



Enfraquecimento da ideia de Deus e de homem na pós-modernidade

The idea of God and of man weakened in post modernity

Paulo Sérgio Carrara*

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, Belo Horizonte, MG, Brasil

Resumo

A modernidade descobre a razão a e a torna referência absoluta. A razão critica a fé cristã, considerando-a uma forma de saber religioso e supersticioso da realidade, destinada a desaparecer com o advento das explicações científicas. Mas a modernidade deixa lugar para a metafísica e o discurso sobre Deus encontra apoio em algumas filosofias. A pós-modernidade, por sua vez, se caracteriza por um subjetivismo que desacredita a razão e leva ao niilismo e relativismo. Questiona a ideia de verdade e se alicerça na hermenêutica, desconsiderando Deus como horizonte possível de sentido. O presente artigo tem como escopo mostrar como a passagem da modernidade para a pós-modernidade provocou o enfraquecimento da ideia de Deus, cuja consequência mais evidente se manifesta no declínio da ideia de homem. O artigo quer mostrar algumas características mais marcantes da realidade atual para evidenciar o urgente desafio do resgate da ideia de Deus e do homem.

Palavras-chave: Modernidade. Pós-modernidade. Deus. Homem.

*PSC: Doutor em Teologia, e-mail: pecarraracsr@gmail.com

Abstract

Modernity discovers reason and makes of it an absolute reference. Reason criticizes the Christian faith considering it as a form of religious knowledge and superstition of reality destined to disappear with the advent of scientific explications. But modernity gives space to metaphysics and a discourse about God which encounters approval in some philosophies. Post modernity is characterized by a subjectivism that discredits reason and leads to nihilism and relativism. It questions the idea of truth and bases itself in hermeneutics not considering God as a possible source of meaning. The present article has as its scope to show how the passage of modernity to post modernity provoked the weakening of the idea of God, whose most evident consequence is manifested in the weakening of the idea of man. This article wants to show some of the most important characteristics of actual reality to illustrate the urgent challenge of saving the idea of God and of man.

Keywords: *Modernity. Post modernity. God. Man.*

Introdução

O fenômeno da pós-modernidade se revela plural tanto na sua origem quanto na definição de suas características. Não é possível encontrar consenso em torno ao tema, embora não seja difícil delinear seus traços mais gerais:

A pós-modernidade é de tal modo pluralista tanto na sua gênese como na sua elaboração e seus objetivos, que não é fácil delinear os seus contornos. Todavia é possível, a partir das diversas tendências e variantes, encontrar algumas constantes que são expressões da corrente subterrânea que os alimenta (TREMBLAY, 1997, p. 145).

Um desses contornos é especificamente teológico-antropológico. A passagem da modernidade para a pós-modernidade transforma o modo do ser humano compreender a Deus e a si mesmo.

O termo *pós-modernidade* designa o período de profundas mudanças sofridas pela modernidade. Ser moderno se tornou um valor determinante

para designar aqueles que aderiram à “deusa razão” como referência última para a compreensão da existência humana. Mas os valores da modernidade entraram em crise e alguns de seus mitos perderam significado, por isso o termo *pós-moderno* se justifica, mesmo que não obtenha aceitação unânime entre os autores. Neste artigo se investigará aspectos importantes da pós-modernidade que nos permitem evidenciar em que sentido os conceitos de Deus e de homem entraram em declínio com o advento da pós-modernidade. Na história do ocidente, Deus e homem se tornaram conceitos correlatos e o declínio de um acarretou o declínio do outro. Como se deu o enfraquecimento da ideia de Deus no ocidente? Quais suas consequências para o conceito de homem? Eis as perguntas que este artigo, a partir de pesquisa bibliográfica recente, tenta responder.

Da modernidade à pós-modernidade

Normalmente, embora não haja total consenso, os manuais chamam de modernidade o período da história europeia que vai do Humanismo/Renascimento dos séculos XIV e XV até o século XIX. Moderno seria o que se contrapõe ao medieval. Um período caracterizado pela crescente autonomia do homem com relação ao sagrado e ao religioso, concebidos como instâncias últimas de sentido. Durante a Idade Média, o cristianismo despontava como única fonte explicativa dos fenômenos da existência humana. Vigorava o teocentrismo, a partir do qual o ser humano se compreendia a si mesmo e a vida à sua volta. Com a chegada da modernidade, entram em cena a razão e o sujeito, que se tornam centro e referência última dos fenômenos do mundo e dos acontecimentos (SANNA, 2001, p. 550).

O processo da modernização, desde que emergiu, segue seu desenvolvimento, aprimorando-se sempre mais. A sociedade continua se modernizando. A ciência avança com suas técnicas especializadas. O que, entretanto, antes se designava como modernidade agora se define como pós-modernidade. Há controvérsias em torno do termo, mas existe consenso no que diz respeito às transformações no seio da cultura moderna. A elaboração da relatividade no campo científico, a passagem da pesquisa do

pensamento à linguagem, no campo filosófico, e o surgimento da sociedade de consumo na experiência histórica do mundo ocidental são algumas das mudanças que provocaram uma transformação radical nas estruturas mentais do ser humano, justificando a constatação da passagem de uma cultura moderna a uma cultura pós-moderna (SANNA, 2001, p. 146).

Na Idade Média o homem conservava visão teocêntrica do mundo: a explicação última dos fatos e dos acontecimentos provinha de Deus. A modernidade, por sua vez, postulou uma razão onisciente, libertadora dos mitos do passado e das falsas seguranças nas quais a humanidade se apoiara séculos afora. A razão conquistou o status de norma única e suprema da verdade, fazendo irromper a emancipação, processo por meio do qual o ser humano se torna finalmente adulto e sujeito da sua história. Tal movimento, iniciado com o Iluminismo no século XVIII, encontra eco na filosofia e em muitos setores da sociedade, fortalecendo-se através do tempo e mudando o modo de pensar o mundo.

A modernidade vive a ideologia do progresso, da mudança e da construção. Acredita-se em um progresso ilimitado. O homem se crê capaz de dominar o saber em vários níveis e promover, assim, uma mudança radical na estrutura da realidade, em seus aspectos políticos e sociais. O progresso dá origem ao mito do *homo faber*. As transformações econômicas e tecnológicas geram nova consciência e criam a ilusão da possibilidade de modificar o real mediante a ação individual e coletiva. A razão, considerada uma instância absoluta, suscita a esperança do domínio da realidade. Com ela o ser humano se torna mentor de seu próprio destino. Progresso e mudança são as duas ideologias modernas que fazem despontar a esperança de um futuro diferente do passado e dominando pelo sujeito (LAUDAZI, 2001, p. 266).

A pós-modernidade representa uma reação contra o mito da razão absoluta. Modificam-se as condições do saber e o próprio gosto de perguntar é abalado. G. Mucci observa: “o pós-moderno é a época que contesta não só a legitimidade das respostas, mas também e sobretudo a legitimidade das perguntas e se apresenta como um tempo de niilismo e de conseqüente falta de compromisso moral” (MUCCI, 2002, p. 547). O mito moderno do progresso ilimitado entra em colapso. Desaparece do horizonte a confiança na capacidade de construção de um futuro feliz

para a humanidade. Entram em crise as ideologias do progresso e da mudança. Questionam-se as seguranças do patrimônio cultural da tradição moderna. Sobretudo os acontecimentos dos anos setenta aceleraram tais transformações. Desconfiança e desesperança substituíram os ideais modernos, alicerçados na razão, capaz de dominar e transformar o mundo (cf. LAUDAZI, 2001, p. 265).

O homem pós-moderno já não confia totalmente no imperativo da razão e desconfia de suas respostas. Em certo sentido, o indivíduo é fruto da queda das grandes sínteses do pensamento moderno: renascimento, iluminismo, idealismo, marxismo, positivismo e de suas formas políticas: nazismo e comunismo. O fracasso de tais tentativas de abordagem da realidade geram novas formas de pensar. A cultura pós-moderna altera o modo do homem se relacionar com as verdades trazidas pela razão, cujos princípios se tornam alvo de dúvida e interrogação (cf. SANNA, 2001, p. 147). Ela deixa de ser fundamento de todo valor possível, afinal, os postulados iluministas, ao contrário do que prometeram, não fizeram surgir uma humanidade feliz, mas contribuíram para criar uma cultura irracional e caótica. As grandes utopias da modernidade, as quais alimentaram ideais políticos e religiosos dos séculos passados, dão lugar a projetos provisórios e menos absolutos (cf. SANNA, 2001, p. 148). Dissolve-se o próprio sentido de história, tão caro às ideologias modernas. Não existe ponto de apoio e contexto concreto que permitiriam o descobrimento de um significado dos fatos e acontecimentos como um todo.

Vários setores da cultura atuam no processo de ruína da onisciência da razão. Os meios de comunicação social, por exemplo, fornecem tantas informações que se torna quase impossível avaliar e julgar o que acontece. Ao ligar a televisão, o telespectador se depara com tudo o que se passa no mundo. Os ataques às torres gêmeas nos Estados Unidos foram assistidos ao vivo por milhões de pessoas no planeta. O mesmo pode-se dizer dos conflitos no Oriente Médio. Anos atrás a morte da princesa Diana fez chorar o mundo. Já o casamento de seu filho foi visto por milhões de pessoas em tempo real. A terra se transformou numa aldeia global. Tanta informação banaliza os acontecimentos. A realidade se constrói pelo virtual. Fatos históricos decisivos se reduzem a imagens midiáticas.

Gianni Vattimo sustenta que os meios de comunicação social tiveram um papel decisivo na dissolução dos pontos de vista centrais da modernidade, as grandes narrativas. Por meio deles, minorias de todos os gêneros tomaram a palavra diante da opinião pública. A vertiginosa multiplicação da informação através de vários meios deu voz e vez a um número considerável de subculturas. As redes sociais conectam pessoas, ideias e opiniões divergentes. Como consequência, o ocidente vive uma pluralização que parece incontrolável, tornando impossível a visão unitária de história como fora pretendida e buscada pela modernidade (cf. VATTIMO, 2000a, p. 12).

A sociedade criada pelos meios de comunicação apresenta-se como o reverso da sociedade iluminada. A comunicação em tempo real focaliza a realidade não unificada, mas diversificada em vários aspectos, matizes e cores. Realiza-se, assim, uma profecia de Nietzsche: o verdadeiro mundo, no final das contas, se tornou uma fábula. Não existe a realidade em si mesma, porque esta resulta dos cruzamentos das múltiplas imagens, das interpretações e reconstruções sem nenhuma coordenação central. Vem abaixo o ideal de uma emancipação explicada e calculada pela razão. O novo ideal de emancipação tem como base a oscilação e o pluralismo. É a erosão do próprio princípio de realidade (cf. VATTIMO, 2000a, p. 15).

Também, o computador desafia noções de tempo, espaço e ordem com sua velocidade de comunicação, criando uma realidade virtual, permitindo experiências à distância e ligando pessoas de várias partes do mundo. Realidades diversas e plurais estão conectadas e acessíveis a qualquer pessoa. O telefone celular acelera a partilha de informações. Segundo Paul Lakeland (1997, p. 5) talvez o computador seja o mais pós-moderno dos desenvolvimentos. A televisão e o computador fabricam uma realidade de espetáculos, composta por simulacros de indivíduos, de produtos, de instituições e da política. Difícil distinguir a verdade da falsidade, o original da cópia, o real do imaginário.

O horizonte da cultura hodierna fragmentou a unidade buscada pela modernidade. Criou proximidades e relativizou distâncias. Tantos pedaços desmantelam a sensação de sentido e de ordem. O real emerge como mera casualidade. Reina um clima de incerteza e provisoriamente. A pós-modernidade afirma-se como a consciência crescente da

descontinuidade, da não linearidade, da diferença, da necessidade do diálogo, da polifonia, da complexidade, do acaso e do desvio. O permanente perde duração, pois é sempre trocado pelo mais novo e mais moderno. O paradoxo é sua marca primordial. São sinais de um momento de transição em que o projeto da modernidade parece ter chegado ao fim ou, ao menos, não seja suficiente para solucionar os problemas que assolam a humanidade (cf. SANNA, 2001, p 149). A realidade se torna mais complexa e só são possíveis respostas parciais e provisórias.

Alguns fundamentos filosóficos da pós-modernidade

Há muitos fatores na origem da cultura pós-moderna. Do ponto de vista filosófico trata-se de uma reação à filosofia moderna e seus pressupostos, sobretudo seu “essencialismo” e seus argumentos transcendentais (MAGNUS, 2001, p. 725-726). São considerados pais da pós-modernidade especialmente Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein, do ponto de vista filosófico. A antropologia nietzschiana resume-se numa visão de homem sem referência religiosa e sem apelo transcendente. “Que significa o nihilismo? Que os valores supremos se depreciaram” (NIETZSCHE, p. 139, 2011). O único sentido possível para a realidade se encontra no imanente. A fidelidade ao mundo supõe ruptura radical com os valores religiosos, porque separam o homem do verdadeiro mundo, fazendo-o viver de ilusão. Um juízo além do bem e do mal se faz necessário para que haja verdadeira autonomia. Nietzsche abandona Deus como hipótese explicativa dos fenômenos do mundo. Para enfatizar o caráter provisório de todo conhecimento, rejeita a ideia da possibilidade de um saber absoluto e transcendente. O abandono da ideia de Deus acarreta o fim de todo tipo de metafísica que poderia substituí-lo. Seu pensamento influenciou muitos filósofos, mesmo os que não aceitaram suas ideias se sentiram obrigados a acertar as contas com elas (cf. SHACHT, 2001, p. 615).

Heidegger, por sua vez, postula uma antropologia de desapropriação do ser. Seu trabalho focaliza a tradicional questão metafísica: o que é o ser ou o ente em geral? O pensador rejeita respostas abstratas sobre o problema e busca responder à questão do ser. Não poupa críticas

a filosofias anteriores que quiseram pensar o ser como uma propriedade ou essência presente nas coisas. Para ele, estas caíram na metafísica da presença, que pensa o ser como substância e identifica o ser com o ente. A metafísica clássica se entende como *adaequatio intellectus ad rem*, ou seja, a verdade se encontra na adequação do enunciado racional à realidade do que está sendo anunciado (o ente). A essência da verdade, neste caso, significa conformação do intelecto e do conhecimento (razão) ao objeto estudado (cf. HEIDEGGER, 2008, p. 192).

Para o filósofo, no entanto, o ser só pode ser pensado a partir do sujeito que o conhece na sua concreta existência no mundo (*dasein*), pois só as estruturas humanas dão acesso ao ser. Conforme sua filosofia, a verdade se revela em toda liberdade e não pode ser garantida pela razão. Há um contexto anterior à formulação da verdade que estrutura a relação entre sujeito e objeto. O ser se dá como evento, levando a uma compreensão da verdade como um mostrar-se e esconder-se do ser (desvelamento e velamento). A verdade consiste no dar-se do ser que o ente não consegue abarcar totalmente. Quanto à linguagem, é justamente esta que possui o homem e não vice-versa. A linguagem se torna a casa do ser, único meio por meio do qual o ser torna-se acessível e inteligível, que fala ao homem e expressa a modalidade do ser (cf. GUIGNON, 2001, p. 371). Através da linguagem o *dasein* constrói a verdade, mas sem identificá-la com a linguagem, que é anterior a qualquer compreensão do mundo e articuladora de uma relação com o mundo. O *dasein* se desdobra em uma tríplice estrutura: compreensão, interpretação e discurso. A estrutura central do ser humano no mundo se encontra num círculo de compreensão e interpretação. Na realidade o *ser-no-mundo* não significa estar em contato com tudo que constitui o mundo, mas estar familiarizado com uma totalidade de significações. Tal familiaridade é definida como compreensão. Assim, todo ato de conhecimento é uma articulação, ou seja, uma interpretação de tal familiaridade (cf. VATTIMO, 2000b, p. 103-104)¹.

Wittgenstein afirma que o homem não se mostra capaz de encontrar sentido lógico nas coisas. A linguagem se forma a partir de jogos que podem ou não dar sentido à realidade, que se vê desprovida de ontologia.

¹ As ideias de Nietzsche e Heidegger aqui sintetizadas em vista do escopo desse artigo também aparecem em outro artigo (CARRARA, 2012).

Ele chama de definição ostensiva a tentativa de nomear um determinado objeto com uma palavra. Para ele, tal definição apenas “explica o uso — o significado — da palavra caso já esteja claro que papel a palavra tem que desempenhar na linguagem” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 31). O filósofo chama de “forma de vida” o todo complexo natural e cultural de circunstâncias pressupostas pela linguagem e por uma particular compreensão do mundo. Segundo ele, todo pensamento sobre o ser brota sempre de um sistema de crenças que, juntas, constituem uma visão da vida. O contexto sempre determina o jogo de palavras a ser usado. O sujeito epistemológico deixa de se apoiar na consciência e seus conteúdos para assumir os significados da coletividade. Deste modo, a comunidade dos sujeitos detém os significados: não há significado independente do uso que dele fazem os interlocutores. Elimina-se, assim, a consistência ontológica do ser e do objeto. A questão da verdade muda de termos. Não consistirá em uma verdade *em si*, alheia à linguagem e ao uso que dela se faz. Também se nega a compreensão racional de Deus, embora não a possibilidade de Deus que, em última análise, dá sentido à realidade, mas Deus não é para ser pensado. A experiência ética se revela a única forma de acesso a Deus (cf. SHUGA, 2002 p. 979).

A pós-modernidade, com esses pensadores e tantos outros, pleiteia o fim do sonho do domínio do real. Não há objetividade universal como fundamento de uma racionalidade partilhada e aceita de forma unânime. O ser humano não monitoriza o progresso, como quis a modernidade, mas sucumbe a processos que não consegue dominar. Para Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein o ser não coincide com a essência, como pretendia a metafísica clássica, nem com aquilo que é estável, fixo e permanente, mas com o evento, o diálogo e a interpretação (cf. VATTIMO, 2000a, p. 19-20).

Algumas características da pós-modernidade

O individualismo caracteriza a pós-modernidade. Manifesta-se especialmente na conquista da liberdade de autoafirmação. A grande narrativa da história da humanidade perdeu força, porque o homem pós-moderno desconfia do universalismo das grandes utopias e se mostra

particularista em suas escolhas (cf. BRUNI, 1994, p. 27). Na modernidade, a liberdade assumia traços coletivos. Para que todos fossem livres, importava o sacrifício de cada um. A liberdade individual funcionava em vista daquela coletiva. O soldado, o trabalhador, o cientista, o técnico, o professor, todos se empenhavam pela coletividade, pela pátria, pela humanidade (cf. COMBLIN, 1998, p. 212).

Para a pós-modernidade, a liberdade universal soa absurda. Importa a liberdade do indivíduo. O próprio termo *humanidade* se converteu num conceito vago, sem contornos precisos. O indivíduo, com seus desejos, suas necessidades e seus sonhos desponta como a única realidade concreta. A afirmação da liberdade individual em todos os níveis faz vir à tona a diferença, o particular, o fragmento. A modernidade evidenciava o universal, relativizando as diferenças. Agora os grupos e as etnias protestam contra a pretensão de universalidade da época anterior. Quem antes se sentia oprimido expressa, enfim, seus direitos. Minorias exigem legitimação e igualdade de tratamento. Impõe-se aceitação das diferenças em todos os níveis: raça, religião, sexualidade (cf. COMBLIN, 1998, p. 214).

A pós-modernidade se manifesta radicalmente plural. Há tempos a sociedade está em contínuo processo de fragmentação. Há muito, por exemplo, a ciência começou a se subdividir e a se particularizar. Por outro lado, no ocidente, do ponto de vista político, surgiram formas mais democráticas de governo, propostas por diversos partidos. Cresceram as diferenças entre os sistemas de pensamento e modos de vida. A própria religião se tornou um setor a mais da sociedade. O saber, mais do que nunca, diversificou-se. E o pluralismo se estende à filosofia, à ética e à religião. Chega ao fim a pretensão de exclusividade. De fato, só as diferenças resgatam a totalidade pretendida pela modernidade. E não basta aceitar a pluralidade. É preciso incentivá-la, desenvolvê-la, torná-la normativa. O pluralismo garante a verdadeira liberdade, que não se reduz ao campo do saber, mas chega às áreas da vida social e pessoal (cf. SANNA, 2001, p. 193).

Vive-se a liberdade no plural, mas não somente a liberdade, também a racionalidade. O real se torna objeto de estudo de várias racionalidades: filosófica, científica, teológica. São todas aproximações possíveis e válidas. Nenhuma garante a palavra final. Exatamente na concepção da verdade, a pós-modernidade se revela plural. Não há verdade absoluta e

imutável que se imponha a todos. O mundo se constitui como devir, constante criação. Nele nada há de imutável que possa ser considerado verdade definitiva. O real está diante das diversas subjetividades e racionalidades. Mas nenhuma se arroga a pretensão de definitividade. Cada saber encerra uma parcela de verdade que, em concreto, jamais se deixa atingir. A lógica da razão se desvela insuficiente para demonstrar a verdade absoluta. Esta se apresenta flutuante e imprecisa, dependente do fluxo da história, das culturas, das normas sociais (cf. SANNA, 2001, p. 197).

O novo conceito de verdade estabelece inusitada aproximação dos textos. A modernidade afirmava que um texto tem apenas um significado, acessível mediante a filologia e a análise sócio-histórica. Na base de tal concepção se encontra a ideia de “uma única natureza humana”, a mesma, sempre, em todos os lugares e épocas. Hoje não se admite mais a existência de uma natureza comum, objetiva, anterior à história, à cultura e à linguagem. Não se chega, assim, a uma hermenêutica objetiva. Portanto, não existe conteúdo textual fixo e estável. A identidade e a continuidade na interpretação de um texto não se fundamentam no material, mas no formal e histórico. O texto depende de quem o interpreta e só pode ser lido no plural (cf. SANNA, 2001, p. 201-202). A pluralidade da pós-modernidade se manifesta em todos os setores da sociedade. O ser humano deixa de ser *uno* para ser *múltiplo*. Scheler o expressa muito bem: “O homem é um ente tão vasto, vário e poliforme que toda definição se demonstra muito limitada. Os seus aspectos são por demais numerosos” (apud MORRA, 1989, p. 203).

Outro traço da pós-modernidade tem a ver com a recusa da pretensão da razão científica. Como se afirmou acima, para a modernidade, a razão era o principal artífice do progresso científico e social. A pós-modernidade reage a esta pretensão e propõe novas formas de conhecimento e de linguagem. A arte, que antes ocupava um espaço marginal, ao lado dos saberes de tipo afetivo, ganha espaço e deixa de ser um conhecimento de segunda classe (cf. SANNA, 2001, p. 217-218). A arte emerge como forma de aproximação da verdade, não baseada na lógica da razão científica, mas na lógica do coração, da intuição e do sentimento. Vattimo escreve:

O belo não é o lugar de uma verdade que neste encontra expressão sensível, provisória, antecipatória, educativa, como muitas vezes quis a

metafísica da tradição. A beleza é ornamento, no sentido em que seu significado existencial, o interesse ao qual responde, é a dilatação do mundo da vida em um processo que remete a outros possíveis modos de vida, não são só imaginários, marginais ou complementares do mundo real, mas que compõem e constituem, no seu jogo recíproco e com seu resíduo, o assim chamado mundo real (VATTIMO, 2000a, p. 97-98).

Não se trata de buscar “uma essência”, mas dar lugar ao fascínio, ao encantamento, ao simbólico. É um saber novo, centrado na intensidade das emoções, da experiência, da admiração, da contemplação dos fenômenos humanos e naturais. Existe, na verdade, vastíssimo mundo de experiências pessoais, acontecimentos ocasionais, reações instintivas, decisões cotidianas que escapam ao mundo das ideais claras e distintas, mas proporcionam valor existencial e permite, também, uma aproximação ao conhecimento da verdade (cf. SANNA, 2000, p. 221). O homem pós-moderno toma consciência de seus sentimentos e se define por meio deles. Não há razão ou lei que possa impedir a atuação do mundo afetivo, a expressão dos sentimentos. A razão sozinha não produz vida feliz. É a máxima, repetida por muitos: “eu não quero ter razão; eu quero é ser feliz”. Há, pois, uma racionalidade outra com suas próprias leis. E ainda que se possa parecer irracional, é real, uma vez que pertence ao campo da experiência concreta, a qual não cabe nos termos da razão técnica e científica, mas pertence ao universo do “não lógico”, que também forma parte da verdade do ser que se esconde e se mostra. A verdade não se reduz ao que se pensa, ela inclui vasta gama de sentimentos e experiências. Que adianta um saber o qual não leva à felicidade nem gera o prazer de viver? A verdadeira inteligência é a emocional, porque com ela a pessoa vive bem e saboreia sua existência (cf. SANNA, 2000, p. 228).

Uma das características mais marcantes da pós-modernidade se encontra no niilismo. Surge da desconfiança da razão metafísica, lógica e científica. A decadência de tradições e de valores milenares acentua a dimensão niilista, que se tornou parte da autoconsciência da sociedade e entrou na vida e nos costumes das pessoas. Tem, na verdade, várias faces: crise de valores, relativismo moral e intelectual, dissolução da ideia de verdade, pessimismo quanto às lutas sociais, sentido desesperado de

finitude, negação da história (cf. SANNA, 2000, p. 231). O niilismo encontrou suporte no movimento cultural da dialética negativa da escola de Frankfurt. Neste se apoiou o movimento estudantil de 1967/68. O protesto dos estudantes teve a intenção de pôr em evidência a negação e recusa do existente como institucional. Eles protestaram contra todo autoritarismo, valorizando o pensamento emancipatório e divergente. Negaram o pensamento imposto e afirmaram o direito de discordar. *Il est interdit d'interdire* (é proibido proibir) se tornou o slogan da juventude francesa. A diversidade se revela mais importante que a unidade (cf. LAUDAZI, 2001, p. 272).

A vertente niilista da pós-modernidade se apoia nas filosofias de Nietzsche e Heidegger. Com a morte de Deus, Nietzsche elimina a possibilidade de qualquer fundamento objetivo e normativo para o mundo e evidencia a precariedade do real. O mundo, segundo ele, se mostra irracional e caótico, sem finalidade objetiva ou verdades absolutas. O que há são pontos de vista mutáveis. O filósofo desconstrói o mundo inteligível, destituindo de fundamento a tradição platônico-cristã e mudando a autoconsciência do homem quanto ao ser-no-mundo (cf. SANNA, 2001, p. 235-236).

Já para Heidegger, o nada oferece a condição de possibilidade para se chegar ao *ser* do *ente* sem que se pare no estado do *ente* ou na superfície do *ser em si*. O nada protege o *ser*. A transcendência do *ser* se garante pela subjetividade de quem o conhece. O sujeito desponta como o lugar da emergência do *ser*. O niilismo aparece, portanto, como a única forma de impedir que o *ser* se torne refém do fundamento das coisas; é garantia de transcendência, o que permite ir além do fundamento (cf. SANNA, 2001, p. 237-238). O homem existe como rejeitado e lançado ao *nada do ser*. O *nada* acaba se tornando sinônimo de uma existência humana sem fundamento transcendente e sem ligação possível com o *ser*. A vida se resume em um acaso dinâmico. No concreto se traduz em um *poder-ser* infinito, sem referências absolutas. Tantas possibilidades fazem surgir a consciência do *ser-para-a-morte*. Só esta põe fim às possibilidades do *ser* (cf. LAUDAZI, 2001, p. 277). Para Nietzsche e Heidegger, o vértice do niilismo se encontra na referência ao conceito de verdade. Seu ponto chave está no abandono da noção de verdade como conformidade do pensamento às coisas. Não há uma estrutura das coisas sob as quais o pensamento

possa se regular. Entre o pensamento e o *ser* há um abismo intransponível, marcado pela história e a cultura (cf. POSSENTI, 1998, p. 28).

As consequências do niilismo evidenciam-se: pluralismo no campo epistemológico; relativismo ético e moral; desconfiança total nos ideais de progresso; remoção do passado e da memória histórica; perda de identidade cultural e surgimento de novos aglomerados sociais, etnias que sobrevivem uma ao lado da outra, grupos improvisados, sem nada em comum como tradições e fé religiosa (cf. SANNA, 2001, p. 239). Segundo Vittorio Possenti (1998, p. 24), as características fundamentais do niilismo são basicamente quatro: dissolução de todo fundamento, uma vez que com a morte de Deus se tornou impossível pensar em valores que deem sentido à vida; negação da finalidade do homem e do cosmos, porque a realidade se configura a partir de horizontes sem significado, a energia vital a nada tende e o processo do *dever* não tem termo de chegada; redução do sujeito a mera função, o que o faz perder sua dignidade de pessoa; equalização dos juízos de valores, dando a todos o mesmo peso. O niilista se revela um homem desenraizado, desencantado, abatido, sem direção. Para ele vale o que garante a vida no presente, o que permite caminhar aqui e agora. É um homem que “quer muito e espera pouco” (LAKELAND, 1997, p. 8).

Enfraquecimento da ideia de Deus

Desde a modernidade, a ideia de Deus — como fundamento último dos acontecimentos da existência humana — foi posta em questão. A descoberta da técnica e o aprofundamento das leis científicas provocaram o abandono da possibilidade de um sentido global para os eventos terrenos. A observação da realidade a partir de sua funcionalidade acabou gerando menosprezo pelo conceito de *essência*. Assim, a natureza perdeu seu lado simbólico e passou a não mais se referir a Deus. Deixou de ser via de acesso a Deus. Se os fenômenos são explicados à luz da razão, com seus mecanismos próprios e leis particulares, a ideia de um Deus que organiza o mundo termina relativizada. A imanência não precisa da transcendência para se explicar. Desvende-se por si mesma. A razão exige ruptura com a ideia de um Deus absoluto, doador de significado ao terreno. Ela reivindica o lugar

de Deus. A nova cosmovisão trazida pela modernidade atribui ao mundo autossuficiência em suas manifestações: todo fenômeno vital e sensível se compreende na sua dimensão física. A matéria em movimento passa a ser representada em termos de medida, de ordem, de cálculo, de quantidade (cf. CASTIÑEIRA, 1992, p. 154). A mentalidade técnica se orienta para a produção. Vê o indivíduo na sua relação com a natureza e não com o transcendente. O mundo se reduz a enunciados científicos. Neste caso a razão se adequa aos fatos sem procurar transcendê-los.

Em todo caso a modernidade permitia incorporar a “hipótese Deus”. A dimensão religiosa não desapareceu totalmente. Ela apenas se deslocou. Ao renunciar ao teocentrismo e postular o antropocentrismo, a fé religiosa assume outro significado. Os ideais da ilustração guardavam certa ligação com conteúdos de fé: o compromisso, a responsabilidade e a emancipação. O homem moderno se sentia na obrigação de trabalhar no presente em vista de um futuro melhor. Tudo para que se pudesse construir a utopia da humanidade sem classes e sem injustiças. Estes traços estão presentes na experiência cristã moderna. A própria Igreja conseguiu certos ajustes à secularização. Leigos, padres e religiosos insistiram no aspecto mais missionário da mensagem cristã, na dimensão transformadora do evangelho. Souberam construir uma ponte entre a Igreja e a modernidade (cf. CASTIÑEIRA, 1992, 156). Não que a Igreja tivesse acolhido o modernismo. Entretanto, alguns de seus ideais mais práticos encontram aceitação por parte de grupos de leigos, de presbíteros e religiosos.

A indiferença moderna com relação a Deus se aprofunda e assume outros matizes na pós-modernidade. A dissolução dos valores supremos e sua radical desvalorização põe em questão a “hipótese Deus”. A dimensão transcendental como valor de referência para a realidade perde força. Dilui-se a imagem de um Deus criador de todas as coisas. Desaparece o postulado de um Deus forte, onipotente, único, absoluto, fundamento de todo ser, causa primeira de tudo o que existe no mundo (cf. VELASCO, 1996, p. 27-28).

Um dos motivos evidentes do enfraquecimento da ideia de Deus na pós-modernidade se explica pelo desprezo da metafísica como instância transcendente portadora de significado para o mundo e para os fatos. E quando a razão perde seu lugar de referência absoluta, as questões últimas

do ser humano deixam de ser importantes. A razão moderna se punha, ao menos, a questão do significado da existência humana, dando lugar à possibilidade de um significado último, garantido por Deus. Para o cristianismo, a metafísica contribuiu muito para a formulação de suas verdades. Não se pode falar de criação sem o conceito de *ontologia*. A pós-modernidade nega tal categoria filosófica utilizada por teólogos escolásticos, no seu intuito de entender a relação do natural com o sobrenatural. Eles elaboraram uma doutrina da natureza como “essência” do homem para chegar ao conceito ontológico de graça. Os dados bíblicos da regeneração batismal, por exemplo, foram compreendidos no esquema ontológico de tipo aristotélico, que distingue no ser humano a natureza, as faculdades e os atos. O Deus cristão foi identificado com o *ser supremo* dos filósofos. O esquema metafísico de compreensão do mistério cristão sobreviveu à modernidade, ainda que, por causa do surgimento de ciências novas, a metafísica cristã tenha cedido lugar a esquemas mais históricos e menos ontológicos (cf. SANNA, 2001, p. 268).

A pós-modernidade se caracteriza por uma desesperança da realidade. Mas esta não se expressa mais no estilo existencialista; seus traços são a ironia e o cinismo. Isto explica por que o ateísmo pós-moderno se mostra mais profundo que o ateísmo conceitual da modernidade. A recusa pós-moderna da ideia de Deus se traduz em um ateísmo prático derivado de um narcisismo velado, porque o sujeito não tolera mais ninguém a não ser ele mesmo. Não se trata, pois, de negar a existência de Deus, mas, simplesmente, de rejeitá-la. Rejeição que evita o confronto e se dá de maneira disfarçada, de fato ela se funda na distância e na banalidade (cf. CASTIÑEIRA, 1992, p. 162). O descrédito pela metafísica provoca o ocaso da ideia de Deus. E tem razão Paul Valadier (2013, p. 291-296), quando afirma que a metafísica dualista merece ser criticada, mas isto não significa ignorar toda e qualquer interrogação metafísica. A vida tem ou não sentido? Sem referência ao substancial, pode a humanidade escapar do nada e do caos? Seria possível definir o bem sem recuperar o *ser*? Tais questões pressupõem a metafísica. As interrogações do filósofo, acolhendo os aspectos positivos da pós-modernidade, se revelam muito pertinentes, pois não parece possível escapar da metafísica quando se quer falar de Deus como criador e doador de sentido ao mundo.

Enfraquecimento da ideia de homem

O enfraquecimento da ideia de Deus desencadeia o enfraquecimento da ideia de homem. A pós-modernidade, a partir de seu rompimento com a metafísica, acaba reduzindo-o à categoria de simples exemplar da condição humana. Não mais o compreende como “criatura de Deus”; ele se torna “uma espécie” entre outras. Desaparece, assim, sua estrutura ontológico-vertical, garantida pela teologia. Perdida sua referência a Deus, o ser humano tem apenas sua humanidade e faz a dolorosa experiência da insignificância de sua própria identidade. Se não se consegue definir Deus, também o homem se transforma numa realidade difusa, difícil de definir (cf. SANNA, 2000, p. 337).

A negação de sua dignidade pessoal enquanto criatura de Deus faz o ser humano perder não só sua referência ao transcendente, mas também sua referência ao mundo. Seu status teológico de “senhor do universo” se extingue e sua superioridade racional se esvanece. Não se compreende mais como “o único ser que Deus quis para si”. É um ser, apenas mais um ser. Um entre tantos seres viventes. As diferenças essenciais do ser humano dos animais se atenuam. Ao abdicar de sua condição única e inviolável, de sua superioridade em relação às outras formas de vida, o ser humano se “coisifica” e se torna manipulável. Sem uma forte identidade pessoal e única, de matiz transcendental, o sujeito pós-moderno vaga à deriva de teorias científicas que emitem cada dia uma opinião nova sobre ele (cf. SANNA, 2001, p. 338).

Uma vez reduzido à sua dimensão biológica, escapam-lhe os valores transcendentes. As leis biológicas prescindem de qualquer dimensão espiritual. São comuns para todos os seres vivos. Entretanto, privada da categoria do valor, a ciência se mostra incapaz de entender o outro como alteridade e passa a defini-lo como “mero objeto”. A dignidade do ser humano para a ciência não se fundamenta na teologia ou na filosofia (cf. SANNA, 2001, p. 342). Segundo tal visão, o único discurso possível sobre o homem deriva das ciências biológicas. Se as linguagens míticas e simbólicas da religião e da metafísica nada têm a dizer, resta o discurso científico das ciências da natureza (cf. MORRA, 1989, p. 205). De fato, considera-se a ciência como forma de saber privilegiado. É uma nova doutrina que se

estende como técnica de domínio. Mas o uso inumano da ciência gera, no final das contas, o relativismo moral. Já que somente a ciência está em condições de produzir juízos de fato, se consideram os juízos morais opiniões subjetivas, não definíveis em termos racionais (cf. MORRA, 1989, p. 221). Neste caso, “os imperativos morais lembram freios de bicicleta, usados em avião a jato” (VOLPI, 1999, p. 140).

Nietzsche anunciara o surgimento do quarto homem. Um homem capaz de viver uma nova grandeza: a vida, com todos seus aspectos dramáticos e tenebrosos, deveria ser acolhida com alegria. O super-homem não teme as infinitas possibilidades da existência. Ao contrário, afirma-as e até as deseja. O filósofo propunha a aceitação integral da vida, sem a exclusão de nenhum de seus aspectos. Libertado da ideia de Deus e, portanto, de um sentido objetivo e essencialista para o mundo, bastaria se submeter a uma vontade cósmica que se traduz naquilo que há de mais natural para o homem. Era necessário banir os valores e deixar vir à tona os verdadeiros desejos do ser humano. O super-homem constitui, para si mesmo, referência única de suas ações (cf. MARTONE, 2001, p. 14-15).

Talvez não se possa identificar o homem pós-moderno com o super-homem nietzschiano, no entanto, certo tipo de homem desapareceu de fato, aquele encarnado pela cultura grega e pela cristandade. O homem grego valorizava a razão. Acreditava num sentido linear para a história. Já o homem da cristandade se orientava pela providência e admitia uma meta escatológica. A vida se caracterizava por um destino que desembocava em Deus. Todos os dois equilibravam a história com um sentido para além desta. Esta síntese durou séculos, mas se quebrou com o surgimento do terceiro homem, o moderno. Ele abandona o saber religioso e filosófico dos anteriores e privilegia o saber científico. A ciência se torna o instrumento tecnológico para dominar o mundo e resolver os seus problemas. A filosofia mantém seu valor à medida que dá apoio teórico ao método científico. O mito do progresso ilimitado move o homem moderno em suas descobertas e ânsia de respostas (cf. SANNA, 2001, p. 359).

Este terceiro homem, porém, também conhece seu declínio. Outro desponta no horizonte da humanidade: o quarto. Sem religião, sem história, vítima do desejo, sem ânsia pela verdade. Os três primeiros acreditavam no sentido da história e do progresso. Sentiam-se parte da grande história da

humanidade. O quarto vive fora desta, sem sentimento de pertença. Para ele não existe história universal, mas micro histórias subjetivas. Ignora a tradição, despreza o passado e hipervaloriza o presente (cf. SANNA, 2001, p. 360).

O saber filosófico, acolhido pelo primeiro e segundo homem como sabedoria de vida e pelo terceiro como sustentação epistemológica para a ciência, é desvalorizado pelo quarto, assim como o saber de origem religiosa. Não aceita a ciência como valor absoluto, embora acate suas conclusões no campo das informações racionais. Aliás, não recusa categoricamente os saberes anteriores. Apenas os relativiza, porque são, na verdade, jogos linguísticos dentro de vasto pluralismo epistemológico (cf. SANNA, 2001, p. 362-363). Vale, para o quarto homem, o saber como dimensão afetiva, intuitiva. Quanto ao saber religioso, demonstra-se válido enquanto corresponde a expectativas pessoais, como qualquer outra forma de saber. O critério está sempre na satisfação do ego. Um saber religioso revela-se válido à medida que traz realização para a pessoa em seu desejo subjetivo de felicidade.

O homem pós-moderno pode ser designado com um número: quarto. Tipo que sucede os três tipos anteriores, o grego, cristão e moderno. Mas há, também, um adjetivo para designá-lo: radical. Termo que expressa uma qualidade de vida, uma atitude. O homem radical pertence à cultura radical. Ele é definido como indivíduo e não como pessoa. O termo indivíduo se mostra mais genérico e mais amplo que o termo pessoa. Qualquer ser vivo é indivíduo. A pessoa se define por aquilo que é e não por causa daquilo que tem. Um conceito que indica reciprocidade e comunicabilidade. Sua origem se encontra na própria relação de reciprocidade das pessoas divinas da Trindade. O conceito de indivíduo, ao contrário, alude ao fechamento do ser em si mesmo. A pessoa se destina ao encontro com o outro. A relação *eu-tu* não é acidental, mas o espaço indispensável para revelar e constituir o *eu* como *eu* e o *tu* como *tu*, num horizonte de igualdade, abertura e disponibilidade à comunhão (cf. SANNA, 2001, p. 367). A singular dignidade do homem e a sua transcendência em relação aos outros seres do mundo são inerentes ao conceito de pessoa. Tal conceito não pertence ao pensamento filosófico grego e também não é bíblico. Nasceu na teologia cristã, num contexto em que era discutido o mistério da Trindade. A fé cristã sempre postulou com firmeza a unicidade e a trindade de Deus. Ao fazer tal consideração, chega-se a um conceito de natureza

humana não como um em si, uma realidade fechada na individualidade, mas como realidade aberta que se realiza em *ser para o outro*, o ser em relação. Pessoa é uma realidade dinâmica que tende à comunicação (LAUDAZI, 2001, p. 301-302). A pessoa vai além do corpo. Há nela uma dimensão transcendental. Corpo, do ponto de vista filosófico-teológico, aponta também para uma realidade “transmaterial”. A teologia cristã quando fala de alma quer designar a abertura do ser humano ao transcendente. Para a ciência, no entanto, o ser humano se reduz a um conjunto de reações biológicas e psicológicas, sem referência a um transcendente, a Deus.

M. Stirner, um filósofo da cultura radical, expressa muito bem e de maneira desconcertante a tendência pós-moderna de ver o indivíduo como único ponto de referência válido: “Como Deus, eu sou a negação de todo o resto, porque eu sou para mim tudo — sou único... A minha causa não é geral, mas única, como eu mesmo, que sou único. Nada há além ou acima de mim” (apud SANNA, 2001, p. 370). O pensador afirma-se o eu puro, fechado no fragmento sem dar espaço para a consciência do outro. Para a pessoa, o outro surge como interlocutor e, para o indivíduo, o outro é nada. As relações humanas são baseadas no interesse, no egoísmo.

O outro entra no quadro da vida pessoal porque é necessário para a realização de objetivos pessoais. E a multiplicidade dos interesses, paradoxalmente tantas quantas são as irredutíveis individualidades, postula um conjunto de regras do jogo indispensáveis para dirimir os jogos conflitivos e se trata sempre de conflitos de interesse (BRUNI, 1994, p. 24-25).

Sem transcendência e sem Deus, o conceito de pessoa perde força, o outro se transforma em mero acidente do agir do indivíduo que, enfraquecido, tende a viver na torre de marfim de sua própria subjetividade fragmentada. Portanto, ao homem pós-moderno fica o desafio de redescobrir sua dimensão transcendente. É a questão posta por Lima Vaz (2009, p. 99) no final do seu opúsculo sobre mística e filosofia na tradição ocidental. O filósofo se pergunta se o protagonista do século XXI será capaz de atravessar o niilismo que enfraquece sua existência para se deixar novamente iluminar pelo sol da transcendência. Aqui se encontra, certamente, um dos maiores desafios do momento atual.

Considerações finais

A pós-modernidade nos ensina que a “deusa razão” não cumpriu sua promessa de progresso e desenvolvimento ilimitado. A crença exagerada nos poderes da razão não realizou o sonho da utopia do progresso, nem gerou vida feliz para a humanidade. Em nome da razão, aliás, atrocidades foram cometidas. A pretensão da verdade metafísica engendrou, muitas vezes, intolerância e violência. A pós-modernidade, por sua vez, nos fez redescobrir dimensões humanas, espirituais e afetivas importantes, porém ignoradas pela razão. A máxima atual “eu não quero ter razão; eu quero é ser feliz” apresenta certa consistência. A emergência da subjetividade acentua a singularidade do ser humano e permite que ele se torne o que verdadeiramente deseja ser. A pertença religiosa sociocultural característica da cristandade e a pertença ideológica da modernidade deram lugar a escolhas mais verdadeiras. A tolerância postulada pela pós-modernidade provocou o florescimento de relações menos verticais e mais democráticas.

O risco pós-moderno, no entanto, marcado pelo desprezo da metafísica, se encontra, talvez, no excesso de subjetividade, que converte o indivíduo em critério único de verdade, como se não houvesse nenhuma referência para além dele. Este excesso desemboca no relativismo epistemológico e moral, o qual reduz a experiência humana à pura imanência, sem apelo ao transcendente. O enfraquecimento da ideia de Deus, como referência última de sentido para a vida humana, deixa o ser humano à mercê de suas emoções e desejos, perdido no mar tempestuoso de tantas referências possíveis.

A falta de sentido, por outro lado, leva alguns a buscarem a falsa segurança dos portos seguros dos fundamentalismos e fatalismos. Sem a experiência consistente da transcendência, o ser humano corre o risco de se fechar à utopia de um futuro melhor, tornando-se prisioneiro do presente. A tarefa da redescoberta da transcendência, no entanto, não significa necessariamente o resgate da metafísica clássica. Atravessando o niilismo, levando o exemplo daqueles místicos que se defrontaram com o nada no caminho rumo a Deus, talvez o ser humano chegue ao reencontro feliz com a dimensão transcendente da própria existência, a qual

chamamos Deus, mistério absoluto que está na origem do ser e garante o sentido da totalidade do real, projetando-o para um futuro absoluto de paz e fraternidade. Para os cristãos, esse mistério aproximou-se do ser humano de forma misericordiosa em Jesus Cristo, que se encarnou e, com sua vida, morte e ressurreição, revelou ao ser humano sua maior dignidade: sua vocação à comunhão com Deus e à fraternidade universal, feita de justiça, paz e solidariedade.

Referências

BRUNI, G. Dire Dio agli uomini d'oggi. Linee di discussione. In: Poupard, P. *Parlare di Dio all'uomo postmoderno*. Roma: Città Nuova, 1994. p. 23-37.

CARRARA, P. S. Itinerarium mentis in Deum per nihilum: O niilismo como desafio ao cristianismo. *Revista Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 53-68, 2012.

CASTIÑEIRA, A. *La experiencia de Dios en la postmodernidad*. Madrid: PPC, 1992.

COMBLIN, J. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.

GUIGNON, C. B. Martin Heidegger. In: AUDI, R. *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge: Cambridge Press, 2001. p. 370-373.

HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

LAKELAND, P. *Post Modernity: Christian identity in a fragmented age*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

LAUDAZI, C. L'uomo nel progetto di Dio. In: MORICONI, B. *Antropologia cristiana: Bibbia, teologia, cultura*. Roma: Città Nuova, 2001. p. 261-333.

LIMA VAZ, H. C. de. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. Loyola: São Paulo, 2009.

MAGNUS, B. Postmodern. In: AUDI, R. *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge: Cambridge Press, 2001. p. 725-726.

- MARTONE, A. *Un'etica del nulla: Libertà, esistenza, politica*. Napoli: Liguori, 2001.
- MORRA, G. *Dio senza Dio: Fenomenologia e esperienza religiosa*. Roma: Japadre, 1989.
- MUCCI, G. L'assenza di Dio nel postmoderno. *Revista Civiltà Cattolica*, Roma, n. 2, 2002, p. 543-551.
- NIETZSCHE, F. *Vontade de potência*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- POSSENTI, V. *Terza navigazione: Nichilismo e metafisica*. Roma: Armando, 1998.
- SANNA, I. *Antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*. Brescia: Queriniana, 2001.
- SHACHT, R. Nietzsche. In: AUDI, R. *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge: Cambridge Press, 2001. p. 613-616.
- SHUGA, H. Wittgenstein. In: AUDI, R. *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge: Cambridge Press, 2002. p. 976-980.
- TREMBLAY, R. *Radicati e fondati nel Figlio: Contributi per una morale di tipo filiale*. Roma: Dehoniane, 1997.
- VALADIER, P. Crise da racionalidade, crise da religião. *Revista Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 45, n. 126, p. 283-300, 2013.
- VELASCO, J. M. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. Madrid: PPC 1996.
- VATTIMO, G. *La società trasparente*. Milano: Garzanti, 2000a.
- VATTIMO, G. *El fin de la modernidade: Nihilismo e hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 2000b.
- VOLPI, F. *O niilismo*. São Paulo: Loyola, 1999.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

Recebido: 03/03/2014

Received: 03/03/2014

Aprovado: 21/07/2014

Approved: 07/21/2014

