

ÉTICA E CIVILIZAÇÃO

Henrique C. de Lima Vaz
Fac. Filosofia CES-SJ (BH)

A civilização ocidental moderna foi a primeira, entre as grandes civilizações conhecidas, a tornar-se efetivamente uma civilização universal. Essa universalidade é patente aos nossos olhos tanto geograficamente, pois a todas as regiões habitadas da terra o Ocidente estendeu seu raio de influência, como culturalmente pois a todos os povos ele levou suas crenças, seus costumes, suas idéias, suas técnicas, seu estilo de vida. Essa gesta extraordinária e mesmo única do homem ocidental tem sido descrita e interpretada sob os mais diversos pontos de vista. Hegel¹ atribuiu-lhe lugar privilegiado na sua filosofia da história e Fernand Braudel colocou-a no centro de um grandioso painel historiográfico.² Todos, no entanto, que vêm tentando pensar esse desafiante fenômeno vêem-se às voltas com a mesma interrogação, para a qual diversas respostas são formuladas: como é possível a uma civilização tornar-se universal? Aparentemente simples, se considerada à luz da consequência legítima que permite inferir a possibilidade a partir do fato, torna-se complexa e difícil se pensada a partir das características e vicissitudes do processo que permitiu a um mundo cultural romper as fronteiras da sua particularidade histórica e empreender o caminho da sua efetiva universalização.

Esse fenômeno de uma cultura universal, que se torna a marca distintiva dos tempos modernos, foi precedido, como é sabido, por tentativas grandiosas de elaboração de civilizações universais ou da formação de vastas constelações de culturas, movidas pela poderosa atração de uma cultura superior e por ela organizadas na forma de um único ecúmeno cultural. Assim aconteceu na civilização mediterrânea greco-romana

1. Com efeito, as *Lições sobre a Filosofia da História* terminam na Ilustração e na Revolução Francesa como ponta da evolução de toda a história universal.

2. Na sua obra, em três volumes, *Civilisation matérielle. Économie et Capitalisme*, Paris, A. Colin, 1974.

e na civilização chinesa. O aparecimento e o desenvolvimento das duas "idades ecumênicas", a ocidental e a chinesa, nos séculos em torno do início da nossa era e nas quais surgiu, como stella rectrix da rota civilizatória, a idéia de uma "humanidade universal", foram objeto de ampla reconstituição e de profunda análise por parte de Eric Voegelin.³ Voegelin mostra como a pretensão à universalidade nascida no âmago do movimento de expansão política e cultural de civilizações dotadas de poderosa força criadora constitui, na verdade, uma transformação decisiva no modo temporal da existência humana que, da presença de uma estrutura cosmologicamente fechada da realidade, passa a viver numa estrutura historicamente aberta, ou seja, num tempo histórico propriamente dito, cuja direção orienta-se irresistivelmente no sentido de uma história universal.⁴

Ora, os tempos modernos podem ser caracterizados justamente como a época em que as tendências para a universalização, nascidas em pontos diversos da faixa geográfico-cultural que vai do Extremo Oriente ao Mediterrâneo, encontram as condições para a sua efetiva realização histórica a partir da área de extrema densidade cultural que se constitui desde os fins da Antigüidade na fronteira ocidental do ecúmeno greco-romano. É desse núcleo de civilização ao qual a teologia cristã vai dotar, por meio de Santo Agostinho, com uma visão grandiosa da história universal, que se origina o imenso processo de unificação do fluxo histórico que em nossos dias atinge aparentemente seu termo e, igualmente, o paroxismo da sua crise. A predição e mesmo a antecipação desse termo e a interpretação e solução dessa crise podem ser considerados os temas fundamentais das filosofias da história, herdeiras da antiga teologia da história, do século XVIII até hoje. Elas buscam, em suma, responder à pergunta sobre a possibilidade de uma história universal transpondo conceptualmente o fato de que a universalização da história deve ter lugar obedecendo a uma estrutura radical, ou seja, irradiando os conteúdos e a forma da história mundial a partir do núcleo da civilização ocidental. 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. As filosofias da história retomam desta sorte, secularizando-o, o esquema teológico que faz do evento da Encarnação o centro irradiador da história universal, pensada na conceptualidade teológica como historia salutis, e que tem o seu núcleo central empírico no Fato do Cristo, na Palestina do primeiro século. Não parece, pois, simples coincidência, mas manifestação de uma solidariedade profunda na unidade do mesmo processo, analisado este, é claro, segundo os componentes do seu acontecer historicamente visível, o fato de que a difusão do Cristianismo como religião mundial acompanhe a efetiva universalização da história a partir do Ocidente. Que este fato e a solidariedade que ele manifesta entre o Cristianismo e a história universal,

3. Na sua obra *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1974.

4. E. Voegelin, *op. cit.*, pp. 59-113.

5. Ver Editorial "Um Cristianismo para o povo?", *Síntese Nova Fase*, 24 (1982):5-9; reproduzido sob o título "Cristianismo e Ocidente" em: H.C. de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*, Col. Filosofia 3, São Paulo, Ed. Loyola, 1986, pp. 282-285.

6. Ver *Civilisation matérielle et Capitalisme*, II, *Les jeux de l'échange*, p. 408.

constituída radialmente a partir do ecúmeno ocidental, levantem um problema teológico todavia à espera de maior aprofundamento, é tema já tocado em Editorial anterior da nossa revista.⁵ De resto, a questão que aqui pretendemos brevemente tratar incide diretamente sobre esse tema. Essa questão se põe com atualidade dramática no estágio presente de desenvolvimento da história universal, e projeta-se no seu horizonte como indício da crise mais profunda que acaso ela tenha vivido, a crise do seu próprio sentido, manifestada como crise ética e que, no campo intelectual, torna-se patente, entre outros sinais, com o refluxo e o descrédito das filosofias da história.

Uma história universal só pode ser considerada efetivamente tal se for portadora de uma civilização universal. Essa, por sua vez, só é possível e pensável se pudermos falar de uma sociedade mundial em cujo âmbito a história universal se desenrola. Ora, a história está longe de ter atingido o estágio de uma sociedade mundial no sentido pleno, sendo necessárias para tanto uma razoável unidade política entre as nações e a vigência de modelos de organização social que gozassem ao menos de uma unidade analógica, de acordo com as tradições e condições das sociedades que se distinguem pelas suas particularidades históricas. Para ficar na caracterização de F. Braudel,⁶ a sociedade mundial, cenário adequado de uma história universal, deveria ser um conjunto historicamente definido pela integração harmoniosa dos subconjuntos do cultural, do político, do social e do econômico. Esse "conjunto dos conjuntos", para falar como Braudel, seria a base histórica de uma civilização mundial na qual poderia florescer o ethos do existir humano alimentado por uma cultura universal ou, objetivamente, por uma cultura do universal, exprimindo-se em costumes, idéias, valores, talvez crenças a serem aceitas em princípio por aquele que será pela primeira vez, não como exceção mas como regra, um indivíduo histórico-mundial.

Que a história, desde o momento em que caminha para tornar-se efetivamente universal, seja atravessada pelo apelo irresistível à constituição desse ethos, atestam-no as grandes revoluções intelectuais e político-sociais que marcam o avançar dos tempos modernos. Todas elas, a começar pela revolução cartesiana da Razão, inscrevem nas suas bandeiras o programa de um Ética do viver histórico no qual estejam finalmente reconciliados o indivíduo e o universal. Ora, a Ética não é senão a codificação racional de um ethos que se supõe vivido pela comunidade histórica ou que esta se propõe viver. 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 dos 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. A própria modernidade, entendida como imenso devir revolucionário, do qual as revoluções

datadas e localizadas são apenas episódios de maior ou menor intensidade, não é senão a lenta e trabalhosa gestação do homem universal e é como tal que ela se autocompreende pelos seus filósofos e pelos seus ideólogos. Ora, nenhum êxito decisivo parece ter coroado até agora a iniciativa histórica de tantas revoluções e o desígnio teórico de tantos sistemas no sentido da criação de um ethos do homem universal e, conseqüentemente, da formulação de uma Ética que exponha e codifique as razões desse ethos. Aquela que se pretende a primeira civilização mundial encontra-se aqui no âmago da sua própria crise: uma civilização sem ethos e, assim, impotente para formular a Ética correspondente às suas práticas culturais e políticas e aos fins universais por ela proclamados.

Essa crise parece ser o pórtico obrigatório que a humanidade deverá atravessar para penetrar no terceiro milênio. A questão consiste em saber se ela o atravessará às cegas, em direção ao desconhecido ou se, atravessando-o consciente e lucidamente saberá, a partir dele, traçar os caminhos que conduzam às almeçadas terras de uma história verdadeiramente una e universal, de uma civilização de todos os homens. A consciência e a lucidez que devem acompanhar essa passagem decisiva se alcançam, em primeiro lugar, pela acertada diagnose da crise, pela correta descrição dos seus traços essenciais, o que significa retomar a análise do processo de universalização da história nos tempos modernos a partir do núcleo irradiador do Ocidente, e nele descobrir os pontos críticos em torno dos quais se adensam os problemas hoje vividos pela humanidade na sua primeira experiência efetiva de tornar-se sujeito de uma história universal.

Parece fora de dúvida que entre esses pontos críticos, identificados como sendo os pontos de junção das estruturas básicas de uma civilização mundial — o econômico, o social, o político, o cultural — a reflexão de todos os que se preocupam com a crise profunda que se manifesta nessa civilização volta-se presentemente, de preferência, para o problema da cultura, no qual se percebe cada vez mais que estão entrelaçadas as dimensões do econômico, do social e do político.⁷ Ora, a cultura enquanto é, na sua face objetiva, obra ou *pragma* do homem e, na sua face subjetiva, ação ou *práxis* humana, obedece ao movimento dialético que manifesta na *práxis* uma natureza essencialmente axiogênica ou geratriz de valor e, no *pragma*, uma natureza essencialmente axiológica ou significativa de valor.⁸ Vale dizer, em outras palavras, que a cultura é coextensiva ao ethos: ao produzir o mundo da cultura como o mundo propriamente humano da sua prática e das suas obras, o homem se empenha necessariamente na luta pelo sentido a ser dado à sua existência. A cultura, como ethos, torna-se para ele a morada a partir da qual a realidade se descobre como dotada de significação e valor. Desta sorte se, pela cultura, o homem assegura

7. Ver o Editorial "Cultura e Religião", *Síntese Nova* Fase 35 (1985):5-12; ver também H.C. de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, Col. Filosofia 8, São Paulo, Ed. Loyola, 1988, pp. 280-288.

8. Ver *Escritos de Filosofia II*, op. cit., pp. 36-38.

a permanência do seu ser no âmbito da natureza, por ela e nela ele estabelece as normas e os fins do seu dever-ser no movimento da história. Toda cultura, sendo histórica, é essencialmente ética e é no ethos que ela encontra a unidade mais alta das suas manifestações e as razões mais decisivas para resistir à usura do tempo. O ethos, em suma, é a alma de uma cultura viva.

É justamente seguindo os elos da cadeia teórica que une história e cultura e cultura e ethos que podemos mais seguramente atingir o cerne da crise vivida pela civilização contemporânea na hora em que se reconhece como primeira civilização efetivamente mundial. Como já foi antes observado, essa crise se manifesta na densa nuvem de interrogações e dúvidas que paira sobre o imenso e revolucionário processo de gestação de uma cultura universal — ou cultura do universal — que denominamos modernidade. O devir histórico da modernidade apresenta o paradoxal espetáculo de um avançar vertiginoso, mas por caminhos incertos e sem a visão de um claro horizonte de metas e ideais. Não há, aparentemente, uma nuvem luminosa, como a que acompanhou Moisés no deserto, a guiar a marcha da modernidade. A semelhança lembra mais a nuvem escura que cobriu a rota dos navegadores lusíadas na hora de dobrar o Cabo Tormentoso. Terá chegado para a modernidade o desafio maior de passar além do seu Cabo das Tormentas? Essa grave interrogação pode ser traduzida assim: terá chegado para a modernidade o momento de ultrapassar o espaço de sombra do niilismo ético que, neste fim de milênio, se estende sobre a sua rota histórica e prosseguir, nos tempos que já se anunciam, à luz de um ethos correspondente ao seu desígnio civilizatório universal?

A resposta a esta interrogação supõe, evidentemente, em primeiro lugar, a tentativa de reconstituição da gênese dialética da modernidade para que nela se descubram os antecedentes teóricos e o lugar de emergência do niilismo ético. Essa tentativa, como é sabido, tem sido, pelo menos desde o século XVIII, um tema permanente e quase obsessivo dos grandes pensadores da modernidade que são, igualmente, seus atores intelectuais. Não é o lugar aqui para se enumerar todas as versões dessa dialética do espírito moderno. Basta lembrar que, de Hegel a Nietzsche, como mostrou Karl Löwith numa obra clássica, o esforço de hermenêutica da modernidade atinge uma intensidade dramática e configura, na verdade, uma ruptura revolucionária do pensamento, já agora colocado sob o signo do niilismo e do intento de uma *Umwälzung*, de uma subversão de todos os valores e da criação de um homem novo, protagonista de uma nova história. Esse desígnio titânico tem em vista, primeiramente a instauração de um novo mundo de cultura e, portanto, de um novo ethos, cujos traços e cuja escala de valores se procura ler na face enigmática das revoluções que abalam o solo histórico da modernidade. Ora, nosso fim de milênio assiste ao amortecimento rápido que anuncia, provavelmente, o definitivo apa-

gar-se da chama revolucionária acesa há dois séculos no Ocidente. Ao mesmo tempo esvaem-se os traços e desfaz-se a escala de valores que identificavam o proclamado novo *ethos* do homem universal, saudado como filho legítimo da modernidade. Nosso tempo acompanha, silencioso e perplexo, o enterro das utopias e, na volta desse caminho, apresenta-se já a pós-modernidade anunciada pelos seus ideólogos como reino da universalidade negativa, do niilismo ético e da contradição vivida do não-sentido.

A grande falha aberta no solo cultural da modernidade torna-se, assim, definitivamente visível e é ela que desenha o perfil da crise de uma civilização que se tornou universal pela difusão planetária das suas obras e do seu *way of life*, mas que não logrou infundir nessa universalidade a alma de um *ethos* que fosse o princípio vital da sua unidade e do seu sentido. A crise da modernidade parece atingir, pois, o seu paroxismo. É a hora em que se desvanecem, um a um, os grandes ideais que povoaram o céu simbólico do homem moderno na sua marcha, por ele tida como avançar seguro, para a civilização universal e o kantiano “reino da liberdade”. Onde buscar a origem desse trágico paradoxo de uma civilização sem ética ou de uma cultura que no seu impetuoso e, aparentemente, irresistível avanço para a universalização, não se fez acompanhar pela formação de um *ethos* igualmente universal, que fosse a expressão simbólica das suas razões de ser e do seu sentido?

A estrutura que sustentou o movimento de universalização da cultura moderna manifestou-se, como vimos, como uma estrutura radial, que pode ser analisada em dois níveis: no nível histórico como irradiação do núcleo de civilização europeu-ocidental a partir do século XV; no nível simbólico como representação da história como convergência evolutiva para o advento de uma humanidade universal tendo como núcleo irradiador de universalidade a idéia mesma do homem moderno, seja ele pensado segundo a ideologia das Luzes do século XVIII, dos messianismos políticos ou da ideologia do cientismo positivista do século XIX ou, ainda, segundo essa variedade de modelos antropológicos que nos oferecem as filosofias das chamadas ciências humanas no século XX. Em suma, no nível simbólico, a universalização da história nos tempos modernos se fez através das filosofias da história e das filosofias do homem que, do século XVIII até hoje, assumiram a tarefa de explicar, justificar e até mesmo orientar o curso grandioso dos eventos de uma história enfim tornada universal no seu desenrolar empírico. Ora, já notamos a homologia que existe entre a estrutura radial da história moderna como história universal, e a estrutura da história cristã que tem seu núcleo irradiador empírico no Fato do Cristo na Palestina do primeiro século, donde parte para constituir um ecúmeno cristão segundo as dimensões do mundo, e tem 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 (Gl 3,27-29; 1Cor 3,21-

9. Ver a observação de E. Voegelin, *op. cit.*, p. 269.

23; 15,46-57). Não cabe aqui o aprofundamento dessa homologia estrutural entre a universalidade do *kérygma* cristão e a efetiva universalização da história nos tempos modernos,⁹ como também não é aqui o lugar para se examinar a hipótese da universalização da história a partir de outros centros como a civilização islâmica ou a civilização chinesa no século XV. O que importa é descobrir a razão profunda que levou o movimento de universalização da história desencadeado a partir do Ocidente moderno e estruturado em homologia com a universalidade da *historia salutis* cristã, à crise radical denunciada pela ausência de um *ethos* do homem sujeito e ator de uma história efetivamente universal e pela conseqüente impossibilidade de formulação de uma Ética que codifique suas razões de ser e de agir.

Ora, as análises mais clássicas da gênese e do desenvolvimento conceituais da modernidade, mesmo levadas a cabo sob inspiração e finalidade diversas, parecem corroborar a idéia de que é na práxis social e histórica do homem moderno que devem ser buscadas as explicações para o rumo singular e extraordinário que tomou a sua aventura de instaurar uma história efetivamente universal. Uma aventura que desemboca, coroada de êxito, na extensão planetária da ciência e da técnica ocidentais e da economia-mundo da qual elas são a mais poderosa força de produção. Uma aventura que, em meio à multiplicação dos seus êxitos, se detém inquieta diante da incerteza das suas razões e dos seus fins. Reconhecendo-se como instauradora de uma civilização que é universal efetivamente pela sua base material, a modernidade deve igualmente reconhecer-se como tendo sido incapaz de tornar essa civilização eticamente universal, vem a ser, regida por valores e guiada por fins cujo conteúdo e cuja normatividade sejam demonstrados como universais e, portanto, aceitos consensualmente, ao menos em princípio, por todos os homens.

Uma análise filosófica, conduzida com algum rigor, da estrutura da práxis humana, poderá talvez auxiliar-nos a entender a razão profunda da inadequação entre a universalidade efetiva e a universalidade normativa da nossa civilização.¹⁰ Desta sorte se verá também por que a universalidade da *historia salutis* do Cristianismo, religião do Ocidente e religião dos tempos modernos segundo Hegel, foi incapaz de constituir-se em *ethos* da aventura histórica do homem ocidental moderno, não obstante a homologia estrutural já antes assinalada.

A dialética constitutivamente primeira da práxis humana é a dialética do mensurante-mensurado,¹¹ que está na origem da criação grega da Ética. Na dualidade estrutural entre o sujeito e o objeto da práxis, seja esta considerada como agir, seja como fazer, a primazia do sujeito caracteriza o primeiro momento da dialética que lhe é própria, enquanto nele o ser natural do objeto é negado em si para ser significado segundo a medida traçada pelo círculo da própria práxis: sua capacidade, seus instrumentos, suas regras, seus fins. O objeto é, assim, assumido na esfera da práxis e nela recebe sua significação

10. Ver *Escritos de Filosofia II*, *op. cit.*, pp. 36-40.

11. *Ibid.*, p. 38, n. 8.

propriamente humana. A práxis é, então, mensurante da realidade. O segundo momento dessa dialética assinala a negação da primazia do sujeito. A realidade impõe à significação que lhe é atribuída no âmbito da práxis sua natureza e o seu conteúdo, em suma, sua verdade. Ela nega então, em força da necessidade do seu ser, a limitação e a contingência da práxis, da qual passa a ser mensurante. A supressão dessa oposição dialética constitutiva da práxis se dá justamente na constituição do ethos e na sua posterior sistematização racional como Ética. Então o homem e as sociedades aceitam submeter a sua práxis a normas e fins cujo fundamento transcende seja o ser empírico do objeto seja a contingência histórica da ação. A transcendência desse fundamento, afirmada na sanção religiosa e sapiencial do ethos como tradição, e traduzida na conceptualização filosófico-teológica do ethos como Ética (o Bem platônico, a Natureza aristotélico-estóica, o Deus cristão), assegurou ao pensamento ético clássico um equilíbrio satisfatório da síntese entre a verdade da práxis e a verdade do real.

A profunda revolução operada nas estruturas simbólicas do ethos da sociedade ocidental a partir do século XVII tem origem com a imanen-tização do fundamento transcendente que assegurava a supressão dialética da oposição entre a práxis humana e o seu mundo. Essa, que foi sem dúvida uma das mais radicais transformações da autocompreensão do homem ao longo da sua história, é correlativa, como é sabido (sem que tenhamos de recorrer, para explicar essa correlação, aos esquemas simplistas de uma causalidade linear que procede da infra-estrutura), aos gigantescos movimentos de transformação das condições materiais da vida na sociedade ocidental que acompanham a formação da primeira economia-mundo e os primeiros passos em direção ao horizonte de uma história efetivamente universal. 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 transcendência no qual é supracumida, no nível dos valores, normas e fins universais, a oposição entre a práxis humana e seu mundo enquanto situados na particularidade do seu acontecer empírico. Pretensão formidável, com efeito, essa em que a práxis humana se propõe como capaz de dar a si mesma o seu próprio fundamento, de ser a fonte última da sua própria teoria, de constituir-se, em suma, no sentido mais estrito, como criadora do seu mundo, vem a ser, do universo da cultura e do ethos que lhe é consubstancial. As filosofias do sujeito, expressão simbólica por excelência desse prometeísmo antropológico da modernidade, são a sua consagração filosófica, assim como o individualismo é a sua consagração ideológica.¹²

Portanto, nessa concepção da práxis que preside à gênese e ao desenvolvimento da idéia de modernidade, a dialética mensurante-mensurado é radicalmente alterada na sua estrutura pela absolutização do

12. Ver A. Renaut, *L'être de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989, que, sobre o pressuposto indiscutido do imanentismo, procura distinguir individualismo e autonomia.

momento mensurante que compete à práxis. Esta absorve na sua imanência o fundamento transcendente que assegurava a primazia relativa da práxis sobre a realidade e da realidade sobre a práxis ou, em termos éticos, da liberdade sobre a norma e da norma sobre a liberdade. Enquanto permanece indiscutido o postulado da imanência do fundamento no sujeito ou, eticamente, o postulado da autonomia absoluta do sujeito, a práxis concreta do homem ocidental, na sua titânica empresa de universalização da história, avança impelida pela dialética do desejo e da dominação (ou da satisfação hedonística e do poder), expressão universal do niilismo ético e forma moderna, infinitamente mais ambiciosa, do programa do homem-medida segundo Protágoras. Sobre a base desse postulado, atravessado pelo paradoxo de uma razão teórica finita que se infinitiza como razão prática (Kant), torna-se inviável a construção de uma Ética universal: a ética kantiana do dever foi notoriamente submergida pela ética empirista do prazer. Nossa civilização, no seu desígnio e no seu efetivo operar universalizantes, permanece uma civilização sem Ética.¹³

É, pois, a concepção da práxis absolutizada na sua imanência que constitui, no nível simbólico, o centro da estrutura radial da história universal moderna, assim como o Ocidente é o seu centro no nível histórico. Esse centro simbólico permite compreender por que, não obstante a homologia estrutural entre a história salutis cristã e a história universal moderna, o Cristianismo não se tornou a religião dos tempos modernos, como queria Hegel, senão no sentido de tornar possível, pela sua negação dialética, entendida como operação simbólica fundamental da modernidade, a emergência do ateísmo absoluto da práxis. Pensado à luz dessa negação o Cristianismo aparece, a partir de perspectivas diversas, mas convergentes (Hegel, Marx, M. Gauchet), como sendo a última grande religião historicamente possível. Tendo-se mostrado como ideologia da primeira civilização sem Ética, a modernidade manifesta-se igualmente como ideologia da primeira civilização não-religiosa da história. Na verdade, como poderia o Cristianismo integrar-se à tarefa da criação de um ethos do homem moderno, definido pela absolutização da sua práxis ou pela autonomia absoluta da sua liberdade, sem aceitar que o ateísmo se instalasse no próprio coração da sua mensagem?

Desde o ponto de vista da leitura da História, a solidariedade entre o Cristianismo e o Ocidente é uma evidência enorme e irrecusável. Ela marca de maneira profunda e, provavelmente, definitiva o destino da civilização que se desenvolve a partir da península extremo-occidental do continente eurasiático. Mas ela torna-se uma relação de extrema tensão dramática desde quando essa civilização assume o protagonismo de primeira civilização mundial. O Cristianismo dos tempos modernos deve, com efeito, reconhecer e suportar o insuportável paradoxo patente no fato de que tenha nascido no seio da única tradição civilizatória que pode ser chamada cristã a ideologia da práxis absoluta, que se tornou o centro simbólico do movimento de universalização da

13. Sob esse ponto de vista, as tentativas recentes de constituição de uma Ética das sociedades modernas avançadas fundada sobre o postulado de uma comunidade universal de comunicação, desdobrando-se no campo da *praxis* imanente como ação comunicativa, apresenta dificuldades judiciosamente analisadas por João A. A. Mac Dowell em "Ética política: urgência e limites", *Síntese Nova Fase*, 48 (1989):7-34.

história ocidental. Já nos séculos IV e V, quando Cristianismo e Ocidente iam confundir para sempre seus destinos, teve lugar um confronto decisivo de identidades, ao tentar a ideologia imperial transfundir suas categorias na substância do dogma cristão. Em nosso tempo um risco infinitamente mais grave pesa sobre a identidade cristã, na medida em que se tenta suprimir o paradoxo de um "ateísmo de civilização"¹⁴ dialeticamente articulado ao desenvolvimento da própria civilização cristã, aceitando reinterpretar o núcleo doutrinal do Cristianismo segundo os postulados e as conseqüências da ideologia da práxis. Essa imensa operação hermenêutica, que ocupa a cena do universo religioso nesse fim do segundo milênio cristão, acaba por fazer justamente das Igrejas cristãs um dos lugares mais espetacularmente visíveis da crise presente, com a rápida e aparentemente incontrolável deterioração da sua fé e da sua moral e com a banalização eclética, segundo os critérios do individualismo dominante, dos seus símbolos e dos seus ritos.

A crise da nossa civilização apresenta-se historicamente com características absolutamente originais. As grandes civilizações do passado que declinaram e morreram viram-se a braços com a incapacidade de renovar e ampliar suas bases materiais e de dar nova vida ao seu universo simbólico. Nossa civilização é impelida pelo mais gigantesco dinamismo de progresso material conhecido até hoje pela humanidade. Ela tem ou terá nas mãos, dentro de breve tempo, os instrumentos e os meios para assegurar a definitiva expansão da vida inteligente no universo e mesmo para conjurar eventuais acidentes cósmicos. Mas, se Bergson já reclamava para ela um *supplément d'âme*, hoje torna-se cada vez mais clara e mais dramaticamente vivida a certeza de que lhe falta uma alma ética. Todos os meios vão se tornando acessíveis para o uso da liberdade enquanto, uma a uma, vão se obscurecendo as razões de ser livre. É essa, propriamente, a essência do niilismo ético e essa é a bandeira ideológica levantada pelos arautos da pós-modernidade. Usar ilimitadamente a liberdade sem conhecer os fins da liberdade: tal a prática social que se difunde universalmente como sucedâneo aéctico do que deveria ser o *ethos* da primeira civilização universal. Essa é, por outro lado, a experiência mais abissalmente perigosa (no sentido nietzscheano) que a humanidade jamais terá feito. Haverá quem se disponha a recolher a lição dessa experiência para empenhar-se em reunir novamente, em síntese vital e vivida e com os olhos na fantástica aventura civilizatória que espera o homem do terceiro milênio, Ética e Civilização?

14. Sobre esse conceito ver H.C. de Lima Vaz, "Religião e Sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985)", *Síntese Nova Fase*, 42 (1988):27-47.

Endereço do autor:

Av. Cristiano Guimarães, 2127

Planalto

30710 — Belo Horizonte — MG

SÍNTESE NOVA FASE
49 (1990): 5-14