

## O tempo do nosso tempo: consciência e alienação

EDUARDO DUQUE (\*)

Como é o tempo do nosso tempo? Em que tempo vivemos? Quais são as características que melhor o definem?

Poder-se-á dizer que o desenvolvimento das últimas três décadas não foi uma rutura com os campos sociais que moldaram a experiência do indivíduo moderno. Assistimos, isso sim, não a uma rutura, mas a uma recomposição dessa experiência dentro dos limites estreitos de um individualismo cada vez mais desinstitucionalizado. Portanto, é mais adequado adjetivarmos o momento em que vivemos como um tempo realmente pouco fraturante e falarmos, tal como o fazia Bauman (2006), de uma sociedade líquida. Isto quer dizer que, apesar das profundas mudanças sociais que têm ocorrido, ainda perduram muitos dos mundos sociais e simbólicos que moldaram o que se entende por modernidade.

Assim sendo, o que diferencia a época em que estamos a viver da época dita moderna? Acima de tudo, como refere Beck (2006), a perda de força que as instituições já tiveram, mas que agora não têm, bem como a responsabilização por parte dos indivíduos das contradições geradas pelo próprio sistema. De outra forma, tal como nos explica Bauman (2001), se a modernidade tinha retirado os indivíduos dos seus contextos tradicionais a que pertenciam para os integrar noutros âmbitos agora plenamente modernos, na etapa atual,

---

(\*) Doutor em Sociologia pela Faculdade de Ciências Políticas e Sociologia da Universidade Complutense de Madrid (2008), Mestre em Filosofia pela Universidade do Minho (2002) e Licenciado em Teologia pela Faculdade de Teologia da UCP-Braga (1999). É Professor da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais da UCP e membro integrado do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho, onde integra o grupo de «Estudos Culturais»

*O tempo do nosso tempo: consciência e alienação*

a mudança não foi acompanhada de novas integrações institucionais, criando-se, assim, um cenário mais individualista e de grande incerteza.

Aplicando este mesmo raciocínio à religião, bem se percebe que a modernidade gerou o processo de secularização, a qual, por sua vez, assumiu o monopólio sociocultural e simbólico à Igreja, mas acima de tudo, na contemporaneidade, a secularização fez-se acompanhar de um processo de grande descristianização.

Poder-se-iam apontar duas características configuradoras e identificadoras da modernidade e do seu processo de secularização: por um lado, o mundo já não se interpreta como natureza estática, mas como história, já não é divino, mas realidade transformada e reconstruída pelo homem, passando de um mundo geocêntrico a antropocêntrico; por outro lado, deu-se o desenvolvimento do sentido crítico.

Do ponto de vista global das instituições religiosas, as mudanças sociológicas e filosóficas reveladoras da secularização dão-se nos aspetos estruturais e socioculturais.

No que toca aos aspetos estruturais, assiste-se à crescente autonomia da sociedade sobre as instituições religiosas; a apropriação de funções religiosas por instituições civis e a privatização da religiosidade; a descristianização das instituições tradicionais e o surgimento de novos modelos organizativos.

Relativamente aos aspetos socioculturais, as mudanças ocorridas manifestam-se na perda de prestígio dos símbolos; na desmitologização das fontes da mensagem religiosa; na dessacralização do mundo ou na autonomia das realidades terrestres; na crise de pertença eclesial e no abandono da prática religiosa.

Tudo isto ocorre, tal como refere Berger & Luckmann (1997), num mundo de grande pluralidade, no qual não existem experiências ou unidades de sentido que articulem o conjunto da vida social e em que os sistemas de valores são questionados em nome precisamente da tolerância e do pluralismo, proclamados como valores inquestionáveis nas nossas sociedades.

### **1. O fenómeno da secularização**

O fenómeno da secularização é ambivalente e, à sua volta, podem formular-se três hipóteses: a religiosidade está em crise; há uma descristianização

da sociedade; a situação atual não é de crise religiosa, mas cultural, na qual se expressa a fé. Neste sentido, a secularização leva à pureza da fé, extraindo-lhe o mágico e o supersticioso.

Como refere Hervier-Léger “a modernidade vai abolir a religião como sistema de significações e motor dos esforços humanos, mas cria, ao mesmo tempo, o espaço-tempo de uma utopia que, na sua própria estrutura, tem afinidade com a prática religiosa de realização e salvação (Hervieu-Léger & Championn, 1986, p. 224).

A secularização faz referência, num primeiro momento, à afirmação do secular: a sua consistência e autonomia. As coisas mundanas, temporais, do século (*saeculum*) têm razão de ser por si mesmas. Este entendimento é uma das vitórias da razão ilustrada.

A razão moderna e a autonomia do homem e do mundo fazem-se acompanhar permanentemente. Deus, a religião e o sagrado aparecem cada vez mais como não necessários para fundamentar o mundo. Compreende-se assim que a história da modernidade seja, muitas vezes, a história da confrontação com a religião, os poderes e as instituições que pretendiam manter a visão religiosa do mundo.

Ainda que a religião vinculada à tradição já não tenha lugar na vida pública, tal não significa, em absoluto, que já não tenha sentido para os indivíduos. O que aconteceu foi um processo de adaptação à nova situação, um processo que, logicamente, exigia certas transformações na expressão da própria vivência da religião.

Uma das transformações mais visíveis a que assistimos na dimensão religiosa foi o que Luckmann (1973) chamou de processo de *privatização do religioso*, ou seja, a religião deixa de ter o papel de instância legitimadora social e concentra as suas forças na dimensão interior e espiritual da vida dos crentes, sem renunciar, não obstante, a influir nos aspetos sociais. Neste contexto, a religião passa a adquirir um tom cada vez mais pessoal e individual.

A confrontação com esta racionalidade ilustrada fez com que a religião cristã, especialmente no ocidente, aparecesse como hostil à modernidade e, assim, passa a assumir, aos olhos das pessoas, um colorido antirreligioso. Deste modo, a secularização, com as suas pretensões hostis em relação à dimensão religião, tem desembocado em secularismo, que não é senão a atitude beligerante contra a religião na modernidade.

*O tempo do nosso tempo: consciência e alienação*

Que valores se expandem desta religiosidade secular? Que em realidade pouco têm de religiosa porque está vinculada a celebrações efémeras que não criam mais do que laços comunitários (Lipovestky, 2007). A questão não deixa de ter importância e ganha mesmo uma certa pertinência quando é acentuada por vários cientistas sociais, que veem no âmbito dos amigos e do associativismo informal um dos meios mais influentes no âmbito da educação e transmissão de ideias, valores e comportamentos.

Neste contexto, por um lado, procura-se individualmente a sensação e a vivência de fortes experiências sensoriais, por outro lado, procuram-se os encontros massivos frequentados por grandes multidões. A integração, a aproximação, os gostos, as referências, etc., pretendem exorcizar e compensar uma certa maneira, de ser muito fechada no seu individualismo, fruto de uma certa solidão espiritual da nossa sociedade.

Mas além destes rituais, a ecologia secular propõe-se dar um sentido a cada projeto de vida. O culto do corpo situa a preocupação pela saúde, pelo bem-estar físico e psicológico, a sede de harmonia interior e exterior, mente e corpo, numa espécie de salvação imanente, intramundana, agarrada ao aqui e agora. Mas esta salvação é, na realidade, um projeto efêmero, porque tem que ser uma e outra vez reconfigurada numa tarefa de autoconstrução interminável para compor uma identidade da qual nunca se sente completamente satisfeito (Bauman, 2007).

Também aqui, a dimensão temporal tem um significado que não deve ser negligenciado. A sociedade em que vivemos, que idolatra a ciência e a técnica, prima por um tempo muito fragmentado. Um tempo que promove, no dizer de Bauman (2006: 85) uma cultura de “desvinculação, de descontinuidade e de esquecimento”. Vivemos sob a influência do tempo cronológico, que se expressa no tempo do trabalho, nos múltiplos telefonemas que temos que fazer, nos deveres burocráticos, nas tarefas sociais, no tempo funcional, enfim, num tempo que se experimenta amiúde como controlador das nossas vidas, como uma estrutura férrea que não nos deixa respirar, como um controlador que não nos deixa falhar, mas que nos seca por dentro.

Tudo está submetido à dimensão calculista, fruto da racionalização dos distintos processos económicos e mercantis que, tal como já tinha visto Simmel (2001: 381), “coloreiam os conteúdos da vida” e excluem todos os impulsos vitais que não se enquadram na referida racionalidade técnico-instrumental.

Paralelamente a esta realidade temporal, surgem as mil pequenas realidades das relações interpessoais, dos encontros informais, dos gostos, da gratuidade... em suma, surge o “tempo livre”. Um tempo que também ele deixou de ser vivido em função dos grandes referentes de sentido, para ser fruído em função das dinâmicas do consumo. A sociedade gira em torno do consumo. As gerações mais jovens definem-se a elas próprias, acima de tudo, como consumidoras (Vaizquez, J. & Duque, E. 2018).

Nesta experiência do secular, o tempo não é cíclico, como outrora o era na sociedade tradicional, também não é linear, como prometera ser na sociedade industrial; na contemporaneidade, vive-se um tempo intenso, mas fragmentado, trata-se de um tempo totalmente preenchido, o que o torna demasiado denso e sem capacidade de vislumbrar o futuro, é um tempo envolvido numa rede de relações múltiplas e complexas. O tempo presente dilui a ideia de infinito, dissolve a eternidade a qual se liquefaz na vivência apaixonada pelo instante.

E Deus, como fica a ideia de Deus no projeto secular? Resiste ou também Ele é diluído? Como já tínhamos referido noutro artigo (Duque, 2012), a nossa sociedade precisa de desacelerar para pensar melhor o caminho. O tempo que nos é dado viver, não obstante ser denso e não permitir que se vislumbre o futuro, é um tempo crítico, de aí julgarmos que Deus pode ter, na sociedade moderna, o seu lugar. Já vimos anteriormente que a dimensão religiosa já não é a única a dadora de sentido, convive, isso sim, com outras dimensões rituais e simbólicas que conquistaram o seu lugar.

As pessoas hoje esperam do religioso o que é da esfera estrita do religioso, pelo que a centralidade que a religião ocupava e que perdeu é agora preenchida por várias dinâmicas e a religião é *uma* delas.

Porém, diga-se que há feridas que se abrem no presente que se pagam, com um preço caro, ao longo de todo o percurso de vida. E, neste aspeto, a sentimentalização da sociedade – que substitui em parte a ideia de Deus – que gera, na maioria dos casos, ritmos acelerados de menor consciência, pode hipotecar uma dívida odiosa, difícil de suportar no futuro.

## **2. Da morte de Deus à crise do humanismo**

“*Got ist tot!*” “Deus morreu!”. A morte de Deus é (foi) “o maior acontecimento dos últimos tempos” (Nietzsche, 1998: 343).

*O tempo do nosso tempo: consciência e alienação*

Quando, no contexto da modernidade, surgiu a expressão *morte de Deus*, tratava-se apenas de uma expressão de origem teológica, pelo que teve origem na teologia e não na filosofia. Foi Hegel quem a transportou para o mundo filosófico e quem lhe deu validação, facto que a colocou no centro dos pressupostos necessários para se compreender o ateísmo moderno.

A expressão *Deus morreu* é a tradução da cultura secularizada, em que o *eu individualizado* enfrenta a vida sem necessidade de qualquer fundamento transcendente. Pois, na nossa sociedade, a esperança é colocada na ciência, na técnica e nos seus corolários que tudo explicam com fins meramente utilitários, através de métodos racionais e experimentais. Ora, Deus não é desta ordem. O que levou Pannenberg (1988) a dizer que *Deus morreu* e a finitude do homem arrebatou o lugar da divindade. Deste modo, refere aquele autor, a expressão *Deus morreu* pretende referir a essência metafísica da cultura moderna, mas, nesta tentativa, reduziu-se Deus a um movimento meramente cultural. Por sua vez, Hegel (1970) ao dizer “Deus está morto”, sugere, todavia, a sobrevivência de Deus à morte pela via dialética da “morte da morte”, anunciando assim a absoluta vitalidade de Deus.

Em Hegel (1970), o termo “morte” quer referir-se tanto à morte em sentido literal e à sua significação para a vida, quanto à morte como possibilidade de uma nova síntese, pela via da “morte da morte”, ou seja, a “negação da negação”, o caminho do espírito. Hegel interessou-se pelas mortes de Cristo e de Sócrates (1984, 1985). A morte de Cristo, argumentou ele, tem uma significação teológica e metafísica que falta à morte de Sócrates. Apresenta, numa forma intuitiva, a reconciliação da dicotomia entre Deus e o mundo. Por um lado, Deus apresenta-se em forma finita e sofre uma morte dolorosa, a qual revela que o próprio Deus envolve finitude e negação. Por outro lado, sofrer e depois derrotar a morte – a que todo o ser humano está sujeito – mostra que o espírito do homem pode triunfar sobre a morte, sendo a sua individualidade finita e contingente assumida ou transfigurada pela universalidade divina.

O grande acontecimento de que nos fala Nietzsche não é indecifrável, ou melhor, não é incompreensível, visto que Hegel fez a conciliação entre o sentido cristológico originário desta expressão e a possibilidade de o perceber no contexto dos tempos modernos. Tal como refere Jüngel (1984: 93), “foi possível captar o que Nietzsche estava a pensar quando proclamava a morte de Deus porque Hegel interpretou o espírito da sua época com uma frase cristológica e essa frase com o espírito da sua época”.

Feuerbach (1997), por sua vez, aderindo à “esquerda hegeliana” – mesmo tendo-se afastado posteriormente do mestre – escreveu num de seus fragmentos: o meu primeiro pensamento foi Deus; o segundo, a razão; o terceiro e último, o homem. O sujeito da divindade é a razão, mas o da razão é o homem. Assim, a teologia e a própria filosofia, deve converter-se em “antropologia”, em ciência filosófica do homem, única capaz de esclarecer os “mistérios” teológicos e provar que se trata de “crenças em fantasmas”. Para Feuerbach (1997), o princípio da filosofia não é Deus, nem o Absoluto, nem o ser como predicado do Absoluto ou a Ideia; o princípio da filosofia é o finito, o determinado, o real. Considerou, assim, necessário desmascarar a teologia especulativa do seu antigo mestre, pois, em seu entender, é ao fantasma da teologia que recorre de ponta a ponta o pensamento hegeliano.

Conforme expressa na sua crítica a Hegel (Feuerbach, 1974), a filosofia hegeliana é o último refúgio, o último baluarte racional da teologia. Da mesma forma que, antigamente, os teólogos católicos se convertiam em aristotélicos de facto, também em seu tempo os teólogos protestantes se tornavam hegelianos jurados para poderem combater o “ateísmo”. Para Feuerbach (1997), Deus é, portanto, obra do homem e não o contrário. O homem cria os seus deuses à sua imagem e semelhança, cria-os de acordo com suas necessidades, desejos e angústias. “Deus nasce do sentimento de uma privação” (Feuerbach, 1997: 111), ele – diz Feuerbach (1997: 215) –, é “o meu consolo, a minha proteção contra as agressões do mundo exterior”, Deus é o que o homem aspira ser: “Deus é o conceito do género como se fosse de um indivíduo” (Feuerbach, 1997: 194).

Nesta mesma linha de pensamento encontra-se Marx para quem Deus é uma ilusão e a religião o “ópio do povo” que o mantém alienado dos seus deveres para com o mundo.

A Angústia religiosa é, ao mesmo tempo, a expressão da verdadeira angústia e o protesto contra esta verdadeira angústia. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, assim como é o espírito de uma situação sem espiritualidade. É o ópio do povo. (Marx, 1960: 42)

Também Freud, seguindo esta mesma orientação, suprime Deus e a religião do pensamento das pessoas, de forma a evitar neuroses coletivas.

“Diante desses paralelos e analogias podemos atrever-nos a considerar a neurose obsessiva com o correlato patológico da formação de uma

*O tempo do nosso tempo: consciência e alienação*

religião, descrevendo a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal.” (Freud, 1996: 116).

Independentemente da forma como Hegel, Nietzsche, Feuerbach, Marx ou Freud se posicionam em relação a Deus, a verdade é que Deus ocupou parte das suas vidas. A pergunta que se nos impõe, então, é: porque é que o problema da “Morte de Deus”, contextualizado por Hegel, surgiu com tanto entusiasmo? Primeiramente, porque se trata de um problema que se enraíza na metafísica, em segundo lugar, porque tem uma procedência genuinamente cristã, que convém distinguir, apesar de uma estreita ligação histórica. Ambas foram veiculadas por uma teologia cristã, de aí que não surpreenda que esta ideia, aparentemente anti-metafísica, se esteja a proferir, no dizer de Nietzsche, (1998: 343), ao mesmo tempo “que a fé num Deus cristão se tenha tornado enfraquecida”.

Qual terá sido, então, o objetivo da proclamação da morte de Deus? Nietzsche (1974) diria que estavam reunidas as condições para que o homem o pensasse como algo necessário e, tendo Deus envelhecido por ele mesmo, o homem assassinou o que ele próprio fabricou. Fomos nós que O matámos, como bem ele afirma:

“Nunca ouviram falar daquele louco que, à luz clara da manhã, acendeu uma lanterna, correu para a praça do mercado e se pôs a gritar incessantemente: ‘Ando à procura de Deus! Ando à procura da Deus!’ Estando reunidos na praça muitos daqueles que, precisamente, não acreditavam em Deus, o homem provocou grande hilaridade. ‘Será que se perdeu?’, dizia um. ‘Será que se enganou no caminho, como se fosse uma criança?’, perguntava outro. ‘Ou estará escondido?’, ‘terá medo de nós?’, ‘terá embarcado?’, ‘terá partido para sempre?’, assim exclamavam e riam todos ao mesmo tempo. O louco saltou para o meio deles e trespassou-os com o olhar. ‘Quem vos vai dizer o que é feito de Deus sou eu’, gritou! ‘*Quem o matou fomos todos nós, vós mesmos e eu!*’ Os seus algozes somos *nós todos!* E como o fizemos? Como conseguimos engolir todo o mar? Deus está morto! Deus permanece morto! E quem o matou fomos nós! Não teremos de nos tornar nós próprios deuses, para parecermos apenas dignos dele?” (Nietzsche, 1998: 125).



Continuemos o nosso raciocínio: se fomos nós que matámos Deus pela necessidade do mesmo Deus, importa repensar a questão da sua necessidade e, certamente, reconsiderar o lugar que lhe é dado.

O recurso a Deus e a necessidade de Deus dá-se, muitas das vezes, na experiência da fragilidade, na falta de sentido, na absurdidade, em todo um contexto de injustiças às quais o homem não pode, por sua inaptidão, dar resposta. Todavia, neste contexto, Deus é procurado, a maior parte das vezes, como o último reduto, como o apoio depois de tudo falhar, como suporte para remediar alguns problemas, solucionar sofrimentos, etc. Ainda assim, mesmo que as razões da sua procura não sejam as mais puras, não quer dizer que o homem não deixe de se pôr a caminho, de se sentir peregrino, à procura de sentido para a sua vida. Mas, neste caso, diga-se, ele só O procura porque não se sente preenchido e, no dizer de Rorty (1999), o homem está, assim, a ceder à tentação de iludir a finitude humana, criando uma divindade de quem reclama uma porção de vida divina.

O problema da necessidade de ser Deus, por parte do homem moderno, é, no dizer de Rorty (1999), mais uma necessidade humana; por outras palavras, o projeto de ver todas as necessidades humanas desde o ponto de vista de alguém que não tem essas necessidades é, precisamente, mais um projeto humano.

A morte de Deus, que não é mais do que o desejo de que Deus exista, induz, por antonomásia, a crise do humanismo. Por outras palavras: o homem, ao assumir-se como figura de “central” do texto, pode agora ocupar o trono vazio de Deus, considerando-se a ele próprio como a medida de todas as coisas.

Deste modo, Deus morreu, mas, como refere Vattimo (1987), o homem não está lá muito bem. O homem, após ter matado Deus, traça o seu próprio destino, aniquilando-se também a si próprio. A morte do homem não uma questão menor. Com ela levanta-se uma controvérsia profunda. A este respeito, considerava Foucault (1992: 402) que Nietzsche indicara de longe o ponto de inflexão, o de que “não é tanto a ausência ou a morte de Deus que é afirmada, mas sim o fim do homem”. Nietzsche, com a morte de Deus, estaria a proclamar que o conceito de uma deidade teria sido suplantado pelo de uma consciência criativa alojada no âmago do sujeito individual e, tal facto, qualificaria uma peculiaridade das disposições fundamentais do saber do século XIX.

### *O tempo do nosso tempo: consciência e alienação*

Foucault (1992), preocupado com estas disposições fundamentais, procura perceber quando é que o ser humano ganhou consciência de si e verificou que esse conhecimento só aconteceu realmente com o despontar do saber científico, pelo que, antes do fim do século XVIII, o ser humano não existia, enquanto ser que reúne os saberes da vida, do trabalho e da linguagem. Por isso, “o homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo”, escrevia Foucault (1992: 404). E, para que possam existir as ciências do homem, assim como elas se configuram nos dias de hoje, a imagem do homem, a que estamos habituados, deve desaparecer.

Foucault (1992) suspeita, assim, que esse homem também vai morrer, sendo substituído por algo que ainda se desconhece. Refere que existe uma impressão de acabamento e de fim, de um sentimento surdo que sustenta e anima o nosso pensamento, acalentando-o com as suas promessas e que nos faz crer que alguma coisa de novo está em vias de começar. Apenas se suspeita, diz ele, um leve traço de luz na orla do horizonte. E esse sentimento e essa impressão talvez não sejam infundados.

É inegável que subsiste uma conexão entre a crise do humanismo e a morte de Deus. Pode aceitar-se a tese de que o humanismo está em crise porque Deus morreu, isto é, que a verdadeira substância da crise do humanismo está na morte de Deus, anunciada, como já vimos, *não por acaso*, mas, como refere Vattimo (1987), por Nietzsche, que é o primeiro pensador radical, no dizer daquele autor, não-humanista da nossa época. Alcançar a compreensão de que não há Deus é também alcançar a consciência de que os valores mudam, é querer que nenhum deles seja intangível, razão mais do que suficiente para, no dizer de Michel Richard (1978), ultrapassar qualquer tipo de niilismo.

### **3. A saída pela via da própria superação do ser humano**

Na experiência do pensamento da sociedade contemporânea, a crise do humanismo surge interligada à Ciência Moderna, ao crescimento do mundo técnico-científico e o seu conseqüente desenvolvimento, particularmente, com os meios de comunicação social.

A relação com a técnica é aqui vista, no entender de Vattimo (1987), como uma ameaça a que o pensamento reage, é como uma forma que o sujeito tem de se reapropriar da sua própria centralidade. Tal facto, é revelador

de que o humanismo contemporâneo não se consegue libertar da crise em que se submergiu, dado que lhe falta a base de “reapropriação” que ele próprio destruiu.

Mas, agora, mesmo submergido, o ser humano tem em si a vontade de potência, ele é super-homem, um homem renovado, encontrado com a sua própria natureza e pronto para recomeçar e atingir o “zénite”. Ele torna-se realmente o que sempre quis ser, autónomo e independente de forças mediatárias. Vejamos Nietzsche (1974, 13):

“Homens superiores! Só agora vai dar à luz a montanha do futuro humano.

Deus morreu: agora nós queremos que viva o Super-homem”.

A partir de agora, o homem não se dobra mais aos mandamentos divinos. Ele mesmo conduzirá os seus próprios desígnios. As suas escolhas dependem somente dele. Nele recai a capacidade da opção, podendo optar por um único caminho, ou melhor dizendo, o caminho, definindo-o, libertando-o de todas as outras opções. É o que Vattimo (1993: 128), emblematicamente, denomina da “transvalorização de todos os valores”. Os valores antigos e tradicionais passam a não ter validade. São arcaicos e, por isso, devem abrir espaço para o surgimento de novos valores. Não centrados agora em dogmas religiosos ou metafísicos, mas lavrados e assinados pelo próprio homem. Porém, convenhamos, não por qualquer homem. Tem de ser um homem superior. Não o que prometa felicidade e gozo na transcendência, mas aquele que se compromete com o concreto, com o terreno, com a existência da própria vida. Esse homem superior é o *Ubermensch*, etimologicamente, o “sobre-humano”, o *super-homem*.

Este homem superior tem a sua procedência no desenvolvimento da humanidade. Segundo Tillich (1999), Nietzsche aceitava as ideias de Darwin no que tange ao processo seletivo e natural da vida, no qual as espécies mais fracas são destruídas e as mais fortes sobrevivem para originar espécies mais vigorosas.

A bem da verdade, diga-se que ao anunciar o super-homem como superação de si mesmo, Nietzsche (1974) sublinha e apresenta, em *Assim falou Zaratustra*, uma nova transcendência filosófica, tangida a partir do humano para alcançar o humano, é uma saída existencial, de si para si em que se resolve o horizonte do sagrado.

### **Conclusão**

Se a *morte de Deus* foi vista como resultado inevitável do próprio desenrolar da cultura ocidental-cristã, o mesmo se pode dizer da *secularização*, ela própria consequência do vazio deixado pela morte de Deus. Nietzsche tinha, de facto, vislumbrado essa inevitável consequência, quando propõe, como substituto do velho Deus, a figura de Dionísio, símbolo do pluralismo da realidade, uma espécie de liberdade do espírito, que conduz ao eclipse do sentido de Deus e do homem.

Perdendo-se o sentido de Deus, tende-se a perder também o sentido do homem, da sua dignidade e da sua vida; por isso, o homem fica ameaçado e adulterado, como afirma de maneira lapidar a *Gaudium et Spes* (nº 36): “sem o criador, a criatura não subsiste”.

A morte de Deus gera, assim, uma transformação tanto na relação com o pensamento metafísico, como com a própria condição humana. O próprio Nietzsche (2002: 80), em relação à metafísica, anunciou que já não há referentes fixos de verdade: “não há factos, só há interpretações” – parece que anteviu a era da pós-verdade; e as consequências práticas daqui decorrentes são muitas e manifestam-se em múltiplas abordagens relativistas, tanto no campo da ética como na moral, no direito e na psicologia, enfim, como refere Rorty (1994: 23) “a verdade é feita e não descoberta”.

A partir de agora, a queda dos referentes fixos de verdade mais do que remeter para questões de sentido, ou de verdade, remete para a plausibilidade dos diversos discursos, para a possibilidade, e pouco mais, de algumas verdades.

A morte de Deus abriu muitas fendas no casco da humanidade e, enquanto não se definir claramente uma nova estrutura da verdade, parece-nos que a vida humana é ela própria uma verdade relativa, em relação à qual nada se pode determinar, porque não se tem um termo de medida, o melhor e o pior a fazer, o melhor e o pior que se pode ter ou esperar. E, neste contexto, nasce uma nova forma de viver, centrada em valores fragmentados, relativos e utilitaristas, cujo desinteresse total por Deus é um novo sentido de “morte de Deus”, teoria que se apresenta como um novo humanismo, o que transforma a secularização num longo debate, que derrama respostas, sobre as grandes questões do ser humano.

**Bibliografía:**

- Bauman, Z. (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- Bauman, Z. (2006). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Madrid: FCE
- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1997). *Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- Concílio Ecuménico Vaticano II, *Gaudium et Spes*, in AAS 58 (1966), 1025-1115.
- Duque, E. (2012). Contributos para a compreensão da aceleração do tempo. In E. Araújo & E. Duque, *Os tempos sociais e o mundo contemporâneo. Um debate para as ciências sociais e humanas* (pp. 117-127). Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade/Centro de Investigação em Ciências Sociais. Universidade do Minho.
- Feuerbach, L (1997). A essência do cristianismo. Campinas: Papirus.*
- Feuerbach, L. (1974). Aportes para la Critica de Hegel. Buenos Aires: La Pleiade.*
- Foucault, M. (1992). *Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines*. São Paulo: Martins Fontes.
- Freud, S. (1996). Grávida de Jensen e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago.*
- Hegel, F. (1970). *Works in twenty volumes*. Vol. 17 (pp. 290-291). Frankfurt, Germany: Suhrkamp.
- Hegel, F. (1984). *Lectures on the philosophy of religion*, Volume I: Introduction and the concept of religion. Berkeley: University of California Press.
- Hegel, F. (1985). *Lectures on the philosophy of religion*, Volume III: The consummate religion. Berkeley: University of California Press.
- Hervieu-léger, D. & Champion, F. (1986). *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la Sociologie du Christianisme Occidental*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Jüngel, E. (1984). *Dios como mistério del mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Lipovestky, G. (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*. Anagrama: Barcelona.

*O tempo do nosso tempo: consciência e alienação*

- Luckmann, Th. (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Marx, K. (1960). *Sur la Religion*. Paris: Éditions Sociales.
- Nietzsche, F. (1974). *Assim falava Zaratustra*. Lisboa: Presença.
- Nietzsche, F. (1998). *A Gaia Ciência*. Lisboa: Relógio de Água.
- Nietzsche, F. (2002). *Crepúsculo dos Ídolos*. Lisboa: Edições 70.
- Pannenberg, W. (1988). *Christianity in a secularized world*. London: SCM.
- Richard, M. (1978). *As grandes correntes do pensamento contemporâneo*. Lisboa: Moraes.
- Rorty, R. (1994). *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença, Lisboa.
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*. Londres: Penguin Books.
- Simmel, G. (2001). Las grandes urbes y la vida del espíritu. In G. Simmel, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura* (pp. 375-398). Barcelona: Península.
- Tillich, P. (1999). *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE.
- Vattimo, G. (1987). *O Fim da modernidade. Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*. Lisboa: Presença.
- Vattimo, G. (1993). *Filosofia'92*. Roma-Bari: Laterza.
- Vaizquez, J. & Duque, E. (2018). Trayectorias y actitudes generacionales. Temporalidades y actitudes ante la educación, el trabajo y el consumo de tres generaciones de jóvenes españoles y portugueses. *Sociologia, problemas e práticas*, nº 87, pp. 9-28.