

É POSSIVEL FALAR DE DEUS NA ÉPOCA DO NIILISMO?

[IT IS POSSIBLE TO TALK ABOUT GOD AT THE TIME OF NIHILISM?]

Giuseppe Tosi

Doutor em Filosofia e professor do PPGFIL – UFPB

Recebido em: 14/04/2017. Aprovado em: 07/06/2017

Resumo: o artigo problematiza a questão que lhe serve de título: é possível falar de Deus na época do niilismo? O ponto de partida é o reconhecimento do niilismo como “destino”, “cifra”, “espírito” do nosso tempo, ou seja, o início de uma época de decadência, mudança e desvalorização de todos os valores que provoca a chamada “crise dos paradigmas” religiosos, metafísicos, ético-políticos, estéticos e epistemológicos. Esta crise, porém, não deixa um mero vazio: os paradigmas perdidos foram substituídos por um novo que está se tornando dominante, que é o paradigma técnico-científico. A crítica à técnica enquanto destino do nosso tempo está levando a duas posturas opostas: ora para uma impossível volta ao passado, ora para uma atitude de impotência para com o futuro. Após analisar várias alternativas possíveis para um discurso racional sobre Deus, no interior e para além do niilismo, o autor conclui que a religião, apesar de todas as críticas, tem uma grande chance de sobreviver porque o sentimento religioso é uma dimensão originária da condição humana e porque os seres humanos precisam de fortalecer os laços de identidade e solidariedade orgânica e de segurança diante do mistério e dos perigos do mundo. Mas a religião (em particular a cristã) precisa se reinventar profundamente aceitando as “lições” do niilismo: assumir uma postura mais prudente contra o fundamentalismo, o dogmatismo, o fanatismo, a intolerância, a violência; não fazer de Deus um objeto a ser manipulado para os nossos interesses “mundanos”; e renovar o grande e insuperável legado ético do cristianismo, que se manifesta mais na ortopraxis do que na ortodoxia. Talvez seja este o caminho mais promissor para “falar de Deus na época do niilismo”.

Palavras-chave: Niilismo. Técnica. Religião. Ortopraxis.

Abstract: the article discusses the question's title: it is possible to talk about God at the time of nihilism? The starting point is the recognition of nihilism as "fate", "cipher", "spirit" of our time, that is, the beginning of an era of decay, change and devaluation of all values which causes the so-called "crisis of paradigms" religious, metaphysical, ethical-political, aesthetic and epistemological. This crisis, however, this is not a mere empty: the paradigms lost were replaced by a new one which is becoming dominant, the technical-scientific paradigm. The critique of the technique while fate of our time is taking the two opposing positions: some times for a impossible back in the past, other times to an attitude of powerlessness towards the future. After examining several possible alternatives to a rational discourse on God, within and beyond the nihilism, the author concludes that religion, despite of all the criticism, has a great chance of survival because the religious sentiment is a dimension from the human condition and because human beings need to strengthen the bonds of organic solidarity, identity and security in the face of the mystery and the dangers of the world. But religion (particularly Christian) needs to reinvent itself deeply accepting the "lessons" of nihilism: take a more cautious stance against fundamentalism, bigotry, fanaticism, intolerance, violence; don't make God an object to be manipulated for our interests "worldly"; and renew the great and insuperable ethical legacy of Christianity, which is manifested more in ortopraxis than in orthodoxy. Maybe this is the most promising path to "talk about God at the time of nihilism".

Key words: Nihilism. Technique. Religion. Ortopraxis.

A Franco Volpi¹
In memoriam

O mundo ocidental é um mundo cansado da sua própria cultura, um mundo que chegou a um momento em que já não é evidente a necessidade de Deus, muito menos de Cristo, e, por conseguinte, no qual parece que o próprio homem poderia construir-se por si mesmo. Neste clima de um racionalismo que se fecha em si, que considera o modelo das ciências o único modelo de conhecimento, tudo parece ser subjetivo. Naturalmente, também a vida cristã se torna uma escolha subjetiva, por conseguinte arbitrária e já não o caminho da vida. Por isso torna-se difícil crer e se é difícil crer é muito mais difícil oferecer a vida ao Senhor para ser seu servo. Sem dúvida isto é um sofrimento posto no nosso momento histórico, no qual geralmente se vê que as chamadas grandes Igrejas se apresentam moribundas. Assim é sobretudo na Áustria, também na Europa, em menor medida nos Estados Unidos. Ao contrário, crescem as seitas, as quais se apresentam com a certeza de um mínimo de fé e o homem procura certezas. E, portanto, as grandes Igrejas, sobretudo as grandes Igrejas tradicionais protestantes, encontram-se realmente numa crise profundíssima. As seitas têm a supremacia porque se apresentam com certezas simples, poucas e dizem: isto é suficiente. A Igreja Católica não está tão mal como as grandes Igrejas protestantes históricas, mas naturalmente partilha o problema do nosso momento histórico. Penso que não há um sistema para uma mudança rápida. Devemos ir além, ultrapassar esta galeria, este túnel, com paciência, na certeza de que Cristo é a resposta e de que no fim aparecerá de novo a sua luz.

Papa Benedetto XVI
25 de Julho de 2005²

1 O NIILISMO COMO DESTINO DO NOSSO TEMPO

O nosso tempo vive sob o signo do niilismo profetizado por Nietzsche. A manifestação mais clara deste fenómeno está na crise dos paradigmas – religiosos, metafísicos, ético-políticos, estéticos e epistemológicos – que, durante séculos, haviam fornecido o sentido à existência e à convivência humana no Ocidente. Escreve Nietzsche a respeito do niilismo:

O que aconteceu, no fundo? O sentimento de *ausência de valor* foi alvejado, quando se compreendeu que nem com o conceito “*fim*”, nem com o conceito “*unidade*”,

¹ Este texto é um agradecimento póstumo a Franco Volpi (1952-2009), professor de História da Filosofia na Universidade de Pádua e estudioso de fama internacional, que faleceu prematuramente quando circulava com a sua bicicleta nas verdes colinas venetas. Sem o seu livro sobre o niilismo este ensaio não teria sido escrito.

² Discurso proferido durante o encontro com o clero da Diocese de Aosta. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20050725_diocesi-aosta.html. Acesso em 07 de agosto de 2017.

nem com o conceito “*verdade*” se pode interpretar o caráter global da existência. [...] Em suma: as categorias “fim”, “unidade” “ser”, com as quais tínhamos posto ao mundo um valor, foram outra vez *retiradas* por nós – e agora o mundo parece *sem valor*³.

Nietzsche se refere aqui aos princípios metafísicos relativos aos atributos transcendentais, isto é, inerentes a todas as coisas e ao ser em sua essência: “*unum, verum et bonum convertuntur*” diziam os escolásticos medievais. São essas categorias metafísicas, que davam sentido e valor ao mundo e à existência, que entram radicalmente em crise, em decadência segundo Nietzsche.

O niilismo está já inscrito na origem do pensamento judaico-cristão em seu embate com a racionalidade grega: ao admitir - contra a concepção grega da eternidade do mundo - a criação *ex nihilo*, a religião judaico-cristã joga o mundo na sua absoluta e total contingência: o ser do mundo está posto no âmbito da possibilidade e não da necessidade. A metafísica cristã propôs, assim, uma solução à grande questão levantada por Parmênides e pela escola eleática: “O ser é e não pode não ser, o não ser não é e não pode ser”. Disso, Parmênides deriva a concepção do ser como algo “ingénito e indestrutível, infinito, eterno, imperecível, indivisível, imóvel, imutável, permanente, perfeito”, e nega que o mundo do devir e da mudança possa ser o mundo do verdadeiro ser. Ele é somente o mundo da aparência e não da essência, da *doxa* e não da *episteme*, segundo as categorias dualistas que Platão irá depois desenvolver na sua metafísica⁴.

A metafísica judaico-cristã, desde Filão de Alexandria, Orígenes e Agostinho, através da doutrina do *logos*, dissolve a rígida dicotomia eleática colocando em Deus todos os atributos do ser parmenideo, que é assim preservado na sua necessidade, eternidade, perfeição, permanência. No princípio era o Verbo (*en arxh hn o logoj*): é o famoso *incipit* do prólogo do Evangelho de São João⁵. Em Jesus Cristo, *logos* divino, *Verbum*, palavra eterna e eterna sabedoria de Deus Pai, estão reunidos todos os arquétipos do Universo criado. O ser do mundo continua sendo o ser da aparência, do devir, da corrupção, da mudança, o ser dos fenômenos, mas é “salvo” (*sozein ta phainômena*)⁶ pela

³ NIETZSCHE, F. *Sobre o niilismo*, in “Obras Incompletas”, seleção de textos de Gerard Lebrun, trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 381 (Os Pensadores).

⁴ “Vamos, vou dizer-te – e tu escuta e fixa o relato que ouviste – quais os únicos caminhos de investigação que são para pensar: um que é, que não é para não ser (ή μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι); é caminho de confiança (pois acompanha a verdade); o outro que não é, que tem de não ser (ή δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι), esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás conhecer o que não é, não e consumável, nem indicá-lo[...]. PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Tradução de José Gabriel Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002, B2.

⁵ Quem escreveu este evangelho conhecia bem a linguagem filosófica, pois utiliza dois conceitos entre os mais fundamentais da filosofia grega: *arché* e *logos*.

⁶ “Salvare i fenomeni” (*sozein ta phainômena*) é o título de um artigo de Gustavo Bontadini, (meu) professor de Filosofia Teórica e Metafísica na Universidade Católica de Milão, que apareceu na *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* em 1964 como resposta ao seu discípulo Emanuele Severino (que posteriormente foi afastado da Universidade), que em um

creatio ex nihilo. Deus, na sua infinita onipotência, retira o mundo do nada e, ao fazer isso, em nada modifica o seu ser; assim, a aparente contraditoriedade de tudo o que existe é superada pela onipotência de Deus. O mundo aparece, portanto, suspenso no abismo do nada, mas a sua aparente falta de sentido é superada pela presença ontologicamente plena e necessária de Deus.

A resposta mais convincente a Parmênides e à questão da relação entre o ser de Deus e o ser de mundo se encontra no princípio fundamental da ontologia aristotélica: o ser se diz de múltiplas maneiras (*to òn légetai pollakós*) afirma Aristóteles na Metafísica, mas também o “não-ser” se diz de múltiplas maneiras (*to méh òn légetai pleonakós*).⁷ Ao contrário da concepção unívoca do ser de Parmênides, Aristóteles afirma uma concepção pluralista e analógica dos múltiplos significados de ser, que é o fundamento da sua ontologia e da sua epistemologia. A respeito desta questão, podem ser encontradas na tradição três soluções possíveis:

O predicado “ser” é atribuído a Deus e ao Mundo de maneira idêntica: é a solução monista dos estoicos retomada por Espinosa: *Deus sive Natura*, pode significar que tudo é Deus, negando assim a existência do mundo (acosmismo) ou que Deus está em tudo (panenteísmo) negando assim a existência de Deus e afirmando a sua radical imanência.

O predicado “ser” pode ser atribuído a Deus e ao mundo de maneira analógica: é a solução tomista, que encontra o seu fundamento na ontologia aristotélica da pluralidade do ser, e na mensagem bíblica da criação do homem “a imagem e semelhança de Deus”. Por isso, podemos dizer algo sobre Deus e atribuir a ele alguns predicados, contrariamente ao que afirma a teologia apofática ou negativa.

O predicado “ser” pode ser atribuído a Deus e ao mundo de maneira equívoca: é a resposta dualista do Deus como “totalmente outro”, tão diferente e distante do Mundo que dele se pode dizer somente o que não é, mas nunca o que ele é. Propriamente falando, nessa tradição, não se poderia afirmar que Deus “é”, porque o ser de Deus e do mundo são entendidos em sentidos totalmente diferentes. Esta é a tradição da teologia negativa (*via negationis*) ou *apofática* que nasce na Antiguidade com Dioniso Pseudo-areopagita⁸, perpassa a Idade Média com Escoto Eriúgena e

artigo na mesma revista intitulado *Ritornare a Parmenide*, pregava a eternidade e a necessidade do mundo e de todas as coisas. Para uma apresentação deste debate, como um dos capítulos do niilismo, ver VOLPI, Franco. *O Niilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999 (1996), p. 119-142.

⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, 1003a 34; IV, 1004a 22-24; VI, 1026a 30-35; 1026b 5.

⁸ Na obra *De Divinis Nominibus*.

Maister Eckart, chega ao Renascimento com Nicolau de Cusa e Charles de Bovelles⁹, e alcança até os nossos dias, sobretudo na teologia da Igreja Ortodoxa.

Na teologia apofática, rigorosamente falando, o mundo é literalmente nada: vivemos e existimos graças à onipotência divina que nos mantém e conserva no ser. Esta é a lição ontológica e ética que da tradição que Heidegger chama de onto-teológica. A garantia da nossa existência e da existência do universo está mais na misericórdia ou na bondade divinas do que na consistência e firmeza ontológica do mundo; o que irá aparecer ainda com mais força na concepção nominalista e voluntarista de Guilherme de Ockham, que atribui a existência do mundo à pura vontade divina¹⁰. Temos assim um niilismo cósmico:

Isto significa que a terra, separada da vontade de Deus que a pôs no ser, não tem em si nenhuma consistência, nada que a salve da caducidade. Por isso, é na própria ideia de *criação* que está a negação da autossuficiência da terra; portanto, a necessidade de salvação está já inscrita na sua *origem*, antes mesmo de considerar o que acontece na terra. Separada do eterno, a terra aparece à religião (mas não o mito grego) como o que perece, o que não pode se defender da ação predatória do nada: por isso o niilismo da terra está inscrito no próprio ato da criação, que por este e não por outro motivo é *ex nihilo*, “do nada”¹¹.

Resulta assim mais fácil entender o significado do niilismo contemporâneo. A modernidade pode ser vista como uma progressiva secularização da religião e da metafísica cristãs, elaboradas pelo Ocidente nos longos séculos de amadurecimento da Idade Média¹². Secularização que abrange todos os campos da vida e do saber e que alcança o seu auge com a “morte de Deus” declarada por Nietzsche na “Gaia Ciência”: “O maior dos acontecimentos recentes – que “Deus está morto”, que a crença no Deus cristão, tornou-se inaceitável – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa”¹³.

Heidegger, ao comentar esta passagem, afirma, numa de suas raras referências aos trágicos acontecimentos históricos do seu tempo, que:

Esta sentença (de Nietzsche) não tem nada a ver com a tese própria de um ateísmo corrente. Significa: o mundo sobrenatural, notadamente o mundo do

⁹ Ver BOVELLES, Charles. *Il piccolo libro del nulla*, a cura di Piercarlo Necchi. Genova: Il Melangolo, 1994 (1510).

¹⁰ Para uma reconstrução histórica do niilismo ver VOLPI, *op. cit.*

¹¹ GALIMBERTI Umberto. *Psiche e Techne. L'uomo nell'età della tecnica*. Milano: Feltrinelli, 1999 (tradução do autor).

¹² LÖWTH Karl. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it. F. Tedeschi, Milano: Comunità, 1963 (1949).

¹³ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, V, II 239, *apud* VOLPI Franco, *op. cit.*, p. 55.

deus cristão perdeu a sua força na história. Se as coisas não fossem assim como teria sido possível a primeira guerra mundial? E, com maior razão, a segunda?¹⁴

Tais sombras que se projetam na história são as sombras do niilismo: se Deus está morto o mundo permanece “desguarnecido”, jogado na sua falta de sentido, suspenso no abismo do nada, porque não há mais a potência divina que o sustenta, não há mais um *ser* absoluto que dê sentido ao seu ser contingente, uma *verdade* absoluta que oriente a sua procura pela verdade, um *bem* absoluto que justifica o seu fazer o bem, um *fim* absoluto que dê um rumo à sua existência e ao qual o homem pode recorrer. Já Pascal havia intuído as consequências trágicas da nova visão do universo, proposta pelas ciências: “O silêncio desses espaços infinitos me apavora”. Nos espaços infinitos não mais paira o Espírito criador de Deus com o seu *fiat*, mas o silêncio assustador do vazio sem eco. E Dostoievski, contemporâneo de Nietzsche e dos niilistas russos, havia percebido as trágicas consequências éticas do ateísmo, com a famosa frase dos *Irmãos Karamazov*: “Se Deus não existisse tudo seria permitido”¹⁵.

Nietzsche define de modo preciso este fenômeno: “*Niilismo*: falta-lhe a finalidade. Carece de resposta à pergunta “para que?”. Que significa o niilismo? *Que os valores supremos se depreciaram*”¹⁶. E o anuncia como fenômeno que vai marcar os dois séculos seguintes da história da Europa:

Descrevo o que virá: a chegada do niilismo [...] O homem moderno crê experimentalmente ora num ora noutro *valor*, para depois esquecê-lo. Cresce sempre mais o círculo dos valores superados e esquecidos. Percebe-se sempre mais o *vazio* e a *pobreza de valores*. É um movimento incessante, apesar de todas as grandes tentativas para detê-lo. No máximo, o homem ousa uma crítica genérica dos valores. *Reconhece* sua origem. *Conhece* demais para não crer mais em valor algum. [...]. Essa é a história dos dois próximos séculos¹⁷.

Nós estamos vivendo esta história: foram palavras proféticas, que souberam identificar o “destino” do nosso tempo, na medida em que o niilismo pode ser visto como a chave de leitura do *Zeitgeist*, do espírito do nosso tempo. Como reconhece um outro grande intérprete da contemporaneidade, Max Weber: “O destino do nosso tempo, que se caracteriza pela

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *L'autoaffermazione dell'Università Tedesca. Il rettorato 1933/34*, a cura de Carlo Angelino, Genova: Il Melangolo, 1988, p. 36 (tradução do italiano).

¹⁵ Ver: VOLPI, F. *op. cit.*, p. 37-42.

¹⁶ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, VII, II, 12, *apud* VOLPI, *op. cit.*, p. 55.

¹⁷ IDEM, *op. cit.*, p. 56.

racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo ‘desencantamento do mundo’ levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes”¹⁸.

2 RELIGIÃO E TÉCNICA

A decadência, a mudança e a desvalorização de todos os valores que perpassa o nosso tempo e provoca a chamada “crise dos paradigmas” não deixa um mero vazio: os paradigmas perdidos¹⁹ foram substituídos por um novo que está se tornando dominante, que é o paradigma técnico-científico colocado a serviço da produção e da distribuição de bens no mercado capitalista pós-moderno e globalizado. A nossa sociedade é a sociedade da técnica, afirma Franco Volpi:

O fato é que se substituiu paradigma perdido por um novo, que dita suas imposições a todas as condutas e comportamentos humanos. É o paradigma técnico-científico. A ciência e a técnica – que encurtaram o espaço e aceleraram o tempo, que mitigam a dor e prolongam a vida, que mobilizam e exploram os recursos do planeta – fornecem à conduta humana orientações mais eficazes e impositivas que a moral. Fixam obrigações mais coercitivas que qualquer tipo de moral inscrita na história da humanidade, tornando doravante supérfluo qualquer conjunto de leis. A ciência e a técnica organizam a vida do planeta, irresistíveis como uma avalanche. Diante delas, a ética e a moral têm a beleza de fósseis raros²⁰.

A hierarquia dos saberes estabelecida por Aristóteles, entre ciências teoréticas (*diánoia theoretiké*), ciências práticas (*diánoia praktiké*) e ciências produtivas (*diánoia poietiké*) é subvertida e estas últimas – consideradas pelo filósofo como inferiores porque meio para outras ciências e não fim em si mesmas – assumem um papel central, vinculando estritamente e indissoluvelmente à teoria e não mais à “contemplação desinteressada”, nem à “ação prática (ético-política)”, mas à produção de artefatos, de bens de consumo.

Dizia Aristóteles a respeito da filosofia, na famosa passagem da Metafísica em que compara o *filo-mythos* ao *filo-sophos*:

¹⁸ WEBER, Max. *Ciência e Política. Duas vocações*. São Paulo: Cultrix 1999, p. 51.

¹⁹ *Paradigm lost*, é o sugestivo título de uma obra de Niklas Luhmann: “Essa alusão ao célebre poema de John Milton vale em dois sentidos, tanto no plano da fundamentação, como no da aplicação tanto na dimensão teórica como na prática” VOLPI, F. *op. cit.*, p. 138.

²⁰ VOLPI, Franco. *Op. cit.* p. 140.

Os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa do espanto (*thaumazein*). [...] Ora, quem tem dúvidas e se espanta reconhece de não saber, e é por isso que também quem é amante do mito (*philo-mythos*) é, de certa forma, um amante da sabedoria (*philo-sophos*): pois, o mito se compõe de coisas que suscitam maravilha.

É evidente, portanto que nós não a procuramos [a filosofia] por nenhuma vantagem a ela estranha; mas, como chamamos de livre o homem que é fim a si mesmo e não é servo de outros, assim também somente esta, entre todas as outras ciências, chamamos de livre: porque, somente ela é fim em si mesma. [...] Todas as outras ciências serão mais necessárias, mas nenhuma superior”²¹.

O espírito da época da técnica consiste justamente nessa subversão dos valores: a técnica se transforma de meio, de instrumento, em fim em si mesma, ou no único e verdadeiro fim que tudo subordina. Essa profunda transformação penetra em todos os campos do saber e da vida contemporânea, mudando radicalmente as nossas concepções de razão, de verdade, de natureza, de história, de religião²².

Podemos observar, por exemplo, como a dimensão escatológica da religião perde progressivamente sentido em favor de uma salvação “intramundana”, que pode e deve se realizar na história e não numa dimensão transcendente, ultramundana e supra histórica. Isso pode ser encontrado – com as devidas diferenças - tanto nas correntes mais “politizadas” da Teologia da Libertação, que se propõem a realizar já o Reino de Deus nesta terra, quanto nas correntes mais “alienadas” das seitas neopentecostais evangélicas que prometem saúde, felicidade, riqueza, sucesso nessa terra.

A própria escatologia divina é substituída por uma escatologia humana. Hoje, como nunca na história, a humanidade tem em suas mãos duas possibilidades que, até pouco tempo atrás, eram prerrogativas de Deus (é por isso que Deus está morto?): a destruição ou a libertação da violência física da natureza, com exceção da morte. O desenvolvimento da técnica chegou a um ponto tal que a humanidade poderia varrer da face da terra os graves problemas que a assolaram durante milênios: a fome, o analfabetismo, a falta de moradia, a falta de trabalho, as principais doenças. Hoje, o problema não é mais técnico, mas ético-político.

Por outro lado, fenômenos terrificantes como a bomba atômica e o colapso ambiental podemos nos destruir totalmente. O que, segundo a Bíblia, Deus fez com o dilúvio universal e com o fogo sobre Sodoma e Gomorra, hoje o homem pode fazer com as suas próprias mãos. Conseguimos dominar as potências telúricas que estavam adormecidas nas profundezas da matéria

²¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 2, 982b11-983a11.

²² Ver GALIMBERTI, Umberto, *op. cit.*, pp. 33-48.

e agora, como o aprendiz de feiticeiro, estamos com esta poderosa arma em nossas mãos sem saber o que fazer. Este é o lado trágico do progresso e de emancipação, é a “Dialética do Iluminismo”²³, que nos faz duvidar a existência de um progresso não somente técnico, mas moral e político da humanidade, como esperava Kant²⁴.

Podemos também descortinar na nossa vida cotidiana os sinais de uma perda de influência da religião na nossa sociedade, através do processo histórico de retirada da religião do espaço público para o âmbito privado. Uma consequência deste fenômeno pode ser percebida na mudança profunda operada na nossa concepção do tempo: até pouco tempo atrás, quando o processo de secularização e a penetração das relações de mercado não eram tão avançadas e capilares como é hoje, o tempo em que os homens viviam – e ainda vivem certas culturas mais tradicionais – era o tempo das estações, o tempo natural, ao qual estava associado o tempo sagrado, que, na nossa civilização, era o tempo litúrgico: as pessoas marcavam as suas vidas pelo Advento, pela Quaresma, pela Semana Santa, pela Pentecostes, pelo mês de Maria e o domingo era verdadeiramente *dies domini*, um dia dedicado ao Senhor. Hoje, o tempo litúrgico permanece meramente no calendário como um resquício do passado, mas a sociedade vive sempre menos os tempos sagrados: de fato, os tempos sociais, são marcados por outras dimensões, fundamentalmente as econômicas e festivas. E as festividades religiosas são um mero pretexto para uma festa comercial: o Natal é o tempo do 13º salário e das compras, o São João é a festa do forró; o carnaval (dentro e fora de época) é uma oportunidade para o turismo e não mais uma “preparação” para a quaresma, etc.

Até a paisagem arquitetônica mudou substancialmente: as igrejas e catedrais que dominavam as paisagens urbanas na Idade Média e Moderna foram substituídas pelos supermercados e Shopping-Center que são hoje as verdadeiras catedrais onde se celebram os ritos do consumo e onde ocorrem a maioria das pessoas que antes frequentavam os templos.

²³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

²⁴ KANT, Immanuel. *Idéia de Uma História Universal de Um Ponto de Vista Cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. Edição Bilíngüe. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

3 O DEUS DOS FILÓSOFOS E O NIILISMO

A crítica à técnica enquanto destino do nosso tempo está levando, porém ao surgimento de uma certa moda filosófica que tende a uma crítica sempre mais radical do existente, apontando ora para uma impossível volta ao passado, ora para uma atitude de impotência para com o futuro, sem apresentar nenhuma saída “para além do niilismo”. Afirmar o niilismo como cifra do nosso tempo não significa cair numa postura de desespero ou de resignação, nem pensar em saídas e atalhos fáceis: efetivamente estamos atravessando um período de mudança epocal que não sabemos onde irá parar. Mas, apesar de tudo, a história não acabou, ela continua e a própria crise dos paradigmas nos mostra que o destino da humanidade não está nas mãos de misteriosas ou poderosas forças ocultas (dos inferos ou dos céus), mas nas mãos, ainda que frágeis, dos próprios homens. A afirmação do niilismo não dispensa, portanto, a necessidade de pensar através e além do niilismo.

Nesse contexto, a pergunta crucial é saber se é possível ainda falar de Deus, ou seja, elaborar um discurso racional sobre Deus, uma teologia racional como a entendiam os antigos e medievais e grande parte dos filósofos modernos até Hegel.

Há tempo a filosofia vem anunciando a crise “definitiva” da religião. Com exceção das escolas neotomistas, do existencialismo e personalismo cristão, e de uma parte da fenomenologia, as principais correntes filosóficas e os principais filósofos contemporâneos ou são declaradamente ateus e materialistas ou quanto menos agnósticos. A partir do Iluminismo – mas as raízes podem ser encontradas já no Humanismo e no Renascimento – a religião é sempre mais objeto de uma crítica radical: o maior pensador iluminista, Immanuel Kant, aceita somente uma “religião nos limites da simples razão”. O último grande filósofo sistemático, Hegel, coloca como momento supremo da manifestação do Espírito Absoluto, não mais a religião, mas a filosofia. Com Feuerbach o “mistério” da religião é desvelado: não é Deus que cria o homem a sua imagem e semelhança, mas é o homem que cria Deus a sua imagem e semelhança; a antropologia e não mais a teologia constitui a verdadeira essência do cristianismo. Marx e Engels aprendem a lição de Feuerbach e ampliam o seu conceito de alienação, de estranhamento, de *entfremdung*, considerando a religião como uma das manifestações da alienação produzida pelas relações capitalistas que deve ser superada na sociedade comunista.

O positivismo, com Augusto Comte, proclama – através da lei dos três estádios – a superação da teologia e da metafísica e o advento da ciência positiva; e os neopositivistas e filósofos

analíticos da linguagem consideram os problemas metafísicos como desprovidos de sentido, como erros de linguagem, aceitando a distinção de Hume entre *matters of fact* e *relation of idéias* e levando às extremas consequências as últimas palavras das *Investigações*:

Quando percorremos as bibliotecas, persuadidos destes princípios - afirma Hume - que destruição deveríamos fazer? Se examinarmos, por exemplo, um volume de teologia ou de metafísica escolásticas e indagarmos: *Contém algum raciocínio abstrato acerca da quantidade ou do número?* Não. *Contém algum raciocínio experimental a respeito das questões de fato e de existência?* Não. Portanto, lançai-o ao fogo, pois não contém senão sofismas e ilusões.²⁵

A fogueira, antes reservada pela Igreja aos livros dos heréticos, é agora reservada aos livros teológicos e metafísicos, neste “*auto da fé* racionalista”.

Diante desta profunda e, em certos aspetos, irreversível crise do discurso religioso, aparecem várias alternativas, todas problemáticas.

Um primeiro caminho que se vislumbra é o retorno ao paganismo, através de uma radicalização da tese de que o niilismo constitui a definitiva superação do cristianismo, mas retirando o *pathos* e a dimensão trágica que o niilismo ainda mantinha em Nietzsche. Nesta perspectiva, o longo processo de secularização, que perpassa toda a modernidade, chegou ao seu fim, pondo fim também à doutrina da *creatio ex nihilo* para retomar a tradição greco-romana da eternidade do mundo e da imanência dos deuses ou do “divino”. Este *neopaganismo* aparece não somente como uma opção teórica que desponta em alguns filósofos²⁶, mas como uma condição sociológica vivida por um número crescente de pessoas no Ocidente. Quando não se manifesta na forma de um ateísmo ou agnosticismo prático, se apresenta como politeísmo e sincretismo de valores que se afirmam sempre mais como uma “nova religião” do nosso tempo, tolerante e relativista, aberta a todas as contribuições do Ocidente e do Oriente. O sucesso da literatura *new age* e de autoajuda, representa bem a difusão desta compreensão da fé que dispensa as mediações das religiões tradicionais e faz apelo a uma postura pessoal e íntima na relação com uma “outra dimensão”. Ao Deus pessoal do monoteísmo se contrapõe um conceito amplo e vago de natureza, que, no fundo, significa a retomada do panteísmo ou panenteísmo antigo: *Deus sive natura*. Perde-se a dimensão transcendente e vertical em favor de uma dimensão imanente e horizontal da

²⁵ HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 154 (Os Pensadores).

²⁶ NATOLI, Salvatore. *I nuovi pagani*. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo. Il Saggiatore, 1995. GILBERT, Paul. *La terra e l'istante. Filosofi italiani e neopaganesimo*. Roma: Rubbettino, 2005.

“experiência” religiosa pessoal, sem necessidade da mediação das religiões e da Igrejas históricas tradicionais.

Uma resposta ao neopaganismo consiste na afirmação do que o niilismo “nada tem a ver conosco”, é um fenômeno “outro”, um adversário, um inimigo a ser combatido com a retomada do arsenal conceitual tradicional, a reproposição da *philosophia perennis* e da linguagem e dos valores da tradição imemorial *ipsis litteris* ou com um simples “aggiornamento”. Nesta postura encontramos posições mais moderadas que reivindicam a necessidade de não perder a relação entre a fé e a razão, uma razão que, porém, continua a ser a razão “metafísica” elaborada pelo cristianismo durante os longos séculos da Idade Média e que não pode dispensar as categorias conceituais do racionalismo clássico que impregnaram o *kerigma* originário de maneira indissolúvel: não seria possível a deselenização do cristianismo²⁷.

Numa postura, que não se contrapõe a esta, mas que radicaliza e prioriza o aspeto apologético, se encontram os movimentos que reivindicam a identidade própria e os fundamentos da fé dispensando ou relegando a segundo plano a necessidade de sua “racionalidade” ou “razoabilidade”. O renovado vigor dos *fundamentalismos*, nas três religiões monoteístas – o judaísmo, o cristianismo e o islamismo (ainda que de maneira diferente) – é um sinal deste fenômeno crescente de “retorno do sagrado”, de reação ao confinamento da religião no espaço meramente privado, como reação à secularização, em nome de uma irreduzível alteridade e identidade própria que deve, antes de tudo, garantir certezas e fortalecer a fé e os laços identitários e comunitários. Enquanto as Igrejas históricas estão em dificuldade, as seitas fundamentalistas de todo tipo proliferam, como notava com muita perspicácia o Papa Bento XVI na citação de abertura deste ensaio.

O fundamentalismo, católico, protestante, judeu e islâmico, é um fenômeno que lança um desafio à filosofia como disciplina autônoma, pregando uma volta da sua subordinação à religião, como acontecia na Idade Média. Fundamentalismo significa que a religião basta por si só a resolver todas as questões humanas. Como diz o Papa Ratzinger: “As seitas têm a supremacia porque se

²⁷ Sobre este tema ver a *lectio magistralis* do Papa Bento XVI na Universidade de Regensburg no dia 12 de setembro de 2006, onde ele apresenta as três ondas ou tentativas de deselinizar o cristianismo, ou seja, de retirar a influência da cultura grega sobre o cristianismo na passagem dos evangelhos para o dogma. Assim se expressa Papa Ratzinger em relação à terceira onda: “Em consideração do encontro com a multiplicidade das culturas hoje há quem goste de dizer que a síntese com o helenismo, realizada na Igreja antiga, teria sido uma primeira enculturação, que não deveria vincular as outras culturas. Isto deveria ter o direito de retroceder até ao ponto que precedia aquela enculturação para descobrir a simples mensagem do Novo Testamento e aculturá-la depois novamente nos seus respectivos ambientes”. Postura esta que o Papa considera “não simplesmente errada. Contudo grosseira e imprecisa”. (RATZINGER, Joseph. *“Fé, razão e universidade. Recordações e reflexões”*. Disponível em: http://www.montfort.org.br/bra/veritas/papa/papa_regensburg/ Acesso 07/08/2017.

apresentam com certezas simples, poucas e dizem: isto é suficiente”. A fé fornece todas as respostas do qual o ser humano precisa, sem necessidade de recorrer à razão; aliás a racionalidade é vista como um perigo e uma ameaça para a fé que deve ser combatida.

Tomamos como exemplo a leitura fundamentalista da Bíblia. Na Bíblia podemos encontrar ensinamentos religiosos, documentos históricos, relatos míticos, textos literários e poéticos, documentos jurídicos e políticos, grandes ensinamentos éticos e morais, e muito mais. Todos esses gêneros literários são subordinados a um único propósito: transmitir uma mensagem religiosa. E isto vale tanto para os crentes como para os céticos: a Bíblia é um dos grandes livros da história da humanidade, que criou os alicerces da cultura dos povos ocidentais que continuam até hoje, apesar da secularização.

A única coisa que não encontramos nela é a ciência: não podemos exigir da Bíblia uma explicação científica do mundo. Este foi o erro da Igreja Católica com relação a Galileu, o qual, como bom católico, já alertava a Igreja sobre esta leitura equivocada da Bíblia; erro que a Igreja católica só reconheceu na segunda metade do século XX. Tratar a Bíblia como um texto científico é prestar um péssimo serviço a ela. A Bíblia utiliza a ciência disponível à época para transmitir sua mensagem religiosa, mas esta ciência foi superada definitivamente pela revolução científica moderna e contemporânea. Por isso, não faz sentido procurar, como fazem os fundamentalistas, explicações científicas na Bíblia, para contrapô-las ao evolucionismo darwiniano, exigir que se ensine o criacionismo como doutrina científica, e outras posturas obscurantistas deste tipo.

Mas os fundamentalistas não se limitam a criticar a filosofia e a ciência, eles estão intimidando e ameaçando os que não aceitam suas ideias. Desde a violência armada do fundamentalismo islâmico, até as ameaças do fundamentalismo sobretudo protestante norte-americano (que chegou também no Brasil) contra os professores de filosofia, contra o ensino do darwinismo, contra os pensadores que se declaram ateus ou agnósticos, etc.²⁸

Estou convencido de que, apesar da secularização, há um espaço na contemporaneidade para a religião, como prática e como teoria sobre o mundo e a vida, mas sem perder o diálogo com a razão. O perigo do fundamentalismo é justamente o fechamento num discurso auto referencial e autossuficiente, que torna a religião uma seita, uma expressão de fanatismo e de intolerância que gera violência simbólica e física.

²⁸ Ver por exemplo o projeto de lei chamado de “Escolas Sem Partido” em discussão no Parlamento Federal e em várias Assembleias Estaduais e Municipais.

Um outro caminho radicalmente diferente é reconhecer o niilismo como destino do nosso tempo e a necessidade de reformular os conceitos e a linguagem religiosa “tomando o niilismo à sério”. Nesta perspectiva - que possui em comum o reconhecimento de que a linguagem clássica utilizada para expressar o *depositum fidei* é insuficiente - podemos encontrar várias perspectivas.

Uma delas é a retomada da *tradição apofática* que, em grande medida, se identifica com a tradição mística. Podemos encontrar algo parecido num dos maiores filósofos do século XX. Ludwig Wittgenstein, que mantém a possibilidade da religião entre as coisas inefáveis das quais não se pode falar e sobre as quais deve-se calar, para deixar falar o silêncio da dimensão mística, que “não é como o mundo é, mas que ele é”. Escreve Wittgenstein nas famosas páginas finais do *Tractatus Logico-Philosophicus*: “6.522 Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico”²⁹. Caminho este de recuperação da religião, que ao mesmo tempo em que declina a possibilidade de uma “teologia racional”, abre-se para a perspectiva mística e a recuperação da tradição apofática. Neste sentido, tanto a filosofia analítica quanto a hermenêutica contemporâneas, apesar das divergências, mantêm como ponto em comum a recusa da possibilidade de um discurso “racional” sobre Deus nos moldes da tradição metafísica, e a abertura para uma conceitualidade pós-metafísica³⁰.

Tentativas extremas de aceitar o niilismo como condição insuperável do nosso tempo e ao mesmo tempo de manter a dimensão religiosa se encontram, por exemplo, em um autor como Wilhelm Weischedel que interpreta Deus como “o donde da problematidade” (*Gott als Vonwoher der Fraglichkeit*), utilizando as categorias de Heidegger:

Tem que ser declarada desde já a tese de base: o donde da problematidade radical é o único conceito que – na situação de aberto niilismo apresentado – é ainda possível utilizar tendo que falar de Deus. Para o homem contemporâneo que se dá à reflexão, Deus não é mais um ser supremo, uma vez que a realidade em seu conjunto se tornou problemática. Para o homem contemporâneo que se dá à reflexão, Deus não é mais um Espírito absoluto, uma vez que na interrogação radical a natureza espiritual do princípio último se dissolveu. Para o homem contemporâneo que se dá à reflexão, Deus não é uma pessoa absoluta; uma vez que a natureza pessoal do absoluto foi consumida pelo fogo da interrogação radical. Nenhum dos tradicionais conceitos de Deus pode, portanto, entrar em jogo de repente. Deus deve, ao contrário, ser considerado somente e exclusivamente, a partir da única coisa que resta: a problematidade da realidade. Mas, neste caso, Deus não pode ser outro do que o “donde” da problematidade

²⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 281.

³⁰ Nesta perspectiva se inserem as propostas de Vattimo de recuperar o sentido da religião cristã no âmbito do seu “pensamento fraco”. VATTIMO, Gianni. *Credere di credere*, Milano: Garzanti, 1998; *Dopo la cristianità*, Milano: Garzanti, 2002.

radical, da oscilação de toda a realidade entre ser e não ser, entre sentido e ausência de sentido”³¹.

Nessa direção, o niilismo questiona a teologia, que se torna assim uma “teologia da ausência” e uma “teologia da ignorância”, estabelecendo relações entre Heidegger e a tradição da teologia negativa³². Deus não é mais o fundamento (*grund*) ou a origem (*Ursprung*) das coisas, mas o lugar de onde provêm (*Herkunft*) a problematidade absoluta do real³³.

As várias formas de teologia negativa são uma recusa de toda tentativa de objetivar Deus, porque se dão conta de que o simples nomear Deus, o torna um objeto ao nosso dispor, perde a sua transcendência e alteridade. Em sentido estrito o mandamento “não nomear o nome de Deus em vão”, deve ser entendido como “não nomear o nome de Deus” em qualquer circunstância, para evitar qualquer forma de antropomorfismo ou de manipulação de Deus para os nossos fins. É o que fazem todas as religiões, sobretudo as fundamentalistas, cotidianamente num espetáculo que é claramente blasfemo, tornando Deus um objeto manipulável segundo os próprios interesses.

Por outro lado, a teologia negativa é uma resposta intelectualmente refinada, mas que se assemelha mais a uma forma de ateísmo envergonhado e eticamente estéril: da problematidade absoluta do real o que podemos retirar que dê sentido para a nossa vida?

Alternativas que “tomam a sério o niilismo” sem se refugiar na teologia apofática são aquelas que procuram valorizar o sentido da religião como essencialmente uma ética, a partir do problema do mal absoluto ou do mal radical, como o definia o último Kant. Nesse sentido, se insere a proposta de Hans Jonas no pequeno livro intitulado: *O conceito de Deus depois de Auschwitz*. Diante da existência do mal moral e físico experimentado de maneira absoluta nos campos de extermínio nazistas, o atributo da onipotência de Deus é colocado em questão³⁴.

A onipotência divina pode coexistir com a bondade absoluta de Deus somente ao preço de uma total incompreensibilidade de Deus, ou seja, da aceção de Deus como mistério absoluto. [...] Somente de um Deus totalmente incompreensível pode se afirmar que é absolutamente bom e co-originariamente e absolutamente onipotente e que, apesar disso, suporta o mundo assim como ele é. Os três atributos em questão – bondade absoluta, potência absoluta e

³¹ WEISCHEDEL, Wilhelm, *Il Dio dei filosofi*, Il Melangolo, Genova 1994 (1971), Vol III, p. 278 (tradução minha).

³² YANNARÀS, Christos. *Heidegger e Dionigi Areopagita*. Roma: Città Nuova, 1995 (1967).

³³ Ver. WEISCHEDEL, Wilhelm, *Il Dio dei filosofi*. Genova: Il Melangolo, 1994 (1971), Vol. III, p. 278. CARACCILO, Alberto. Nichilismo e scetticismo. Il problema di Dio nel pensiero scettico” di W. Weischedel. In: *Nichilismo e etica*. Genova: Il Melangolo, 1983, p. 179-195.

³⁴ JONAS Hans, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Una voce ebraica. Genova: Il Melangolo, 1995 (1987), p. 33 (tradução do autor).

compreensibilidade - estão numa situação tal que cada relação entre dois deles exclui o terceiro”.

Como alternativa a um Deus “totalmente outro”, a um *Deus absconditus* totalmente misterioso do qual não podemos dizer nem conhecer nada se não pelo caminho da *via negationis*, Jonas propõe de salvar a compreensibilidade de Deus, apresentando um Deus que é bondade, um Deus que sofre, um Deus que devê, um Deus que se preocupa, mas que não é onipotente. Mas esta é uma outra maneira de afirmar o valor fundamentalmente ético da religião: um Deus “fraco” é exatamente o oposto de Deus *pantocrator*, cósmico, onipotente, *Dominus Deus Sabaoth*, Deus senhor dos exércitos.

Não sabemos até que ponto podemos definir tais posturas ainda como religiosas, na medida em que o Deus que apresentam perde as características tradicionais e se torna mais do que tudo o símbolo de valores éticos que “a humanidade” precisa cultivar para se preservar. O legado da tradição religiosa é assim “purificado” de toda componente “mítica”, ao ponto que Deus aparece como a essência da própria humanidade, como havia brilhantemente intuído Feuerbach, o qual afirmava que ateu não era quem negasse Deus, mas quem negasse à humanidade os atributos que a tradição projetava (alienadamente) em Deus. Escreve Feuerbach no capítulo dedicado à essência da religião em geral:

Por isso, aqui se aplica sem qualquer restrição o seguinte princípio: o objeto do sujeito não é outra coisa senão a essência objetivada do próprio sujeito. Tal como o homem é objeto para si, assim Deus é objeto para ele; tal como pensa, tal como sente, assim é o seu Deus. Tal o valor que o homem tem, assim o valor - e não mais - que o seu Deus tem. *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 seu Deus conheces o homem e, vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus; ambas são à mesma coisa. O que para o homem é Deus, isso é o seu espírito, a sua alma, e o que para o homem é o seu espírito, a sua alma, o seu coração, isso é o seu Deus: Deus é o interior revelado, a expressão do eu do homem, a religião é a revelação solene dos tesouros escondidos do homem, a confissão dos seus pensamentos mais íntimos, a proclamação pública dos seus segredos de amor³⁵.

Numa perspectiva diferente, que enfatiza a *kenosis* de um Deus fraco que se manifesta em Jesus Cristo, mas com uma originalidade e uma força de pensamento própria, se situam as reflexões de Simone Weil, filósofa e mística cristã, dentre os maiores pensadores do século XX. Ela advoga a noção de “decriação”, já proposta por Isaac Luria, no séc. XVI, a saber: Deus não cria o mundo,

³⁵ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007, p. 44 (Cap. II A essência da religião em geral). Tradução modificada.

mas “se retrai” para que exista algo de outro que não Ele, ou seja, o próprio mundo. Nesse mundo, marcado pela ausência de Deus, imperariam a força ou uma necessidade cega ao qual Deus - encarnado como Cristo, Deus do amor - só poderia retornar como mendigo, fraco e suplicante. Nesse sentido, há uma singular explicação metafísica e religiosa para a fraqueza divina, mas que não implica em qualquer niilismo, ou pensamento fraco³⁶.

4 CONCLUINDO

Nas férias, que costumo passar na Europa, peregrinei por muitas igrejas românicas e catedrais góticas em Itália, França e Espanha com um espírito entre o do turista e do romeiro. As impressões que tive foram fortes e contrastantes. Por um lado, essas imensas e belíssimas construções traziam a lembrança de uma civilização inteira que nelas havia materializado a sua profunda fé e cristalizado o sentido da vida de uma inteira coletividade durante milênios: difícil não sentir o peso dessa tradição e a pertença a esta imensa “comunhão dos santos”. Por outro lado, frente ao silêncio e ao “vazio” desses espaços, ecoavam na minha mente as terríveis palavras de Nietzsche: “O que são as Igrejas senão os lugares onde ainda se cultua o cadáver insepulto de Deus?”. Ao final, a sensação era de estar diante de um mundo que não é mais o nosso, ao qual não mais pertencemos, que é histórico no sentido de “passado”.

A possibilidade de “falar de Deus na época do niilismo” está intimamente ligada à sobrevivência da religião. Acredito que o sentimento religioso seja uma dimensão originária da condição humana, e que a religião poderá se transformar, mas não se extinguir, porque a demanda religiosa nasce da surpresa, da admiração, do espanto frente ao mistério do mundo na sua totalidade e está vinculada a uma demanda de sentido que o homem não pode deixar de se colocar, a à qual a ciência e a técnica não podem responder³⁷. E com a religião deverá subsistir também a necessidade

³⁶ WEIL, Simone. *Oeuvres*, Gallimard, 1999. VETO, Miklos. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1971. CANCELANI, D. *Tra sventura e bellezza. Riflessione religiosa e esperienza mistica in Simone Weil*, Ed. Lavoro, 1998. GABELLIERI, Emmanuel. *Être et don – Simone Weil et la philosophie*. Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de philosophie ; Louvain / Paris, Peeters, 2003. DOERING, E. J. SPRINGSTED, E. O. *The Christian Platonism of Simone Weil*, Univ. Notre Dame Press, Indiana, 2004. Devo essas preciosas indicações à amigável insistência de dois colegas, Emília Mendonça de Moraes, da UFPB e Fernando Rey Puente da UFMG, que agradeço.

³⁷ Kant que foi um crítico da Metafísica, admite, porém, que existe uma *metafísica naturalis* que propõe questões supremas das quais a razão não pode se libertar, embora não possa dar a elas uma resposta cognitiva.

de um *logos*, de uma linguagem, de algum tipo de racionalidade, para expressá-la e justificá-la, para “dar as razões da nossa fé”.

Nesta perspectiva, o niilismo pode deixar algumas “lições” para a religião. A primeira dela, como afirma Franco Volpi, é que esta linguagem deveria evitar os dogmatismos e manter uma razoável *prudentia* diante do mundo:

O niilismo corroeu as verdades e enfraqueceu as religiões, mas invalidou também os dogmatismos e desacreditou as ideologias, ensinando-nos, assim, a manter uma *razoável prudência de pensamento*, um paradigma de pensamento oblíquo e prudente, que nos torna capazes de navegar por entre os escolhos do mar da precariedade, na viagem do vir-a-ser, na transição de uma cultura para a outra, na negociação entre vários grupos de interesses³⁸.

Diante da complexidade e problematicidade do mundo, somos obrigados a assumir uma postura mais prudente (no sentido da sabedoria prática, *phronesis* dos antigos) contra os dogmatismos, os fanatismos, a intolerância, a violência³⁹.

A outra lição que o niilismo deixa para as religiões é que todo discurso religioso é inevitavelmente e necessariamente um discurso humano, produzido pelos homens que procuram decifrar o mistério do mundo, mas ninguém pode se arrogar o direito de falar em nome de Deus, mais ainda do único Deus verdadeiro. É nesta pretensão que consiste a blasfêmia e a idolatria, que transformam Deus num objeto manipulável pelos homens segundo os seus interesses e pode levar à intolerância, ao fanatismo e ao fundamentalismo.

As religiões históricas vão continuar a existir também por um outro motivo mais “terreno”, porque o homem é um ser social e precisa das instituições para celebrar os ritos coletivos que fortalecem os seus laços de identidade e solidariedade orgânica e dão segurança diante do medo e dos perigos do mundo: a Igreja encontra o seu sentido originário justamente em ser *ekklesia*, isto é, comunidade dos fiéis reunida num determinado espaço físico e que mantêm esses laços de comunhão simbólicos mesmo quando não há mais esta presença física.

³⁸ VOLPI, F. *Op. cit.*, p. 142.

³⁹ Nesta perspectiva, podemos citar a *Declaração por uma Ética Mundial*, proclamada pelo Parlamento das Religiões Mundiais em Chicago em 1993. Ela se inspira no trabalho de alguns teólogos ecumênicos, como Hans Küng, cuja tese central é que “não haverá paz no mundo sem que haja paz entre as religiões”. As religiões que foram, e continuam sendo, motivos de guerra e de conflitos, poderiam assim contribuir para o processo de pacificação e de compreensão entre os povos. Ver: KÜNG, H., *Projeto de ética mundial*. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana, São Paulo: Paulinas 1992. KÜNG, H. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999

Neste sentido, o cristianismo pode ter ainda um futuro, não o cristianismo “sociológico” que dava um sentido integral e totalizante à vida dos homens, que talvez esteja chegando ao fim e com ele a era cristã. O segundo milênio que foi celebrado pela Cristandade, poderá ter sido também o último milênio cristão; mas um cristianismo que seja capaz de renovar e atualizar o grande e insuperável legado ético-religioso. A mensagem de Cristo é tão sublime que sempre haverá alguém disposto a pegar a cruz e segui-lo, e nesta *sequela* dar um sentido à sua vida e à existência do mundo, ainda que não mais “o sentido” absoluto.

Mas neste caso, mais do que a ortodoxia é relevante a ortopraxis, talvez o caminho mais promissor para “falar de Deus na época do niilismo”.

REFERÊNCIAS:

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Texto do grego de Giovanni Reale. Tradução do italiano de Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 2002.

BOVELLES, Charles. *Il piccolo libro del nulla*, a cura di Piercarlo Necchi. Genova: Il Melangolo, 1994 (1510).

CANCIANI, D. *Tra sventura e bellezza. Riflessione religiosa e esperienza mistica in Simone Weil*. Roma: Edizioni Lavoro, 1998

CARACCIOLO, Alberto. Nichilismo e scetticismo. Il problema di Dio nel pensiero scettico di W. Weischedel. In: *Nichilismo e etica*. Genova: Il Melangolo, 1983, p. 179-195.

DOERING, E. J. SPRINGSTED, E. O. *The Christian Platonism of Simone Weil*. Univ. Indiana: Notre Dame Press, 2004.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.

GABELLIERI, Emmanuel. *Être et don – Simone Weil et la philosophie*. Louvain-la-Neuve : Institut Supérieur de philosophie/Paris: Peeters, 2003.

GALIMBERTI Umberto. *Psiche e Techne*. L'uomo nell'età della tecnica. Milano: Feltrinelli, 1999.

GILBERT, Paul. *La terra e l'istante*. Filosofi italiani e neopaganesimo. Roma: Rubbettino, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *L'autoaffermazione dell'Università Tedesca*. Il rettorato 1933/34, a cura de Carlo Angelino, Genova: Il Melangolo, 1988.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1999 (Os Pensadores).

KANT, Immanuel. *Idéia de Uma História Universal de Um Ponto de Vista Cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. Edição Bilingue. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

KÜNG, H., *Projeto de ética mundial*. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana, São Paulo: Paulinas 1992.

_____. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.

JONAS Hans. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Una voce ebraica. Genova: Il Melangolo, 1995 (1987).

LOCKE, John *Carta acerca da Tolerância*, Trad. de Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

LÖWTH Karl, *Significato e fine della storia*. I presupposti teologici della filosofia della storia. Trad. it. F. Tedeschi, Milano: Comunità, 1963 (1949).

NATOLI, Salvatore. *I nuovi pagani*. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo. Milano: Il Saggiatore, 1995.

NIETZSCHE, F. *Sobre o niilismo*. “Obras Incompletas”, seleção de textos de Gerard Lebrun, trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Tradução de José Gabriel Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

VATTIMO, Gianni. *Credere di credere*, Milano: Garzanti, 1998;

_____. *Dopo la cristianità*, Milano: Garzanti, 2002.

VETO, Miklos. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris: Vrin, 1971.

VOLPI Franco. *O Niilismo*. São Paulo: Loyola, 1999 (1996).

WEBER, Max. *Ciência e Política*. Duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1999.

WEIL, Simone. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1999.

WEISCHEDEL, Wilhelm, *Il Dio dei filosofi*. Genova: Il Melangolo, 1994 (1971), Vol. III

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 1994.

YANNARÀS, Christos. *Heidegger e Dionigi Areopagita*. Roma: Città Nuova, 1995 (1967).