no fim da raça humana (NIETZSCHE, 1998, p. 38). O Deus cristão é um Deus que aniquila a vida, pois, destrói toda vontade de potência, esmagando os instintos naturais que consolidam e perpetuam nossa espécie. Diante disto Nietzsche no afirma:

A moral anti-natural, isto é, toda moral ensinada, venerada e predicada até agora, se dirige, ao contrário, contra os instintos vitais e é uma condenação já secreta já ruidosa e descarada desses instintos. Quando se diz: ‘Deus vê dentro dos corações’ diz-se não às aspirações internas e superiores da vida e se considera Deus como inimigo da vida. O santo que agrada a Deus é o castrado ideal. A vida finda ali onde inicia o reino de Deus (NIETZSCHE, 2006, p. 31).

Para Nietzsche, ao negar os instintos o Cristianismo coloca em risco à vida humana. A ferramenta usada para a negação dos instintos são seus valores morais. Os valores de autoafirmação são revertidos negativamente pela Religião cristã.

Segundo Nietzsche, a cultura cristã nos ensinou a julgar como maléfico tudo que nossos instintos fazem uso para se afirmarem no mundo e continuarem existindo. Negarmos os instintos, próprios da natureza humana, que nos auxiliam em manter a vida mediante a todas as ameaças da existência, é contribuir para o desaparecimento da humanidade. Esta negação dos instintos se dá através da Religião e da moral, daí se explica o posicionamento de Nietzsche acerca do Cristianismo. Pois, para ele, a Religião

cristã inverte os valores tornando "bom" o que é contra os instintos e "mal" o que é a favor dos instintos, isto é, o que é natural. O que há de natural, torna-se perverso e maléfico. Chega-se ao cúmulo de desnaturalizar e difamar o próprio ato sexual – que gera a vida – como ato desprezível, como expõem Nietzsche: “O Cristianismo, ao investir contra a vida, foi o que fez da sexualidade algo impuro, lançando lama à sua origem e sua condição primeira” (2006, p. 101). Nietzsche segue concluindo que,

[...] Novo Testamento, no Sermão da Montanha, onde, que se diga de passagem, não se tomam todas as coisas a partir duma certa altura. Ali se diz, por exemplo, referindo-se à sexualidade: ‘Se teu olho direito é para ti uma ocasião de pecar, arranca-o.’

Felizmente, nenhum cristão cumpriu ao pé da letra esse preceito. Destruir as paixões e os desejos unicamente por sua brutalidade e para evitar as consequências nocivas que esta produz, nos parece hoje uma fórmula particular da estupidez. [...] no terreno em que se desenvolveu o Cristianismo primitivo [...] lutava, como é sabido, contra os intelectuais em benefício dos pobres de espírito; como esperar dela uma guerra inteligente contra as paixões? A Igreja combate as paixões através do método da extirpação radical; seu sistema, seu tratamento, é a castração. Não se pergunta jamais: como, se espiritualiza, embeleza e diviniza um desejo? Em todas as épocas o peso da disciplina foi posto a serviço de extermínio (da sensualidade, do orgulho, do desejo de dominar, de possuir e de vingar-se). Mas atacar a paixão na sua raiz é atacar a raiz da vida; o processo da Igreja é nocivo à vida (2006, p 28 - 29).

Desde seus primórdios, a Religião cristã prega constantes atos de negação da vida e da vontade humana. A origem dessa inversão de valores e de todo esse ressentimento, segundo Nietzsche, ocorreu por conta da Religião cristã, ainda no Cristianismo primitivo, que se desenvolveu entre os frustrados e fracassados. Como vimos, a expansão da Religião cristã teve seu início entre as classes sociais menos favorecidas. Foi no seio dos desafortunados que o Cristianismo buscou seu rebanho, todavia, foi no Cristianismo que estes encontraram refúgio, consolo e conforto existencial. Pois, a crença em outra vida os ajudava a suportar e explicar o sofrimento da vida terrena. Este “rebanho de fracassados” supervalorizaram o mundo ideal (paraíso/céu) em detrimento do mundo terreno. Deste contexto se desenvolve a moral cristã. Como afirma Safranski:

O Cristianismo, com sua moral do amor ao próximo, humildade e obediência, significa para Nietzsche, no geral, uma vitória da moral do escravo, com a consequência de que naturezas fortes, que continuam existindo, são forçadas a fazer toda a sorte de concessões,

dissimulações, distorções e posturas indiretas, para poderem exercer a sua força. O terceiro capítulo, onde se descrevem gêneses e corporificações dos ideais estéticos, é um exemplo para o mascaramento da força em um culto religioso da humildade (2001, p. 277).

Segundo Nietzsche, o Cristianismo deve ser desprezado, à medida que, se mostra avesso ao natural e se caracteriza como inimigo da vida. A moral cristã representa o conjunto de valores dos decadentes: que são todas as investidas – críticas – que a Religião cristã faz à vida e que se concretizam enquanto valores cristãos. Nietzsche define a moral cristã da seguinte forma:

Restaria aqui campo aberto a uma possibilidade: isto é, que a humanidade inteira não está em decadência, mas somente aquela espécie parasitária do homem que com a moral se erigiu em árbitro dos valores, encontrando na moral cristã um meio mais apto para atingir ao poderio. Na realidade, é esta a minha convicção: os mestres, os condutores da humanidade, todos eles teólogos, foram também outros tantos decadentes; daí a conversão de todos os valores numa inimidade da vida, resultando disso a moral [...] Definição da moral: ‘a moral é a idiosincrasia do decadente com a intenção oculta de vingar-se da vida, sempre com um bom resultado final’ Atenho-me a esta definição (NIETZSCHE, 2007, p. 123).

Desta forma, para Nietzsche, a moral cristã torna-se o maior símbolo da decadência cultural. Os valores de força e nobreza são negados pelo Cristianismo desde sua origem. Com isso, a Religião cristã torna a humanidade frágil, sem forças diante da vida (Cf. NIETZSCHE, 2006).

Os indivíduos, fragilizados pelo Cristianismo, em seu processo de negação da vontade de potência, não conseguem distinguir a voz de Deus e da voz das suas consciências. Acreditando ser conduzido por Deus, passam a crer que a reprovação de consciência é reprovação divina, gerando contenda entre sua natureza e sua consciência.

No fundo, são duas as negações que encerra em si a minha palavra imoralidade. De um lado, eu nego um tipo de homem que até agora tem sido considerado como superior: o dos bons, dos benévolos, dos caridosos; de outro, contradigo, uma espécie de moral que chegou a adquirir certa preponderância, chamada mais claramente a moral decadente, a moral cristã. Poder-se-ia considerar a segunda negação como a mais decisiva, dado que a demasiada estima para com a bondade e a benevolência, para expressar-me com precisão, parece uma consequência da decadência, incompatível portanto com uma vida que se eleva e afirma; na afirmação, negar e destruir constituem uma condição essencial (NIETZSCHE, 2007, p. 119).

Os indivíduos passam a crer que seu sofrimento é meramente uma provação que será recompensada em outra vida – salvos –, o que costuma a ser identificado enquanto céu ou paraíso. Desta forma, no Cristianismo, os indivíduos começam a odiar o mundo terreno, o corpo, os instintos, como se estes fossem algo mal e contrários à salvação, isto é, como se fossem levar os indivíduos para uma danação eterna, comumente chamado de inferno. Os cristãos vivem em uma perene luta entre “carne” e “espírito”.

Para Nietzsche, os indivíduos não tem como construir juízo de valor sobre a vida, não tem como categorizá-la entre má ou boa. Só seria possível ter um juízo sobre a vida, caso os indivíduos conhecessem a além-vida, estariam habilitados a confrontar a vida terrena com a vida neste plano real e estabelecer juízo se esta é boa ou má. A humanidade só pode atribuir valor a esta vida se transcendesse essa existência. Categorizar a vida como boa ou má, dá-se mediante uma avaliação de experiência pessoal desta realidade, contudo, sem que seja generalizado para a vida dos outros. Segundo Nietzsche, atribuir um valor negativo a vida é próprio de indivíduos que têm uma existência fracassada.

A condenação da vida que parte dum vivo, não é senão, em última instância, o sintoma duma espécie de vida determinada: sem que se pergunte se tem ou não razão. Necessitar-se-ia tomar posições fora da vida e ao mesmo tempo conhecê-la tanto quanto todos que tenham passado por ela, tão bem como muitos, ou se se quer, como todos os que dela participaram para tão-somente tocar o problema da vida; bastam tais razões para se compreender que semelhante problema não está ao nosso alcance. Ao falar do valor da vida falamos sob a inspiração e através da óptica da vida. A própria vida nos obriga a determinar valores, a própria vida evolui por meio de nossa mediação quando determinamos esses valores. Infere-se daí que toda moral contra a Natureza, que considera Deus como ideia contrária, como a condenação da vida é apenas, na realidade, uma apreciação da vida; de que vida? De que espécie de vida? Já apresentei a contestação: da vida descendente, debilitada, fatigada, condenada. A moral, tal como foi ' entendida até agora, tal como foi formulada em último lugar por Schopenhauer; como negação da vontade de viver, essa moral é o mesmo instinto de decadência que se transforma em imperativo; nos diz: caminha para tua perdição; é a sentença dos que estão sentenciados (NIETZSCHE, 2006, p. 31-32).

Qualquer comparação que seja feita entre nossa realidade e um mundo ideal – metafísico – é equivocada, uma vez que só conhecemos nossa realidade. O Cristianismo fantasia um mundo ideal e, a partir deste, desvaloriza a vida no mundo que concebemos como real (Cf. NIETZSCHE, 2007). Em Nietzsche, a Religião cristã se fundamenta em

quimeras que são fomentadas e aceitas entre indivíduos decadentes, isto é, pessoas que negam a vida, os instintos, são arruinados que difamam este mundo. Para ele, os cristãos odeiam o natural em detrimento do sobrenatural, pois negam, categoricamente, a vida e tudo que há de natural e instintiva nela. Negam a realidade em troca de ficção, seria uma das formas de superar o fracasso dessa vida, renegando-a e obstinadamente lutando contra tudo o que nela é ativa. Contrário à vida e ao natural, trabalha-se na construção de um mundo metafísico que esconda suas fraquezas e decadência.

Nem a moral nem a Religião, no Cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada senão causas imaginárias ('Deus', 'Alma', 'Eu', 'Espírito', 'livre- arbítrio' - ou também 'cativo'); nada senão efeitos imaginários ('pecado', 'salvação', 'graça', 'castigo', 'perdão dos pecados'). Um comércio entre seres imaginários ('Deus', 'espíritos', 'almas'); uma ciência natural imaginária (antropocêntrica; total ausência do conceito de causas naturais), uma psicologia imaginária (apenas mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis - dos estados do *nervus sympathicus*, por exemplo - com ajuda da linguagem de sinais da idiosincrasia moral-religiosa - 'arrependimento', 'remorso', 'tentação do demônio', 'presença de Deus'); uma teologia imaginária ('o reino de Deus', 'o juízo final', 'a vida eterna'). [...] Esse mundo de pura ficção diferencia-se do mundo sonhado, com enorme desvantagem sua, pelo fato de esse último refletir a realidade, enquanto ele falseia, desvaloriza e nega a realidade. Somente depois de inventado o conceito de 'natureza' em oposição a 'Deus', 'natural' teve de ser igual a 'reprovável' - todo esse mundo fictício tem raízes no ódio ao natural (- a realidade!), é a expressão de um profundo mal-estar com o real [...] Mas isso explica tudo. Quem tem unicamente, portanto, razões para fugir da realidade pela mentira! Quem sofre com ela. Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade malograda [...] A preponderância dos sentimentos de desgosto sobre aqueles de prazer é a causa dessa moral e dessa Religião fictícias: ora semelhante preponderância fornece a fórmula da decadência [...] (NIETZSCHE, 2008, p. 39-40).

Quando o Cristianismo supervaloriza uma realidade metafísica, sobrenatural, e descredita a realidade que está posta, realidade natural, transforma a vida, apenas, em uma existência de dor, sofrimento e insatisfação que só cessarão com a morte. Aniquila-se completamente o sentido da vida, ou seja, nada mais lhe assegura sentido de existência e, por isso, que enfaticamente se coloca em crítica ao Cristianismo como uma Religião da decadência, afirmando que "A cegueira diante do Cristianismo é o delito por excelência, o delito contra a vida [...]" (NIETZSCHE, 2007, p. 122).

Enfim, para Nietzsche, Cristianismo é Religião da decadência, é antagônica a vida. O Cristianismo é a desintegração dos instintos, isto é, os cristãos são decadentes e

opositores da vida e são nos valores cristão e na moralidade constituída que esta decadência se faz perceber.

O Conceito de ‘Deus’ foi arquitetado como antítese ao da ‘vida’ tendo sido reunido nele, em terrível unidade, tudo o que havia de abjeto, de venenoso, de calunioso: todo o ódio mortal contra a vida. O conceito do ‘além’, do mundo verdadeiro, foi criado para desprezo do único mundo que existe, para não conservar mais em relação à nossa realidade terrena qualquer objetivo, determinada razão ou alguma finalidade! Os conceitos de ‘alma’ foram inventados para ensinar o desprezo do corpo, tornando-o doentio- isto é ‘santo’ para opor-se a todas as coisas que merecem ser tratadas com seriedade na vida... (NIETZSCHE, 2007, p. 124).

No decorrer desta pesquisa, especificamente no terceiro capítulo, confrontaremos estas ideias de Nietzsche com alguns outros autores que enxergam o Cristianismo de forma diferente. Alguns fazendo uma releitura do próprio Nietzsche e outros contrariando Nietzsche afirmando que o Cristianismo atesta a vida ao invés de negá-la.

2.2. Crítica à Moral Cristã.

Poucos estudiosos ousaram questionar os valores morais tanto quanto Nietzsche, a não ser os pesquisadores da moral que questionaram os valores morais de povos e culturas distantes da cultura europeia. Nietzsche propõe uma genealogia da moral judaico-cristã-Occidental que se difundiu por toda Europa e mundo Occidental. Sua relação com a moral cristã é de desconfiança. Ele afirma que é uma moral da decadência e do ressentimento (Cf. NIETZSCHE, 2006, p.49). Como afirma Crespi:

Nietzsche questiona a Religião e exorta a humanidade à construção de uma nova moral, uma moral aristocrática e feita pelos e para os fortes, e a destruição do que ele mesmo chamou de moral dos escravos, uma moral para os fracos, dotada de compaixão e altruísmo.

Quando Nietzsche proclamava a ‘morte de Deus’ e denunciava o nexa que existe entre a verdade e a dominação queria justamente atingir também as formas de absolutização presentes na tradição da Religião institucional, ligada de vários modos ao desenvolvimento do racionalismo do tipo metafísico (1999, p. 23).

O próprio Nietzsche afirmava que sua obra era extemporânea, ou seja, estava para além da sua época, afirmava que as pessoas de sua época ainda não estavam preparadas para a sua obra (NIETZSCHE, 2007). Deveríamos nos perguntar: estamos preparados

hoje para compreendermos o pensamento deste filósofo? Pois, Nietzsche ataca a religiosidade estabelecida e sugere como superação desta religiosidade a transvaloração dos valores, ou seja, devemos superar esta moral sem fundamento lógico (criada sobre uma perspectiva mitológica) por uma moral fundamentada em princípios lógicos e racionais como superação da Religião cristã Ocidental: “A minha verdade é espantosa, porque agora a mentira se denominou verdade. “Transmutação de todos os valores”: eis a minha fórmula para um ato de suprema determinação de si mesmo na humanidade, ato que em mim tornou carne e gênio” (NIETZSCHE, 2007, p. 117). Logo, o filósofo alemão põe em cheque um dos pilares da religiosidade cristã: seu código moral. O “ateísmo” de Nietzsche fundamenta-se em negar a moral cristã: “[...] seu questionamento para com a Religião cristã é, sobretudo, uma oposição radical a moral cristã” (MARTON, 1985, p. 160). Como afirma o próprio Nietzsche:

Tenho como fórmula um princípio. Todo naturalismo na moral, isto é, toda moral, está dominada pelo instinto da vida; um mandamento qualquer da vida se cumpre mediante um cânone determinado por preceitos e por proibições; deste modo se faz desaparecer da esfera da vida um obstáculo a uma hostilidade qualquer. A moral anti-natural, isto é, toda moral ensinada, venerada e predicada até agora, se dirige, ao contrário, contra os instintos vitais e é uma condenação já secreta já ruidosa e descarada desses instintos. Quando se diz: ‘Deus vê dentro dos corações’ diz-se não às aspirações internas e superiores da vida e se considera Deus como inimigo da vida. O santo que agrada a Deus é o castrado ideal. A vida finda ali onde inicia o reino de Deus (2006, p. 31).

De acordo Eugen Fink, a questão da transvaloração dos valores de Nietzsche se dá da seguinte forma: “Ao criar valores, o homem transcende-se e coloca diante de si a sua própria criação como um objeto estranho dotado de todas as características mais veneráveis do ser em si. O que Nietzsche pretende fundamentalmente abolir é o dogmatismo axiológico” (1980, p. 131). Fink coloca Nietzsche como o aniquilador por primazia do dogmatismo axiológico, delineando valores que sobrepujam aqueles relativos à existência humana, “Nietzsche pretende desvelar a inconsciente atividade produtora da vida que avalia e estabelece as tábuas de valores. A existência humana transcende-se na medida em que concebe antecipadamente como exteriores os pontos de vista axiológicos” (1980, p. 131).

Porém, para boa parte dos cristãos é extremamente “doloroso” ler Nietzsche, na medida em que, suas próprias verdades são questionadas, tais como seus códigos morais,

suas certezas existenciais, seus fundamentos metafísicos e etc. Pois, segundo o autor, “[...] a dúvida os assalta; mas habitualmente se consolam, atribuindo esses momentos de clarividência ao maligno adversário” (NIETZSCHE, 2000, p. 76).

Nietzsche leva em consideração o sofrimento de superar e transcender a tradição religiosa cristã: “Reconhecer tudo isso pode causar uma profunda dor, mas não sem uma consolação: essas são as dores de parto” (2000, p. 106). Contudo, alerta para o prazer desta superação, pois, mesmo na dor é necessário reconhecer que as condutas religiosas serão vistas como selvagens, “[...] ao olhar para trás, todo o nosso comportamento e todos os nossos juízos parecerão tão limitados e inconsiderados como o comportamento e o juízo de tribos selvagens e atrasadas” (NIETZSCHE, 2000, p. 106). Assim, Nietzsche expõe a fragilidade da Cristianismo, entendendo a moralidade como uma coação que com o hábito e transmitida de geração em geração recebe o status de virtude:

A moralidade é precedida pela coação; muito mais, ela própria é durante algum tempo coação, à qual as pessoas se sujeitam para evitar o dissabor. Mais tarde ela se torna um costume, mais tarde ainda uma obediência livre, finalmente quase um instinto: então ela está, como tudo que é há muito tempo habitual e natural, ligada ao prazer – e passa a ser chamada de virtude (2000, p. 98).

Partindo desta perspectiva, ao analisar o Cristianismo há um enorme obstáculo em problematizar questões morais, estas são tidas como naturais e fazem parte de uma tradição a muito tida como inquestionável, por se tratar de um conhecimento legado pelos ensinamentos religiosos que disciplinam as condutas humanas – interpretação da vontade de Deus que nos foi revelada. Franco Crespi nos exorta:

[...] a interpretação oficial do texto sagrado foi apresentada como uma verdade certa e indiscutível. A transformação da mensagem evangélica em dogma, por sua vez, cumpre a função de critério absoluto de legitimação do poder da hierarquia eclesiástica que como única depositária do *‘patrimonium fidei’*, está habilitada a promulgar leis, a julgar as consciências, a conceder ou negar a graça salvífica, e assim por diante. Chega-se assim fatalmente a constituir aquele nexos entre verdade e dominação, que foi assinalado por Nietzsche e por outros depois dele (1999. p. 17).

Ao que parece, Franco Crespi, em primeiro plano, concorda com Nietzsche no que se refere à crítica ao Cristianismo institucionalizado – o próprio Crespi faz distinção entre

a religiosidade (experiência religiosa) e a Religião institucionalizada²³. Nietzsche não faz esta mesma distinção, pelo menos não foi encontrada em nossas leituras, ele critica duramente o Cristianismo de forma geral, defendendo que este é o oposto a intelectualidade sendo melhor a melancolia (NIETZSCHE, 2000, p. 111); a ignorância torna as pessoas servis e isto se aplica a Religião cristã. Entende-se a Religião cristã como opressora e a ferramenta de opressão e de domínio são as normas morais estabelecidas. Cria-se um sentimento de culpa na humanidade para posteriormente oferecer o perdão e o conforto, torna-se a humanidade dependente deste perdão anulando suas individualidades e o condicionando a obediência, assim, estabelece e se mantém o poder.

O Cristianismo, pelo contrário, esmagou e despedaçou o homem completamente e o mergulhou num lodaçal profundo: depois no sentimento de completa abjeção, fez brilhar de repente o clarão de uma misericórdia divina, de modo que o homem, surpreendido, aturdido pela graça, soltou um grito de enlevo e por um instante julgou trazer em si o céu inteiro (NIETZSCHE, 2000, p. 120).

Para Valadier, Nietzsche vê no Cristianismo um movimento de culpa e de contrição, cuja sujeição se dá através da fé. O que garante a salvação eterna é a Religião – uma moralização de submissão. Cria-se a necessidade de um Deus piedoso, um Deus enraizado pela moral que se esgota e é substituído pela imagem humana, demasiado humana. Com isso, o Cristianismo extinguiu a dimensão divina no homem (Cf. 2000, p. 77). Segundo Nietzsche, o Cristianismo é responsável por promover o sentimento de culpa e remoço, para, em seguida, “vender” a graça da misericórdia divina. Influenciado pelas ideias defendidas por Nietzsche, Crespi, tece duras críticas à Religião cristã (no tocante a moralidade e sentimento de culpa) que em outros momentos ele denomina de Religião institucionalizada e, posteriormente, minimiza suas críticas e faz apologia ao objeto da sua crítica (Cf. CRESPI, 1999). Crespi afirma que:

Com base na premissa de possuir a verdade, a autoridade assume um caráter ambivalente. De fato, no mesmo momento em que se apresenta como paternidade em condição de consolar, perdoar e garantir a salvação, tal autoridade se coloca também como um juiz ameaçador,

²³ A instituição religiosa, ao contrário da experiência religiosa, procura não apenas manter seus ritos, mas também influenciar o curso dos acontecimentos sociais garantindo a sua perpetuação, expansão, e manutenção da ortodoxia por intermédio dos dogmas, da tradição e manipulação do poder. Afirmando ter a solução dos problemas existenciais do ser humano, oferece um contexto em que o indivíduo sente-se protegido (psicologicamente ou materialmente), conseguindo projetar seus conflitos mal resolvidos para uma ordem simbólica (criando uma situação de dependência); torna-se, portanto, o refúgio ideal de muitas pessoas (Cf. CRESPI, 1999).

que mantém seus súditos numa total dependência através de sua constante culpabilização.

[...]Desse modo, foram colocadas as premissas para o exercício do poder por parte da Igreja, que se funda nas categorias jurídicas da imputação, da pena, da expiação e do perdão (1999, p. 18).

A proposta cristã, assim como a maior parte das “grandes” religiões, parte do princípio da coação e apologia à culpa para tudo que lhe é contrária. Esses são mecanismos de dominação e sustentação do poder, exercido por determinados grupos que percebem na normatização da moralidade uma perfeita ferramenta de manutenção do seu domínio. Segundo Marton, Karl Löwith defende a tese de que muito mais que “[...] a teologia ou a ideia de Deus [...]” como tal, o alvo das críticas nietzschianas reside nas “[...] consequências morais que a Religião cristã acarreta” (1985, p. 144). O sociólogo Franco Crespi reflete a experiência religiosa:

[...] Ao contrário da Religião institucional, a experiência religiosa não está interessada em fundamentar qualquer autoridade, nem precisa salvar qualquer princípio de legitimidade [...] o conceito de mal é equívoco, pelo fato de não podermos julgar o que é bem e o que é mal perante os olhos de Deus, pois o que para nós parece ser um mal, aos seus olhos pode ser um bem, como sendo resultado de um desígnio divino que, através ou além do sofrimento, persegue um bem maior (1999, p. 78).

Neste sentido, a crítica de Nietzsche ao Cristianismo é direcionada a sociedade Ocidental, nos seus mais variados aspectos. Critica uma sociedade edificada sob o ideário cristão que está amparado em uma moral que por séculos foi usada como mecanismo de domínio e manutenção de poder.

Segundo Carlos Palácio, a razão Ocidental se relaciona e se identifica com o Cristianismo, pois a teologia jamais se afastou da esfera da razão Ocidental, nem na Antiguidade e muito menos na Modernidade:

Desde a sua origem, viu-se às voltas com a ‘razão’: quer no encontro do Cristianismo com o helenismo (civilização da razão por excelência), quer durante a sua convivência, duas vezes milenar, com a cultura Ocidental. Não seria descabido, portanto, que a teologia teve até hoje um único paradigma: o da razão Ocidental. Nem é de estranhar que ela sofra também os impasses da crise dessa razão. De modo particular nos dois aspectos sob os quais se manifesta mais agudamente essa crise: a depauperação do conhecimento como saber e o ocultamento de Deus (1997, p. 83).

Assim, a crítica de Nietzsche ao Cristianismo tem como alvo o sujeito enquanto agente moral. Em Nietzsche, o sujeito é apresentado como o seu fundamento subjetivo – os valores são a sua estrutura fundamental. Sua filosofia é uma crítica ao passado, destrói os valores tradicionais, e entre estes se destacam os valores dos cristãos, o que ele denomina de uma moral de fracos. O filósofo alemão acredita ter superado o credo religioso, lançando as bases de uma moral que vai “além do bem e do mal,” o que ele denominou por moral dos fortes, daqueles homens que estão por vir – livres de todo o jugo da moral tradicional e criadores de valores. Homens que possam emergir como “super-homens”. Em sua obra “Além do Bem e do Mal”, Nietzsche escreve que,

Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominavam e continuam dominando na terra, encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma moral dos senhores e uma moral de escravos. Acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem tentativas de mediação entre essas duas morais, e com maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de uma só alma (2001, p. 196).

Segundo Nietzsche, em “Além do Bem e do Mal”, a moral é “o melhor meio para conduzir a humanidade pelo cabresto” (2001, p. 81). Pois, o Cristianismo destruiu a moral aristocrática do mundo antigo e espalhou a moral dos fracos por toda a Europa, através dessa moral conduziu e adestrou a humanidade. “Esta é a única moral até agora ensaiada, a moral do desprezo a si mesmo; trai ela a vontade do fim e nega a vida desde sua origem primeva” (NIETZSCHE, 2007, p. 123).

É notório o posicionamento de Nietzsche em relação à Religião cristã. Ele objetivava reduzir, tão somente, os valores morais cristãos a um moralismo, que para ele se tratava de um moralismo doentio, que leva os indivíduos a sentirem vergonha de todos os seus instintos. A moral cristã se apresenta em Nietzsche como uma doença que inibe a felicidade, pois, nega os instintos e neste estaria à felicidade (Cf. NIETZSCHE, 1998).

[...] toda a moral de aperfeiçoamento, inclusive a moral cristã foi um erro. Buscar a luz mais viva, a razão a todo preço, a Vida clara, fria, prudente, consciente, despojada de instintos e em conflito com eles, foi somente uma enfermidade, uma nova enfermidade, e de maneira alguma um retorno à virtude, à saúde, à felicidade. Ver-se obrigado a combater os instintos é a fórmula da decadência, enquanto que na vida ascendente, felicidade e instinto são idênticos (NIETZSCHE, 2006, p. 19).

É, seguindo no seu projeto de destruição da moral e em defesa dos instintos²⁴, que Nietzsche promove uma investida, sem descanso, à Religião cristã. Este conflito se dá, pela certeza de Nietzsche, expressa em “Ecce Homo”, obra na qual defende que a vitória do Cristianismo sobre o mundo antigo arruinou a humanidade, todavia, que é “o instinto de degenerescência, que se vira com subterrânea sede de vingança contra a vida [...]” (2007, p. 78).²⁵ Mais adiante poderemos ponderar sobre a crítica de Nietzsche a moral cristã, analisando outros autores que o interpretam de forma distinta ou que contrariam o pensamento de Nietzsche ao afirmar que o Cristianismo é uma Religião que propaga fraqueza em detrimento do que é forte, já que para Nietzsche,

Não se deve embelezar nem enfeitar o Cristianismo: ele travou uma guerra de morte contra o tipo de homem superior, excomungou todos os instintos fundamentais desse tipo [...] O Cristianismo tomou o partido de tudo o que é fraco, baixo, fracassado, instituiu como ideal a oposição aos instintos de conservação da vida forte; viciou até mesmo a razão das naturezas mais fortes no espírito, ensinando a classificar os valores mais elevados da intelectualidade como pecaminosos, como enganosos, como tentações. O exemplo mais lamentável: o corrompimento de Pascal, o qual acreditava na corrupção de sua razão pelo pecado original, quando na realidade não estava corrompida se não pelo seu Cristianismo! (2008, p. 22).

Enfim, em Nietzsche, fica evidente que o Cristianismo é uma Religião fraca e dos fracos, pois ela se associou a toda fraqueza e difundiu essa fraqueza como valorosa e forte. Segundo Nietzsche, o Cristianismo deturpou os valores, categorizando os fracos como forte e, conseqüentemente, os fortes como fracos.

2.3. Aceitação de Jesus e negação do Cristianismo de Paulo.

²⁴ Se Schopenhauer, um pessimista assumido, desenvolveu a teoria de que a vida não tinha nenhum sentido racional e que todos nós éramos apenas expressões da vontade, uma vontade de viver instintiva, animal, cósmica, que estava enraizada na natureza e em nós, Nietzsche irá atribuir à vontade uma outra dimensão e seu entendimento de instinto ganha novos contornos, pois se relaciona a vontade de poder. Influenciado pelas teses de Charles Darwin (1809-1882), como a luta pela vida e a sobrevivência do mais apto, ele considerou a vontade, isto é, instinto como uma força positiva sobre o Homem, uma energia que mobiliza-o, fazendo-o ultrapassar os obstáculos e vencer os desafios que se lhe antepõem (Cf. NIETZSCHE, 2010).

²⁵ Mais adiante, no terceiro capítulo, poderemos ponderar sobre a crítica de Nietzsche a moral cristã, analisando outros autores que o interpretam de forma distinta ou mesmo que o contrariam.

A crítica de Nietzsche ao Cristianismo não é necessariamente uma crítica a Jesus, o Cristo. Visto que, Nietzsche considerava Paulo²⁶ o verdadeiro fundador do Cristianismo. Para ele o Cristianismo que se oficializou em Roma e perpassou toda a história em nada se assemelha aos ensinamentos de Jesus²⁷.

Para Nietzsche, Jesus teria catalisado os anseios da sociedade judaica que em sua época era oprimida pelos romanos. Um Jesus que não guardava nenhum interesse político ou buscava fundar uma nova Religião. Foi um Jesus que transvalorou os valores de sua época, normas e leis judaicas. Foi um transgressor das leis, impondo uma reflexão sobre as leis vigentes, as quais os judeus se submetiam e se organizavam em torno. Jesus se demonstrou alguém à frente do seu tempo, um espírito forte. Como o próprio Nietzsche enfatizou: “Seria possível, com alguma tolerância de expressão chamar Jesus um “espírito livre” - ele não faz caso do que é fixo: a palavra mata, tudo que é fixo mata” (NIETZSCHE, 2008, p. 71).

Segundo Nietzsche, para Jesus o pecado e a má consciência são os principais responsáveis pelo declínio de vitalidade que havia entre seus compatriotas. E, em Jesus a principal causa de opressão do povo judeu não foi a dominação dos romanos, uma vez que, a principal causa teria sido o peso das leis judaicas em negar a vida. Jesus foi um judeu além de seu tempo. Os judeus viviam constantemente ameaçados e/ou sentindo-se culpados, como transgressores da lei, pecadores. Os judeus esperavam um messias capaz de aliviar este peso, que os libertasse. Estavam cansados dos vários ritos expiatórios que causavam um cansaço excessivo nos fieis. Os judeus esperavam liberta-se da opressão da lei e afirmar a vida (NIETZSCHE, 2000, 147).

²⁶ As 13 cartas escritas por São Paulo sintetizam o pensamento do apóstolo, que viria a moldar a doutrina cristã. Elas foram redigidas entre os anos 50 e 60 e são os mais antigos documentos da história do Cristianismo – os quatro evangelhos canônicos de Mateus, Marcos, Lucas e João ficaram prontos apenas entre os anos 70 e 100. A influência do apóstolo na consolidação da doutrina cristã pode ser medida pelo fato de suas epístolas representarem quase metade dos 27 livros do Novo Testamento (VASCONCELOS, 2003).

²⁷ Para Vasconcelos a influência de Paulo é indiscutível. Ele chega a afirmar que Paulo “[...] deturpou os ensinamentos de Jesus Cristo – a ponto de a mensagem cristã que sobreviveu ao longo dos séculos ter origem não em Cristo, mas em Paulo [...] o que existe hoje é um ‘paulinismo’, não um Cristianismo. ‘As cartas de São Paulo são uma fraude nos ensinamentos de Cristo. São comentários pessoais à parte da experiência pessoal de Cristo’, afirmou o líder pacifista indiano Mahatma Ghandi, em 1928. Opinião semelhante tem o prêmio Nobel da Paz de 1952, o alemão Albert Schweitzer, que declarou: ‘Paulo nos mostra com que completa indiferença a vida terrena de Jesus foi tomada’” (VASCONCELOS, 2003).

Jesus, que afirmava a vida e não carregava em si a culpa estabelecida pelo peso da lei e ideia de pecado, soube canalizar o sentimento dos judeus e direcioná-los a afirmação da vida e a libertação da pesada opressão vivida pelos judeus que contrariava o que havia de natural e instintivo. Jesus vivia livre de culpa enquanto os homens de sua época viviam sob o julgo do pecado com suas consciências pesadas. Segundo Nietzsche, isso era o que o diferenciava dos homens de sua época, e não a sua divindade. Esta autoafirmação de Jesus frente a sua época – em não se negar a vida e não aceitar o jugo das leis e normas morais – faz dele um espírito livre.

Há exceções que se destacam na espécie, seja por uma imensa brandura e simpatia com os homens, seja pelo encanto de uma energia incomum; outras são atraentes em altíssimo grau, porque certos delírios lançam torrentes de luz sobre todo o seu ser: é o caso do célebre fundador do Cristianismo, que acreditava ser o filho de Deus, e, portanto isento de pecado; de modo que através de uma ilusão - que não devemos julgar duramente, pois em toda a antiguidade pululavam filhos de Deus - ele alcançou o mesmo objetivo, o sentimento de completa isenção de pecado, da plena irresponsabilidade, que hoje qualquer homem pode adquirir através da ciência (NIETZSCHE, 2007, 140 - 141).

Para Nietzsche, Jesus afirmou a vida integralmente, aceitou a morte mesmo sabendo que esta seria morte de cruz. Jesus afirma a vida até a hora de sua morte. Não contestou e nem evitou a morte, ao contrário, ele a desejou, isto é, amou a dor e o sofrimento, amou inclusive os seus assassinos. Não sentiu raiva dos seus algozes, somente os aceitou da mesma forma que fez com a dor e com a morte e nela afirmando a vida. Em Nietzsche, este seria o maior exemplo de Jesus: sua aceitação e afirmação da vida em sua morte de cruz, que o eternizou enquanto um espírito livre. Para Nietzsche, a mensagem de Jesus corresponde a aceitação da vida e a renúncia da culpa, ao pecado e a todo tipo de fraqueza, isto é, consciência livre de culpa e de pecado é imprescindível para uma vida plena e abundante. Afirmar a vida foi o exemplo de Jesus e esse é seu ensinamento. Sobre isso, Nietzsche discorre que:

Esse ‘portador da boa nova’ morreu como viveu, como ensinou – não para ‘redimir os homens’, mas para mostrar como se deve viver. A prática foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio - seu comportamento na cruz. Ele não resiste, não defende seu direito, não dá um passo para evitar o pior, mais ainda, ele provoca o pior [...] E ele pede, ele sofre, ele ama com aqueles, naqueles que lhe fazem mal [...] Não se defender, não se encolerizar, não atribuir responsabilidade...Mas tampouco resistir ao mau - amá-lo [...] Somente nós, espíritos tornados livres, temos o pressuposto para

entender algo que dezenove séculos entenderam errado [...] (2008, p. 77).

Para Nietzsche, as interpretações sobre Jesus foram moralistas e realizadas por uma tradição que o desfigurou. A autenticidade de Jesus estava em interpretá-lo sob o ângulo psicológico:

O que me importa é o tipo psicológico do Redentor. Afinal, ele pode estar contido nos evangelhos apesar dos evangelhos, ainda que mutilado ou carregado de traços alheios: como o de Francisco de Assis está conservado em suas lendas, apesar de suas lendas. Não a verdade quanto ao que fez, o que disse, como realmente morreu; mas a questão de o seu tipo ser concebível, de haver sido ‘transmitido’ (2008, p. 65).

Nietzsche objetivava apontar o fundador do discurso moral do Cristianismo, que teria se distanciado dos ensinamentos de Jesus e o desfigurado. Para ele, o responsável pela má interpretação moral e difusão do Cristianismo foi Paulo. A oposição feita pela Religião cristã ao que é natural e a vida como um todo não provem de Jesus e sim da interpretação de Paulo que, segundo Nietzsche, foi o verdadeiro fundador do Cristianismo tal como conhecemos.

A ‘boa notícia’ foi seguida rente aos calcanhares pela pior de todas: a de Paulo. Em Paulo toma corpo o tipo oposto ao portador da ‘boa notícia’, o gênio no ódio, na visão do ódio, na inexorável lógica do ódio. O que esse disangelista não ofereceu em sacrifício ao ódio! Antes de tudo, o redentor, ele o pregou em sua cruz. A vida, o exemplo, o ensinamento, a morte, o sentido e o direito do Evangelho inteiro – nada mais existia, quando esse moedeiro falso por ódio lançou mão somente daquilo que podia aproveitar (NIETZSCHE, 2008, p. 87).

Segundo ele, a Religião cristã é uma construção moral alicerçada sob as palavras de Paulo: que desenvolveu e estruturou a moral cristã. Para ele, Paulo “falsificou a história de Israel mais uma vez para fazê-la aparecer como a pré-história de seu feito: todos os profetas falaram de seu ‘redentor’ [...] A Igreja falsificou mais tarde até mesmo a história da humanidade em pré-história do Cristianismo” (NIETZSCHE, 2008, p. 87). Assim, Paulo teria reinterpretado a vida e obra de Jesus, objetivando o domínio, tornando absoluta e única a sua compreensão dos valores morais.

[...] Paulo simplesmente deslocou o centro de gravidade daquela inteira existência para trás desta existência – na mentira do Jesus ressuscitado. No fundo, simplesmente não podia aproveitar a vida do redentor – ele necessitava da morte na cruz e de algo mais ainda... [...] Sua necessidade era a potência; com Paulo, queria o padre, mais uma vez, chegar à potência – só podia aproveitar conceitos, ensinamentos, símbolos, com

os quais se tiranizam massas, se formam rebanhos (NIETZSCHE, 2008, p. 88).

O interesse de Paulo era exercer domínio sobre os cristãos através das normas morais. Para Nietzsche, a Religião cristã que se desenvolveu ao longo da história, foi uma criação não somente de Paulo, mas, também, dos demais apóstolos e discípulos desse movimento. O Cristianismo seria resultado do ressentimento dos apóstolos e discípulos, tendo como protagonista o apóstolo Paulo, tal como afirma Nietzsche: “Paulo queria o fim, logo, queria também os meios [...] Aquilo que ele próprio não acreditava, os idiotas entre os quais ele semeava sua doutrina acreditaram” (2008, p. 88)²⁸.

Criaram a ideia de que Deus prefere a fraqueza e a resignação. Um Deus dos oprimidos, dos flagelados, dos enfermos, dos pobres e etc. (Cf. NIETZSCHE, 2008). Pois, para Nietzsche, a moral cristã, isto é, os valores propagados pelo Cristianismo, tem sua origem no ressentimento, rancor e ódio, tendo como principal construtor o apóstolo Paulo. Nietzsche, “[...] coloca em evidência a antítese entre uma moral nobre e uma moral de chandala, nascida do ressentimento e de uma vingança impotente. Paulo foi o maior de todos os apóstolos da vingança” (NIETZSCHE, 2008, p. 96).

Assim, para Nietzsche, há uma evidente diferença entre a postura de Jesus diante da vida e o posicionamento dos cristãos que se seguiram depois de sua morte. Estes negaram a vida e se colocaram contrários a ela – opondo-se ao natural e instintivo. Enquanto aquele afirmou a vida e não se curvou diante dos valores postos em sua época. O exemplo de Jesus, em suas obras, pregações, isto é, em seu exemplo de vida foi mal interpretado, “[...] uma Religião não apenas fundada sobre erros, mas inventiva e mesmo genial nada mais que em erros nocivos, nada mais em erros que envenenam a vida e o coração [...]” (NIETZSCHE, 2008, p. 83) para benefício dos que buscaram encontrar na Religião uma ferramenta de dominação.

Os legalistas odiavam as pregações de Jesus já que seu discurso de certa forma impossibilitava que o discurso religioso fosse usado como mecanismo de dominação. Pois, Jesus questionava as normas e valores morais de sua época e estes eram o princípio de dominação por meio do discurso religioso. Com isso, Jesus acabou crucificado por

²⁸ Discorreremos no próximo capítulo de autores que contrapõem o pensamento de Nietzsche e enxergam o Cristianismo sob uma ótica diferente.

aqueles que pregavam a moralidade.

Jesus afirmou a vida, sobretudo, na sua morte e na cruz deu o maior testemunho de seus ensinamentos. Contudo, o exemplo de Jesus foi modificado, ganhando um contexto extremamente contrário ao que de fato se propunha seus ensinamentos. Os cristãos fizeram de sua morte uma oposição à vida. Colocaram a morte de Jesus na cruz como negação da vida, justo de Jesus que tanto afirmou a vida. Sua morte tornou-se símbolo de negação a vida e não de afirmação à vida. Para resguardar seus interesses, parte dos cristãos, que liderados por Paulo se tornaram hegemônico nos dias atuais, só enxergaram a morte de Jesus sob a perspectiva judaica e legalista de forma que negasse a vida e reafirmasse seus laços com as normas morais, com a noção de pecado e estabelecimento da culpa. Assim mantinha seu domínio e se legitimavam enquanto participantes do poder. Pois, o discurso religioso está estritamente relacionado ao domínio e exercício de poder. Sobre a morte de Jesus, Nietzsche conclui que:

Jesus não podia querer outra coisa, com sua morte, senão dar publicamente a mais forte demonstração, a prova de sua doutrina [...] Mas seus discípulos estavam longe de perdoar essa morte - o que teria sido evangélico no mais alto sentido; ou mesmo de oferecer-se para uma morte igual, com meiga e suave tranquilidade no coração... Precisamente o sentimento menos evangélico, a vingança, tornou a prevalecer (2008, p. 84).

Com a morte de Jesus, os seus seguidores ficaram sem norte e, desta forma, acabaram elegendo como lideranças os que em outrora haviam convivido com Jesus, ou seja, os apóstolos. Para Nietzsche, os discípulos e apóstolos carregavam consigo raiva da vida que desejavam, porém não podiam usufruir.

Segundo Nietzsche, Paulo assumirá o papel de líder dos cristãos. É ele o responsável pela construção da doutrina e dos valores cristãos, através de suas epístolas. Paulo cria a dicotomia entre carne e espírito, isto é, o que é natural e instintivo pertence a carne e é categorizado como mal; em oposição ao que é do espírito, que pertence ao além mundo e tido com bem e/ou bom – que os cristãos devem perseguir enquanto ideal de vida. Coube a Paulo o papel decisivo na expansão e disseminação do Cristianismo tal qual conhecemos. Ele se esforça por difundir este Cristianismo, não se restringindo somente aos judeus. Antes dele os primeiros cristãos estavam dispersos e sem uma doutrina plausível a qual pudessem seguir.

Na criação da doutrina cristã, Paulo eleva os fracassados sobre os fortes através de uma inversão de valores. E, mesmo não tendo convivido com Jesus, se auto intitula apóstolo, adquirindo o mesmo prestígio dos que, de fato, conviveram com Ele. Com isso, passa a gozar da mesma credibilidade que os outros líderes do nascente Cristianismo.

Segundo Benson, Paulo foi um frustrado e infeliz por conta do seu “pecado”, ou seja, o peso da lei. Segundo Nietzsche, essa frustração foi o que levou Paulo a se revoltar, buscando vingança por meio do Cristianismo (2008, p. 122-123). Nietzsche interpreta como histeria a cegueira de Paulo e sua posterior visão de Jesus (após a morte deste). Para Nietzsche, Paulo enquanto judeu, tem sua oportunidade de se vingar da lei que o frustrava, inventando seu próprio Deus e construindo seus próprios valores, que com o advento do Cristianismo se tornaram os valores cristãos.

Na leitura de Nietzsche, o que acontece no caminho para Damasco não é que Paulo tem uma visão de Jesus, mas que ele tem uma visão de como superar a Lei [...] Através daquele modo de Jesus, Paulo é capaz de levar a cabo sua vingança contra a Lei que ele tanto odiava. Paulo é capaz de criar seu movimento porque de fato ele é o primeiro teólogo do Cristianismo. Nietzsche na verdade o chama de ‘primeiro cristão’ [...] Para Nietzsche está claro que o Deus do Cristianismo é uma completa invenção de Paulo. De fato, ele defende que ‘*deus, qualem Paulus creavit, dei negatio*’ (o Deus que Paulo criou é uma negação de Deus) (BENSON, 2008, p. 123-124).

Por meio deste evento, no qual Paulo teria visto Jesus enquanto estava cego, ele se apropria do direito de liderar o Cristianismo, se tornando o principal apóstolo cristão. E, foi o grande responsável por elevar o Cristianismo a um status universal. Ele convenientemente muda seu nome judeu (Saulo) para um nome gentio e passa a chamar-se Paulo. A mudança de nome é narrada no livro Ato dos Apóstolos, 13,9 (2003, p. 1429).

Assim, percebemos que o alvo de Nietzsche não foi Jesus e sim o Cristianismo que está posto, Cristianismo que se institui a partir de Paulo. Uma das poucas críticas de Nietzsche feitas diretamente a Jesus, possivelmente a única, sua complacência e compaixão para com os fracos: “Cristo, que gostamos de considerar como o coração mais ardente, promovia o embrutecimento dos homens, se colocava ao lado dos pobres de espírito e impedia a produção da inteligência superior [...]” (NIETZSCHE, 2007, p. 198 – 199). O fracasso teria sido valorizado e estimulado por Jesus, contrariando a lei natural de sobrevivência e domínio dos fortes. O discurso de Jesus consolou os fracassados,

impedindo que os mesmos rompessem com o fracasso e se tornassem fortes e superior. O discurso de Jesus se tornou análogo e defensor do que, neste mundo, é fraco, mal-sucedido e etc.

O fundador do Cristianismo pensava que nada fazia sofrer mais os homens do que os seus pecados; foi esse o seu erro, o erro daquele que se sente sem pecados; de alguém a quem faltava experiência quanto a este ponto! Foi assim que a sua alma se encheu com essa maravilhosa e quimérica piedade por um mal com que o próprio povo, que era o inventor do pecado, sofria raramente como de um grande mal! Mas os cristãos souberam, uma vez a coisa feita, dar razão ao seu mestre para santificar o seu erro fazendo dele uma ‘verdade’ (NIETZSCHE, 2000, p. 147 - 148).

Nietzsche valorizou Jesus e o que ele mesmo chamou de verdadeira prática evangélica: um Jesus que amou a vida e a todos que nela encontrou e conviveu. Um Jesus que negou a lei e transvalorou os valores de sua época. Segundo Nietzsche, Jesus foi o salvador que com suas práticas afirmou a vida, não se submetendo as construções de pecado, de arrependimento, de salvação e etc., negando-as afirmou o natural e o instintivo. Para Nietzsche:

[...] a prática verdadeiramente evangélica. Não é uma ‘fé’ que distingue o cristão: o cristão age, ele se distingue por outro agir. Por exemplo, não oferece resistência àquele que é mal para com ele, nem em palavras nem em seu coração. Não faz diferença entre estrangeiros e conterrâneos, entre judeus e não judeus. Não se irrita com ninguém, não despreza ninguém.

A vida do Salvador não foi realmente outra coisa se não essa prática... Não tinha mais necessidade de fórmulas, de rito para as suas relações com Deus – nem se quer da oração. Rompeu com toda doutrina judaica do arrependimento e da expiação; sabia que é unicamente a prática da vida que se faz com que alguém se sinta ‘divino’, ‘bem-aventurado’, ‘evangélico’ e a todo instante ‘filho de Deus’. Não é o ‘arrependimento’, não é a ‘oração de perdão’ que levam a Deus: é unicamente a prática evangélica que conduz a Deus, é justamente ela que é ‘Deus’! – O que foi abolido pelo Evangelho é judaísmo das noções de ‘pecado’, de ‘perdão dos pecados’, de ‘fé’, de ‘salvação pela fé’ – toda a doutrina da Igreja judaica foi negada na ‘boa-nova’ (2008, p. 73 – 74).

É extremamente importante confrontarmos Nietzsche com outros autores que discorram sobre a Religião cristã, bem como, sobre o discurso da “morte de Deus”. Para que possamos analisar a recepção do pensamento de Nietzsche neste cenário religioso pós-moderno e termos uma maior maturidade de nos relacionarmos com a filosofia nietzschiana. Tal como faremos no capítulo que se segue. Visto que, a crítica de Nietzsche

a Religião parece conter alguns equívocos em dados momentos, contudo, encontra respaldo em outros.

No que tange ao fim da Religião, o filósofo parece ter se equivocado, mesmo referente a Religião institucionalizada, bem como, ao Deus metafísico e a realidade suprassensível, que, nossa pesquisa indica está em ascensão como veremos a seguir. Porém a pós-modernidade, tal como veremos mais a fundo, é caracterizada, dentre outras características, pela crise de valores. Entendemos que sob este aspecto, bem como, outros que veremos, o filósofo alemão parece estar correto, uma vez que, os indivíduos pós-modernos parecem se distanciar de valores absolutos e universais.

Enfim, iremos aprofundar nossa pesquisa, investigando a influência do pensamento nietzschiano no universo religioso na pós-modernidade.

3ª capítulo: Nietzsche e a recepção de seu pensamento no cenário religioso na pós-modernidade.

1. Pós-modernidade

Não é fácil definir a pós-modernidade, uma vez que se trata de um objeto que está inserida na perspectiva do múltiplo: são inúmeras perspectivas, diversas nomenclaturas e várias abordagens. Para além disto, é um fenômeno muito mais de desconstrução do que está posto do que de construção de um novo.

Não é fácil estabelecer uma definição desse processo. Deve-se, no entanto, ter presente que o desenvolvimento econômico e tecnológico ocasionou uma transformação social e a formação de uma nova mentalidade. É um processo de “crise” social que levou à configuração de um novo homem, uma nova sociedade, uma nova ética e também de uma nova Religião (BARTH, 2007, p. 102).

O conceito pós-moderno surge com o filósofo francês Jean-François Lyotard, a partir de sua obra “La Condition Postmoderne”. Nietzsche nunca se intitulou pós-moderno ou mesmo anunciou a entrada na pós-modernidade. Para o filósofo francês a pós-modernidade é perceptível após o processo de transformações que ocorreu principalmente nas artes, ciência e na moral, ocasionando a decadência dos metarrelatos da modernidade.

Neste caso a pós-modernidade, caracteriza-se por desconstruir as explicações absolutas sobre a realidade e que tendem a generalizar e tentar explicar o todo de forma a sugerir que contempla todas as indagações humanas sobre dado assunto ou tema. O pós-moderno se define pela incredulidade em relação aos metarrelatos²⁹, não há uma explicação universal e única da realidade (Cf. LYOTARD, 1986). A modernidade acredita nas explicações universais e únicas, já a pós-modernidade não guarda a mesma crença, ao contrário, ela desconfia e abandona a possibilidade de verdades últimas, absolutas e universais.

²⁹ “Metarrelatos” é um termo que na pós-modernidade é usado para designar “narrativas totalizantes”, como as teorias científicas, que em sua suposta arrogância não reconhecem o valor cognitivo de narrativas menos ou nada empíricas, como por exemplo, as explicações mitológicas.

Para Bauman, a sociedade moderna se define, “na medida em que tenta, sem cessar, mas em vão, ‘abarcando o inabarcável’, substituir diversidade por uniformidade e ambivalência por ordem coerente e transparente” (1997, p. 10). A modernidade se refere, inevitavelmente, a solucionar conflitos, ela não admite o erro, a contradição, se quer nega o conflito, todavia, que para a modernidade sempre há uma “solução”. Para Bauman, o símbolo da modernidade seria o *sólido* (convicções inabaláveis, absoluto, certezas, precisão), já a pós-modernidade o seu oposto, seria o *líquido* (convicções fluentes, incertezas, dispersão) (BAUMAN, 2014).

O conceito de pós-modernidade ganhou forças com o atual processo de Globalização³⁰ e seu conseqüente contexto cultural que desenvolveu o que nós destacamos como condição pós-moderna. Isto é, as mudanças e transformações sociais que atingem os indivíduos na contemporaneidade sem que isto represente, necessariamente, uma ruptura com o modelo instalado desde o advento da modernidade. “O espaço se globaliza, mas não é mundial como um todo senão como metáfora. Todos os lugares são mundiais mas não há um espaço mundial. Quem se globaliza mesmo são as pessoas.” (SANTOS, 1993, p. 16).

A partir da leitura de Bauman, entendemos o conceito de pós-modernidade não como o fim da modernidade, mas como um aprofundamento da modernidade – uma experiência na própria modernidade.

A pós-modernidade não significa necessariamente o fim, o descrédito ou a rejeição da modernidade. Não é mais (nem menos) que a mente humana a examinar-se longa, atenta e sobriamente, a examinar sua condição e suas obras passadas, sem gostar muito do que vê e percebendo a necessidade de mudança (BAUMAN, 1999, p. 288).

Bauman destaca o “pós” de “pós-modernidade” não como uma ruptura ou esgotamento da modernidade e sim como uma crise na modernidade – uma experiência da própria modernidade. Compreendemos que contemporaneidade é uma crise da modernidade, a qual, denominamos de pós-modernidade, ou seja, o conceito de pós-

³⁰ A difusão do termo globalização ocorreu por meio da imprensa financeira internacional, em meados da década de 1980. Depois disso, muitos intelectuais dedicaram-se ao tema, associando-a à difusão de novas tecnologias na área de comunicação, como satélites artificiais, redes de fibra ótica que interligam pessoas por meio de computadores, entre outras, que permitiram acelerar a circulação de informações e de fluxos financeiros (Cf. RIBEIRO, 1995).

modernidade caracteriza a cultura contemporânea, isto é, uma condição atual da modernidade.

Giddens³¹, também entende que a pós-modernidade não é uma ruptura com a modernidade. Este adota uma noção de “modernidade radicalizada”, como forma mais justa de nos referirmos à contemporaneidade:

A ruptura com as concepções providenciais de história, a dissolução da aceitação de fundamentos, junto com a emergência do pensamento contra fátual orientado para o futuro e o ‘esvaziamento’ do progresso pela mudança contínua, são tão diferentes das perspectivas centrais do Iluminismo que chegam a justificar a concepção de que ocorreram transições de longo alcance. Referir-se a estas, no entanto, como pós-modernidade, é um equívoco que impede uma compreensão mais precisa de sua natureza e implicações. As disjunções que tomaram lugar devem, ao contrário, ser vistas como resultantes da auto-elucidação do pensamento moderno, conforme os remanescentes da tradição e das perspectivas providenciais são descartados. Nós não nos deslocamos para além da modernidade, porém, estamos vivendo precisamente através de uma fase de sua radicalização (1991, p. 57).

Desta forma, amparados tanto por Bauman quanto por Giddens, não podemos interpretar o “pós” de “pós-modernidade” como uma interrupção ou rompimento da modernidade e sim como sua continuidade – como seu aprofundamento.

Embora Habermas não concorde, necessariamente, com Bauman, acerca da pós-modernidade, ele entende a modernidade como um “projeto inacabado”, aonde “deveríamos aprender com os desacertos que acompanham o projeto” (HABERMAS, 1992, p. 118). Logo, não podemos deixar de usar este termo, mesmo que para usá-lo tenhamos que enfrentar suas incongruências internas e sua instabilidade de representação implícita ao termo (Cf. JAMESON, 1994, p. 25). Para falarmos em pós-modernidade, não precisamos negar a modernidade, desta forma concordamos com Habermas, quando o mesmo afirma que a modernidade é um “projeto inacabado”. Nesta pesquisa defendemos que fazemos parte de uma cultura pós-moderna, vivenciada na própria modernidade.

Não nos furtamos de utilizar o termo pós-modernidade. Pois, assim como Bauman, compreendemos que a pós-modernidade não abre mão totalmente de certos

³¹ Anthony Giddens é um sociólogo britânico, renomado por sua Teoria da estruturação. É considerado como o mais importante filósofo social inglês contemporâneo. O mesmo ganha destaque na obra de Bauman que o reconhece como um apoiador de seu trabalho: “Agradeço especialmente a Anthony Giddens: sem o seu contínuo interesse pelo meu trabalho, sua gentil mas implacável, amistosa mas determinada pressão, esse livro nunca teria sido composto” (BAUMAN, 2013, p. 11).

pressupostos básicos da modernidade, como a própria ideia de crítica, racionalidade e etc. Contudo, é uma modernidade que se auto avalia e se resignifica. Se há crise, é na modernidade e a pós-modernidade é a tentativa de “superação” desta crise. O “pós” de pós-modernidade não representa um ruptura ou esgotamento da modernidade, não significa seu obituário, mas, ao contrário, só revela uma crise na modernidade. A pós-modernidade é uma forma de “experimentar” a modernidade, conforme Bauman nos indica,

[...] a pós-modernidade é a modernidade que atinge a maioria, a modernidade olhando-se a distância e não de dentro, fazendo um inventário completo de ganhos e perdas, psicanalizando-se, descobrindo as intenções que jamais explicitara, descobrindo que elas são mutuamente incongruentes e se cancelam. A pós-modernidade é a modernidade chegando a um acordo com a sua própria impossibilidade, uma modernidade que se auto monitora, que conscientemente descarta o que outrora fazia inconscientemente (1999, p. 288).

A pós-modernidade é uma tentativa de caracterizar a contemporaneidade, entendendo está enquanto crise na modernidade. Caracterização de uma época de crise, uma época de transição. Visto que, a pós-modernidade não despreza os ditames da racionalidade crítica, e sim o oposto, conduz a crítica às mais enraizadas consequências, indagando os conceitos e pressupostos da modernidade. A racionalidade – lógica – da pós-modernidade é para que se reconsiderem os “equivocos” do projeto da modernidade, isto é, reavaliar as noções mais fundamentais da modernidade, incluindo o próprio conceito de “Razão”. Evitando qualquer forma reducionismos ou de generalizações, apresentando que na pós-modernidade não se tem mais “Razão”, e sim “razões”. A pós-modernidade usa a razão, estabelece juízos, admitindo inclusive algumas certezas, porém, reconhecendo os limites da racionalidade, isto é, do papel da razão como detentora da verdade. As verdades e juízos são provisórios, as dúvidas sempre estão presentes mesmo nas mais elevadas certezas. Segundo Bauman:

Teorizar acerca da verdade desenvolveu-se numa arte refinada e na vocação da vida de pensadores qualificados por Nietzsche como *sacerdotes ascéticos* – absorvidos em busca de ‘algum procedimento purificador que possa torná-los aptos para a comunicação com algo Totalmente Outro’ (2013, p. 143).

A condição pós-moderna nos confronta com o as constantes incerteza, ou seja, não há uma verdade única e absoluta e mesmo as ciências são “apenas uma versão dentre muitas” (BAUMAN, 1999, p. 258) verdades possíveis e plausíveis.

Não é de se surpreender que os modernos transcendessem suas próprias barreiras e buscassem ser pós-modernos. A pós-modernidade nasce a partir do momento em que os indivíduos da modernidade passam a refletir e criticar a própria modernidade, pois, segundo Bauman:

[...] os mais brilhantes e mais fiéis filhos da modernidade não podiam expressar sua lealdade filial senão se tornando os seus covéis. Quanto mais eles se dedicavam à construção do artifício que a modernidade se pôs a erigir, havendo primeiro destronado e legalmente incapacitado a natureza – mais solapavam os alicerces do prédio. A modernidade, poder-se-ia dizer, estava desde o princípio prenhe de sua própria *Aufhebung* pós-moderna. Seus filhos estavam geneticamente determinados a ser seus detratores e – em última análise – seu pelotão de demolição. Aqueles rejeitados como arrevistas (aqueles que chegaram), no entanto recusaram o conforto da chegada, estavam fadados a, cedo ou tarde, denegrir a segurança de quaisquer portos seguros. No fim estavam fadados a contestar a própria chegada como um fim plausível ou desejável da viagem (2013, p.98).

Segundo Vattimo (Cf. 2007), na filosofia a pós-modernidade nasce com Nietzsche, com a “morte de Deus”, que teria sido “assassinado” pelos próprios fiéis, que a partir de uma profunda vontade de verdade reconheceram Deus como um engano. Deus passa a ser dispensável, a religiosidade o assassinou, assim, nasce a pós-modernidade em vista da conclusão niilista da modernidade de que Deus não é mais necessário. Passa a haver uma clareza da necessidade de se buscar um caminho diferente. Tal como veremos no desenvolver do texto, tanto em Nietzsche, quanto em autores que o interpretarão e dialogam com sua filosofia, bem como autores que discutem a “morte de Deus” e a Religião no cenário pós-moderno.

2. Religião na Pós-modernidade.

Conceituar Religião já não é tarefa fácil, discorrer sobre ela tão pouco, visto que, “A Religião pertence a uma família de curiosos e às vezes embaraçantes conceitos que a gente compreende perfeitamente até querer defini-los” (BAUMAN, 2013, p. 205). Contudo, não pretendemos nesta pesquisa definir ou conceituar Religião e sim correlaciona-la a condição pós-moderna por entender que “é possível um diálogo profícuo entre Religião e pós-modernidade” (SANDRINI, 2009, p. 130). Neste sentido propor um

debate com os teóricos que discutem Religião e pós-modernidade de forma a podermos mais a frente identificar a recepção do pensamento de Nietzsche neste cenário.

A chegada da serenidade pós-moderna não significa, evidentemente, ser provável que as desesperadas tentativas de ‘definir a Religião’ estejam para se reduzir a uma pausa. [...] O espírito pós-moderno é bastante humilde para proibir e bastante fraco para banir os excessos da ambição do espírito moderno. [...] os frenéticos esforços para ‘definir a Religião’ continuarão inabalados [...] (BAUMAN, 2013, p. 205).

Assim como Bauman, não tentaremos definir Religião nesta pesquisa por entender que estaríamos substituindo um inefável por outro, substituindo o incompreensível pelo desconhecido (2013, p. 206). Segundo Bauman, Rudolf Otto, acredita ser impossível definir racionalmente experiência religiosa, tentaremos, somente, nos aproximar de suas descrições, reconhecendo a todo tempo sua complexidade e que não podemos partir de uma única definição, todavia, que “como todo dado absolutamente primitivo e elementar, enquanto se admiti que seja discutido, não se pode estritamente definir” (BAUMAN, 2013, p. 263).

Existem duas correntes de autores que discutem Religião na pós-modernidade: aqueles que excluem o discurso religioso da pós-modernidade, tais como, Baudrillard e Lyotard; e os que defendem a Religião na pós-modernidade, a exemplo de, Jaques Derrida, Gianni Vattimo e Eugênio Trias.

Para os primeiros, o sujeito humano desapareceu, tornou-se um fantoche manipulado pela mídia em geral. A realidade é meramente um espetáculo midiático e mercadológico. As narrativas religiosas estão, também, desaparecendo, uma vez que, a pós-modernidade é essencialmente marcada pelo desaparecimento das meganarrativas que, há muito, já estão em declínio (Cf. SANDRINI, 2009). Segundo Sandrini, para Lyotard, “Na sociedade moderna a ciência moderna substituiu a Religião, que foi usada até a exaustão para definir a finalidade da vida” (2009, p. 130). Ela também segue afirmando que, segundo Drillard:

Os símbolos que conectam o ser humano com a realidade desapareceram, são puros signos desprovidos de significado. Não há ninguém que possa salvar a sociedade e livra-la dos simulacros. Nem Deus pois ele também deixou de ser real. Tornou-se um puro simulacro. Na era da tela total acontece uma segunda morte de Deus (2009, p. 130).

Segundo Sandrini, a segunda corrente de autores que defendem a Religião na pós-modernidade, como é o caso de Vattimo, discorrem que não é de forma acidental que estamos vivenciando, na pós-modernidade, um retorno ao sagrado e sim um aspecto essencial da experiência religiosa. Mesmo ele temendo que a Religião ressurgja a partir de um Deus não histórico e onipotente, apenas projeção dos temores humanos – uma Religião reativa. Divergindo disto, ele propõe uma Religião histórica, que se manifeste no cotidiano dos indivíduos e no cosmo, na qual a filosofia descobre o divino como vestígio (2009). Sandrini chega a afirmar que, temor parecido encontramos em Trias, para o qual, a Religião pode ressurgir como retorno das ilusões, ideologias e/ou superstições, tal como os mestres da suspeita as interpretava: Freud e Max. Segundo Trias, a Religião, na pós-modernidade, deve recuperar o seu valor simbólico (2009). “O mundo todo é um grande símbolo, vemos e experimentamos sua parte material, mas o seu significado profundo nos é oculto” (2009, p. 131).

Segundo Mircea Eliade, a Religião é inerente ao homem, mesmo com o advento da modernidade e suas consequências, tais como: racionalidade, cientificismo, individualismo, desencantamento de mundo, tecnicismo e etc., ainda assim a Religião está intrínseca aos indivíduos, visto que para ela, a essência das religiões, “seja qual for o grau de dessacralização que o mundo tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso” (ELIADE, 2001, p. 27).

Mesmo que a Modernidade tenha determinado que os indivíduos sejam medidas de si mesmo, senhores (a) de suas relações e do universo. Mesmo o ser humano tendo substituído as explicações de mundo de cunho metafísicas – afastando-se do sagrado, que é controlado por instituições religiosas que davam sentido a vida e a realidade, bem como, coesão sociocultural e que deliberavam o centro de sentido para além do ser humano – ele se encontra em contínua manutenção de comportamentos religiosos, ainda que o termo religioso o pareça estranho e distante, mesmo que estes não identifiquem seus comportamentos corriqueiros como parte de uma estrutura religiosa. Todo processo de

secularização³² e dessacralização³³ que a humanidade passou, com o advento da Modernidade e sua racionalidade, não foi suficiente para superar as contradições próprias da humanidade e as mazelas sociais. Assim, a humanidade continuou a necessitar de sustentação para aplacar suas mais superficiais e profundas necessidades. Segundo Bauman:

Os homens e mulheres pós-modernos realmente precisam do alquimista que possa, ou sustente que possa, transformar a incerteza de base em preciosa auto-segurança, e autoridade da aprovação (em nome do conhecimento superior [...]) A pós-modernidade é a era dos especialistas em ‘identificar problemas’, dos restauradores da personalidade, dos guias de casamento, dos autores dos livros de ‘auto-afirmação’: é a era do ‘surto de aconselhamento’. Os homens e mulheres pós-modernos, quer por preferência, quer por necessidade, são selecionadores (2013, p. 221).

A estrutura sociocultural coercitiva estabelecida pela Religião, que até então ordenava e dava sentido à realidade, perde sua plausibilidade. A nova concepção ordenadora da realidade – independência de escolha racional centrada no indivíduo autônomo – afeta sociedade e a Religião. Esta estrutura pós-moderna de sociedade em um processo dialético relaciona-se com a Religião lhe resignificando e lhe adequando a uma nova demanda sociocultural.

Embora Bauman tenha sugerido que “[...] A incerteza de estilo pós-moderno não gera a procura da Religião [...]” (2013, p.222) e que “[...] as pressões culturais pós-modernas, enquanto intensificam a busca de ‘experiências máximas’ ao mesmo tempo as desligaram dos interesses e preocupações propensos à Religião [...] (2013, p. 223)”, ele reconhece que há um novo movimento religioso e que este tem crescido a partir das necessidades dos indivíduos pós-modernos, há uma Religião específica da modernidade que subsiste e se desenvolve na pós-modernidade revelando a insuficiência da humanidade, bem como, a ilusão humana de ter seu destino sob controle. Logo, para Bauman, há “[...] uma forma especificamente moderna de Religião, nascida das

³² O termo secularização “Em círculos anticlericais e ‘progressistas’, tem significado a libertação do homem moderno da tutela da Religião, ao passo que, em círculos ligados a igrejas tradicionais, tem sido combatido como ‘descristianização’, ‘paganização’ e equivalentes [...] Por secularização entendemos pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação e símbolos religiosos” (BERGER, 2009, p. 118-119).

³³ Segundo Houaiss, “dessacralização é desmistificação” (2001, p.1015). Já segundo Eliade, dessacralização “[...] caracteriza-se como experiência total do homem não religioso das sociedades modernas, o qual por essa razão sente uma dificuldade cada vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas” (2001, p. 14).

contradições internas da vida pós-moderna [...]” (2013, p. 226). Segundo Sandrini, a busca pela Religião como forma de superar a anomia pode acarretar o fundamentalismo e o fanatismo religioso:

Para quem joga toda sua segurança na Religião para salvar da anomia, o campo está aberto para uma renovada aceitação de disciplinas, de doutrinas rígidas, com o óbvio risco do fanatismo e da intolerância. Para os males sociais e pessoais a saída é a volta a grande disciplina, as instituições fortes, as personalidades autoritárias. Isto é fonte refinada de fundamentalismo e fanatismo (2009, p. 134).

A forma a qual Bauman se refere é o fundamentalismo,³⁴ crescente e cada vez mais influente em todo mundo. Ele entende que o fundamentalismo religioso é próprio da pós-modernidade, advindo das alegrias e tormentas, dos empreendimentos e inquietações pós-modernas. Não se trata de uma expansão irracional da pré-modernidade e sim uma oferta de “racionalidade”, alternativa que visam suprir, integralmente, os problemas da sociedade pós-moderna. O fundamentalismo religioso publicita a ansiedade e premonição normais à condição da pós-modernidade, ele é uma solução totalitária para os que se deparam com a liberdade individual, que, na ótica de Bauman, é excessiva e insuportável (Cf. 2013, p. 228-229). Corroborando com Bauman, acerca do peso insuportável da liberdade, cito Sartre, que tão bem discorreu sobre a liberdade humana e a angustia, enquanto consequência desta, é tipicamente notada na condição do indivíduo pós-moderno: “É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer” (SARTRE, 1973, p. 15).

Leonardo Boff também discorreu sobre a pós-modernidade e refletiu a Religião neste cenário. Concordando com Bauman, ele discursa sobre o totalitarismo nas religiões e seu viés fundamentalista, “A pós-modernidade liberou as subjetividades do enquadramento forçado em instituições totalitárias, com suas éticas rígidas, como são, geralmente, as religiões” (2000, p. 31).

O progresso técnico-científico não foi capaz de responder satisfatoriamente a todas as demandas sociais, foi incapaz de responder as indagações essenciais da

³⁴ Para Bauman, “O fundamentalismo é fenômeno inteiramente contemporâneo e pós-moderno, que adota totalmente as ‘reformas racionalizadoras’ e os desenvolvimentos tecnológicos da modernidade, tentando não tanto ‘fazer recuar’ os desvios modernos quanto ‘os ter e devorar ao mesmo tempo’ – tornar possível um pleno aproveitamento das atrações modernas, sem pagar o preço que elas exigem [...]” (2013, p. 226).

humanidade, mas, sobretudo, não conseguiu fazer jus as expectativas e confiança que o foi dado: de um mundo novo e melhor, que superasse o mundo pré-moderno. A Modernidade foi marcada por guerras mundiais e utilização de bombas atômicas, os riscos da industrialização para a ecologia, entre outros problemas de dimensão macro; o desenvolvimento do capitalismo “selvagem” e o processo de globalização na Modernidade evidenciou contradições próprias desse novo mundo, tornando clara a ineficiência da razão em seu projeto salvacionista para humanidade. Com isso, houve a necessidade em retornar aos antigos referenciais que tinham sido abandonados pela Modernidade, como é o caso da Religião. Neste contexto surge o que denominamos de pós-modernismo, como afirma Eduardo Subirats:

Em torno de todo jargão do Pós-moderno desenvolvem-se atitudes culturais de signo regressivo. Assim se passa com o nacionalismo que se ampara por detrás dos historicismos nostálgicos ou dos diferentes regionalismos; assim, a busca de valores substanciais, de uma ordem ética ou estética transcendente, através da reivindicação do tradicional, do retorno a formas de pensamento religioso e da defesa de uma autonomia de princípios morais também de signo transcendente. (1991, p. 76).

Embora as Instituições religiosas³⁵ – “representações oficiais” – percam sua hegemonia em deliberar no campo da política, da cultura, da ética, enfim, das instâncias reguladoras do cotidiano, uma vez que perde o poder de dotar de significado o mundo moderno; ela consegue existir e assegurar a sua importância na condução e construção da sociedade, de forma bem menos efetiva, é fato, mas de forma que ainda exerce influências no domínio da vida humana, como defende Berger (2009), Cruz (2004), Crespi (1999), dentre outros. Ao passo que a Religião perde espaço em diversas esferas da vida e organização dos indivíduos, como foi acima mencionado, ela redescobre e ressignifica sua área de atuação. Visto dessa forma a perda de espaço da Religião frente a outras Instituições e, ao cotidiano dos indivíduos, também pode ser interpretada de forma positiva. Com o tempo a Religião começa a perceber que ganha autonomia frente a outras esferas e Instituições da vida humana e se apresenta enquanto esfera autônoma que exerce influência na vida dos indivíduos. A Religião continua a se fortalecer e exercer influência na sociedade.

³⁵ Definimos instituição religiosa nesta pesquisa a partir da conceituação de instituição em Peter Berger e Brigitte Berger; estes compreendem que as instituições sociais são caracterizadas por terem: exterioridade, objetividade, coercitividade, autoridade moral e historicidade (1999).

Hoje, com a pós-modernidade, a Religião, ao menos suas representações institucionais, tornou-se coadjuvante no debate sobre temas relevantes, tais como: ecologia, bioética, etc. (Cf. MARTIN, 1996, p. 33-34). Perdeu uma de suas principais características de definidora da totalidade social e individual. Porém, a humanidade prossegue vivendo dimensões religiosas, cada vez mais particulares e subjetivas, tendo como referência a própria lógica da Modernidade: a autonomia racional, só que desta vez com um novo incremento que é a autonomia emocional, compondo seu próprio mundo, sua realidade. Pois, na sociedade secularizada a Religião não dá conta de assegurar uma totalização, reflexo disto é a laicização do Estado, a separação das esferas civil e religiosa, a laicização do Direito, do lazer, da música, das artes e, particularmente, da ciência, fez com que a Religião não mais ordenasse a realidade de forma totalizante, contudo, continuasse influenciando a vida sociocultural e escolhas dos indivíduos (Cf. PIERUCCI, 1997). Como afirma Peter Berger “A ‘crise de credibilidade’ na Religião é uma das formas mais evidentes do efeito de secularização para o homem comum” (2009, p 139). A Religião não institucionalizada torna o indivíduo “livre”, permitindo que este tenha autonomia na construção de sua identidade social e religiosa, que passam a ser privadas, embora sua liberdade seja pouco relevante para o todo social e as instituições sociais (Cf. MARTELLI, 1995, p. 302). Como afirma Lipovetsky:

[...] pós-modernidade representa o momento histórico preciso que todos os freios institucionais que se opunham à emancipação individual se esboroam e desaparecem, dando lugar à manifestação dos desejos subjetivos, da realização individual, do amor-próprio. As grandes estruturas socializantes perdem autoridade, as grandes ideologias já não estão mais em expansão, os projetos históricos não mobilizam mais, o âmbito social não é mais que o prolongamento do privado – instala-se a era do vazio, mas ‘sem tragédia e sem apocalipse’ (2004, p. 23).

Com a pós-modernidade e seu processo de secularização³⁶, a Religião não se encerra, todavia, ganha novas formas e contornos, novos sabores, numa dinâmica que, ao mesmo tempo em que se esgota, se dilui, renasce, ressurgue e se difunde (Cf. HERVIEU-LÉGER, 1993, p. 36). A Religião se recompõe com novos contornos, porém, perdendo o gerenciamento dos grandes sistemas religiosos que abarcavam o todo social (Cf.

³⁶ Vale salientar que segundo Berger a secularização não é uma invenção da pós-modernidade. Segundo ele o “desencantamento do mundo”, a secularização tem seu início no Antigo Testamento (2009, p. 125). Para ele a secularização “tem raízes que antecedem bastante à Reforma e ao Renascimento, os quais são tidos comumente como seus marcos iniciais” (2009, p. 133). Contudo o processo de secularização se adensa com a pós-modernidade.

CAMURÇA, 2003, p. 63). Isto não implica no fim da Religião, como tão vastamente foi divulgado durante toda a modernidade, ao contrário, o mundo continua a ser religioso tanto quanto o foi como nos indica Peter Berger “O mundo de hoje, com algumas exceções (...), é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares.” (2001, p. 10).

Na pós-modernidade a Religião flutua entre a secularização e dessecularização³⁷, em um complexo e ininterrupto movimento (Cf. MARTELLI, 1995). Nela vivenciamos reaparição e diversificação das práticas religiosas, contradizendo os que afirmavam o fim da Religião (Cf. CRUZ, 2004).

Há um reconhecimento, pelas ciências humanas da pertinência da Religião como fator de mutação social, no tocante a sua capacidade de renovar-se, significar a realidade, agregar e estabelecer identidade. Surge nesse cenário os indivíduos pós-modernos que a partir de suas necessidades significam suas realidades e adentram no universo religioso munidos de suas próprias verdades e em busca de sentido de suas existências, bem como, conforto para suas tribulações – a quem Eduardo Cruz denominou de “errantes do novo milênio”:

[...] essa difusa constelação de crenças, ritos e associações sugerem um estado de espírito característico dos ‘errantes do novo milênio’ como seus seguidores são por vezes caracterizados. São pessoas que sentem que as religiões tradicionais não lhes proporcionam mais uma alternativa de inserção social e conforto espiritual. Individualistas e ao mesmo tempo tribais, sequiosos de gratificação imediata, sem outros pontos de referência a não ser o mercado e o trabalho, sem história, tradição ou autoridade, valorizam uma religiosidade difusa e algo elitista. Os nome e tendências se multiplicam: Nova Era, esoterismo, misticismo, auto-ajuda. Elas se quer aparecem claramente no senso; revelam, no entanto, muito daquilo que por vezes se chama de ‘pós-modernidade’ no âmbito religioso (2004, p. 22-23).

³⁷ Dessecularização não pode ser entendida como uma mera contradição à secularização. No artigo “A Dessecularização do Mundo: Uma Visão Global”, o sociólogo Peter Berger discorre sob uma nova perspectiva do papel da Religião na modernidade: “Argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções [...] é tão ferozmente religioso quanto antes” (BERGER, 2001, p. 10). Há um equívoco interpretar que o mundo moderno ou pós-moderno é totalmente secularizado, visto que, há uma intensificação da Religião em parte do mundo, embora na Europa, por exemplo, haja um extensivo processo de secularização que não é visto com a mesma intensidade nas Américas, por exemplo. Segundo Berger, “[...] a contra-secularização é um fenômeno ao menos tão importante no mundo contemporâneo quanto a secularização” (BERGER, 2001, p. 13).

Ainda que, na pós-modernidade, as instituições religiosas não possuam mais a capacidade de controlar o universo cultural, social e pessoal, a humanidade passou a vivenciar o sagrado³⁸ de forma subjetiva e bem particular. Tal vivência é notória nas atitudes esportivas, culturais, políticas e etc., caracterizando-se assim por uma nova dinâmica fora das Igrejas³⁹. Esta nova dinâmica religiosa pode ser observada, nas diversas Ong's, nas manifestações culturais, nos clubes esportivos, dentre outros. Esta relação com sagrado é marcada por um retorno ao sentimento religioso, isto é, a maximização das experiências emocionais. Segundo Cruz:

Mesmo que haja pessoas mais crédulas e outras mais céticas, a Religião não é algo que uns têm e outros não. Pela própria natureza universal dos processos evolutivos e mentais que estão em jogo, todos nós temos o equipamento que, inevitavelmente, produz as religiões, ainda que alguns se distanciem propositalmente de qualquer igreja ou credo presente em nossas sociedades (2004, p. 72).

Não necessariamente essa vivência com o sagrado seja notada e o indivíduo reconheça sua dimensão religiosa, “[...] existem, por exemplo, locais privilegiados, qualitativamente diferente dos outros: a paisagem natal ou sítios dos primeiros amores, ou certos lugares na primeira cidade estrangeira visitada na juventude (...) são os “lugares sagrados” do seu universo privado [...]” (ELIADE, 2001, p. 28).

O retorno da Religião (sentimento religioso) na pós-modernidade pode ser interpretado como uma tentativa de conviver com a incapacidade das ciências de darem respostas para a totalidade do real e como afirmou Max Weber, “achar um sentido do mundo acessível à compreensão humana” (1922, p. 625). Ou como uma forma de combater a anomia, como defende Berger (2009). Ou ainda, como um fenômeno periódico que recorre à Religião em razão de exigências de natureza social, como afirma Franco Crespi:

De fato, a Religião se apresenta como uma forma de mediação específica, que leva em conta o caráter ilimitado do desejo humano e

³⁸ O conceito de sagrado defendido nesta dissertação se baseia na definição dada por Peter Berger, segundo o qual, “[...] Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência” (BERGER, 2009, p. 38).

³⁹ É comum na política brasileira, por exemplo, os candidatos se aproveitarem de discursos religiosos para ampliar o seu eleitorado, bem como, se colocarem como defensores na família, dos bons costumes, dentre outros, incorporando a moral religiosa que é parte integrante da vida de muitos eleitores religiosos. É corriqueiro o apelo de políticos para garantir o apoio de líderes religiosos, tanto quanto suas participações em missas, cultos e etc. para serem “confundidos” com as práticas religiosas.

explica o mundo finito, colocando-o em relação com o horizonte infinito de um além-mundo, que assim se torna parte constitutiva da própria vida terrena (1999, p. 15).

O indivíduo religioso, na pós-modernidade marcada pelo processo de secularização, sente-se livre para perseguir seu próprio universo de significações, pois, a partir do declínio da Religião institucional já não há um modelo pré-estabelecido a ser seguido. A realidade pós-moderna é fragmentada e com diversos significados, os indivíduos buscam significar suas realidades através de um sincretismo⁴⁰ religioso, levando-os ao pluralismo religioso⁴¹. Como afirma Pierucci: “[...] o pluralismo religioso torna-se, simultaneamente, fator e resultado da secularização” (1997, p. 115). A Religião passa a ser moldada ao gosto dos indivíduos, diferentemente do que ocorria, uma vez que no passado a Religião (Instituições Religiosas) moldava o mundo – a exemplo o período medieval. Assim, sociedade pós-modernista é caracterizada pela coexistência de inúmeras instituições religiosas, relacionando-se entre si e sem influenciar a totalidade da sociedade, já que os indivíduos não se identificam mais com os metarrelatos, verdades universais e absolutas. As instituições religiosas passam a atuar de maneira coadjuvante, continua a manter influência, contudo em escala minoritária, “[...] observa-se que, por mais forte que seja essa religiosidade despertada, ela não seria capaz, na pluralidade global existente no mundo contemporâneo, de desempenhar o mesmo papel

⁴⁰ Palavra originada do grego; significa sistema que consiste em conciliar os princípios de várias doutrinas ou filosofias. “Sabemos que o sincretismo religioso é um tema complexo e muito discutido. Embora não se restrinja ao campo da Religião, abrangendo também toda a cultura, tem sido mais debatido no âmbito da Religião. Todas as religiões são sincréticas, são frutos de contatos culturais múltiplos, mas todas se julgam puras, perfeitas e não se querem misturadas com outras que seriam impuras. Em nossa sociedade o sincretismo é mais discutido, principalmente em relação às religiões afro-brasileiras, consideradas religiões sincréticas por excelência, por terem sido formadas no Brasil com a inclusão de elementos de procedências africanas, ameríndias, católicas e outras. Atualmente no Brasil também se discute o sincretismo em relação às religiões neo-pentecostais, sobre as quais não nos referiremos aqui. Conforme a pesquisadora dinamarquesa Anita Leopold (2005), a categoria sincretismo é considerada uma das mais controversas no estudo da Religião, que a maioria dos estudiosos da Religião gostaria de abolir. De acordo com pesquisador holandês André Droogers (1989), o sincretismo é descrito como mistura de religiões e como avaliação de tal mistura, por isso muitos querem abolir este conceito” (FERRETTI, 2007).

⁴¹ “O filósofo e teólogo inglês John Hick é um dos pioneiros na defesa de um pluralismo religioso de princípio. Trata-se de uma perspectiva que traduz uma reação contra a reivindicação cristã de ser a Religião de superioridade última. Na alternativa pluralista, as outras religiões passam a ser vistas como “contextos autênticos de salvação/libertação”, ou seja, espaços propícios de realização da transformação salvífica da vida humana, no sentido do questionamento do autocentramento problemático e de abertura a uma nova orientação centrada na realidade divina. As diversas tradições religiosas são reconhecidas por Hick como meios bem diferentes, mas igualmente válidos, de experimentar e responder à Realidade última que no Cristianismo é reconhecida como Deus” (TEIXEIRA; AMALADOSS, 2002).

encompasador que possuía na pré-modernidade” (MARIZ, 2006, p. 126). Contudo, segundo Gräb, encontramos Religião para além das Igrejas:

Onde pois encontramos hoje pista desta Religião? Com certeza não apenas na Igreja. Podemos encontra-la nas colunas de aconselhamento nas revistas e ilustrações dos personagens fictícios dos *comic strips*, nas páginas de horóscopo, e no vasto mercado dos livros esotéricos. Podemos encontrá-la nas artes plásticas com suas chocantes e questionáveis obras, apontando para nossa imperceptível transcendência cotidiana. Podemos encontrá-la na terapêutica com sua oferta de vivência individual e meditações sincréticas. Podemos encontrá-la em facções políticas, que exigem relações de inclusão social e asseguram identidades pessoais. Podemos encontrá-la no consumo, através das propagandas com promessas religiosas. Podemos encontrá-la na indústria do turismo, do culto em torno da alimentação e aos exercícios físicos, que faz do paraíso uma promessa (1995, p. 47).

Mesmo não tendo o “protagonismo” que exercia no período pré-moderno a Religião continua exercendo papel importante na pós-modernidade, estando presente em todas as áreas do desenvolvimento humano, ainda que seja de forma velada. É indubitável a influência da filosofia nietzschiana para a condição religiosa na pós-modernidade. A crítica de Nietzsche à Religião – em especial ao Cristianismo, no tocante, sua crítica a cultura Ocidental ao seu discurso da “morte de Deus”, advindos da moral e dos valores propagados pelo Cristianismo – é de extrema relevância para entendermos o cenário religioso pós-moderno.

3. Nietzsche e a recepção de seu pensamento no cenário religioso na pós-modernidade.

Não colocamos necessariamente Nietzsche como “pós-moderno”, mas, sua proposta filosófica transcende a modernidade, sua filosofia detecta uma crise na modernidade e se auto afirma nesta crise, não rompe com a modernidade, contudo, propõem um avanço, um aprofundamento, da modernidade.

No projeto da modernidade vemos, pela primeira vez, a descoberta e a afirmação da autonomia da razão, frente às diversas esferas do saber e da cultura em geral. Contudo, a modernidade trará uma diversidade de implicações econômicas, políticas e,

consequentemente, sociais, relacionadas à identidade do sujeito. Estas implicações, trazidas pela modernidade, geram a fase atual que conceituamos de pós-moderna. “[...] a um retorno ao sentimento, à explosão religiosa e a um novo comportamento diante do mundo, do outro, de si mesmo e de Deus. Em poucas palavras, do ‘moderno’ nasce a ‘modernidade’ e esta foi transformada em ‘pós-modernidade’” (BARTH, 2007. 93). É a partir do avanço desta modernidade, vivenciada por Nietzsche, que vivemos atualmente a crise da identidade cultural no Ocidente e, consequentemente, conflitos de natureza religiosa. O advento da pós-moderna gerou especificidades que caracterizam esta época como distinta das demais, emergindo novas reflexões sobre a Religião e a fundamentação de seus valores. “Não se aceitam mais normas e regras morais, senão aquelas que forem descobertas como importantes e necessárias, a partir do protagonismo humano” (BARTH, 2007, p. 94).

Nietzsche, em seu tempo histórico, já havia nos exortado para as mudanças advindas com a modernidade, sobretudo, ao que se refere à religiosidade. O sujeito pós-moderno passou a relacionar-se de forma distinta aos outros períodos históricos em relação a Deus e a Religião. Segundo Libanio:

O niilismo atinge o campo da Religião. O axioma que o consagra soa: Toda Religião é verdadeira [...] No concreto da vida, acontece com a geração jovem pós-moderna uma privatização e individualização da Religião a modo de kit religioso preparado com as práticas religiosas oferecidas no gigantesco supermercado de religiões da pós-modernidade. Presencia-se um pot-pourri religioso com ingredientes cristãos, orientais, africanos, indígenas, esotéricos, evangélicos, etc. (2004, p. 117).

À medida que avançamos historicamente e analisamos, de forma racional e sistemática, nosso tempo histórico, nos deparamos com o sujeito pós-moderno, uma vez que, as peculiaridades que caracterizam a pós-modernidade – sistema econômico, cultural, político... – atuaram sobre ele o ajustando a esta “nova era”, estabelecendo uma religiosidade composta por novos padrões. Buscamos aquele “conhecimento receituário”, instantâneo, dos cursos técnicos e operacionais que formam cada vez mais “especialistas” que só conseguem perceber o mundo sob a ótica de sua lente. Busca-se consolo nas mercadorias de tal forma que a felicidade parece sempre está na vitrine e nunca conosco. Quem você é depende do que você consome. Nesse sistema não nos damos conta dos conflitos religiosos de nossa época, no tocante a formulação dos valores, vistos por uns como inovador e necessário e, por outros, como anárquicos e perniciosos. “Para

Nietzsche, o processo de desvalorização dos valores é a marca mais profunda da evolução histórica do pensamento europeu, que é assim, a história de uma decadência” (VOLPI, 1999, p. 56).

O filósofo critica a modernidade – a maior parte de sua crítica é direcionada ao Cristianismo. O filósofo alemão foi um precursor da pós-modernidade. Acentuamos Nietzsche como um filósofo arauto da pós-moderno amparados em Bauman e Giddens, entendendo o conceito de pós-modernidade não como o fim da modernidade, mas como uma fase da modernidade – uma experiência na própria modernidade.

O filósofo Gianni Vattimo, chega, inclusive, a caracterizar a filosofia nietzschiana como pós-moderna. Em uma de suas análises sobre a pós-modernidade identificou Heidegger e Nietzsche como pós-modernos.

Do ponto de vista de Nietzsche e Heidegger, que podemos considerar comum, não obstante as diferenças nada ligeiras, a modernidade pode caracterizar-se, de fato, por ser dominada pela idéia da história do pensamento como uma 'iluminação' progressiva, que se desenvolve com base na apropriação e na reapropriação cada vez mais plena dos 'fundamentos', que frequentemente são pensados também como as 'origens', de modo que as revoluções teóricas e práticas da história Ocidental se apresentam e se legitimam na maioria das vezes 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, em que o novo se identifica com o valor através da recuperação e da apropriação do fundamento-origem. Mas precisamente a noção de fundamento, e de pensamento como fundação e acesso ao fundamento, é radicalmente posta em discussão por Nietzsche e por Heidegger. Eles se acham assim, por um lado, na condição de terem de distanciar-se criticamente do pensamento Ocidental enquanto pensamento do fundamento; de outro porém, não podem criticar esse pensamento em nome de uma outra fundação, mais verdadeira. É nisso que, a justo título, podem ser considerados os filósofos da pós-modernidade. O pós de pós-moderno indica, com efeito, uma despedida da modernidade, que, na medida em que quer fugir das suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da idéia de 'superação' crítica em direção a uma nova fundamentação, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram em sua peculiar relação 'crítica' com o pensamento Ocidental (VATTIMO, 2007, p. VI-VII).

Em Nietzsche, a noção moderna de fundamento para o conhecimento é criticada e substituída não por um novo fundamento, e sim, pela concepção de perspectiva. Nietzsche demarca a trivialidade do indivíduo no universo, concepção contrária à do

humanismo moderno. Ele questiona a própria noção de fundamento e, conseqüentemente, a contingência de um conhecimento objetivo e universal:

Num certo canto remoto do universo cintilante vertido em incontáveis sistemas solares havia uma vez um astro onde animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e hipócrita da 'história mundial', mas foi apenas um minuto. Depois de a natureza ter respirado umas poucas vezes, o astro enregelou e os animais inteligentes tiveram de morrer. Assim, alguém poderia inventar uma fábula como esta e, no entanto, não ficaria suficientemente esclarecido quão lastimável, quão obscuro e fugidio, quão desprovido de finalidade e arbitrário se apresenta o intelecto humano no interior da natureza. Eternidades houve em que ele não existia; quando ele tiver de novo desaparecido, nada se terá alterado. Pois para este intelecto não há outra missão que transcenda a vida humana. (NIETZSCHE, 1997, p. 215).

Nietzsche expõe a verdade como algo ilusório – uma metáfora. A verdade não é absoluta e sim passageira, não podem ser tomadas como fundamentos. Nietzsche critica o processo de construção de conhecimento da modernidade que é sempre baseado em fundamentos com a pretensão de serem objetivos, absolutos e universais. Parte do repertório das críticas de Nietzsche foi dirigida aos pensadores da modernidade, tais como, Descartes, Kant e Hegel. Ele denuncia que o fundamento, a objetividade, a universalidade são meras ficções. As verdades absolutas com Nietzsche são pulverizadas, pondo em cheque toda a modernidade e sua esperança em uma verdade universal, bem como, coloca em cheque parte dos fundamentos da Religião, tais como os dogmas religiosos que pretendem se auto afirmar como verdade única e universal. Embora, inúmeros pesquisadores do fenômeno religioso, como Peter Berger, Willian Paden, Mircea Eliade, John Hick, Rudolf Otto, dentre outros, que na contemporaneidade, tenham superado a compreensão equivocada de que a Religião oferecera explicação última e absoluta para a realidade, como veremos mais adiante. Nietzsche define a verdade da seguinte forma:

Que é então a verdade? Um exército móvel de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram poética e retoricamente intensificadas, transpostas e adornadas e que depois de um longo uso parecem a um povo fixas, canônicas e vinculativas: as verdades são ilusões que foram esquecidas enquanto tais, metáforas que foram gastas e que ficaram esvaziadas do seu sentido, moedas que perderam o seu cunho e que agora são consideradas, não já como moedas, mas como metal. Continuamos sem saber de onde provém o impulso para a verdade; porque até agora apenas ouvimos falar da obrigação que a sociedade impõe para existir: ser verdadeiro, isto é, utilizar as metáforas usuais,

portanto, expresso de uma maneira moral, da obrigação de mentir segundo uma convenção estabelecida (1997, p 221).

Como defendeu Vattimo, na medida em que as expectativas criadas não se puderam realizar efetivamente, surgiram à frustração, o relativismo e o niilismo (Cf. 2007). Assim, entendemos que há um forte relacionamento entre o discurso de Nietzsche e o desenvolver-se da sociedade pós-moderna, no tocante, os ideais religiosos que historicamente desenvolveram-se no Ocidente,

A pós-modernidade recepciona o pensamento de Nietzsche, porém, deu a este um novo significado. Visto que, o pensamento do autor – embora tenha a influenciado – traz consigo inúmeras interpretações, no tocante ao seu discurso da “morte de Deus” e suas críticas ao Cristianismo.

A problemática da ‘morte de Deus’ na obra de Friedrich Nietzsche é tão ambígua e paradoxal quanto o é toda a sua filosofia. E esta é paradoxal na medida que ela mesma se desdobra através de uma multiplicidade de perspectivas, de interpretações, de valorações, e revalorações que a caracterizam essencial, radical e inerentemente. (GONÇALVES, 2012, p. 51).

Nietzsche combate a contradição e a torpeza no Cristianismo. O que move o filósofo é seu ímpeto em instituir uma cultura superior. Ele aponta o Cristianismo como principal responsável pela decadência da sociedade Ocidental. Contudo, para Fink, “Ele não chega a triunfar do Cristianismo, uma vez que luta contra uma caricatura do Cristianismo” (1980, p. 130). É indubitável a influência do pensamento de Nietzsche no entendimento da construção das especificidades que caracterizam a pós-modernidade.

Nietzsche não busca extinguir todo e qualquer valor, bem como, não pensa a humanidade ausente de valores, como pode parecer, a partir de uma leitura superficial e leviana de suas obras. Nietzsche concebe a trasvaloração, isto é, a superação dos valores que estão postos, de onde deriva uma de suas principais críticas ao Cristianismo, pois, ele critica duramente a moral e valores cristãos, que são base dos valores ocidentais. Propõem transvalorar os valores, superar os valores.

Porém, não defende transvalorar os valores e moral existente para buscar um “valor” e “moral” superior único, absoluto e universal. Para Nietzsche, os valores sempre existiram, contudo, eles estarão em perene e ininterrupto processo de transformação e resignificação: um contínuo processo de construção e desconstrução. “[...] não se pode

conceber a vontade de potência sem o niilismo e sem a repetição dos valores que não cessam de retornar e se reimpôr, mas transmutados ou metamorfoseados em novas formas, novas máscaras, novas roupagens, novos disfarces” (GONÇALVES, 2012, p. 53).

Nossa interpretação do discurso da “morte de Deus” e, conseqüentemente, do niilismo que será instaurado, defendido por Nietzsche, leva em consideração a distinção que o filósofo faz entre niilismo e Religião. Equívoco maior é equiparar niilismo e Cristianismo, mesmo reconhecendo que Nietzsche considera o Cristianismo um dos principais representantes do niilismo da decadência, que nega a vitalidade e força próprias da humanidade. Como vimos no primeiro capítulo, o niilismo rejeita valores metafísicos e visa destruir a moral, induzindo todas as coisas ao vazio, demolindo qualquer sentido extraterreno. Contudo, como também já vimos no primeiro capítulo, não podemos simplesmente simplificar o niilismo a esta interpretação. Todavia que o niilismo também se configura como a possibilidade de proporcionar aos indivíduos criarem seus próprios valores, reformulá-los e/ou reconstruí-los. Vimos que o niilismo, em Nietzsche, pode ser positivo (reafirma a vida) e negativo (caracterizado pela decadência e negação da vida). Os niilismos positivo e negativo se relacionam em um ininterrupto processo de construção e desconstrução, segundo Gonçalves:

[...] para o autor de *Zarathustra*, as vicissitudes que atravessaram essa civilização são inconcebíveis sem o niilismo, porquanto suas transformações só se realizam através de uma contínua recriação de valores, em cuja as bases estão justamente as forças que destroem e constroem, aniquilam e edificam, modelam e remodelam, plasmam e tornam de novo a demolir. Não se trata, pois, de um destruir para depois construir, mas de um demolir e um construir simultâneos, concomitantes, tautócronos, *pari passu* (2012, p. 55).

Nietzsche não defendia uma sociedade da barbárie, sem Religião e governada puramente pelo instinto humano. Não se pode traduzir o pensamento de Nietzsche, referente aos instintos, vontade, etc. como algo animalesco e/ou retorno a selvageria, engana-se quem assim o interpreta: o instinto ao qual Nietzsche se refere é vontade de vida, transbordante e afirmativa, oposta a negação da vida e tudo o que nela há de beleza como a sexualidade, a fertilidade e a satisfação do destruir e construir, ou seja, a vida em toda sua intensidade. Sim, ele era defensor dos instintos humanos e teceu duras críticas a racionalidade e aos valores vigentes (cristãos/Ocidental), porém, isso não implica a negação de todo e qualquer valor e sim a negação do “valor absolutizado”.

O niilismo, visto sob uma nova ótica, nos dá pistas para interpretar o filósofo, pois, com a “morte do Deus” e, conseqüente, o advento do niilismo (negativo), os valores serão destruídos, instaurando-se o nada. Porém, é a partir do nada – negação de sentido – que ressurgem novos valores (niilismo positivo) e uma nova significação da realidade. Os novos valores vão se impondo, visto que os velhos valores não têm mais força de se impor enquanto verdade absoluta, como afirma Paulo Gonçalves: “[...] novos valores se põem em marcha, mas camuflados sob outros nomes, outras designações, outras denominações. Outras qualificações” (2012, p. 55).

Nietzsche revelou-se quase que como um “profeta” de um período que estava por se instaurar: o cenário contemporâneo que denominamos por pós-modernismo, para ele caracterizado pelo niilismo, ou seja, uma época marcada pelo “nada”. Há, paulatinamente, um desgaste da relação com o sagrado e, conseqüentemente, a sua negação. Ao questionar os valores construídos, ao defender a autonomia do homem frente às incertezas existenciais, Nietzsche entende a Religião cristã como infantil, ultrapassada e não mais necessária ao que ele costumava chamar de “espírito livre”.

Chama-se ‘espírito livre’ aquele que pensa de forma diferente do que se espera dele, em virtude de sua origem, de seu meio, de sua posição e de seu ofício, ou em virtude dos pontos de vista dominantes de sua época. Ele é a exceção, os espíritos subordinados são as regras; estes o recriminam por seus princípios de liberdade terem por origem o desejo de surpreender ou por lhe permitirem chegar a ações livres, isto é, a atos que são incompatíveis com a moral dependente. (NIETZSCHE, 2000, p.191).

Scarlett Marton nos exorta que em oposição ao “espírito livre” Nietzsche concebe a ideia do “espírito escravo”, homem decadente que vive sob a tutela de valores estabelecidos. Incapaz de questionar os valores e regras morais, renega a si mesmo e subverte o que é forte, contrariamente afirmando que o forte é mau e fraco. Característica peculiar dos cristãos, que segundo Nietzsche, negam a vida e se submetem a moral dos escravos, subvertendo tudo o que é forte em fraco.

Porém, vimos que a crítica de Nietzsche é ao Cristianismo que se segue pós Paulo, este teria subvertido a mensagem de Jesus. Segundo Nietzsche, Jesus afirmou a vida e por isso receberá o respeito do filósofo alemão. Já Paulo e seus posteriores seguidores a negaram a vida. Nesta perspectiva, os cristãos que seguem a “boa nova” paulínia

interpretaram erroneamente a mensagem de afirmação da vida em Jesus e tornaram-se “escravos” incapazes de serem fortes e amar a vida, afirmando-a. Segundo Marton:

O escravo, o ressentido, o fraco, concebe primeiro a ideia de ‘mau’, com que designa os nobres, os corajosos, os mais fortes do que ele. E então, a partir dessa, chega, como antítese, à concepção de ‘bom’ que se atribui a si mesmo. O forte, por sua vez, concebe espontaneamente o princípio ‘bom’ a partir de si mesmo e só depois cria a ideia de ‘ruim’ com o uma pálida imagem-contraste. O fraco só consegue afirma-se negando aquele a quem não se pode igualar (1993, p. 53).

Nesse contexto Héber Suffrin escreve que Nietzsche:

[...] recusa uma Religião moralizante e culpabilizante – Religião que não seria tanto o pensamento de Jesus, mas sua deformação, desenvolvida pelos evangelistas e principalmente por São Paulo. Essa Religião, que ele ataca sob uma forma certamente caricatural, é, sem dúvida, a seus olhos, a Religião de seu ambiente, a de seu pai pastor, e também a de Kant, que só descobre Deus a título de postulado da razão prática, e assim, em última análise, só descobre um Deus moral (1999. p. 66).

O niilismo defendido por Nietzsche consiste agora em destruir os valores metafísicos, sustentados na figura de Deus. Segundo Gonçalves, Heidegger constata que: em relação ao próprio Ser, o pensamento pertence em sua essência ao niilismo que concebe tudo a partir de valores – que “[...] a experiência nietzschiana do niilismo como queda dos valores supremos não pode ser, ela também, senão uma experiência niilista” (2012, p. 63). Porém, cabe uma reflexão sobre a crítica de Nietzsche ao Cristianismo que se seguiu até os dias atuais, de forma majoritária, a partir de uma interpretação equivocada de Paulo e seus seguidores. Pois, uma vez que o filósofo entende o niilismo de forma positiva e negativa – tanto como desconstrução dos valores, quanto como construtor de valores em um processo contínuo e concomitante – podemos interpretar, revisando a filosofia de Nietzsche atentamente, o Cristianismo como uma experiência niilista, já que o Cristianismo destituiu e superou valores que outrora eram absolutos, criou e/ou recriou valores, normas, cultura..., ou mesmo resignificou os valores já existentes.

O reavivamento pelo qual vem passando o fenômeno religioso no século XXI (Cf. ALVES, 2006) coloca Nietzsche novamente em evidência, uma vez, que seu pensamento continua atual, mesmo que em processo de ruminação e ponderações, e para o filósofo alemão Deus e, de certa forma, a Religião não resistiriam ao avanço da modernidade. A concepção de Religião tem se resignificado à medida que o ângulo que víamos a Religião

foi se tornando múltiplo, isto é, a Religião é vista sobre diferentes ângulos. Há um avanço substancial no pensar Religião com o advento das ciências da Religião⁴², havendo convergência em entender a Religião de forma eclética, não absolutizada: “A verdade filosófica ou científica e a verdade da fé, em última instância, encontram sua unidade e sua razão de ser, para além das ‘diferentes faces da verdade’” (SUSIN, 2001, p. 3).

A Religião não se retraiu na pós-modernidade, ela se resignificou. Ao que parece, neste aspecto, Nietzsche estava correto: a Religião e a noção de Deus passaram por uma profunda mudança, contudo, o filósofo também se equivocou, pois a Religião está longe do seu fim e não perdeu sua importância, como mais a diante iremos refletir a partir da leitura de autores que se debruçaram sobre o fenômeno religioso e buscaram compreender de forma transdisciplinar, eclética e multiangular a Religião. Nietzsche, criticou duramente a cultura de sua época, que é uma cultura assentada sobre o ideário cristão. Ele centrou suas críticas aos valores e moral cristã, porém, observou a Religião, quase que exclusivamente, sob um único ângulo, uma única perspectiva. Como afirma Paden:

A interpretação, mais ainda que a informação, nos conta o que uma coisa é. Este é certamente o caso da Religião. Nenhum fato, nenhum dado irá decidir o que ela significa. A Religião é um resultado da perspectiva, e pode ser vista de ângulos infinitos e opostos (2001, p. 13).

Logo, os mestres da suspeita⁴³: Freud, Marx e, em especial, Nietzsche parecem que se equivocaram na forma como trataram e sentenciaram a Religião em suas épocas. Segundo Cruz, assim como Freud e Marx, Nietzsche (considerados os mestres da suspeita), teve uma atitude normativa demais em relação a religião, não pesquisou de forma sistemática o modo que cultura e religião se entrelaçam (2004, p. 27). Deram uma contribuição valorosa para o entendimento da Religião, mas se tratava de mais um dos inúmeros ângulos possíveis para se observar o fenômeno religioso. A exemplo da psicanálise, Carl G. Jung abordou a Religião de uma forma completamente diferente a de Freud. Ele, destaca o papel da Religião no desenvolvimento dos símbolos nas culturas e

⁴²Segundo o site da Universidade Católica de Pernambuco, “As Ciências da Religião estudam o fenômeno religioso nos seus múltiplos contextos histórico, social e cultural. Partindo da contribuição dos diversos instrumentais teóricos, oriundos das ciências humanas, procura, de forma interdisciplinar, analisar as diferentes manifestações, nas suas múltiplas contextualidades, que as religiões assumem na sua relação com a cultura e a sociedade.” Em: <<http://www.unicap.br/home/pos/mestrados/mestrado-em-ciencias-da-religiao/>>. Acesso em 25/08/2014.

⁴³ “Trata-se de pensadores que não apenas estabeleceram uma crítica a religião, como também a viram como uma doença, tanto do indivíduo como da humanidade. Mais que supérflua, a religiosidade seria, assim, altamente deletéria à autenticidade do humano” (CRUZ, 2004, p. 46).

no processo formativo do inconsciente coletivo dos grupos humanos. Cruz defende, que, segundo Jung, tradições religiosas, e mesmo os dogmas e símbolos religiosos, atestam profundas verdades do psiquismo humano. Seja por tal teoria, Jung recebe hoje grande atenção no cenário religioso (Cf. CRUZ, 2004).

É inegável a contribuição de Nietzsche em “profetizar” o que estava por vir com seu discurso acerca da “morte de Deus”, possibilitando-nos enxergar o fenômeno religioso separado de uma concepção metafísica, bem como, sua contribuição em problematizar os valores e a moralidade em todas as suas críticas à Religião cristã que se desenvolveu no Ocidente: não há valores absolutos, a verdade não é universal e única. Nietzsche nos deu maiores condições de repensarmos o fenômeno religioso e superarmos inúmeras contradições.

Diversos autores repensaram a Religião e estão refletindo o fenômeno religioso, de forma que passam a dar sustentabilidade para a manutenção da Religião como parte integrante e essencial da vida humana. Mesmo com o “fim” da metafísica inaugurado por Nietzsche, como defende Vattimo (Cf. 2007), e o advento da pós-modernidade; mesmo com a decadência dos valores e verdades absolutas e universais; mesmo com todos os avanços técnico-científicos a Religião continua a ser vital para a humanidade.

A “morte de Deus” foi extremamente importante para que houvesse essa inversão dos valores, foi a “[...] negação e desvalorização de um dos valores mais altamente colocados [...]” (GONÇALVES, 2012, p. 64). Vattimo discorre sobre os benefícios da filosofia nietzschiana de crítica à metafísica, aos valores e as verdades absolutas. Ele vê com bons olhos o advento do niilismo, marcado pela ausência de sentido, uma vez que, “este Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se novamente possível uma crença em Deus” (2004, p. 12).

Segundo Vattimo, o discurso da “morte de Deus” favorece uma nova busca pela dimensão religiosa. O anúncio da “morte de Deus” feito por Nietzsche não implica necessariamente o fim da experiência religiosa e nem finaliza em definitivo o discurso a respeito da Religião. Com o abandono da noção de fundamento e, conseqüente, advento da pós-modernidade, os indivíduos buscam sentido para sua existência na Religião. O regresso do religioso é marca peculiar e essencial da própria experiência religiosa (Cf. VATTIMO, 1995, p. 76 - 77).

Quem morre é o Deus moral, sendo desta forma que Vattimo percebe o discurso de Nietzsche acerca da “morte de Deus”, como algo positivo. Assim sendo, a experiência religiosa prossegue sua existência exercendo sua importância para a humanidade. O que Vattimo constata é a decadência das religiões morais e institucionais e não da religiosidade: “[...] a partir do seio da sociedade cristã e católica da Europa, é fácil ver que são muito poucos os que observam os mandamentos da moral cristã oficial. O que está morto, em um sentido mais profundo, são as religiões ‘morais’ como garantia da ordem racional do mundo” (Cf. 2009).

A Religião contribui para a compreensão da pós-modernidade. A Religião é uma aliada para convivermos com o advento da pós-modernidade, pois, nos compreenderemos melhor, conseguiremos significar, mesmo que parcialmente, nossa condição pós-moderna, a exemplo de dotar a vida dos indivíduos de significado, proporcionar ambiente de socialização e inserir os indivíduos em um dado grupo social e etc. Segundo Eliade:

A história das religiões alcança e faz contato com aquilo que é essencialmente humano: a relação do homem com o sagrado. A história das religiões pode desempenhar um papel extremamente importante na crise a qual vivemos. A crise do homem moderno são certamente religiosas, a medida que elas são um despertar consciente da ausência de significado (2001, p. 148).

Para Bauman, um dos maiores teóricos da pós-modernidade, estamos vivendo um intenso avivamento religioso, a religiosidade perpassa a cultura, visto que a Religião é inerente à maneira humana de estar no mundo (2013). Veremos alguns outros autores que teorizam sobre a importância da Religião e sua persistência, para não falar crescimento no mundo pós-moderno.

As condições socioeconômicas do período em que vivemos, com a lógica capitalista de mundo, isto é, pautada no capital e consumo; as condições culturais e políticas advindas como consequência da globalização, integrando os indivíduos e massificando as relações, tanto quanto homogeneizando os comportamentos, implica um avanço da anomia⁴⁴, pois, os indivíduos na pós-modernidade perdem o sentido de suas

⁴⁴ Anomia é um conceito criado pelo sociólogo Emile Durkheim no seu livro ‘O Suicídio’ e que designa um estado do indivíduo caracterizado pela falta de objetivos e pela perda de identidade. Segundo Durkheim, este estado é em grande medida originado pelas intensas transformações que ocorrem nas sociedades modernas e que não fornecem novos valores para colocar no lugar daqueles que por elas são demolidos (Cf. DURKHEIM, 2000). Para Berger a anomia é marcada pela perda de identidade e falta objetivos.

vidas. Neste sentido, Vattimo segue afirmando a importância da Religião no cenário pós-moderno, julgando que o reavivamento do fenômeno religioso se dá pelo “[...] significado que se reveste a Religião para grupos sociais a procura de uma identidade que os salve da situação de ‘anomia’ – usando o termo de Durkheim – na qual a evolução do mundo tardioindustrial os jogou” (VATTIMO, 2004, p. 108).

O sociólogo Peter Berger trabalhou longamente em seu livro “O Dossel Sagrado” a importância da Religião contra a anomia. Primeiro o Sociólogo reconhece a Religião enquanto bálsamo para o sofrimento e angústia humana, neste sentido diverge de Nietzsche⁴⁵, afirmando que o sofrimento é apaziguado pela Religião, isto por si só garante sua importância para a humanidade seja em qual época for: “[...] a dor se torna mais tolerável, o terror menos acabrunhador, quando o dossel protetor do nomos se estende até cobrir aquelas experiências capazes de reduzir o indivíduo a uma animalidade uivante” (BERGER, 2009, p. 67). Berger considera a Religião como a mais eficiente ferramenta humana para combater a anomia. Ele coloca a Religião como uma poderosa força de nominação.⁴⁶ A Religião dota a realidade humana de significado, ela é uma resposta à necessidade dos indivíduos de significar sua existência e o universo a sua volta (2009).

Segundo Berger, assim como a Religião é uma força contra a anomia, em igual proporção, ela é uma importante força de alienação⁴⁷ e esta “[...] tem sido um preço pago pela consciência religiosa em busca de um universo humanamente significativo” (2009, p. 113). Contudo, Berger se recusa a igualar Religião e alienação, uma vez que, ele se afasta da perspectiva de alienação defendida tanto por Marx, quanto por Feuerbach (Cf. 2009, 102), pois, para Berger, a alienação não é puramente está alheio à realidade, mas, também, funciona como um obstáculo a anomia (Cf. 2009, p. 106).

Caracteriza-se também pelo brusco rompimento com valores tradicionais, fortemente ligados à concepção religiosa (Cf. BERGER, 2009).

⁴⁵ Como vimos no capítulo anterior (Nietzsche e à Religião cristã), Nietzsche não compreende a Religião como bálsamo e sim como “aprisionamento” e decadência humana, através de seus valores e códigos morais, devendo ser desprezado, à medida que, se mostra avesso ao natural e se caracteriza como inimigo da vida. Para ele a Religião cristã é opressora e a ferramenta de opressão e de domínio são as normas morais estabelecidas.

⁴⁶ Dotar de sentido, ordenar o caos.

⁴⁷ “[...] a alienação é um processo pelo qual a relação dialética entre o indivíduo e seu mundo é perdida para a consciência. O indivíduo ‘esquece’ que este mundo foi e continua a ser co-produzido por ele. A consciência alienada é uma consciência que não é dialética” (BERGER, 2009, p. 97).

Segundo Berger, a Religião age modificando a sociedade mesmo sendo ela produto desta mesma sociedade, há uma relação dialética. Ele se opõe a noção determinista da Religião, pois a Religião não é apenas consequência dos processos sociais, “[...] a mesma atividade humana que produz sociedade também produz a Religião, sendo que a relação entre os dois produtos é sempre dialética” (2009, p. 61). Para ele, a Religião aliena a humanidade, contudo, também age nesta mesma humanidade em um processo libertário e de desalienação, a exemplo: destituindo instituições que foram legitimadas pela própria Religião. A Religião provoca, tanto a destruição, quanto a sustentação de qualquer *status quo* (Cf. 2009, p. 112). Para Berger “[...] a Religião tem sido uma forma de falsa consciência muito importante” (2009, p. 99).

O niilismo (negativo), atestado por Nietzsche, isto é, vontade de nada, ausência completa de sentido, é próprio da pós-modernidade tem na Religião a possibilidade de superação. Ao conceder sentido à realidade a Religião se caracteriza como uma forte ferramenta contra o niilismo negativo. Ao ser resignificada e agregar novos valores a Religião é análoga ao niilismo positivo e, como bem enfatizou Berger, passa a ser elemento de libertação. Como vimos, Nietzsche “assassinou” o Deus Moral, absoluto e os valores universais que decorriam deste. Contudo, o entendimento de Religião se transvalorou, resignificou, tornando-se criativo e auto afirmativo tal como o niilismo positivo característico dos “espíritos livres”. O conceito de Religião a qual Nietzsche estava se referindo diverge do conceito de Religião defendido por Berger.

Berger nos dá subsídio necessário para entender a Religião sob nova perspectiva, um novo ângulo, entendendo-a não mais, só, como alienação e, sim, como condição existencial de combate à falta de sentido e importante mecanismo de construção de significados e sentidos. Pela Religião é possível perceber a construção e desconstrução de valores, bem como a criação e/ou recriação de sentido e significado em um eterno devir. A Religião se metamorfoseando, assim como os valores se metamorfoseiam, em um ciclo criativo de devir, que Nietzsche defendeu como niilismo positivo. Uma Religião que se atesta e verifica na história em um perene devir, não mais presa ao absolutismo de explicações metafísicas.

Foucault, embora timidamente, também reconhece a importância da Religião, mesmo sendo um crítico da Religião metafísica. Ele se opõe ao platonismo e a qualquer tipo de verdade que se fundamente na metafísica – neste caso concordando integralmente

com Nietzsche – visando desmistificar, através da racionalidade, qualquer verdade que vise se caracterizar como absoluta e universal. Ou seja, ele se opõe a uma verdade, racional ou não, que outorgue um modo único de existência. Contudo, mesmo recusando explicações metafísicas para a realidade, Foucault leva em consideração a importância das manifestações religiosas. Segundo ele, em determinados contextos históricos é possível que a Religião ofereça uma possibilidade de uma prática anti-subjetivante e anti-hegemônica a partir de seu aparato discursivo – um contra-discurso à corrente hegemônica. Foucault interpreta o fenômeno religioso, também, como uma resistência a uma determinada ordem científico-discursiva, isto é, a Religião se apresenta como um autêntico contra discurso da ordem hegemônica que se impõe socialmente. Desta forma, a Religião entendida como possibilidade de resistência, torna-se positiva na ótica de Foucault. Não significando que toda e qualquer forma de manifestação religiosa tenha pretensão de resistir à dominação. Segundo Foucault:

Em lugar de ver nessas práticas religiosas um fenômeno residual de crenças arcaicas ainda não desaparecidas, não serão elas uma forma atual de luta política contra a medicalização autoritária, a socialização da medicina o controle médico que se abate essencialmente sobre a população pobre; não serão essas lutas que reaparecem nessas formas aparentemente arcaicas, mesmo se seus instrumentos são antigos, tradicionais e supõem um sistema de crenças mais ou menos abandonadas? O vigor dessas práticas, ainda atuais, é ser uma reação contra essa social medicine, medicina a serviço de uma classe, de que a medicina social inglesa é um exemplo (1998, p. 96-97).

Há a crença de que estudos empíricos do fenômeno religioso podem proporcionar soluções aos problemas vivenciados na pós-modernidade, tal como Camargo ponderou em sua obra “Católicos, protestantes e espíritas”: “[...] a tomada de consciência por via religiosa seria capaz de inspirar a participação mais ampla da população no delineamento de soluções econômicas, sociais e políticas [...]” (1973, p. 16). Esta crença é consequência do advento das Ciências Sociais e a partir de uma ótica acerca da Religião que leva em consideração o pensamento de Nietzsche: enxergando a Religião não mais de forma metafísica, e sim sob uma ótica racional e histórica. Considerando-a um fenômeno humano.

O próprio Nietzsche, também, consegue ver algo de positivo no fenômeno religioso, mesmo diante de todo o seu arsenal de críticas a Religião de uma forma geral e em especial à Religião cristã. Ele tinha certa simpatia pela Religião helênica, pois os deuses gregos não negam a vida, desta forma, a Religião helênica não reproduz a

decadência, ao contrário, foi uma Religião marcada pela afirmação da vida em sua plenitude, contrastando com a espiritualidade e moralidade ascéticas. Segundo Gonçalves, “[...] Nietzsche já realçava o papel da Religião helênica, na medida em que os deuses gregos, tais como Homero e os mitos em geral os descrevem, não refletem nem a miséria, nem a indignação que caracterizam os deuses de outras religiões” (2012, p. 59). Não se trata, assim, de uma perspectiva religiosa que tanto Nietzsche criticou: decadente, que nega a vontade de vida, como ele interpretou o Cristianismo que se sucedeu com Paulo. Para Nietzsche, Cristianismo visto sob este ângulo (Cristianismo de Paulo), só poderia triunfar em um mundo degenerado (Cf. GONÇALVES, 2012, p. 61).

Porém, há quem entenda que o próprio Nietzsche enxerga positivamente o Cristianismo, chegando a intitulá-lo de “bom cristão”. Como vimos Nietzsche criticou duramente o Cristianismo, tal como se desenvolveu, todavia, a sua filosofia não é, necessariamente, uma crítica ao crucificado. Nietzsche criticou a moral e valores cristãos e sua negação a vida. O próprio discurso da “morte de Deus” tem recebido inúmeras e contraditórias interpretações. Para Heidegger, se trata, sem dúvida, do Deus cristão. Karl Löwith, que foi um discípulo de Heidegger, considera que Nietzsche é um bom cristão ou um bom crente que se ignora enquanto tal (Cf. GONÇALVES, 2012, p. 68-69). Como afirmou Gonçalves:

Ora, não somente Karl Löwith, não somente Karl Jaspers – para quem as ‘contradições’ de Nietzsche, inclusive seus ataques contra o Cristianismo, terminam por se resolver num ‘todo englobante’ –, mas também os teólogos propriamente ditos estimam, de maneira geral, que as invectivas anticristãs do discípulo de Dionísio resultam, no fundo, em manifestações de sua religiosidade inconfessa. Assim o pensam Walter Nigg, Bernhard Welte, Herwein, Eugen Biser, Ferdinand Ulrich, Eberhard Jungel, Paul Tillich, Henri de Lubac, Paul Valadier, Yves Leduc e outro mais. Divisão menos limitada e de conhecimento menos superficial do pensamento nietzschiano é Jean-Luc Marion, mas, a exemplo dos demais profissionais da teologia, ele também não poderia escapar à tentação de ‘salvar’ a filosofia de Nietzsche, purificando-a e libertando-a da acusação de ateísmo (2012, p. 70).

Vimos, nos capítulos anteriores, que o discurso da “morte de Deus” em nada se caracteriza como apologia ao ateísmo. Segundo Gonçalves, o próprio Nietzsche chega a afirmar que “No fundo somente o Deus moral é superado” (2012, p. 69), nos remetendo que a filosofia de Nietzsche não se propunha a defesa do ateísmo e sim em negar os valores e moral cristã, até então estabelecidos como verdade absoluta. Para o filósofo não existe fundamento único e absoluto para a realidade. É incabível apontar Nietzsche como

reprodutor do discurso ateu, isto é, negação completa da existência de Deus e/ou deuses, todavia que o próprio filósofo indica que é possível a existência de outros deuses, como indica Gonçalves:

E quantos novos deuses são ainda possíveis! [...] Eu mesmo, em quem o instinto religioso, isto é, criador de deuses, procuro as vezes reviver: com que diversidade, com que variedade o divino cada vez se revelou a mim! [...] Eu não duvidaria que muitas espécies de deuses [...] Não faltam aqueles que não se possam imaginar sem certo alcionismo e certa leviandade... Os pés leves são, talvez, inseparáveis da noção mesma de 'Deus' [...] (2012, p. 70-71).

Persistimos afirmando que estamos vivenciando uma retomada das manifestações religiosas, um retorno ao sagrado, mas que se caracteriza por particularidades próprias da pós-modernidade: uma Religião que persiste ao “fim” da metafísica, a modernização de mundo e ressignificação da realidade. Isto pode ser visto em escala mundial. A contemporaneidade é marcada por uma proliferação e politização de comunidades de fé e tradições religiosas. Urge um desafio com este reavivamento da Religião: uma crítica fundamental a autocompreensão pós-metafísica e pós-religiosa a partir do processo de modernidade característico do Ocidente. (Cf. OLIVEIRA, 2013). Nietzsche renega revisar a razão e conceitua-la, acolhendo o que seria o contraponto da razão, isto é, o mito (HABERMAS, 2000, p.124). Pois para Nietzsche, “Sem o mito, porém, toda cultura perde sua força vital sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo movimento cultural” (NIETZSCHE, 1997, p.135)

Considerações finais

A filosofia nietzschiana se caracteriza por uma crítica a cultura Ocidental. Critica a cultura de sua época em seu fundamento primário: a metafísica. Ele propõe uma transvaloração dos valores e da moral judaico-cristã-Ocidental que se espalhou por toda Europa e tornou-se majoritária em todo mundo Ocidental. Para ele, trata-se de valores e uma moral da decadência e do ressentimento. O Cristianismo é Religião da decadência por ser antagônica a vida, marcada pela negação da vida e dos instintos.

Nietzsche reconhece a dificuldade de superar os tradicionais valores e moral cristãos, porém, defende os benefícios desta superação. É necessário reconhecer que os valores cristãos devem ser superados, mesmo na dor de se apartar de uma tradição que perpassa os séculos e que foi apresentada como virtude, isto porque, os valores cristãos foram postos enquanto coação, que com o hábito e transmitida de geração em geração recebeu o status de virtude.

Segundo Nietzsche, à Religião cristã seria o oposto a intelectualidade, sendo melhor o desalento, uma vez que, a ignorância torna as pessoas servis. Assim, o Cristianismo oprime os indivíduos e legitima o poder vigente e o seu mecanismo de domínio são as normas morais estabelecidas. Através do sentimento de culpa, criado pela própria Religião, os indivíduos precisam do conforto e perdão. A Religião cristã é um devir de culpa e perdão, a sujeição ocorre mediante a fé. Os indivíduos ficam dependentes do perdão e anulam suas individualidades. São submetidos à obediência cega e irracional. Tornando-se fracos e dóceis ao poder estabelecido. A Religião, com sua moral reguladora, garante a salvação eterna, promovendo o sentimento de culpa para, posteriormente, apresentar a misericórdia de Deus como salvadora.

Tanto no Cristianismo, quanto nas grandes religiões, se pratica coação e se apresenta a culpa para tudo que lhe é o oposto. A moral é um eficiente mecanismo de controle e domínio.

Para Nietzsche, a sociedade, na modernidade, estava perdendo a confiança em uma realidade divina e metafísica. Durante séculos, a humanidade havia dado sentido a sua existência, se organizado politicamente e socialmente, estruturado suas culturas e

vidas cotidianas, a partir da crença em uma realidade divina. Com advento da modernidade e os avanços técnicos-científico, as pessoas passaram a confiar mais na ciência do que nas explicações sobrenaturais de cunho mitológico.

O discurso da “morte de Deus” simbolizou o fim de uma época que, conseqüentemente, traria conseqüências. O que Nietzsche constatou em sua época nós estamos sentindo os reflexos agora, em plena contemporaneidade, com o advento da “pós-modernidade”. Com a ausência de Deus a humanidade perde o sentido e é tomada pelo vazio, surge daí o niilismo. A Religião, na pós-modernidade, perde sua força, como gestora e organizadora da sociedade e do cotidiano das pessoas, bem como, das instituições sociais.

Contudo, conseguimos concluir que a Religião tem se resignificado e reinterpretado e, mesmo que as instituições religiosas tenham, de certa forma, tido uma diminuição do seu poder, ainda assim elas exercem forte influência na sociedade como um todo. Porém, não podemos confundir Religião institucionalizada com religiosidade, que tem se intensificado na pós-modernidade, mesmo que a revelia das religiões institucionais e de forma subjetiva. Tanto a Religião, quanto a religiosidade, no cenário pós-moderno, vêm passando por transformações próprias de qualquer instituição que se constrói na história. Na pós-modernidade a Religião está presente em todas as áreas do desenvolvimento humano, ainda que seja de forma velada.

Nietzsche decretou a “morte de Deus”, o que acarretaria passo a passo o declínio da Religião e isto não, necessariamente, se confirma no cenário pós-moderno. A religião, enquanto instituição, até teve seu poder diminuído, perdeu parte do seu controle em influenciar os rumos da sociedade e o cotidiano dos indivíduos, porém, a religiosidade continua presente e com força neste cenário pós-moderno. Os indivíduos pós-modernos continuam religiosos, mesmo que não sejam ligados, necessariamente, a uma instituição religiosa ou professem um único credo, mas, a religiosidade persiste no universo psíquico, social e cultural dos indivíduos na contemporaneidade.

Desta forma, a pós-modernidade recebe o pensamento de Nietzsche, mas o resignificou. Visto que, o pensamento do autor traz consigo inúmeras interpretações, no tocante ao seu discurso da “morte de Deus” e suas críticas ao Cristianismo. O fim da metafísica, ou sua crise, que foi constatada por Nietzsche através do seu discurso da

“morte de Deus, afeta profundamente a construção de sentido religioso na contemporaneidade. Concluímos que, a religiosidade na contemporaneidade é, em grande parte, profundamente marcada pela “morte de Deus”, mesmo que de forma inconsciente.

A retomada ao sagrado, na contemporaneidade, é um retorno a religiosidade, que é profundamente marcada pela “morte de Deus”, isto é, este processo religioso pós-moderno é marcado pelo subjetivismo e ausência de fundamento, consequências da “morte de Deus” e, conseqüentemente, fim e/ou crise da metafísica. A “morte de Deus” provoca transformações na Religião, uma vez que, Nietzsche aniquila os fundamentos. A religiosidade foi diretamente afetada pela filosofia nietzschiana, pois, se não há fundamento, precisa-se criar algum. A religiosidade na pós-modernidade, sob a influência da filosofia de Nietzsche, sem fundamento absoluto, passa a ser o “eu”, isto é, o Deus fundamento morre e, como principal consequência, surge a experiência religiosa. O indivíduo pós-moderno está cada vez mais em busca de experiências religiosas, visto que, perdeu o seu fundamento: “Deus Morreu” e com ele se foi o fundamento. A Religião e/ou religiosidade, na contemporaneidade, foram, demasiadamente, marcadas pelo pensamento de Nietzsche.

Nietzsche evidencia que a Religião cristã é uma Religião da decadência e para os fracos. O Cristianismo teria se unido a todo tipo de fraqueza e defendeu essa fraqueza como símbolo de virtude e força. Os valores foram deturpados, houve uma inversão: o que era fraco se tornou forte e vice e versa.

Segundo Nietzsche, a mensagem de Jesus foi subvertida por Paulo. O cristianismo que conhecemos hoje e se espalhou por todo o mundo Ocidental é o Cristianismo de Paulo. Enquanto o Cristianismo, difundido por Paulo, que perpassou toda a história, negava a vida, Jesus afirmava a vida. Ao passo que a Religião cristã coagia e valorizava a culpa e o posterior perdão, Jesus não carregava em si culpa alguma, nem pelo peso da lei e nem ideia de pecado. Segundo Nietzsche, Jesus foi um espírito livre, pois, não negou a vida, não aceitou o peso das leis e normas morais da sua época.

Jesus se caracteriza como espírito livre por afirmar a vida integralmente. Afirmou a vida mesmo no momento de sua morte de cruz. Este teria sido o seu maior exemplo, que o eternizou enquanto um espírito livre, visto que, Jesus aceita a vida e a renuncia a

culpa, ao pecado e a todo tipo de fraqueza. Logo, para Nietzsche, os ensinamentos de Jesus foram mal interpretados e desfigurados.

Nietzsche responsabilizou Paulo por ter interpretado os ensinamentos de Jesus de forma moralista, oposto a vida, oposto ao que é natural e ter difundido essa mensagem como “Boa Nova” e como se fosse o ensinamento de Jesus. O Cristianismo moralista que se seguiu foi má interpretação de Paulo. Para Nietzsche, Paulo desenvolveu e estruturou a moral cristã, mas não somente por Paulo, também, pelos demais apóstolos e discípulos e recentes fieis.

Nietzsche não poupou Jesus, mas sua única crítica foi referente à compaixão de Jesus. Uma das poucas críticas de Nietzsche feitas diretamente a Jesus, possivelmente a única, foi por sua indulgência e compaixão para com os fracos, o que contrária à lei natural de sobrevivência e domínio dos fortes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ALTIZER, T.; HAMILTON, W. **A morte de Deus**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- ALVES, R. **O enigma da Religião**. Campinas: Papyrus, 2006.
- AMÉRICO, J. M. **Platão**. São Paulo: Nova Cultura, 1991.
- ANDERSON, P. **As origens da pós-modernidade**: Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- BARRACLOUGH, G. **Introdução a história contemporânea**. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.
- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- _____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- _____. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.
- _____. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BARTH, W. L. **O homem pós-moderno, Religião e ética**. Revista Teocomunicação, Porto Alegre, v. 37, n. 155, p. 89-108, 2007. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/1775/1308>>. Acesso em 12/09/2014.
- BEAUVOIR, S. **Balanço Final**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.
- BERGER, P. **Dossel Sagrado**. São Paulo: Paulus, 2009.
- _____. **A Dessecularização do Mundo: uma visão global**. Revista Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2000. Disponível em: <http://www.iser.org.br/religioesociedade/pdf/berger21.1_2000.pdf>. Acesso em 22/08/2014.

BENSON, B. E. **Pious Nietzsche. Decadence and Dionysian Faith.** Indiana: University Press, 2008.

BOFF, L. **A voz do arco-íris.** Brasília: Letraviva, 2000.

CÂMARA, J. **Dicionário de Lingüística e gramática: referente à língua portuguesa.** Petrópolis: Vozes, 1986.

CAMARGO, C. F. **Católicos, protestantes, espíritas.** Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, F.; GARCIA, R. **A escrita da história.** São Paulo: Escala Educacional, 2005.

CAMURÇA, M. **Secularização e reencantamento.** São Paulo: Número, 2003.

CHAUÍ, M. **Convite a Filosofia.** São Paulo: Ática, 2003.

CRESPI, F. **A Experiência Religiosa na pós-modernidade.** São Paulo: Edusc, 1999.

CRUZ, E. R. **A persistência dos deuses.** São Paulo: Unesp, 2004.

DARWIN, C. **A Origem das espécies.** São Paulo: Martin Claret, 2007.

DURKHEIM, É. **O suicídio: estudo de sociologia.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FERRETTI, S. **Sincretismo e Religião na festa do Divino.** Revista Anthropológicas, Recife, PE, v. 18, n. 2, p. 105-122, 2007. Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/view/144/129>> Acesso em 28/10/2014.

FERREIRA, A. **Nihilismo e ética: a “filosofia do nada” em suas relações com o agir humano.** Revista Lampejo, Fortaleza, CE, n. 4, nov. 2013. Disponível em: <http://revistalampejo.org/edicoes/edicao-4/artigos/Artigo3_Antunes%20Ferreira%2027%20a%2037.pdf> Acesso em: 12/11/2014.

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo.** Campinas: Papyrus, 1988.

FINK, E. **La filosofía de Nietzsche**. Madrid: Alianza, 1980.

FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx**. São Paulo: Princípio, 1997.

_____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graú, 1998.

_____. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

FREUD, S. **A questão da análise leiga**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. **O Futuro de uma Ilusão**. São Paulo: L&PM, 2013.

_____. **Totem e Tabu**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **A questão da análise leiga**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

GARCIA, D. **História**. São Paulo: Ática, 2003.

GIDDENS, A. **As Consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GOLLWITZER, H. **O Imperialismo Europeu: 1880-1914**. Lisboa: Verbo, 1969.

GOMES, E. P. **Uma leitura do nihilismo nietzschiano como história do ocidente**. Dom Viçoso: Mariana, 2004.

GONÇALVES, P. S. **Um olhar Filosófico sobre Religião**. São Paulo: Ideias e Letras, 2012.

GRÄB, W. **Zeitschrift für Evangelische Ethik**. Auf den Spuren der Religion. n. 39, p. 43-56, 1995.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **“Modernidade – um projeto inacabado”**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

HALÉVY, D. **Nietzsche: uma biografia**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HEIDEGGER, M. **A sentença nietzschiana “Deus está morto”**. *Natureza Humana: Revista internacional de filosofia*, São Paulo: Educ. v. 5, n. 2, jul., 2003.

HERVIEU-LÉGER, D. **La religion pour memoire**. Paris: Cerf, 1993.

HICK, J. **Teologia cristã e pluralismo religioso**. São Paulo: PPCIR/Attar, 2005.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. **Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JAMESON, F. **Espaço e Imagem: teorias do pós-modernos e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1994.

JANZ, C.P. **Nietzsche: infancia y juventud**. Madri: Alianza, 1997.

JONES, E. **A vida e a obra de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

LEFEBVRE, H. **Nietzsche**. México: Fundo de Cultura Econômica, 1972.

LIBANIO, J. B. **Jovens em tempo de pós-modernidade**. São Paulo: Loyola, 2004.

LIPOVETSKY, G. **Os tempos Hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LYOTARD, J. **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: Olympio, 1986.

MACHADO, R. **Zaratustra, Tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. **“Deus, Homem, Super homem”**. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, v. 35, p. 21-23, 1994.

MARIZ, C. L. **Mundo moderno, ciência e secularização**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

MARQUES, A. **Pelos caminhos da História**. Curitiba: Positivo, 2006.

MARTELLI, S. **A Religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTIN, D. **Remise en question de la théorie de la sécularisation**. Paris: La Découverte, 1996.

MARTON, S. **Nietzsche – Das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

_____. **Nietzsche: a transvaloração de todos os valores**. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. **Nietzsche. A transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. **Nietzsche Hoje?**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MARX, K. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

MICCOLI, P. **Mística terrestre. Nietzsche e l'insopportabile peso della verità cristiana**. Roma: Brescia, 1992.

NIETZSCHE, F. **A genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **O nascimento da tragédia e Acerca da verdade e da mentira**. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

_____. **Ecce Homo**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

_____. **Humano, Demasiado Humano**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

_____. **Humano, demasiadamente Humano**. São Paulo: Escala, 2007.

_____. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **A Gaia Ciência**. Lisboa: Guimarães editores, 2000.

_____. **O Anticristo**. São Paulo: Escala, 2008.

_____. **O Anticristo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. **Além do Bem e do Mal**. Curitiba: Hemus, 2001.

_____. **Aurora**. São Paulo: Escala, 2008.

_____. **La volontà di potenza**. Milão: Bompiani, 1992.

_____. **Crepúsculo dos ídolos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Vontade de Potência.** São Paulo: Escala, 2010.

_____. **Assim falou Zaratustra.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIVEIRA, M. A. **A Religião na sociedade urbana e pluralista.** São Paulo: Paulus, 2013.

OTTO, R. **O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.** São Leopoldo: Vozes, 2007.

PADEN, W. **Interpretando o Sagrado.** São Paulo: Paulinas, 2001.

PALÁCIO, C. **Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?.** São Paulo: Loyola, 1997.

PENZO, G.; GIBELLINI, R. **Deus na filosofia do século XX.** São Paulo: Loyola, 1998.

PECORARO, R. **Nilismo e (pós) modernidade.** Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2005.

PERRY, M. **Civilização Ocidental.** São Paulo: Martins Fontes, 1985.

PIERUCCI, A. F. **Reencantamento e dessecularização. A propósito do autoengano em sociologia da Religião.** Revista Novos Estudos, São Paulo: Cebrap, n. 49, nov., 1997.

REMAEH, C.; REQUENA C. **A presença do Neoplatonismo nas artes.** Bauru: Mimesis, 1998.

RIBEIRO, W. **A quem interessa a globalização.** São Paulo: ADUSP, 1995.

RICOEUR, P. **Da Interpretação: ensaio sobre Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1977.

ROSENFELD, K. **Sófocles & Antígona.** Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

SANDRINI, M. **Religiosidade e Educação no contexto da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

SAFRANSKI, R. **Nietzsche: biografia de uma tragédia**. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SANTOS, M. **A aceleração contemporânea**. São Paulo: Hucitec, 1993.

SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril, 1973.

SIQUEIRA, B. **História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultura, 2004.

SUBIRATS, E. **Da Vanguarda ao Pós-Moderno**. São Paulo: Nobel, 1991.

SUFFRIN, P. H. **O “Zaratustra” de Nietzsche**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

SUSIN, L. **Relação entre fé e razão na modernidade**. Porto Alegre: Mimeo, 2001.

TEIXEIRA, F.; AMALADOSS, M. **John Hick e o pluralismo religioso**. Revista IHU On-Line, São Leopoldo, fev. de 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/506496-john-hickeopluralismo-religioso>>. Acesso em: 20 de Agosto de 2014.

VALADIER, P. **Nietzsche l'intempestif**. Paris: Beauchesne, 2000.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Depois da cristandade**. São Paulo: Record, 2004.

_____. **Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica**. Milano: Feltrinelli, 1990.

_____. **La traccia della traccia**. In: VATTIMO, G.; DERRIDA, J. *Anuario filosofico europeo: la religione*. Roma-Bari: Laterza, 1995.

_____. **A Religião é inimiga da civilização**. Revista IHU On-Line, São Leopoldo, 02 mar. 2009. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/20309-a-religiao-e-inimiga-da-civilizacao-artigo-de-gianni-vattimo>>. Acesso em: 17/09/2014.

_____. **O Cristianismo e a ultramodernidade.** Revista IHU On-Line, São Leopoldo, v. 4, n. 128, dez. 2004. Disponível em: <www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1158266406.15word.doc>. Acesso em: 20/01/2014.

VASCONCELOS, Y. **O homem que inventou Cristo.** Revista Super Interessante. São Paulo, 2003. Disponível em: <<http://super.abril.com.br/religiao/homem-inventou-cristo-444263.shtml>>. Acesso em 25/05/2014.

VOLPI, F. **O Niilismo.** São Paulo: Loyola, 1999.

WEBER, M. **Economía y sociedad:** México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

YOUNG, J. **The death of God and the meaning of live.** New York: Routledge, 2003.

ZILLES, U. **A Crítica da Religião na Modernidade.** Revista Interações - Cultura e Comunidade. Campo Grande, MS, v. 3, n. 4, p. 37-54, 2008. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6707>>. Acesso em: 10/11/2014.