

A SECULARIZAÇÃO COMO UM NIILISMO NIETZSCHEANO, SEGUNDO PAUL VALADIER

Júlio Cesar Rodriguesⁱ

O processo de secularização, desde que foi instaurado, passou a ser considerado como algo negativo à vida e às perspectivas religiosas. Partindo dessa compreensão, a sociedade assistiu uma dura batalha entre os processos de secularização e as diversas leituras religiosas que tentavam se defender diante dos constantes ataques aos dogmas e normas que as justificavam. A secularização acabou se tornando um trunfo ateu na luta contra qualquer vertente religiosa. Atualmente, a secularização tem sido abordada sob outras perspectivas, o que lhe conferiu um novo status, mais adequado ao seu desejo de tornar-se um novo modo de entender as religiões em seus desdobramentos. Por isso, essa comunicação objetiva apresentar as ideias do professor Paul Valadier. Jesuíta e titular da disciplina de Filosofia Moral e Política do *Centro Sévres* de Paris e, ainda, especialista em Nietzsche. Segundo seu pensamento, a secularização não pode ser considerada como um “mal absoluto”, destrutivo e impiedoso, mas sim como um “gatilho” necessário para uma nova interpretação do modo de ser no mundo. Utilizando a metodologia de leitura e revisão bibliográfica, utilizei as obras do autor supramencionado. A partir da compreensão das ideias nietzscheanas, Paul Valadier, observa que se pode pensar o secularismo como uma forma de niilismo, capaz de nadificar os absolutismos existentes – tal como a religião – e trazer uma reconstrução do que significa cada um dos valores e ideias. Segundo o pensador francês, o pensamento nietzscheano não se resume a uma simples constatação do ateísmo, instituída pela frase do livro *Gaia Ciência*, a saber: “Deus morreu!” Mesmo não estando preparada para “abrir mão” da religião como um dos seus fundamentos que direciona a vida cotidiana, a sociedade busca reinterpretar não apenas a religião em si mesma, mas o próprio porquê de seus valores e ideais morais. Será, então, que a sociedade contemporânea deve abdicar, deve exilar seus valores em nome de novos valores, capazes de sustentar suas escolhas e suas determinações? O professor Paul Valadier considera que o processo de secularização se desenvolveu como uma tentativa de isolamento do ser humano das manifestações do componente transcendental, seja religioso ou absoluto, a fim de que se possa reavaliar os valores fundados na óptica religiosa e teísta. Pensando assim, o processo de secularização traz a oportunidade do Cristianismo se reinventar e se relançar no plano social e religioso da cultura ocidental, instaurando um “novo tempo” um “novo modo” de pensar o ser humano diante de sua leitura religiosa de mundo e de “ser” do humano. Enfim, o pensamento valadiereano se ocupou em instituir um novo modo de pensar as ideias nietzscheanas. Não apenas na época de sua concepção, mas no bojo contemporâneo de mudanças e constantes diferenciações típicas dos tempos atuais. Dessa forma, a secularização – do ponto de vista valadiereano – se encaixa no equilíbrio entre as concepções religiosas e sociais que sustentam a compreensão do “modo de ser” do humano contemporâneo.

Palavras-Chave: Secularização. Niilismo. Relativismo.

ⁱ* Mestre em Ciências da Religião, PUC Minas – juliorodrigues2@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Vive-se, a partir da modernidade, um problema recorrente, a de que tudo muda de modo muito rápido e constante. As mudanças tornaram-se o paradigma dos “novos tempos”. Por isso, a modernidade assumiu definitivamente, a ideia de que o processo é o fundamento essencial para compreendê-la. É praticamente impossível pensar qualquer um dos fundamentos modernos, sem que ele passe por esse viés do processo, da transformação. Contudo, mesmo com essa compreensão, não foi somente a ideia de processo que desenhou um modelo de compreensão de uma modernidade que, ainda hoje, é compreendida à medida que é constituída. O processo é o movimento que articula todos os princípios que a interpelam diante das mudanças e alterações no campo ideológico e cultural. Contudo, o processo em si mesmo revela-se como fundamentalmente móvel, quebrando, ainda, os idealismos de uma estrutura que se dizia eterna e imutável. Isso, entretanto, não invalida a presença da Igreja nesse mundo. Tal ligação gera um antagonismo, já que a Igreja advoga em defesa de um mundo que está para além do mundo em que ela mesma se encontra, então, ela incentiva o homem a buscar esse mundo novo, para se tornar também ele, um novo homem. Pensar assim corresponde a dizer que [...] o apelo lançado ao catecúmeno para se tornar um Homem novo ou para entrar numa vida nova implica, exatamente (*sic*), uma ruptura e um distanciamento do Homem antigo e dos modos de vida anteriores.” (VALADIER, 1999, p.16).

MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO

A dificuldade de pensar a religião no tempo da modernidade vem exatamente da concepção de que ambas são incompatíveis e, até mesmo, antagônicas. Essa separação pode ser vista como consequência da “morte de Deus”, apregoada como sendo um fundamento moderno/contemporâneo. Segundo Valadier, “[...] não se pode, com efeito, esquecer que é próprio da época moderna haver proclamado como inelutável o declínio das religiões e até afirmado a tese extraordinariamente audaciosa (ou pretensiosa) da morte de Deus.” (VALADIER, 1991b, p.8). Justamente, porque é típico do tempo

moderno e, conseqüentemente da contemporaneidade, uma aversão criada com a religião e com qualquer tipo de manifestação, capaz de organizar um pensamento voltado para a transcendência, imbuído de conotação religiosa. Basicamente, tal constituição se dá inicialmente no contexto europeu, onde nascem e se desenvolvem os principais conceitos fundantes da problemática contemporânea, que mais tarde passa a afligir a humanidade como um todo, já que a Europa domina e articula o desenvolvimento ocidental.

Segundo Valadier, o problema da “morte de Deus”, que, supostamente, teria sido criado por Nietzsche, em nenhum momento se dirigia aos cristãos ou ao seu Deus. Nietzsche nunca foi um defensor da pretensa liberdade ateuista promovida pela modernidade à vida humana em detrimento dos fundamentos religiosos. Ao invés disso, ele criticou duramente esse tipo de pretensão, esclarecendo que a problemática proposta por ele, que tem como eixo a “morte de Deus” não se solucionaria simplesmente com uma adesão incólume a um ateísmo. “Mais do que a Deus, é a vontade de crença que Nietzsche ataca: portanto não em primeira linha uma teologia, mas uma concepção do homem” (VALADIER, 1991b, p.60) articula Valadier, demonstrando que o mesmo problema sinalizado durante a idade antiga e medieval poderia ser visto, novamente, na idade moderna. Isso porque, a mesma postura pode ser retraduzida sob novos aspectos e novas roupagens, mantendo, ainda, a mesma “vontade de crença” com relação à ciência e tecnologia, ou mesmo ainda sob a influência do capitalismo.

Essa “vontade de crença” se revela não só ao definir uma postura diante de suas próprias ações, mas porque acaba por promover a mesma imutabilidade que nega o movimento da vida em sua existência:

[...] se Nietzsche anuncia a morte do Deus na fixidez negadora da vida, é para abrir a possibilidade da afirmação de um divino no qual o homem não se procuraria a si mesmo (neste, o homem não acreditaria), mas que bem poderia querer na sua irreduzível diferença. (VALADIER, 1991b, p. 61).

Desse modo, como defende Paul Valadier, é praticamente insustentável manter a ideia de uma conciliação entre a modernidade e um simples ateísmo, enquanto a negação da vida de Deus, da divindade. Mais do que apenas lidar com o transcendental ou mesmo com sua negação, a “morte de Deus” representa a própria morte do Homem, enquanto um arquétipo de supremacia, uma elevação de si mesmo, um ser em busca da

perfeição e, por outro lado, representa, também, a transitoriedade típica desse mesmo ser humano. Sendo assim, determina-se que o problema central, na contemporaneidade, não é apenas o da criação de um hiato religioso onde Deus está ausente, mas sim com a questão da indiferença. Essa indiferença sim, se constitui como um problema moderno, já que ela, literalmente, desconecta aquilo que é objeto de uma reflexão acerca do divino. Pela indiferença, o ser humano se afasta totalmente do religioso, já que ele mesmo não tem nenhuma conceituação ou pensamento acerca do que se reflete. Obviamente, esse indiferente não está isolado de todas as outras coisas, mas se torna uma profunda opção subjetiva. Podendo, inclusive, ainda se pautar em um tipo de fundamentalismo, pois, ao se portar como indiferente a algumas coisas, necessariamente se coloca como um fanático por outras leituras e vivências. Alicerçando a análise nessa oscilação, pode-se constatar, conforme ressalta o professor Paul Valadier, o “quanto a situação da indiferença é instável e merece atenção.” (VALADIER, 1991b, p.63). Se por um lado, a indiferença marca o abandono das dimensões transcendentais de modo muito mais devastador que o próprio ateísmo, por outro lado, ela se revela muito mais destrutiva, enquanto elemento fundante de um fanatismo absolutista. Absolutismo esse, que institui uma multiplicidade de possibilidades (típica de uma sociedade marcada pelo movimento incessante, ditado pela velocidade da mudança). Em um mundo plural, múltiplo, as sociedades não se sustentam ou se definem, uma vez que são descaracterizadas e esmagadas pelo esvaziamento das diversas vertentes religiosas. A essa destruição das religiões, denomina-se como um processo de **secularização** (uma submissão ao tempo social e humano e não à concepção divina – típica da idade medieval).

Ao evidenciar o fenômeno da secularização como uma consequência da modernidade, Paul Valadier não o percebe como uma ameaça à soberania da Igreja, nem o compreende enquanto um mal a ser combatido, mas apenas como um processo de adequação de temáticas e ideários desse momento da história ocidental. Mesmo porque a Igreja ocidental não está em outro lugar que não neste mundo que a critica e condena. Contrariando o pensamento recorrente, não há grande novidade nessa perspectiva, uma vez que o Concílio Vaticano I (1869-1870) já havia iniciado uma reflexão acerca dessa problemática moderna/contemporânea, reafirmada, então, pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), tal como afirma o próprio Paul Valadier:

De um Concílio (o Vaticano I) que combatia uma razão autossuficiente e defendia a ideia de uma abertura para a afirmação de Deus através de um método racional, extrai-se a ideia de um reconhecimento dos princípios fundamentais da secularização. No fundo, os Padres do Vaticano II podem pretender que, ao fazerem isto, não estão inovando, mas simplesmente tirando as conclusões de teses já admitidas na tradição católica. (VALADIER, 1991b, p.24).

O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO

Assim, o cristianismo passou a ser compreendido como um processo, o que faz com que sua história não possa ser fechada, encerrada apenas com os acontecimentos que a história tradicional acena e ratifica. Mais do que apenas narrar os acontecimentos e interpretá-los, o cristianismo nos desafia a compreendê-lo enquanto ele mesmo se faz. Tal compreensão torna importante o entendimento de duas dimensões essenciais desse tempo: a primeira é o processo de secularização que assumiu o papel de motor de um novo paradigma e, a segunda, a atuação do Concílio Vaticano II, enquanto marca fundamental que procura situar a Igreja dentro de um processo. Processo esse que se revela incessante para a própria história da humanidade e, até mesmo, do próprio ser humano moderno. O processo de secularização passou a ser reconhecido sob três aspectos: a independência do Estado com relação à religião, a exclusão da religião da esfera pública e a manifestação efetiva dos campos científicos e técnicos como fontes de conhecimento.

O secularismo passa então a ser compreendido como um forte colaborador na causa do ateísmo, na destituição do privilégio das religiões enquanto paradigmas da vida ocidental, já que essa fragmentação religiosa se sustenta necessariamente na constituição da capacidade de autonomia do ser humano. É possível dizer que até mais do que um colaborador, o secularismo surgiu como uma face moderna própria do ateísmo, da própria desvinculação com o transcendental, especificamente dito. O processo de secularização conduz o ser humano a uma pretensa autonomia, livre de qualquer possibilidade de submissão a uma força além da sua própria. Todavia, não basta apenas estar livre dessas forças transcendentais, é preciso, antes, constituir uma consciência capaz de favorecer o pensamento humano diante dos desafios que compõem

a vida e o seu sentido. Dito em outras palavras, a “... autonomia não equivale à independência, a consciência é necessária para ordenar as realidades históricas segundo o projeto de Deus, esta consciência deve poder inspirar-se em uma fonte de sentido formadora.” (VALADIER, 1991b, p.26).

O secularismo não é apenas um fenômeno ateu, mas o redirecionamento das realidades para além de uma simples negação de uma premissa divina. Não terá o cristianismo, enquanto capacidade religiosa, aberto em si mesmo uma fenda para o nascimento da própria modernidade, enquanto um domínio da natureza e do mistério subjacente a ela mesma? Paul Valadier argumenta quanto à questão de um possível esgotamento do cristianismo no advento da modernidade, por isso enunciar: “...ao gerar a modernidade (esta é a tese conhecida, embora discutida), o próprio cristianismo não terá, de certo modo, se esgotado?” (VALADIER, 1991b, p. 92). Contudo, é necessário reinterpretar as realidades, buscando colocar o ser humano em contato consigo mesmo. Por isso, o Concílio Vaticano II se tornou peça fundamental na compreensão do universo cristão dentro da modernidade. No entanto, até mesmo suas interpretações chegaram a ser constituídas, em certos momentos, como imposições de uma ação nociva à própria Igreja. Paul Valadier denomina como “sabedoria do Concílio” (1991b, p.33), a capacidade de “recusando-se a consagrar oficialmente o termo secularização, situa-se acima das polêmicas e elimina pela base um uso da palavra que seria apto a estimular nostalgias.” (VALADIER, 1991b, p.29). O Concílio Vaticano II, em sua época, tentou assumir o papel de mediador de uma realidade totalmente nova, que se desvelava diante dos olhos e das vivências da humanidade. O problema se desenvolveu a partir da busca de um “meio-termo” que fosse capaz de refletir sobre os novos rumos da vida e da história, sem que isso significasse, necessariamente, uma entrega, uma aceitação de todos os pressupostos conferidos ao homem pela modernidade, inclusive aqueles que atacassem diretamente a Igreja, tal como a secularização, sob a pena de ser acusada de ter se tornado acrônica, destoante do seu tempo e que, por isso, não fosse capaz de denotar sentido àquilo que existe, especialmente à própria existência humana.

CONCÍLIO VATICANO II

Nesse contexto, surge o Concílio Vaticano II que não se limita à simples aceitação dos termos e dados utilizados no processo de secularização, mesmo sendo um termo praticamente exclusivo em uma leitura teológica, muito mais do que em aspectos sociológicos. Segundo Paul Valadier, a compreensão do termo secularização é limitada pelos dados da compreensão, restritos à ratificação da autonomia da realidade terrestre e da realidade divina : “[...] o Concílio não endossa o fenômeno da secularização em todas as suas dimensões: ele se limita a legitimar a ‘autonomia das realidades terrestres’.” (VALADIER, 1991b, p.24). Por isso, não basta ao Concílio Vaticano II ressaltar as benesses que a autonomia, advinda de uma nova modalidade de pensamento moderno, trouxe às pessoas, mesmo porque ficou claro que ela não pode – por si mesma – garantir a felicidade humana. Apesar de significar a criação de uma lei própria, a autonomia é apenas um adendo essencial às consciências individuais, capaz de capacitar o ser humano a ser livre, suficientemente, para considerar suas próprias opções e efetivá-las.

O grande mérito do Concílio Vaticano II é que ele comporta, nele mesmo, uma audácia essencial já que não se ocupa apenas em sentenciar a secularização enquanto um processo de isolamento da modernidade do aparato eclesial. Ele é compreendido sob uma nova perspectiva, capaz de abordar a secularização enquanto possibilidade de se entender a autonomia temporal que busque integrar a religião e a sociedade, em seu tempo e em sua história. O Concílio Vaticano II buscou reforçar a necessidade que a Igreja teve de se situar no mundo em que existe. E mais do que apenas construir muralhas capazes de resistir às mudanças propiciadas pela secularização em seu processo de multiplicidade, a Igreja buscou aproveitar-se dessas reflexões, a fim de aprofundar a sua própria missão, voltada para o mundo e no mundo. Sendo assim, [...] era preciso terminar e completar o Concílio Vaticano I, e, portanto, prosseguir a reflexão sobre a Igreja, que havia parado exclusivamente na infalibilidade do Papa. Mas a leitura da Constituição mostra que o Concílio deu à sua meditação uma amplidão que vai muito além de um simples complemento de textos inacabados. (VALADIER, 1991b, p.148).

Contudo, mesmo tendo conhecimento da intenção conciliar de colocar a Igreja próxima das mudanças acarretadas pela modernidade, o Concílio, visto mais de perto, não trouxe grandes novidades à prática e ao pensamento que antes faziam parte do

cotidiano da Igreja. O que não se pode esquecer é que a Igreja havia passado pelo menos dez séculos desvirtuada de seus princípios fundante e fundamentais. Assim, as origens da Igreja estavam esquecidas, já que sua ideologia estava ligada a um Estado que a sustentava política e ideologicamente, enquanto ela devolvia-lhe o favor sob a forma de um protecionismo divino. Por isso, o Concílio Vaticano II fez uma retomada dos princípios que a constituíram em seus fundamentos, buscando estabelecer um diálogo com os paradigmas da modernidade. Por isso, o professor Paul Valadier ratifica que, verdadeiramente, “... o Vaticano II não fez nenhuma revolução; o que fez foi passar de uma tradição recente estreita e esclerosada para a grande Tradição esquecida ou mal conhecida da Igreja.” (VALADIER, 1991b, p.150).

É fundamental observar que o Concílio Vaticano II colocou a Igreja em uma profunda reflexão, a fim de transformar-se, de acordo com aquilo que considera mais fundamental. Isto é, deseja estabelecer uma relação que seja capaz de manter suas tradições mais caras e, ao mesmo tempo, adequar-se às mudanças típicas dos novos tempos e ideologias. “Na realidade, a fidelidade ao Concílio obriga a tomar consciência das mudanças de mentalidade e das conversões exigidas para se olhar rumo ao futuro.” (VALADIER, 1991b, p.169). A fidelidade ao Concílio revela uma fidelidade ao projeto original do que vem a ser a Igreja, tal como foi imaginada.

A marca essencial desse “novo tempo” não é mais apenas de uma postura única, definitiva e determinada, mas a marca da compreensão e a da assimilação de diversas possibilidades plausíveis acerca do que se discute, sem, portanto, aceitar absolutamente tudo ou mesmo abster-se do que acredita ser fundamental. A possibilidade constante de ocorrer a constituição do relativismo é real e efetiva, já que sem o cuidado devido cada um pode se tornar o novo absolutismo que a tudo permite ou proíbe. A Igreja passou por profundas mudanças, desde o momento em que era a dona exclusiva da verdade, no período medieval, até quando chegou a um momento oposto. Momento em que, diante das exigências contemporâneas, se abriu à novidade do outro, diferente do que ela mesma seria. Passou, assim, a “reconhecer o pleno valor da diversidade das opções dos católicos” (VALADIER, 1991b, p.185), o que foi fundamental para se abrir as portas a um conhecimento e a uma experimentação diversa e heterogênea. Ou, se preferir, a uma postura plural para um mundo (gerador de mundos vários), capaz de constituir novas realidades.

Ao assumir um papel de tamanha importância, a Igreja não pretende ser aquela que traz a verdade reveladora, ou ainda a detentora única do que vem a ser Deus. Essa Igreja está no mundo e participa dele, constituindo a compreensão de momentos eficazes de processo e de desenvolvimento em direção ao devir, constituído na construção de um novo sentido. Sentido esse que se reconhece e se efetiva diante de uma sociedade, em tempos de contemporaneidade. Não se trata mais da Igreja enclausurada em si mesma, pronta a buscar, a partir de si mesma, uma resposta que só é possível de ser encontrada fora dela.

Compreendendo-se, assim, o rol de situações e dificuldades impostas pela modernidade, principalmente no tocante ao problema do relativismo, Paul Valadier entende a Igreja imersa nesses problemas, sem poder simplesmente ignorá-los. Ela está no mundo, participa do mundo e não pode se esconder desse mundo. Por isso, Paul Valadier, acentua que uma

[...] vez que estas questões, e muitas outras, atravessam a Igreja, esta não se apresenta imperturbável e maciçamente segura de si. Ela participa do processo do mundo, pelo fato de ser atingida pelas perturbações, esperanças e utopias dele. Ela participa também e, sobretudo, deste processo porque, pelas suas origens e pelo seu fim, tem condições de alimentar o processo do mundo. (VALADIER, 1991b, p.213).

Não resta outra forma pertinente de construção de sentido, senão aquela que é obtida através do debate e da discussão de ideias, constantemente articulada diante de cada um dos desafios e das dificuldades, apresentadas pelo cotidiano. Esse debate se articula para compreender a capacidade humana de ir sempre para além do que supõe a definição de ser humano. Não pode, por isso, ter limites ou demarcações, já que se propõe a discutir tudo que é próprio do ser humano em sua capacidade de construir o mundo em que vive. Deste modo, justifica Paul Valadier, o cristão está no centro da discussão. Primeiro pelo fato de ser humano e, segundo, pelo fato de optar religiosamente por esse credo, não pode se ausentar.

Por isso a Igreja e nela os cristãos precisam mostrar ao mesmo tempo em nome de que estão falando (sua fé em Jesus Cristo) e engajar-se em todas as questões vitais. Por este motivo a Igreja não deve, muito menos hoje em dia, permanecer enclausurada no religioso, como exigem certos “ultras” que não se deram conta da natureza do religioso cristão, ou não desejam compreendê-la. (VALADIER, 1991b, p.214).

Dessa forma, esse debate torna-se uma obrigatoriedade de todo aquele que é crente e que compreende seu papel de atuação dentro do contexto da sociedade em que vive. Tal consciência se constrói, enquanto uma compreensão de seu objeto de fé, que o lança para vivenciar o mundo em que vive. “Sem dúvida, a participação no debate supõe que se saiba marcar limites e dizer não” (VALADIER, 1991b, p.215), o que significa, de acordo com Paul Valadier, que o ser humano deve constituir-se, de modo consciente, frente ao mundo em que vive e atua.

Finalmente, é fundamental compreender que os desafios do cristianismo e da própria Igreja, enquanto existência concreta da religião, não terminaram e nem se pretende por fim a eles. Mesmo porque, vivendo em um mundo fundamentado no movimento do devir, é normal que as dificuldades e os obstáculos surjam ao longo de seu próprio desenvolvimento. Sem dúvida alguma, a Igreja contemporânea passou por desafios imensos no advento de sua história, não apenas pelo momento inaugurado pelo ateísmo, mas, principalmente, pela proliferação do relativismo, enquanto uma marca contemporânea, capaz de aceitar praticamente tudo, de acordo com a necessidade de cada momento.

Com o Concílio Vaticano II buscou-se uma assimilação maior do que se propunha a modernidade. Pretendeu-se não apenas assumir o relativismo latente em todos os seus processos, mas sim compreendê-lo enquanto condição fundamental para o entendimento dos processos desencadeados na contemporaneidade, alterando a percepção desse problema. Isso porque não basta ao Concílio Vaticano II compreender os caminhos da contemporaneidade. O Concílio quer ser o condutor das mudanças necessárias para que a Igreja esteja em sintonia com as necessidades das pessoas e da sociedade na qual está inserida.

CONCLUSÕES

Ao se compreender, de maneira mais intensa, a necessidade de se refletir sobre o problema do relativismo na contemporaneidade, compreende-se também a função desempenhada pela Igreja Católica no Ocidente, como formadora de um paradigma que até hoje é considerado a resposta definitiva para preceitos morais. Torna-se, portanto, essencial questionar que motivações fazem buscar o Bem e evitar o Mal, sem que com

isso, se tenha que recorrer a uma realidade superior ou absolutizada, como algo que é necessariamente melhor do que o “eu mesmo”. É praticamente impossível pensar em questões morais sem incluir o pensamento eclesial, visto que ele detém os argumentos que, por séculos, serviram de única explicação para tudo que se pensava acerca do problema moral. Exatamente por isso, o Concílio Vaticano II é carregado de tanta importância, pois através dele é que se conseguiu produzir, constituir uma reflexão eficaz acerca dos fundamentos necessários em um tempo contemporâneo, fundamentos que se desenham no horizonte da Igreja Católica, mas que ao mesmo tempo estão em constante processo, sempre abertos à compreensão de novas situações que se apresentem. Mais do que apenas ser a referência de uma religião secular, o catolicismo deve, a partir do Concílio Vaticano II, situar-se como aquele que está sempre em uma espera ativa, ou seja, não apenas se resguardando das dificuldades e empecilhos impostos pelo mundo e pela contemporaneidade progressiva, mas mostrando-se atento ao seu modo de interpretar esse mundo. Deve fazer valer os valores que realmente podem constituir uma sociedade melhor para o próprio ser humano, que é o ponto central de toda a ação religiosa. O cristão não é o eterno, imutável, dotado de valores incorruptíveis, mas sim aquele que se posiciona como o ser, segundo o pensamento nietzscheano, isto é, o ser em devir, em mudança constante. Dessa forma, torna-se fundamental que a Igreja Católica seja, a partir do Concílio Vaticano II, uma Igreja em processo constante de transformação. Não em um processo indefinido de sua própria identidade, mas um processo que a acompanhe como categoria de existência e de conceituação, um processo constante de inovação e de adequação às necessidades humanas, para as quais a Igreja se volta. Dessa forma, deter esse processo no qual a Igreja está envolvida seria deter o próprio movimento da vida.

Enfim, é importante se apaziguar com essa condição, em si mesma filosófica, de não se chegar a uma conclusão definitiva sobre esse problema. Mais do que apenas constatar o problema em suas diversas ramificações, principalmente na contemporaneidade, é importante instituir no ser humano o hábito constante de se vigiar. Vigiar muito de perto as armadilhas conceituais em que se lança constantemente dentro de um relativismo capaz de se estender a todas as linhas da vida humana. Esse relativismo pode sempre tender para qualquer direção que lhe seja mais conveniente e abandonar as perspectivas possíveis de se pensar em nome de um absolutismo que se

diz reconfortante, mas que imobiliza qualquer ação pelo seu modo de se constituir preso a uma teorização qualquer. Sendo assim, parece coerente aderir a uma resposta capaz de se distribuir em direções diversas, ainda que contraditórias, mas mantendo sempre a sua perspectiva múltipla. Diante de tais situações, torna-se imperativo o cuidado constante e incansável com relação ao choque entre absolutismo e relativismo, já que a vida atual se dá em uma sociedade múltipla em todos os sentidos, o que exclui a adequação da Igreja Católica num contexto com tamanha diversidade. Por isso, é muito importante que, mesmo diante da grande evolução propiciada pelo Concílio Vaticano II, seja mantida a atenção necessária e o devido cuidado com as diversas mudanças na história contemporânea. Não é uma tarefa impossível, mas um exercício constante a ser feito, em cada momento da vida e da história da humanidade.

REFERÊNCIAS

VALADIER, Paul. **Inevitável moral**. Tradução Fátima Leal Gaspar. Lisboa: Instituto Piaget, 1991a.

VALADIER, Paul. **Catolicismo e Sociedade Moderna**. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Loyola, 1991b.

VALADIER, Paul. **Elogio da consciência**. Tradução Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

VALADIER, Paul. **Nietzsche: cruauté et noblesse du droit**. Paris: Michalon, 1998.

VALADIER, Paul. **Um cristianismo de futuro: para uma nova aliança entre razão e fé**. Tradução Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

VALADIER, Paul. **Um cristianismo de futuro: para uma nova aliança entre razão e fé**. Tradução Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.