

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE
PRÓ-REITORIA DE ENSINO E GRADUAÇÃO – PROEG
CURSO DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO – CAMPUS DE NATAL**

FLÁVIA GOMES DA SILVA

DEUS ESTÁ MORTO! AINDA...

NATAL / RN

2016

FLÁVIA GOMES DA SILVA

DEUS ESTÁ MORTO! AINDA...

Monografia apresentada à Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN - como requisito obrigatório para obtenção do título de Licenciado em Ciências da Religião.

Orientador: Professor Ms. William de Macêdo Virgínio

NATAL/ RN

2016

**Catlogação da Publicação na Fonte.
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.**

Silva, Flávia Gomes da

Deus Está Morto! Ainda... / Flávia Gomes da Silva . - Natal - RN, 2016.

49 p.

Orientador: Prof. Ms. William de Macêdo Virgínio.

Monografia (Graduação em Ciências da Religião). Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

1. Ciências da Religião. I. Virgínio, William de Macêdo. II. Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. III. Título.

UERN / BC

CDD 200

Bibliotecária: Jocelania Marinho Maia de Oliveira CRB 15 / 319

FLÁVIA GOMES DA SILVA

DEUS ESTÁ MORTO! AINDA...

Monografia apresentada à Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN - como requisito obrigatório para obtenção do título de Licenciado em Ciências da Religião.

Natal, _____ de junho de 2016.

BANCA EXAMINADORA

Ms. William de Macêdo Virgínio – UERN
Orientador

Dr. João Maria Pires – UERN
Examinador

Dr^a. Maria José da Conceição Souza Vidal – UERN
Examinadora

Eliminamos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Mas não! *Ao eliminar o mundo verdadeiro, também eliminamos o aparente!*

(Meio-dia; momento da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ápice da humanidade; INCIPIT ZARATRUSTR.*)

Friedrich Nietzsche

Dedico este trabalho aos meus pais Francisco Rosa e Maria Darc pelo incentivo, e as minhas irmãs Fabia Gomes e Fernanda Gomes e também a minha Vó Margarida Macena (*in memoria*) pelas conversas e pelo apoio.

AGRADECIMENTOS

A toda minha família em especial ao meu pai Francisco Rosa, a minha mãe Maria Darc e as minhas irmãs Fabia, Fernanda e Fabiana pela compreensão da minha ausência, para minhas leituras.

A meu padrinho Ailtom e minha madrinha Conceição pelo apoio.

Aos funcionários e amigos da UERN, principalmente Erinaldo, Francisco, Jorge e senhor Rui, por terem me auxiliado a alcançar meus objetivos e também pela amizade.

Ao corpo docente do curso Ciências da Religião por me proporcionar um leque de informação e também pela interação social professor-aluno.

Aos meus amigos Ana Paula, Kleiton, Layane, Ronaldo, Jurandir, Carlos, Wanderson, Clesio, Fátima e Dione, pela parceria nos trabalhos desenvolvidos neste curso e também pelo amadurecimento social e acadêmico que conseguimos juntos.

Aos meus amigos Fabia, Fernanda, Gláucia, Kellen, Daniele, Paula, Kleiton, Benicio e Elisabete, pela compreensão da minha ausência e pelo apoio em cada etapa desta monografia.

A Jamillis e a Helcio pelo apoio na produção do projeto desta monografia.

Aos discentes da turma 2012.1 do Curso Ciências da Religião, pela interação social.

Aos docentes que aceitaram o convite para fazerem parte da minha banca examinadora.

Ao professor Ms. William de Macêdo Virgínio, por ter me proporcionado conhecer um pouco da filosofia, por apontar a relevância de fazer uma boa graduação (com leituras e muitas leituras) e por ter apresentado Nietzsche. E também por me fazer pensar a vida diferente. Assim como, por me apoiar no momento mais difícil da minha vida e por não ter desistido de mim.

RESUMO

Pensar a sentença nietzschiana “Deus está morto” como deve ser visada não é uma tarefa fácil. Depreendemos que a morte de Deus não é uma hermenêutica teológica e nem uma apologia ateuista. Neste trabalho, discorremos sobre a expressão “Deus está morto” em Nietzsche. Nosso objetivo consistiu em analisar o sentido e a permanência da expressão “Deus está morto” na modernidade à luz do filósofo Friedrich Nietzsche. Utilizamos a pesquisa bibliográfica qualitativa e nossa pesquisa se qualificou como explicativa. Nossos dados foram construídos a partir da investigação da literatura do filósofo Friedrich Nietzsche. Depois consultamos os livros que tiveram subsídio teórico para corroborar com a sentença nietzschiana acerca da morte de Deus. Concluímos que não apresentamos um conceito específico sobre o sentido da expressão “Deus está morto”. Entretanto, apresentamos quatro perspectivas. A primeira é que a “morte de Deus” pode ser o desenvolvimento do desencantamento do mundo. Ela também pode ser a representação do rumo de dois mil anos da história do Ocidente. Assim como, essa sentença nietzschiana pode resultar em uma crítica aos valores morais da crença cristã — ao problema do sentido que atribuímos às coisas. E por último, ela pode ser um fenômeno histórico paulatino, um processo social e filosófico que tem como consequência a decadência de todos os valores, é o que Nietzsche chama de niilismo. E na questão da permanência da expressão nietzschiana temos Max Weber (2011) com a noção de *desencantamento do mundo* e também a ideia de *saída da religião* de Gauchet (2008). Compreendemos que esses dois autores dão sequência ao pensamento nietzschiano, todavia de forma sistemática. Neste sentido, depreendemos também o paradoxo na sociedade moderna entre a “saída da religião” na esfera pública e a permanência do religioso no âmbito privado. E também compreendemos que temos um falso debate entre a morte de Deus e o retorno da religião na modernidade.

Palavras-chaves: “Deus está morto”. Modernidade. Religião.

ABSTRACT

Think Nietzsche's statement "God is dead" as it should be targeted is not an easy task. We inferred that the death of God is not a theological hermeneutics and not an atheistic apologetics. In this work, carry on about the phrase "God is dead" Nietzsche. Our objective was to analyze the meaning and permanence of the phrase "God is dead" in modernity in the light of the philosopher Friedrich Nietzsche. We use the qualitative literature and our research has qualified as an explanatory. Our data were constructed from the investigation of the philosopher Friedrich Nietzsche literature. Then we consult the books that had theoretical benefit to corroborate the Nietzschean sentence about the death of God. We conclude that we do not present a specific concept of the meaning of "God is dead". However, we present four perspectives. The first is that the "death of God" can be the development of the disenchantment of the world. It can also be representing the course of two thousand years of Western history. Like, this Nietzschean sentence may result in a critique of the moral values of Christian belief - the problem of the meaning we attach to things. Finally, it may be a gradual historical phenomenon, a social and philosophical process that results in the decay of all values, is what Nietzsche calls nihilism. And the question of the Nietzschean expression stay Max Weber (2011) with the notion of disenchantment of the world and also the output of the idea Gauchet religion (2008). We understand that these two authors give sequence to Nietzsche's thought, but systematically. In this sense, also we proceed from the paradox in modern society between the "out of religion" in the public sphere and the religious remaining in private. And we also understand that we have a false debate between the death of God and the return of religion in modernity.

Words- keys: God is dead. Modernity. Religion

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 MODERNIDADE RELIGIOSA.....	14
3 O SENTIDO DA EXPRESSÃO “DEUS ESTÁ MORTO”	24
4 A ATUALIDADE DA EXPRESSÃO “DEUS ESTÁ MORTO”	36
CONSIDERAÇÕES FINAIS	46
REFERÊNCIAS.....	48

1 INTRODUÇÃO

A pergunta pelo sentido da vida é uma questão que faz parte de todo ser humano e antes quando a vida religiosa era forte tínhamos preceitos que estabeleciam representações do sentido global do homem e do seu universo. Todavia, na busca pela “verdade”, o homem passou a utilizar técnicas do conhecimento científico para responder questões do seu cotidiano e para as explicações do cosmo. Desse modo, restringimos o objeto de pesquisa deste trabalho a investigar a perda tradicional da fé.

Assim, depreendemos que a morte de Deus marca a modernidade. Temos a psicologia para explicitar as questões do ser humano, também temos o médico para solucionar qualquer dor com remédio. Sendo assim, o sofrimento não é castigo e nem maldade de algum deus ou demônio. O mundo está racionalizado. Neste sentido, idealizamos a felicidade na modernidade, buscamos progresso e nosso pensamento é para realizações no futuro. No mundo secularizado a nossa vida é preenchida por projetos e metas para alcançar. O consumismo é como um entorpecente para amenizar o desejo insaciável de sentido. Nesse caso, as antigas formas de religião¹ e de ser religioso² desapareceram. Portanto, nossa conduta ética religiosa não está mais ligada ao nosso cotidiano.

Desta forma, na sociedade moderna presenciamos a separação entre a Igreja e o Estado, o homem manifesta uma relação particular com o sagrado e com o mundo. A vida social não é mais submetida aos ditames das instituições religiosas. A religião não satisfaz mais o homem, ela é somente uma das esferas que complementa a sociedade.

Presenciamos o enfraquecimento social e cultural da religião cada vez mais com características específicas da modernidade como, por exemplo, a

¹ Utilizamos a noção desse termo na perspectiva de Marcel Gauchet (FERRY; GAUCHET, 2008, p.44): “a religião é, no sentido mais forte do termo, um fato de *instituição*, um partido tomado humano-social da heteronomia”.

² O sentido adotado neste trabalho para esse conceito é na perspectiva do Marcel Gauchet (2008) como sendo: heteronomia, dimensão política e a inexistência de uma “disposição natural” do homem.

racionalidade, a autonomia do indivíduo-sujeito e a forma particular de organização social. Por outro lado, o avanço do fundamentalismo e do radicalismo é acentuado. Vivemos a “morte de Deus” ou, o oposto, o reencantamento do mundo? Desta forma, temos na modernidade perspectivas da religião e do religioso que possam situar essa indagação.

A escolha deste trabalho consistiu do incômodo na experiência construída dentro de um arcabouço religioso, assim como, das pesquisas e da empatia com o filósofo Friedrich Nietzsche, a partir da disciplina de Filosofia das Tradições Religiosas I, ministrada pelo professor Ms. William de Macêdo Virgínio, no segundo período deste curso.

Testemunhamos o paradoxo entre o que os fieis diziam acerca de sua crença e a maneira que eles vivenciavam a fé. Havia uma contradição, como se houvesse mais a necessidade de crer, do que realmente a crença em algo transcendente. Havia a vontade de negar a realidade, de se apegar ao nada, como um subterfúgio dessa vida niilista. O espaço antes cedido pela fé foi ocupado pela forma estritamente sistemática do pensamento. Pois, compreendemos o afastamento de características transcendentais para preocupações imanentes. Por este motivo tivemos o interesse em depreender em que medida há religião e o religioso depois da morte de Deus. Pretendemos responder esta pergunta no desenvolvimento desse trabalho.

Neste trabalho, a nossa metodologia de pesquisa utilizada foi a pesquisa bibliográfica. Pois, fizemos o levantamento das informações e documentação a partir do material coletado em livros, revistas, artigos e sites (SALOMAN, 2004). Com fichamentos, resumos e paráfrases. Nossos dados foram construídos a partir da investigação da literatura do filósofo Friedrich Nietzsche. Consultamos as obras incompletas, além da leitura de biografias e algumas obras desse autor na íntegra. Depois consultamos os livros que tiveram subsídio teórico para corroborar com a sentença nietzschiana acerca da morte de Deus, exemplo, Max Weber (2011) com seu conceito de “desencantamento do mundo” e o filósofo Marcel Gauchet (2008) com sua ideia de “saída da religião”. Pesquisamos também autores atuais que pudessem explicar a possibilidade do religioso e da religião na sociedade moderna, por exemplo, (FERRY, 2012; GAUCHET, 2008; HERVIEU-LÉGER, 2008). Adotamos uma abordagem de base qualitativa (MOTTA-ROTH, 2010). A classificação da nossa pesquisa foi explicativa.

Passamos a expor os nossos objetivos deste trabalho, na intenção em depreender em que medida há religião e o religioso depois da morte de Deus. Temos como objetivo geral: Analisar o sentido e a permanência da expressão “Deus está morto” na modernidade à luz do filósofo Friedrich Nietzsche. Como objetivos específicos, intencionamos analisar o sentido da modernidade religiosa no Ocidente. E também, explicitar o sentido da expressão “Deus está morto” em torno do pensamento nietzschiano. Assim como, mostrar a atualidade da expressão de “Deus está morto”.

Isso posto, passamos a apresentar a divisão do nosso trabalho para facilitar a compreensão dos leitores.

Na **primeira seção**, apresentamos o nosso problema, a nossa justificativa, a nossa metodologia, nossos objetivos e uma síntese das divisões deste trabalho.

Na **segunda seção**, apontamos aspectos da religiosidade moderna, como por exemplo: a racionalidade, a autonomia do indivíduo-sujeito e a forma de organização social. Depreendemos que o paradoxo na modernidade religiosa consiste no “exílio da religião” de um lado, e do outro temos a sociedade fundamentada com preceitos divinos. Assim, tentamos aproximar a perspectiva nietzschiana para a modernidade.

Na **terceira seção**, explicitamos a sentença nietzschiana “Deus está morto” especificamente do aforismo 125 da obra *A gaia ciência*. Assim como, o sentido dessa expressão à luz de Nietzsche, o Deus que foi morto, quem foram os assassinos, e o motivo da morte. E também levantamos algumas informações em torno de alguns conceitos para melhor compreensão deste trabalho.

Na **quarta seção**, apresentamos perspectivas que pudessem fundamentar a atualidade da expressão nietzschiana que consistiu em: “individualização do crer” com (FERRY, 2012, HERVIEU-LÉGER, 2008); “saída da religião” (GAUCHET, 2008) e o “desencantamento do mundo” (WEBER, 2001). Defendemos na atualidade esses dois últimos, pois eles são os conceitos que mais se aproximam da perspectiva da morte de Deus de Nietzsche.

Nas **considerações finais**, explicitamos nossas análises com perspectivas voltadas para os nossos objetivos e nosso tema: discorrer sobre a atualidade da expressão “Deus está morto” em Nietzsche.

Não temos a pretensão em exaurir a temática deste trabalho, nem de apresentar conclusões definitivas, pois depreendemos a complexidade desse

assunto. Mas, queremos apenas que os discentes possam compreender o sentido da sentença “Deus está morto” de Nietzsche e as consequências que ela desencadeia na modernidade. Assim, proporcionando aos leitores do curso Ciência da Religião novos horizontes e reflexões da situação do religioso e da religião em uma sociedade laicizada.

2 MODERNIDADE RELIGIOSA

Na modernidade³ a verdade não é mais estabelecida por postulados de fé. A tradição religiosa, não fundamenta mais o sentido capaz de organizar de forma coercitiva a vida dos fieis. Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosa passam a ser de ordem pessoal. Por esses motivos, compreendemos que a sentença Nietzscheana, de que “Deus está morto”, perdura.

Nesta seção, apresentamos as características da religiosidade moderna no Ocidente, como por exemplo, a racionalidade, a autonomia do indivíduo-sujeito e a forma particular de organização social. Na perspectiva do pensamento nietzschiano de que todos os sistemas que estabeleciam sentido e coerção na vida dos fieis não tem mais intensidade em suas práticas diárias. Conforme Nietzsche (2012a), durante séculos, ainda haverá cavernas com a sombra de Deus. Entretanto, a sombra de Deus perdura na modernidade com a ausência de sentido e de valores velados por fugas artificiais.

Durante dois mil anos a religião cristã expandiu seus preceitos em toda parte do mundo. Por longos anos ela inverteu os valores nobres. Para Nietzsche (2013), o cristianismo fez da verdade, uma grande mentira. Essa tradição religiosa deixou toda vontade corruptível. Segundo Nietzsche (2013), além de o cristianismo ser uma grande maldição da humanidade, ele é a vitória do instinto de vingança, a vingança da moral escrava. Vale ressaltar, que temos essa moral predominante na modernidade.

Neste sentido, a simbologia religiosa da ideia de “Deus” do cristianismo que provocava ao cristão o sentimento de “pecado” e temor, não existe mais. Conforme apontado por Nietzsche (2005c, p.96): “Acabando a idéia de Deus, acaba também o sentimento do “pecado”, da violação de preceitos divinos, da mácula numa criatura consagrada a Deus”.

Na sociedade Moderna temos a ruptura de uma compreensão de que a natureza é sagrada. Extraímos todas as ferramentas possíveis para facilitar a nossa vida. O tempo no cotidiano das pessoas religiosas não é mais atemporal. Neste

³ Para melhor compreensão do termo que utilizamos como modernidade, adotamos o conceito de Marshall Berman: “Existe um tipo de experiência vital — experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida — que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje. Designarei esse conjunto de experiências como “modernidade”” (1986, p. 15).

sentido, hoje podemos olhar o céu com telescópios e observar um planeta e estrelas. Não partilhamos mais na vida religiosa a convicção de natureza e “[...] vemos fechadas definitivamente para nós as portas da vida religiosa: tal convicção diz respeito à natureza e à relação com ela” (NIETZSCHE, 2005c, p. 83). Conforme afirma Nietzsche (2005c, p.83):

Naqueles tempos nada se sabia sobre as leis da natureza; seja na terra, seja no céu, *nada* tinha que suceder; uma estação, o sol, a chuva podiam vir ou faltar. Não havia qualquer noção de causalidade *natural*. Quando se remava, não era o remo que movia o barco; remar era apenas uma cerimônia mágica, pela qual se forçava um demônio a mover o barco.

Segundo Nietzsche (2005c), se voltarmos aos tempos em que a vida religiosa tinha força, um raio representava um sinal divino. As enfermidades e também a morte eram consequência de influências mágicas. Não existia a noção de “causalidade natural”. Assim, observamos o enfraquecimento da hierofania na natureza. Nossa relação com a natureza é de utilidade, perdemos a relação de admiração e de temor.

Para Nietzsche (2012a, p. 214), parece que as pessoas necessitam do cristianismo: “por isso ele continua a ser alvo de crença. Pois assim é o homem: um artigo de fé poderia lhe ser refutado mil vezes — desde que tivesse necessidade dele, sempre voltaria a tê-lo por “verdadeiro””. Na modernidade, observamos a expansão de igrejas de todos os tipos. E como Deus está morto? Podemos estabelecer duas respostas. A primeira é que o indivíduo necessita da fé, de amparo e apoio. Segundo Nietzsche (2012a), a fé é mais desejada quando há instinto de fraqueza, ou seja, a ausência da vontade, pois a vontade é comando, é força. Quando o indivíduo não sabe comandar ele então anseia que alguém comande sua vida.

A segunda resposta é que amamos o sentimento de satisfação por está dentro de determinados grupos. O amor está na utilidade do instinto de rebanho. É claro, a moral escrava clama por isso. Segundo Nietzsche (2005c), o homem religioso tenta deixar a vida mais leve. Pois clama por subordinação. Assim, sendo guiado pelas regras da divindade. Não há vontade, responsabilidade e muito menos

arrependimento. O instinto de rebanho proporciona sentimentos agradáveis, e só por isso a sombra de Deus permanece na atualidade.

Quando a vida religiosa era forte, as festas religiosas estavam intrinsecamente ligadas ao ciclo da vida do homem religioso, pois estabeleciam regras que determinavam uma conexão do crente com a comunidade. O indivíduo não tinha escolha, se tivesse haveria uma repressão do grupo ou abolição da participação dele. A tradição da família era passada de pai para filho. O indivíduo crescia escutando os preceitos da religião da família.

E todos os ritos, os símbolos e rituais que delimitavam a tradição eram enfatizados em cada etapa da vida dos novos membros da comunidade. Existia um sentimento fervoroso de comunidade, de que o indivíduo se sentia participante e membro de um grupo, não apenas social e religioso.

Destarte, a igreja era o centro de toda vida da comunidade. Ela era a referência para o povo fazer reuniões, orações diárias e também para discutir sobre questões da comunidade. A religião estava intrinsecamente ligada ao cotidiano da vida do fiel. As celebrações das missas diminuíram cada vez mais. Assim, depreendemos a perda de intensidade da vida religiosa no lugar sagrado, a igreja. Compreendemos igreja de acordo com Nietzsche (2012a, p. 232):

Não esqueçamos, afinal, o que é uma Igreja, em oposição a todo “Estado”: uma Igreja é, principalmente, uma estrutura de dominação, que assegura a mais alta posição aos homens *mais espirituais* e de tal forma *acredita* no poder da espiritualidade que o proíbe a si mesma todos os instrumentos de força grosseiros [...].

Temos o desenvolvimento do turismo religioso. Grandes imagens são formadas com caráter religioso para movimentar o capital econômico de algumas cidades. Temos assim, viajantes, peregrinos em busca de fortalecer suas espiritualidades, “se a fé não trouxesse felicidade, nela não se acreditaria: portanto, quão pouco valor ela deve ter!” (NIETZSCHE, 2005c, p. 90).

Logo, a vida em comunidade do homem contemporâneo concentra-se mais nos *shopping center* (o espaço sagrado do capitalismo), nas lojas e nos centros urbanos e não mais nas igrejas. Na sociedade laicizada vivemos por meio de projetos “tudo se passa como se não pudéssemos viver sem nos fixarmos objetivos a alcançar” (FERRY, 2012, p. 16).

Quando não temos o sentido para o significado da vida, então entramos no “ciclo do consumismo”, “indo fazer compras e prestar algum tributo ao *shopping* que, com toda felicidade, apresenta uma finalidade para qualquer passeio” (FERRY, 2012, p. 17). No entanto, na vida cotidiana nos falta o significado do sentido das metas que fixamos, “o “sentido do sentido” – a significação última de todas essas significações particulares – nos falta. No mais das vezes, também, essa impressão é apenas fugaz, e basta que se retome suas atividades para se livrar dela” (FERRY, 2012, p. 17).

Temos algumas arquiteturas com simbologia religiosa, todavia com pouca sacralidade. Quase tudo nesses lugares gira em torno do comércio, em vender correntes, chaveiros, lembranças em geral. Mas também não devemos esquecer a praça de alimentação que é maior do que a capela dentro desses lugares. De acordo com Hervieu-Léger (2008, p. 16): “Os sentimentos religiosos parecem totalmente ausentes desse alvoroçado universo de consumo e de transação de mercadoria”.

Assim, nos tempos remotos havia a transmissão da tradição. Depreendemos a supressão dos hábitos tradicionais que estabeleciam com rigor a prática religiosa. Temos o desenvolvimento da crença individualista e utilitarista na modernidade. De acordo com Nietzsche (2005c) percebemos que podemos romper com a tradição, que isso não altera a nossa eterna salvação da alma e também a nossa relação com a divindade. Essa é uma questão na modernidade relevante para pensar, pois temos o que Hervieu-Léger (2008, p. 62) chama de “crise da transmissão”:

Se evocarmos a construção simbólica e prática de uma “linhagem dos que crêem”, fica clara a relação decisiva existente entre religião e memória. É exatamente nesse ponto que podemos situar – se quisermos retomar esse termo – o nó da “crise da transmissão” mencionada em todas as observações que tratam da relação dos jovens com a religião. Pois as sociedades modernas são cada vez menos sociedades de memória. Ao contrário, são governadas, de um modo mais ou menos imperioso, pelo paradigma da imediatez. Além do mais, é porque chegaram a romper o elo da memória obrigatória da tradição que se tornaram sociedades de mudança, erigindo a inovação como regra de conduta.

Deste modo, observamos essa crise da transmissão quando compreendemos a questão escatológica religiosa no mundo laicizado. Pois tínhamos a velhice como sendo uma representação de sabedoria. Ser velho era uma condição

para o acesso a erudição: “Ocupava um lugar eminente, insubstituível no seio das idades da vida” (FERRY, 2012, p. 12). Existia o respeito a todas as palavras dos mais velhos. O cumprimento dos conselhos deles era estabelecido com rigor.

Todavia, de acordo com Ferry (2012), a velhice compreendida na sociedade moderna é um sinal de decadência. Pois nessa sociedade temos um exagero com a aparência estética. Utilizamos todas as ferramentas para evitar a velhice. Assim, substituímos o passado, os costumes dos antigos e as palavras em evidência são: “juventude”, “progresso” e “futuro”. Pois o homem é capaz de construir um homem novo, de criar seu sentido para seu existir. Tudo isso é máscara de falta de sentido. Escondendo a ausência de significado e de valores. Esses são os artifícios da modernidade para suprir a vida niilista.

Posto isso, neste contexto de mudança das ações morais na sociedade, temos três fases da moralidade até agora que Nietzsche constata. Contudo, a última é a mais relevante para nós. Conforme aponta Nietzsche (2005c, p. 66-67):

[...] no mais alto grau da moralidade até agora, ele age conforme a sua medida das coisas e dos homens, ele próprio define para si e para outros o que é honroso e o que é útil; torna-se o legislador das opiniões, segundo a noção cada vez mais desenvolvida do útil e do honroso. O conhecimento o capacita a preferir o mais útil, isto é, a utilidade geral duradoura, à utilidade pessoal, o honroso reconhecimento de valor geral e duradouro àquele momentâneo: ele vive e age como indivíduo coletivo.

Segundo Nietzsche (2005c), o mais alto grau da moralidade se dá quando o homem age com autonomia, conforme o seu princípio de honra e de utilidade para ele e para os outros. O conhecimento o habilita a buscar a utilidade pessoal. Assim, temos em contrapartida uma das características da modernidade, a autonomia religiosa. Se não há mais a “verdade absoluta” então o homem pode ser seu próprio legislador.

Para que possamos depreender a relação entre a modernidade e a religião, temos que explicar três elementos que são traços específicos da modernidade. A primeira característica é o que Hervieu-Léger (2008, p. 31) aponta como sendo a racionalidade, ou melhor: “o imperativo da adaptação coerente dos meios aos fins que se perseguem”. Max Weber (2011, p. 68) discorre sobre o racionalismo: “o

racionalismo é um conceito histórico que envolve todo um mundo de componentes diversos”.

Na questão da racionalidade temos dois planos. O primeiro é no âmbito das relações sociais. Segundo Hervieu-Léger (2008), o *status* social do indivíduo não prevalece mais por herança e nem pelas questões pessoais, mas sim em função das próprias capacidades do indivíduo, conquistadas pela educação e pela formação.

Enquanto que, no aspecto da explicação do mundo, dos fenômenos naturais, sociais e psíquicos temos uma ênfase da racionalidade na modernidade para dá explicação a tudo. Tudo tem uma causa e um efeito. Todas essas questões são respondidas com o pensamento estritamente sistemático. Tínhamos as explicações nesses âmbitos com base nas respostas de Deus. Agora, explicamos as coisas com o rigor do pensamento científico.

Todavia, conforme essa socióloga afirma: “Evidentemente, as sociedades modernas estão longe de realizar perfeitamente esse ideal” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.31). O ideal de viver em uma sociedade completamente com critérios científicos. Pois a racionalidade não é determinante em todos os aspectos da vida social. Porém, a racionalidade é o motor da sociedade moderna.

Dessa forma, em um mundo racionalizado aparece a segunda característica da modernidade: a autonomia do indivíduo-sujeito. Uma maneira particular de se relacionar com o mundo: “[...] o homem é legislador de sua própria vida, capaz igualmente, em cooperação com outros no centro do corpo cidadão que com eles forma, de determinar as orientações que pretende dar ao mundo que o rodeia” (Hervieu-Léger, 2008, p. 33). O indivíduo é capaz de “construir” o mundo para viver e de atribuir os significados que dão sentido para o seu existir.

Segundo Nietzsche (2012a, p. 231), os que tentaram defender o cristianismo foram os que mais destruíram: “o mais extraordinário, porém é o seguinte: os que mais tiveram empenho em segurar e conservar o cristianismo foram justamente os que mais o destruíram — os alemães”. Para Nietzsche (2012b), a raiz do cristianismo é o judaísmo. Assim, de acordo com Hervieu-Léger (2008), o judaísmo e o cristianismo contribuíram para o aparecimento da noção de autonomia que aparece fortemente na Modernidade. O judaísmo com a ideia de aliança (*Berith*, em hebraico), na relação de Deus com o povo escolhido mostra o início da autonomia na história da humanidade. Pois cada um deveria se comprometer em cumprir com a

aliança e os profetas estavam para recordar ao povo a fidelidade e as implicações das ações.

Enquanto que o cristianismo abrange a aliança para toda humanidade. Pois a fidelidade ou a rejeição fica a critério da consciência dos indivíduos. Por mais que a igreja fosse a mediadora entre Deus e os homens, a salvação pessoal dependia da conversão. Assim, as consequências apareceram na conduta ética na vida diária do religioso.

Destarte, a última característica da modernidade é uma forma particular de organização social, representado pela diferenciação das instituições. Nessa sociedade as esferas de todas as atividades se separam. O político se separa do religioso, cada uma com sua regra. Mas devido a múltiplas relações essas esferas se interligam, a autonomia das esferas passa a ser relativa. Todavia, a separação dessas esferas constitui o funcionamento da sociedade em seu conjunto e estabelece seu próprio elemento na vida de cada um.

Para a socióloga Hervieu-Léger (2008), moderno, é a diminuição da força da religião em comandar toda sociedade e principalmente as ações dos indivíduos. Na sociedade moderna presenciamos a separação entre a Igreja e o Estado, o homem manifesta uma relação particular com o sagrado e com o mundo. Nos tempos modernos as esferas se autonomizam, temos a separação entre a esfera pública e a esfera privada. Assim, de um lado, está o Estado com seus sistemas de ditames e enquanto que do outro está o indivíduo e suas “liberdades”. Esta é uma característica única da modernidade.

O paradoxo da modernidade religiosa consiste no “exílio da religião”, no fato de que a sociedade sucumbe todas as representações divinas na história, todavia fundamenta-se com preceitos religiosos. Fundamenta-se com a sombra de Deus.

Desse modo, um grande sociólogo alemão que dá sequência ao pensamento nietzschiano, porém de forma sistemática é Max Weber (2011). Segundo Pierucci (2003), o termo *Entzauberung der Welt** de “desencantamento do mundo” aparece somente na segunda edição da obra *A ética protestante e o Espírito do Capitalismo* em 1920. Conforme apresentou Weber (2011, p. 88), temos o “desencantamento do mundo” no Ocidente:

Tão grande processo histórico no desenvolvimento das religiões — a eliminação da magia do mundo, que começara com os antigos profetas hebreus e juntamente com o pensamento científico helenístico — repudiou todos os meios mágicos para a salvação como sendo superstição e pecado, atingindo aqui a sua conclusão lógica.

Max Weber (2011) constatou que somente na civilização Ocidental encontramos as respostas para os problemas da história universal. Que, só nela, foram desenvolvidas maneiras estritamente sistemáticas de pensamento. Segundo Weber (2001, p. 32): “Racionalizações dos mais variados tipos têm existido em setores da vida, em todas as áreas da cultura”. Um racionalismo puro e específico da cultura ocidental.

Segundo Weber (2011) citado por Pierucci (2010), o desencantamento do mundo está presente nas sociedades mais religiosas, sendo um processo fundamentalmente religioso, pois são as religiões éticas que agem extinguindo a magia como uma forma de salvação, conforme Weber (2001, p. 88): “[...] repudiou todos os meios mágicos para a salvação [...]”.

Assim, há uma brusca mudança em todas as vivências, o Deus tinha poder em todas as decisões e também na perspectiva ao futuro. A “verdade” era Deus. Havia o temor aos castigos de Deus. O fiel não questionava, pois a dúvida era um pecado. Era virar as costas para Deus, porque nele existia o caminho a ser seguido. Deus estava presente em todas as horas. Deus era o sentido absoluto de tudo, do homem, da sua história e do seu destino.

As coisas mudaram, o valor da verdade repousa na fé que temos na ciência: “[...] numa crença metafísica” (NIETZSCHE, 2012a, p. 210). Agora, a “verdade” é experimentada de outra maneira: “Todas as vivências reluziam de outra forma, pois um deus brilhava através delas; e também todas as decisões e perspectivas quanto ao futuro remoto [...]” (NIETZSCHE, 2012a, p. 149). Se não temos a discussão da dualidade platônica, senão temos a vivência na plenitude do Deus cristão e se todas as explicações são com o pensamento estritamente científico, então Deus morreu, como Nietzsche (2012a, p. 137-138) antever:

[...] Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente?

Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda 'em cima' e 'em baixo'? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos caveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! [...].

Desse modo, por muito tempo o Cristianismo ofereceu uma fórmula exclusiva para explicar a ordenação cósmica que perdurou no Ocidente mais de um milênio. Em suma, depreendemos que a morte de Deus é o desenvolvimento do desencantamento do mundo.

Sendo assim, o religioso de modo ativo e presente em toda dimensão social, psicológica e cultural, com características específicas, e que é possível identificar sua presença dentro de cada civilização, esse homem religioso se petrificou com o tempo: “[...] esta crença foi minada [...]” (NIETZSCHE, 2012a, p. 207). Na sociedade moderna percebemos a antiga religiosidade sendo despedaçada. Temos a religiosidade sendo de caráter pessoal (“flutuantes”), utilitarista e a religião está no âmbito privado. E outra característica forte é a desregulação institucional da crença.

O afastamento entre a crença e a prática representa a atenuação da força das instituições que mantinham os preceitos da fé. Essa perda de regulamentação começa com a liberdade do indivíduo ao construir sua própria maneira de fé, fora das instituições religiosas. O religioso escolhe qual a instituição, as práticas e as crenças que mais lhe convém.

Segundo Nietzsche (2013, p. 71), o único cristão foi Jesus Cristo, pois teve tal convicção que morreu por ela: “no fundo, houve apenas um cristão, e esse morreu na cruz. O “evangelho” morreu na cruz”. Destarte, de acordo com Nietzsche (2012b, p. 40) o “mundo-verdadeiro acabou se tornando uma fábula”. É habitual não querer ver, pois é mais fácil enganar a si. De acordo com Nietzsche, (2012b, p. 57) a moral e a religião estão na “psicologia do erro”, o indivíduo confunde a verdade com a sensação do que pensa ser verdadeiro: “ou um estado de consciência é confundido com a causalidade desse estado”.

Assim, chegamos à conclusão de que na modernidade prevalece somente a sombra de Deus. Vivemos em um mundo em que eliminamos toda magia e todas as perguntas são respondidas com o pensamento estritamente sistemático, neste sentido, depreendemos que o velho Deus morreu. Perdemos a transmissão da

tradição dos preceitos dos antigos valores. Assim como, temos o enfraquecimento do poder das instituições religiosas nas ações dos indivíduos. E os homens modernos buscam o que é mais útil. Todavia, compreendemos que o horizonte não esteja totalmente limpo. Pois na modernidade há instinto de fraqueza, de vontade niilista nos homens religiosos.

Na próxima seção, trataremos de explicitar a sentença nietzschiana “Deus está morto” especificamente do aforismo 125 da obra *A gaia ciência*. Assim como, o sentido dessa expressão à luz de Nietzsche.

3 O SENTIDO DA EXPRESSÃO “DEUS ESTÁ MORTO”

Nesta seção, abordamos a caracterização do célebre aforismo 125 intitulado *O homem louco*, pois a “morte de Deus” está problematizada nesta narrativa. Esse aforismo está na obra *A gaia ciência*, onde pela primeira vez aparece a questão acerca da morte de Deus. Assim, buscamos esclarecer o sentido dessa expressão à luz de Nietzsche. Portanto, iniciamos nossa explicitação sobre o sentido da sentença nietzschiana “Deus está morto”.

A “morte de Deus” não é apresentada somente com Nietzsche e esse filósofo não foi o primeiro a observar a consequência desse evento na história, como afirma Boff (2014, p. 274): “nem foi o único que viu a ruptura radical que esse evento representa na história do mundo. Mas foi certamente aquele que o levou mais a sério e que tirou dele todas as consequências”.

Deste modo, temos o desenvolvimento dessa problemática com o filólogo e filósofo Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 -1900), em 1882, na primeira edição da obra *A gaia ciência* (ALMEIDA, 2009, p. 222; ARMANI, 2007, p. 175; HEIDEGGER, 2003, p. 476). Essa frase aparece pela primeira vez no aforismo denominado — *Novas lutas*, no livro III. Somente depois de cinco anos, em 1887 (ano da segunda edição), ele acrescentou um prefácio, um apêndice e o quinto capítulo, aos quatro livros dessa mesma obra.

Sabemos que no final do século XIX já não era novidade a notícia da morte de Deus. Especificamente entre os intelectuais da época de Nietzsche. Nesse período as ciências naturais e sociais estão em avanço. O mundo passa a ser explicado por teorias, leis e métodos. Quisemos saber o funcionamento de tudo, como podemos compreender e manipular a natureza a nosso favor. O sentido e o significado das coisas ficam irrelevantes. A importância de Deus como o caminho norteador para a sociedade, a história, a natureza e para o indivíduo passa a não ter mais relevância. Nietzsche antever a corrosão da crença nesse período e as consequências do solapamento da moral baseada no Deus cristão.

Assim, pensar a sentença nietzschiana “Deus está morto” como deve ser visada não é uma tarefa fácil. Essa expressão de imediato pode causar confusão em sua interpretação, pois ela pode provoca diversas leituras. O que podemos depreender é a complexidade dessa sentença.

Sendo assim, depreendemos que a “morte de Deus” não é uma hermenêutica teológica, e nem uma apologia ateuista. Nesse sentido, concordamos com o autor que tenta superar as pegadas de Nietzsche: “O discurso do homem desvairado diz justamente, que a sentença “Deus está morto” não possui nada em comum com a mera opinião presente à nossa volta e eloquente daqueles que “não acreditam em Deus”” (HEIDEGGER, 2003, p. 481). Pois essa sentença seria facilmente refutável, porque bastaria um argumento contrário. Neste sentido, Heidegger não distorce o pensamento Nietzscheano.

Essa sentença representa o rumo de dois mil anos da história do Ocidente (HEIDEGGER, 2003). Para Heidegger (2003, p. 478), a sentença “Deus está morto” expressa a eliminação da força de atuação do mundo supracosmético, “ele não fomenta mais vida alguma”. Ela não é uma fórmula de descrença. Desta forma, compreendemos que a “morte de Deus” é um fenômeno histórico paulatino, um processo social e filosófico que tem como consequência a decadência de todos os valores, é o que Nietzsche chama de nihilismo. Portanto, a compreensão do sentido da expressão Nietzscheana é de suma importância.

Iniciamos esta investigação com o começo do célebre aforismo *O homem louco*. Conforme Nietzsche (2012a, p. 137):

O homem louco. — Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? — E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam [*sic*] em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? [*sic*] perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? [*sic*] disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? — gritavam e riam uns para os outros.

O aforismo acima concentra os primeiros passos para a compreensão da expressão “Deus está morto”. Vale ressaltar que o estilo do texto difere do modo tradicional demonstrativo que os filósofos tinham para expor os seus conceitos. Assim, a questão não é mais a busca por a idealização do “conhecimento verdadeiro”, mas sim interpretação e avaliação. Portanto, podemos depreender somente o anúncio de que “Deus está morto” e não sua demonstração como apresenta Cabral (2014, p. 81): “[...] a morte de Deus não é demonstrada, mas

anunciada, [...]. Como nos evangelhos, o anúncio (*Kérigma*) de uma mensagem não possui como sentido sua comprovação racional [...].”

Ainda do aforismo acima, observamos um consenso entre alguns autores (CABRAL, 2014; LEFRANC, 2011; MIRANDA, 2010) quando se trata do gesto do homem louco ao procurar Deus, porque é análogo ao gesto do filósofo Diógenes, o cínico — apresentado por Diógenes Laertio no livro — *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. Porém, Diógenes andava com uma lanterna acesa, de dia, a procura de “um homem”. Segundo Cabral (2014, p.85): “Isso mostra uma reconfiguração da cena diogeniana”. Conforme indicado por Cabral (2014, p. 82):

[...] Diógenes andava com uma lanterna acesa dizendo: ‘Procuro um homem’. Como cínico, Diógenes, constantemente dissolvia causticamente as certezas e obviedades do senso comum, suspendendo sua força de convencimento. Justamente isso ocorria quando ele caminhava entre os gregos, sobretudo aristocratas, em plena luz do dia, com uma lanterna na mão procurando um homem [...].

Nota-se a semelhança do homem desvairado com Diógenes, ao tratarem com cinismo a indagação de algo que eles já sabiam a resposta. Apontamos outra semelhança: “Ambos chamam a atenção dos personagens de seu tempo. No entanto, no caso do desvairado, a atenção acontece sob o modo da ridicularização. O desvairado “provocou uma grande gargalhada” [...]” (CABRAL, 2014, p. 85). Como vimos no aforismo 125 da obra *A gaia ciência*.

É exatamente nesse contexto, entre a fala do homem louco e a gargalhada dos que não creram em Deus que podemos perceber o anúncio da morte de Deus: “O aforismo nietzschiano ganha sentido através da contraposição destes dois personagens: o desvairado e os descrentes” (CABRAL, 2014, p. 85).

Conforme observado por Miranda (2014, p. 7), podemos encontrar outra noção da figura do louco nos salmos 14: 1; 10:4: “A figura de um louco provavelmente é usada por Nietzsche em referência ao salmo que chama de louco ou insano aquele que diz em seu coração “Deus não existe!””. Entretanto, apreendemos que a figura do homem louco da sentença Nietzschiana quer anunciar a “morte de Deus” e denunciar os assassinos, mas não se refere à existência de Deus.

Outra questão que podemos destacar no aforismo já mencionado é o assassinato de Deus. Então, quem matou Deus? Em outra parte do aforismo temos: “O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos — vocês e eu. Somos todos seus assassinos!” (NIETZSCHE, 2012a, p. 137). Nesta passagem, temos o fato de Deus morrer assassinado. Conforme assinalado em estudos anteriores por (CABRAL, 2014; MIRANDA, 2010), Deus é assassinado pelos descrentes e pelo homem louco.

Porém, para Heidegger (2003, p. 519), os assassinos são os crentes e os teólogos: “Pois esse golpe justamente não é desferido pelos que estão à toa e não acreditam em Deus, mas pelos crentes e teólogos [...]”. Contudo, discordamos dessas análises.

Entretanto, para Deleuze (1976, p. 72), o assassino de Deus é o homem reativo: “O homem matou Deus, mas quem matou Deus? O homem reativo, “o mais horrível dos homens””. Segundo Deleuze (1976), é o homem que despreza os valores divinos. Todavia, não seguimos essa noção.

Corroborando com Nietzsche, os assassinos de Deus foram os filósofos (os homens da ciência) os homens de moral escrava e os sacerdotes, pois eles criaram os valores: Para Nietzsche (2012b, p. 44) a história dos sacerdotes e dos filósofos é prejudicial ao homem: “Consideremos toda a história dos sacerdotes e dos filósofos, sem deixar de fora os artistas: as coisas mais venenosas contra os sentidos [...]”.

Nietzsche (2005a, p. 53) perguntou o que faz no fundo toda a filosofia moderna. E respondeu: “[...] todos os filósofos têm feito um atentado contra o velho conceito de alma [...], ou seja: um atentado contra o pressuposto fundamental da doutrina cristã”. Segundo Nietzsche (2005a), a “filosofia moderna sendo um ceticismo epistemológico” é anticristã.

Para Nietzsche (2012a, 91), somente quem cria pode destruir: “Somente enquanto criadores podemos destruir! Mas não esqueçamos também isso: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas “coisas””. Nietzsche (2012b, p. 64) apresentou a ideia de que para fazer moral é necessário “vontade incondicional do contrário”:

[...] podemos estabelecer a tese suprema de que para fazer moral é preciso ter a vontade incondicional do contrário. Este é o grande, o monstruoso problema que por mais tempo investiguei: a psicologia dos “melhoradores” da humanidade. Um fato pequeno e, no fundo, modesto, o da chamada *pia fraus*, me deu o primeiro acesso a esse problema: a *pia fraus*, o patrimônio de todos os filósofos e sacerdotes que “melhoram” a humanidade.

Nesse aforismo, Nietzsche (2012b, p. 64) apontou que a humanidade se perpetuou com valores chandalas, “o movimento contrário a toda moral de cultivo”. Assim, temos na nota, a tradução de *pia fraus* como: “Fraude piedosa. Ou seja, mentira proferida com boas intenções” (NIETZSCHE, 2012b, p. 64). Assim, sabemos que os filósofos e os sacerdotes eram considerados os representantes da “verdade”, da “vontade de verdade”. Eles tiveram o domínio de todos os grandes conceitos.

Dessa maneira, temos o problema da vontade de “verdade”, do “valor em si”, do valor da compaixão e da moral da compaixão dos sacerdotes e dos filósofos: “Pois essa moderna preferência e superestimação da compaixão por parte dos filósofos é algo novo: justamente sobre o *não-valor* da compaixão os filósofos estavam até agora de acordo (NIETZSCHE, 2009, p. 11). Nietzsche é contra o problema do valor da compaixão e da moral da compaixão.

Para Nietzsche (2005a, p. 12-13), toda grande filosofia foi até o momento: “a confissão pessoal de seu autor, [...]”. Assim, ele ressalta a necessidade de outra espécie de filósofo, o que ele denomina de filósofos do futuro — os espíritos livres: “[...] aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo” (NIETZSCHE, 2005c, p.143).

Logo, o homem criou e elevou os seus valores para algo transcendente, verdadeiro, eterno, mas esqueceu disso. Esqueceu que os valores são “humano, demasiadamente humano”. Nietzsche (2009, p. 130) afirma que os valores que acenderam a crença cristã, “que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é *divina*” através do pensamento socrático-platônico foram com o tempo suprimido. Portanto, nesta perspectiva, a dicotomia da metafísica platônica de verdadeiro e falso se esvai.

Para Nietzsche (2013, p. 125), a metafísica significa a filosofia ocidental compreendida como platonismo: “[...] a única grande maldição, a única grande

corrupção e a mais profunda, o único grande instinto de vingança [...]”. Sua filosofia é contra essa metafísica.

Nietzsche (2005a, p. 8) chama o cristianismo como sendo o platonismo para o povo: “[...] a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênio — pois cristianismo é platonismo para o “povo” — produziu na Europa uma magnífica tensão de espírito, [...]”. Nesse sentido, o cristianismo corrompe o instinto forte e também a razão. Opõe-se a uma natureza mais forte e enfatiza o ódio instintivo à realidade. Por colocar a verdade e a felicidade no além.

A metafísica está no fim. A crença em um mundo transcendente: “O “mundo verdadeiro” – [...] uma ideia que se tornou inútil, supérflua e, por conseguinte, uma ideia refutada: demos um fim nela!” (NIETZSCHE, 2012b, p.41). O “mundo verdadeiro” é um sintoma de vida decadente. É negar está vida. Não existe mais o poder coercivo que culmine no temor de uma vida além desta. Sendo assim, temos o empobrecimento da vida religiosa. Pois como reação a essa vida niilista nos apegamos fervorosamente a essa vontade do nada.

Desse modo, para Nietzsche (2005b), o que criou todos os além-mundos foram o sofrimento, a incompetência e a fadiga pobre e ignorante que não quer um maior querer. Os que conhecem são os que mais sofrem: “[...] este breve delírio da felicidade que só conhece quem mais sofre” (NIETZSCHE, 2005b, p.39). Para os sofredores era uma alegria não se lembrar do sofrimento. O esquecimento de si mesmo. Assim, para Nietzsche (2005b) o Deus e o além-mundo são obra humana e nunca vieram do outro mundo.

O mundo suprassensível não obriga a mais nada. Não alcançamos o mundo verdadeiro e ele permanece desconhecido. O mundo verdadeiro foi se fragmentando com o tempo pelo fato do primado da razão. Segundo Nietzsche (2012b), o mundo verdadeiro tornou-se uma fábula. Com a morte de Deus perdemos a referência de todo valor e sentido. Então temos o problema do valor: “O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente — ou fomos nós a nos apresentar diante dele?” (NIETZSCHE, 2005a, p. 9). De fato, Deus está morto.

Dessa maneira, Nietzsche também critica as ideologias da tradição religiosa do ocidente. Nietzsche (2009, p. 127) observou que atualmente a “consciência científica é um abismo”, que podemos encontrar todo amor, toda vontade de verdade que tínhamos antes na base da religião cristã, agora na ciência.

Nietzsche (2009) perguntou se conhecemos a ciência de hoje como meio de autoanestesia. E prossegue: “[...] a ciência hoje é um *esconderijo* para toda espécie de desânimo, descrença, remorso, *despectio sui* [desprezo de si], má consciência — ela é a *inquiétude* da ausência de ideal, o sofrimento pela falta do grande amor [...]” (NIETZSCHE, 2009, p.127). Esse pensador afirma que a ciência moderna é aliada do ideal ascético, que ambas estão no mesmo terreno — tendo a mesma superestimação da verdade.

Assim, o fato de a verdade ser ou não necessária é respondida como uma crença. Nietzsche (2012a, p. 2008) complementa: “[...] a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressuposto””. Segundo esse filósofo, nossa fé na ciência repousa em uma crença metafísica, de que a verdade era divina. Mas, nada mais se revela divino? Nietzsche (2012a) respondeu, temos ainda o erro, a cegueira e a mentira.

Por isso, Nietzsche (2009, p. 12) faz uma exigência: “necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão [...]”. Portanto, como cambaleia a crença em toda moral, dos valores da metafísica cristã, então Nietzsche (2009, p. 131) questionou o valor dessa vontade. Se a fé no Deus é negada, assim temos o problema do valor da verdade: “A vontade de verdade requer uma crítica”. Depreendemos que a sentença Nietzscheana resulta em uma crítica aos valores morais da crença cristã — ao problema do sentido que atribuímos às coisas.

Diante de todas as explicitações dos assassinos de Deus, assim, agora temos a ideia de Deus para Nietzsche, segundo Cabral (2014) e Melo (2013). Segundo eles, Nietzsche apresentou três metáforas para referir-se a Deus, são elas: “mar”, “horizonte” e “sol”. Conforme assinalou Cabral (2014, p. 90) “Três são as metáforas nietzschianas no aforismo 125 de A gaia ciência para referir-se a Deus: “mar”, “horizonte” e “sol”. Como parábola filosófica, essas metáforas assinalam o caráter *imagético* do pensamento nietzschiano da morte de Deus, [...]”. Consoante Melo (2013, p. 63):

Todas as figuras sugeridas nessa passagem são imagens de orientação e referência, apontando, no aforismo, o lugar e caráter de Deus. [...] Por meio de figuras tradicionalmente usadas na metafísica como mar, horizonte e sol, como aquilo que possibilita e delimita a individualização, aparição e a identidade dos fenômenos, Nietzsche mostra que, com tal acontecimento,

se perde toda e qualquer consistência ontológica e o mundo e os entes são reduzidos a nada.

Essas figuras assinalam o esvaziamento de imagens que estabeleciam referência e norteamento do mundo e da existência. De acordo com Nietzsche (2009, p. 130): “[...] nada mais se revela divino, exceto o erro, a cegueira, a mentira [...]”. Com a morte de Deus o mundo supracosmético é esvaziado, e conseqüentemente a medida e o valor das coisas na terra são também suprimidos. Segundo Cabral (2014) e Melo (2013), Nietzsche utilizou essas metáforas para referir-se a Deus.

Todavia, em Heidegger (2003) encontramos essas figuras da metafísica: “mar”, “horizonte” e “sol” para esclarecer como matamos Deus. Como podemos matar Deus? De acordo Nietzsche (2012a, p. 137), “*Nós o matamos — vocês e eu*” e “[...] como fizemos isso?”.

Temos em outra parte do aforismo *o homem louco* as três perguntas que esclarecem o acontecimento do assassinato de acordo com Heidegger (2003): “Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol?” (NIETZSCHE, 2012a, p.137).

Heidegger (2003) respondeu a última pergunta de Nietzsche. Segundo ele, isso se refere à história europeia, aos últimos trezentos e cinquenta anos. A ligação entre o sol e a terra é devido à revolução copernicana, na ideia moderna de natureza. Mas também o sol recordou a alegoria platônica. Conforme observado por Heidegger (2003), o assassinato diz respeito: a supressão do mundo supracosmético, assim como o fato do homem se tornar objeto e também por a permanência ser trazida através da representação. Essa resposta é mais coerente.

Destarte, neste contexto, ainda não compreendemos o que significa Deus no sentido Nietzscheano. Para Nietzsche, Deus não é entendido como o: “Deus único, (O criador eterno que transcende a criação e ao mesmo tempo é ativo no mundo)” (COOGAN, 2007, p.54). Todavia, de acordo com Nietzsche (2013), Deus é “uma expressão da consciência”, uma hipótese, uma suposição. Podemos encontrar no capítulo *Nas Ilhas Bem-Aventuradas*, no segundo volume de *Assim Falou Zaratustra* a noção de Deus. Segundo Nietzsche (2005b, p. 75):

Noutro tempo, quando se olhava para os mares longínquos, dizia-se: “Deus”; mas agora eu vos ensinei a dizer: “Super-homem”. Deus é uma conjectura; mas eu quero que a vossa conjectura não vá mais longe do que a vossa vontade criadora. Poderíeis criar um Deus? Pois então não me faleis de deuses! Poderíeis, contudo, criar um Super-homem.

Assim, assumimos o significado para o conceito de Deus como sendo uma conjectura, de acordo com Nietzsche (2005b). De acordo com Heidegger (2003) também podemos designar o nome de Deus para Nietzsche, como a síntese de toda figura transcendente, de todo o mundo suprasensível.

No aforismo *o homem louco*, temos: “Deus está morto!” (NIETZSCHE, 2012a, p. 137). Mas, qual o Deus que morre? Percebemos que esse Deus é o Deus cristão, conforme assinalado por Nietzsche (2012a, p. 2007): “[...] o fato de que “Deus está morto”, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito [...]”. Assim, constatamos a morte do Deus cristão, do Deus aranha.

Conforme Nietzsche (2005a, p. 199) corretamente afirmou: “Que esse Deus antigo já não é vivo; está morto e bem morto”. Mas, qual o motivo da morte? Como morreu? Esse Deus morreu de piedade. Alguns estudos (DELEUZE, 1976; CABRAL, 2014) confirmaram que esse Deus morreu de compaixão. De acordo com Nietzsche (NIETZSCHE, 2005b, p.198): “[...] cansado de querer, e um dia acabou por se afogar em excessiva piedade”.

Desse modo, temos o que Nietzsche (2013, p. 20) chamou de compaixão: “Compaixão é a prática do niilismo. [...] a compaixão persuade ao nada!... Não se diz “o nada”: em vez disso, diz-se “o além”; ou “Deus”; ou “a vida verdadeira”; [...]”. A compaixão intensifica a decadência.

Mas, depois Nietzsche (2005b) ressaltou, quando os Deuses morrem, é sempre de vários tipos de mortes. Entretanto, mesmo se o diagnóstico for diferente, no fim temos o mesmo resultado — a inexistência.

Segundo Nietzsche (2005b, p. 40), nos tempos obscuros: “a ilusão e a fé eram outra coisa. O delírio da razão era algo divino, e a dúvida, pecado”. No aforismo — *Dos Crentes em Além-Mundo*, Zarathustra notou que o Deus criado por ele está ausente e têm uma postura diante deste fato: “Agora que estou curado, seria para mim um sofrimento e um tormento crer em semelhantes fantasmas. Assim falou eu aos que crêem em além-mundos” (NIETZSCHE, 2005b, p. 39).

Destarte, em outra parte do célebre aforismo *O homem louco*, Nietzsche (2012a, p. 137) apontou:

Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda 'em cima' e 'embaixo'? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã?.

Nessa passagem do aforismo, notemos que Nietzsche se refere ao que ele chama de Niilismo. De cairmos sem destino, com a inexistência do além-mundo e as categorias da metafísica. De acordo com Heidegger (2003, p. 479), esclarecer a sentença “Deus está morto” é idêntico ao caminho de interpretar a compreensão de Nietzsche sobre o niilismo. Então, para melhor compreensão da situação depois da morte de Deus, temos que compreender o que é niilismo.

Segundo Deleuze (1976), *Nihil*, na palavra niilismo não quer dizer o não-ser, mas sim um valor de nada: “A vida assume um valor de nada na medida em que é negada, depreciada” (DELEUZE, 1976, p. 69). Nihil em niilismo também pode significar: “[...] a negação como qualidade da vontade de poder” (DELEUZE, 1976, p. 69). O nada aqui entendido de acordo com Heidegger (2003, p.479): “ausência de um mundo supra-sensível, imperativo.

Dessa forma, Deleuze (1976, p. 69) apontou dois sentidos no fundamento de niilismo. Em primeiro lugar niilismo como: “valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se exprime nesses valores superiores”. O valor da vida resumido a nada. E em segundo lugar, temos: “Não significa mais uma vontade e sim uma reação. Reage-se contra o mundo supra-sensível e contra os valores superiores, nega-se-lhes a existência, recusa-se qualquer validade”(DELEUZE, 1976, p. 69). Nesse sentido, a vida não é negada em nome dos valores superiores, mas há uma desvalorização dos próprios valores superiores.

Segundo Deleuze (1976), temos então, o primeiro caso como o niilismo negativo, e o segundo como niilismo reativo. O filósofo Deleuze (1976), denominou três tipos de niilismo (niilismo negativo, passivo e reativo), todavia, não iremos segui-lo.

Há vários significados do termo niilismo em Nietzsche. O filósofo Nietzsche citado por Heidegger, respondeu o que é niilismo em uma anotação de 1887. Nietzsche responde: “O fato de os valores mais elevados se desvalorizarem” (HEIDEGGER, 2003, p. 484). Com a morte de Deus temos a desvalorização de todos os valores antes imperante. Nietzsche (1884-1888, p. 161) complementou: “Em suma: as categorias “fim”, “unidade”, “ser”, com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez retiradas por nós — e agora o mundo parece sem valor”.

Segundo Nietzsche citado por Heidegger, na anotação de (1887-88) o filósofo Nietzsche apontou o que é valor: “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das condições de conservação-elevação em vista de conformações completas de duração relativa no interior do devir” (HEIDEGGER, 2003, p. 489). Ou seja, da interpretação do homem na medida das coisas.

Para Nietzsche (2009) necessitamos de novos valores, pois os valores modernos são decadentes, niilistas que empobrecem a vida. Carecendo de vontade de poder: “[...] onde falta a vontade de poder, ocorre declínio. Minha tese é a de que todos os valores supremos da humanidade carecem dessa vontade — que sob os nomes mais sagrados há valores de declínio, valores niilistas no comando” (NIETZSCHE, 2013, p. 18). Seguimos o conceito de vontade de potência no sentido nietzschiano como sendo “criar”, “dar” e “avaliar”.

De acordo com Nietzsche (2005a, p. 53): “O “pai” em Deus está inteiramente refutado; assim também o “juiz”, o “recompensador”. [...] O pior de tudo é: ele parece incapaz de se comunicar com clareza: será obscuro?”. O Deus cristão não fundamenta mais a vida dos fieis, ele não estabelece mais uma força coercitiva na vida dos homens religiosos. O divino não permanece mais como “o juiz” na história, na natureza e na vida dos homens. Houve uma ruptura da “aliança” que existia entre Deus e os homens. Conforme apontado por Nietzsche (2005a), sabemos que sacrificamos Deus ao nada.

Em outra parte do célebre aforismo 125, temos: “Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele?” (NIETZSCHE, 2012a, p. 138). Depreendemos que se trata da última vontade de Zarathustra: “Todos os deuses morreram; agora viva o Super-homem!” (NIETZSCHE, 2005b, p.72). Segundo Safranski (2001, p. 248), o além-do-homem é a resposta para a morte de Deus: “O deicida tem de tornar-se Deus, portanto além-do-homem, ou despencará

na banalidade – essa a ideia que Nietzsche desenvolve nessa cena. Trata-se do ser humano poder preservar o seu engenho [...]”. Salvar essas forças para o aqui.

Em suma depreendemos que permanecemos com a sombra de Deus na atualidade, pois essa discussão não é para todos, pois de acordo com Nietzsche (2005a, p. 44): “[...] as grandes coisas ficam para os grandes, os abismos para os fundos, as branduras e os tremores para os sutis e, em resumo, as coisas raras para os raros”. Sabemos que para os cristãos a religião continua fervorosamente, porque há necessidade de instinto de rebanho e também de abrandar o sofrimento. Como sendo uma reação para satisfazer a ausência de sentido.

Neste capítulo, discutimos qual o sentido da expressão nietzschiana “Deus está morto”, apresentando um posicionamento em defesa de que esse fenômeno não é uma fórmula de descrença. Mas sim, um fenômeno histórico paulatino, que tem como consequência a decadência de todos os valores. Bem como, vimos a complexidade dessa expressão nos pensamentos de alguns autores. Também, compreendemos o Deus que foi morto. Quem foram os assassinos. Assim como, o motivo da morte dele. Além disso, levantamos informações em torno dos conceitos de: Deus, nada, espírito livre, vontade de potência, niilismo e compaixão sempre com a perspectiva de chegar ao pensamento mais próximo de Nietzsche.

A seguir, discorreremos sobre a atualidade da expressão “Deus está morto”.

4 A ATUALIDADE DA EXPRESSÃO “DEUS ESTÁ MORTO”

O sentido da vida parece que não é mais uma tarefa das religiões abraâmicas. Por influência da laicidade, a questão do sentido da vida se tornou do âmbito privado, limitada ao domínio da intimidade. Deus morreu como o juiz capaz de organizar a sociedade e de instituir leis. Após o recuo das religiões o que antigamente era chamada de fé, hoje em dia ela se torna desonesto. Dentro dessa perspectiva: “o que no passado era apenas doente, hoje se torna indecente – hoje é indecente ser cristão” (NIETZSCHE, 2013, p.69).

Nesta seção, abordamos a atualidade da expressão sobre a sugestão de Nietzsche de que “Deus está morto”. Assim, temos uma longa discussão na modernidade a partir dessa sentença nietzschiana. Conforme observado por Nietzsche (2012a, p. 208): “nunca houve tanto “mar aberto””.

Temos vários autores (FERRY, 2008; GAUCHET, 2008; HERVIEU-LÉGER, 2008) da filosofia, da sociologia e também na teologia são desafiados a compreender o fenômeno religioso na idade laica a partir do anúncio nietzschiano de que “Deus está morto”. Marcel Gauchet (2008) contribui com nossa perspectiva, quando considera que vivemos em um mundo onde o homem está totalmente separado de algo divino. Assim, reforça a tese de que o religioso não está mais a montante da moral, de uma heteronomia, mas sim, a jusante.

Neste sentido, para Nietzsche (2012a, p. 126), depois da morte de Deus, também temos que vencer sua sombra:

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

Conforme observado por Nietzsche (2012a), temos na modernidade a sombra da morte de Deus e o desafio de apagar a sua sombra. Depois da morte de Deus o que fica? O mar aberto para discussões. O Luc Ferry (2008) e o Marcel Gauchet (2008) contribuem com perspectivas que norteiam a religião e o religioso no

mundo laico. A principal divergência desses autores é na questão de como pensar o religioso depois da religião.

Para complementar a discussão do que fica desse fenômeno, temos o esclarecimento do filósofo e historiador francês Marcel Gauchet (2008) com sua ideia “saída da religião”, e do outro lado, temos o filósofo Luc Ferry (2008), que defende a “individualização do crer”.

Vivemos a “morte de Deus” ou o retorno do religioso? Essa discussão não cessa. Assim, depreendemos em nossos dias o paradoxo entre o enfraquecimento da religião e a permanência do religioso. Portanto, essa é uma questão intrigante da modernidade.

Temos a mesma perspectiva de Marcel Gauchet (2008) na questão de que o religioso “estruturalmente” pertence ao passado. Segundo esse filósofo, as ideias religiosas estão nas sociedades tradicionais. Isso não quer dizer a inexistência de crenças, todavia que a religião passa a ser uma opinião particular, subjetiva que não organiza mais o espaço público e nem é capaz de ser instituidora da lei.

Na extensa discussão sobre as metamorfoses modernas o problema central é a definição do religioso. Pois de acordo com Ferry (2008), ao falar de “sagrado”, de “divino”, de “religioso” e de “espiritual”, evidentemente depende do sentido que é atribuído ao termo. Outra questão é saber da legitimidade ao falar de divinização do humano, ou o contrário, em uma sociedade laica.

Para Ferry (2008), Marcel Gauchet compreendeu três características do religioso. São elas: a heteronomia, a dimensão política e a inexistência de uma disposição metafísica do homem para a religião. Observamos seus traços essenciais, a seguir.

A primeira grande característica é a heteronomia, “o religioso é um princípio exterior e superior à humanidade” (FERRY, 2008; GAUCHET, 2008, p. 19). Na relação com a lei, é a noção de que o religioso entende que a lei vem do além, e não do homem. Dessa forma, elas ficam superiores e estão fora do indivíduo. Como afirma Ferry e Gauchet (2008, p. 19):

Em outras palavras, o religioso não é simplesmente a *heteronomia* — isto é, o fato de que a lei vem de outro lugar que não a própria humanidade —, mas, de certa forma, a denegação da autonomia — vale dizer, o fato de que os seres humanos se recusam a atribuir a si mesmos a organização social, a história, a elaboração das leis — e que, recusando-se a perceber a si

mesmos como matrizes da organização social, da lei e do político, eles extra-põem essa fonte numa transcendência, numa exterioridade, numa superioridade e, em suma, numa dependência radicais.

Nessa perspectiva, para Ferry (2008), Gauchet tem razão quando afirma que o religioso está na “origem da história”, nas sociedades “selvagens” ou “primitivas,” onde o religioso vivencia a maior heteronomia temos o “mais religioso”, ou melhor, o verdadeiro religioso.

Para Ferry (2008), a segunda característica está na “originalidade do trabalho” de Gauchet, é uma definição política-histórica e social do religioso, de que o religioso pertence ao passado, ou seja, “que se trata de compreender o religioso em seu laço com a organização social e com a lei [...]” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 20). Essa perspectiva é semelhante ao que depreendemos sobre a morte de Deus. De que o religioso na história da Europa está somente para um passado bem distante. Assim, conforme Ferry (2008, p. 20):

Mas o religioso pertence ao passado em um sentido muito mais profundo e muito mais estrutural: não é simplesmente que saímos das *ingenuidades* religiosas; é o fato de que o religioso, entendido nesse sentido, pertence a formas de organização política *tradicionais*, nas quais a lei é pensada como a herança de uma tradição que, ela mesma, se enraíza num passado imemorial e finalmente divino. Ora, é essa estrutura da organização social na qual a temporalidade pertence ao passado que está, por excelência, hoje extinta [...].

Segundo Ferry (2008), a partir da Revolução Francesa podemos apresentar como o religioso pertence ao passado, enraizado no nascimento do Estado. Com sociedades organizadas com noções de: auto instituição, ou seja, que o homem tem o poder de fazer sua história, que produzem a lei, isso surge com o nascimento dos parlamentos, e a noção de temporalidade dessas sociedades é refletida a partir do futuro. Assim, o fato do religioso pertencer ao passado não é uma ideia superficial para Ferry (2008) e Gauchet (2008).

Para Luc Ferry (2008), Gauchet falou que a religião não é capaz de estruturar a sociedade em sua totalidade e que o indivíduo escolhe a instituição de acordo com o que mais o satisfaz. Assim, “estruturalmente” o religioso pertence à sociedade tradicional. Isso não quer dizer que há inexistência de cristão, contudo

que a religião virou de ordem pessoal, subjetiva e que não organiza mais o espaço público e não é mais a unidade da lei.

O terceiro traço da religião para Marcel Gauchet (2008), é que ela não é inata ao ser humano. De acordo com Ferry (2008, p. 22) para Gauchet, a “religião não é uma disposição metafísica do homem, [...] como se a religião estivesse escrita desde sempre e para sempre na configuração essencial do ser humano”. O que Gauchet (2008) chama de “*saída da religião*”,⁴ a supressão da estruturação religiosa na sociedade, possibilita a compreensão de que a religião não esteve intrínseca a essência humana. Sendo assim, a religião tem um início e um fim. Que a religião aparece ao passado, “como um momento histórico ligado a uma organização social e política particular” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 22).

Para Ferry (2008), Marcel Gauchet tem razão quando apontou sua perspectiva política. E as objeções que são feitas a ela apresentam-se inconsistentes. Ferry (2008, p. 23) mencionou dois exemplos das objeções feitas para Gauchet, tais como: “veja a atual revanche de Deus: o Dia Mundial da Juventude na França e o Islã às nossas portas”. Ferry (2008) afirmou que isso não deve incomodar Gauchet. Pois, no primeiro caso, são apenas “manifestações privadas da religião”, elas aparecem em um espaço público, todavia, não representa uma imagem de organização pública, como uma unidade de organização. E no segundo caso, temos povos e países que nunca conheceram a laicidade e a democracia, desta forma, buscam na religião uma “identidade nacional”.

Apesar disso, Luc Ferry (2008) distinguiu três concepções do religioso diferente (não totalmente) de Marcel Gauchet (2008). A primeira definição tem o seu estímulo no século XVIII e segue com Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud. Sendo compreendida como o ópio do povo, como niilismo e neurose, sempre em uma estrutura de “fetichismo”. Essa noção de religião compreendida como “superstição, hipóstase fetichizada ou alienação” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 24), não tem relevância para os dois.

Assim, a segunda é a mesma definição política do religioso na perspectiva de Marcel Gauchet (2008). A terceira definição não está em um plano histórico e

⁴ Depreendemos a relevância deste termo para este trabalho, todavia devido à dificuldade em encontrar tradução deste autor utilizamos a citação de citação. Segundo Gauchet (1985 apud BARBOSA e LOTT, 2010, p. 85) a saída da religião é: Saída da religião não significa desaparecimento de toda experiência de tipo religioso, significa desprendimento da organização da realidade coletiva do ponto de vista do outro, mas desprendimento que faz aparecer a experiência subjetiva do outro como resíduo antropológico talvez irreduzível.

político, porém no âmbito filosófico e metafísico, “como discurso que diz respeito ao elo entre o finito e o infinito, entre o relativo e o absoluto, com uma questão central: a da finitude ou, para ser mais preciso, da morte” (FERRY; GAUCHET; 2008, p. 24). Para Ferry (2008), essa figura metafísica do religioso é diferente da definição política que é apresentada por Marcel Gauchet.

Segundo Ferry (2008), a filosofia moderna teve como tarefa interpretar os discursos religiosos à luz da razão, os “conceitos por essência laicos, os grandes discursos religiosos, começando, é claro, pelo discurso cristão” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 25). O exemplo mais importante é representado pelo hegelianismo com *A fenomenologia do espírito*, onde Hegel conta as etapas do que ele denominou de “consciência ingênua”, para a “consciência natural”, ou seja, o homem que é finito e ignorante se aproxima do “Absoluto, a saber, de Deus, da compreensão infinita, desse “saber absoluto” que evidentemente nada mais é que um dos nomes do divino” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 25).

De acordo com Ferry (2008), a tentativa de Hegel em fazer com que o homem encontre Deus não mais pela fé e nem na religião, mas pela razão, não é apenas dele, assim como é para Descartes e também para Kant. Para Luc Ferry (2008) a filosofia ocidental moderna pode ser definida como uma tentativa de interpretar os conceitos cristãos a partir de um discurso racional. Ferry (2008) falou em termo do conteúdo e dos valores.

Nesse sentido, a apreensão do religioso como, relação com o Absoluto, coloca em questão central da filosofia moderna a finitude. Sendo assim, Luc Ferry (2008) difere de Marcel Gauchet (2008) na perspectiva do religioso. O religioso pode ser descoberto pelas experiências vividas, “a partir de experiências inteiramente autônomas, essa *Erlebnisse*, experiência vividas, das quais falava principalmente Husserl” (FERRY; GAUCHET, 2008, p.26). O religioso não é necessariamente pensado como heteronomia, pois ele está no horizonte das experiências do homem, por isso não pertence ao passado. Esse religioso pode aparecer, de acordo com esse filósofo como uma disposição natural à metafísica. Para Ferry (2008), o religioso puramente metafísico e filosófico está no âmbito das sociedades laicas.

Segundo Ferry (2008), na história da filosofia existem duas definições de transcendência. A primeira transcendência é semelhante ao que Gauchet apontou como heteronomia, na figura de transcendência, “ela existe a montante da

consciência humana, antes e acima dela” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 27). É também transcendência da revelação, a "verdade" ensinada pela teologia cristã.

A segunda figura da transcendência é compreendida especificamente do ser humano, “a jusante das experiências vividas, que não está, portanto, situada estruturalmente no passado, e sim no futuro [...]” (FERRY; GAUCHET, 2008, p.28). Nessa perspectiva, essa transcendência é na ordem da ética, na ordem da estética e da cultura. Para Ferry (2008), essa transcendência é semelhante ao que Husserl chama de uma “transcendência na imanência”. Na ordem da moral semelhante a que Spinoza designava de ética, “isto é, no fundo, na ordem do amor. [...] Essa dimensão do amor faz parte, com pleno direito, da história da filosofia moderna” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 29). De acordo com Ferry (2008), essa é a figura mais próxima do religioso hoje.

Para esse filósofo, o religioso enquanto intrínseco ao ser humano das “experiências vividas” é diferente do religioso da Heteronomia. Assim, nessa perspectiva Luc Ferry (2008) apresentou suas ideias sobre um duplo processo, a “humanização do divino” e a “divinização do humano” que é a hipótese principal de seu livro *O homem Deus*. Segundo Ferry (2008), pensar que esses dois termos estão próximos hoje, é um erro, pois a história da Europa mostra o contrário.

Para Ferry (2012), o “desencantamento do mundo” é o mesmo que o grande movimento de “*humanização do divino*” que se destaca desde o século XVIII, com a laicização da Europa. Nos dois últimos séculos o conteúdo da Revelação se tornou “humanizado”, devido às rejeições dos argumentos de autoridade e da liberdade de consciência.

Para esse filósofo, paralelamente, temos a “*divinização do humano*”, associada ao nascimento do amor moderno e da família, não mais na questão da tradição, todavia sobre o sentimento e por afinidade. Assim, “as problemáticas éticas mais contemporâneas testemunham isso: da bioética ao humanitário, é o homem como tal que aparece, nos dias de hoje, como sagrado” (FERRY, 2012, p.53).

Com base nas ideias de Ferry (2008), o religioso aparece no âmago do mundo laico. Ele apresentou dois indícios, são eles: o primeiro é que podemos compreender o religioso diferente de uma heteronomia. Que a ideia de sacrifício na sociedade laica não desapareceu. Desta forma, para esse filósofo, hoje na Europa nós nos sacrificamos por valores e para defender os que estimamos.

Podemos compreender que essa figura de transcendência possibilita as ideias desse filósofo. Não seguiremos essa noção de “humanização do divino” e “divinização do humano”, pois essa é uma distorção brusca do que Nietzsche chama de “super-homem”. Conceituar o que Nietzsche aponta é quebrar a dinâmica da perspectiva.

Luc Ferry (2008) adotou o sentido do religioso ou religião na perspectiva de Nietzsche, que segundo ele: “a partir do momento em que se estabelecem valores superiores à vida material, biológica, entra-se na esfera do religioso” (FERRY; GAUCHET, 2008, p.33).

Ferry (2008), afirmou que as morais laicas, tais como: as formas de espiritualidades sem Deus e as questões do bem e do mal, não respondem as questões existenciais do ser humano, por exemplo: envelhecer, pensar, educar, luto e o tédio. Ou seja, que essas questões que eram do âmbito do discurso religioso e metafísico não estão sendo reguladas pelo discurso moral e esses discursos morais laicos não respondem essas questões.

Segundo Marcel Gauchet (2008), a primeira observação é que, se Luc Ferry estiver certo, presenciamos uma “reinvenção da religião”. Isso seria um acontecimento significativo na história das grandes religiões, “o que seu discurso evoca é algo como uma refundação da religião” (FERRY; GAUCHET, 2008, p.36). Para Gauchet (2008), uma vez que, as respostas para as experiências dos contemporâneos são estritamente racionais, poderíamos assistir outro discurso religioso diferente do que tivemos das religiões. Essa questão merece atenção.

Gauchet (2008) concordou com Luc Ferry, na questão de que as morais laicas não suprem o conjunto das experiências do ser humano na modernidade. E também concorda que a noção de sacrifício e dever permanecem na atualidade, pois é perspectiva estrutural do homem, “[...] continuam a ser perspectivas organizadoras, eixos da experiência humana. Não se pode confundir sua prática e seu significado” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 38).

O segundo ponto de Marcel Gauchet (2008), é que de fato a transcendência continua a ter um sentido, e indaga, mas qual sentido? Deste modo, Marcel Gauchet (2008) perguntou, “podemos de direito qualifica-la de religiosa se empregarmos esse termo com um mínimo de rigor terminológico?” (FERRY; GAUCHET, 2008, p.38-39). Esse filósofo discorreu que tem dúvida sobre isso.

Para Gauchet (2008), devemos conceder a mesma relevância à religião nas sociedades antigas quanto para a “saída da religião” no mundo moderno. Como apontou Gauchet (2008, p.40):

Deve-se atribuir a mesma importância tanto à religião nas sociedades antigas quanto à saída da religião nas sociedades modernas. A reflexão deve desdobrar-se nas duas linhas de frente. Trata-se de comparar, de reler o modo de estruturação da sociedade que se infere de uma compreensão religiosa de sua ordem. As sociedades funcionaram maciçamente na religião.

Nessa perspectiva, Gauchet (2008, p. 40) indagou “o que acontece quando uma sociedade se põe a funcionar fora da religião”. Segundo Gauchet (2008, p. 41), um benefício dessa discussão é sair do falso debate que temos atualmente entre a morte de Deus e o reencantamento do mundo, “cujas oscilações periódicas dão, há dois séculos, ritmos à discussão em torno do futuro religioso da humanidade ocidental”.

De acordo com Gauchet (2008, p. 41), é indiscutível o enfraquecimento do poder das instituições religiosas sobre a vida do religioso na sociedade, “conclui-se sobre a perda de função da religião e, portanto, sobre seu desaparecimento inevitável (que seria somente uma questão de tempo)”.

Conforme Gauchet (2008, p. 41), por outro lado, temos também dois fatos indiscutíveis. O primeiro é a continuidade da fé, e o segundo é a “revivescência periódica dessa fé”, “por motivos às vezes conjunturais (a Libertação), às vezes ligados aos movimentos profundos da cultura (romantismo e neo-romantismo)”.

Assim, Gauchet (2008, p. 41) argumentou que essas perspectivas não são defensáveis. Presenciamos a dois processos concomitantes, a saída da religião e a existência do religioso: “compreendida como saída da capacidade do religioso em estruturar a política e a sociedade, e a uma permanência do religioso na ordem da convicção última dos indivíduos”.

Gauchet (2008, p. 43) mencionou que o ponto central dessa discussão é a saída estruturante da religião na sociedade, “a saída da estruturação religiosa das sociedades. Saída que não impede a manutenção de uma vida religiosa na escala dos indivíduos”. Onde há afastamento da religião, até mesmo no âmbito privado não acarreta o desaparecimento total e singelo de questões espirituais. Esse filósofo

defende que essas preocupações espirituais são “questões últimas”, as características fundamentais da existência do ser humano, “e a orientação ética global da existência” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 42).

Destarte, observamos parte da discussão de dois filósofos que trabalham sobre o fenômeno religioso depois da saída da religião com perspectivas distintas. Todavia, isso mostrou que a religião e o perfil do religioso não permanecem com as mesmas características de outrora. Assim, corrobora com a atualidade da expressão da morte de Deus.

Nesta perspectiva de que o religioso e a religião não permanecem como antes, temos na sociedade moderna o declínio da prática, da fé e que Deus não está no âmbito público, assim como afirma Charles Taylor (2010, p. 500): “qualquer um pode ver que tem havido declínio na prática e na fé confessada em muitos países, [...], e que Deus não está presente no espaço público como nos séculos passados [...]”.

Weber (2011, p.141) apontou a supressão de valor da transcendência na sociedade: “O homem moderno, mesmo com a melhor das vontades, costuma ser incapaz às idéias religiosas a importância que merecem em relação à cultura e ao caráter nacional”. Assim, os homens não compreendem quanto o Ocidente foi religioso (PIERUCCI, 2000).

Apresentamos na segunda seção deste trabalho o conceito de “desencantamento do mundo” de Max Weber (2001) e nesta seção apontamos duas perspectivas do religioso e da religião. Uma com Marcel Gauchet (2008) com sua noção de “saída da religião” e a outra perspectiva é de Luc Ferry (2012) com a ideia de “humanização do divino” e “divinização do humano”. Assim como, temos a perspectiva da socióloga Hervieu-Léger (2008) que há uma “desregulação institucional da religiosidade”, todavia temos uma “disseminação dos fenômenos de crença”.

Segundo Hervieu-Léger (2008), o panorama do religioso é marcado pelas novas formas do “crer individualista”. O religioso não desapareceu, ele se diversifica, essa socióloga verifica que de um lado, há uma separação dos “dispositivos de seu enquadramento institucional” da religiosidade e do outro lado, temos a “bricolagem” da crença, ou seja, “[...] aqueles que se apropriam de elementos religiosos daqui e dali, criando, a partir de suas experiências pessoais, pequenos sistemas de significados que dão sentido à sua existência [...]” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 63) e

“a religiosidade da sociedade moderna está em movimento” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 80) marcada pela figura do peregrino e o convertido.

Como síntese desta seção, depreendemos que a morte de Deus em Nietzsche alarga a discussão do religioso na modernidade. Desta forma, apresentamos perspectivas que pudessem fundamentar a permanência da expressão que consistiu em: “*individualização do crer*” (FERRY 2012; HERVIEU-LÉGER, 2008); “*saída da religião*” (MARCEL GAUCHET, 2008) e o famoso conceito de “*desencantamento do mundo*” (WEBER, 2001). Defendemos na modernidade esses dois últimos, pois eles são conceitos que mais se aproximam da morte de Deus em Nietzsche.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Intencionamos responder em que medida há religião e o religioso depois da morte de Deus. Compreendemos que na nossa quarta seção, apresentamos perspectivas da possibilidade da religião e do religioso. Vimos que temos um falso debate entre a morte de Deus e o retorno da religião. Pois chegamos a conclusão que esses dois processos são simultâneo na modernidade. Assistimos a saída da religião, entendida como a capacidade da religião em organizar a política e a sociedade, e a permanência do religioso como sendo experiência fundamental do homem.

A socióloga Hervieu-Léger (2008) apresentou que temos a saída da religião, todavia o religioso está em movimento. O filósofo Luc Ferry (2012) apontou que temos a humanização do divino e divinização do humano. E por último temos Marcel Gauchet (2008) com a ideia de saída da religião e a permanência do religioso. Essas são perspectivas da possibilidade da religião e do religioso na sociedade. Por um lado, os dados da nossa pesquisa constata a morte de Deus, por outro lado, amplia a perspectiva da situação do religioso na modernidade.

O objetivo deste trabalho consistiu em analisar o sentido e a permanência da expressão “Deus está morto” na modernidade à luz do filósofo Friedrich Nietzsche. Buscamos explicitar que essa sentença não era uma apologia ateuista e nem uma hermenêutica teológica. Concluímos que atingimos os nossos objetivos. Na questão do sentido da expressão “Deus está morto” nós não apresentamos um conceito específico. Entretanto, apresentamos quatro perspectivas. A primeira é que a “morte de Deus” pode ser o desenvolvimento do desencantamento do mundo. E também essa sentença pode ser a representação do rumo de dois mil anos da história do Ocidente. Assim como, essa sentença nietzschiana pode resultar em uma crítica que Nietzsche fez aos valores morais da crença cristã — ao problema do sentido que atribuímos às coisas. E por último, ela pode ser um fenômeno histórico paulatino, um processo social e filosófico que tem como consequência a decadência de todos os valores, é o que Nietzsche chama de niilismo.

Na questão da atualidade da expressão nietzschiana, temos Max Weber (2011) com a noção de *desencantamento do mundo* e também a ideia de *saída da religião* de Gauchet (2008). Compreendemos que esses dois autores dão sequência

ao pensamento nietzschiano, todavia de forma sistemática. Desta forma, compreendemos que a permanência da expressão “Deus está morto” perdura.

Sendo assim, a atualidade da expressão “Deus está morto” na modernidade serviu para compreendermos que temos várias possibilidades da situação do religioso. Como Nietzsche apontou ainda temos a sombra de Deus na modernidade.

Neste sentido, compreendemos que o mundo está racionalizado, rompemos com o além-mundo e eliminamos a magia do mundo. E a vida em comunidade do homem contemporâneo se dá nos *shopping center* e não mais nas igrejas. Assim, nossos valores não fundamentam a nossa conduta ética na vida diária. Mas permanecemos reproduzindo convicções de outrora.

Em suma, para que possamos compreender em que medida há religião e o religioso depois da morte de Deus na modernidade, precisamos entender primeiramente os processos históricos, sociais e religiosos da história do Ocidente.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Martha de. **Para além da morte de Deus**. Kinesis, Vol. 1, nº 02, outubro-2009. p. 222-231.
- ARMANI, Carlos Henrique. **A morte de Deus e a contemporaneidade**. Teocomunicação. Porto Alegre, v. 37, n. 156, jun. 2007. p. 169-186.
- BARBOSA, Wilmar do Valle; LOTT, Henrique Marques. **“O religioso após a religião”**: um debate entre Marcel Gauchet e Luc Ferry. Horizonte, Belo Horizonte, v. 8, n. 19, out./dez., 2010. p. 71-100.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**- a aventura da modernidade. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda, 1986. p. 1-20.
- BOFF, Clodovis. **O sentido**: crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica), volume 1. São Paulo: Paulus, 2014. p. 271-390.
- CABRAL, Alexandre Marques. **Nihilismo e hierofania**: uma abordagem a partir do conflito entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2014. p. 77-132.
- COOGAN, Michael D.. **Religiões**. São Paulo: Publifolha, 2007.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. p. 67-72.
- FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. **Depois da Religião**: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei? / Luc Ferry e Marcel Gauchet; trad. Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- FERRY, Luc. **O homem-Deus**, ou O sentido da vida. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.
- HEIDGGER, Martin. **A Sentença Nietzscheana “Deus está morto”**. Trad. Marco Antônio Casanova. In: Natureza Humana 5(2): 471-526. Julho-dez. 2003.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido**: a religião em movimento. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**, ou, como se filosofa com o martelo. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012b.

_____. **O anticristo**: maldição contra o cristianismo. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

_____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

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

_____. **Assim Falou Zaratustra**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2005b.

_____. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005c.

_____. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultura, 1991. (Obra Os Pensadores). 2 v.

MELO, Rebeca Furtado de. **O fenômeno histórico da morte de Deus e a instauração do nilismo**. Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche- 1^o semestre de 2013.

MIRANDA, João Marcos Tomás da Cruz. **O significado da morte de Deus na filosofia de Friedrich Nietzsche**. 2010. (Dissertação de mestrado)

MOTTA-ROTH, Désirée; HENDGES, Graciela H.. **Produção textual na universidade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia: Ed. 34, 2003. p. 186-214.

SAFRANSKI, Rudigger. **Nietzsche, biografia de uma tragédia**. Trad. Lya Left. São Paulo: Geração Editora, 2001.

SALOMON, Délcio Vieira. **Como Fazer Uma Monografia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SOUZA, Jessé (Org.). A atualidade de Max Weber. In: Antônio Flávio Pierucci. **Secularização segundo Max Weber**. Brasília: Universidade de Brasília, 2000. Cap.5. p.105-155.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. Trad. Nélio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010. p. 495-629.

WEBER, Max. **A Ética Protestante do Espírito do Capitalismo**. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2011.