

## A QUESTÃO DA SECULARIZAÇÃO

OSCAR FEDERICO BAUCHWITZ  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA UFRN/UFRJ

Conta uma antiga estória que por volta de 200 a.c. um próspero comerciante de Pompéia, chamado Publius Libonius, tinha oferecido a liberdade a seu mais querido escravo, Loreius. Em troca, este deveria encontrar uma frase tal que, à maneira dos palíndromos, pudesse ser lida da esquerda para a direita e ao revés. Mas não apenas isso, Publius, de espírito curioso e voltado para as elucubrações sobre o incompreensível, exigira do escravo uma frase que abrangesse todo o mistério da existência. Assim a frase teria que significar a mobilidade do mundo e a imutabilidade do divino. A tarefa assemelhara-se aos olhos de Loreius à possibilidade de ser livre. Pouco a pouco foi sendo envolvido pelo enigma da frase. Sonhos o perseguiram e sequer conversava com seu senhor. Tornara-se inquieto e preocupado. Até que numa certa manhã, após muito ter sonhado, ele a descobre: *Sator arepo tenet operarotas*. Seu primeiro impulso foi o de contar ao seu senhor e adquirir a liberdade. No entanto, a caminho decide não ir. Percebe que estando tão próxima a liberdade, apenas um prazer poderia ser maior: adiar, por própria vontade, a libertação. Embora não conte a frase a Publius, já não se sente um escravo. Por outro lado, Publius, ao conhecer a decisão do escravo, não sabe o que fazer. Reflete sobre o assunto dia e noite, emaranha-se em conjecturas e em hipóteses, não sabe se o escravo de fato encontrou a frase ou se nada mais é que um ardil. De alguma forma a sua vida tornara-se, em espírito, serva do seu escravo. Como numa partida de xadrez ele procura esgotar as possibilidades do seu oponente numa multiplicidade de jogadas sem fim. Loreius, por sua

vez, está decidido a revelar sua descoberta apenas na hora da morte, para que a frase assinale sua sepultura. Entretanto a vaidade perde-o. Após beber demasiado vinho e de ter com uma cortesã, ele revela a frase. No dia seguinte, Publius e toda a cidade imortalizaram a descoberta do escravo. Este, ao ver seu achado tornado público, vem a matar-se diante daquela que o enganara.

A parte o final trágico que possui, a estória nos provoca e tem seu centro na frase de Loreius. Ele representa ao escravo um valor especial, ao ponto dele preferir o privilégio de conhecê-la a gozar a liberdade. Para nós, que estamos distantes mais de dois mil anos ela não é simples de ser compreendida. A frase pode ser traduzida da seguinte forma: “Aquele que semeia sabe manter com cuidado a charrua nos sulcos”.

A frase nos interessa aqui pois ela expressa a relação que se estabelece entre a imanência e a transcendência. Tal relação é que propomos comentar, considerando-a a partir de uma época que se tornou secularizada. As formas variadas que recebeu o binômio imanente-transcendente caracterizam e possibilitam os diversos processos e etapas que a história apresenta. Toda época se mantém segundo um certo aspecto desta relação. É neste sentido que toda época expressa, isto é, mantém em suspenso, uma determinada vigência ética.

O vigor de uma ética só pode ser compreendido a partir do sentido que se concede à existência, à ambiência na qual se insere o homem, e não a partir de regras de conduta, expressas em moldes, em *mores*, pois estas são apenas conseqüências de determinado *ethos*. A época secularizada produz uma ética que se increduliza no próprio processo de consumação? Esta ética somente se plenifica quando elimina a relação entre imanência e transcendência? A secularização enquanto um processo histórico se realiza totalmente, alcança o seu *summus*, no momento exato em que perde de vista a relação originária, uma vez que prescinde de qualquer referência transcendente, autoreferindo-se a cada momento, chegando ao ponto de absorver e entender a transcendência como sendo nada mais que a própria realidade imanente?

Estas são as questões que nos motivam a pensar a relação necessária entre a secularização e a moderna perda da má fé, a incredulidade. Percebemos que a sentença de Loreius é anterior à secularização, e isto por que ela se refere à relação originária. Assim,

o escravo visa expressar a harmonia entre um princípio que transcende a realidade e a realidade enquanto tal. Esta harmonia só pode ser pensada porque está aquém da secularização e portanto presencia uma outra eticidade. Embora não seja nosso propósito tratar desta outra ética, ter em mente a frase misteriosa do escravo nos servirá como ponto de partida pois ela se insere numa época que ainda vivencia a credulidade, justamente o que a secularização tende a excluir da existência humana. E neste sentido ela nos apresenta elementos dos quais estamos muito distantes de vivenciar, ou seja, de alguma forma as suas palavras exprimem uma experiência que nós desconhecemos, pois elas dizem sobre a relação da criatura com o criador, do finito com o infinito, do que muda com o imutável, enfim, do ente com o ser.

Estamos diante de uma postura especulativa que, sem dúvidas, apresenta um caráter paradoxal. “Provai e vede que o Senhor é bom” diz Salmo, no entanto esta experiência que traz o conhecimento e que entra em contato com Deus ou com uma entidade metafísica dificilmente pode ser expressa em palavras que não estejam na órbita da fé. Pois a fé, como ouviram os Hebreus a Paulo pregar, “é a posse antecipada do que se espera, um meio de demonstrar as realidades que não se vêem”. O caráter invisível e irredutível desta realidade torna a compreensão da transcendência um conhecimento que está isento de provas e justificativas, mantendo-se sob o manto da revelação. E, na medida em que esta compreensão se revela ao crente, a fé é libertadora. Salvo as experiências místicas que possibilitam o conhecimento direto e imediato, que Tomás chamou de *cognitio dei experimentalis*, o homem crédulo se liberta a partir da própria gratuidade do seu ato de crer. Assim, aceitar a verdade revelada não é uma postura que se justifica por ou em função de, mas, unicamente, porque esta postura se fundamenta “elle-même”. A demonstração que o apóstolo aponta só pode ser aceita a partir da fé. É neste sentido que a fé é autônoma; embora parta da revelação, a fé só encontra seu fim quando da máxima semelhança com Deus. Não se trata de pensar a praticidade da fé, pois o fim aqui não comporta meios. É um fim que pressupõe um começo, mas enquanto um princípio ou origem. *Principium sine principio, quia non aliquando coepit esse, sed semper era quod est*, pensa Joaquim de Fiore. A fé vigora no sentido de aproximar o homem deste princípio. Quanto mais se aproxima, maior a semelhança. Uma

similitude que se expressa, não no aspecto formal, mas na *vita spiritualis*, isto é, a existência que se entrega plenamente à contemplação do princípio transcendente. É desta entrega, deste desprendimento que diz Avicena: “quando o espírito é livre se mantém verdadeiramente desprendido, ele força Deus a vir ao seu ser; e se pudesse subsistir sem forma alguma e sem quaisquer acidentes, ele assumiria o ser próprio de Deus”. Da mesma forma em Eckhart, que entende que o fim último da fé é o próprio desprendimento: “... o desprendimento é nobre em si mesmo pois o espírito permanece tão insensível em face de todas as vicissitudes da alegria e da dor, das honrarias, dos ultrajes e dos insultos, como uma montanha de chumbo é insensível a um sopro de vento. Tal desprendimento conduz o homem à máxima semelhança com Deus”.

Quando pensamos a fé como libertação ou desprendimento tomamos nas mãos o que Nietzsche chamou “o novelo dos mais profundos dos problemas éticos”. Tanto libertação quanto desprendimento dizem respeito a um certo abandono da existência em sua mundanidade. A vida, tal como a conhecemos, isto é, nascimento e morte, é orientada para a contemplação do princípio originário. Neste sentido a fé se aproxima da filosofia, ambas querem conhecer o que é “digno e grandioso”. O que motiva a fé não se encontra nos limites possíveis da experiência - a imanência - mas sim num princípio que transcende estes limites. Entretanto, o princípio, ou melhor, a aceitação de uma transcendência, que está aquém dos limites imanentes pois é originária, sustém uma ética na qual a própria vida assemelha-se a uma “soma de injustiças” a ser expiada. Uma existência que não se legitima mas, ao contrário, se penitencia pelo sucumbir. É nesse processo de geração e corrupção da totalidade do existente que reside a profundidade do problema ético: Afinal, o que vale o existir?

Pensar a existência a partir de uma injustiça ou de uma culpa, seguida de uma expiação ou de uma penitência, não é um privilégio da fé cristã. Isto já se encontra expresso na Sentença de Anaximandro de Mileto, talvez a mais antiga do pensamento ocidental: “De onde as coisas têm seu nascimento, para lá também devem afundar-se na perdição, segundo a necessidade, pois elas devem expiar e ser julgadas pela sua injustiça, segundo a ordem do tempo”. No entanto é através do tronco judaico-cristão que o Ocidente se

torna apologista de uma outra vida, a qual, embora não subverta a necessidade da morte, se modifica, tornando-se uma vida dedicada e justificada para e pela fé, isto é, a aceitação do *mysterium tremendum*. Desta forma, o valor que se outorga à vida provém de uma outra dimensão que não a ordinária, ou seja, é o extra-ordinário que possibilita um sentido à própria existência. Uma ética salvacionista entende Lowith. No entanto, não é propriamente a salvação prometida que caracteriza uma ética e, por consequência, uma época crédula, mas, principalmente, o voltar-se para, em direção ao que não está submetido ao fluxo constante e ininterrupto do vir-a-ser. Uma ética que vigora no sentido de se dispor ao que transcende. “Nada está fora de Deus, pensa Spinoza, pois todas as coisas são (têm existência) nele”. Princípio que transcende, mas que está presente em cada *ens creatum*. Esta presença que transcende e se insere na ética como referência necessária para toda ação, isto é, a morada do homem é edificada a partir de uma relação que se remete à origem a cada momento de seu obrar. Perder tal referência é o que caracteriza a secularização e a incredulidade.

A característica básica da secularização consiste na perda de referências transcendentes. No entanto, tal processo não é simples de ser limitado, quer dizer, encontrar o momento no qual perdeu o homem esta referência não é tarefa de pouca monta. Cabe ainda indagar por aquela referência que ocupou o lugar da transcendência, se é que isto é possível.

A secularização pressupõe a construção do *saeculum*, designando assim o tempo propriamente histórico em oposição à eternidade. Esta oposição, embora crie um antagonismo entre uma existência secular e uma existência eterna, não engendra, necessariamente, uma ética incrédula. Neste sentido uma ética secular não é prerrogativa de uma época que perdeu a fé, a não ser quando se pensa o *saeculum* de uma maneira inversa. Isto é o que sugere Voegelin; na modernidade, notoriamente a época secularizada, ocorre um duplo processo na secularização. Por um lado a transcendência que se afigura no divino é abandonada. Mas por outro lado o homem moderno toma para si o caráter do divino, ocorrendo então uma divinização do ser humano e, principalmente, do obrar humano. Neste sentido no *saeculum*, despojado de sua referência transcendente, continuam a vigorar as condições transcendentes absorvidas pela própria imanência humana.

É certo que o cristianismo pensou o *saeculum*, entendendo com isto o tempo no qual se insere a totalidade do existente. No entanto, a medida deste tempo parte da alma, como anuncia Agostinho:

*“O que agora está patente e claro, nem é pretérito e nem é futuro. Nem se diz com propriedade que os tempos são três, pretérito, presente e futuro, mas talvez se dissesse mais propriamente, os tempos são três: presente dos pretéritos, presente dos presentes, presente dos futuros. Pois eles se apresentam à alma, respectivamente, como memória, vista e esperança “.*

A perspectiva agostiana do tempo e, desta forma também, da história, orientou grande parte do medievo cristão. Ao identificar o tempo à percepção d’alma, Agostinho por um lado colocou um termo às “ fábulas ridículas dos *khilistás* “, mas, por outro lado, conservou no seio do cristianismo o elemento que teria gerado até mesmo os milenaristas que ele combatia: a esperança. É importante lembrar que o *saeculum* sempre esteve ligado à idéia da *parousia*, ou seja, o século cristão é o período da espera, a expectativa da segunda vinda, a espera da esperança. E, neste sentido, Agostinho traz a estabilidade à ordem temporal, vale dizer, a trajetória histórica, o permanecer na cidade profana, se mantém conforme os designios divinos. “Um dia perante Deus é como mil anos e mil anos como um dia”, recorda Agostinho. De tal sorte que a *parousia* é sempre uma espera, mas uma espera que encontra seu fim no interior d’alma, através da fé, que aproximando o homem de Deus lhe possibilita a presença divina.

O tempo ordenado por Agostinho na idéia do *saeculum* engendra uma ética cristã, que se mantém através da relação da criação com o Criador. Esta relação, como vimos, não é puramente um fenômeno cristão. A história das religiões fornece diversos aspectos desta relação. O fato do cristão, imbuído de fé, se projetar na história, e de pensá-la a partir da contemplação do criador não permite que a

secularização seja identificada ao cristianismo, salvo que se entenda com clareza o que significa o *saeculum* no seu sentido original. Ou, o que é mais grave, não se pode tomar a ética cristã como sendo, de alguma forma, veículo da incredulidade. Pensar a secularização e a incredulidade a partir do cristianismo, seja pela sua fé ou pela sua realização histórica, não deixa de trazer à vista um profundo paradoxo. No entanto, a modernidade, a época secularizada e incrédula por excelência, conseguiu eliminar tal paradoxo.

A modernidade constitui uma época que não permite fácil delimitação. Disto decorrem as dificuldades em tratar esta época de um modo geral. A etimologia do termo que a compõe, o moderno, como bem lembra Pe. Vaz, apenas aponta “o que é recém chegado” ou “o que é recente”. No entanto, mais que uma adaptação do advérbio latino *modo*, a modernidade designa uma época que instaura um processo de afastamento e esquecimento da relação originária, que tem na incredulidade a sua mais perversa consequência. Diante destas dificuldades de delimitação, nos resta supor que se a incredulidade é consequência necessária da modernidade, deve estar presente já nos primórdios dessa época. Vale dizer, supomos que a incredulidade tem a sua gênese na primeira manifestação que possa ser denominada como moderna.

O fenômeno da incredulidade não consiste unicamente num simples ateísmo. Isto é, a negação de Deus ou Deuses, ou ainda, a dessacralização da natureza, se distingue da incredulidade. O ateísmo já se encontra no pensamento grego; não só nas *Leis* de Platão, onde se percorre os modos do ateísmo, ou no materialismo epicurista, mas também no discurso sofisticado, como em Protágoras: “Naturalmente não estou em condições de saber dos deuses, nem de que sejam, nem de que não sejam, nem de como sejam em seu aspecto. Porque há muitas coisas que impedem perceber o existente como tal: tanto a não revelação do existente como também a brevidade do curso histórico do homem”. Ou ainda, nas aporias elaboradas pelo ceticismo, como as apresenta Carnéades de Cirene: “Se existem, os deuses estão vivos e se estão vivos sentem. Se sentem recebem dor ou prazer. E se recebem dor ou prazer são capazes de turbações e mudanças em seu detrimento e de tal maneira são mortais. Portanto, se são mortais não são deuses”. Em suma, o ateísmo grego talvez possa ser entendido como um ateísmo filosófico, isto é, uma demarcação do que pode conhecer ou sobre o que pode dizer o discurso filosófico.

Embora apresente o ateísmo, entendido como um esforço de racionalização, a época que os gregos vivenciam não se caracteriza pela incredulidade, na medida em que a fé permanece presente, seja através de uma religiosidade "oficial", seja pelas religiões de mistério, imbuidas de um caráter esotérico.

Conta Plutarco que pouco antes do cristianismo triunfar, espalhando-se pelos mais remotos rincões do mundo civilizado, uma voz misteriosa se fez ouvir, revelando um segredo: Pan está morto! Tal revelação teria sido aceita de bom grado pelos homens desse tempo. Tendo o cristianismo absorvido as peculiaridades das religiões antigas, e chegando mesmo a se oficializar no Império Romano, a morte do antigo deus da natureza significava ao homem, não um profundo pesar, mas, ao contrário, um verdadeiro alívio. Estando morto o símbolo da natureza estaria morta a tentação que conduz ao mal. No entanto, vale notar que a morte do deus não implica na incredulidade, pois a fé permanece e, arriscamo-nos a dizer, que a nova fé, a *novita christiana*, manifestou-se com tal pujança como nenhuma outra época conheceu.

É certo que o grego na origem de sua religiosidade vive a fé de uma forma extremamente viva. Sacrifícios, imolações, oráculos, templos e religiões diversas pertencem ao cotidiano e caracterizam a época dos gregos antigos. Contudo, é só a partir do cristianismo que encontraremos uma fé que se edifica temporalmente e que fundamenta a disposição ética. É bem conhecido o sentimento de orgulho do homem grego: "Não nos curvamos nem perante reis e nem perante deuses". A relação do grego com seus deuses, que estão sujeitos aos mesmos sentimentos que os homens, estabelece uma distância entre deus e o homem. Esta distância determina, por um lado, em que consiste a ambiência humana e, por outro lado, o lugar dos deuses. O sentimento do grego clássico está longe de admitir interferências divinas, tais como as que apresentam os relatos homéricos. Neste sentido, a morte de Pan assinala o fim do declínio de determinada fé e época. Época esta que só conheceu o ateísmo a partir de uma perspectiva gnoseológica, seja pela impossibilidade de se alcançar a justa medida de Deus, seja pelo interesse inquietante de conhecer os limites, isto é, a própria abrangência do conhecimento humano. Assim, enquanto o grego viu na divindade a medida de sua existência, produziu um pensamento originário, no



sentido de encontrar um fundamento em todo o existente. Objetar-se-ia que se trata de um panteísmo disfarçado, e dessa forma poderíamos aproximar o grego do homem moderno, no entanto, a relação dos pensadores com essa origem, embora suscite noções que remetem à empiria, produziu um pensamento que de nenhuma forma pode ser tomado como empírico, no sentido moderno do termo. Em suma, a justa medida, a mensurabilidade do que existe, não se atém apenas a observações e experiências, mas que, sobretudo, traz uma referência ao supra-sensível, justamente o que o conhecimento tecnificante e a incredulidade não podem, nem querem, abranger.

Ainda que breves, estas considerações, que até aqui fizemos, nos auxiliam em nosso propósito. Resta-nos então, que voltemos à nossa questão e aos seus desdobramentos. Por um lado, percebemos que se a incredulidade é fruto da secularização, então deve ser encontrada nas origens de tal processo e, vale dizer, da modernidade. E, por outro lado, percebemos que a própria época moderna faz uma volta, "un tour de force", e encontra no cristianismo a gênese, tanto da secularização quanto da incredulidade. Este último aspecto, além de suscitar uma antinomia, a saber do teísmo se origina o ateísmo, ou que da credulidade se origina a incredulidade, faz da secularização uma nota característica do cristianismo. Ou seja, a fé cristã é secularizada desde a sua origem, entendendo assim que o dogma maior do cristianismo, de que Deus se fez homem, é a primeira manifestação da secularização.

Aniquilamento da vontade, enfraquecimento do homem, truculência eclesiástica; seja sob a perspectiva que for, encontrar no cristianismo as mazelas e os equívocos de toda uma época não é só uma postura anti-cristã, dotada de um *animus laedendi*, mas sim, o que é pior, uma simples redução dos acontecimentos e entender o *saeculum* cristão a partir de um sentido que não o que a própria fé cristã professa. Ora, mesmo Agostinho, o grande "mestre do ocidente", conforme as palavras de Gilson, embora situe o *saeculum* na dimensão temporal, não deixa de reconhecer que os sucessores de Caim, propriamente os habitantes da *civitas terrena* preocupam-se mais em "edificar cidades" que em honrar a Deus. Enquanto que os herdeiros de Abel, em sua permanente *peregrinatio*, tomam sua vida como um progresso em direção à Verdade, que é o próprio Deus. Esta diferença por si só já separa os homens propriamente, como diríamos hoje, "seculares" e terrenos, daqueles que são espirituais e

celestes. Nesta diferenciação não há legitimidade cristã para aqueles que se preocupam mais com as coisas dos homens que com as coisas divinas. No entanto a diferença não é suficiente para entendermos as críticas que provêm das análises modernas do cristianismo, pois seus autores não mantêm uma querela pessoal com a fé cristã. Portanto, cabe-nos apreciar tais críticas e entender de que forma elas resolvem o paradoxo de creditar à fé cristã as causas de uma secularização e da incredulidade em que vivemos.

É pelo pensamento de Nietzsche que encontramos a sentença mais clara da incredulidade moderna. Através do frenético ficamos sabendo que “Deus morreu”. Esta frase pode ser tomada como uma decorrência necessária de uma eticidade que se delinea na aurora da modernidade. É certo que a frase é expressão de uma ética incrédula, no entanto, percebemos que o enfraquecimento da fé já se encontra presente a partir da Alta Escolástica e principalmente, no deísmo análogo e diminuído expresso pelos modernos. Tanto a teologia dita aristotélico-tomista, quanto a racionalização de Deus, não se situam na órbita da fé. Isto é, o esforço de conhecer Deus não parte da credulidade, mas do método e da retidão do uso da razão em delinear a idéia de Deus. E um esforço desta natureza não poderia ser mais contrário à célebre sentença agostiniana, pela qual expressa a relação entre o conhecimento e a fé: “Não procuramos compreender para crer, cremos para compreender e não compreenderíamos se não crêssemos de início”.

Coube a Nietzsche proclamar em estilo lapidar o que parecia impronunciável. Ainda que a “morte de Deus” não expresse um sentimento original ( já vimos que ele foi expresso no fim do paganismo ) nós podemos acompanhar Heidegger em suas palavras, quando diz que tal frase “alude à própria história do Ocidente”. Sem dúvidas, o que está em referência é o próprio cristianismo, a morte do Deus Trino. O episódio do frenético nos diz: “Como podemos sorver toda a água do mar ? Como podemos apagar as linhas do horizonte ?” As respostas a tais indagações deixam clara a referência ao cristianismo, quando, após entrar em diversas igrejas e ovacionar a eternidade divina, o personagem pergunta : “Que são as igrejas senão as fossas e as tumbas de Deus?” E ainda continua Nietzsche : “O maior dos acontecimentos modernos já começa a projetar as suas sombras na Europa : Que Deus está morto, que a crença no Deus cristão converteu-se em incredulidade”.

Entender a “morte de Deus”, o fim da fé cristã, suscita, em suma, que se responda esta questão: De que forma se desenvolve a conversão da fé cristã numa incredulidade? Responder a tal questão é compreender em que sentido a “morte de Deus” designa o fato único da história universal, a saber, que não há mais pertinência para a existência do divino. É, ainda, compreender que a postura nietzscheana não é um mero ateísmo, mas uma certa leitura da fé cristã pela qual a “morte de Deus” é uma consequência própria do cristianismo.

Ora, tais indagações, bem como as suas possíveis explicações, devem ser investigadas a partir do pensamento de Nietzsche. Desta forma, o paradoxo de encontrar os germes da incredulidade na credulidade cristã, só pode ser resolvido a partir do conceito-mor que orienta a leitura que Nietzsche faz do cristianismo: A vontade de potência. É a partir deste conceito que Nietzsche considera o cristianismo, caracterizando-o como sendo, por princípio, uma fé e uma ética que se constrói sobre valores nihilistas.

É no Anticristo que Nietzsche apresente a sua crítica mais voraz sobre o cristianismo. No entanto, parece justo que façamos a consideração de que tal crítica tem como objeto, principalmente, a fé cristã pensada, expressada e expandida por Paulo de Tarso. A justeza desta consideração faz-nos refletir sobre o papel que desempenhou a obra de Paulo nos primeiros momentos do cristianismo. Não se trata de equacionarmos os diversos matizes que compuseram a canonicidade do cristianismo, isto é, ainda que conheçamos os apócrifos, que tenhamos acesso às elucidações epocais do Mar Morto, que saibamos dos problemas inerentes às traduções bíblicas, um acontecimento se dá ao pensamento e que já se encontra expresso no interior da Escritura. Com isso queremos deixar de lado as possíveis intenções eclesiásticas que possam ter orientado a aceitação deste ou daquele texto “cristão” para que nos atenhamos especificamente à leitura dos textos paulinos à luz da análise de Nietzsche. Este deixar de lado, contudo, não induz uma redução ou um apequenamento dos problemas propriamente hermenêuticos da Bíblia. Se agimos assim é por entendermos que as objeções que Nietzsche propõe podem ser investigadas nos limites mesmos da obra de Paulo. Agindo-se dessa forma saberemos que as críticas de Nietzsche à fé cristã se mantêm numa dimensão filosófica

por excelência, da qual pode se encontrar a pertinência de sua interpretação no que diz respeito à superação do paradoxo. Uma interpretação que deve, então, apresentar a lógica que permite, segundo as palavras do próprio Nietzsche, a “conversão” do cristianismo à incredulidade, ao nihilismo.

A linguagem que expressa o Anticristo é de tal forma, digamos, inusitada, que, por vezes, temos a impressão de que seu autor, por estabelecer uma radical oposição ao cristianismo, perdia-se no uso das palavras. Somente assim podemos entender o epíteto de Paulo como o “apóstolo da vingança”; e também entender o cuidado recomendado de “calçar luvas, pois a isso obriga a proximidade de tanta imundície”, quando se refere à leitura do Novo Testamento. De qualquer forma, procuramos pela filosofia, portanto, não nos cabe ater-nos ao quilate lingüístico utilizado mas, sobretudo, às questões que são propostas e que se referem à “conversão”.

Nietzsche não nos oferece um corolário definitivo de sua objeção ao cristianismo, contudo não atraiçoa-lo-íamos se considerássemos que essa consiste em entender que o “cristianismo é uma religião que viola e subverte a naturalidade da existência, que é propriamente a vontade de poder”. É neste sentido que ele afirma que “bom é tudo aquilo que aumenta no homem o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder, e o mau tudo o que procede da fraqueza”. O que caracteriza é o instinto de crescimento, duração, o acúmulo de forças, logo, onde faltam tais elementos há degeneração, corrupção, declínio ou o próprio fim. Desta forma, segundo Nietzsche, uma religião da piedade, que é o sentimento da tolerância para com a fraqueza, acarreta uma inversão dos verdadeiros valores vitais. Vital, neste sentido, designa tudo quanto mantém a vida no seu contexto terreno, na ambiência própria de tudo que existe. Assim, o cristianismo, marcadamente a religião dos fracos, elaborou um ideal em oposição aos instintos de conservação da vida. “O cristianismo, prossegue Nietzsche, defendeu tudo quanto é fraco, baixo e pálido”, um homem dotado de valores outros que não os naturais. Valores verdadeiros diz o cristianismo. No entanto, Nietzsche procura demonstrar que uma vida não é verdadeira ou falsa, isto é, os únicos valores que se podem aplicar à vida dizem respeito, unicamente, ao que serve ou não à conservação dessa vida. Disto decorre o problema do cristianismo de encontrar valores verdadeiros para a vida, pois tais valores, já não se encontram neste mundo, mas, no “mais além”, em suma, o valor

da vida cristã só é alcançado quando do encontro com Deus. É justamente ir para “além de”, o desejo de encontrar, que também é uma promessa que o cristianismo fez florescer. Ir em busca de Deus, esperar por esse encontro, é, segundo Nietzsche, uma subversão dos valores vitais, a tal ponto que o próprio Deus se transforma. Atributos tais como o que é forte, valoroso, dominante, orgulhoso, enfim, tudo o que caracteriza uma vida superior, é abandonado e subtraído do conceito de Deus. Deus passa a ser “um báculo para os cansados”, uma “tábua de salvação” para os que se afogam. O Deus cristão é o Deus dos desgraçados, dos pecadores, dos enfermos, em suma, o Deus dos fracos.

Ora, cabe-nos voltar à questão principal apresentada por Nietzsche. Se o cristianismo cria um Deus que subverte os valores da vida, resta-nos, então, que entendamos as conseqüências desta subversão. É o próprio Nietzsche que pergunta: A que conduz tal transformação e tal redução do divino? Ou de uma outra maneira: O que ocorre quando se invertem, ou se abandonam os valores vitais? A resposta é simples: A piedade que fortalece e fundamenta o cristianismo é, a rigor, uma prática do nihilismo; a piedade, a própria fé cristã, persuade os homens a nada, a um nada divinizado em Deus; faz da vontade uma vontade para o nada santificado. As conseqüências de tal fé, desta prática pela qual o homem constrói uma ética, onde os valores que regem a sua existência não dizem respeito propriamente à vida ou à terra, mas principalmente, a uma verdade que se encontra para além dessa existência. E, no que tem de abandono de uma vida “concreta”, o cristianismo instaura uma apologia de morte, de uma vida que não se justifica a não ser em razão de sua crença, da crença que se legitima no “além”, junto a Deus. Disso decorre que a “morte de Deus” seja uma decorrência do cristianismo, pois é próprio ao cristianismo o afastamento da vida e dos valores que lhe correspondem. O nada que santifica e para o qual todos os homens deveriam convergir, bem como todos os tempos, uma vez que a fé cristã é sabidamente universal, isto é, o cristianismo se promulga como a religião verdadeira, em detrimento de todas as outras, e apresenta aos crentes uma salvação abstrata. Esta abstração, pensa Nietzsche, está presente nos principais argumentos do cristianismo: Culpa, Pecado, Juízo Final, Vida Eterna, etc... Estas idéias desviam o olhar da realidade e oferecem uma redenção e um consolo para os fracos, para aqueles

que não são senhores de uma vontade de poder; contudo, o salvar-se e redimir-se não se encontram sobre a terra. É preciso a morte para serem encontrados. Nesse sentido a "conversão" do cristianismo em incredulidade seria a passagem necessária de uma ética que não se resigna à vida, tal como a conhecemos, e se orienta para uma outra realidade que nunca foi vista. Uma realidade que é nadificante pois sobre esta não há o que ser dito, a não ser a partir da esperança de que a boa nova seja verdadeira, uma vez que tal realidade está longe de ser provada, e mesmo conhecida na existência, Nietzsche vê na boa nova um grande engano, pois, na realidade, o que se tem é um *dysangelium*, uma notícia infeliz. E isso, principalmente, porque a fé cristã, transforma o estar no mundo num simples momento que se orienta pelo ser eterno. Finalmente, é contra a nadificação do homem e da própria vida que Nietzsche proclama a "morte de Deus" como fruto tardio do cristianismo.

As objeções levantadas por Nietzsche não são desprovidas de sentido. Percebemos que há uma relativa pertinência em sua oposição ao cristianismo e em sua análise sobre o nihilismo. No entanto, a história não permite máximas e tampouco fórmulas mágicas para ser elucidada. Portanto, continua aberta a questão da secularização e da incredulidade, e ainda, a relação que possa existir sobre o cristianismo e secularização. Entendemos que o exercício que aqui fizemos em torno dessa questão é válido no sentido de apresentar alguns dos pontos que devem ser considerados quando da análise pretendida.

Outrossim, a questão da secularização provoca ao pensamento uma investigação profunda da época que vivemos. Embora possamos ver um certo "retorno do sagrado" não podemos deixar de ver também que mesmo um retorno dessa natureza já coloca em suspenso o próprio sagrado. É sem dúvida uma questão à qual devemos responder. Senão a partir da fé, pois essa pressupõe uma disposição de quem conhece, mas ao menos, a partir da relação que se estabelece entre uma época crédula e uma época destituída de quaisquer referências ultra-sensíveis. Qual o momento ou qual o desvio que a humanidade seguiu no seu percurso histórico que provocou a incredulidade e a secularização, bem como a decorrente "fuga dos deuses" permanece sendo a matéria mesma do pensamento hoje.

**BIBLIOGRAFIA**

NIETZSCHE, F. - *O anticristo*, Lisboa, Guimarães, 1988.

HEIDEGGER, M. - *Sobre la frase de Nietzsche: "Dios ha muerto"*.

LÖWITH, K. - *O sentido da história*, Ed. 70, Lisboa, 1991.

SANTO AGOSTINHO - *A cidade de Deus*, Petrópolis, Vozes, 1990,.