



Da tragédia à catástrofe: o renascimento do imaginário religioso

On tragedy and catastrophe: religious imaginary revival

Rineu QUINALIA FILHO¹
 0000-0003-2857-1270

Vitor Chaves de SOUZA²
 0000-0003-1258-9177

Resumo

O objetivo do artigo é pensar o mundo religioso atual a partir de dois choques: o primeiro, a saber, a martelada nietzscheana nos estudos filosóficos e teológicos, tendo, como desdobramento, uma reação hermenêutica ao longo do século XX comprometida com a resignificação do mundo religioso. A segunda, por sua vez, marcando o fim do século XX e o início do século XXI, o atentado às Torres Gêmeas do edifício *World Trade Center* localizado em Nova Iorque (EUA), que modificou, pelo menos num grau do imaginário, o mundo até então conhecido.

Palavras-chave: Atentado 11 de Setembro. Decadência. Nietzsche. Religião.

Abstract

This paper presents two main impacts regarding religious thought: the first is namely the Nietzschean hammering on philosophical and theological studies, reaching a hermeneutical reaction throughout the 20th century committed to the resignification of the religious world. The second, marking the end of the 20th century and the beginning of the 21st century, the attack on the Twin Towers of the World Trade Center building located in New York (USA), which changed, at least to an imaginary degree, the world known until then.

Keywords: *The September 11 attacks. Decadence. Nietzsche. Religion.*

Introdução

É conhecida a batalha travada por Nietzsche contra uma tradição filosófica igualmente forte e sólida (Giacoina Junior, 2014), bem como a leitura heideggeriana de Nietzsche como um contramovimento da metafísica (Heidegger, 2003). Também são conhecidas, sobretudo na Teologia e Ciências da Religião, as consequências do anúncio da morte de Deus, a tentativa de superação da metafísica platônica, a crítica ao niilismo negativo e ao cristianismo. Não é mais possível pensar a religião sem considerar a crítica nietzscheana ao pensamento religioso que valoriza a vida pós-morte em detrimento da vida terrena,

¹ Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo, SP, Brasil.

² Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Teologia, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. R. Alfeu Tavares, 149, Rudge Ramos, 09641-000, São Bernardo do Campo, SP, Brasil. Correspondência para/Correspondence to: V.C. SOUZA. E-mail: <vitor.chaves@metodista.br>.

vista com desprezo. “O nascimento da tragédia”, apesar de tantos desdobramentos possíveis nas mais variadas direções filosóficas, tem, também, uma intenção: indignar-se com qualquer forma de pensamento metafísico. Para Nietzsche, o nascimento dessa filosofia dá início, assim, a uma civilização decadente. A tragédia, tendo como modelo a grega, está justamente na harmonia dos impulsos inconciliáveis, como a afirmação plena da vida ao desprezar aquilo que é mais próprio dela: a mudança, o destino, o corpo imperfeito, as artes inacabadas. Em suma, negar-se-ia a própria vida no momento decisivo da dicotomia do mundo real em mundos, sendo um deles um mundo ideal. Ora, a religião, sobretudo as monoteístas, gozam dessa dicotomia. Uma vez que as religiões fundam sociedades e moldam pensamentos, não haveria outra opção a não ser o abalo radical de suas fundações. Eis o problema da tragédia e da catástrofe: o terror como política de atuação religiosa num mundo marcado por ideais. Dentre os abalos mais conhecidos na filosofia, segundo Heidegger, “A declaração ‘Deus está morto’ significa: o mundo supra-sensível está sem força de atuação. Ele não fomenta mais vida alguma. A metafísica, isso significa para Nietzsche a filosofia ocidental entendida como Platonismo, está no fim” (Heidegger, 2003, p. 478). A teologia não pode se esquivar de tamanha declaração, como Thomas J.J. Altizer, William Hamilton, Paul Tillich e Paul Ricoeur. Não se trata apenas de um processo de secularização, mas de um processo trágico na medida em que a religião, uma vez emancipatória, reage às diferenças com uma atitude negacionista, tendo em atentados, como os de setembro de 2001, a sua contradição mais difícil.

Existem variados estudos para a compreensão dos atentados de 11 de setembro (e.g. Byman, 2015; Jackson, 2008; Souza; Nasser; Moraes, 2014; Uecker, 2008). Neste estudo são sugeridas duas vias de reflexão: pensar um mundo possível após tragédias motivadas pela religião e a possibilidade de pensar a própria religião após tragédias. Para isso, é capital, para a reflexão de via hermenêutica, que se assumam a crítica radical da religião, tendo em Nietzsche o seu principal expoente, a fim de encontrar uma possibilidade ética e pós-moderna para a própria religião.

“O nascimento da tragédia” de Nietzsche

A obra “O nascimento da tragédia”, de Nietzsche, precisa de um contexto e um aprofundamento filosófico para a compreensão da importância do texto na filosofia contemporânea. Escrita na passagem do ano 1831 a 1832 e reeditada em 1836, é considerada a obra-prima do jovem Nietzsche (Magnus; Higgins, 1996). O texto modifica radicalmente a concepção da arte grega³. O pensamento de Nietzsche toca o sentido imediato de sua vida; mistura-se com ela. Qualquer estudante que tenha lido uma só página de Nietzsche se sente tocado, compelido a participar de seu pensamento. Quando a obra é lida, percebe-se um movimento instintivo. “O nascimento da tragédia” representa o início desse percurso, tipicamente da juventude do filósofo. A ação do pensamento de Nietzsche sobre a vida, tanto de si quanto do outro, é direta. A reedição de 1886 apresenta o título “Helenismo e pessimismo” e contém a concepção dionisíaca, em interface com a religião, à coluna vertebral de todo o pensamento de Nietzsche (Kenny, 2009, p. 48). O livro em que Nietzsche nasce como filósofo visa a demolição dos tratados filológicos e científicos tradicionais – assim como o choque que a queda das Torres Gêmeas causou numa cultura desacostumada com as ameaças exteriores em próprio solo.

Um leitor atento questionar-se-ia sobre o lugar do imaginário numa pesquisa orientada pela crítica nietzscheana: de fato, este artigo propõe o imaginário enquanto o espaço de configuração da realidade

³ A respeito da contextualização da crítica, para efeito de consulta, recomenda-se, a fim de aprofundar o leitor no tema, a obra de Schuhl (2020).

conforme percebida pelos motivos religiosos, principalmente o imaginário abalado pela demolição de símbolos culturais ou religiosos devido aos atentados ou, na metáfora de Nietzsche, devido às marteladas, que implicaria em uma releitura dos eventos e das respostas a esses eventos considerando a abrangência reflexiva urgente dos mesmos temas. Justamente por isso a qualidade emergida da obra nietzscheana contribui aos estudos do imaginário religioso. Vale notar, portanto, que não se pretende aproximar a obra nietzscheana do atentado terrorista ocorrido em Nova Iorque, mas da recepção de uma mudança, trágica ou filosófica, para a tematização do imaginário religioso após o movimento desestabilizador de uma ideia ou de um edifício. Entretanto, a obra nietzscheana abalou a religião, sobretudo no século XX, com a recepção de seus textos na filosofia e teologia – e é essa recepção que interessa, na medida em que tanto o abalo cultural quanto o abalo ideológico de uma convicção podem oferecer novos modelos e desafios ao pensamento.

Nietzsche, com o seu contramovimento da metafísica, procurou a superação da metafísica filosófica tradicional bem como a crítica ao *niilismo negativo* e ao cristianismo, cujo horizonte valoriza a vida pós-morte no lugar da vida terrena. Segundo Giacoia Junior (2014, p. 2008):

Um traço marcante da filosofia de Nietzsche consiste na pretensão, sustentada desde seus primeiros escritos, tanto de reverter o platonismo quanto de superar a metafísica pela transvaloração dos supremos valores da cultura ocidental. Para ele a base completamente desenvolvida do pensar metafísico se encontra sistematizada no idealismo platônico, com a doutrina das ideias e a consequente oposição entre os mundos sensível e inteligível, constituindo o segundo o real (o ser, a essência permanente), contraposto à enganosa e insubistente aparência sensível (*vir-a-ser*, simulacro) e, portanto, a instância de julgamento acerca de sua realidade e valor.

Nietzsche se levanta contra as convicções, as certezas, os dogmas – sobretudo os religiosos (não por acaso sua grande crítica alcançará, no aforismo sobre o homem louco, a declaração da morte de Deus como uma forma de transvaloração dos valores metafísicos para a afirmação da força vital na arte). Para o autor, a potência do pensamento e da linguagem só pode ser celebrada numa forma livre de um dualismo alienante (Jaspers, 1997), de modo que toda atividade genuína seria, acima de tudo, inconsciente. A representação do aspecto consciente e enigmático, para Nietzsche, estaria na dialética da clarificação, tendo Apolo e Dionísio como seus representantes. O apolíneo e o dionísio, entendidos como duas forças de manifestação da arte e da vida, influenciou de modo mais ou menos subterrâneo, seja a filologia alemã ou as investigações estéticas e a história da literatura alemã de todo o século XIX. O apolíneo e o dionísio tratam de interesses estéticos contrapostos – no entanto, interesses irmãos. Os dois instintos representados pelas divindades gregas se manifestam em um tipo de obra de arte, mas se fundem e se conciliam somente em uma delas: na tragédia. Por que Nietzsche se volta para a tragédia grega? Nietzsche quer entrar na cena filosófica através do tratamento da intuição do mundo (Addis, 2012). Afinal, a sua intenção fosse, talvez, sondar os mistérios da arte grega por um percurso mais intuitivo do que lógico.

Na sua autocrítica de 1886, Nietzsche se distancia de seu próprio texto: refere-se à sua obra como um “entusiasmo juvenil” (*schwärmerisch*). No entanto, de certo modo, pode-se perceber que ali emergem algumas intuições constituintes do seu pensamento. A primeira intuição diz respeito ao lugar da ciência: Nietzsche traça um paralelo entre a Antiguidade e a Contemporaneidade; compara a ciência socrática ao Positivismo do século XIX. Nos anos 80 daquele século, a ciência propunha mais otimismo e certezas. O segundo ponto trata da possibilidade de acessar os gregos somente através de Dionísio. O mundo grego é mais misterioso do que se pensa, segundo Nietzsche. A terceira: uma espécie de negação; ou seja, Nietzsche nega e contradiz a concepção religiosa e moral do mundo através de uma metafísica da

arte – a ideia de que a existência num mundo ideal só poderia ser justificada enquanto fenômeno estético (Marton, 2016). Por fim, sua abordagem filológica é bastante importante, pois leva a crer que o início da decadência da Grécia ocorreria justamente em meio à época áurea daquele povo. Em outras palavras, na época de mais esplendor para os gregos, a época de Péricles, aconteceria um prenúncio da decadência daquilo que deveria resgatar o pensamento de qualquer abismo: um filosofar desprendido, criativo e altruísta. Dá-se, portanto, lugar a uma civilização decadente, cujo ápice estaria na harmonização dos impulsos apolíneos e dionisíacos representados nas preocupações da afirmação da vida plena, desprezo às artes, negação da vida.

Os capítulos de “O nascimento da tragédia” que vão do 1 ao 15 são dedicados à fase da decadência e morte no século V a.C. Qual seria a causa dessa morte? Segundo Nietzsche, o desprezo do instinto, unido à uma espécie de estética consciente. Sendo assim, quem teria matado a tragédia? Segundo o autor, Eurípedes, sob a influência de Sócrates. Para Nietzsche, ciência, otimismo, dialética e lógica são incompatíveis com a potência trágica do mito (Heidegger, 2014). Eurípedes é o primeiro dramaturgo que possui uma estética determinada. Tudo deve ser consciente para ser belo; o desprezo socrático pelo instinto forma a arte de Eurípedes. Sócrates influenciou de modo determinante a tragédia, sobretudo pelo seu desprezo para com o instinto – e o inconsciente: o socratismo despreza o instinto; logo, desprezaria a própria arte. Apolo representa o sonho na cultura, na poesia épica; por sua vez, Dionísio representa a exaltação contra as artes figurativas; o espírito da música. Apolo é o deus do instinto visual e Dionísio é o deus do instinto orgasmático (Nietzsche, 1992). A tragédia, como representação do sofrimento dionisíaco, era a expressão da exuberância vital. Na doutrina dos mistérios, segundo Nietzsche, a dor era algo sagrado – e quando o sofrimento não é mais um ato sagrado, sancionado por Dionísio, começa-se a exorcizar esse momento com impulso otimista e há o início da decadência: o empobrecimento vital do mundo grego.

Evidentemente, a despeito do estilo alemão da obra bem como do seu desdobramento, por exemplo, na música, não serão abordados pormenores na pesquisa nietzscheana, como a “fase wagneriana”, no “O nascimento da tragédia”, devido ao interesse capital deste artigo: neste momento, sugere-se a bifurcação de um mundo marcado pela decadência. Há um declínio de uma civilização no abalamento das estruturas. Se o apolíneo, por um lado, celebra o princípio de individuação, tendo no indivíduo a sua soma singular, e, por outro lado, o dionisíaco contempla a criação, a decadência não seria apenas a opção pela individuação ou pelo artístico, mas, antes de tudo, uma “aliança entre os dois princípios metafísicos, a reconciliação entre as duas pulsões estéticas da natureza” (Machado, 2005, p. 117). Segundo Machado (2005, p. 119), a esse respeito:

[...] um dos pontos mais importantes da interpretação é a ligação entre o culto dionisíaco e a arte trágica, ou a hipótese de que a tragédia nasce dessa multidão encantada que se sente transformada em sátiros e silenos – como se vê no culto das bacantes –, ao imitar, simbolizar o fenômeno da embriaguez dionisíaca, responsável pelo desaparecimento dos princípios apolíneos criadores da individuação: a medida e a consciência de si.

Vale, novamente, enfatizar que Nietzsche não pensa a tragédia no nível da catástrofe, uma vez que a tragédia, expressão das pulsões artísticas, seria tarefa responsável pelas questões fundamentais da existência. E é justamente nesse aspecto que este artigo gostaria de seguir. Um atentado à segurança civil e aos valores culturais de um determinado país e cultura traz sofrimento, isolamento, medo, aversão ao diferente. Se a metafísica busca a consolidação de um pensamento igualmente firme e imutável, o problema de um mundo assombrado pela catástrofe de um atentado ou de um acidente poderia ser cognato à crítica de tal imutabilidade, uma vez que uma tensão nos fundamentos da existência representaria o

deslocamento de sua fonte original de criatividade para o centro (Heidegger, 2014). Assim, o sofrimento talvez fosse um momento sagrado, na medida em que é o momento da viragem, da criação – de algo bom ou não. Talvez não se devesse, a todo custo, exorcizar esse momento com um impulso otimista – como o faria a valorização metafísica da tragédia grega.

Da tragédia à catástrofe: o renascimento do imaginário religioso

A tragédia grega – agora no seu sentido mais amplo, além da crítica nietzscheana –, marca uma virada na sociedade ocidental pautada pela vingança. O sacrifício de Ifigênia e a ordem vingativa dessa narrativa são é, dentre as primeiras narrativas de tragédia, a inauguração de um estilo de pensamento – que, posteriormente, possibilita, de certa forma, uma categoria estética ou um princípio filosófico (Lesky, 1996). A noção de que o mundo é trágico em sua essência mais profunda remonta às ideias religiosas ou sociais. Segundo Lesky, para partir de uma noção grega da tragédia, os gregos criaram a grande arte trágica e, com isso, realizaram uma das maiores façanhas no campo do espírito (Lesky, 1996). A despeito da questão se a tragédia fora elevada conceitualmente ou não, ou também a respeito de sua permanência posterior ao helenismo, interessa aqui a relação interior da tragédia enquanto um drama próprio e seu desdobramento no imaginário religioso popular. Evidentemente, novamente, assume-se a ideia de tragédia no espectro dramático da tensão de duas polaridades – como, a título de exemplo, Édipo, Ajax e Agamenon, ou a classificação de Dião Cássio para o assassinato de Agripina, no mundo latino: terror, estarrecedor, trágico. Aristóteles (2015), na obra “Poética”, aproxima a tragédia de uma arte – a arte mimética –; ou seja, uma imitação peculiar cuja ação, em elevação, terminaria, pela dicotomia do “pavor” (fobia) e da “compaixão” (*eléou*), numa espécie de “purificação” (*kátharsin*) das tensões opostas no drama. Em suas palavras:

É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções (Aristóteles, n/d, p. 1449).

Pode-se inferir, portanto, que a tragédia, ao lidar com a imitação das paixões e, principalmente, das ações humanas, trata das duas polaridades mais básicas da existência: da felicidade e da infelicidade. Sem abordar especificamente as partes da tragédia (espetáculo, melopeia, elocução, mito, caráter e pensamento), há algo próprio da estrutura trágica que interessa neste recorte: a correlação entre o medo e a piedade. Em outras palavras, entre guerra e paz. Esse foi o choque causado pelo atentado às Torres Gêmeas: a religião é, ao mesmo tempo, a base para uma guerra com desdobramentos mundiais, mas, também, um instrumento de paz. Essa dualidade, típica da tragédia, é cara à religião. Eis a premissa básica (que é uma premissa de Ricoeur (1989) em “Religião, Ateísmo e Fé”) desta abordagem: o sentimento de acusação (fobia, medo, guerra) e de consolação (refúgio, piedade, paz) são peças mestras da religião, que determinam os dois polos do sentimento religioso. Trata-se, a saber, do temor da punição e do desejo por proteção, enquanto sentimentos trágicos e religiosos, como decifração particular de um mesmo fenômeno que busca identificar ilusões e dissimulações. A suspeita dessa dicotomia, portanto, tronar-se-ia numa hermenêutica apropriada a fim de deslocar – ou desviar o ataque –, de erros ou idolatrias religiosas.

Segundo Mark Juergensmeyer, professor de sociologia e estudos de religião da Universidade da Califórnia, a religião é responsável pelos maiores atos de guerra e, ao mesmo tempo, pelas sensibilidades éticas e pacificadoras mais inspiradoras (Juergensmeyer, 2004). O emblemático evento ocorrido naquele 11 de setembro evidenciou ao público geral esses dois recursos religiosos mais contraditórios. “Há uma violência em potencial na maioria das tradições religiosas” (Juergensmeyer, 2004, p. 223). Entretanto, a religião em si não leva à violência, assim como a violência dos atentados não é motivada exclusivamente pela religião. A relação é mais complexa. Evidentemente há um lado militarizado e militante no islamismo; porém, o mesmo lado pode ser encontrado em todas as grandes religiões mundiais (basta que sejam consideradas as guerras do Antigo Testamento, as Cruzadas cristãs ou as lutas narradas no Ramayana, no hinduísmo). Vale notar o aspecto trágico no imaginário religioso: por exemplo, o *jihad* pode significar tanto a luta espiritual interior quanto a luta militar exterior. É essa peculiaridade que monta e remonta o imaginário religioso, subsistindo em renascimentos ideais próprios. Os atentados às Torres Gêmeas reinseriram a discussão das ambiguidades religiosas ao mesmo tempo em que reascenderam um renascimento do imaginário religioso. A religião voltou a ser o foco de atenção na mesma medida em que os debates sobre a laicidade ganhavam força. Como explicar, portanto, ou como legitimar a força da religião uma vez que essa força pode, de certo modo, validar tanto atos bons quanto maus? Atos de paz e atos terroristas? A pergunta de Juergensmeyer (2004) sintetiza a dificuldade de se pensar o imaginário religioso sem que os problemas mais básicos intrínsecos na religião sejam considerados. O antigo debate – se a religião deve ser estudada de dentro para fora, como pretendeu a Teologia Sistemática, ou de fora para dentro, como pretendeu a Sociologia da Religião –, é colocado em suspenso para dar lugar a um estudo comparado das religiões (e.g. Mircea Eliade e Joseph Kitagawa), a fim de pensar e compreender o aspecto tenebroso e encantado da religião no coração do problema da tragédia.

Em qual medida, seria possível perguntar, os atentados de 11 de setembro seriam religiosos? Segundo Juergensmeyer, esses atos são religiosos na medida em que carregam consigo linguagem, imagens, práticas, histórias e fé, todas próprias de uma cultura, participando de uma celebração múltipla: a resolução da tragédia de uma religião no terrorismo de outra. O imaginário religioso possui um lado sombrio (Juergensmeyer, 2004) e, nesse lado sombrio, o corpo todo da religião (história, linguagem, símbolos e teologia) participa, tragicamente, em igual medida. Trata-se, portanto, de uma dualidade própria da religião originada pelo sentimento ambíguo do Deus que pune e, ao mesmo tempo, salva, absolve, perdoa⁴. Lincoln alerta sobre a profundidade do tema do terrorismo e a novidade do pensamento se o imaginário religioso for considerado um lugar de reflexão acima das categorias sociais de análise (discurso, prática, comunidade, instituição); afinal, essas categorias, a serviço da técnica sociológica, possibilitam uma forma de aproximação do fenômeno da tragédia, enquanto a tragédia em si exige uma compreensão de dentro para fora – do conhecimento sociológico –, e de fora para dentro – do fenômeno religioso (Lincoln, 2003). Assim sendo, a indicação contida neste artigo segue na direção da crítica radical da religião, pois entende-se que essa crítica inclui as complicações e aporias mais fundamentais – aquelas anunciadas pela tragédia dos atentados, a saber: a religião enquanto fonte de sabedoria e de guerra; a religião enquanto movimento social e político; a religião enquanto causa de paz e de guerra. E, principalmente, o que vem depois disso: um mundo que tenta não ser religioso, mas, em seu vazio, permite o renascimento de imaginários religiosos não questionados e não questionáveis.

⁴ Esse aspecto da divindade, recortado nos atentados de 11 de setembro, é extensivamente desenvolvido no livro de Lincoln (2003).

Mundo pós-niilismo – mundo pós-religioso

A cosmovisão trágica possibilita a questão de uma organização estruturante. A religião, na ordem da suspeita, mantém-se, em certa medida, cúmplice da ordem fundante. Segundo Juergensmeyer, a sociedade estadunidense, bem como o restante do mundo, passou a desconfiar da religião após os atentados às Torres Gêmeas aos 11 dias de setembro de 2001. (Juergensmeyer, 2004). A religião carrega consigo um lado obscuro não compactuante com algumas sabedorias pacificadoras e iluminadoras. Ricoeur mesmo, ao refutar Freud, precisou, primeiro, assumir a ambiguidade da religião e seu maior problema: o Deus que acusa é o mesmo Deus que consola e, por isso, estar-se-ia diante do que seria, segundo Ricoeur, o ponto fraco da religião: a dualidade do sentimento religioso em relação à própria divindade. Essa dificuldade estaria no mesmo sentido em que Karl Marx denominou a religião o ponto fraco da filosofia (Ricoeur, 1988). O lugar da crítica nietzscheana está no ideal, na ideia, na projeção fraca e servil do preenchimento celeste. A genealogia, portanto, denuncia esse movimento que vai da acusação para a consolação como o preenchimento de um vazio por um Deus que intervém. Evidentemente, ao tecer essa argumentação, Nietzsche pensa nesse lugar vazio como o lugar metafísico – o mundo inteligível. Faz-se necessário o niilismo – pelo menos o seu testemunho na história –, uma vez que o contraste entre o preenchimento de um vazio por um sentimento religioso pode entoar desvios ilusórios. Desse modo, ciente do vazio e do nada, o pensamento metafísico reagiria contra o niilismo em todas as épocas da humanidade, propondo soluções transcendentais, sobrenaturais e implicando, inclusive, em éticas variadas.

Pensando no nível social – e nas éticas variadas –, a religião pode ser tanto um espaço de potência de alteridade como também um lugar para o chamado terrorismo. Eis o problema central da religião representada na queda das Torres Gêmeas: a religião é, ao mesmo tempo, *potente* e *perniciosa*. Não apenas na esfera intelectual, que tanto preocupou Nietzsche, Freud e Ricoeur, mas, sobretudo, na ordem das relações sociais e existenciais. Juergensmeyer (2003) declara, em seu artigo “Thinking about religion after September 11”, a previsibilidade de um atentado, não o sendo uma surpresa na época do ocorrido. Sabia-se, na época, do crescimento da Al Qaeda e de grupos religiosos envolvidos em ações violentas contra diferentes expressões sagradas e outras culturas. Enquanto os estudiosos dos movimentos terroristas não se surpreenderam com o ataque às Torres Gêmeas, fez-se notar uma surpresa elementar: os estudiosos, ao analisarem os atentados, sabiam de pronto, *prima facie*, tratar-se de uma ação com fundamentos religiosos. As capas de jornais mundiais referiam-se aos atentados como o mundo em guerra (Heath-Kelly; Jarvis, 2017). O chanceler alemão Gerhard Schröder afirmou serem os atentados uma declaração de guerra mundial (Schröder, 2001). Gomes e Mikhael (2018), por sua vez, sustentam ser próprio do terrorismo, conforme os atos da Al Qaeda, uma forma de induzir uma reação e um comportamento na vida pública de outra nação, de outra cultura, de uma religião. Assim sendo, a política do terror, que parece ser uma estratégia comum ao radicalismo, recorre a métodos desesperados de ações totalitaristas em reação a um problema sócio-político específico. Sem entrar no mérito do militarismo implicado na política do terror, a religião, enquanto espaço privilegiado para o trabalho dos sentidos humanos mais profundos (Tillich, 1985), perderia a sua profundidade uma vez que substituiria a ação das forças antagônicas do pensamento – e.g. dúvida, fé, idolatria, crítica –, pela ação do terror e anulação do outro como uma parte. Sendo a fé um elemento integrador e transcendente, a tragédia e a catástrofe, uma vez causadas conscientemente, distanciariam o indivíduo da sua profundidade no lugar de uma convicção diabólica e idolátrica. A saber:

[...] do ato de fé participa todo nervo do corpo humano, toda aspiração da alma, todo impulso do espírito humano. Mas corpo, alma e espírito não são três partes isoladas do homem. Elas são

dimensões do ser pessoa e sempre estão entrelaçadas; pois o homem é uma unidade, e não um composto de diversas partes. Fé, por isso, não tange somente o espírito ou apenas a alma ou exclusivamente a vitalidade, e sim ela é a orientação da pessoa inteira em direção ao incondicional (Tillich, 1985, p. 69).

O problema central, partindo de atos terroristas e catastróficos envolvendo a religião, não seria mais o dilema entre fé e razão, mas, antes de tudo, urgentemente, o problema da autodestruição da religião pela sua ambiguidade latente: o cultivo do mal ético em prol de uma moral encerrada em si mesma. Enquanto a fé irrompe existencialmente para a incorporação da dúvida, o terror irrompe todo o ser na tentativa de sobrepor-se ao diferente a despeito de qualquer dúvida – originando, tragicamente, a dúvida maior: se a religião teria, ao final, algum valor, uma vez que perdera sua capacidade de profundidade característica. Se os conflitos, no âmbito intelectual, entre fé e razão surgem resultantes da corrupção da fé ou da da razão, os conflitos culturais e internacionais surgem resultantes da corrupção da religião mesma. Afinal, sendo a intenção da fé sempre transcender o seu objeto de fé (Tillich, 1985), o terror suplanta a fé por uma atitude distante do fundamento incondicionado que nele não se expressa mais simbolicamente, mas sim concretamente pela decisão de uma moral negativa. A negação denunciada pelo niilismo faz-se importante num mundo marcado pelo terrorismo religioso, uma vez que a religião, no lugar da reflexão e do aprofundamento da existência, torna-se instrumento de negação da própria vida. O projeto niilista de Nietzsche traz consigo uma positividade na medida em que possibilita à religião questionar as suas idolatrias, os seus momentos desviantes do ser, as projeções alienantes e dicotomizantes da vida. A significação religiosa em um mundo pós-niilista e em um mundo com ambições pós-religiosas – mas ainda radicalmente religioso –, faz-se necessária através da busca pelos processos de significações diante da tragédia religiosa do terror, da crítica irreparável de pensadores – sobretudo os mestres da suspeita –, para todo e qualquer pensamento religioso atual. O terrorismo seria, na metáfora da queda das Torres Gêmeas, o desespero religioso que se fecha diante do outro, diante do diferente. A questão vai além das discussões da onto-teologia, da metafísica, do problema de se pensar filosoficamente, depois de Nietzsche, o lugar de um Deus moral em torno da acusação e consolação: a questão mais urgente da tragédia está na postura e na tarefa de uma religião autocrítica e autossuficiente; uma religiosidade permissora de novidades e fundamentações. É preciso, para uma religiosidade consciente e eticamente comprometida, “[...] discernir um produto e uma projecção da nossa fraqueza no mandamento que dá a morte e não a vida” (Ricoeur, 1988, p. 436). Em outras palavras, se a religião puder habitar um mundo pós-niilista e pós-religioso, não é com o terror e a catástrofe que ela erguerá os edifícios de uma fé profunda e significativa.

Considerações Finais

A filosofia nasce do incômodo com a não estabilidade da existência. Os trabalhos filosóficos, desde Parmênides até Nietzsche, reagem à instabilidade do real diante de uma forma de pensamento – que pode ser ideal. A religião também nasce na busca por uma estabilidade – ou talvez fosse mais preciso dizer: na busca pela imortalidade⁵. Pensar a religião depois do atentado às Torres Gêmeas, por mais centralizador ou estadunidense que possa soar, apresenta-se como um exercício para a reflexão pertinente às tragédias e às catástrofes orientadoras de retornos religiosos – e promovidas pelo próprio ser religioso. Evidentemente Nietzsche não configuraria um atentado ao pensamento filosófico ou religioso,

⁵ A Epopéia de Gilgamesh, a obra literária mais antiga da qual se tem registro, guarda a preocupação da imortalidade.

mas abalaria as certezas postas sendo, ele próprio, o primeiro pensador a contrariar os filósofos clássicos com igual envergadura, a ponto de virar a filosofia para uma nova época. A religião, por outro lado, talvez pela ambiguidade, situa-se em um sentimento dividido entre dois mundos, mundo ideal e mundo sensível, radicalizando a dicotomia platônica, agora em mundo real quebrado e mundo ideal projetado pela escatologia e soteriologia, vivencia dilemas incompreensíveis e possibilita atitudes contrárias à natureza da profundidade de uma reflexão motivada pela fé. A mesma condição religiosa na promoção de catástrofes premeditadas está na sensibilidade de quem ajuda vítimas de atentados, conforme mostrou o estudo de Jeremy e Uecker, "Religious and Spiritual Responses to 9/11: Evidence from the Add Health Study". Curioso notar que os ataques de 11 de setembro exerceram apenas efeitos modestos e de curta duração em vários aspectos da religiosidade e espiritualidade das vítimas. Mesmo sabendo da motivação religiosa dos ataques, as descobertas de Jeremy e Uecker sugerem que nenhuma aversão à religião em si, nem um renascimento religioso notável, ocorreu entre os envolvidos após os atentados, de modo que se pode inferir um movimento adverso às forças contrárias de um atentado religioso: o reforço da religião. E por que será que a religião, mesmo após o abalo de fundamentos e fundações culturais, mantém-se viva e em pé? Talvez porque, de fato, a religião promotora de ataques terroristas, a negação da negação, só geraria uma suspeita idolátrica ao invés de, efetivamente, aprofundar a fé.

Referências

- Addis, L. *Nietzsche's Ontology*. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2012.
- Aristóteles. *Arte retórica e arte poética*. São Paulo: Edições de Ouro, n/d.
- Aristóteles. *Poética*. São Paulo: Editora 34, 2015.
- Byman, D. *Al-Qaeda, the Islamic State and the global jihadist movement: what everyone needs to know*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Fink, E. *Nietzsche's philosophy*. London: Bloomsbury Academic, 2003.
- Giacoia Junior, O. *O humano como memória e como promessa*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- Gomes, A. T.; Mikhael, M. M. Terror or terrorism? Al-Qaeda and the Islamic State in comparative perspective. *Brazilian Political Science Review*, v. 12, n. 1, e0002, 2018. <https://doi.org/10.1590/1981-3821201800010002>
- Heath-Kelly, C.; Jarvis, L. Affecting terrorism: laughter, lamentation, and detestation as drives to terrorism knowledge. *International Political Sociology*, v. 11, n. 3, p. 239-256, 2017. <https://doi.org/10.1093/ips/olx007>
- Heidegger, M. A declaração nietzscheana "Deus está morto". *Natureza Humana*, v. 5, n. 2, p. 471-526, 2003.
- Heidegger, M. *Nietzsche*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- Jackson, R. The study of terrorism after 11 September 2001: problems, challenges and future developments. *Political Studies Review*, v. 7, n. 2, p. 171-184, 2008.
- Jaspers, K. *Nietzsche: an introduction to the understanding of his philosophical activity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.
- Juergensmeyer, M. "Thinking about Religion after September 11". *Journal of the American Academy of Religion*, v. 72, n. 1, p. 221-234, 2004. Available from: www.jstor.org/stable/40005884. Cited: Mar. 12, 2021.
- Kenny, A. *Uma nova história da filosofia ocidental: filosofia no mundo moderno*. São Paulo: Loyola, 2009. v. 4.
- Lesky, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- Lincoln, B. *Holy terrors: thinking about religion after September 11*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Machado, R. Nietzsche e o renascimento do trágico. *Kriterion*, v. 46, n. 112, p. 174-182, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2005000200003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 21 mar. 2020.

- Magnus, B.; Higgins, K. *The cambridge companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Marton, S. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.
- Nietzsche, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- Ricoeur, P. *Religião, ateísmo e fé: o conflito das interpretações*. Porto: Rés-Editora, 1989.
- Schröder, G. *Full solidarity with the United States (September 12, 2001)*. Carta. Alemanha: GHDI, 2001. Available from: https://ghdi.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=3724. Cited: Feb. 24, 2020
- Souza, A. M.; Nasser, R. M.; Moraes, R. F. (org.). *Do 11 de setembro de 2001 à guerra ao terror: reflexões sobre o terrorismo no século*. Brasília: IPEA, 2014.
- Schuhl, P. *Platão e a arte de seu tempo*. São Paulo: Discurso, 2020.
- Tillich, P. *Dinâmica da fé*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- Uecker, J. E. Uecker, J. E. Religious and spiritual responses to 9/11: evidence from the add Health study. *Sociological spectrum: The Official Journal of the Mid-South Sociological Association*, v. 28, n. 5 p. 477-509, 2008. <https://doi.org/10.1080/02732170802206047>

Como citar este artigo/How to cite this article

Quinalia Filho, R.; Souza, V. C. Da tragédia à catástrofe: o renascimento do imaginário religioso. *Reflexão*, v. 46, e215344, 2021. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v46e2021a5344>