

Filosofia da Religião e Nihilismo

Philosophy of Religion and Nihilism

Hélio Pereira Lima

(Universidade Católica de Pernambuco, Brasil)

Resumo

Não poderia deixar de ser observado pela filosofia que o panorama atual da modernidade tardia acrescenta um componente disjuntivo, se considerado à luz do veredicto nietzschiano sobre a morte de Deus. A novidade que se faz presença é o *revival* religioso. Assim, caso se pretenda compreender tal componente, a Filosofia da Religião teria que sair de um certo ostracismo, decerta feita até cômodo, e ver que a religião vem ocupando o espaço público e os meios de comunicação, a ponto de se tornar causa eficiente que influencia a pauta corrente de questões político-governamentais, o que tem sido comum no cenário recente no país. A impressão que se passa é que a religião recobrou sua relevância na vida da sociedade a ponto de suplantiar o nihilismo, tema em voga até a segunda metade do século passado. Se isso é verdade, o que se pretende, num recorte histórico-hermenêutico, é lançar algu-mas indagações seminais para verificar até que ponto o nihilismo foi desban-cado pela religião e, assim, teve que migrar, enquanto temática, do centro para a periferia do debate, porque perdeu relevância enquanto ameaça ao sentido da existência humana, uma vez que a religião venceu a batalha da crise de sentido.

Palavras-chave: Nihilismo. Modernidade e Religião. Ética. Identidade e Religião.

Abstract

It could not fail to be observed by philosophy that the current panorama of late modernity adds a disjunctive component, if considered in the light of the Nietzschean verdict on the death of God. The news that is present is the religious revival. Thus, if one wishes to understand such a component in its breadth, consequence, the Philosophy of Religion would have to emerge from a certain ostracism, certainly done to a comfortable level, and see that religion has been occupying public space and media, to the point of becoming an efficient cause that influences the current agenda of political and governmental issues, which has been common in the recent scenario in the country. The impression is that religion has regained its relevance in the life of society to the point of superseding nihilism, a theme in vogue until the second half of the last century. If this is true, what is intended, in a historical-hermeneutic framework, is to launch some seminal questions to see to what extent nihilism was overthrown by religion and thus had to migrate, as a theme, from the center to the periphery of the debate. , because it has lost relevance as a threat to the meaning of human existence, since religion has won the battle of the crisis of meaning.

Keywords: Nihilism. Modernity and Religion. Ethics. Identity and Religion.

1 Introdução

No contexto da modernidade tardia, que alguns teimam em denominar de pós-modernidade¹, o conjunto multifacetado das mudanças que a acompanham foi analisado sob entonações diversas. Em tal diversidade, destaca-se um componente harmônico comum, negativo, uma espécie de disfuncionalidade. Isso porque, mesmo com todas as conquistas objetivadas com avanço da racionalização do mundo, o êxito incontestado da ciência e da técnica, sobretudo no que resultou em crescente produção de riquezas e no desenho social que ela foi capaz de instituir, a dinâmica da modernidade tardia movimenta consigo algo de disruptivo, à guisa de um ruído incômodo, que se expressa sob o conceito de crise. Tal crise, ou “crises”, no plural, abarca todas as esferas de seu domínio: do econômico ao político, passando pelo social e cultural. Seja nas inconstâncias dos mercados e nas ameaças aos valores da democracia liberal, seja na exclusão de grande parcela daqueles que ficaram à margem do progresso material moderno, seja, ainda, na reificação dos valores simbólico-religiosos, a modernidade tardia sempre reserva surpresas. E não para por aí! Por um lado, ela ainda traz consigo uma paradoxal eficiência para gerar crises e, por outro, uma débil eficácia para dar respostas ou propor soluções aos seus desacertos e

¹A chamada pós-modernidade arrisca-se a ser apenas um recurso retórico ou publicitário, pois nada indica, passados mais de trinta anos da crise de 1970, que a modernidade tenha perdido sua capacidade de autotransformação.” (VAZ, 2012, p. 29). Sob o conceito de modernidade e a discussão em torno da “pós-modernidade”, cf. Jürgen Habermas (1992; 2000). Para ele, os discursos que advogam a defesa da pós-modernidade revelam menos uma análise consequente da modernidade e suas contradições, e mais um ranço conservador, contrário ao seu desenvolvimento. Ou seja, trata-se, portanto, de uma fuga da modernidade para o “anti” ou pré-moderno.

descaminhos (HABERMAS, 1992; 2000).

Com relação à crise da modernidade, no que ela resvala negativamente para os conteúdos cognitivos da dimensão religiosa, é significativa a análise de Xavier Herrero (1985, p. 13), que circunscreve tal questão ao âmbito da Filosofia da Religião para afirmar que “O que está em jogo nesta crise é a dimensão transcendente do homem tematizada pela religião [...]”. Nesse sentido, não poderia deixar de ser observado o que a religião tem provocado de mudança no cenário social, desde o último quartel do século passado. A religião, sobretudo a partir da década de 70, retornou ao palco das atenções e despertou o interesse das Ciências Sociais e Humanas. Novas formas religiosas que saíram da coxia adentraram o proscênio e se expuseram para serem vistas e ocupar espaços em diversos segmentos da sociedade. Trata-se de um fenômeno que se faz presente em vários países ocidentais, seja em sociedades pós-industriais da Europa seja nos Estados Unidos² e na América Latina³, há, sem dúvida, uma proliferação de movimentos religiosos, nem sempre vinculados às igrejas tradicionais, o que se algum modo destoa com a ideia de que curso natural do desenvolvimento do Ocidente teria como desfecho a chegada em uma sociedade secular desencantada.

Desde o momento em que religião migrou da periferia para o centro da sociedade, ela se tornou uma

² É ilustrativa análise de Jürgen Habermas sobre a importância crescente da religião na esfera pública, mormente na passagem de 1989/1990. Segundo ele, “[...] o fato mais surpreendente consiste propriamente na revitalização política da religião no âmbito dos Estados Unidos da América, portanto, no centro da sociedade ocidental, onde a dinâmica da modernização se expande como maior sucesso.” (2007, p. 130).

³ A bibliografia disponível sobre tal proliferação é vastíssima, indicamos aqui apenas BERGER (2012; 2017) e MARTELLI (1995).

questão assaz recorrente e atual, isso porque um fenômeno que estivera dado, de algum modo, como ultrapassado e relegado ao esquecimento, na perspectiva da modernidade, de repente explode, como um despertar juvenil de forças religiosas, em diversas partes do mundo. Qual seria o significado de tal fenômeno? Será que as premissas da secularização que acompanhou o desenvolvimento do Ocidente moderno, sobretudo na forma descrita por Max Weber (2004), careceriam de algum reparo? Segundo Jürgen Habermas, a crescente relevância da religião no contexto político deveria ser observado sob outra ótica, isso porque “[...] pelo ângulo de uma história mundial, o ‘racionalismo ocidental’, de Max Weber, passa a ser encarado, agora, como um caminho que foge à normalidade.” (HABERMAS, 2007). Talvez seja essa fuga à “normalidade” que vai surpreender aquelas análises que tinham a religião como mais um dos resíduos da tradição ocidental que, aos poucos, seriam varridos para o passado da história recente, o que, talvez, tenha conduzido à Filosofia da Religião a perder interesse pelo tema, pelo menos desse lado do equador (Cf. ZILLES, 2006).

Em paralelo ao retorno da religião, e de seus valores, ocorre algo que não deveria ser reputado como de menor importância. Por um lado, trata-se do avanço de pesquisas científicas, sobretudo no âmbito da manipulação genética, que altera o próprio curso da natureza e afeta tanto os seres humanos, quanto a vida como um todo. A propósito, sobretudo na agroindústria, espécime geneticamente modificada já não causa tantas surpresas. Por outro lado, avançam na esfera social pautas progressistas voltadas à defesa dos direitos fundamentais das minorias, presentes na Constituição, a

exemplo da população negra, mulheres, LGBT, como também da liberalização dos costumes. São pautas que vão de encontro aos preceitos religiosos tradicionais, porque, nas sociedades modernas, os valores religiosos não determinam, via de regra, a conduta dos seus membros, e não cabe ao Estado, laico e secular, deliberar sobre a fé, que se tornou uma questão de foro íntimo, um componente subjetivo, que diz respeito à vida privada.

Um outro fator disruptivo, com impacto não menos significativo na forma de vida atual dos países desenvolvidos e em desenvolvimento, foi a chegada de uma revolução silenciosa no modelo de produção e distribuição de riquezas. Se antes a industrialização era o signo mais proeminente do desenvolvimento de um país, daí se cunhou a expressão “países industrializados”, a chegada das tecnologias da informação e da comunicação, como nova matriz produtora de bens de consumo, fez com que o eixo gravitacional da economia sofresse alteração, desprendendo-se do simplesmente técnico-mecânico para o tecnológico, na sua forma mais avançada de automação.

Nesse processo disruptivo, o conhecimento e a inovação tornaram-se as principais forças motrizes para a produção de riquezas. Com isso, vão saindo de cena as máquinas pesadas, com total dependência da força mecânica e do controle do operador⁴, e entra em cena a robótica, comandada pela inteligência artificial. É a era pós-industrial, na qual as conquistas tecnológicas não resultam em avanço na direção de uma forma de vida não reprimida; pelo contrário, uma nova forma de domínio

4 “Tempos Modernos” de Charles Chaplin, filme de 1936, é o símbolo eloquente de tal sociedade.

mais sutil, o da consciência, subverte a noção de valores humanistas.

Como se poderia deduzir dos enunciados acima, o retorno dos movimentos religiosos, numa análise diacrônica, caminha em paralelo com grandes transformações na matriz econômica geradoras de riqueza das sociedades desenvolvidas e em desenvolvimento. Tais mudanças podem ser vista nas consequências objetivas e negativas que elas provocam no contexto social: o desaparecimento de postos de trabalho, graças à automação das linhas de produção; a precarização das relações trabalhistas, provocada pelo excesso de mão de obra; o significativo aumento da concentração de riqueza e de poder, por parte de uma parcela ínfima da população, que permaneceu com o controle dos meios de produção da nova matriz econômica, cujas consequência empíricas se revelam na ampliação das desigualdades sociais, na redução do emprego formal, no aumento do desemprego e do subemprego, o que coloca sob suspeição a possibilidade de efetivação das promessas do estado de bem-estar social, promessas que seriam até mesmo ampliadas com a globalização.

Em face dessas considerações iniciais, o que se pretende com este trabalho é recolocar de volta uma questão que aos poucos foi perdendo terreno, talvez até mesmo pela força do que significou o retorno da religião e sua relevância e atualidade como tema, dada a sua presença conspícua no cenário atual. Trata-se do niilismo e da sua relação com a religião, naquilo que ele subverte do caráter normativo da questão dos valores. Ou seja, indagar até que ponto o retorno da religião, agora desprovida daquela precedência que gozava na sociedade

tradicional, de poder determinar os fundamentos normativos, não seria uma das facetas do processo de racionalização, um novo lance da racionalidade esclarecida que, ao dessubstanciar a tradição, permite o seu retorno, desde que pacificada da sua visão crítica, porque domesticada, e desnuda do seu conteúdo transcendente renovador. Caberia sinalizar que não se tem a pretensão de propor uma resposta à questão, mas, apenas, sugerir a sua pertinência.

Por conseguinte, recolocar o problema da religião em sua batalha contra o niilismo como um dos maiores desafios a serem enfrentados por esta civilização, significa reconhecer, sob o ponto de vista da Filosofia da Religião, a importância de tal fenômeno para além da sua exterioridade, diversa e numericamente relevante. Isso porque é tarefa da filosofia ir mais além da cômoda aparência e tentar mostrar o mundo pelo avesso, numa forma de estranhamento que revela o oculto no simplesmente fático.

2 Sobre a necessidade ou não de se recolocar a questão: religião vs. Niilismo.

Quando se observa que a religião se tornou um dos polos para o qual convergem as discussões na área das Ciências Humanas, na mesma medida em que ela conquista uma certa onipresença nos cenários político e social, a primeira impressão é que ela reconquistou aquela relevância que lhe fora atribuída nas sociedades tradicionais, ou pré-modernas, nas quais ela era a fonte de valores e normas que asseguravam a coesão social, graças à força normativa dos costumes emanados dos seus princípios normativos, que operavam como repositório inesgotável de sentido. Porquanto, se, por um lado, tal

inesgotabilidade era graças à substância constitutiva do seu caráter transcendente, por outro, a razão de ser que lhe era própria funcionava como causa eficiente que movia os desejos humanos em direção a um horizonte de esperança que dava sentido à existência e justificava aquela forma de vida. No entanto, tal forma de vida tradicional do Ocidente sofre o impacto do processo de racionalização porque ele substitui as formas de justificação metafísico-religioso do mundo por uma racionalidade formal e operativa, base da ciência e da técnica modernas, voltadas que estão para o domínio da natureza. O que não é formal, operativo e escapa à objetividade das suas medidas é reputado como crença, portanto, destituído de sentido, porque não pode ser explicado em termos de resultados prático e operacional, numa palavra, não resulta em produto para o consumo. Sob tal aspecto, à medida que a religião recobra relevo na contemporaneidade, caberia perguntar sobre o lugar que lhe fora destinado no novo arranjo social, após ter sido desbancada pela racionalidade formal operativa, ou seja, se ela retornou para reassumir seu antigo espaço ou se lhe fora reservada uma função menos sublime.

Que a religião é uma dimensão inarredável da condição humana, isso não está em questão. No entanto, se por um momento ela parecia ter batido em retirada, isso não significa, simplesmente, como escreve Herbert Marcuse (1973, p. 33), “[...] que as ocupações espirituais, metafísicas e boêmias estejam desaparecendo. Pelo contrário, [...] tais formas de protestos e transcendência não mais são contraditórias ao *status quo* e não mais são negativas”, tendo em vista que no jogo multifacetado da modernidade tardia, todas as possibilidades de discursos e de práticas estão abertas, desde que não produzam

ruído ou contradições intoleráveis que comprometam a dinâmica sequencial do próximo lance.

Ora, nesse jogo, não se poderia perder de vista que um dos principais lances do processo de racionalização foi a retirada da religião do núcleo normativo e constituinte de valores, até então vigentes. Que tal fenômeno seja denominado e compreendido como “Iluminismo” ou “desencantamento do mundo” (WEBER, 2004, p. 96), não é o mais importante. O que importa é o que ele representou um dos maiores impactos sobre a forma de vida tradicional vigente no Ocidente. Sob o ponto de vista da análise histórico-filosófica, ele se mantém como um evento configurador do desfecho inderrogável do desenvolvimento histórico, rumo à sua mais completa libertação dos encantos e dos poderes, até então, exclusivos da religião, pelo menos em termos. Desse modo, o Iluminismo vem a ser o signo eloquente do estágio mais avançado do referido processo, porque desvela a face esclarecida da razão e se expressa como a conquista da maioria, por aquele que se serve do seu entendimento, com autonomia⁵. Agora, compreendendo-se livre para impor sua verdade, a racionalidade esclarecida reputa como obscuro tudo o que não se submete ao seu fascínio, como é o caso dos valores transcendentais. É inescusável a abertura da “Dialética do esclarecimento”, porque elucida o curso tomado pela

5 “O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo”. (KANT, 1995, p. 11).

racionalidade esclarecida, com os seus encantadores sortilégios:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. (ADORNO; HORKHEIMER na 1985, p. 19).

Ora, retomar um pensamento adormecido, como no caso da Teoria Crítica⁶, no momento atual, pode parecer até um *nonsense*, haja vista que o próprio retorno da religião ao centro do debate, e das ruas, seria, por si só, a comprovação do equívoco na análise dos frankfurtianos com relação ao avanço da razão esclarecida sobre a tradição e os velhos mitos, pois, o que se presencia, ao que parece, é a celebração de um armistício entre a razão esclarecida e a religião. Nesse caso, caberia indagar será que a religião estaria satisfeita com o lugar a ela destinado nesse novo *ethos* social da “pós-verdade”? Não obstante, não se poderia deixar de levar em consideração que, com a “saída da religião”⁷, o Ocidente “[...] vem elaborando seus

6 Em artigo recente, Paulo Fontes (2019) se propõe repensar a Teoria Crítica de Frankfurt e atualizar aquelas intuições que reverberaram no ideal de uma vida emancipada, a partir da crítica das patologias da vida social moderna, ponto nevrálgico da discussão da Teoria. De fato, um dos ideais dos frankfurtianos era resgatar a totalidade da dimensão da vida, para além da ilusão da “servidão aceitável” (MARCUSE, 1973), imposta pela racionalidade instrumental, que continua dando as cartas na sociedade.

7 “A saída da religião é a saída da estruturação religiosa das sociedades; um processo que durou séculos no Ocidente, e está a ponto de acabar [...]”. No 164 • Ágora Filosófica, Recife, v. 19, n. 3, p. 155-185, set./dez., 2019

fundamentos num terreno de onde as referências religiosas são excluídas ou são tratadas como objetos de cultura e não como princípios explicativos ou legitimadores da realidade natural ou social." (VAZ, 1988, p. 27).

Tal não significa que o fenômeno religioso teria perdido sua relevância. Pelo contrário, sua atualidade e presença, nos últimos tempos, deveria impor-se por si só, como tema a ser compreendido, sob o ponto de vista cultural (VAZ, 1985). Isso porque não basta interpretar tal fenômeno como uma espécie de "retorno do sagrado" glorificador do presente, frente à paisagem ambígua da modernidade tardia, esta que insiste numa forma de vida cujo valor primordial é o do mercado e aposta que o bem viver se resume à obediência cultural ao mercado de bens de consumo. No entanto, como escreve Lima Vaz,

O "bem viver" não é uma consequência necessária do "bem-estar". Primeiramente, porque não há possibilidade de se traçar um limite ao sistema dessas necessidades e de se caracterizar, portanto, a sua plena satisfação. Em segundo lugar, porque as "razões" de viver se inscrevem exatamente no espaço de transcrição simbólica da vida num sistema de interpretações que não é dado ao homem como o sistema das coisas ou dos objetos, mas é por ele recebido e recriado no ato que o constitui exatamente como sujeito de cultura. Na medida em que o sistema das interpretações ou o universo dos significados

entanto, há que precisar duas coisas. Em primeiro lugar, que a saída da religião não significa o final das crenças religiosas. Elas mudam de lugar e de função, porém subsistem no interior de um mundo no qual a religião já não o organiza. Em segundo lugar, que a tentativa fundamentalista de recompor a organização religiosa que se desfez é vã em seu próprio princípio. Está fadada ao fracasso." (GAUCHET, 2005, p. 294).

foi atrelado rigidamente ao sistema da produção material. (1985, p. 6)

De fato, não é preciso grande esforço para perceber que, atualmente, há um conjunto diverso de alternativas religiosas, e isso só confirma que a necessidade de buscar uma razão de viver está muito além da satisfação das necessidades básicas ofertadas pelo mercado. Não obstante, quando se considera a análise de Marcel Gauchet (2005), na perspectiva da história da religião, e de Lima Vaz (1985; 1988), na da filosofia da religião, não se pode negar que se está diante de uma sociedade que já não se estrutura a partir da lógica religiosa, porque prescinde, na organização dos seus objetivos, de tudo o que não esteja a serviço dos seus fins imediatos (MARCUSE, 1973). Assim, do ponto de vista cultural, ou seja, sob o ponto de vista da constituição simbólica de um sentido transcendente, o que se tem é uma cultura sem religião, porque

A organização da experiência de uma cultura sem religião – o que vem a ser, em toda a terrível e contraditória força da expressão, a cultura de uma religião do nada – está exigindo do homem desse fim do segundo milênio da era cristã um preço literalmente mortal. A recusa desse preço com a afirmação da vida e das razões de viver é a alternativa infinitamente grave que se apresenta hoje ao homem da cultura contemporânea errante em meio à multidão prodigiosa de significados que cruzam o seu mundo, e mais uma vez posto diante da simplicidade essencial da busca do Sentido – da busca de Deus. (VAZ, 1985, p. 12).

Tal afirmação patenteia a situação cultural da modernidade tardia e se inscreve no singular processo de racionalização que lhe deu a feição atual. Não obstante, tal processo não deve ser visto como uma exclusividade ocidental. Sob esse aspecto, é sugestivo o conceito de “Múltiplas modernidades” de Shmuel Eisenstadt (2001), que amplia a possibilidade de compreensão do conceito de modernidade. Para ele, o processo de racionalização operou de maneira díspar em variados contextos do mundo, o que explica os distintos estágios de desenvolvimento econômico e cultural bem como a importância atribuída à religião nos diversos contextos. Com isso, a questão da religião na modernidade só poderá ser compreendida se for levada em consideração o contexto mais amplo no qual ela se manifesta, condição para apreender a totalidade do seu significado, a exemplo do que se observou num dos acontecimentos marcantes do início do século XXI.

De todos os acontecimentos deste século, os atentados de 11 de setembro de 2001⁸ talvez seja o mais emblemático. Na perspectiva de um observador atento, Habermas (2002) busca apreender o que os atentados poderiam cravar de insólito nos destinos de uma civilização que se compreendia imune a eventos cuja causa estivesse ancorada na religião. Teriam os atentados provocado uma reviravolta no modo como o Ocidente racionalizado compreendia o lugar destinado à religião

8 Segundo Habermas, tais atentados impunham ao Ocidente racionalizado a necessidade de se analisar a religião sob a ótica da relação entre fé e conhecimento. Isso porque “Só vamos ter a dimensão exata dos riscos de uma secularização que sai dos trilhos em certos locais quando nos estiver claro o que a secularização significa em nossas sociedades pós-seculares.” (HABERMAS, 2002, p. 6).

na sociedade moderna? Ou será que a religião estaria destinada a ficar reclusa na periferia da cultura? Sejam quais forem as respostas a essas questões, aqueles acontecimentos impuseram o desafio de se pensar o Ocidente para além da autossuficiência da racionalidade técnica. Uma nova realidade se impunha, violentamente; o caráter disruptivo por ela engendrada despertou o medo do desconhecido e suplantou a segurança da rotina. É “Como se o atentado ensandecido tivesse feito vibrar no mais íntimo da sociedade secular uma corda religiosa, por todos os lados lotaram-se as sinagogas, igrejas e mesquitas.” (HABERMAS, 2002, p. 6).

Independentemente dos atentados e antes mesmo do seu desfecho, o Ocidente assistia ao crescimento acelerado de movimentos espiritualistas que, como “[...] sismógrafos de novos tempos” (ROUANET⁹, 2002, p. 5), antecipavam uma mudança no trato com a religião, inclusive por renomados pensadores contemporâneos¹⁰. Não obstante, Rouanet ressalta que “Em nenhum momento o secularismo moderno é posto em xeque, mas a ideia de sua incompatibilidade de princípio com a religião entra em declínio” (2002, p. 5), não obstante os cenários favoráveis aos debates sobre o *reviva*/religioso.

9 Sugestivo é o título do artigo publicado por Rouanet (2002): “A volta de Deus”, no qual ele vai destacar que os atentados trouxeram uma mudança de perspectiva na forma de se observar a religião. Se antes ela era vista com indiferença pelos intelectuais, agora os sinais de reespiritualização tornaram-se mais presentes em outras camadas da sociedade, a exemplo de seitas orientais, comunidades pentecostais e rituais satânicos.

10 No âmbito da filosofia, houve ampliação do debate e da produção acadêmica, a exemplo de Derrida e Gianni Vattimo, “A religião” (1997), Luc Ferry, “O Homem-Deus e o sentido da vida” (2010) e “Depois da religião” (2008), com Marcel Gauchet; Jürgen Habermas (2007), “Entre naturalismo e religião”.

Se, por um lado, não há dúvida de que 11 de setembro representou um ponto de inflexão no modo como o Ocidente racionalizado abordou a religião, ao subestimar ou mesmo trivializar a sua importância para a realização de uma forma de vida humana reconciliada, por outro, não deveria ser esquecido que, antes mesmo desses acontecimentos, a religião já havia retornado do seu exílio e ocupado aqueles espaços nos quais as forças desagregadoras do mercado não conseguiram preencher com as promessas de uma vivência fincada, exclusivamente, na pura imanência da reprodução material e do consumo.

Nesse sentido, será que o fenômeno do *revival* religioso, na sua facticidade, significaria uma resposta à crise de sentido da modernidade tardia e, por consequência, uma barreira capaz de conter o avanço do niilismo? Ou será que, mesmo nessa versão menos institucionalizada, porque se expandiu ao largo dos controles das igrejas tradicionais, tal fenômeno representaria, apenas, uma das novas formas de consolo inofensivo ao avanço inconcusso de uma modernidade que “saiu dos trilhos”¹¹? Sem dúvida, não se poderia desmentir que, o transcurso da presença desse fenômeno, supostamente transfigurador da paisagem fria do Ocidente racionalizado, tem como cenário uma crise de valores e de ausência de princípios orientadores da ação qualificados para apontar uma saída às contradições inerentes à locomotiva modernidade, está que segue veloz seu curso sobre o que restou do arcabouço simbólicas da tradição ocidental.

11 Cf. Jürgen Habermas; Joseph Ratzinger, 2007.

3 Religião, niilismo e modernidade.

Vários são os caminhos para se tentar compreender a modernidade e suas consequências para a forma de vida atual. Se a opção passa pela trilha aberta por Weber, cujo pressuposto é o processo de racionalização ocidental, a possibilidade de se deparar com a questão do niilismo, no final desse caminho, está dada como certa. Isso não deveria surpreender ninguém¹², mesmo que a narrativa predominante do Iluminismo apontasse noutra direção, a de um modelo de racionalidade que lançava luzes sobre o obscurantismo religioso. A racionalidade esclarecida seria a conquista mais soberba da humanidade, o estágio mais avançado do seu desenvolvimento, a conquista plena da sua humanização, pelo uso livre e autônomo das suas capacidades cognitivas, porque sem interferências religiosas.

Do ponto de vista da racionalidade formal operativa, consolidada no êxito da ciência e da técnica modernas, que avultam como as forças produtivas mais revolucionárias da história, o progresso econômico é inquestionável. No entanto, basta olhar para o desenvolvimento humano, sob o ponto de vista social, político e cultural, tal êxito se mostra claudicante. E mais, observada a partir dos seus princípios, Nietzsche (2014) já alertara que a narrativa da modernidade era fabular, porque, ao ser dispensado o mundo dos valores eternos, fundamento do aparente, ambos perderam substância. “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? Talvez o aparente?... Mas não! com o mundo verdadeiro

12 “Então, para os ‘últimos homens’ desse desenvolvimento cultural, bem poderiam torna-se verdade as palavras: ‘Especialistas sem espírito, gozadores sem coração: esse Nada imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado.’” (WEBER, 2004, p. 166).

abolimos também o mundo aparente!” (NIEZTSCHKE, 2014, p. 32). Porquanto, se, por um lado, o saldo do percurso de racionalização representaria a conquista mais alta já alcançada pela humanidade, pois esse é o significado da morte de Deus, por outro, o debacle dos valores eternos, provocados pelo deicídio, impunha a instauração de novos valores a partir do nada.

Em trabalho recente, Wolfram Eilenberger (2019) traça o percurso da análise pós-nietzschiana na busca de compreender o significado da quebra desses valores e recoloca como signo orientador desse trajeto a indagação basilar da filosofia: O que é o homem? Ora, com Descartes, o *cogito* assoma como paradigmática fonte de verdade única sobre o mundo que, expresso como racionalidade esclarecida, dispensa qualquer outra forma de compreensão da realidade que não se enquadre na positividade dos seus próprios cânones. Tal paradigma é reprovado em seu primeiro teste, quando em confronto com realidade, logo no início do século XX: a eclosão da Primeira Guerra. Com ela, o véu que encobria a falsa supremacia do progresso técnico-científico é retirado e as atrocidades da violência do progresso mostra a nudez de uma racionalidade sem valores que se espraia em meio às ilusões por ela apregoadas. A Grande Guerra, “[...] roubou toda e qualquer credibilidade da retórica iluminista a respeito de um progresso civilizatório da humanidade por meio da cultura, da ciência e da técnica.” (EILENBERGER, 2019, p. 28).

A guerra totalmente “industrializada”, nas palavras desse autor, veio para ratificar o veredito nietzschiano: “O niilismo está à porta: de onde vem esse mais sinistro de todos os hóspedes” (NIETZSCHE, 1974, p. 387). Talvez tenha sido o próprio Nietzsche quem apontou, com mais

veemência, a profundidade da crise moderna e que ela não poderia ser compreendida, simplesmente, com as categorias puídas do passado, porque tornaram-se inúteis. O silêncio ensurdecador da tradição, nas palavras de Arendt (1972), ecoou num deserto de esperanças, porque a religião deixou de ser um vetor de referência para o estabelecimento de valores orientadores do novo marco normativo da sociedade e, pelo visto, nenhum substituto à altura do desafio de instituir princípios normativos da ação foi apresentado (VAZ, 2002; 2012).

Como se pode deduzir das questões acima, a racionalidade esclarecida está num beco sem saída¹³ porque não consegue sair das aporias autorreferentes do *ego cogito*, que a impede de resolver suas próprias contradições internas, ou apontar uma saída para crise da modernidade. Nesse contexto, é possível sinalizar por que Lima Vaz empreende a tarefa de compreender tal crise desde a sua gênese sob o ponto de vista da religião, tendo em vista que a modernidade “[...] parece ser o primeiro ciclo civilizatório na história que se estrutura quase programaticamente como civilização não-religiosa.” (VAZ, 1988, p. 46). Ora, “não-religiosa” vem a significar, nesse contexto, nada mais nada menos do que a mudança do *status* da religião na modernidade, na medida em que ela perde o lugar do qual ditava as normas de conduta e os valores que regiam a organização e os destinos da sociedade. Com isso, não se está afirmando o fim da religião, *tout court*, menos, ainda, que a dimensão transcendente da existência simplesmente se esvaiu no decurso de processo de racionalização. Que o acicate da

¹³ Expressão utilizada por Habermas (2000) para dizer que a filosofia do sujeito, por estar centrada em si mesma, é incapaz de resolver as contradições que ela mesma criou para a modernidade.

modernidade é secularizante, isso não está em questão. A precedência da racionalidade formal operativa em relação a todas as outras formas de justificação da realidade corrobora para tanto. Tal não implica, por consequência, que o ser humano tenha perdido sua dimensão simbólica, seu desejo pela transcendência, ou que seja irrelevante sua insatisfação com o imediatamente dado, pois, como escreve Xavier Herrero, “O homem é um ser simbólico e, como tal, tem a necessidade de dar sentido à sua vida em todas as dimensões, sejam quais forem as circunstâncias materiais em que se encontra.” (1985, p. 14).

O cenário distópico da modernidade tardia, no qual se entrecruzam os desejos humanos pela transcendência e os apelos prementes do mercado de consumo, reclama que o *revival* religioso seja criteriosamente observado para além do simples postulado de um retorno da religião como sinônimo de evento capaz de resgatar o que fora perdido no passado da tradição. Se as ciências humanas estão à míngua de uma linguagem capaz de expressar o conteúdo cognitivo de tal fenômeno, não é simplesmente porque suas categorias de análise e seus conceitos careceriam de uma melhor calibragem. A dificuldade da compreensão do *revival* religioso atual pode estar situada em outro lugar, talvez naquele alerta de Michel Foucault sobre o advento das ciências humanas¹⁴, que caminha *pari passu* com a perda do seu objeto.

14 “Inútil, pois, dizer que as ‘ciências humanas’ são falsas ciências; simplesmente não são ciências; a configuração que define sua positividade e as enraíza na *episteme* moderna coloca-as, ao mesmo tempo, fora da situação de serem ciências; e se se perguntar então por que assumiram esse título, bastará lembrar que pertence à definição arqueológica de seu enraizamento o fato de que elas requerem e acolhem a transferência de modelos tomados de empréstimo às ciências.” (FOUCAULT, 2016, p. 507).

Ao enunciar "*Deus está morto!*" (NIETZSCHE, 2011, p. 13), Nietzsche enuncia, em seguida, "[...] o fim de seu assassino." (NIETZSCHE, 2017, p. 534), eventos que preparam a chegada do niilismo, o novo inquilino que ocupa o espaço vazio deixado pela religião. Sob esse aspecto, se o veredicto nietzschiano estiver correto, a compreensão do lugar da religião na atualidade se entrecruza com a questão do niilismo e da própria crise de sentido da modernidade tardia, pois segundo Gianni Vattimo:

O termo niilismo, inclusive quando se trata de niilismo consumado, portanto não passivo ou reativo, na terminologia de Nietzsche, mantém, com o de 'fábula', algumas das características que possui na linguagem comum: o mundo em que a verdade tornou-se fábula é, de fato, o lugar de uma experiência que não é 'mais autêntica' do que a experiência aberta pela metafísica. Essa experiência não é *mais* autêntica porque autenticidade mesma – o próprio, a reapropriação – desvaneceu com a morte de Deus (1996, p. 11).

Vista sob essa perspectiva, e se considerada desde a sua constituição, a modernidade se desenvolveu como uma forma de vida que, progressivamente, tornou-se "imune" à tradição religiosa e se equilibrou, precariamente, para administrar conflitos de valores concorrentes, o "politeísmo de valores" (WEBER, 1974). Sem os valores normativos da religião ela ficou à míngua de uma unidade simbólico-normativa que abrangesse todas as esferas de ação. Esse conflito desaguou numa crise de valores que continua a aprofundar a crise de sentido. Tal ocorre porque, no processo de

desenvolvimento da modernidade, a referência a valores transcendentais foi dispensada porque não eram compatíveis com parâmetros da sua racionalidade formal operativa.

Ora, se em meio a um contexto de crise de sentido entra em cena o *revival* religioso para alterar a paisagem sombria da modernidade tardia, inclusive alguns até postulando o retorno de antigas estruturas simbólicas de significação, outros nem tanto, não poderia ser descuidado é que eles também podem trazer consigo elementos propagadores da força inercial do niilismo, que continua a se alastrar e a consumir, inexoravelmente, o que restou dos valores da tradição, como sinalizou Ernst Jünger (1988, p. 42).:

O niilismo não é, portanto, visto como algo terminado, mas muito mais como fase de um evento espiritual que o abarca e que não somente a cultura poderá superar e decidir em seu transcurso espiritual, mas também o indivíduo em sua existência pessoal, ou algo que poderá curar-se como uma cicatriz.

De Marx a Nietzsche, passando por Kierkegaard, todos eles perceberam e anunciaram o fim da tradição, o qual assoma o ocidente moderno não como um violento estampido, cujo barulho fosse possível ainda ouvir seus ecos, sinal de que poderia ser possível contornar suas consequências, mas como um silêncio ominoso. Eles perceberam, igualmente, tratar-se de algo insólito: o rompimento dos laços com o passado da tradição jamais poderia ser reconstituído. “O caráter não-deliberado da quebra [da tradição] dá a ela uma irrevogabilidade que somente os acontecimentos, nunca os pensamentos

podem ter.” (ARENDDT, 1972, p. 55). É por isso que, ao comentar a crítica de Nietzsche à modernidade, Manfredo Oliveira (1993, p. 75) afirma que

Ele interpreta toda história do ocidente como *processo de racionalização*, em que a modernidade é apenas sua última forma. Este processo implicou a dissolução da vida arcaica e o desmoronamento do mito e tem, na Europa, dois pontos de referência: Sócrates e Jesus Cristo. A modernidade fechou qualquer possibilidade de retorno às origens míticas, e só o futuro pode abrir alternativas, o que será mediado pela arte, de onde viriam os impulsos para a renovação da tragédia dionisíaca. (grifo do autor).

O mal-estar causado pela presença niilismo pode ser percebido através de um sintoma que vem alastrando-se na contemporaneidade. Trata-se da crise de sentido, que não foi sequer amenizada pelas faustas produções da tecnociência moderna, mas tão somente minorada, para alguns, graças à pertença às diversas possibilidades de experiências espirituais, ora fartamente disponíveis no mercado das religiões. Para dizer de outro modo, o niilismo adeja as configurações dos tempos modernos, carrega consigo o véu sombrio do que é privado de sentido e subverte a busca de um sentido que transcenda às necessidades da vida presente: “O homem contemporâneo se encontra em uma situação de incerteza e precariedade.” (VOLPI, 2012, p. 13).

Tal espectro de desânimo poderia ser traduzido à guisa de uma metáfora (VOLPI, 2012): aquele que sempre caminhou com segurança sobre uma superfície gelada e firme, de repente, com o degelo, vê-se diante de uma

realidade fragmentada em milhares de pedaços e precisa encontrar um lugar seguro para pôr os pés. No entanto, desconhece se algum desses fragmentos poderia proporcionar-lhe alguma firmeza, isto é, se as intempéries de uma época que rompeu a invariabilidade dos valores e também dos conceitos explicativos, ainda proporcionaria alguma segurança para dizer uma palavra que seja reflexo de tal realidade. Em meio à situação de insegurança, o que lhe restaria, por conseguinte, para evitar ser tragado pelo sorvo da relativização do presente, que a tudo devora, senão, buscar compreender o porquê dessa situação? No entanto, caberia indagar: será que sobreviveu ao degelo a capacidade de pensar através de conceitos? Talvez sim! No entanto, esses já não possuem aquela força simbólica unificadora, aquele ímpeto persuasivo legado pela tradição, que apontava o lugar destinado a cada coisa e, assim, conferia certeza, estabilidade e sentido ao mundo, condição que o tornava um lugar habitável e familiar, porque sedutor e aprazível.

Com efeito, não foi sem razão que, no final do século XIX e, sobretudo, na primeira metade do século XX, a crise de sentido que se alastrou no Ocidente tornou-se objeto de análise das mais diversas ciências humanas e sociais. Nesse contexto, a filosofia não se eximiu de traçar um diagnóstico do presente e procurar respostas aos desencantos, à perda de sentido e às ameaças anômicas que atormentam o homem contemporâneo, haja vista o impulso que tomaram as análises da fenomenologia existencial, já no primeiro quartel do século XX, cuja afirmação recorrente foi a de enunciar que a angústia do existente era uma condição inarredável da própria existência. Seria o existente, ele mesmo, o ser-aí (HEIDEGGER, 1988) quem deveria conferir sentido à sua

existência, porque teria na liberdade, que lhe é inerente, o modo próprio do seu existir, ou seja, o de um ser livre de quaisquer determinações.

Segundo Heidegger (2003), a interpretação nietzschiana sobre a história ocidental pode ser descrita como um movimento cujo desfecho está determinado pelo surgir e o desdobrar contínuo do niilismo. É somente a partir desse *continuum* que é possível compreender a crise do Ocidente. Para ele, a expressão que antecipa a presença do niilismo em Nietzsche, “Deus está morto!” (NIETZSCHE, 2012, p. 138), denomina o destino de dois mil anos de história ocidental” (HEIDEGGER, 2003, p. 475), é o anúncio que pretende suplantiar o inominável silêncio da tradição, em face de um mundo novo que seguia seu rumo de costas ao passado.

O impacto do anúncio da morte de Deus, ou seja, de que o mundo perfeito não tem mais força para atuar sobre o mundo aparente, solapa as entranhas dos próprios fundamentos sobre os quais o Ocidente assenta sua intrínseca razão de ser, o seu sentido, e, sobretudo, o seu vir a ser. Isso porque a narrativa histórica que tecia o manto identitário dessa tradição, com os tênues fios metafísico-religiosos, consoante Nietzsche, não ia além de uma ilusão “[...] ótico-moral” (NIETZSCHE, 2014, p. 30). Para dizer de outro modo, a ideia de Deus, enquanto fundamento exterior ao próprio mundo, ideia sobre a qual foi inscrita a história da civilização ocidental e também a medida do seu reconhecimento, não passava de uma projeção idealizada que fora tomada como verdadeira. No entanto, malgrado os esforços de se reter a verdade dessa história, a trajetória do Ocidente revelou-se tão-somente como um conto fabular, ou, mais ainda, um erro, uma

simples ideia descartável, porque incapaz de obrigar e, como tornou-se inútil, deve ser eliminada.

Por não encontrar abrigo no mundo, a experiência da transcendência recolheu-se ao refúgio da interioridade ou foi substituído por pseudoexperiências que colorem, com matizes variados, os diversos contornos do niilismo contemporâneo. Niilismo que, por sua vez “[...] pode, de resto ser apontado como a raiz mais profunda da desordem espiritual do nosso tempo, caracterizada pelo retraimento das experiências autênticas da *transcendência* e pelo dominador avanço de formas diversas de gnosés da *imanência*.” (VAZ, 2013, p. 101, grifo do autor). Como o impulso em direção ao absoluto não pode ser suprimido e a inquietude humana em buscar o sentido da vida e a destinação da história não pode ser extinta, ela se projeta nos mitos pós-metafísicos da ideologia, como Verdade, do hedonismo, como Bem, e da história, no lugar de Deus. Por conseguinte,

A captação da verdade nas malhas da ideologia e a degradação do bem em prazer (hedonista) podem ser considerados os sucedâneos niilistas da experiência *noética* da Verdade e da experiência *ética* do Bem que sustentaram a estrutura da relação de transcendência como *experiência transcendental* ao longo da história da filosofia. (VAZ, 2013, p. 121, grifo do autor).

As aporias impostas pelo pensamento moderno sobre o problema da transcendência colocam em questão o futuro do humanismo ocidental, pelo menos como ele foi concebido desde o alvorecer do pensamento grego até o limiar da modernidade: Deus ou o homem? Eis a questão, alternativa, que explicita o que fora posto pelo

pensamento contemporâneo, em face do aparente triunfo da racionalidade ilustrada sobre a fé. Ou bem o Absoluto existe e é o criador do mundo e do homem, e o homem é nulidade, ou bem o homem é causa de si mesmo e o Transcendente uma mera ilusão a ser conjurada. Abandonada a questão do Absoluto, descartada a possibilidade de se pensar um fundamento metafísico da realidade, a modernidade rendeu-se à ilusão do elogio do presente e do efêmero, e retirou de cena qualquer tipo de pergunta radical sobre o sentido da existência e da destinação da história, abrindo as portas para a chegada, tanto do niilismo ético quanto do niilismo metafísico

Com efeito, ao se tentar identificar o lugar da efetivação da *reviva*/religioso é possível perceber, a partir do ponto de vista do contexto social e cultural da modernidade tardia ocidental, que ele não se objetiva nas instituições públicas, nas leis, na cultura profissional ou no lazer. Ao que parece, seu lugar de efetivação se dá no campo de satisfação das necessidades subjetivas do indivíduo (VAZ, 1988). Em tal sentido, a religião se apresentaria como um porto seguro, uma tábua de salvação que vem apaziguar a angústia e a solidão em que ele está lançado, em face de um mundo que se lhe apresenta estranho e hostil, porque abandonou a possibilidade da realização do ideal de vida comum, fundado sob o laço da solidariedade entre iguais. Eis, pois, uma questão que poderia mover o interesse da Filosofia da Religião para compreender o *reviva*/religioso nos dias atuais.

4 Conclusão

Ao sair das sombras, a religião se depara com um mundo que funciona sob a égide da produção e do

consumo, valores imanentes que determinam o bem viver moderno, e com um ser humano perplexo, que já não encontra parâmetros para organizar sua existência fora desses valores. Submetido às injunções de relações exteriores e programáticas, que comprometem a espontaneidade da vida no que ela revela de surpresa, é imposto ao ser humano um único desafio: atender às urgências da sociedade administrada pela tecnociência, ao tempo em que vive angustiado porque lhe falta parâmetro para compreender o mundo e a si mesmo como parte de uma totalidade de sentido, porque o mundo das verdades eternas ficou no passado.

Nas sociedades tradicionais, a totalidade de sentido estava assegurada pela religião, principal fonte simbólicas da qual provinham as respostas significativas sobre o bem viver e anteparo eficaz contra às investidas ameaçadoras do nada. Com o fim da tradição, inaugura-se um tempo no qual o indivíduo tem que retirar da própria existência, contingente, sua fonte de valor, esforço que, talvez, tenha malgrado, se observada a angústia provocada pela falta de sentido que ronda a vida contemporânea. Com isso, a questão do niilismo vem a se inscrever como injunção inescapável porque o *reviva*/religioso, ao que parece, não alterou o marco simbólico normativo cultural ou social, porque não foi além de prover a necessidade pessoal, deixando intacta a forma de vida e os valores correntes.

Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **A dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1972.

BERGER, Peter Ludwig. Further Thoughts on Religion and Modernity. *Society*, Cham, v. 49, n. 4, p. 313-316, 2012. Disponível em: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs12115-012-9551-y.pdf>. Acesso em: 03 nov. 2017.

BERGER, Peter Ludwig. Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. **A religião**. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

EILENBERGER, Wolfram. **Tempo de mágicos**: a grande década da filosofia 1919-1929. São Paulo: Todavia, 2019.

EISENSTADT, Shmuel. Modernidades múltiplas. **Sociologia, Problemas e Práticas**, Oeiras, n. 35, p. 139-163, abr. 2001. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-652920010001-00007&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 06 nov. 2017.

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. **Depois da religião**: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

FERRY, Luc. **O homem-Deus ou o sentido da vida**. 4. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

FONTES, Paulo. Repensando os fundamentos da Teoria Crítica de Frankfurt e os seus dilemas teóricos, epistemológicos e políticos. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 46, n. 144, p. 121-147, Jan./Abr., 2019.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 10. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

GAUCHET, Marcel. **El desencantamiento del mundo**: una historia política de la religión. Madrid: Trotta S.A., 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. Fé e conhecimento. **Folha de São**

Paulo, São Paulo, 06 jan. 2002. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0601200206.htm>. Acesso em: 15 mar. 2015.

HABERMAS, Jürgen. Modernidade: um projeto inacabado. *In*: ARANTES, Otília e ARANTES Paulo. **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas**: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas. São Paulo: Brasiliense, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988.

HEIDEGGER, Martin. A sentença nietzschiana "Deus está morto". **Natureza Humana**, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 471-526, dez. 2003. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-2430200300-0200008&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 16 fev. 2018.

HERRERO, Xavier. Filosofia da Religião e crise da fé: dialética do sagrado cristão. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 13-39, 1985.

JÜNGER, Ernst. Sobre a linha. **Cadernos de Tradução**, São Paulo, v. 1, n. 3, 1998, p. 39-74.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?. *In*: _____. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1995.

MARCUSE, Herbert. A ideologia da sociedade industrial. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**: entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

NIETZSCHE. Friedrich. **A gaia ciência.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE. Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo.** Petrópolis: Vozes, 2014.

NIETZSCHE. Friedrich. **Assim falou Zaratustra:** um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE. Friedrich. **Vontade de potência.** Petrópolis: Vozes, 2017.

NIETZSCHE. Friedrich. Sobre o niilismo e o eterno retorno. *In:* _____. **Obras incompletas.** Seleção de textos de Gérard Lebrun. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de Oliveira. **Ética e racionalidade moderna.** São Paulo: Loyola, 1993.

ROUANET, Sérgio Paulo. A volta de Deus. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 19 maio 2002. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1905200205.htm>
Acesso em: 15 mar. 2015.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade:** niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica II.** 6. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia III:** filosofia e cultura. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia VII:** Raízes da modernidade. São Paulo: Loyola, 2012.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Cultura e religião. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 5-12, 1985.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985). **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 15, n. 42, p. 27-47, jan./abr. 1988.

VOLPI, Franco. **El nihilismo.** 2. ed. Madrid: Siruela, 2012.

WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. A ciência como vocação. In: GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Charles Wright (Org.). **Ensaio de sociologia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. p. 154-183.

ZILLES, Urbano. Situação atual da Filosofia da Religião. **Teocomunicação**, Revista da Teologia da PUCRS, Porto Alegre, v. 36, n 151, p. 239-271, mar. 2006. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/articloe/view/1676>. Acesso em 08 jul. 2017.

Hélio Pereira Lima

Doutor em Ciências da Religião. Atualmente, é professor de filosofia na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

E-mail: helio.lima@unicap.br

Submetido: 22/11/2019

Aprovado: 15/12/2019