

A IDEOLOGIA DA PRÁXIS ABSOLUTA E O NIILISMO ÉTICO

**UMA ANÁLISE DA RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E
CIVILIZAÇÃO NO OCIDENTE MODERNO, A PARTIR DO
PENSAMENTO DE HENRIQUE C. DE LIMA VAZ**

Fernando M. Pessoa
UFES — Vitória, ES

*"Quando os deuses se fazem comuns,
morrem os deuses,
ao mesmo tempo em que a fé neles e os próprios povos".*
F. M. Dostoiévski

I. A Ética

1. Em seu artigo *Ética e Civilização*, publicado em abril de 1990 como editorial do número 49 da revista *Síntese Nova Fase*, Henrique C. de Lima Vaz define a ética como "a codificação racional de um *ethos* que

se supõe vivido pela comunidade histórica ou que esta se supõe viver"¹. Para compreendermos esta definição, devemos pensar como se dá a vivência do que será codificado racionalmente, como se constitui a sua experiência concreta: devemos compreender o que é *ethos*. Como orientação para esta compreensão, partiremos da análise semântica da palavra *ethos*, tentando contextualizá-la no universo simbólico de sua origem, o mundo grego. Esta orientação é indicada pelo próprio Lima Vaz, em seu livro *Escritos de Filosofia II - Ética e Cultura*.

Como abertura do primeiro capítulo deste livro, o autor escreve que "*Physis* e *ethos* são duas formas primeiras de manifestação do ser, ou da sua presença, não sendo o *ethos* senão a transcrição da *physis* na peculiaridade da *praxis* ou da ação humana e das estruturas histórico-sociais que dela resultam"². Neste sentido podemos afirmar que o *ethos* é o modo de ser da *physis* no âmbito da *praxis* humana.

Desde os pensadores que foram denominados pré-socráticos até Aristóteles, a *physis* sempre foi compreendida pelos gregos como o vigor que anima os fenômenos vitais em sua emergência originária: a *physis* é princípio, *arche* de vida. Apesar da unidade do fenômeno, podemos pensar o vigor físico em diferentes âmbitos de seu aparecimento. A *physis* se faz presente tanto numa flor que desabrocha exalando o seu perfume como na palavra do homem que canta uma poesia. Em ambos, à força que move tais aparecimentos, os gregos denominavam *physis*; flor e palavra são dois fenômenos possíveis da *physis*, um no âmbito da "natureza", o outro no do "humano". Se o *ethos* é a transcrição da *physis* na peculiaridade da *praxis*, ele é a *physis* no âmbito do "humano". Assim, *physis* e *ethos* mantêm como *praxis* um nexos ontológico fundamental que possibilita ao nascimento de uma palavra ser análogo ao desabrochar de uma flor.

Todavia, apesar deste nexos fundamental de *physis* e *ethos*, um não é idêntico ao outro. Enquanto o que determina a manifestação dos fenômenos físicos é a necessidade a eles intrínseca, os fenômenos éticos se dão na contingência de autodeterminação da liberdade, aberta pelo *logos*, na *praxis* humana; não cabe à flor decidir desabrochar ou não, ao homem cabe cuidar da palavra e maturar seu sentido em poesia. Contudo, embora a possibilidade do *ethos* se diferencie da necessidade da *physis*, uma certa identidade é, de algum modo, restaurada com a repetição de um determinado fenômeno ético que acaba por fixar-se na constância do hábito (*hexis*). Esta vicissitude do *ethos* foi expressa pelos gregos nas duas acepções da palavra *ethos*: com *eta* inicial - *hethos* - e com *épsilon* inicial - *ethos*.

2. A primeira acepção de *ethos* (com *eta* inicial) significa a morada do homem, a sua habitação. A habitação é o lugar onde o homem está

protegido das ameaças e riscos externos; é o seu lugar mais íntimo, para onde o homem, por mais longe que possa vagar, sempre retorna. A habitação é o abrigo protetor, permanente e habitual, que permite ao mundo tornar-se habitável. O *ethos* é neste sentido a *ambientação* em que a existência torna o seu universo familiar, próximo e, assim, habitável. Como *ambientação*, nunca a casa do *ethos* está pronta e acaba para o homem, tendo ele portanto a tarefa constante de construir e reconstruí-la na diferenciação de cada circunstância. Este é o sentido de *ethos* que nos indica Heráclito em seu fragmento 119: "A morada (hethos) do homem, o extraordinário". Por ser o extraordinário o ambiente onde mora o homem, ele precisa estar sempre na compreensão originária (*logos*), de sua circunstância, para a todo momento saber conduzir o seu modo de ser, a sua ação, em acordo com este *ethos*. A primeira acepção de *ethos* (com *eta* inicial) indica portanto a permanente *ambientação* da circunstância que, pelo seu caráter não ordinário, necessita de constante construção.

A segunda acepção de *ethos* (com *épsilon* inicial) indica o comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos. Tal comportamento provém da tendência em se institucionalizar uma mesma *ambientação* repetida diversas vezes e que, assim, torna-se hábito estável (*hexis*). O *ethos* como *ambientação* (hethos) é princípio e modelo dos atos que irão formar o *ethos* como hábito (ethos-hexis). Neste sentido o *ethos* como *ambientação* está "mais próximo" da *physis*, e por isso há nele uma demanda constante da originalidade do *logos*, que o *ethos* como hábito, formado a partir da instituição do que permanece constante na *ambientação* e cujo termo é a estabilidade habitual da *hexis*. Paradoxalmente o hábito é que vai repetir a especificidade da *physis* "natural" no âmbito do "humano", pois assim como o que determina a manifestação dos fenômenos físicos é a necessidade a eles intrínseca e não a contingência da auto-compreensão circunstancial, o que determina a ação habitual é a estabilidade da ordem já instituída na *hexis* e não a *ambientação* extraordinária de cada circunstância; na *physis* estamos diante de uma necessidade *dada*, no *ethos*, de uma necessidade *instituída*. Este é o sentido do que dissemos acima acerca do fato de que embora a possibilidade do *ethos* se diferencie da necessidade da *physis*, uma certa identidade é, de algum modo, restaurada como *hexis*. Antes de ser um paradoxo, esta estrutura de origem e retorno à *physis* perfaz o modo de ser circular da conexão dos dois sentidos do *ethos*, sendo a *praxis* a mediação dialética que suprassume a diferença entre *physis* e *ethos* como a liberdade da lei³.

3. A tradição é o modo pelo qual esta vicissitude dialética do *ethos* é transmitida simbolicamente no mito, na arte, no saber, no trabalho, ... entre as gerações, constituindo a existência histórica de um povo e,

assim, a sua identidade cultural como nação; a tradição é a troca e manutenção simbólica dos valores culturais. Este engendramento, muito antes de se dar de modo objetivo e planejado, possui a dinâmica espontânea do comungar o mesmo sentido em ações comuns. Ao cultivar o mesmo *ethos*, um povo se congrega numa tradição cultural e normatiza o agir individual com o princípio transcendente da coletividade. Assim, "entre a necessidade natural e a pura contingência do arbítrio, a necessidade instituída da tradição mostra-se como o corpo histórico no qual o *ethos* alcança sua realidade objetiva como obra de cultura"⁴. Podemos dizer então que a cultura é o cultivo do *ethos* que, confirmando o seu vigor "axiogênico" e "axiológico", promove ao homem o sentido humano e social de sua existência.

A tradição cultural é, portanto, o modo como o indivíduo participa do princípio organizador (*arche*) de uma determinada sociedade, seu *ethos*, constituindo-se não apenas como um sujeito singular mas também como indivíduo social. A participação em uma tradição é assim o que eleva a existência efêmera e contingente do sujeito empírico ao fundamento transcendente que articula o sentido de sua comunidade ética e, com isso, o reitera na intersubjetividade axiológica dos princípios culturais de sua nação. Tal participação ocorre quando o agir não acontece no tempo pessoal, desprovido de sentido coletivo, da simples ocorrência subjetiva e transitória do acontecimento, mas no tempo histórico da tradição ética, que se dá com a repetição dos atos sacralizados por esta cultura. A tradição cultural é deste modo ordenadora do tempo segundo um processo de reiteração normativa que constitui a cadência própria da história do *ethos*. Ao contrário do tempo cronológico que é transitório, linear e sucessivo, o tempo da tradição possui uma estrutura circular onde o passado retorna à universalidade paradigmática dos costumes e organiza o presente de acordo com o princípio ético. "Na estrutura do tempo histórico do *ethos*, o passado, portanto, se faz presente pela tradição, e o presente retorna ao passado pelo reconhecimento de sua exemplaridade"⁵.

Neste revivenciar o exemplo da tradição, um povo consolida sua nação cultural, estruturando os diversos elementos que compõem sua vida coletiva numa identidade social. Deste modo, os componentes culturais, políticos, sociais, econômicos, ideológicos, ... são harmoniosamente articulados pela tradição, formando um todo orgânico caracterizado por Lima Vaz, através de uma terminologia de Fernand Braudel, como um "conjunto de conjuntos". A unidade destes conjuntos é a finalidade (*telos*) do *ethos* como o modo de ser de sua auto-realização; é a perspectiva deste fim que ordena a vida social segundo a estrutura de seu *ethos*. A sociedade se caracteriza assim como um conjunto de conjuntos cuja condição necessária e suficiente de sua unidade é a vivência axiológica do tempo paradigmático da tradição, isto é, a

presença da vicissitude dialética do *ethos* que, por ser o mais originário dos bens simbólicos da sociedade, é o princípio e fim que a organiza numa unidade cultural. Como *arche* e *telos* da vida social, o *ethos* é o vigor circular que engendra e estrutura o universo simbólico de um povo como nação histórica.

Podemos concluir então que a *praxis* humana será, em uma determinada sociedade, o desdobramento do *ethos* de sua cultura na peculiaridade de cada um dos diferentes conjuntos do conjunto, sendo portanto o *ethos* um princípio organizador transcendente que unifica e confere o mesmo caráter comunitário aos diversos campos da ação humana. Tal unidade transcendente é o que singulariza o modo de ser de um determinado povo como nação, confirmando assim a sua identidade cultural — esta unidade normativa do *ethos* pode, através de sua objetivação lógica, ser organizada numa *Ética*. Neste sentido é que Henrique C. de Lima Vaz, em seu artigo *Ética e Civilização*, define a ética como “a codificação racional de um *ethos* que se supõe vivido pela comunidade histórica ou que esta se propõe viver”.

II. A civilização

4. Afirmando que “A civilização ocidental moderna foi a primeira, entre as grandes civilizações conhecidas, a tornar-se efetivamente uma civilização universal”, Henrique C. de Lima Vaz inicia o artigo *Ética e Civilização* no qual, através de uma análise da modernidade, busca diagnosticar a crise moderna como fruto da paradoxal disjunção entre ética e civilização. Dois fatores foram determinantes para efetivar a universalidade ocidental: ao nível histórico, o movimento colonizador europeu que, a partir do século XV, estendeu seus domínios a todas as regiões habitadas da terra; no simbólico, a irradiação cultural das crenças, costumes, idéias, técnicas, estilo de vida da Europa, a sua linguagem, a todos os povos do mundo. A comunhão destes dois fatores promoveu a planetarização civilizatória do Ocidente europeu, sendo a modernidade a efetiva realização deste ecúmeno, caracterizado por Lima Vaz como história universal de uma cultura sem ética.

Através da indicação de Eric Voegelin, Pe. Vaz demonstra como a este processo de universalização civilizatório corresponde “uma transformação decisiva no modo temporal da existência humana” e, conseqüentemente, uma mudança fundamental no modo de ser do homem; deslocado de sua tradição, o homem moderno torna-se um *homem universal*. Podemos elucidar este processo de transformação no Ocidente através da demonstração de seu duplo núcleo irradiador: as filosofias da história (o platonismo) e a teologia cristã (o cristianismo).

Lima Vaz localiza este núcleo universalizante por um lado nas “revoluções intelectuais e político-sociais dos tempos modernos” e, por outro, no “fato do Cristo na Palestina do primeiro século” em sua expressão simbólica na imagem paulina do *homem novo*, “que transcende as particularidades culturais e históricas e participa da universalidade da vida do senhor ressuscitado”⁶; para então constatar o “insuportável paradoxo” do fato de a “ideologia da *praxis* absoluta” ter nascido no próprio seio do cristianismo.

A ideologia da *praxis* absoluta, produto imediato do processo platônico-cristão de nossa formação civilizatória, nasce quando o sujeito torna-se o fundamento inquestionado de todo real, determinando, através da “dialética do desejo e da dominação”, uma produção que gera o domínio e a segurança da realização da realidade. Tal modo de ser constitui o *nilismo ético*, tema que será analisado na terceira parte deste trabalho como sua conclusão.

5. A planetarização da história é fomentada pelas interpretações fundamentais que compreendem o homem de modo universal. Estas interpretações nivelam a possibilidade existencial da compreensão humana na homogeneidade apodíptica do conceito. “Assim, núcleos conceptuais cuja energia irradiante deve iluminar e orientar a história tornada una, como a Razão na Ilustração, o Espírito em Hegel, o Trabalho em Marx, apresentam-se como o centro dinâmico ideal do pensamento da história universal, assim como o Ocidente é o centro dinâmico do seu acontecer real”⁷.

Friedrich Nietzsche chama de “platonismo” este centro dinâmico que ilumina e orienta a história no Ocidente. O platonismo se caracteriza como a progressiva substantivação do princípio no sujeito consciente, que substitui a experiência trágica do pensamento de Heráclito pela segurança lógica do conceito analítico. Assim, o pensamento se estrutura em sua possibilidade segura, fomentando apenas a universalidade deste seu modo de ser, e constitui o Ocidente como a história de um erro.

Ao transferir o acontecimento da verdade da *physis* para o *eidos* e ao colocar a compreensão do *eidos* no inteligível, Platão funda a possibilidade do sujeito cartesiano, paradigma do processo de universalização do pensamento ocidental. Como paradigma, o sujeito é o fundamento inquestionado que silenciosamente determina toda compreensão de ser no Ocidente. Deste modo, poderíamos acrescentar os “núcleos conceptuais cuja energia irradiante iluminou e orientou a história universal no Ocidente” com a Idéia de Platão, a Substância de Aristóteles e o *Cogito* cartesiano. “Seja como for, o que emerge desse revolver profundo do solo histórico do Ocidente é a figura

paradigmática do homem que levanta a formidável pretensão de ser o fundamento e o lugar conceptual do movimento de transcendência⁸.

Ao negar a transcendência como princípio de realização da realidade, o sujeito se coloca a si mesmo como fundamento, fomentando a extensão planetária deste seu modo de ser; a ciência e a técnica são os lugares onde esta "formidável pretensão" se universaliza "coroadas de êxito". Com uma legitimidade cada vez maior, a ciência e a técnica tendem a aniquilar o saber regional que orienta a *praxis* de um determinado povo, impondo o seu modo de ser como a possibilidade mais desenvolvida da ação humana. A perda do valor da tradição é o preço que se paga pelo projeto desenvolvimentista que, marcando toda propriedade da tradição com o estigma do atrasado, nivela a vontade de todos com a universalidade científico-tecnológica moderna.

6. Com o fenômeno do nivelamento do homem universal, as culturas perdem a diferença de suas tradições autóctones para adotar a mesma modernidade científico-tecnológica. Deste modo, os mitos, a arte, o saber, o trabalho, o *way of life*, o *Lebensstil* tendem a ser homogeneizados com a assimilação dos valores, gostos, crenças, modos, ... do homem universal. O paradigma ao qual retorna o tempo dos acontecimentos exemplares desloca-se do passado da tradição de cada povo para o futuro universal moderno, pós-moderno. O círculo da reinstauração axiológica do tempo tradicional é aberto em uma linearidade quantitativa, a sucessão dos eventos, onde o passado se anula com a sempre renovada expectativa do futuro.

"A primazia do futuro na concepção do tempo é homóloga à primazia do fazer técnico na concepção da ação, do qual procede o pressuposto utilitarista que, sob várias denominações e formas, subjaz a todo desenvolvimento da ética moderna"⁹. A transformação do modo temporal da existência, que perde a sua estrutura circular de retorno ao passado paradigmático da tradição para ser a sucessão evolutiva do desenvolvimento produtivo, deixa de ser o tempo do *ethos* para ser produção utilitária: "*time is money*"; transforma consigo toda compreensão de realidade do homem e, assim, toda a sua ética. A homologia que há entre a concepção de tempo, que prima pelo futuro, e a técnica, perfaz o próprio *logos* da modernidade, caracterizado por Lima Vaz como *dialética do desejo e da dominação* - "expressão universal do niilismo ético e forma moderna, infinitamente mais ambiciosa, do programa do homem medida segundo Protágoras"¹⁰.

A dialética do desejo e da dominação provém da vontade que, por não ter coragem de se entregar à inconstância do fluxo de realização da realidade, à necessidade de sua contingência, quer a segurança do

programável, calculável, do que foi planejado por princípios lógicos, necessários e universais. Compreendendo o tempo como produção, a dialética do desejo quer dominar a vida através da previsibilidade total de seu produto. A técnica assume, em sua forma tecnológica, a expressão máxima deste projeto por, com baixos riscos, possibilitar altos índices produtivos. Deste modo a dialética do desejo e da dominação tem uma satisfação relativa de sua vontade de segurança, pois no afã de querer ter o domínio incondicional da produção, o homem se defronta com a fragilidade de seu presente e se projeta na ficção de um futuro melhor, onde, com a posse da verdade científica, a tecnologia poderá finalmente garantir a segurança da vida, banindo o incerto do erro e da morte com o controle do real. Este primar pelo futuro sempre lança o homem novamente ao que ele ainda não é, gerando um desconhecimento de seu próprio ser e, assim, a constante insatisfação consigo mesmo que poderíamos caracterizar como uma sede do mar: quanto mais ele se sacia, maior ela se torna. O primar pelo futuro da ficção moderna projeta o homem da origem paradigmática de sua cultura para o turbilhão frenético e impessoal da aldeia global. Projetado desta forma, ele tende a desenraizar-se de sua tradição e adotar o modo planetário de ser, tornando-se assim a civilização moderna efetivamente universal.

III. Ética e civilização

7. Henrique C. de Lima Vaz diagnostica a crise do Ocidente moderno como o fruto da paradoxal disjunção entre ética e civilização. A modernidade se concretiza como a história universal da civilização Ocidental, cujo produto é o *indivíduo histórico-mundial*. "Assim, a primeira tarefa das revoluções modernas e que é provavelmente o traço mais marcante da sua originalidade, consiste em desenraizar o indivíduo da particularidade de seus *ethoi* históricos tradicionais e em plasmá-lo segundo a forma daquele que se propõe como *indivíduo universal*: o 'filósofo' da Ilustração, o *citoyen* revolucionário, o burguês progressista, o homem comunista"¹¹.

Como vimos na primeira parte deste texto, o *ethos* é a vigência transcendente do princípio axiológico-axiogênico que unifica a cultura de um povo em uma tradição, conferindo a sua identidade à *praxis* dos diversos subconjuntos do social. Esta vicissitude do princípio ético transcendente, Lima Vaz caracteriza como dialética mensurante-mensurado da *praxis* humana.

A ação humana possui um caráter mensurante da realidade na medida em que ela lida com o objeto significando-o simbolicamente. A

forma "natural" do objeto está sempre já integrada no sistema da cultura, das significações, com que a sociedade e o indivíduo representam e organizam o seu mundo como mundo humano; sua natureza, deste modo, está sempre já submetida à norma mensurante que a significa simbolicamente como isto ou aquilo numa determinada cultura. "Enquanto produtora de símbolos ou enquanto portadora da significação de seu objeto, a ação manifesta desta sorte uma propriedade constitutiva de sua natureza: ela é medida (*metron*) das coisas e, enquanto tal, eleva-se sobre o determinismo das coisas e penetra o espaço da liberdade"¹². Pelo fato de o homem habitar o símbolo que, por organizar a ambientação humana da natureza (*hethos*), é em seu próprio modo de ser medida ou norma do real, a *praxis* humana é nela mesma mensurante da realidade. Se a *praxis* é a medida das coisas, resta-nos saber como irá se estabelecer uma medida para a própria *praxis*, uma vez que, na contingência de sua particularidade, ela não deve ser medida para ela mesma.

Lima Vaz indica que é a própria realidade da natureza que impõe à significação a necessidade de seu ser, a sua verdade. Conforme a própria configuração do ambiente, a realidade tende, através da experiência da tradição, a ser significada de modo propício. A repetição de uma mesma ambientação acaba por se constituir como hábito (*hexis*) de uma tradição e passa, assim, a ser mensurante da *praxis* desta cultura. A tradição cultural de uma nação é o princípio transcendente que normatiza a *praxis* de seu povo, dando-lhe o fundamento e a identidade de sua pátria.

Deste modo a *praxis* se mostra, de um lado, como mensurante da realidade por significá-la simbolicamente e, de outro, como mensurada pela natureza já significada de sua tradição simbólica. "A supressão dessa oposição dialética constitutiva da *praxis* se dá justamente na constituição do *ethos* e na sua posterior sistematização racional como Ética"¹³.

8. *Ethos* é portanto a vigência normativa do modo como uma civilização se agrupa em sua cultura, significando o real e sendo por ele significada numa reciprocidade de liberdade e lei. Como força transcendente, o *ethos* organiza os indivíduos no organismo da tradição, orientando o sentido de suas existências. "O *ethos* é a alma de uma cultura viva." Assim, conforme já dito acima, a *praxis* humana será, em uma determinada sociedade, o desdobramento do *ethos* de sua cultura na peculiaridade de cada uma das suas diferentes manifestações, sendo portanto o *ethos* um princípio organizador transcendente que unifica e confere o mesmo caráter comunitário aos diversos campos da ação humana. Tal unidade transcendente é o que singulariza

o modo de ser de um determinado povo como nação, confirmando assim a sua identidade cultural.

Se, conforme indica Lima Vaz, a característica das revoluções modernas é desenraizar o indivíduo de seus *ethoi* tradicionais, então elas conseqüentemente destroem a identidade cultural das diferentes nações em prol do que se propõe como universal. Deste modo, será operada uma profunda transformação do *ethos* nas sociedades ocidentais a partir das revoluções modernas — “a começar pela revolução cartesiana da Razão” —, sendo a dialética mensurante-mensurado da ação radicalmente alterada em sua estrutura. Através da imanentização do fundamento transcendente no sujeito universal, “a *praxis* humana se propõe como capaz de dar a si mesma o seu próprio fundamento”, absolutizando-se em seu momento mensurante. A ideologia da *praxis* absoluta nasce da dialética do desejo e da dominação que, pensando o sujeito como o fundamento do real, quer estabelecer uma ordem consciente que possa oferecer a segurança e o domínio total de sua produção. Tal modo de ser constitui o que Lima Vaz chama de niilismo ético.

9. Nietzsche caracteriza o niilismo moderno com a frase: “Deus está morto”. Esta caracterização, antes de ser uma mera afirmação atéia, indica a perda do princípio transcendente de organização da realidade, como conseqüência da interpretação histórica do valor da existência. O niilismo nasce da descrença nos valores supremos que, como um nada (*nihil*), se estende velando o sentido da existência do homem ocidental. Tal processo ocorre com o desgaste e conseqüente falência dos valores da verdade, do bem e do belo, que sempre nortearam a interpretação da realidade a partir do paradigma do supra-sensível. A morte de Deus indica a perda da credibilidade no supra-sensível como sendo o fundamento de organização do real e, com isso, a ausência de um princípio transcendente norteador da ação (*praxis*) humana. Diante desta ausência de Deus, o homem se coloca no lugar de Deus, fundando em sua própria consciência toda a possibilidade do real. Pensamento herdado de Dostoiévski, a morte de Deus constitui para Nietzsche o fundamento do niilismo moderno.

10. Na obra *Os demônios*, Fiódor M. Dostoiévski constrói o indivíduo moderno universal no personagem Kirílov:

“A vida se apresenta ao homem, hoje, como um sofrimento e um terror, e tudo isso é um engano. Hoje o homem não é ainda o que haverá de ser. Haverá um novo homem, feliz e orgulhoso. Aquele a quem será indiferente viver ou não viver. Será esse o novo homem!

Aquele que vencer o sofrimento e o terror será ele próprio um Deus." — diz Kirilov na Parte I, cap. III, de *Os demônios*.

Concebendo a vida como sofrimento e terror diante da morte, Kirilov diz que o *novo homem* é aquele que, tendo vencido o sofrimento e o terror e alcançado a indiferença de viver ou não, torna-se ele mesmo Deus por fazer de sua própria vontade o princípio da sua ação: "Se Deus existe, tudo é Sua vontade e fora de Sua vontade nada posso. Se ele não existe, tudo é minha vontade e sou obrigado a manifestar minha própria vontade". Kirilov se suicida para provar que toda realidade se funda na própria vontade daquele que venceu o sofrimento e o terror diante da morte. O suicídio lógico de Kirilov é a demonstração objetiva de que Deus morreu e que toda a realidade se funda na vontade consciente do *eu penso*¹⁴.

Vencer o sofrimento e o terror significa abolir o princípio transcendente que mensura a *praxis*, para tornar a vontade humana, o eu da sua consciência, o fundamento absoluto de toda ação e, conseqüentemente, de toda realidade. Neste movimento de imanentização do princípio, o homem nega a força axiológica-axiogênica de sua tradição cultural para afirmar-se soberano e universal; a liberdade torna-se livre arbítrio.

Abolir o princípio transcendente que mensura a *praxis* significa perder os valores da tradição que conferem a identidade de cada cultura. Deste modo o homem, desenraizando-se de sua tradição, é projetado na universalidade moderna sem um princípio ético que normatize a sua *praxis*. Fundado apenas no eu de sua consciência, diante da dialética do desejo e da dominação, da sua volúpia de sede do mar, o homem desertifica o mundo tornando-o uma única aldeia global, império ideológico da *praxis* absoluta. Deste modo o Ocidente moderno se universaliza sem um sentido ético que organize a sua existência. A falta de sentido à *praxis* acaba por desviá-la de suas próprias necessidades numa vontade hipertrofiada que, paradoxalmente, acaba não querendo nada, característica do nihilismo ético.

Oscilando entre a euforia e o tédio do desenvolvimento, o homem moderno ampliou de tal forma o horizonte de sua liberdade que agora se encontra perdido na vastidão do nada. Lima Vaz interpreta esta situação como o uso ilimitado da liberdade que todavia desconhece as razões de ser livre. Este modo de ser se funda na disjunção entre ética e civilização no Ocidente moderno e caracteriza a nossa época como uma civilização sem ética: "Nossa civilização, no seu desígnio e no seu efetivo operar universalizante, permanece uma civilização sem ética"¹⁵.

Notas

1. HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Ética e Civilização, Síntese Nova Fase* nº 49 (1990): 7.
2. Idem, *Escritos de filosofia II - Ética e Cultura*, São Paulo: Edições Loyola, 1988.
3. Ver HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Escritos de filosofia II*, p. 15.
4. Ibidem, p. 17.
5. Ibidem, p. 20.
6. Cf. HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Ética e Civilização*.
7. Ibidem, p. 6.
8. Ibidem, p. 12.
9. Idem, *Escritos de Filosofia II*, p. 21.
10. Idem, *Ética e Civilização*, p. 13.
11. Ibidem, p. 7.
12. Idem, *Escritos de filosofia II*, p. 37.
13. Idem, *Ética e Civilização*, p. 12.
14. Ver artigo do Prof. GILVAN FOGEL, Dostoevski: voluntarismo = niilismo, publicado na *Revista Sofia* nº 0, do Departamento de Filosofia da UFES.
15. LIMA VAZ, *Ética e Civilização*, p. 13.

Endereço do Autor:
Avenida Antonio Leite, 29
Ponta da Fruta
29124-080 Vila Velha - ES