

# A MORTE DE DEUS E A CONTEMPORANEIDADE

---

*Carlos Henrique Armani \**

## **Resumo**

O objetivo deste artigo é apresentar algumas reflexões acerca da presença que as idéias sobre Deus e o fenômeno religioso têm no mundo contemporâneo, mesmo depois da chamada *morte de Deus* profetizada por Nietzsche, e a importância da história intelectual em problematizar tal tema.

**PALAVRAS-CHAVE:** história das idéias, morte de Deus, história do pensamento religioso.

## **Abstract**

*The aim of this article is to present some reflections about the presence that the ideas about God and the religious phenomenon have in contemporary world, even after the so called death of God prophesied by Nietzsche, and the importance of intellectual history to problematize such theme.*

**KEY WORDS:** *history of ideas, death of God, history of religious thought.*

## **1 Introdução**

O objetivo precípua deste artigo é tratar da contribuição que a história das idéias pode proporcionar ao estudo do pensamento acerca de Deus, sobretudo depois daquilo que, em termos nietzschianos, ficou

---

\* Doutorando em História – PUCRS; bolsista do CNPq. Uma versão mais ampla deste artigo foi apresentada como palestra no Seminário *Religião, História e Educação*, promovido pelo Departamento de História da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), entre os dias 13 e 17 de março de 2006.

conhecido na cultura filosófica ocidental como a morte de Deus.<sup>1</sup> Para tanto, o texto foi dividido em três partes: na primeira, procura-se discutir as implicações dos preceitos de Nietzsche acerca da idéia de Deus na história, a partir de um estudo introdutório sobre a modernidade; a seguir, apresentar-se-á a articulação desse tema com o pensamento de diversos intelectuais do século XX, intelectuais que ficaram conhecidos como os teólogos da morte de Deus; por fim, pretende-se apontar, a partir do que denominamos retorno das religiões e reencantamento do mundo,<sup>2</sup> alguns postulados simpáticos ao estudo histórico das idéias religiosas em nível daquilo que, na cultura teórica ocidental, denominamos hermenêutica.

## 2 Nietzsche e a morte de Deus

“Desde Copérnico o homem parece ter caído em um plano inclinado – ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro – para onde? Rumo ao nada? O lancinante sentimento de seu nada?”<sup>3</sup> Essa frase, pronunciada por Nietzsche em *A genealogia da moral*, é emblemática não somente do que conheceríamos como a morte da divindade cristã, sobretudo em sentido moral,<sup>4</sup> mas também uma maneira de trazer à lembrança as idéias de um pensador cismático e seu contexto de demolição do pensamento judaico-cristão ocidental, cujo *pathos* metafísico se fundamentava na idéia da outra-mundandade.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Não pretendo problematizar, neste espaço, a hipótese proposta por Schmitt de que o pensamento político moderno é a utilização de conceitos teológicos secularizados. Sua importância para a compreensão do pensamento político moderno é indubitável, mas não tratarei de tematizar a chamada transcendência imanente que poderia se apresentar, em certos conceitos, como soberania, onipresença, etc., em uma religião civil preconizada por determinados estados nacionais.

<sup>2</sup> A religião é tematizada no sentido da irredutibilidade de sua manifestação a outras esferas, tais como a fé humanista e/ou secular, ou ideais de beleza e verdade. Sempre que ela for tratada aqui, será como relativa ao pensamento acerca de Deus, um afastamento da “compulsão moderna em explicar todas as coisas em categorias naturalistas”. Ver: BAUMER, Franklin. *Religion and the rise of scepticism*. New York: Harcourt, Brace e World, 1960, p. 28-29.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p. 142-143.

<sup>4</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 97. Lefranc entende que o pensamento de Nietzsche sobre a religião não pretendia abolir todo o sentido do divino e anunciar a inconsistência de toda a crença, mas sim de abolir esta ou aquela crença. No fundo, “só o deus *moral* é refutado”.

<sup>5</sup> LOVEJOY, Arthur. *A grande cadeia do ser*. São Paulo: Palíndromo, 2005, p. 33.

Bem sabemos que a morte de Deus foi também a morte do homem, a antecipação de uma era de catástrofes que se acumulariam diante do anjo da história de Walter Benjamin, afinal, como o próprio Nietzsche assim o manifestava, em sua época, a civilização corria os riscos de ser destruída pelos próprios meios civilizacionais.<sup>6</sup>

Mas a reflexão de Nietzsche coloca outro problema: um problema, pode-se dizer, de periodização, haja vista que a demarcação daquele deslizamento do homem em um plano inclinado para o perfurante sentimento de nadificação teve início com Copérnico, um dos autores que demarcou, em termos cronológicos, a modernidade. A era moderna e, antes dela, o período tardio da Idade Média foram fundamentais para o “movimento em direção à autonomia humana”, que nada mais era do que a “descoberta das leis segundo as quais o mundo vive e dá conta de si mesmo nas áreas da ciência, da sociedade, do Estado, da arte, da ética e da religião”.<sup>7</sup> Portanto, a própria modernidade seria portadora desse primeiro cisma que levaria à morte de Deus e à morte do homem. Ora, se a modernidade seria portadora dessa dissensão que conduziria o homem à sua completa autonomia, até mesmo na religião, em que o pensamento nietzschiano teria antecipado seu fim? Não seria a morte de Deus apenas um paroxismo da modernidade, uma espécie de hipermodernidade?

Copérnico (1473-1543) foi um dos primeiros autores a desferir um golpe no narcisismo do homem, juntamente com Darwin e Freud. O psicanalista austríaco foi quem fez essa relação, ao associar a descoberta do inconsciente ao movimento intelectual que vinha desde Copérnico. Se este último afirmou que o homem não era dono nem de sua própria morada – *a psique* –, ou Darwin, para quem a natureza humana era, a despeito da sua razão, uma natureza de garras e sangue da qual ele não poderia livrar-se, em Copérnico se manifestou pela primeira vez uma dessas grandes desilusões: o homem não estava no centro do Universo e a terra não constituía senão uma parte insignificante do sistema cósmico.<sup>8</sup> De acordo com Koyré, a astronomia

<sup>6</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, p. 272.

<sup>7</sup> BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 434.

<sup>8</sup> Ver, por exemplo, as conferências de Freud dos anos de 1915 a 1917, em especial a lição XVIII sobre a fixação ao trauma e o inconsciente em: FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

copernicana removeu a Terra do centro do mundo e a colocou entre os planetas, destruindo os próprios alicerces da ordem cósmica tradicional, com sua estrutura hierárquica e sua oposição qualitativa entre o domínio celeste do ser imutável e a região terrestre ou sublunar de mudança e corrupção.<sup>9</sup> Como se sabe, tal crença, que vinha desde Aristóteles, era a idéia de uma dicotomia entre o mundo sublunar, da mudança, da corrupção e do efêmero, e o mundo supralunar, perfeito, idêntico, imutável, regido por suas próprias leis. Copérnico pôs em xeque essa distinção entre os dois “mundos”, ao acreditar que a esfera estelar encerrava e continha tudo a si mesma, o que mantinha o mundo coeso e possibilitava atribuir uma posição determinada ao Sol.<sup>10</sup>

Se Copérnico havia deixado seus contemporâneos sem pontos de referência ao tirar o mundo do homem do centro do Universo, sua cosmologia estava presa à ordem do *ser* não somente por postular um mundo fechado como os antigos, mas também, o que parece paradoxal, por colocar o mundo sublunar e o mundo supralunar na mesma cadeia legal, o que formava uma nova totalidade ainda mais carregada de *ser* do que a concepção antiga, afinal, tratava-se, via leis matemáticas, perenes e universais, de uma identidade entre duas ordens que, até então, eram concebidas como diferentes. Nesse sentido, havia uma uniformidade na natureza, formas sempre idênticas em seu funcionamento dentro da totalidade finita do mundo. Poderíamos dizer que Copérnico desalojou o *ser* em nome de um *ser* ainda maior, calcado no conhecimento do Universo através da linguagem matemática. O que torna as suas idéias mais interessantes é que elas, além de inaugurarem o ‘u darem um forte impulso à modernidade, foram fundamentais para as crises que futuramente, o humanismo e a cultura ocidental sofreriam através do niilismo. Essa é a imagem do Copérnico nietzschiano que, de certo modo, foi antecipada por alguns modernos, como o escritor inglês John Donne, que parece ter previsto esse mar de niilismo onde tais teorias desembocariam. Em 1611, Donne assim se expressou, no poema *An Anatomy of the World*, em relação às teorias que desbançavam o *ser* da cultura clássica e medieval através da nova astronomia:

<sup>9</sup> KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 37-38.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

A nova filosofia põe tudo em dúvida,  
E elemento do fogo é logo extinto;  
Perde-se o Sol e a Terra; e ninguém hoje  
Saberá indicar onde encontrá-la.  
Os homens confessam francamente que o mundo acabou,  
Enquanto nos Planetas e no Firmamento  
Procuram tantas coisas novas; e vêem que este  
Dissolve-se mais uma vez em átomos.  
Tudo está em pedaços, toda coerência termina;  
Não há mais relações justas, nem nada é conforme  
Príncipe, súdito, pai, filho são coisas esquecidas.<sup>11</sup>

Antes de Nietzsche, Donne parecer ter percebido o mar de devir que tomou conta da modernidade e que chegou ao seu paroxismo em fins do século XIX e início do século XX. A morte de Deus, como sugere Vattimo, é uma metáfora da morte de todos os fundamentos,<sup>12</sup> a morte do Sol, da Terra, do fogo, do firmamento, como o próprio Donne assim o sugere. Donne, antes dos homens do século XX, estava imerso em um mundo disperso que precisava de um novo fundamento. Ao que tudo indica, a modernidade colocou entraves ontológicos para que ela mesma, através dela, não se afundasse na finitude e na temporalidade. Em termos heideggerianos, poder-se-ia dizer que a modernidade nada mais fez do que encobrir o ser cujo horizonte era a temporalidade.<sup>13</sup>

Na esteira dessa revolução, a construção da subjetividade moderna foi fulcral para o desalojamento de Deus e para a matematização da natureza em detrimento de seu encantamento. A natureza, a partir de meados do século XVII, passou cada vez mais a corresponder ao objeto de domínio do homem, que então se assenhoreava dela para fins de dominação. Heidegger chamou a essa ampliação sem fronteiras da vontade de dominação de metafísica da subjetividade, o que significa dizer que ao delimitar o campo do sujeito na modernidade, esse criou a

<sup>11</sup> DONNE, John. *Poems*. Disponível em: <<http://www.poemhunter.com>>. Acesso em: 12 mar. 2006, p. 20-21. No original: “And new philosophy calls all in doubt, The element of fire is quite put out, The sun is lost, and th’earth, and no man’s wit, Can well direct him where to look of it, And freely men confess that this world spent, When in the planets and the firmament, They seek so many new, they see that this, Is crumbled out again to his atomies. ‘This all in pieces, all coherence gone, All just supply, and all relation, Prince, subject, father, son, are things forgot”.

<sup>12</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 172-174.

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. México: FCE, 1974.

própria idéia de um triunfo absoluto sobre o real. De um certo modo, o império da técnica seria uma das implicações principais desse triunfo da metafísica do sujeito. Praticamente, no decorrer da modernidade, o que se assistiu foi a esse paulatino desencantamento do mundo que se tornou, para a modernidade, apenas o espaço de dominação absoluta da técnica.

Os pensadores do século XVII ainda eram profundamente religiosos. Basta pensarmos em Newton, Leibniz, Pascal e até Descartes para nos certificarmos dessa asserção. De acordo com Baumer, havia um acordo, se não uma aliança formal entre a filosofia e a religião, e entre a ciência e a religião no século XVII.<sup>14</sup>

Por outro lado, a dúvida religiosa, os questionamentos sobre as formas de se chegar até Deus iam crescendo, o que implicava novas questões acerca das origens, do âmbito do conhecimento religioso e da idéia de Deus.<sup>15</sup> Pascal, por exemplo, ao falar que o coração tinha as suas razões desconhecidas pela própria razão, pensava que era o coração que tinha consciência de Deus, e não a razão.<sup>16</sup> Talvez as exceções, nesse século, tenham sido Espinosa e Hobbes. Enquanto Hobbes, do ponto de vista político, subordinou a Igreja ao soberano “Deus mortal” e destituiu esse mesmo soberano de suas prerrogativas transcendentais, como a origem divina, Espinosa desbancou a onipresença de Deus ao colocá-lo na natureza dispersa e denunciar o mundo metafísico da outra-mundanidade.

Nos séculos posteriores – os séculos XVIII e XIX – se desenvolveu de modo mais sistemático o ateísmo militante, como aquele do barão de Holbachs, dos *philosophes* iluministas, de Feuerbach e de Marx, cuja tríade principal era o anticlericalismo, o antidogmatismo e o anticristianismo.<sup>17</sup> Ao falar do desencantamento do mundo moderno, do desvanecer das ilusões do homem em relação ao mundo dos deuses e da magia, Max Weber tinha em mente os filósofos dos séculos XVIII e XIX, que apresentaram de modo radical a questão acerca da existência de Deus, ao antropologizar a sua origem, como foi o caso de Feuerbach, ou ao colocar a origem do homem em uma escala evolutiva, descendente do macaco, como o fez Darwin. Na

<sup>14</sup> BAUMER, Franklin. *O pensamento europeu moderno*. Lisboa: Ed. 70, 1990, v. 2, p. 82.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>16</sup> BAUMER, *O pensamento...*, p. 91.

<sup>17</sup> BAUMER, *Religion...*, p. 23.

antropologia evolucionista, por exemplo, muitos autores encontraram no cristianismo, através do sacrifício divino da Eucaristia, “vestígios de superstição selvagem” existentes nos rituais cristãos.<sup>18</sup>

Os hiatos nesse desenvolvimento da história da *morte* de Deus foram os diversos romantismos, que tinham em comum o encantamento do mundo, no qual o vôo despreocupado do gênio espontâneo e as imagens por elas mesmas elogiavam o sobrenatural e o holístico, reabilitando Deus através de sua consubstanciação com a natureza. Schleiermacher, Schelling, Novalis, entre muitos outros artistas e escritores, foram cristãos notáveis em um século que cada vez mais aumentava a dúvida ontológica acerca da divindade judaico-cristã.

O pensamento nietzschiano, que pode ser concebido nessa atmosfera de epistemologia da suspeita da qual fizeram parte Holbachs, Feuerbach, Marx e Engels, não parece ser, contudo, tanto a afirmação de um ateísmo militante, que negaria Deus sustentando a sua não-existência, mas sim, muito mais, aquele de um esquecimento de Deus que implicaria a sua morte. Talvez seja nesse sentido que resida a hipermodernidade que mata Deus, depois de quatro séculos de grandes combates contra a divindade cristã. Afirma-se, com certa freqüência, que o verdadeiro ateísmo reside nesse esquecimento, ou indiferença, diriam alguns, e não na negação de Deus, que serve muito mais como uma negação ontológica carregada de ontologia, ou seja, de uma recusa do ser através da afirmação: “Deus não existe”, mas que alimenta ontologicamente a expressão “Deus” de existência e de ser ao negá-lo. Como sugere Roberto Machado, o ateísmo nada mais é do que o refinamento da vontade de verdade criada pelo platonismo e pelo cristianismo.<sup>19</sup>

Mas, investiguemos algumas idéias de Nietzsche acerca da *morte* de Deus – ou “terror cósmico”, como a define o teólogo William Hamilton<sup>20</sup> – como a hipertrofia do desencantamento ou a afirmação de um mundo cujo *pathos* se destitui da outra-mundanidade para postular o mundo como causa de si. A primeira vez em que Nietzsche elaborou de modo mais sistemático, mordaz e cáustico o enunciado acerca da morte de Deus foi em *A gaia ciência*, obra escrita em 1882. O

<sup>18</sup> BAUMER, *O pensamento...*, p. 118.

<sup>19</sup> MACHADO, Roberto. *Zaratustra*: tragédia nietzschiana. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 64.

<sup>20</sup> HAMILTON, William. O que é a “morte de Deus”? In: *Deus está morto?* Petrópolis: Vozes, 1970, p. 200.

aforismo em que Nietzsche trata dessa questão é um tanto extenso, mas fundamental:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado e pôs-se a gritar incessantemente: ‘procuro Deus! Procuro Deus?’ – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? ... Não vagamos como que através de um nada infinito? ... Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! Nós o matamos.’<sup>21</sup>

O homem moderno teria perpetrado a morte de Deus, mas teria sido envolvido pela sombra do Deus morto. Seria preciso, portanto, livrar-se também dessa sombra.<sup>22</sup> Afinal, Deus morre, sobretudo, pela religiosidade, pela vontade de verdade que seus fiéis cultivaram<sup>23</sup> – daí a referência a Platão como exemplo dessa vontade de verdade. Podemos ver, por exemplo, o primeiro aforismo do capítulo *Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar fábula no Crepúsculo dos ídolos*. Aquele “mundo verdadeiro” seria passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso, em que ele mesmo seria esse mundo. Tal idéia seria a forma mais antiga, de acordo com Nietzsche, da “idéia inteligente, simples, convincente: eu, Platão, sou a verdade”.<sup>24</sup> O mes-

<sup>21</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001, p. 64-65; NIETZSCHE, F. *Die fröhliche Wissenschaft*. Disponível em: <<http://home.arcor.de/binar.da.mage/wissenschaft.html>>. Acesso em: 15 ago. 2006.

<sup>22</sup> MACHADO, op. cit., p. 64-65.

<sup>23</sup> VATTIMO, op. cit., p. 173.

<sup>24</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos [ou como filosofar com o martelo]*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 35.

mo preceito repete-se no cristianismo, na tríade ontológica do *eu sou o caminho, a verdade e a vida*. É contra esse fundamento absoluto cristão-platônico que Nietzsche se coloca.

Nietzsche entendia que tal ato de demolição, a filosofia a marteladas, era demasiadamente grande, de uma grandeza que abria caminho para o mais além do homem, ou seja, para aquele grande meio-dia preconizado em *Assim falou Zaratustra*, e que demarcaria seu pensamento em um certo horizonte de expectativas que não estava de todo desvinculado da modernidade e da cultura judaico-cristã.<sup>25</sup>

Notemos que Nietzsche não está preocupado em falar que Deus não existe. Não é essa a questão. A maior parte dos verbos que aparecem citados por Nietzsche no aforismo 125 de *A gaia ciência* não invocam uma negação, mas sim o desaparecimento: perder-se (*verriren*), esconder-se (*verstecken*) e emigrar (*auswandern*).<sup>26</sup> Importante mencionar também que a morte do Deus judaico-cristão era apenas uma parte da transmutação de todos os valores, um passo importante para romper com o “devir-escravo universal”.<sup>27</sup> Violar o devir-escravo pressupõe outra idéia fundamental em Nietzsche: trata-se do tema do super-homem. Em linhas gerais, o que era esse *Übermensch* – mais além do homem – ou super-homem, como ficou mais conhecido, e qual era a sua relação com Deus?

O super-homem seria aquele, nas palavras de Roberto Machado, que supera as oposições terreno-extraterreno, sensível-espiritual, corpo-alma; “é todo aquele que supera a ilusão metafísica do mundo do além e se volta para a terra, dá valor à terra.”<sup>28</sup> A expressão “morte de Deus”, portanto, “é a constatação da ruptura que a modernidade introduz na história da cultura com o desaparecimento dos valores absolutos, das essências, do fundamento divino”.<sup>29</sup>

Basta uma breve comparação entre Nietzsche e John Donne para percebermos que a morte de Deus como morte dos fundamentos (inclusive de Deus como fundamento) acompanha a modernidade pelo menos desde o século XVII, o que, de certo modo, foi percebido pelo filósofo cismático. Essa constatação, esse desencantamento do mundo

<sup>25</sup> HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 127.

<sup>26</sup> NIETZSCHE, *Die fröhliche...*, loc. cit., p.

<sup>27</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Ed. 70, 2001, p. 21-22.

<sup>28</sup> MACHADO, op. cit., p. 46.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 48.

que o despojou dos deuses era quase que uma antecipação do pensamento europeu da primeira metade do século XX. É para ele que se direciona a seguir.

### 3 O século XX e os teólogos da morte de Deus

Não obstante a ausência de uma centralidade para a tematização de Deus no século XX, tal como havia ocorrido no século XVII e até mesmo no século XVIII, a questão relativa a Deus não deixou de ser colocada por muitos intelectuais, que tentaram manter a sua fé ou ressuscitá-la, através de um conjunto de tendências que têm alcance ainda nos dias de hoje. Tais movimentos intelectuais, que se tornaram mais evidentes depois da Primeira Guerra Mundial, segundo Baumer, podem ser divididos, em linhas gerais, em pelo menos quatro: a neortodoxia, o neotomismo, o neomisticismo e a teologia do processo.<sup>30</sup> Todos eles estão profundamente articulados com a literatura da finitude que se desenvolveu ao longo do século XX, em especial nos seus primeiros 30 anos. Eles podem ser concebidos, portanto, como teologias da morte de Deus (ou teologias da crise) por uma razão de periodização, ou seja, pela razão de que eles surgiram como sistemas de pensamento e crenças após o cisma que encontrou em Nietzsche a sua principal expressão.

Algumas palavras sobre essa literatura da finitude aqui são válidas. Do ponto de vista da história intelectual, o século XX, de uma maneira geral, sobretudo nos seus primeiros anos, foi rico na produção de uma literatura da angústia, da alienação, do absurdo e da nadificação, o século que inaugura, nas palavras do teólogo Paul Tillich, “a era da ansiedade”.<sup>31</sup> Bem sabemos que a Primeira Guerra Mundial fez tremer os alicerces da vida e do pensamento europeu. De acordo com Baumer, “é inconcebível que tal holocausto, que apanhou a maioria dos europeus de surpresa, não o tivesse feito”.<sup>32</sup> Além do mais, a guerra dos “armes farpados” e “dos gases venenosos” era um conflito entre nações cristãs.<sup>33</sup> Muitos foram os autores que se depararam com a ansiedade existencial de um mundo cada vez mais destituído de fundamento e de

<sup>30</sup> BAUMER, op. cit., p. 211.

<sup>31</sup> TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1976, p. 27.

<sup>32</sup> BAUMER, op. cit., p. 170.

<sup>33</sup> JUNG, Carl-Gustav. *Modern man in search of a soul*. [1933]. New York: HBJ, [s.d.], p. 199.

ontologia. Sigmund Freud, Franz Kafka, Thomas Elliot, Fernando Pessoa, Paul Tillich, Ernst Jünger, Thomas Mann, Karl Kraus, Franz Rosenzweig, Martin Heidegger, Franz Alexander, Henri Bergson, Carl Gustav Jung, entre outros, direcionaram grande parte de suas energias intelectuais para colocar um dos problemas precípuos do homem: a finitude.<sup>34</sup> Finitude que afastou definitivamente o ser, “deixando os homens sem pontos de referência e colocando-os à deriva num mar infinito de devir”.<sup>35</sup> Heidegger foi um dos filósofos que soube compreender de modo profundo essa dimensão ao colocar o tempo como horizonte de toda a compreensão e interpretação do ser.<sup>36</sup>

Fernando Pessoa, o poeta-filósofo português, foi brilhante na tematização da morte de Deus. Pessoa tinha consciência de estar vivendo em uma geração que havia perdido “a fê nos deuses das religiões antigas e a fê nos deuses das irreligiões modernas”.<sup>37</sup> Nas suas palavras: “não posso aceitar Jeová, nem a humanidade. Cristo e o progresso são para mim mitos do mesmo mundo. Não creio na Virgem Maria, nem na eletricidade”.<sup>38</sup> O seu *Livro do desassossego* – desassossego pela perda dos grandes referenciais – apresenta a inquietação de um mundo intelectual despojado de Deus, o nome do pai que não dá a idéia de nada.<sup>39</sup>

O tempo era de anomia, para usar uma expressão tão cara a Durkheim, que viu como muitos dos seus contemporâneos o *état de désagrégation* de valores que o mundo ocidental vivenciava, a falta de “forças coletivas” e de “grupos constituídos para regulamentar a vida social”.<sup>40</sup> Jung também estava de acordo com Durkheim e Pessoa. Para ele, o homem moderno havia sofrido “quase um choque fatal, psicologicamente falando, e como um resultado caiu em profunda

<sup>34</sup> Procurei tratar dessa questão, de modo introdutório, em: ARMANI, Carlos. o front como experiência da temporalidade: crise da civilização, falência representacional e alteridade. *Revista de Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, n. 2 (ed. especial), 2006, p. 87-101.

<sup>35</sup> BAUMER, op. cit., p. 167.

<sup>36</sup> HEIDEGGER, op. cit., p. 27.

<sup>37</sup> PESSOA, Fernando. *Aforismos e afins*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006, p. 22.

<sup>38</sup> PESSOA, op. cit., p. 22.

<sup>39</sup> PESSOA, Fernando. *Livro do desassossego*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006, p. 116.

<sup>40</sup> DURKHEIM, Émile. *Le suicide: étude de sociologie*. Vol. 3, p. 75. Disponível em: <[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)>. Acesso em: 23 out. 2006. No original: “L’anomie vient, en effet, de ce que, sur certains points de la société, il y a manque de forces collectives, c’est-à-dire de groupes constitués pour régler la vie sociale”.

incerteza”.<sup>41</sup> Ainda no calor do interlúdio entre as duas guerras, o psicanalista afirmou:

O transtorno de nosso mundo e o transtorno na consciência é um só e o mesmo. Tudo se torna relativo e, portanto, dubitável. E enquanto o homem, hesitante e interrogativo, contempla um mundo que está distraído com tratados de paz e pactos de amizade, democracia e ditadura, capitalismo e bolchevismo, seu espírito anseia por uma resposta que acalme o distúrbio da dúvida e da incerteza.<sup>42</sup>

Estado de desagregação e transtorno das visões de mundo, dúvida desesperadora, incerteza profunda: os teólogos não foram indiferentes a essa atmosfera de angústia e *anomie*; pelo contrário, ela esteve no cerne de suas preocupações intelectuais.

A começar pelos neo-ortodoxos, esses tinham como objetivo restaurar o dualismo entre a natureza e Deus, o que implicava colocar um abismo intransponível entre eles, posto que o homem havia perdido a sua divindade e estava imerso no pecado. Os novos ortodoxos debatiam contra a teologia liberal, que até a Primeira Guerra Mundial retratava Deus como imanente à cultura e aos homens, e preconizavam uma ponte entre o Céu e a Terra através da qual o homem podia passar.<sup>43</sup> Para os neo-ortodoxos, Deus não poderia mais ser concebido como um absoluto desdobrando-se.

Além da neo-ortodoxia – uma maneira de tentar salvar Deus diante de toda a ameaça da secularização – havia também o neomisticismo, para os quais a experiência numinosa, mais do que qualquer experiência racional, era um caminho para Deus.<sup>44</sup> Vale ainda frisar que as respostas dos teólogos da *morte* de Deus não pararam por aí, como se pode depreender do movimento neotomista, que grassou na Igreja Católica e afirmou o primado do conhecimento de Deus, através da razão, a partir

<sup>41</sup> JUNG, op. cit., p. 200. No original: “I say that modern man has suffered an almost fatal shock, psychologically speaking, and as a result has fallen into profound uncertainty”.

<sup>42</sup> Ibid., p. 211. No original: “The upheaval of our world and the upheaval in consciousness is one and the same. Everything becomes relative and therefore doubtful. And while man, hesitant and questioning, contemplates a world that is distracted with treaties of peace and pacts of friendship, democracy and dictatorship, capitalism and bolshevism, his spirit yearns for an answer that will allay the turmoil of doubt and uncertainty”.

<sup>43</sup> BAUMER, *O pensamento...*, p. 212-213.

<sup>44</sup> BAUMER, *O pensamento...*, p. 218.

da filosofia de Tomás de Aquino. Ademais, entre essas teologias, havia o que parecia ser uma teologia da secularização, a chamada teologia do processo ou da crise, que concebia Deus sob o fluxo do devir, e não como uma substância estática tal como os deísmos tradicionais assim o entendiam. Tratava-se da afirmação de uma idéia de Deus cujo significado era constituído de acordo com o próprio desenvolvimento da sociedade. De um certo modo, todos contribuiriam, segundo Baumer, para a secularização: os neo-ortodoxos, ao afirmarem o abismo entre o homem e Deus e, portanto, a impossibilidade de conhecermos Deus (o qual se apresentava como absoluto transcendente); outros ainda por colocar Deus *sub specie temporis*, secularizado e despido da metafísica; ou ainda alguns, como Bultmann, por desmitologizar o transcendente.<sup>45</sup>

Um dos teólogos que mais levou a sério a tematização da morte de Deus foi Dietrich Bonhoeffer, cujas cartas teológicas e as diversas correspondências que manteve, durante sua prisão pelos nazistas, são alguns dos documentos mais importantes acerca de tal tema. Bonhoeffer, em uma carta a seu amigo e também teólogo, Eberhard Bethge, falou sobre a grande apostasia de Deus, em que o mundo da maioria do homem o abandonava e o afastava cada vez mais da vida, tendo ainda no campo das questões últimas, ou seja, a morte, “os rebentos secularizados da teologia cristã, a saber, os filósofos existencialistas e os psicoterapeutas”.<sup>46</sup> “Como hipótese de trabalho moral, política, das ciências naturais”, continua Bonhoeffer, “Deus foi abolido, superado; mas igualmente como hipótese de trabalho filosófica e religiosa”.<sup>47</sup> Nessa citação, pode-se perceber, de modo sintético, a teologia da morte/ausência de Deus em seu pensamento:

Deus nos faz saber que temos de viver como pessoas que dão conta da vida sem Deus. O Deus que está conosco é o Deus que nos abandona! O Deus que faz com que vivamos no mundo sem a hipótese de trabalho de Deus é o Deus perante o qual nos encontramos continuamente... Deus é impotente e fraco no mundo e exatamente assim, somente assim ele está conosco e nos ajuda... O ser humano é conclamado a compartilhar o sofrimento de Deus por causa do mundo sem Deus. Portanto, ele realmente tem de viver no mundo sem Deus e não deve procurar encobrir ou idealizar em termos religiosos essa ausência de Deus.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Ibid., p. 222-223.

<sup>46</sup> BONHOEFFER, op. cit., p. 435-436

<sup>47</sup> Ibid., p. 486.

<sup>48</sup> Ibid., p. 487-488.

Bonhoeffer parecia apelar a um deus que não somente estava ausente, mas que parecia assumir a *nossa-mundanidade* como dimensão essencial da existência, a tragicidade de uma vida sem Deus e sem o apelo ao mundo transcendental. Importa mencionar também que o contexto – as duas grandes guerras – em que o teólogo alemão escreveu não era dos mais próprios para o desenvolvimento de uma teoria otimista acerca de Deus.

A questão que se coloca, contudo, e que deve ser salientada pelos historiadores das idéias, é que o fenômeno religioso retornou – em alguns casos, ele nem chegou a ir embora para agora retornar. Se no campo das ciências – e mesmo aí há uma série de estudos que ressaltam a possibilidade de um diálogo profícuo entre ciência e religião, ou entre fé e razão – percebemos o triunfo da secularização de cariz racionalista, quais são as principais manifestações desse retorno, e qual a posição do historiador das idéias ao diagnosticá-lo? Como diz Gianni Vattimo, se a experiência religiosa é a experiência de um êxodo, trata-se provavelmente da partida para uma viagem de retorno.<sup>49</sup> Claro está que, em algumas manifestações religiosas, seria possível insistir na idéia de que Deus está morto e de que elas assim o fazem em cada ato de sua auto-afirmação. Em que medida há efetivamente um revivescimento de Deus no vasto mercado das religiões é uma questão sempre em aberto, cujos desdobramentos não serão desenvolvidos neste curto espaço de reflexão.

#### 4 Algumas contribuições da história das idéias

Primeiramente, o que parece necessário, ao historicizarmos as idéias acerca de Deus, é desconfiarmos das chamadas epistemologias ou filosofias da suspeita.<sup>50</sup> A religião como expressão cultural do sentimento religioso, muito mais do que uma superstição, como os iluministas acreditaram, ou como a neurose obsessiva da humanidade em Freud, ou ainda como o ópio do povo em Marx e o platonismo para o povo em Nietzsche, é um fenômeno demasiadamente complexo para ser tomado em um plano secundário de investigação ou *apenas* como embuste intelectual. Seguramente, se prescindíssemos da problema-

<sup>49</sup> VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: VATTIMO, Gianni, DERRIDA, Jacques (Org.). *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 91.

<sup>50</sup> TRIAS, Eugenio. Pensar a religião. In: VATTIMO, DERRIDA (Orgs.), loc. cit., p. 117.

tização das idéias religiosas no mundo, do sagrado, da epifania, da divindade, do inefável e do mistério, pouco teríamos a contribuir para a compreensão do humano. Juntamente com a natureza, a sociedade, o homem e a história, o historiador das idéias Franklin Baumer entende que Deus é uma questão perene, ou seja, uma questão que se apresenta para a humanidade, desde os tempos mais remotos, e que nunca deixou de ser colocada, porquanto ela faz parte de sua orientação cósmica. Para usarmos uma terminologia de Jung, a pergunta por Deus parece ser um arquétipo do inconsciente coletivo da humanidade ou ainda, para ficarmos com o psicanalista suíço, uma questão que retorna para o “homem moderno em busca de uma alma”.<sup>51</sup> Entende-se, juntamente com Eugenio Trías, que avançaríamos pouco, se ficássemos repetindo essas suspeitas em relação ao sagrado, à religião e, em especial, a Deus.<sup>52</sup>

Não se quer deixar de ressaltar o avanço dos processos de secularização, sobretudo nas sociedades pós-industriais, que se manifestam não como sistemas de valores que sustentam seu deicídio a partir de argumentos e posturas racionalistas. Steve Bruce sugere que o principal aspecto da secularização nessas sociedades é a indiferença ocasionada pela “falta de socialização religiosa e pela falta de um fundo constante de afirmação das crenças”.<sup>53</sup> Evidentemente, seria um equívoco sociológico deixar de reconhecer esse avanço. Por outro lado, seria errôneo, do mesmo modo, pensar que tal triunfo, seja através de *anomie* religiosa, seja ainda por crenças individuais relativas a Deus, não desse mais qualquer respaldo social para problematizar a história do pensamento religioso.

Ao falarmos dessas correntes de pensamento, e da sua extensão ao pensamento contemporâneo, não estaríamos frente a um eterno retorno, para usar uma expressão tão cara a Nietzsche, de Deus? Não seria a *morte* de Deus uma morte muito mais heraclitiana? Portanto, cabe perguntar: que coisas são essas que vemos vivas e que são *morte* senão a transformação de todas as coisas, o seu eterno fluir, que indica a unidade-diferença do mundo? Em Heráclito, a morte da terra é a sua diferença em água, e a morte dessa é tornar-se ar, e assim por diante em uma eterna mobilidade da *physis*. Isso quer dizer: tudo que está diante

<sup>51</sup> Esse é exatamente o título da conferência que foi citada acima.

<sup>52</sup> TRÍAS, op. cit., p. 117.

<sup>53</sup> BRUCE, Steve. *God is dead: secularization in the West*. London: Blackwell, 2002, p. 240.

de meus olhos é meu diverso, esbarra em mim de diferença. A morte é sentida em cada momento da vida através da experiência da alteridade.<sup>54</sup> Nesse sentido, não seria pertinente pensar Deus e a questão religiosa como algo que simplesmente sofreu determinadas transmutações, cuja *morte* seria, não o fim, mas uma relação conflituosa com a diferença? Talvez não tenha sido esse o propósito nietzschiano ao problematizar o cristianismo e seu deus, mas esse provável descompasso não nos impede de pensar a morte como uma metamorfose da própria idéia de Deus que ressurge com outros significados não necessariamente novos – o que nos aproxima novamente do pensamento de Nietzsche.

Portanto, pergunta-se: a morte de Deus, o futuro da ilusão, o ópio do povo e a superstição não seriam a morte como um limite de compreensão, ou mesmo cessação da compreensão, o esbarrar desses pensadores no frente a frente diante da alteridade do fenômeno “Deus”?

Em parte, compreende-se que há um limite – que é o próprio limite da compreensão – no pensamento desses autores para problematizar o fenômeno religioso na sua complexidade. Por outro lado, abandoná-lo na sua totalidade em termos de suspeita, como se não houvesse mais vontade de verdade, ópio para o povo e neurose coletiva, é algo demasiadamente arriscado. O objetivo aqui é chamar a atenção para uma dimensão, de certo modo, esquecida pelos historiadores ao se pensar as idéias acerca de Deus. Não se trata, portanto, de continuar afirmando a unilateralidade de tal fenômeno, como se a suspeita não tivesse mais nenhuma validade.

Na contemporaneidade – e fala-se aqui dos dias atuais – o retorno do encantamento é experimentado como vitalidade das Igrejas, movimentos religiosos variados (fundamentalistas ou não), seitas, busca de doutrinas e práticas não-científicas, moda das religiões orientais e orientalização do Ocidente,<sup>55</sup> filmes de sucesso que evocam uma esfera transcendental e sagrada, ou que retratam a vida de personagens míticos sagrados, como *A paixão de Cristo* e *O pequeno Buda*, para citarmos apenas dois exemplos, ou ainda livros que misturam auto-ajuda, misticismo e teologia, entre os quais podemos destacar as publicações mais recentes de Leonardo Boff, como *Tempo de transcendência* e

<sup>54</sup> COSTA, Alexandre. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 239.

<sup>55</sup> BRUCE, op. cit.; VATTIMO, 2000, p. 92.

*Espiritualidade*, e alguns escritos do Dalai Lama. Em suma, são várias as manifestações desse “retorno” da religião e do sagrado.

A contribuição da história das idéias é, sobretudo, tentar compreender os fenômenos religiosos em um sentido hermenêutico – expressão já um pouco desgastada, mas, talvez, insubstituível – o que significa dizer interpretar as manifestações do humano, através do primado daquilo que Marshall Sahlins denomina razão simbólica ou significativa em detrimento da razão prática,<sup>56</sup> e dos reducionismos conceituais naturalistas fornecidos por uma certa tradição moderna e positivista de pensamento. Tal postura intelectual pressupõe tomar a religião e as idéias sobre Deus na sua densidade epistemológica, e não como meros epifenômenos, estágios atrasados da psique humana, vontade de verdade como herança do platonismo ou superstição – proposta de tematização que sugere a irredutibilidade da manifestação religiosa a esferas naturalistas de explicação.

Nesse sentido, a dialogicidade possível de se estabelecer entre a história das idéias e os estudos sobre Deus pressupõe um abandono dos modelos de explicação causal sustentados ao longo da modernidade e que estiveram em voga, quando a história legitimava, para si, o *status* de ciência. A postura intelectual do historiador, nesse caso, pressupõe aquilo que o antropólogo Clifford Geertz denomina a compreensão “do ponto de vista dos nativos”, uma maneira de como “entendemos entendimentos diferentes dos nossos”.<sup>57</sup> De uma certa maneira, ao nos depararmos com a complexidade do fenômeno religioso, tradução talvez seja a palavra mais adequada. Novamente Geertz:

‘Tradução’, neste caso, não significa simplesmente remoldar a forma que outras pessoas têm de se expressar em termos das nossas formas de expressão (este é o tipo de exercício em que as coisas se perdem), mas sim mostrar a lógica das formas de expressão deles, com nossa fraseologia. Uma metodologia que se aproxima mais daquilo que um crítico faz para tornar claro um poema, do que o que faz um astrônomo quando justifica a existência de uma estrela.<sup>58</sup>

A referência que o autor faz aqui ao justapor a explicação de uma estrela com a compreensão de um poema é emblemática de uma postura

<sup>56</sup> SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 7.

<sup>57</sup> GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 12.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 20

que se entende legítima para certa apreensão do fenômeno religioso, ou seja, uma atitude teórica que não está carregada pela suspeita como denúncia nem pretende autenticar suas asserções em “evidências materiais” que supostamente existam fora do discurso. Nesse sentido, ressuscitamos Deus, ou quem sabe, falamos de algo que jamais deixou de se colocar como uma questão presente, uma questão perene, mesmo que em alguns casos ela tenha sido relegada como um entrave para o livre desenvolvimento, seja da razão, seja do proletário, seja do mais além do homem. Ao meditarmos sobre o retorno do religioso, essas tradições, que fazem parte de nossas pré-compreensões, não devem ser entendidas como preconceitos, mas pré-conceitos, no seu horizonte inesgotável de significação, cujo ser é sempre temporalidade e abertura.

Além de uma contribuição para pensar e interpretar o repertório de idéias disponíveis, construídas, interpretadas, reinterpretadas, rearranjadas, difundidas e reproduzidas sobre Deus, a história das idéias pode colaborar, do ponto de vista ético e epistemológico, para uma certa *morte* de Deus, se entendermos Deus como triunfo da vontade de verdade. Por mais paradoxal que isso possa parecer, talvez seja a *morte* de Deus que nos permita historicizar Deus e problematizá-lo como se faz aqui. Quem sabe, ao *matarmos* Deus e carregarmos diariamente nossa lanterna como o *Der tolle Mensch* (O homem louco) do aforismo 125, de *A gaia ciência*, não liquidamos apenas a vontade de verdade que se sustentou em diversas correntes de pensamento, para depois deixarmos em aberto a própria possibilidade de historicizarmos Deus, sem nos preocuparmos com as repercussões de nossa historicização?

Nesse sentido, um certo niilismo afirmativo, tal como aquele preconizado por Nietzsche, seria plausível para criar novos valores, sem desprezarmos a *nossa-mundanidade* em tudo o que ela tem de complexo, incluindo nessa rede de complexidade nossa dimensão trágica e finita, mas, por que não, metafísica e transcendente.