

ÉTICA E SOCIEDADE.
RAZÃO TEÓRICA VERSUS
RAZÃO TÉCNICA¹

Marcelo Perine
PUC-SP
Universidade São Marcos – SP

Resumo: O texto pretende, inicialmente, explicitar dois pressupostos do que H. C. de Lima Vaz chamou de "enigma da modernidade"; em seguida propõe encontrar no moderno fenômeno do niilismo ético a chave de compreensão do enigma de uma civilização sem ética. Finalmente, esboça as raízes comuns ao fenômeno do niilismo e da modernidade e conclui sugerindo a retomada e o aprofundamento da concepção antropológica que está na origem da tradição ocidental de cultura.

Palavras-chave: Ética, Cultura, Modernidade, Niilismo, Antropologia

Abstract: The aim of this paper is first to investigate the so called "riddle of modernity". The riddle is solved by the modern phenomenon of nihilism in a civilization without ethics. The common root of nihilism and modernity is thus demonstrated and a suggestion is made of a return to the anthropological tradition of the western culture.

Key words: Ethics, Culture, Modernity, Nihilism, Anthropology.

¹ Este texto inscreve-se também no âmbito de um projeto de pesquisa sobre "Ética e Sociedade. Das virtudes individuais à comunidade ética", em desenvolvimento no Mestrado Profissionalizante em Cooperação Internacional da Universidade São Marcos, SP.

Introdução

O tema da presente reflexão – *Ética e sociedade: razão teórica versus razão técnica* – pode sugerir a seguinte leitura: o primeiro conceito – ética – parece remeter à razão teórica, enquanto o segundo – sociedade – parece referido à razão técnica. Nesse sentido, ética estaria em oposição a sociedade, do mesmo modo que razão teórica a razão técnica. Esta é uma leitura possível mas, a meu ver, equivocada.

Os conceitos de ética e sociedade apontam para dimensões da vida humana que não podem ser compreendidas nem vividas separadamente, porque as realidades que esses conceitos indicam mantêm entre si uma relação análoga à que existe entre dois pólos de uma mesma realidade, a saber, eles se remetem mutuamente um ao outro, de modo que não podem existir nem desaparecer independentemente um do outro. Os conceitos de razão teórica e razão técnica, por sua vez, indicam dois aspectos da razão humana, que podem manter entre si relações de complementaridade, de contrariedade ou até de contradição, segundo o entendimento que se tenha deles. Isso significa que razão teórica e razão técnica *podem e não podem* existir juntamente, de acordo com a relação estabelecida entre elas por um determinado modo de entender e de viver esses aspectos da mesma razão humana.

Entretanto, de qualquer modo que se viva e se entenda a relação entre razão teórica e razão técnica, esses dois aspectos da mesma razão humana estão necessariamente relacionados tanto com a ética como com a sociedade. Em primeiro lugar, porque as realidades que esses quatro conceitos apontam são constitutivos irrenunciáveis da nossa humanidade. Com efeito, não existe vida propriamente humana na ausência de algum nível, ainda que elementar, de socialidade, assim como não se tem notícia da existência de grupos humanos totalmente desprovidos de regras de convivência, portanto, daquilo que está na origem das elaborações éticas. Em seguida, porque não se pode falar de existência humana se os modos de se apropriar ou de criar os meios para garantir a própria sobrevivência não forem acompanhados de algum grau, por menor que seja, de apreensão simbólica, de abstração e de reflexão sobre esses meios. Portanto, não existe razão técnica que não seja também, em alguma medida, razão teórica. Finalmente, por ser constitutivamente comunitário, o *ethos* humano integra e manifesta a identidade dos grupos humanos tanto no plano da técnica, isto é, dos conhecimentos para o domínio da natureza e satisfação das necessidades, como no plano da organização social e política, ou seja, dos modos de conceber e organizar a vida em comum dos seres humanos, e, ainda, no plano da cultura, ou seja, das crenças, saberes, artes e costumes, numa palavra, no plano da autocompreensão que os grupos humanos têm de si mesmos, expressa nas suas possibilidades realizadas.

O que pretendo propor à discussão neste momento é uma breve reflexão sobre a enigmática situação do tempo presente, no qual os conceitos de ética, sociedade, razão teórica e razão técnica encontram-se em contraste, senão em oposição entre si, gerando, a meu ver, uma realidade insustentável, porque contraditória, com a autocompreensão do ser humano formulada nas origens da tradição cultural do Ocidente. Pretendo, portanto, a partir do que foi chamado de o enigma da modernidade, esboçar uma chave para a sua compreensão, que permita também vislumbrar alguma alternativa de superação das contradições entre ética e sociedade, razão teórica e razão técnica, que podem levar a nossa civilização a um beco sem saída. A convicção de fundo desse esforço especulativo é a de que a realidade compreendida não é mais a mesma de antes da compreensão.

1. O enigma da modernidade

O “enigma da modernidade”, como será compreendido aqui, foi formulado no interior de um intento de compreensão filosófica da modernidade operado por Henrique Cláudio de Lima Vaz ao longo de mais de uma década de reflexão sobre o fenômeno. Com efeito, a expressão “enigma da modernidade” aparece na obra de Lima Vaz em um Editorial sobre “Ética e Comunidade”² da **Revista Síntese** do início de 1991. Entretanto, a complexa realidade que a expressão designa já fora esboçada em Editorial sobre “Ética e Civilização”³, da mesma revista, publicado em meados de 1990.

Segundo Lima Vaz, o grande enigma da modernidade procede do “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” (SNF 49, p. 10). Dito de maneira mais sintética, trata-se do “enigma de uma civilização tão prodigiosamente avançada na sua razão técnica e tão dramaticamente indigente na sua razão ética” (SNF 52, p. 11).

Para compreender a extensão e o caráter dramático desse enigma, tentemos deslindar, ainda que sumariamente, seus dois pressupostos fundamentais. O primeiro pressuposto é a identidade ou a coextensão de

² Cf. Ética e Comunidade, *Síntese Nova Fase* v. 18, n. 52 (1991) 5-11. Doravante citado no corpo do texto com a sigla **SNF 52**, seguida da página)

³ Cf. Ética e Civilização, *Síntese Nova Fase* v. 17, n. 49 (1990) 5-14. Doravante citado com a sigla **SNF 49**, seguida da página.

ethos e cultura. Isso se verifica, em primeiro lugar, porque o *ethos* é o modo especificamente humano, inseparavelmente individual e social, de existir no mundo; em segundo lugar, porque a cultura não é mais que a criação de um mundo propriamente humano, tanto pela produção material de bens que garantam a sobrevivência dos grupos humanos como pela produção de obras que atestam o empenho dos grupos humanos na luta pelo sentido a ser dado à sua existência; e, em terceiro lugar, o pressuposto se verifica porque as formas mais elementares do que veio a ser a ética como ciência do *ethos* não são mais que transcrições racionais, sob a forma de códigos de conduta, do *ethos* vivido pelas comunidades históricas. Se é verdadeiro o pressuposto da identidade entre *ethos* e cultura, dele se segue necessariamente a afirmação de que toda cultura é constitutivamente ética⁴.

O segundo pressuposto refere-se ao dinamismo de universalização presente na civilização ocidental desde as suas origens mais remotas, que se concretizou, no início da nossa era, na forma de um único “ecúmeno cultural”, segundo a expressão de Eric Voegelin⁵, utilizada por Lima Vaz para designar a “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” (SNF 49, p. 6). A pretensão à universalidade, característica das grandes civilizações, encontrou na civilização mediterrânea greco-romana um conjunto favorável de condições para a sua concretização, e tornou-se realidade efetiva na história sob a forma da moderna civilização ocidental.

As origens mais recentes dessa civilização remontam ao século XV, ao momento em que, segundo Fernand Braudel, começa a esboçar-se o mercado ou a economia mundial, que virá a ser a universalização das economias-mundo, constituídas em torno do Mediterrâneo a partir das cidades dominantes do norte da Itália, com Veneza à frente, seguida por Milão, Gênova e Florença⁶. Um passo gigantesco na dinâmica de

⁴ Sobre esse tema, ver as luminosas análises do autor em *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*, São Paulo, Loyola 1988, 36-43, retomadas sinteticamente em *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética filosófica 1*, São Paulo, Loyola, 1999, 39-43.

⁵ Para o sentido da expressão, Lima Vaz remete a E. VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV: The Ecumenic Age Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1974.

⁶ Cf. F. BRAUDEL, *Civilização material, economia e capitalismo. Séculos XV-XVIII*, vol. 3: O tempo do mundo, (trad. de T. Costa), São Paulo, Martins Fontes, 1996. Braudel distingue economia mundial de economia-mundo. A primeira “estende-se à terra inteira”, enquanto a segunda “envolve apenas um fragmento do universo, um pedaço do planeta economicamente autônomo, capaz, no essencial, de bastar a si próprio, e ao qual suas ligações e trocas internas conferem certa unidade orgânica” (p. 12).

universalização da civilização ocidental foi dado pela Revolução Científica do século XVII. A importância do século XVII é tão grande, que alguns historiadores o caracterizam como a mais profunda crise que afetou o ser humano no Ocidente, a ponto de ser comparada a uma mutação de espécie⁷. Se à Revolução científica se acrescenta a Revolução Industrial desencadeada na Inglaterra a partir de 1750⁸, e se a elas se soma o ciclo revolucionário que abalou a Europa desde a Revolução Inglesa de 1640 até Revolução Francesa de 1789, sepultando definitivamente as pretensões do Antigo Regime, temos então o quadro quase completo dos acontecimentos decisivos para que se criasse no Ocidente a primeira civilização efetivamente universal da história.

A combinação dos dois pressupostos acima esboçados, a saber, o da coextensão de *ethos* e cultura e o da efetivação histórica da dinâmica de universalização da civilização ocidental, permite compreender o paroxismo e a dramaticidade do enigma da modernidade. Se é verdade que a existência, primitiva e indemonstrável, do *ethos* é coextensiva à cultura; se é verdade que a natureza normativa e prescritiva do *ethos* é o que permite a sua transcrição racional nos códigos de conduta, fundamentando o caráter constitutivamente ético de toda cultura, e se, finalmente, é verdade que a moderna civilização ocidental tornou-se efetivamente universal, gerando no interior do seu revolucionário processo uma cultura *do* universal, então seria mais do que legítimo esperar que esse revolucionário processo de gestação da modernidade fosse acompanhado pelo florescimento de um *ethos* universal e, a partir dele, de uma ética que fosse a transcrição universal da sua natureza normativa

⁷ Cf. R. MOUSNIER, *História geral das civilizações*, tomo IV: Os séculos XVI e XVII, (trad. de V. Ramos e J. Guinsburg), São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960. A síntese do autor é extremamente sugestiva: "O século XVII é a época de uma crise que afeta o homem todo, em todas as suas atividades, econômica, social, política, religiosa, científica, artística, e em todo o seu ser, no âmago do seu poder vital, da sua sensibilidade e da sua vontade. A crise é permanente, se é lícito exprimir-se assim, com violentas variações de intensidade. Tendências contraditórias 'coexistiram longamente, misturadas, amalgamando-se alternativamente e combatendo-se (uma contra as outras), sem que seja fácil discernir peripécia ou data decisiva neste amálgama'. Não só coexistem na mesma época na Europa, mas ainda no mesmo Estado, no mesmo grupo social, no mesmo homem, contraditórias e dilaceradas. O Estado, o corpo, a classe social, o indivíduo lutam incessantemente para restabelecer, em seu meio e em si mesmo, a ordem e a unidade. Batalha esfalfante, encarniçada, em prol de um equilíbrio sempre fugidio, em que a humanidade realiza na Europa uma transformação decisiva – e, na opinião de alguns, até mesmo uma mutação de espécie – e, neste caminho que nos comprazemos em imaginar e que conduziria ao sublime, em meio do sangue, das angústias e das lágrimas; em meio da esperança, da confiança e da alegria, efetua um grande salto à frente" (p. 159).

⁸ Note-se que Braudel, sem minimizar a importância da Revolução Industrial, definida por muitos como o início de uma nova era, sustenta que "por mais maciça, por mais invasora, por mais inovadora que seja, ela não é, não pode ser por si só a totalidade da história do mundo moderno". Cf. F. BRAUDEL, *op. cit.*, 497.

e prescritiva, de modo que a cultura do universal viesse a ser constituída por uma universalidade ética. Surpreendentemente não foi o que ocorreu.

As revoluções que forjaram a nossa modernidade operaram profundas transformações nas estruturas do mundo humano, das quais as mais visíveis ocorreram no âmbito da categoria de objetividade⁹. As relações cognoscitivas e produtivas com a natureza passaram a ser dominadas pela fabricação, ou seja, aquela forma de relação com a natureza designada pelos gregos com o termo *poiesis*. O modelo dominante da relação do ser humano com o mundo passou a ser o modelo operativo, para o qual a natureza não é mais que matéria-prima ou, o que é o mesmo, material de construção¹⁰. O produto mais elaborado dessa nova relação com a natureza é a chamada *tecnociência*, que impôs a todos os quadrantes do mundo moderno um estilo de vida dominado pela racionalidade mais adequada ao modelo operativo de relações com a natureza. No campo das relações cognoscitivas com o mundo, essa racionalidade chama-se empírico-formal, no campo das relações políticas e de produção, ela assume a forma de racionalidade instrumental.

Ao mesmo tempo, as revoluções filosófica e política, no interior das quais se elaborou o *programa* de civilização para a modernidade, transformaram radicalmente as estruturas do mundo humano no âmbito da categoria de intersubjetividade¹¹. O processo de inflexão sobre o sujeito que marca o início da época moderna, nascida sob a afirmação da liberdade como a verdadeira natureza do homem, realiza-se no ciclo de pensamento que vai do Racionalismo à Ilustração. De Descartes e Hobbes até Kant e Mill, passando por Hume e Rousseau, temos o leque dos pensadores mais significativos na elaboração do que se pode chamar de *programa* da modernidade. É talvez com Kant que esse programa encontra a sua mais ousada formulação, pois toda a sua filosofia prática não é mais que a tentativa de enfrentar a complexa tarefa teórica de preservar a universalidade efetiva da razão prática diante da instância natural, ou seja, da existência empírica do indivíduo no mundo; diante da instância histórica, isto é, do conteúdo do *ethos* de uma determinada tradição cultural, e, finalmente, diante da instância pessoal, ou seja, da ação ética na singularidade da sua situação.

⁹ Cf. H. C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, São Paulo, Loyola, 21992, 9-48.

¹⁰ Sobre a mudança de relação com a natureza, que caracteriza a moderna sociedade, cf. E. WEIL, *Filosofia Política*, (trad. M. Perine), São Paulo, Loyola, 1991, 77-92.

¹¹ Cf. H. C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, 49-91. Sobre a **Antropologia Filosófica** de Lima Vaz, ver a excelente interpretação realizada por R. G. SAMPAIO, *O ser e os outros. Um estudo de teoria da intersubjetividade*, São Paulo, Unimarco, 2001.

Mas foi sob a forma do Liberalismo que o programa da modernidade encontrou a sua melhor expressão política. Com efeito, o Liberalismo, com o seu projeto de criar uma ordem social na qual os indivíduos se emancipassem da contingência e da particularidade da tradição pelo recurso a normas genuinamente universais e independentes dela, não foi uma invenção de filósofos, mas da sociedade liberal moderna e individualista. Entretanto, é inegável que o Liberalismo encontrou filósofos que formularam a sua concepção do bem humano e, conseqüentemente, a sua concepção da vida em comum. A grande novidade desta concepção consistiu em que o bem passou a ser concebido exclusivamente em termos de preferências pessoais expressas em primeira pessoa como justificações para a ação. Ora, essa transformação no modo de conceber e estabelecer relações intersubjetivas ocorreu em harmonia com os procedimentos dos domínios públicos do mercado e da política individualista liberal, de modo que os novos procedimentos no domínio público, aliados ao novo modo de conceber o pensamento e a ação no domínio privado, acabou definindo um novo artefato social e cultural, a saber, o *indivíduo*, que só raciocina enquanto indivíduo. Intimamente ligada à concepção do pensamento e da ação moral está a concepção liberal da ordem justa, cujo bem supremo consiste simplesmente na manutenção continuada da ordem social e política liberal¹².

O predomínio da racionalidade dominante da tecnociência e a universalização nas sociedades liberais do individualismo como ideologia da modernidade confluíram para desenhar o perfil antropológico do homem moderno, no qual veio se alojar o enigma da modernidade. É provável que, como afirma Lima Vaz, a formação histórica da modernidade tenha chegado ao seu fim com “a passagem da modernidade como *programa* de civilização para a modernidade como *forma* definitiva de uma nova civilização”¹³. Com efeito, ao que tudo indica, a norma da tecnociência, bem como o imperativo da primeira pessoa do singular, impuseram uma nova forma do existir humano a todos os campos da nossa atividade. Com isso, temos elementos suficientes para esboçar uma chave de compreensão do enigma da modernidade.

¹² Sobre a crítica do Liberalismo transformado em tradição moral, cf. A. MACINTYRE, *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, (trad. de M. Pimenta Marques), São Paulo, Loyola, 1991, 351-374. Sobre MacIntyre, ver M. PERINE, *Virtude, justiça e racionalidade*. A propósito de Alasdair MacIntyre, *Síntese Nova Fase* v. 19, n. 58 (1992) 391-412. Ver ainda H. B. A. DE CARVALHO, *Tradição e racionalidade na filosofia moral de Alasdair MacIntyre*, São Paulo, Unimarco, 1999.

¹³ Cf. H. C. DE LIMA VAZ, *Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI*, *Síntese Nova Fase* v. 25, n. 80 (1998) 19-41 (aqui p. 32).

2. O niilismo ético como chave do enigma

O tema do niilismo vem ocupando, progressivamente, um lugar central na reflexão filosófica contemporânea. A proclamação nietzschiana de que o niilismo é a falta de finalidade, a ausência de todo para quê e, em última instância, a desvalorização dos valores supremos¹⁴, é apenas mais um marco, talvez o mais atraente, da imensa literatura produzida em torno da questão, não só no âmbito estritamente filosófico¹⁵. Não é o caso de nos determos aqui numa exploração pormenorizada da história ou da lógica do fenômeno. Entretanto, algumas rápidas indicações sobre o niilismo moderno podem nos ajudar a compreender o sentido da afirmação do niilismo ético como a chave do enigma da modernidade.

No verbete “Nihilisme” do recente **Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale**, dirigido por Monique Canto-Sperber¹⁶, Bertrand Saint-Sernin entende por niilismo moderno o que foi descrito por Dostoiévski e Nietzsche, o que foi praticado pelos anarquistas russos e que impregna até hoje o espírito europeu. Para compreender as origens desse niilismo da morte de Deus e da desvalorização de todos os valores seria preciso estudar a dissolução das três relações fundamentais que ligavam o homem à realidade até o início dos tempos modernos.

O primeiro laço dissolvido pela ciência moderna foi o que ligava o homem e o universo, com o surgimento do conceito científico de lei, que situa o homem entre os fenômenos. A nova visão científica do mundo tornou caduco o princípio de analogia dominante na visão antiga do mundo, segundo o qual todas as realidades tinham seu lugar no universo, e o lugar do homem era atribuído pela sua semelhança a Deus. O princípio de analogia de todas as realidades com relação a Deus fundava também o postulado da homologia entre a razão humana e o universo, uma vez que em sua exemplaridade ideal o universo existia na Inteligência divina, da qual fluía a luz para que a inteligência humana pudesse conhecer o universo. Com a nova ciência rompeu-se a homologia entre o mundo e a razão humana, garantida pelo Princípio de inteligibilidade. A ciência moderna, a partir de Galileu, introduziu

¹⁴ O fragmento de Nietzsche é citado por: F. VOLPI, *O niilismo*, (trad. A. Vannucchi), São Paulo, Loyola, 1999, 8.

¹⁵ Para a bibliografia mais recente sobre o niilismo, além do livro de Volpi citado na nota anterior, ver também F. D'AGOSTINI, *Logica del nichilismo. Dialettica, differenza, ricorsività*, Roma, Laterza, 2000. Esta obra está sendo traduzida por mim e será proximoamente publicada pela Editora Unisinos.

¹⁶ Cf. B. SAINT-SERNIN, Nihilisme, in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, (sous la direction de Monique Canto-Sperber), Paris, PUF, 1996, 1043-1048. Este dicionário também está sendo traduzido para o português e será brevemente publicado pela Editora Unisinos.

uma mediação na relação imediata de homologia até então admitida entre o mundo exterior e o conhecimento racional. A partir de então acentuou-se a intervenção ativa do homem no estabelecimento dos códigos para a compreensão do universo. A consequência pode ser formulada nos seguintes termos: “O homem, hoje, compensa pela sua ação – antes, pelo seu ativismo – a penosa dissolução dos seus laços com o universo. Ele se vê como herdeiro – ou como usurpador – do antigo poder de Deus: ele chega a acreditar que nada é impossível”¹⁷.

O segundo fenômeno que contribuiu para a constituição do niilismo moderno é de caráter teológico: “o primado da liberdade sobre a razão em Deus, tal como o expõe Descartes; a inescrutabilidade dos designios de Deus, tal como a evoca Malebranche. [...] Se Deus é liberdade, o tempo não tem a continuidade de um encadeamento lógico, e as ações de Deus não são a execução de um plano. A razão não é mais que o exercício por Deus de seu querer: ela é em Deus ação e liberdade fundidas. Se Deus é inescrutável, a idéia de relação causal é uma miragem”¹⁸. De onde se segue – e esta é a terceira ruptura que explica o niilismo moderno – que, se Deus se retira da cena do mundo e se a história tem o curso que a liberdade de Deus estabeleceu para ela, franqueia-se o caminho para o mergulho definitivo no mais radical imanentismo, a partir do qual se desenvolve “o modelo de um pensamento que, segundo a palavra de Henri Gouhier sobre Auguste Comte, descobre um homem ‘sem traços de Deus’”¹⁹.

A confluência dessas três rupturas – entre a natureza e o homem, entre o homem e Deus e entre o humano e ele mesmo – gerou um niilismo que é mais um comportamento do que uma doutrina. Com efeito, ele “não é mais a negação do real, mas a negação embriagada do impossível. Daí resultam nele dois traços enigmáticos: seu ativismo e seu prazer de destruir (...). Se Deus não é mais, o homem se torna o único concessionário do ser e do poder; mas como a força que edifica é mais lenta para agir do que a que destrói, a segunda traz uma satisfação que a primeira, muito amiúde, recusa”²⁰.

O tema do niilismo ético é uma constante na filosofia de Lima Vaz. Ele já aparece em **Escritos de Filosofia II**, publicado em 1988, volume que recolhe a reflexão publicada a partir de 1974 em artigos esparsos²¹. Ao longo da última década, particularmente na trilogia **Ética e civilização** (1990), **Ética e comunidade** (1991) e **Ética e razão moderna**²² (1995), a

¹⁷ Ibidem, 1045.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, 1046.

²¹ Cf. *Escritos de Filosofia II*, 8.

²² Cf. H. C. DE LIMA VAZ, *Ética e Razão Moderna. Síntese Nova Fase* v. 22, n. 68 (1995) 53-85.

reflexão em torno do tema adquire aquela tonalidade cinzenta da hora crepuscular em que, segundo a famosa metáfora de Hegel, se levanta o voo da Ave de Minerva para pintar em claro-escuro sobre um aspecto da vida que envelheceu, a ponto de não poder mais ser rejuvenescido, mas apenas reconhecido²³.

A recorrência do tema revela uma continuidade de fundo na compreensão do problema. A primeira ocorrência da expressão “nihilismo ético” nos **Escritos de Filosofia II** se dá no contexto de uma reflexão sobre *ethos* e tradição, ao mostrar que a crise do *ethos* na moderna sociedade ocidental está ligada a uma ruptura da essencial relação entre *ethos* e tradição ocorrida na modernidade. Com efeito, quando a instância normativa do tempo é transferida do passado para o futuro, rompe-se a estrutura dialética circular do tempo na tradição ética e desarticula-se o processo dialético da tradição, no qual a oposição linear do presente e do passado são suprassumidos na perenidade normativa do *ethos*. A consequência dessa ruptura é formulada nos seguintes termos: “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”²⁴.

A segunda referência ao nihilismo ético aparece no âmbito da reflexão sobre *ethos* e indivíduo. O processo de socialização do indivíduo é compreendido como uma circularidade teleológica, na qual a socialidade se apresenta para ele como um fim e como lugar da sua auto-realização. Nessa perspectiva, a vida social não se apresenta ao indivíduo como uma força exterior, justamente porque ela se organiza teleologicamente segundo a estrutura axiológica e normativa do *ethos*. Entretanto, a irrupção e a predominância na sociedade moderna de uma compreensão que a reduz ao reino por excelência do “mau infinito” hegeliano²⁵ provoca uma cisão na estrutura dialética do *ethos*, compreendida como “circularidade paradoxalmente teleológica”, na qual a realização do indivíduo se alcança pelo senhorio de si e pelo exercício de uma práxis ética à qual devem submeter-se os bens exteriores. Também aqui a consequência é clara: “É, pois, permitido concluir que o reducionismo economicista, ou o que se poderia denominar a ‘redução ideológica’ do *ethos*, implica necessariamente um *nihilismo* ético (...) que está presente no cerne mais íntimo dessa sociedade da produção e do consumo que acabou se constituindo em versão planetária da ‘economia-mundo’”²⁶.

²³ Cf. G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto con le aggiunte compilate da Eduard Gans*, (trad. F. Messineo), Roma, Laterza, 1979, 20.

²⁴ Cf. *Escritos de Filosofia II*, 21.

²⁵ Cf. HEGEL, *op. cit.*, § 191, p. 196.

²⁶ Cf. *Escritos de Filosofia II*, 25.

Para não me estender demasiadamente sobre a questão, quero ainda apresentar uma terceira ocorrência da expressão “nihilismo ético” nos **Escritos de Filosofia II**, desta vez no âmbito de uma reflexão sobre a concepção aristotélica da *phrónesis*. Segundo Lima Vaz, a contribuição decisiva de Aristóteles à constituição da ética como ciência do *ethos* foi ter situado a *phrónesis* no centro de gravidade da sua teoria da *práxis*. Entretanto, a grande transformação na concepção do homem e do seu agir, operada com o advento da modernidade, colocou no centro do sistema das “coisas humanas”, compreendido como uma esfera única na qual *poiesis* e *práxis* se confundem, o Eu construtor e o Eu legislador, tendo como consequência a submissão da *práxis* às regras da *poiesis* e o desvanecimento da distinção entre *práxis* e *téchne*, do qual procede a cisão entre ética e política que acompanha as vicissitudes da modernidade desde os tempos maquiavélicos. O desfecho desse processo parece claro: “É, sem dúvida, nessa sujeição da *práxis* aos imperativos da *poiesis* e na consequente degradação da virtude a ‘um simples efeito do querer de acordo com o dever ou a uma disposição para semelhante querer’ que se poderá encontrar a raiz do nihilismo ético no qual acabam as teorias modernas da *práxis*”²⁷.

Na reflexão dos anos 90 o tema do nihilismo ético deve ser compreendido no interior do grande panorama histórico-especulativo traçado no artigo sobre **Ética e Razão moderna**, no qual Lima Vaz analisa a situação da Ética na cultura contemporânea. Na primeira parte, o texto acompanha o itinerário da razão moderna, desde o século XVII, em confronto com a razão clássica; na segunda parte, mostra a formação das racionalidades éticas modernas em correspondência com as racionalidades científico-filosóficas, e conclui sugerindo o retorno aos princípios da Ética clássica como caminho de solução para os principais impasses da Ética contemporânea. A pergunta que motivou essa grande rememoração histórica e esse enorme esforço especulativo refere-se à possibilidade da fundamentação da racionalidade ética pelas racionalidades teóricas, científicas e filosóficas modernas. Segundo Lima Vaz, as respostas oferecidas a essa pergunta desenham um quadro de perplexidades: “Por um lado, o domínio do lógico e do operacional na razão moderna – ou a articulação do *teórico* e do *técnico* sem mediação do *prático* – e, por outro, a imanentização do *sentido* e do fundamento do *valor* na razão finita e na liberdade situada – vale dizer, a ocultação do pólo metafísico da Razão – arrastam as racionalidades éticas por caminhos que não podem levar senão ao deserto do não-sentido e do nihilismo dos valores”²⁸.

²⁷ Cf. *Ibidem*, 111. A frase citada por Lima Vaz é de MAX SCHELER, Zur Rehabilitierung der Tugend, apud *Vom Umsturz der Werte, Werke*, III, Bern, Francke, 41955, 16.

²⁸ Cf. *Ética e Razão Moderna*, 78.

Parece, portanto, que é nas razões da nossa perplexidade que devemos buscar a origem do que Lima Vaz chamou de “trágico paradoxo de uma civilização sem ética”²⁹, bem como as causas do que ele classificou como “dramática experiência que se difunde entre os homens da primeira civilização universal, e que pode ser caracterizada como incapacidade radical de constituir uma comunidade ética ou de viver um *ethos* comunitário reconhecido como horizonte normativo da sua práxis”³⁰.

3. Raízes do niilismo na modernidade

As três rupturas apontadas na caracterização do niilismo como fenômeno de comportamento mais do que como doutrina – ruptura entre a natureza e o homem, entre o homem e Deus e entre o humano e ele mesmo – encontram eco na reflexão de Lima Vaz sobre o niilismo ético. Com efeito, o niilismo como desvalorização dos valores supremos também foi compreendido por Lima Vaz como o produto de uma triplíce ruptura. Em primeiro lugar, uma ruptura com a estrutura axiológica e normativa do *ethos*, que organiza teleologicamente as estruturas objetivas da socialidade. Em seguida, uma ruptura com a tradição pela primazia do futuro na concepção do tempo na modernidade, que levou ao domínio do fazer técnico na concepção da ação humana. Finalmente, ruptura com o fundamento transcendente das normas e dos fins da ação humana pela imanentização do *sentido* e do fundamento do *valor* na razão finita e na liberdade situada.

Tudo indica, portanto, que as raízes do niilismo são as mesmas da modernidade, forjada no cerne das revoluções que abalaram todas as estruturas do mundo ocidental a partir do final do século XVI, dentre as quais se inscreve o cartesianismo como a primeira revolução filosófica depois de Platão. De fato, afirma Lima Vaz, “é na revolução operada por Descartes na estrutura do pensamento clássico que devem ser buscadas as origens de uma nova idéia da Ética e de uma nova figura da consciência moral”³¹. A revolução cartesiana mostra sua ponta de diamante tanto no âmbito metafísico, pela prioridade do pensamento sobre o ser na fundamentação da inteligibilidade do real, como nos âmbitos antropológico e noético, respectivamente, pela compreensão do homem como substância pensante e pela supremacia da razão metódica sobre a razão teórica na estruturação do mundo humano.

²⁹ Cf. *Ética e Civilização*, 10.

³⁰ Cf. *Ética e Comunidade*, 8.

³¹ Cf. H. C. DE LIMA VAZ, *Crise e verdade da consciência moral, Síntese Nova Fase* v. 25, n. 83 (1988) 461-476 (aqui p. 466).

Os historiadores da filosofia são unânimes em atribuir a Descartes a autoria da primeira página da filosofia e da ética modernas. De fato, o projeto cartesiano realiza fundamentalmente as exigências do paradigma mecanicista que começou a se impor no pensamento europeu a partir do Renascimento, caracterizado por uma quase frenética atividade fabricadora e inventora de máquinas e artefatos. Entretanto, a bem da verdade histórica, é preciso reconhecer que, no campo da ética, Descartes não deve ser considerado o principal responsável pela redução da *práxis* humana aos cânones da *poiesis*, que já foi apontada aqui como um dos traços característicos da compreensão moderna do agir humano. Em uma nota do belo capítulo sobre “A sabedoria cartesiana” dos seus **Escritos de Filosofia IV. Introdução à Ética filosófica I**, mesmo reconhecendo que o projeto cartesiano cumpre as exigências fundamentais do paradigma mecanicista que passou a presidir todo o desenvolvimento da razão moderna, Lima Vaz afirma que Descartes o aplica ao “mundo físico e os animais como máquinas para preservar a espiritualidade da alma humana”³².

Na verdade, o grande artífice da nova razão ética foi Thomas Hobbes. Nele, sim, os princípios de um estrito materialismo mecanicista levou à ruptura com a teleologia do Bem que fundava a ética antiga e medieval. Na trilha já aberta por Maquiavel, para quem “todos os homens são maus e dispostos a usar a própria perversidade todas as vezes que encontram ocasião propícia”³³, a concepção hobbesiana da ética está fundada na afirmação de um princípio rigorosamente egoísta e utilitarista na definição do estado original do homem, entendido como indivíduo isolado e guiado exclusivamente pelos instintos da autoconservação e da dominação, para os quais o único limite é o temor da morte. Esta concepção, segundo a análise de Lima Vaz, “reveste-se de uma significação emblemática na gênese das racionalidades éticas modernas, na medida em que mostra com inconfundível nitidez o caráter *poiético* ou fabricante do conhecimento no domínio dos valores éticos: Hobbes, com efeito, reconhece como única originalidade do homem o ser o artífice da própria humanidade”³⁴. Assim, a grande “descoberta do homem”, iniciada no Renascimento e que se tornou a marca registrada do século XVII, aparece também na revolução galileana da doutrina jurídica operada por Hobbes: descartando todo princípio teológico e transcendente, ele sublinha que a soberania pertence essencialmente ao universo profano e, portanto, a essência da política não pertence

³² Cf. *Escritos de Filosofia IV*, 277, nota 27.

³³ Cf. N. MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro I, capítulo III. Também no capítulo XVII de *O Príncipe*, Maquiavel afirma que os homens “são ingratos, volúveis, simuladores, covardes ante os perigos, ávidos de lucro”.

³⁴ Cf. *Ética e Razão Moderna*, 72.

ao céu, mas à terra³⁵. Em suma, para Hobbes existe uma perfeita equação entre moral, social, contratual ou convencional. O homem, ou melhor, o indivíduo, como se verificará muito rapidamente, está na origem de tudo o que tem valor e, portanto, de tudo o que é digno de respeito.

Se a filosofia de Descartes ainda garantia uma abertura para uma metafísica da liberdade, a nova ética inspirada na filosofia de Hobbes deve ser considerada a primeira ética sem metafísica da nossa história. A pergunta “Descartes ou Hobbes?” no que toca à autoria da primeira página da Ética moderna é respondida por Lima Vaz em favor de Descartes. Mas, acrescenta ele, “a Hobbes coube iniciar simultaneamente um novo texto que será, de fato, uma contestação, ponto por ponto, do texto cartesiano. Serão assim dois os textos da Ética moderna que começam a ser escritos na mesma época pelos dois maiores e mais representativos pensadores do século XVII: o texto de uma Ética fundada sobre a primazia da razão por Descartes, o texto de uma Ética fundada sobre a primazia do corpo por Hobbes”³⁶.

Da reflexão que fizemos até agora parece se impor com certa clareza que as raízes comuns do niilismo ético e da modernidade, na perspectiva de uma análise filosófica, encontram-se numa profunda transformação da concepção antropológica, que repercutiu com igual intensidade na concepção das estruturas do agir humano, tanto na dimensão subjetiva da moralidade em sentido estrito como na dimensão objetiva da eticidade ou do existir em comum dos homens. Com efeito, o antropocentrismo da concepção moderna do homem³⁷ resultou no que Lima Vaz chama de “prometeísmo antropológico da modernidade”, consagrado filosoficamente nas filosofias do sujeito e ideologicamente no individualismo dominante nas sociedades modernas³⁸. É a partir dessa revolução antropológica que o homem moderno “levanta a formidável pretensão de ser o fundamento e o lugar conceptual do movimento de transcendência no qual é supressumida, no nível dos valores, normas e fins universais, a oposição entre *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

³⁵ Ver melhor este ponto em S. GOYARD-FABRE, *Introduction à Le Citoyen ou Les Fondements de la Politique*. (trad. de S. Sorbière), Paris 1982, 33-44.

³⁶ Cf. *Escritos de Filosofia IV*, 294.

³⁷ Sobre isso, ver H. C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo, Loyola, 31993, 77-110.

³⁸ Sobre o individualismo como ideologia da modernidade, cf. L. DUMONT, *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, (trad. A. Cabral), Rio de Janeiro, Rocco, 1993. Ver também G. LIPOVETSKY, *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*, (trad. M. Serras Pereira e A. L. Faria), Lisboa, Relógio D'Água, s.d. Do mesmo autor, ver *O crepúsculo do dever. A ética indolor dos novos tempos democráticos*, (trad. F. Gaspar e C. Gaspar), Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1994.

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”³⁹.

Esse prometeísmo está na origem do abandono de uma concepção teleológica da vida humana, considerada pela modernidade como superstição, da qual se seguiu a perda do referencial social ou de um *ethos* objetivo para o desenvolvimento da vida humana. Esse abandono da teleologia corresponde, na tríplice ruptura que caracteriza o niilismo moderno, à ruptura entre o homem e a natureza. Segundo as agudas análises de Alasdair MacIntyre⁴⁰, uma das principais características da cultura da Europa, no período que vai de 1630 a 1850 aproximadamente, foi a tentativa de dar à moral uma justificação racional, visando a transformar a esfera da moralidade num âmbito peculiar da vida, no qual as regras de conduta não seriam nem teológicas, nem legais nem estéticas, mas alcançariam o espaço cultural que lhes é próprio. A partir do final do século XVII e ao longo do século XVIII a distinção entre moral e teológico tornou-se doutrina admitida, e a justificação racional da moral veio a ser uma questão central na cultura européia. Com efeito, todos os protagonistas do Iluminismo rejeitaram a visão do ser humano como possuidor de uma essência que definia seu verdadeiro fim, de onde se seguiu a afirmação da impossibilidade de passar do ser ao dever-ser. Ora, no horizonte das éticas grega clássica e cristão-medieval, essa passagem era permitida porque o ser humano era entendido como possuidor de uma *natureza* dotada de propósitos e funções essenciais. Ser humano era ser naturalmente social, era desempenhar uma série de papéis, todos eles finalizados por uma concepção de um bem supremo ao mesmo tempo e inseparavelmente individual e social. Entretanto, quando o ser humano passou a se pensar como indivíduo isolado e egoísta, anterior e separado de qualquer papel, ‘homem’ deixou de ser um conceito funcional, e o indivíduo, referido exclusivamente a si mesmo, tornou-se a instância axiológica última no âmbito moral.

Junto com a abandono da concepção teleológica da vida humana, o prometeísmo do homem moderno levou-o a uma ruptura com a tradição, correspondente à ruptura do homem com ele mesmo no âmbito das três rupturas do niilismo moderno. Por força do seu ser moral, o ser humano é também estruturalmente tradicional, pois ele sempre compreende a sua própria vida como uma unidade envolvendo nascimento, vida e morte, nos termos de um começo, desenvolvimento e fim de uma narração, situada num contexto onde se cruzam outras narrações, com as quais se tece a trama da história ou, numa palavra, da tradição. O

³⁹ Cf. *Ética e Civilização*, 12.

⁴⁰ Cf. A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1985, espec. pp. 35-61.

homem pode, então, ser definido, segundo MacIntyre, como um “animal contador de histórias”⁴¹, em primeiro lugar da sua própria, da qual ele é ator e autor, e das histórias dos outros, das quais ele não é a personagem principal, mas tem papel secundário. A recusa da tradição é a ruptura com o estilo de vida forjado em torno de saberes, valores, normas de procedimento, regras de convivência, que tiveram a sua validade comprovada pela garantia de sobrevivência e pela identidade conferida aos grupos humanos. A substituição do caráter exemplar conferido ao passado por uma projeção no futuro das possibilidades ilimitadas do fazer técnico subtrai, furtivamente, do processo de formação da identidade pessoal e social o caráter normativo do *ethos*, no qual passado e presente são suprassumidos na compreensão de si mesmo e da própria ação. Com efeito, o ser humano só se compreende, sem ilusões ou distorções ideológicas, nas suas possibilidades efetivamente realizadas.

Finalmente, o prometeísmo do homem moderno leva também à terceira ruptura característica do niilismo moderno: a ruptura do homem com Deus. A filosofia de Nietzsche⁴² é, talvez, a que melhor captou e expressou o significado da transformação espiritual contida na desvalorização de todos os valores. A sua filosofia contém o projeto humano de se descobrir sem dever se referir a nada além de si mesmo. O niilismo de Nietzsche compreende a afirmação do absoluto não-sentido de tudo o que pertence ao sobremundo metafísico, em cujo topo está Deus, e a decisão de aceitar essa situação inquietante como destino de uma época. Com efeito, diz ele no § 1 de **A vontade de poder**: “O que eu narro é a história dos próximos séculos. Eu descrevo o que virá, o que não pode deixar de vir: o advento do niilismo... O niilismo está à porta”⁴³. Mas a plenitude do niilismo só será alcançada pela decisão existencial de aceitar amorosamente o destino irreversível de nossa época: “amor do destino, este será doravante o meu amor”⁴⁴. Guiado pela sua própria experiência, Nietzsche assinala as fases do processo que leva ao niilismo perfeito: a progressiva interiorização do ato moral, passando da heteronomia do *tu debes* à autonomia do *eu quero*, e, por meio deste, à plenitude do *eu sou*. A primeira fase, a do *tu debes*, tem lugar na avidez de normas éticas claramente definidas, e considera a perda de tais normas, impostas desde fora ao sujeito, como o deserto de uma existência absurda. A segunda fase, a do *eu quero*, interpreta o vazio deixado pela superação do dever ético como o espaço de uma atividade responsável, cujo niilismo é ainda imperfeito porque, na tentativa de mostrar-

⁴¹ Cf. *Ibidem*, 216.

⁴² Sobre o niilismo de Nietzsche, cf. F. VOLPI, *O niilismo*, 43-64. Cf. também J. ALFARO, *De la cuestion del hombre a la cuestion de Dios*, Salamanca: Sigueme, 1988, 79-95. Ver também G. MOREL, *Nietzsche*, 3 vols., Paris, Aubier-Montaigne, 1970-1971, espec. o vol. 2 sobre a análise da enfermidade moderna.

⁴³ Cf. F. NIETZSCHE, *A vontade de poder*, § 1.

⁴⁴ Sobre o *amor fati*, ver F. NIETZSCHE, *A vontade de poder*, §§ 4, 21, 611, 797; *A gaia ciência*, § 374; *Além do bem e do mal*, § 2

se como liberdade além de Deus, o homem padece ainda da dualidade entre o querer e o querido. A terceira fase, a do *eu sou*, expressa a interioridade própria da inocência da criança: sem ser molestada pelas exigências do *tu debes* e sem o estrangulamento implicado na vontade de agir (*eu quero*), a criança descansa esquecida de si mesma. Nesse estado infantil de não-submissão e de um espontâneo não querer, a existência humana alcança a plena interioridade como um “estar dentro do nada”: encontra no nada a sua norma de ação.

Poucas vezes a filosofia exprimiu com tanta ousadia e clareza o termo presumido da história da ética “na idade do niilismo que estamos vivendo”⁴⁵. A ruptura com o fundamento transcendente das normas e dos fins da ação humana se dá, efetivamente, pela imanentização do *sentido* e do fundamento do *valor* na razão finita e na liberdade situada. A concepção da práxis absolutizada na sua imanência veio a transformar-se num dos eixos de sustentação da visão do homem e do mundo dominante na modernidade, a ponto de, como afirma Lima Vaz, depois de se ter “mostrado como ideologia da primeira civilização sem Ética, a modernidade manifesta-se como ideologia da primeira civilização não-religiosa da história”⁴⁶.

Conclusão

É tempo de começar a concluir a nossa reflexão. Partimos de uma breve consideração sobre os conceitos de ética e sociedade, razão teórica e razão técnica. Os pressupostos da nossa reflexão indicaram que, pelo menos na sua origem, não há nenhuma incompatibilidade entre esses conceitos. Pelo contrário. Uma rápida aproximação filosófica a eles revelou a sua unidade visceral no interior de uma concepção da vida e da ação humanas que estão na origem da nossa tradição de pensamento.

Propus em seguida uma breve reflexão sobre a enigmática situação do tempo presente, no qual os conceitos de ética, sociedade, razão teórica e razão técnica vieram a encontrar-se em oposição, gerando uma realidade contraditória com a autocompreensão do ser humano formulada no seio da grande tradição cultural do Ocidente. Na reflexão sobre o que Lima Vaz chamou de enigma da modernidade, encontramos no fenômeno do niilismo moderno a chave de compreensão do enigma pela descoberta das raízes comuns ao ciclo civilizatório chamado modernidade e ao niilismo ético como a sua expressão mais acabada. Entretanto, se tem razão Hölderlin, ao dizer que “onde está o perigo,

⁴⁵ A expressão encontra-se em H. C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II*, 78, nota 164.

⁴⁶ Cf. *Ética e Civilização*, 13.

crece também o que salva”, então é permitido crer que o esforço especulativo de cavar em torno das raízes da nossa modernidade para compreender o nihilismo ético como chave para o seu enigma permitiria também vislumbrar alguma alternativa de superação das contradições entre ética e sociedade, razão teórica e razão técnica que ameçam conduzir a nossa civilização a um beco sem saída.

Não se trata, evidentemente, na tentativa de propor alternativas de superação das contradições presentes em nossa realidade, de formular novas utopias que nos eximam de nossas responsabilidades e que proponham solucionar, como um *deus ex machina*, os impasses que nós mesmos criamos a partir de nossas possibilidades realizadas. Trata-se, antes de tudo, de compreender, se é que temos razões para pensar que a realidade compreendida não é mais a mesma de antes da compreensão.

A nossa reflexão apontou, fundamentalmente, para a nova concepção do ser humano como raiz das profundas transformações que começaram a ocorrer no ocidente a partir do século XVII. A obra genial de Descartes produziu uma total reestruturação do universo mental do ocidente a partir da inversão provocada pela certeza primeira do “eu penso” guiado pelas regras do método. Encontramos ali uma das maiores expressões da “virada antropocêntrica” característica do século XVII, que, curiosamente, também foi marcado por intensa espiritualidade mística centrada na idéia agostiniana do “homem interior”⁴⁷. Entretanto, o desenvolvimento da introspecção cartesiana muito rapidamente desviou-se do fundamento divino do ser para encontrar no eu pensante o seu estágio final⁴⁸.

Como bem observou Hannah Arendt, a partir de Descartes a dúvida ocupou, na filosofia ocidental, a mesma posição central que, desde os gregos, tinha sido ocupada pela admiração diante de tudo o que existe. Posto que a dúvida, para Descartes, podia ser estendida à totalidade da realidade, não escapando dela nem mesmo a experiência do pensamento, então a certeza de existir pelo fato de pensar podia ser reduzida à certeza de duvidar⁴⁹. Aqui também a grande “descoberta do homem”, iniciada tentativamente no Renascimento, operou uma revolução. A descoberta da subjetividade, que é o cerne da revolução cartesiana, realizou uma recentração metafísica do ser do homem como ser-nomundo, situando-o com sujeito no centro do universo inteligível⁵⁰. A revolução cartesiana marcou uma profunda ruptura no modo de pensar: a estrutura onto-teológica foi substituída por uma estrutura onto-

⁴⁷ Ver, a respeito, L. KOLAKOWSKI, *Chrétien sans Église: la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIème siècle*, Paris, Gallimard, 1969.

⁴⁸ Cf. L. KOLAKOWSKI, *Metaphysical Horror*, Oxford, Basil Blackwell, 1988, 66-67.

⁴⁹ Cf. H. ARENDT, *A condição humana*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1991, 286-292.

⁵⁰ Cf. H. C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, 263.

antropológica⁵¹ ou, o que é o mesmo, a teologia foi imanentizada na ontologia do sujeito humano⁵². Ao imanentizar o fundamento de toda a realidade, todo o interesse da razão volta-se “para a imanência da História, da Natureza e do próprio Homem”⁵³.

Essa concepção antropológica, radicalizada pelo mecanicismo materialista e nominalista de Hobbes, gerou uma concepção da sociedade totalmente desprovida de um *telos* capaz de organizar a vida em comum dos homens em torno das noções de virtude, de justiça e de bem. A sociedade humana passou a ser concebida como um conjunto artificial de indivíduos isolados, como uma superestrutura exterior regida pelo imperativo da maximização dos prazeres e minimização das penas no âmbito da conduta individual; pela regra de ouro da competição e do levar vantagem em tudo no âmbito da vida em comum, e pela máxima da simples utilidade no reino do mau infinito da satisfação das necessidades. Entretanto, a análise filosófica da forma que a sociedade adquiriu na modernidade, isto é, a forma do mecanismo social, revela que no seu interior os indivíduos se descobrem como essencialmente divididos e insatisfeitos, e consideram a sociedade simplesmente como o quadro das condições dentro do qual eles devem buscar um fim para si mesmos⁵⁴.

No entanto, esta concepção da vida em comum dos homens é incompatível com a compreensão do ser humano como ser social e com a idéia de Bem como fim da vida humana. O desafio que se apresenta aos nossos olhos parece ser o de uma nova revolução antropológica, que resgate o sujeito ético das garras do indivíduo particular empírico e restaure a comunidade não como simples associação gregária de indivíduos, mas como comunidade ética, entendida como um “modo de vida em sociedade no qual as relações intersubjetivas são regradas por leis concebidas como leis públicas”⁵⁵. A efetivação dessa idéia de comunidade ética será, talvez, a mais exigente tarefa que nos possamos propor diante do individualismo, do niilismo ético e da anomia que se instauraram no *way of life* das sociedades modernas.

Recorro mais uma vez à elaboração filosófica de Lima Vaz para concluir essas reflexões, expressando a fundada convicção de que o niilismo não é o destino da nossa civilização. Num texto sobre “Ética e Justiça”⁵⁶, da segunda metade dos anos 90, a análise desses dois conceitos

⁵¹ Cf. H. C. DE LIMA VAZ, *Religião e modernidade filosófica, Síntese Nova Fase v. 18*, n. 53 (1991) 147-165 (aqui p. 154s).

⁵² Cf. H. C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, 261.

⁵³ Cf. H. C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, 115.

⁵⁴ Cf. E. WEIL, *Filosofia Política*, 122-139.

⁵⁵ Cf. M. OLIVETTI, *Le problème de la communauté éthique*, in *Qu'est-ce que l'homme? Hommage à Alphonse de Waelhens*, Bruxelles, Fac. Univ. Saint-Louis, 1982, 324-343.

⁵⁶ Cf. H. C. DE LIMA VAZ, *Ética e Justiça: Filosofia do agir humano, Síntese Nova Fase v. 23*, n. 75 (1996) 437-454.

à luz de uma filosofia do agir humano converge para a conclusão de que o caminho para a superação dos impasses em que nos encontramos estaria, talvez, na retomada da primeira revolução antropológica da nossa tradição, cujo passo inicial foi dado pela descoberta socrática da *psyché* como dimensão da interioridade humana portadora do *lógos*, capaz de abrir-se à universalidade do Bem para se tornar sede da virtude e princípio interior da vida na justiça. Para isso, no entanto, seria preciso voltar nossa atenção para a tarefa primordial da educação ética como educação para a liberdade. E conclui Lima Vaz: “O mundo ético não é uma dádiva da natureza. É uma dura conquista da civilização. Como também tem sido uma conquista longa e difícil o estabelecimento e a vigência do Estado democrático de Direito. Trata-se de conquistas permanentes, sempre recomeçadas e sempre ameaçadas pela queda no amoralismo, no despotismo e na anomia. E é, sem dúvida, no campo da *educação* que se travam, a cada geração, as batalhas decisivas dessa luta. É aí, afinal, que as sociedades são chamadas a optar em face da alternativa onde se joga o seu destino: ou a de serem sociedades da liberdade que floresce em paz ao sol do Bem e da Justiça [...], ou a de enveredarem pelos obscuros caminhos da horda sem lei”⁵⁷.

É possível saltar sobre a própria sombra? Para Nietzsche, a possibilidade de ultrapassar o niilismo equivaleria a saltar sobre a própria sombra. Entretanto, a pergunta de Franca D’Agostini, na introdução do já citado estudo sobre a lógica do niilismo, é: “Quem nos obriga a considerar o niilismo como a *sombra* inultrapassável do *logos*?”⁵⁸. Sucumbir ao encantamento inebriante das filosofias que afirmam o niilismo como o destino do Ocidente seria conceder aos profetas da morte de Deus a última palavra sobre a vida humana em nosso planeta, uma vez que as possibilidades de se construir uma paz duradoura sobre os fundamentos da justiça e da comunidade humana como comunidade ética, portanto, as possibilidades de realização de uma nova e, talvez, definitiva idade ecumênica, está ligada ao destino que viermos a dar à civilização do Ocidente.

Endereço do autor:

R. Gregório Serrão, 419

04106-040 – São Paulo – SP

Email: m.perine@ig.com.br

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, 451.

⁵⁸ Cf. F. D’AGOSTINI, *La logica del nichilismo*, 3.