

## Pensar Deus depois de sua “morte”: a história e o *revival* das religiões

Thinking God after his “death”: history and religion revival

Carlos Henrique Armani\*

**Resumo:** O objetivo desse artigo é apresentar algumas reflexões acerca da importância que as idéias sobre Deus têm para compreender a história cultural do problema religioso no mundo contemporâneo, mesmo depois da assim chamada *morte de Deus* profetizada por Nietzsche.

**Palavras-chave:** História, história da cultura, história do pensamento religioso.

**Abstract:** The aim of this article is to present some reflections about the importance that the ideas about God have to understand cultural history of religious problem in contemporary world, even after of so called *death of God* prophesied by Nietzsche.

**Keywords:** History, history of culture, history of religious thought.

O objetivo precípua desse artigo é tratar da contribuição que a história da cultura pode proporcionar ao estudo do pensamento acerca de Deus, sobretudo depois daquilo que, em termos nietzscheanos, ficou conhecido na cultura filosófica ocidental como a morte de Deus<sup>1</sup>. Esse *depois*, como bem sabemos, inclui também o chamado *revival* das religiões, um fenômeno cultural de revigoração das religiões onde – em especial, no Ocidente –, as religiões haviam perdido espaço para uma compreensão cada vez mais laicizada e naturalizada do mundo.

O texto foi dividido em três partes: na primeira, procura-se discutir as implicações dos preceitos nietzscheanos 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

---

\*Doutor em História; Pós-doutorando, modalidade PDJ com bolsa do CNPq, no Programa de Historiografia e Ciência da História e da Cultura (PROCULT) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Professor adjunto da Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre (UFCSPA). E-mail: carlosarmani@ufcspa.edu.br.

<sup>1</sup> Não pretendo problematizar, nesse 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.

pensamento de diversos intelectuais do século XX, intelectuais que ficaram conhecidos como os teólogos da morte de Deus (BAUMER, 1990: 224); por fim, pretende-se apontar, a partir daquilo que denominamos retorno das religiões e reencantamento do mundo<sup>2</sup>, alguns postulados simpáticos ao estudo histórico das idéias sobre Deus em nível daquilo que, na cultura teórica ocidental, denominamos hermenêutica.

### 1.1 – 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?” (NIETZSCHE, 1998:142-143). Essa frase, pronunciada por Nietzsche em *A genealogia da moral*, é emblemática daquilo que conheceríamos não somente como a morte da divindade cristã, sobretudo em sentido moral (LEFRANC, 2005: 97)<sup>3</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-mundanidade (LOVEJOY, 2005: 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 (NIETZSCHE, 2000a: 272).

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 tem início com Copérnico, um dos autores que demarcaria, em termos cronológicos, a modernidade. 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 desse cisma, em que o pensamento nietzscheano 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 que desferiu um golpe no narcisismo do homem, juntamente com Darwin e Freud. 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, em

---

<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, 1960: 28-29).

<sup>3</sup> 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”.

Copérnico se manifesta pela primeira vez uma dessas grandes decepções: o homem não está no centro do Universo, ou seja, não está no centro da criação cristã. De acordo com Koyré, a astronomia 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 (KOYRÉ, 2000: 37-38). 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 (KOYRÉ, 2000: 40-41).

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 ou 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 nietzscheano que, de certo modo, foi antecipada por alguns modernos, como o escritor inglês John Donne.

Donne 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 desbancavam o ser da cultura clássica e medieval através da nova astronomia:

*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*

*(DONNE, 2006: 20-21)<sup>4</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 (VATTIMO, 1996: 172-174), 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.

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 da natureza 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 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 (BAUMER, 1990: 82).

Por outro lado, a dúvida religiosa, os questionamentos e 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 (BAUMER, 1990: 84). Pascal, por exemplo, ao falar que o coração tinha as suas razões desconhecidas pela própria razão, pensava que

---

<sup>4</sup> 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. 'Tis all in pieces, all coherence gone, All just supply, and all relation, Prince, subject, father, son, are things forgot".

era o coração que tinha consciência de Deus, e não a razão (BAUMER, 1990: 91). 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-mundandade.

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 (BAUMER, 1960: 23). Ao falar do desencanto do mundo moderno, do desvanecer das ilusões do homem, de um “mundo despojado de deuses” e “despojado da magia”, 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 antropologia evolucionista, por exemplo, muitos autores encontraram no cristianismo, através do sacrifício divino da Eucaristia, “vestígios de superstição selvagem” existentes nos rituais cristãos (BAUMER, 1990:118).

Talvez o hiato nesse desenvolvimento da história da *morte* de Deus tenha sido o romantismo, em que o vôo despreocupado do gênio espontâneo, as imagens por elas mesmas, o elogio do sobrenatural e do holístico reabilitaram Deus. Schleiermacher, Schelling, Novalis, entre outros, foram cristãos notáveis em um século que cada vez mais aumentava a dúvida acerca da existência de Deus.

O pensamento nietzscheano, que certamente 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 frequência, que o verdadeiro ateísmo reside nesse esquecimento 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 (MACHADO, 2001: 64).

Mas, investiguemos algumas idéias de Nietzsche acerca da *morte* de Deus 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 aforismo em que Nietzsche trata dessa questão é um tanto extenso, mas que, certamente, merece ser citado:

*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 (NIETZSCHE, 2001: 147-148).*

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 (MACHADO, 2001: 64-65), afinal, Deus morre sobretudo pela religiosidade, pela vontade de verdade que seus fieis cultivaram (VATTIMO, 1996: 173) – 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” (NIETZSCHE, 2000b: 35). O mesmo 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 abriria 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 completamente desvinculado da modernidade (HABERMAS, 2000: 127). 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, esconder-se, emigrar, etc. 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”(DELEUZE, 2001: 21-22). Em linhas gerais, o que era esse *Übermensch*, 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 (MACHADO, 2001: 46). 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” (MACHADO, 2001: 48).

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 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.

### 1.2 – 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, segundo Baumer, podem ser divididos, em linhas gerais, em pelo menos quatro: a neo-ortodoxia, o neotomismo, o neomisticismo e a teologia do processo (BAUMER, 1990: 211). Todos eles estão profundamente articulados com a literatura da finitude que se desenvolveu ao longo do século XX.

Algumas palavras sobre essa literatura 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” (TILLICH, 1976: 27). Bem sabemos que a Primeira Guerra Mundial fez tremer os alicerces da vida e do pensamento europeu. De acordo com Baumer, “é inconcebível que um tal holocausto, que apanhou a maioria dos europeus de surpresa, não o tivesse feito” (BAUMER, 1990: 170). Muitos foram os autores que se depararam com a ansiedade existencial de um mundo cada vez mais destituído de fundamento e de ontologia. Sigmund Freud, Franz Kafka, Thomas Elliot, 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>5</sup>. Finitude que afastou definitivamente o ser, “deixando os homens sem pontos de referência e colocando-os à deriva num mar infinito de devir”( BAUMER, 1990: 167). 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 (HEIDEGGER, 1974: 27). Os teólogos não foram indiferentes a essa atmosfera de angústia; pelo contrário, ela esteve no cerne de suas preocupações.

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 (BAUMER, 1990: 212-213). 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 (BAUMER, 1990: 218). 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 da filosofia de Tomás de Aquino. Ademais, entre essas teologias, havia o que parecia ser uma teologia da secularização, a chamada teologia do processo, 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

---

<sup>5</sup> Procurei tratar dessa questão, de modo introdutório, em: (ARMANI, 2006).



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 por desmitologizar o transcendente (BAUMER, 1990: 222-223).

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, 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 (VATTIMO, 2000: 91).

### 1.3 – Algumas contribuições da história da cultura para a problematização da religião

Primeiramente, o que parece necessário, ao historicizarmos as idéias acerca de Deus, é desconfiarmos das chamadas epistemologias ou filosofias da suspeita (TRÍAS, 2000: 117). 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. Certamente, se prescindíssemos da problematização 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 (BAUMER, 1990). Para usarmos uma terminologia de Jung, a pergunta por Deus parece ser um arquétipo do inconsciente coletivo da humanidade.

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 (TRÍAS, 2000: 117). Portanto, 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, o eterno fluir, que indica a unidade-diferença do mundo?. Nesse sentido, não seria pertinente pensar o reencantamento do mundo como um retorno de 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 nietzscheano ao problematizar o cristianismo e seu deus, mas isso não nos impede de pensar a morte como uma metamorfose da própria idéia de Deus que ressurgue 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, abandonar o fenômeno religioso 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 pensarmos 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 (VATTIMO, 2000: 92), filmes de sucesso que evocam uma esfera transcendental, mágica 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 algumas publicações recentes de Leonardo Boff, como *Tempo de transcendência* e *Espiritualidade*, e alguns escritos do Dalai Lama. Em suma, são várias as manifestações desse “retorno” da religião e certamente esses exemplos servem apenas para caracterizar algumas delas.

A contribuição da história da cultura é, sobretudo, tentar compreender os fenômenos religiosos em um sentido hermenêutico, 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 e dos reducionismos conceituais naturalistas fornecidos por uma certa tradição moderna de pensamento (SAHLINS, 2003: 7). Tal postura intelectual pressupõe tomar a religião e as idéias sobre Deus na sua densidade constitutiva

e não *apenas* como meros epifenômenos, estágios atrasados da psique humana, vontade de verdade como herança do platonismo ou superstição como substância opíaca do povo. Nesse sentido, a dialogicidade possível de se estabelecer entre a história da cultura 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” (GEERTZ, 2001: 12). De 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 (GEERTZ, 2001:20).*

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 que se entende ser legítima para certa apreensão do fenômeno religioso, ou seja, uma atitude teórica que não está carregada pela suspeita num sentido de denúncia. 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, ou reencantamento do mundo, essas tradições que fazem parte de nossas pré-compreensões e de nossas tradições não devem ser entendidas *apenas* como pré-compreensões.

Portanto, além de uma contribuição para pensar e interpretar o repertório de idéias disponíveis, construídas, interpretadas, reinterpretadas, rearranjadas, difundidas e reproduzidas sobre Deus, a história da cultura (ou história cultural) pode contribuir, 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, não liquidamos apenas a vontade de verdade que se sustentou em diversas correntes de pensamento, para depois deixarmos em aberto a própria possibilidade de historicizar Deus sem nos preocuparmos com as repercussões de nossa historicização?

Nesse sentido, um certo niilismo afirmativo, tal como aquele preconizado por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra* seria mais do que positivo no que diz respeito à criação de novos valores, sem desprezarmos a *nossa-mundandade*, ou seja, a experiência humana, apesar dela e com ela em tudo que ela tem de complexo, incluindo nessa rede de complexidade nossa dimensão metafísica e transcendente. Sem dúvida, esse é um grande desafio que se coloca para a sociedade, mas por que não enfrentá-lo de um modo saudável?

## Referências

- ARMANI, Carlos. O front como experiência da temporalidade: crise da civilização, falência representacional e alteridade. **Revista de Estudos Ibero-Americanos**. Porto Alegre, v.02, p.87 - 101, 2006.
- BAUMER, Franklin. **O Pensamento europeu moderno**. Lisboa: Ed. 70, 1990, vol.2
- \_\_\_\_\_. **Religion and the rise of scepticism**. New York: Harcourt, Brace e World, 1960.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Lisboa: Ed. 70, 2001.
- DONNE, John. **Poems**. Disponível em: <<http://www.poemhunter.com>> Acesso em 12.03.2006.
- GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **El ser y el tempo**. México: FCE, 1974.
- KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LOVEJOY, Arthur. **A grande cadeia do ser**. São Paulo: Palíndromo, 2005.
- MACHADO, Roberto. **Zaratustra: tragédia nietzscheana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000a.
- \_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos [ou como filosofar com o martelo]**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000b.
- \_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- TRÍAS, Eugenio. Pensar a religião. In: VATTIMO, Gianni, DERRIDA, Jacques (orgs.). **A religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. O vestígio do vestígio. In: VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques (orgs.). **A religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

Recebido em *junho* de 2009

Aprovado em *outubro* de 2009