



CRISE DA MODERNIDADE, NIILISMO E SENTIDO: LIMA VAZ INTÉRPRETE DO SEU TEMPO (II)

The crisis of modernity, nihilism and meaning: Lima Vaz, an interpreter of his times (II)

Juliano de Almeida Oliveira *

Resumo: Este segundo artigo retoma as considerações sobre a concepção vaziana da modernidade e sua crise, que já se começara a fazer no estudo precedente. Continua-se e aprofunda-se a investigação desses temas, bem como se enfrenta o estudo do niilismo e da tarefa filosófica de descoberta e instauração do sentido nos tempos contemporâneos, segundo a proposta de Lima Vaz.

Palavras-chave: Crise da modernidade. Niilismo. Sentido. Lima Vaz.

Abstract: This second paper resumes considerations about Lima Vaz's conception of modernity and its crisis, which were initiated in the previous article. We intend to proceed and further these issues, as well as deal with the problem of nihilism and the philosophical task of discovering and establishing meaning in contemporary times, according to Lima Vaz's thesis.

Keywords: Crisis of modernity. Nihilism. Meaning. Lima Vaz.

* Doutor em Filosofia. Professor da Faculdade Católica de Pouso Alegre e da Universidade do Vale do Sapucaí. Artigo recebido em 10/01/2019 e aprovado para publicação em 01/05/2019.

Este segundo artigo retoma as considerações sobre a concepção vaziana da modernidade e sua crise, que já se começara a fazer no estudo precedente, entrando agora na abordagem acerca da crise da modernidade, bem como do niilismo e da tarefa do sentido nos tempos contemporâneos. Lima Vaz continua sendo o guia nesta expedição filosófica em busca do entendimento do presente¹.

4. Interpretação vaziana da crise da modernidade

Lima Vaz tem um conceito próprio da crise que atinge a civilização moderna. Segundo ele, a modernidade, lançando e desenvolvendo suas bases teóricas e vivenciais, esparziu as sementes de sua própria crise, a qual pode ser percebida nos últimos séculos, ainda que seus efeitos se tornem mais nítidos nas últimas décadas, com a proposta de uma pós-modernidade.

A filosofia pós-moderna, propugnadora de uma razão fragilizada e meramente contextual, não foi objeto *ex professo* das pesquisas de Lima Vaz². Este, de fato, não lhe atribuiu grande consistência de conteúdo, entendendo tal movimento como uma moda filosófica que nega qualquer fundamento para o pensar e o agir e oferece em seu lugar uma apologia do niilismo, numa atitude abertamente anti-metafísica³. Daí sua postura de distância crítica em relação a tal tipo de pensamento. Para ele, na cultura pós-moderna

(...) propugna-se deliberadamente uma renúncia a qualquer paradigma teleológico e tenta-se levar a cabo uma assim chamada “desconstrução” de todas as grandes construções intelectuais do passado que se apresentem

¹ Como fontes principais da pesquisa que segue, enumeram-se os seguintes textos de Henrique Cláudio de Lima Vaz: (a) Livros: *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991 (AF I); *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992 (AF II); *Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986 (EF I); *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988 (EF II); *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997 (EF III); *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999 (EF IV); *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002 (EF VII); (b) Artigos: Entrevista. In: NOBRE, M.; REGO, J. M. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 29-44 (CFB); Ética e razão moderna. *Síntese Nova Fase*, n. 68, 1995, p. 53-85 (ERM); Filosofia e forma da ação [Entrevista]. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 2, 1997, p. 77-102 (FFA); Humanismo hoje: tradição e missão. *Síntese*, n. 91, 2001, p. 157-168 (HH); Morte e vida da Filosofia. *Síntese Nova Fase*, n. 55, 1991, p. 677-691 (MVF); Sentido e não-sentido na crise da modernidade. *Síntese Nova Fase*, n. 64, 1994, p. 5-14 (SNS).

² “Sinceramente, admiro a erudição, a versatilidade e também a habilidade dialética de um Lyotard, de um Rorty ou Derrida; contudo, não sinto nenhuma afinidade com eles. Diria que estão celebrando com certa alegria os funerais da filosofia. Esses realmente não acreditam mais na filosofia. Como eu ainda acredito nela, não sinto realmente por eles nenhuma simpatia”. FFA, p. 97.

³ Cf. EF VII, p. 254s. Isto se confirma por outra obra de Vattimo que trata diretamente da relação do pensamento pós-moderno ao niilismo, sob a égide de Nietzsche e Heidegger. Cf. VATTIMO, G. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti, 1985, p. 27-38; 121-137; 172-189.

como portadoras de um discurso universal do *sentido*, seja ele de natureza religiosa, filosófica ou ética (...). O advento da pós-modernidade dá-se exatamente no hiato imenso aberto entre a *práxis* como processo incessante de produção e a *práxis* como chave de inteligibilidade de uma história que, neste século [XX], ofereceu o espetáculo do desencadear-se das mais devastadoras formas de irracionalismo⁴.

Lima Vaz não concorda com a posição de que a modernidade tenha chegado a seu fim no sentido de seu esgotamento⁵. Para ele, chega ao fim sua formação histórica, ou seja, seus traços característicos estão já dados, de modo que o tempo vindouro deve ser o da “(...) passagem da modernidade como *programa* de civilização para a modernidade como *forma* definitiva de uma nova civilização”⁶.

De que civilização se trata? Daquela que o filósofo jesuíta vê como a primeira civilização universal, que estende seu raio de influência praticamente a todo o orbe, mediante produtos culturais, tanto materiais quanto imateriais, como formas de pensamento e de ação em nível individual e social.

A civilização ocidental, dadas as suas raízes na filosofia grega, no direito romano e na religião judaico-cristã, sempre possuiu uma tendência universalista. Com o advento da era moderna, reuniram-se as condições para sua efetivação, de modo que se pode afirmar que se vive na primeira civilização universal da história: a civilização moderna, cujo *primum notum* é a tecnociência, tida como regente da vida e da atividade humana em todos os seus setores⁷.

Uma civilização se caracteriza por ser um modo global de se configurar o conjunto da vida dos indivíduos e da(s) sociedade(s) que por ela se deixam modelar, consentindo em seu projeto e em sua cosmovisão, que consta de “(...) ideias, valores, regras de convivência e de conduta, talvez crenças que devem ser admitidas em princípio (...)”⁸. Isto quer dizer que civilização implica cultura e esta – enquanto *habitat* próprio do homem que transforma a natureza (*physis*) e se autoforma e transforma mediante sua ação consciente – é essencialmente ética, já que o *ethos* é o modo propriamente humano de habitar o mundo, o qual é compartilhado em uma civilização⁹.

⁴ EF III, p. 114s; 117.

⁵ “A chamada pós-modernidade arrisca-se a ser apenas um recurso retórico ou publicitário, pois nada indica, passados mais de trinta anos da crise de 1970, que a modernidade tenha perdido sua capacidade de autotransformação. Ao contrário, seu núcleo dinâmico – o indivíduo – continua mais ativo do que nunca”. EF VII, p. 29, nota 33.

⁶ EF VII, p. 255.

⁷ Cf. EF III, p. 121-126.

⁸ EF III, p. 125.

⁹ “Vale dizer, em outras palavras, que a cultura é coextensiva ao *ethos*: ao produzir o mundo da cultura como mundo propriamente humano onde se exerce a sua prática e onde se situam as suas obras, o homem se empenha necessariamente na luta pelo sentido a ser dado à sua existência. Como *ethos*, a cultura torna-se para ele a morada a partir da qual a realidade se descobre como dotada de significação e valor”. EF III, p. 127.

Como se viu anteriormente, a tecnociência é fruto do longo processo de imanentização do fundamento do pensar e do agir no sujeito, processo que desde o final da Idade Média vem sendo sedimentado no Ocidente e que hoje repercute mundialmente. O abandono do *teorético* e do *ético* para dar espaço à hegemonia do *poiético* (racionalidade produtiva, instrumental), que acaba por se definir como a racionalidade *tout court*, marca a consolidação do projeto moderno.

Começa-se a perceber qual é – segundo Lima Vaz – o fundamento da crise da modernidade, ou seja, o paradoxo de uma civilização que deseja consolidar-se universalmente, excluindo, porém, que se desenvolva uma racionalidade ética que lhe esteja à base. Curiosamente, a crise da civilização moderna demonstra que *pari passu* se desenvolve vertiginosamente a cultura material (pense-se nos atuais avanços da informática e da biotecnologia), perdem-se ideias e ideais, valores e metas, elementos essenciais da cultura simbólica que deveria oferecer sentido (um porquê e um para quê) à produção de bens e serviços¹⁰. Justamente aqui é que se insere o advento do pensamento pós-moderno a justificar como normal tal situação: “Nosso tempo acompanha, silencioso e perplexo, o enterro das utopias, e na volta desse caminho apresenta-se já a pós-modernidade anunciada por seus ideólogos como reino da negação do universal, do niilismo ético e da contradição vivida do não-sentido”¹¹.

Encontra-se aqui o que Lima Vaz chama de *enigma da modernidade*. Com tal expressão, o filósofo jesuíta alude ao enigma da esfinge que, uma vez não decifrado, provocava a ruína daquele que desejava passar pelo caminho por ela bloqueado. A modernidade, como configuração cultural hoje oníabrangente, qual nova esfinge, mostra ao homem contemporâneo sua face enigmática. Condição de andar avante é solucionar o enigma. Como pode ser ele entendido? Como desvendá-lo? Nas palavras de Perine,

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

¹⁰ “*Usar* ilimitadamente da liberdade sem conhecer os *fins* da liberdade: tal a prática social que se difunde universalmente como sucedâneo aético do que deveria ser o *ethos* da primeira civilização universal”. EF III, p. 137-138. Em outra passagem, Lima Vaz retoma a distinção agostiniana entre *uti* e *frui*, caracterizando a civilização moderna como dominada pelo *usar* (um utilitarismo referido sobretudo às coisas, aos objetos técnicos, mas se pode acrescentar: uso dos entes humanos, instrumentalizados segundo as mais diversas ideologias, como o hedonismo, e depois descartados como inúteis). Perde-se a capacidade da *fruição* desinteressada do bem, uma das bases da ética clássica: é bom fazer o bem; o bem vale por si mesmo. Cf. EF III, p. 140.

¹¹ EF III, p. 129.

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 e prescritiva, de modo que a cultura do universal viesse a ser constituída por uma universalidade ética. Surpreendentemente não foi o que ocorreu¹².

Por que não ocorreu? Lima Vaz encontra a resposta a isso na rejeição do fundamento metafísico do componente ético da cultura e na dissolução das comunidades éticas. Com efeito, a imanentização da *arché pantón* no sujeito moderno faz deste a medida de si mesmo, de seu ser e de seu agir, o criador de seu mundo, o doador de sentido a tudo. A metafísica da subjetividade absolutiza a imanência, impulsionando o sujeito a desenvolver sua vontade de poder como desejo insaciável de autoafirmação e de dominação do cosmos e dos outros. Numa breve digressão histórico-política, é possível ver esta significação no mote *l'État c'est moi*, atribuída a Luís XIV. Embora já se tenha assistido de há muito à queda do *ancien régime*, o sujeito moderno continua a proclamar que *o sentido sou eu; o critério para distinguir entre o bem e o mal, o verdadeiro e o falso, sou eu; o fabricante do mundo sou eu*.

Em outras palavras, a racionalidade poiético-instrumental de certa forma domina os âmbitos teórico e prático da razão – âmbitos estes que naturalmente se orientam para um fundamento transcendente, de tipo formal ou real – submetendo-os a seu serviço e a seu critério, tornando possível o que Lima Vaz denominou o “ateísmo absoluto da práxis”¹³.

Com a coragem admirável de se colocar como *rupes inter fluctos* no mar agitado da modernidade, Lima Vaz levanta o lancinante questionamento: “E se tal pretensão fosse o *próton pseudos*, a grande mentira inaugural dos tempos modernos?”¹⁴. Ora, “uma civilização que celebra a razão, mas abandona a metafísica e a ética, é semelhante, para lembrar uma comparação de Hegel, a um templo sem altar; que outro destino lhe resta senão o de tornar-se uma *spelunca latronum* (Mt 21, 13)?”¹⁵. Desse modo, de acordo com Lima Vaz, a crise da modernidade poderia ser caracterizada como “(...) uma crise que tem talvez sua raiz mais profunda no aumento prodigioso da capacidade humana de *produzir* e no definhamento, até o quase desaparecimento, da capacidade humana de *contemplar*”¹⁶. Nesse mesmo sentido, seguindo a metáfora de Bergson, a humanidade contemporânea se parece a um enorme corpo com uma alma tristemente

¹² PERINE, M. Ética e sociedade: razão teórica versus razão técnica. *Síntese*, n. 93, 2002, p. 53-54.

¹³ Cf. EF III, p. 135, nota 19; 136.

¹⁴ EF III, p. 144.

¹⁵ EF II, p. 8.

¹⁶ EF III, p. 117.

atrofiada e minúscula, sendo necessário um “suplemento de alma” que a fizesse recuperar o equilíbrio¹⁷.

Esse suplemento de alma é justamente o que a metafísica e a ética podem oferecer ao homem moderno e de que ele necessita. Sem isso, o que se tem é como que um corpo sem alma, uma civilização sem ética.

Aqui situa-se, provavelmente, o âmago da crise que trabalha a primeira civilização que se pretende uma civilização mundial: uma civilização sem *ethos* e, assim, impotente para formular a ética correspondente às suas práticas culturais e políticas e aos fins universais por ela proclamados¹⁸.

Ora, como Lima Vaz afirma na conclusão de seu artigo *Ética e razão moderna*, não há ética sem metafísica¹⁹. Assim, a opção pela imanência e a consequente interdição da metafísica assinalam a impossibilidade de se constituir uma ética universal. Há que se refletir, contudo, se as práticas culturais que se movem estritamente nesse horizonte podem satisfazer a sede humana pelo sentido²⁰. Nas palavras de Lima Vaz:

Por um lado o predomínio do lógico e do operacional na razão moderna – ou a articulação do *teórico* e do *técnico* sem a 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 niilismo dos valores²¹.

No outro polo do enigma da modernidade, encontra-se a *dissolução das comunidades éticas*: desde a família até às unidades nacionais, passando pelos grupos culturais e religiosos. Nestas comunidades, “(...) os indivíduos

¹⁷ Cf. BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião*. Coimbra: Almedina, 2005, p. 256-257. A este propósito corrobora a afirmação de Ratzinger: “A força moral não cresceu juntamente com o desenvolvimento da ciência, ao contrário, diminuiu ainda mais, porque a mentalidade técnica confina a moral no âmbito subjetivo, enquanto que nós temos necessidade propriamente de uma moral pública, uma moral que saiba responder às ameaças que pesam sobre a existência de todos nós. O verdadeiro mais grave perigo deste momento está justamente neste desequilíbrio entre possibilidades técnicas e energia moral (...): onde esta [energia] falta ou é insuficiente, o poder que o homem tem se transformará sempre mais em um poder de destruição”. RATZINGER, J. *L'Europa nella crisi delle culture*. Siena: Cantagalli, 2005, p. 20.

¹⁸ EF III, p. 126.

¹⁹ Cf. ERM, p. 73; 78. A afirmação é retomada de SPAEMANN, R. *Felicità e benevolenza*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 7.

²⁰ “A interrogação que aqui levantamos diz respeito à aptidão dessa forma de existir sob a *norma reatrix* da tecnociência para unificar e dar satisfação a todas aquelas exigências e tendências que se manifestaram historicamente e se justificaram reflexivamente como constitutivas de uma autêntica experiência humana. Poderá, por exemplo, a tecnociência acolher e explicar a intencionalidade profunda da experiência religiosa e dar-lhe satisfação? Poderá transpor inteiramente para a sua esfera conceptual a vertente ética da vida humana e dar razão plena do imenso fenômeno da experiência moral da humanidade?”. EF VII, p. 255.

²¹ ERM, p. 78.

podiam encontrar, além da satisfação para suas necessidades materiais, uma resposta razoável às suas necessidades simbólicas”²².

É fato notório que as comunidades éticas – sobretudo aquelas com que o homem se encontra cronologicamente por primeiro em sua aventura existencial, sendo assim mais significativas, como a família, os grupos criados mediante vínculos de amizade, de fé e de formação cultural – vivem um período de declínio. Sintoma disso é o aprofundamento do individualismo que, como já se assinalou, é o resíduo do esfacelamento das pequenas comunidades. Se cada indivíduo encontra em si mesmo seu fundamento e sua lei, ou seja, entende-se como autossuficiente, não há como constituir grupos sociais que compartilhem cosmovisões, valores, normas e fins²³. Em última instância, vale o princípio hobbesiano, que não fortuitamente está nas raízes da moderna concepção ético-política, do *homo homini lupus*, cuja consequência é o também hobbesiano *bellum omnium contra omnes*²⁴.

A análise vaziana mostra que, ao longo da história, as comunidades éticas se constituíram em base a uma estrutura análoga àquela que se podia encontrar na natureza, de modo que devia haver um princípio ordenador, um modelo de ordem e elementos ordenados.

Assim como na Natureza, a ordenação nomológica dos fenômenos permite unificá-los sob um princípio de ordem, seja ele representado miticamente ou estabelecido cientificamente, na Sociedade o indivíduo eleva-se ao patamar da comunidade ética ao consentir em integrar-se no corpo normativo do *ethos*, passando além da contingência da sua individualidade empírica e referindo-se a um princípio de ordem que dê razão do seu existir comunitário e do seu agir eticamente qualificado²⁵.

Desse modo, o indivíduo não se via como autoreferente, mas seu modo de agir era inspirado por princípios comuns à sua comunidade ética, compartilhados como procedimentos virtuosos que serviam como parâmetro e/ou meta. A ética clássica – como a platônica e a aristotélica – se constituiu mediante a reflexão e a codificação de um *ethos* assim vivido ou que se propunha viver.

²² EF III, p. 142. Este tema é estudado especificamente, no conjunto da obra vaziana, em SOUSA, M. C. *Comunidade ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2014.

²³ Mac Dowell caracteriza o fenômeno do individualismo presente na pós-modernidade como uma “(...) substituição do individualismo utilitário pelo individualismo expressivo (...). O útil dá lugar então ao agradável como expressão da realização ideal do indivíduo, a produção ao consumo, como critério de valor. De fato, o que se almeja cada vez mais não é, como outrora, a realização profissional do ‘self-made-man’, buscada por si mesma e alcançada através do trabalho árduo e do esforço pessoal, mas desfrutar do conforto e das oportunidades oferecidos pela sociedade afluente com o mínimo de trabalho e esforço (...). Trata-se, portanto, de uma radicalização da imanência do horizonte existencial, que se restringe ainda mais ao âmbito do indivíduo e de seus interesses egocêntricos”. MAC DOWELL, J. A. A experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano. *Síntese*, n. 93, 2002, p. 32.

²⁴ Cf. HOBBS, Th. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

²⁵ EF III, p. 146.

A crise das comunidades éticas advém quando se suprime o princípio ordenador objetivo (virtude, valor), dado que este acaba por ser imanentizado na figura do sujeito moderno, como já dito. Resta uma estrutura binária: indivíduo-norma, na qual esta última se vê regulada e avaliada segundo o agir subjetivo, tornando-se ineficaz ou meramente formal. De fato, é este *modus operandi* do sujeito a ditar a lei, sem se referir a nada mais do que à sua própria conveniência. A práxis dos indivíduos (em sua incidência particular e social) torna-se o único princípio gerador e legitimador de valores, constituindo um novo empirismo nominalista que abre caminho para a anomia, o relativismo e a desagregação social²⁶.

Consequência deste fenômeno é a atual urgência de se repensar o tema do *reconhecimento*, bem como a viabilidade histórica de se restabelecer uma estrutura ternária das relações sociais, como condição de se efetivar uma comunidade ética universal²⁷.

A humanidade inicia o terceiro milênio deparando-se com a grave crise do porquê e do para quê de seu ser e de seu agir, bem como se encontra desarticulada em suas capilares relações socioculturais. Descortina-se, assim, o desafiante deserto do niilismo – cuja travessia é urgente necessidade – que pode ser visto, sobretudo, em duas vertentes: o niilismo ético e o metafísico, como segue²⁸.

5. O niilismo

O niilismo é o fenômeno em que deságua o enigma da modernidade: “a captação da Verdade nas malhas da ideologia e a degradação do Bem em prazer (hedonismo) podem ser considerados os sucedâneos niilistas da experiência *noética* da Verdade e da experiência *ética* do Bem (...)”²⁹. O niilismo, entendido como “(...) tentativa de experimentar na teoria e na prática a potência do nada”³⁰, é, em última análise, fruto da recusa da

²⁶ Cf. EF III, p. 147-149.

²⁷ O reconhecimento é hoje um dos principais temas da filosofia social e política. Cf. HONNET, A. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Ed 34, 2003; RICOEUR, P. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

²⁸ “A história tem seus desertos, assim como a geografia. Um dos desafios mais antigos das civilizações é ousar a travessia de desertos, seja geograficamente, seja historicamente, desertos que muitas vezes o ser humano mesmo criou”. CFB, p. 43.

²⁹ AF II, p. 121. Para uma visão geral do fenômeno do niilismo, cf. D’AGOSTINI, F. *Lógica do niilismo: Dialética, diferença, recursividade*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002, com abundante bibliografia. Uma breve, porém, substancial, apresentação do niilismo em seus elementos característicos, pode-se encontrar em: POSSENTI, V. *La filosofia dopo il nichilismo*. Soveria Mannelli: Rubbetino, 2001, p. 7-42.

³⁰ VOLPI, F. “Nichilismo”. In: FONDAZIONE CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE. *Enciclopedia Filosofica*, v. 8. Milano: Bompiani, 2006, p. 7884.

abertura noético-ética do sujeito humano ao Absoluto transcendente. Nas palavras de Possenti, o niilismo

(...) faz parte da autoconsciência do nosso tempo, toca em profundidade a vida, o costume e a ação, inquieta e acende os ânimos. Muitos são os conceitos que vêm acoplados à ideia de niilismo: a crise dos valores e a desvalorização daqueles mais elevados, o relativismo intelectual e moral, a dissolução da ideia mesma de verdade, um pessimismo crepuscular orientado ao declínio, um sentido desesperado da finitude, ligado ao fim da concepção progressiva e ascendente da história e, por fim, o conceito de pós-história e de “fim da história”³¹.

O conceito de niilismo possui uma “pré-história”, encontrando suas origens em Górgias, o sofista, segundo o qual nada existe, se existisse não poderia ser conhecido, se fosse conhecido não poderia ser dito³², vindo até Turgenev – que propôs o termo *niilista* em seu romance *Pais e filhos* (1862), entendendo-o como indicativo daquele que em nada crê e que rompe com os usos e costumes tradicionais, o que impregnou profundamente a cultura russa de sua época. Dostoiévski, através de personagens de obras monumentais como *Crime e castigo* (1863), *Os demônios* (1873) e *Os irmãos Karamazov* (1879-1880), caracterizou e problematizou a experiência niilista. Isto sem falar do romantismo alemão, no qual a temática é tratada por autores como Jacobi, F. Schlegel e Jean Paul, bem como da “escola pessimista”, também alemã, representada por E. Hartmann, J. Bahnsen e Ph. Mainländer³³.

De modo particular, entretanto, é através da obra de Nietzsche – mormente nos fragmentos redigidos no final dos anos 1880³⁴ – que o conceito de niilismo entra de modo intenso e determinante no léxico filosófico contemporâneo. Em suas palavras:

O niilismo está às portas: de onde nos vem este mais inquietante de todos os hóspedes?³⁵

Niilismo: falta o fim; falta a resposta ao “por quê?”; que significa niilismo? – que os valores supremos se desvalorizam³⁶.

³¹ POSSENTI, V., *Nichilismo e Metafisica*. Roma: Armando, 2004, p. 11.

³² Cf. GÓRGIAS, Frammenti, n. 3. In: DIELS, H.; KRANZ, W. *I presocratici*. Milano: Bompiani, 2006, p. 1614-1615.

³³ Para fundamentação e aprofundamento, cf. VOLPI, F. *Il nichilismo*. Bari: Laterza, 2009, p. 8-43.

³⁴ Boa parte de tais fragmentos foram publicados postumamente, sob o título *A vontade de potência* (*Der Wille zur Macht*), em duas edições (1901 e 1906), por obra de sua irmã Elisabeth Förster e de seu amigo Peter Gast. Tal publicação suscitou a desconfiança dos estudiosos acerca de sua autenticidade, dado que, por um lado, Nietzsche não teve tempo suficiente para rever e ordenar seus últimos manuscritos devido à doença que lhe sobreveio de modo definitivo, tornando-o incapaz; por outro, a referida segunda edição veio a lume mais que dobrada em relação à primeira. Hoje, pode-se ter acesso à edição crítica desses fragmentos, realizada por G. Colli e M. Montinari, cuja versão italiana é a base para as citações aqui recolhidas.

³⁵ Idem, *Frammenti postumi* (1885-1887). 2ª. ed. Milano: Adelphi, 1990, p. 112.

³⁶ Idem, *Frammenti postumi* (1887-1888). 3ª. ed. Milano: Adelphi, 1990, p. 12.

Que não exista a verdade; que não exista uma constituição absoluta das coisas, uma “coisa em si” – *isso mesmo é niilismo, é antes um niilismo extremo*³⁷.

Segundo Nietzsche, as raízes do niilismo podem ser buscadas na tese socrático-platônica que engendrou a metafísica ocidental: aquela dos “dois mundos”, um idealmente real e outro sensivelmente quimérico, de modo que aquele deveria ser valorizado como modelo fundamental e fonte de sentido, enquanto que este deveria ser menosprezado como imperfeita cópia. Ainda segundo o autor, tal tese veio a ser posteriormente apropriada e divulgada pelo cristianismo.

O *logos* filosófico teria sido, pois, precocemente contaminado pelo niilismo. Sintoma disso seria a obsessão pelo *porquê*, que desde Sócrates marca indelevelmente o pensamento ocidental. Buscar o fundamento, as causas, a razão suficiente, o sentido de todas as coisas seria, para Nietzsche, sinal da soberba delirante da razão que quer encontrar ordem e medida em tudo, numa violenta tentativa de redução do múltiplo real ao uno conceitual, da variedade à uniformidade, do sensível ao inteligível, do passional ao racional, do dionisíaco ao apolíneo.

Os conteúdos do mundo tido como ideal (ideias, valores, crenças), contudo, dado que são, de acordo com Nietzsche, ilusórios, pouco a pouco vão se desgastando, até se destruírem por completo. A metafísica seria como a estátua gigante do livro bíblico de *Daniel*: feita de ouro, prata e bronze, mas com os pés de barro (cf. Dn 2, 31-33)³⁸.

O niilismo poderia ser definido como o vácuo ou a falta de sentido ocasionada pela deterioração daqueles elementos que até então ofereciam meios para se responder à pergunta pelo sentido da vida, do ser, da história. Vácuo este que sempre estaria presente, porém disfarçado pelas ilusões metafísico-éticas, as quais se poderiam resumir na mais elevada delas: *Deus*. Nietzsche não é o primeiro, mas é o mais famoso porta-voz da “morte de Deus” – evento que faz vir à tona o niilismo – a qual ele expressa com seu estilo inconfundivelmente incisivo no bem conhecido aforismo 125 de *A gaia ciência*, intitulado *O homem louco*³⁹.

³⁷ *Ibidem*, p. 13-14.

³⁸ Aparece, assim, o veio anti-metafísico de Nietzsche. Com efeito, ele considerava a metafísica, a religião (entenda-se: o cristianismo) e a moral como os maiores inimigos do homem. A metafísica, segundo ele, seria triplamente falsa: (a) consigo mesma, porque ignoraria ou encobriria as motivações e pré-juízos que fundamentariam suas próprias teorias tidas como verdadeiras (ou seja, seria uma ideologia); (b) com as coisas, porque introduz um fantasioso “segundo andar” na realidade, que somente serve para desvalorizar o mundo real; (c) com o homem, porque em nome do *logos* deixaria de lado a dimensão humana mais importante e fundamental, qual seja a dos afetos, sentimentos, instintos e paixões. Cf. MONDIN, B. *Storia della Metafisica*, v. III. Bologna: Studio Domenicano, 1998, p. 487-488.

³⁹ NIETZSCHE, F. W. *La gaia scienza*. Milano: Adelphi, 1977, p. 162-164.

Quando Nietzsche proclama a “morte de Deus”, nada mais faz que lançar um interdito a tudo aquilo que venha a significar sentido e valor. Não se pode aqui descer aos pormenores do pensamento nietzscheano⁴⁰, que via no platonismo e no cristianismo – este entendido por ele como um platonismo para o povo – as maiores ameaças à exuberância dionisíaca da vida, a qual deveria ser aproveitada ao máximo de suas potencialidades e não apolineamente organizada segundo cânones de ordem, medida e equilíbrio⁴¹. Para ele, platonismo (ou seja, a filosofia como tal) e cristianismo trariam em si sementes de niilismo, que só se poderia vencer mediante uma decidida ruptura com esses elementos formadores da civilização ocidental e a transvaloração de todos os valores, obra do *além-do-homem* (*Übermensch*) mediante sua *vontade de potência*. Esta nada mais é do que uma autoafirmação como princípio e fim de si mesmo, de modo que o *Übermensch* é aquele que toma a própria vida nas mãos, que a quer assim como ela é, e isso de modo tal que deseja que ela se repita indefinidamente, num *eterno retorno*:

Pensemos este pensamento em sua forma mais terrível: a existência assim como é, sem sentido e sem finalidade, mas inevitavelmente retornante, sem um fim, no nada – “eterno retorno”. É esta a forma mais extrema de niilismo: o nada eterno⁴².

Nietzsche distingue um *niilismo ativo* (positivo) e outro *passivo* (reativo). O primeiro, segundo ele, o único que valeria a pena, comportaria um crescimento da força humana: “a energia do espírito pode crescer tanto que os fins até agora perseguidos (‘convicções, artigos de fé’) se lhe tornam inadequados”⁴³. Isso se realizaria, de acordo com Nietzsche, em duas fases: a) primeiramente, com um *niilismo incompleto*, que buscaria substituir os velhos valores, então rejeitados, por outros, perpetuando o esquema dos “dois mundos” e pressupondo certa “fé” ou uma “necessidade de verdade”, que se verificaria, por exemplo, no socialismo, no anarquismo, no historicismo e no positivismo⁴⁴; b) um *niilismo completo*, entendido como uma

⁴⁰ Para fundamentação e aprofundamento, cf. VOLPI, F. *Il nichilismo*. Bari: Laterza, 2009, p. 39-61.

⁴¹ Nietzsche entende a *vida* (sempre a vida físico-biológica) como uma exuberante irrupção de forças, de sentimentos e de impulsos que estaria para além do bem e do mal, não podendo ser submetida ao controle de preceitos ou valores, mas que deve ser acolhida e aceita sem restrições. O *Übermensch* é aquele que diz incondicionalmente “sim” à vida: “(...) sabe se adequar ao passo de dança da vida, que aceita tudo, aprecia tudo, exalta tudo e não opõe jamais uma rejeição àquilo que a vida lhe oferece: tanto o bem quanto o mal, o belo como o feio, a dor como a alegria”. MONDIN, B. *Storia della Metafisica*, v. III. Bologna: Studio Domenicano, 1998, p. 494.

⁴² NIETZSCHE, F. *Frammenti postumi (1885-1887)*. 2a. ed. Milano: Adelphi, 1990, p. 201.

⁴³ Idem, *Frammenti postumi (1887-1888)*. 3ª. ed. Milano: Adelphi, 1990, p. 12.

⁴⁴ “O niilismo representa um *estado intermediário* patológico (patológica é a imensa generalização, a conclusão de que *não existe nenhum sentido*): seja que as energias criativas não sejam ainda fortes o suficiente, seja que a decadência se prolongue e não tenha ainda encontrado seus remédios”. Ibidem, p. 13.

força ativa de destruição não apenas dos antigos valores, mas também de seu *locus*, ou seja, da necessidade de algo como eles, vale dizer: destruição daquilo que se poderia chamar de transcendente/ transcendental – tal feito seria apanágio de um niilismo extremo, o qual transformaria todo caráter aparentemente negativo do niilismo em força positiva, por meio da qual se reconheceria a vontade de potência como constitutivo íntimo de todas as coisas, como uma espécie de “fundamento”. Tal ápice de niilismo, que Nietzsche denomina *clássico*, ele o reivindica para si, considerando-se como “o primeiro perfeito niilista da Europa, o qual, porém, viveu em si até o fim o niilismo mesmo – que o tem atrás de si, sob si e fora de si”⁴⁵, ou seja, aquele que por primeiro deixou para trás os velhos cânones do pensamento metafísico ocidental e os transmutou numa afirmação dionisíaca da vida, numa autoafirmação enquanto vontade de potência⁴⁶.

Por outro lado, haveria o niilismo passivo, entendido como declínio patológico da força humana:

a síntese dos valores e dos fins (sobre os quais repousa toda cultura forte) se desfaz, de modo que os valores individuais fazem guerra entre si: desagregação; tudo aquilo que restaura, cura, tranquiliza, seda, estará em primeiro plano, sob diversos disfarces, religiosos ou morais ou políticos ou estéticos etc⁴⁷.

O niilismo passivo ou reativo seria apanágio dos fracos, que não conseguem viver sem algo que lhes dê uma certeza consoladora, como um sentido para a vida e, por isso, diante da queda dos conceitos e valores tradicionais, buscam para eles substitutos igualmente ilusórios. O niilismo passivo seria a face negativa e depressiva do inevitável processo de desintegração da cultura ocidental.

Seriam, pois, expressões do niilismo tanto a evidente *debolezza* do *modus vivendi et cogitandi* pós-moderno, que vai à deriva, sem rumo e sem traumas, quanto a busca atual por fundamentos, que seria expressão do desespero moribundo de uma civilização nos estertores de sua dissolução, típico do

⁴⁵ *Ibidem*, p. 393.

⁴⁶ Vale assinalar o curioso comentário de E. Coreth: “Nietzsche é seguramente uma figura trágica capaz de comover. Ele mesmo era totalmente o contrário de um super-homem: era um homem de grandes capacidades que, porém, sofreu gravemente; um homem dividido em si mesmo entre uma desmesurada soberba e o tormento por Deus, obscurecido do ponto de vista espiritual em ponto de morte. Sua filosofia é expressão deste destino pessoal, é o grito de uma vida que aparece plena de sofrimentos e absurda (...). Certamente, o conteúdo filosófico de sua doutrina não deve ser supervalorizado do ponto de vista histórico-espiritual, mas compreendido a partir do caminho pessoal de Nietzsche e como testemunho de um ateísmo destinado à autodestruição”. CORETH, E. *Dio nel pensiero filosofico*. Brescia: Queriniana, 2004, p. 333. Sobre a ambiguidade da postura de Nietzsche em relação à religião, em especial ao cristianismo, cf. GIRARD, R. La contradizione di Nietzsche. In: Idem; FORNARI, G. *Il caso Nietzsche: La ribellione fallita dell'Anticristo*. Genova-Milano: Marietti, 2002, p. 47-62.

⁴⁷ NIETZSCHE, F. W. *Frammenti postumi (1887-1888)*. 3ª. ed. Milano: Adelphi, 1990, p. 13.

tempo pós-“morte de Deus”, também isto vindo a ser testemunha de sua fraqueza.

Nietzsche fez escola com sua concepção de niilismo. Autores como G. Simmel e O. Spengler lhe são devedores, bem como grande parte da literatura da primeira metade do século XX que trata da questão da crise da modernidade⁴⁸. Não se esqueça, contudo, de que foi a interpretação heideggeriana de Nietzsche o veículo por excelência de sua transmissão aos pensadores recentes, mormente no que concerne ao conceito de niilismo e às suas aplicações⁴⁹. Resta perguntar se a interpretação heideggeriana de Nietzsche corresponde às reais intenções do pensamento deste último. De qualquer modo, através do aporte de Heidegger, Nietzsche tornou-se um dos pais da pós-modernidade filosófica. Pode-se afirmar com Mondin que “a época em que vivemos (...) é uma época abertamente dionisiaca: a época do *homo ludens* e não mais do *homo sapiens*. Esta é exatamente a época da qual Nietzsche foi um lungimirante profeta: é a época pós-metafísica e pós-cristã que ele sonhou”⁵⁰.

A este respeito, caracterizando a época atual, Galimberti a descreve como um momento de ocaso cultural, em que não se dá mais ouvidos às palavras de esperança, que parecem inócuas porque o sentido da vida se implodiu e só resta um panorama de deserto. A seu ver, as novas gerações são as principais vítimas deste momento incerto, o que se manifesta, por exemplo, pela visão do futuro mais como ameaça que como promessa e, conseqüentemente, pela visão do presente modelada pelo princípio do *carpe diem*; pelo analfabetismo afetivo; pela publicização da intimidade; pela ampla difusão do uso de drogas; pelo avanço da violência, chegando mesmo ao suicídio.

O presente se torna um absoluto, a ser vivido com a máxima intensidade, não porque esta intensidade traga alegria, mas porque promete sepultar a

⁴⁸ Cf. VOLPI, F. *Il nichilismo*. Bari: Laterza, 2009, p. 62-82.

⁴⁹ Veja-se, sobretudo, HEIDEGGER, M. *Nietzsche I e II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Sobre a questão da “morte de Deus”, cf. Idem, A palavra de Nietzsche: “Deus morreu”. In: Idem, *Caminhos de floresta [Holzwege]*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002, p. 241-305. Heidegger lê Nietzsche a partir das premissas de sua tese do esquecimento do ser, que teria marcado a filosofia ocidental. Nietzsche seria, assim, um dos últimos elos da cadeia metafísica, oriunda de Platão, cuja teoria das ideias inverte. O niilismo, de que Nietzsche é o eminente porta-voz, não seria mais que a consumação da metafísica na identificação entre ser e nada, já que o ser é nada de ente. Sobre isto, Heidegger já havia feito menção na conferência *Que é metafísica?* (1929): “O nada é a possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada”; “O ser-aí humano somente pode entrar em relação com o ente se se suspende dentro do nada. O ultrapassar o ente acontece na essência do ser-aí. Este ultrapassar, porém, é a própria metafísica”. HEIDEGGER, M. *Que é metafísica?*. In: Idem, *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 59; 62-63. Sobre a leitura heideggeriana de Nietzsche, cf. VOLPI, F. *Il nichilismo*. Bari: Laterza, 2009, p. 83-120; POSSENTI, V. *Nichilismo e Metafísica*. Roma: Armando, 2004, p. 183-215.

⁵⁰ MONDIN, B. *Storia della Metafisica*, v. III. Bologna: Studio Domenicano, 1998, p. 487.

angústia que reaparece cada vez que a paisagem assume os contornos do deserto de sentido (...). E por isso as palavras que aludem à esperança, as palavras mais ou menos sinceras de todos, as palavras que insistem, as palavras que prometem, as palavras que querem aliviar seu secreto sofrimento soam em torno a eles como um rumor insensato (...), é óbvio que resultam ineficazes os cuidados farmacológicos a que hoje se recorre desde a primeira infância ou as psicoterapias que curam os sofrimentos individuais. E isto porque, se o homem, como diz Goethe, é um ente voltado à construção de sentido (*Sinngebung*), no deserto da insensatez, que a atmosfera niilista de nosso tempo difunde, o transtorno não é mais *psicológico*, mas *cultural*⁵¹.

6. *Interpretação vaziana do niilismo*

A reflexão acerca do niilismo é uma constante na produção filosófica de Lima Vaz nos últimos decênios de sua vida. Niilismo é o conceito que resume a dramática crise de sentido pela qual passa a civilização da modernidade. Lima Vaz entende o fenômeno do niilismo como ligado à filosofia nietzscheana, à sua transvaloração de todos os valores, à “morte de Deus” e dos ideais elevados de humanidade. Nietzsche, contudo, não seria mais que um porta-voz, ainda que contundente ao extremo, do *Zeitgeist*, da cosmovisão moderna ou, como lhe chama Lima Vaz, do já mencionado “enigma da modernidade”, por ele caracterizado como o

(...) 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, expressão simbólica de suas razões de ser e do seu sentido⁵².

De acordo com Perine, é possível identificar as raízes do niilismo apontadas por Lima Vaz a partir de uma tríplice 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 predomínio 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 situada⁵³.

⁵¹ GALIMBERTI, U. *L'ospite inquietante: Il nichilismo e i giovani*. Milano: Feltrinelli, 2009, p. 11-12. A leitura de Galimberti é muito sugestiva, malgrado ele mesmo ponha de lado a categoria de *sentido* – que considera demasiado vinculada ao pensamento judaico-cristão – e recorra a outras categorias de tipo simbólico para indicar uma possível via de saída ao niilismo.

⁵² EF III, p. 130.

⁵³ PERINE, M. Ética e sociedade: razão teórica versus razão técnica. *Síntese*, n. 93, 2002, p. 60. O artigo por inteiro muito interessa à fundamentação do que aqui se apresenta.

Desse modo, as raízes do niilismo contemporâneo são encontradas por Lima Vaz no mesmo solo que possibilitou o surgimento da civilização moderna, a partir do antropocentrismo que lhe foi inculcado desde a época do Renascimento⁵⁴. De modo particular, as raízes do niilismo derivam da relação moderna do homem com o *tempo*, que, como já se mencionou, privilegia o presente⁵⁵. Na derivação niilista, contudo, nem mesmo o presente possui consistência teórico-existencial para servir de base ao ato de pensamento (*cogito*) que, segundo o modelo cartesiano, seria medida de tudo. Segundo Lima Vaz,

Podemos, de resto, observar que a crise atual da modernidade, caracterizada pelo espalhar-se do *niilismo*, pode ser identificada (...) pela perda do domínio do *presente* como instância crítica para a avaliação do tempo histórico. Daqui procede a incompreensão do *passado*, tido como peso inerte da tradição, e a recusa do *futuro*, rejeitado como indecifrável enigma. A consequência facilmente observável é o abandonar-se niilisticamente ao infinito tédio do *presente*⁵⁶.

A aceleração do ritmo de produção técnica “contamina” a esfera da cultura em geral, causando o que Lima Vaz chama de “síndrome da obsolescência”⁵⁷, pela qual tudo perde interesse e significação num prazo ínfimo de tempo; vale dizer: tudo se torna descartável, mesmo as relações humanas, o que aprofunda o caráter utilitarista da civilização atual. É como se o presente já não existisse, dada sua extrema fugacidade. Nada é sólido ou duradouro, não há fundamentos que permitam ao homem firmar-se existencialmente; troca-se o verbo *ser* pelo *estar*, pois não se suporta mais o peso de ser. Heráclito parece ter sobrepujado totalmente os últimos resquícios do modelo parmenidiano – *pánta rei*, tudo escorre, inexoravelmente⁵⁸. Tal é o clima do niilismo contemporâneo⁵⁹.

O niilismo estende sua sombra por toda parte, é um “fenômeno de muitas faces, manifestando-se (...) onde se fazem presentes as diferentes famílias de ideias e valores da nossa tradição: religiosa, metafísica, ética, política, estética”⁶⁰. De acordo com Lima Vaz, contudo, o niilismo pode ser visto propriamente em dupla perspectiva: metafísica e ética. Segundo a primeira,

⁵⁴ Cf. Idem, A ética e a crise da modernidade: uma leitura a partir da obra de Henrique C. de Lima Vaz. *Cadernos IHU Idéias*, n. 88. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2007, p. 6-7.

⁵⁵ “Ora, é justamente em torno do enigma do *tempo* que se levanta mais agudamente a ir-reprimível interrogação sobre o *sentido* da vida, ou do simples *existir* humano”. HH, p. 164.

⁵⁶ EF VII, p. 14.

⁵⁷ Cf. EF VII, p. 14, nota 5.

⁵⁸ Cf. HERÁCLITO, *Dottrina*, n. 6. In: DIELS, H.; KRANZ, W. *I presocratici*. Milano: Bompiani, 2006, p. 328-329.

⁵⁹ “(...) estamos assistindo hoje a uma crise generalizada desse *presentismo*. Seu fruto mais visível é uma atitude de *niilismo* cético com relação a qualquer sentido a ser atribuído ao tempo da vida humana e a difusão incontrolável das condutas de conformismo hedonista”. HH, p. 165.

⁶⁰ EF VII, p. 270.

ele se caracteriza como a perda do *fundamento* (*arché*); na segunda vertente, como a perda do *fim* (*télos*)⁶¹.

A presente análise começa pelo segundo ponto. O niilismo ético é, pois, a “perda do humano no agir e na obra do homem”⁶². O homem pode muito na esfera da ação poietica, mas não sabe se isso corresponde a fins bons ou maus. Trata-se de uma perplexidade de consciência, cuja raiz se encontra no imanentismo antropocêntrico que priva o sujeito da possibilidade de recorrer a princípios éticos que o orientem em suas escolhas, pois, na cosmovisão niilista, não existe objetivamente nem bem nem mal; não há uma regra moral, um ideal a se alcançar. O bem para cada um seria o objeto de seu desejo atual⁶³.

O agir humano, desse modo, organiza-se a partir de interesses ideológicos, segundo o critério pragmático de utilidade, de “um relativismo universal e de um hedonismo que não conhecem limites”⁶⁴, e não em vista de fins legítimos, conformes à dignidade humana. O homem vive por nada, age por nada, morre por nada – eis o niilismo ético em ato. Neste contexto, para Lima Vaz, os pensadores ditos “pós-modernos” exercem com sutileza a função de “(...) dar ao niilismo ético como ‘espírito do tempo’ uma forma aceitável de legitimação intelectual”⁶⁵, de modo que esta desventurada situação seja vista como normal ou “politicamente correta” e seja aceita como a configuração natural da história contemporânea. O problema, entretanto, tem raízes mais profundas. Nas palavras de A. Poppi,

O niilismo na ética é uma consequência inevitável do niilismo metafísico, o qual por sua vez deriva de um niilismo teorético [gnosiológico], entendido como negação da possibilidade de a inteligência conhecer o ente na sua verdade objetiva. Esta parece a genealogia mais acertada da crise dos valores, da perda do sentido da vida, da ausência do porquê e do fim em que se debate a cultura e a civilização ocidental (...) ⁶⁶.

⁶¹ “(...) o niilismo ontológico e ético que impregna todo o ar espiritual da nossa época e proclama a equivalência entre o *ser* e o *nada* na raiz última da atividade interrogante do nosso pensamento, e entre o *bem* e o *mal* na raiz última da atividade optante da nossa liberdade”. AF I, p. 115.

⁶² EF III, p. 96.

⁶³ Em outra formulação vaziana, o niilismo ético é caracterizado como o “(...) programa que absolutiza o *uso* da liberdade, ao mesmo tempo em que proclama seu ceticismo com respeito às razões e aos fins de ser livre”. EF III, p. 145.

⁶⁴ EF IV, p. 8.

⁶⁵ EF III, p. 115. Lima Vaz ainda afirma: “Mas considero que, no fundo, essas filosofias chamadas pós-modernas, desconstrutivistas, mostram um evidente fundo ideológico. Na minha opinião, são tentativas de desarmar os espíritos, de tornar cada vez menos crítica a receptividade dos espíritos diante daquelas que são as grandes metas de dominação política, social e econômica das sociedades hoje hegemônicas. Creio descobrir um fundo ideológico evidente no fato de que essas filosofias transmitem um travo de ceticismo, operam como que uma desmobilização dos espíritos, sobretudo da sua atitude crítica. Então, a filosofia torna-se uma espécie de *jeu d’enfants*. Assim como a criança tem seus jogos, assim também a filosofia se oferece como um jogo para adultos quando não têm coisas mais sérias em que se ocupar”. FFA, p. 98.

⁶⁶ POPPI, A. *Filosofia in tempo di nichilismo*. Roma/ Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, p. 9.

Para Lima Vaz, o niilismo metafísico é o rechaço da razão: “a recusa da razão ou o *niilismo*”⁶⁷. A razão, que vem sendo criticada desde Kant em suas pretensões gnosiológicas, que foi reduzida a mero instrumental positivista e que, em sua contemporânea fragilidade, vê-se incapaz de descortinar ao homem o horizonte do sentido, acaba por ser preterida de vez ao irracionalismo e aos interesses ideológicos. Desconfia-se da razão, bane-se a metafísica do conjunto dos discursos tidos como sensatos, fecha-se a qualquer possibilidade de saída da imanência, contudo, como compensação, busca-se refúgio naquilo que Lima Vaz chama de *mitos pós-modernos*, como os “(...) do prazer, do consumo, da liberdade absoluta, como ainda há pouco o eram (...) [os] da história e do estado totalitário”⁶⁸.

Lima Vaz insiste em denunciar o advento do irracionalismo como característica dos tempos niilistas da crise da modernidade:

(...) o anunciado fim da metafísica traz consigo a pressuposição do fim da razão e do advento da era dos “irracionalismos”. Mas quem, senão a razão, pode ser o arauto do seu próprio fim e reconhecer os irracionalismos? Eis, pois, uma espécie de *contradictio in terminis* instalada ali onde os simulacros irracionais da metafísica passam a circular no espaço da razão (...). A razão a serviço do instinto – da dominação, do prazer, do lucro, da violência e, finalmente, da destruição e da morte – eis a face mais verdadeira da “civilização” que se proclama pós-metafísica⁶⁹.

O homem do século XXI, desenvolvido em sua *scientia*, mas atrofiado quanto à *sapientia*, aparenta-se àquela descrição feita por Dante a respeito da *massa damnata*: “genti dolorose c’hanno perduto il ben dell’intelletto”⁷⁰. É este um apropriado diagnóstico do niilismo metafísico.

Ora, a metafísica é entendida como orientação para o ser dos entes, ao encalço de seu sentido. Nas palavras de Possenti, “metafísica é *theoria*, isto é orientação ao ser, ao real, ao mundo, com finalidade contemplativo-cognoscitiva, sem intentos de dominação ou manipulação, mas somente para acolher em si a realidade assim como se dá”⁷¹.

Há, certamente, uma crise do pensamento metafísico na era do niilismo. Pode-se entender tal fato a partir, principalmente, de dois prismas: o da *ipsa res* e o da *veritas rerum*. O primeiro diz respeito ao ser dos entes, ao sentido do existir. Segundo Lima Vaz,

(...) a existência, no seu simples ato de existir, é irreduzível aos procedimentos operacionais da razão. A razão operacional pode representar, explicar, transformar, modificar, organizar, projetar. Mas não pode *criar*. O simples

⁶⁷ EF VII, p. 115.

⁶⁸ EF III, p. 366.

⁶⁹ EF III, p. 186.

⁷⁰ ALIGHIERI, D. *La divina commedia* [Trento: Luigi Reverdito, 1995], Inferno, III, 17-18.

⁷¹ POSSENTI, V. *Nichilismo e metafísica*. Roma: Armando, 2004, p. 41.

existir permanece um enigma para a razão moderna, que estende sempre mais seu poder imperial numa gigantesca operação de racionalização de todas as manifestações da vida humana e de todos os fenômenos do universo⁷².

Por outro lado, se o niilismo é um obscurecimento do ser, por consequência, é igual obscurecimento da verdade do ser. Esta é a natureza do niilismo teórico. Cria-se um abismo intransponível entre o intelecto e o ser dos entes. A verdade é nadificada quando se abandona o conhecimento real, de modo que a liberdade contemplativa para o verdadeiro, postulada pelos filósofos antigos, vê-se substituída pela vontade de poder ou de pragmática serventia. Nega-se a possibilidade de relação entre pensamento e ser, entre consciência e mundo e se deixa de lado como infundada a verdade enquanto *adaequatio rei et intellectus*. A verdade, se existe, vem entendida como mero fruto do consenso ou da interpretação ou da utilidade⁷³.

Rejeição da metafísica e da transcendência, o niilismo acaba por se voltar contra o próprio ser humano. Expressão disso é o famoso dito de Foucault no final de *As palavras e as coisas*, segundo o qual “o homem é uma invenção a respeito da qual a arqueologia de nosso pensamento facilmente mostra a data recente. E possivelmente o fim próximo (...) – então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, à beira-mar, um rosto de areia”⁷⁴. De acordo com Possenti, aqui estaria um dos sintomas mais trágicos do niilismo: “êxito máximo do niilismo é o anti-humanismo”⁷⁵.

⁷² EF VII, p. 102-103.

⁷³ “Em filosofia temos, pois, dois principais componentes da cultura da não-verdade: o niilismo declarado e ‘florescido’, por assim dizer, com as suas autocontradições, mais ou menos evitadas e ignoradas; e uma forma de niilismo moderado, difuso e implícito, cuja operação de fundo consiste em deslegitimar a metafísica (mais ou menos abertamente identificada com este termo), ou seja, a reflexão sobre a fundação dos nossos juízos na realidade. Neste segundo caso, costumeiramente se conserva a verdade (ao menos de nome), mas desembaraçando-se da realidade, do ‘modo em que as coisas estão’. O dado comum das duas posições é que ambas realizam uma operação fundamental, que consiste no *separar os transcendentais*, muitas vezes para pôr a salvo um ou outro, declarando que o transcendental (o valor) liberdade tem um primado sobre a verdade, ou que o acordo [consenso] ou a amizade têm um primado sobre a realidade, ou que os fatos (o real) se distinguem claramente das normas (o bem) e o agir não tem relação com o conhecer, entre outros”. D’AGOSTINI, F. *Introduzione alla verità*. Torino: Bollati Boringhieri, 2011, p. 286.

⁷⁴ FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966, p. 398. Pouco antes, o autor diz expressamente que “em nossos dias (...) não é tanto a ausência ou a morte de Deus que é afirmada, mas o fim do homem”. Ibidem, p. 396. Igualmente, segundo Vattimo, “(...) é inegável que uma conexão entre crise do humanismo e morte de Deus subsista (...), pode-se também aceitar a tese que o humanismo está em crise porque Deus morreu; isto é, que a verdadeira substância da crise do humanismo seja a morte de Deus, anunciada, não por acaso, por Nietzsche, que é também o primeiro radical pensador não-humanístico da nossa época”. VATTIMO, G. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti, 1985, p. 39-40 (veja-se p. 39-56).

⁷⁵ POSSENTI, V., *La filosofia dopo il nichilismo*. Soveria Mannelli: Rubbetino, 2001, p. 9. A partir deste pressuposto, pode-se pensar criticamente o atual pós-humanismo ou a antropotécnica. Sobre isso, cf. GIACOA JUNIOR, O. Sonhos e pesadelos da razão esclarecida. *O que nos faz pensar*, n. 18, 2004, p. 101-144.

Fruto do espriar-se do irracionalismo e do anti-humanismo é também a banalização da violência e da morte, que hoje se vê grassar de modo generalizado e a que se assiste como que anestesiado. Nas palavras de Lima Vaz,

O espetáculo que nos oferece a modernidade ao mesmo tempo triunfante e em profunda crise, se a considerarmos desde o ponto de vista desse dever *ético* fundamental que é, para o homem, a instauração do *sentido* na sua vida – o dever de realizar a *verdade* da sua existência –, é o desencadear-se aparentemente incontrolável do *não-sentido* da violência e da morte: violência brutal das armas e dos meios de destruição de massa, violência sutil da propaganda e da manipulação da informação, violência cega do terrorismo, violência silenciosa e universal da injustiça nas relações políticas, sociais e econômicas entre indivíduos, grupos e nações (...) ⁷⁶.

Como já se apontou, segundo Lima Vaz, a época contemporânea tem assistido não à dissolução do projeto moderno, mas à sua consolidação como forma definitiva da civilização ocidental, sob o signo da tecnociência. A crise da modernidade seria, assim, uma crise de finalização e acabamento, mas não de supressão. O niilismo seria o fruto amargo desta civilização que quis abandonar os fundamentos metafísicos da realidade e da práxis ética, que quis vincular o ser e a razão ao nada. Aí estaria a *suprema violência contra o homem*, alijando-o de sua condição propriamente humana ao postular o vazio metafísico-ético, se assim se pode dizer, como seu único possível horizonte de existência ⁷⁷. Esta, porém, não é a última palavra. De acordo com Lima Vaz,

(...) julgamos não ser temerário afirmar que o único fim previsível para o ciclo da modernidade seria a eliminação de todo tipo de pergunta radical em torno do sentido da existência e da vida, que primeiro se formulou segundo definidos parâmetros intelectuais no terreno da teologia. O triunfo definitivo do *niilismo* metafísico e ético assinalaria então o fim da modernidade ⁷⁸.

Para o filósofo jesuíta, portanto, diante deste contexto hostil, urge um renovado pensamento filosófico de tipo metafísico, o qual, por sua vez, possa fundamentar a ética ⁷⁹. Em outras palavras, o niilismo não é um

⁷⁶ EF III, p. 174.

⁷⁷ “Se uma violência metafísica é possível, esta só pode ser a escolha consciente e voluntária da insensatez. O niilismo metafísico não é um destino inscrito na nossa tradição de pensamento, mas a recusa do princípio e fundamento transcendente da razão humana, e o niilismo ético não é senão fruto dessa negação voluntária e deliberada do mais universal dos valores humanos: a razão”. PERINE, M. Niilismo ético e filosofia. In: Idem (Org.), *Diálogos com a cultura contemporânea. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz SJ*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 68.

⁷⁸ EF VII, p. 30.

⁷⁹ Como já mencionado acima, Lima Vaz retoma e faz sua a afirmação de Spaemann, que vale a pena reportar: “Não há ética sem metafísica. Mas a ética não precede a ontologia como filosofia primeira, nem esta àquela: ética e ontologia se constituem *uno actu* na intuição do ser como ser-si-mesmo, tanto do próprio como do de outrem”. SPAEMANN, R. *Felicità e benevolenza*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 7. Nas palavras de Lima Vaz, “(...) metafísica

destino insuperável, mas é a transcendência a última fronteira de sentido para o humano. Do âmago mesmo do moderno e extremado (ab)uso da racionalidade técnico-poiética pode emergir a ânsia de um *surplus* de sentido e fundamentação para o existir humano no mundo:

Seja como for, ao contrário da opinião predominante na literatura filosófica contemporânea, as questões metafísicas irão, sem dúvida, figurar entre os traços mais visíveis do horizonte filosófico do século XXI desde que, sob o nome de *filosofia*, sobreviva o estilo de pensamento presente há vinte e seis séculos na cultura ocidental (...). Nesse caso, será do próprio âmago do universo da tecnociência (...) que as questões metafísicas ressurgirão, a atestar a permanência, na sua profundidade não alcançável pelo pensamento científico ou pelos procedimentos técnicos, da interrogação humana sobre o *ser* e sobre o *sentido*⁸⁰.

Conclusão

Com estas observações conclui-se o itinerário da presente pesquisa, em que se desejou apresentar o contexto do pensamento moderno e de sua crise segundo a reflexão vaziana. Como já se pôde perceber, Lima Vaz não se furta ao encontro com a modernidade filosófica, mas nesse encontro busca descobrir suas raízes, as teses subjacentes à sua *forma mentis*, bem como suas consequências teórico-práticas.

As raízes da modernidade, Lima Vaz as encontra nas disputas filosófico-teológicas do final do Medievo, sobretudo no século XIII – momento de grande efervescência cultural, sobretudo nas áreas mencionadas. Nesse século, tem-se a notável figura de Tomás de Aquino e sua metafísica do *esse*, de particular importância para o pensamento vaziano. Contudo, se se puder aplicar ao cenário histórico-filosófico a metáfora da paisagem⁸¹, com seu variado relevo, seus cimos e vales, pode-se dizer que, depois dos píncaros do pensamento tomasiano, o itinerário do saber filosófico se deparou com horizontes não tão elevados, a começar por Duns Scotus (sutilíssimo doutor, de cujas intenções não se quer fazer juízo), que iniciou propriamente o modelo ontoteológico de filosofia, em especial de metafísica, com a introdução da univocidade do conceito de ente, porta de entrada para a adoção moderna do paradigma da representação, que faz refluir para o sujeito humano o poder de determinação no conhecer e no agir. Como já se mencionou, este é o veio que perpassa toda a mo-

e ética estão organicamente articuladas no espaço de uma razão dilatada analogicamente à amplitude *transcendental* do *ser*, segundo o paradigma que nos foi legado pela tradição platônico-aristotélica". EF III, p. 366.

⁸⁰ EF VII, p. 257.

⁸¹ Cf. EF I, p. 11.

dernidade e que, levado às últimas consequências, tem-na conduzindo à sua crise hodierna⁸².

Para Lima Vaz, a modernidade não é apenas o fruto da secularização da cosmovisão cristã, como queria K. Löwith⁸³, mas possui sua legitimidade enquanto encarna a forma de uma nova civilização, como afirma H. Blumenberg⁸⁴. De outra parte, tendo suas raízes lançadas em solo cristão, nas disputas medievais supracitadas, a modernidade não deixa de receber influxos teóricos da seiva que delas lhe vem⁸⁵: “(...) serão sementes de ideias e problemas lançadas no solo medieval que irão crescer, desenvolver-se e expandir-se sob a ação de múltiplos fatores na sociedade e na cultura, vindo a formar a grande árvore simbólica da modernidade”⁸⁶. Seja permitido, entretanto, lançar uma hipótese: quanto à compreensão axiológica da modernidade, Lima Vaz se aproxima mais do que a qualquer outro, a E. Voegelin, para quem ela se configura como a inversão do movimento de transcendência, desarticulando esta estrutura fundamental do espírito humano⁸⁷.

Em sua *lectio magistralis* intitulada *Morte e vida da Filosofia*⁸⁸, Lima Vaz oferece algumas substanciosas indicações para a compreensão da crise da modernidade, mas também para que se veja o *locus* que a filosofia precisa ocupar neste período histórico. De acordo com ele,

A vida da Filosofia é, pois, a vida da nossa razão interrogante formulando dentro do espaço do seu operar racional as perguntas essenciais e aí construindo a resposta, mas fazendo, ao mesmo tempo, a decisiva experiência intelectual de que a resposta está sempre prenhe de uma nova pergunta e de que, portanto, a inquietação sem fim recomeça⁸⁹.

Para Lima Vaz, a filosofia se faz num esforço vigoroso de pensamento reflexivo, que não se deixa levar pela *debolezza* que os tempos atuais lhe atribuem⁹⁰. Ele ainda alerta quanto ao risco da *misologia* – a aversão ao *logos* – fruto paradoxal da civilização da razão, que se caracteriza pela “(...) desconfiança para com o momento especulativo do labor filosófico, a exaltação inconsiderada da *práxis* e a impaciência rebelde diante da lenta paciência do conceito”⁹¹.

⁸² Cf. BOULNOIS, O. Quand commence l'ontothéologie?. *Revue Thomiste*, n. 95/ 1, 1995, p. 85-108

⁸³ Cf. LÖWITH, K. *Significato e fine della storia: I presupposti teologici della filosofia della storia*. Milano: EST, 1998.

⁸⁴ Cf. BLUMENBERG, H. *La legittimità dell'età moderna*. Genova: Marietti, 1992.

⁸⁵ Cf. EF VII, p. 11-30.

⁸⁶ EF VII, p. 31.

⁸⁷ Cf. EF VII, p. 21-23. Veja-se também VOEGELIN, E. *Ordem e história V: Em busca da ordem*. São Paulo: Loyola, 2010.

⁸⁸ Cf. *Síntese*, n. 55, p. 677-691.

⁸⁹ MVF, p. 681.

⁹⁰ Tal *debolezza* está presente na “(...) filosofia da não-filosofia que se intitula pós-moderna e que flutua sobre a lisa e parada superfície do mar-morto conhecido como *niilismo*”. FLS, p. 7.

⁹¹ MVF, p. 689.

A filosofia, enquanto tal, não pode resignar-se a ser um *jeu d'enfants*, mas deve desempenhar seu papel diante do mundo hodierno: realizar a busca sempre inacabada do(s) sentido(s) da realidade, do ser e do agir humanos, analisando e repensando também as teses emitidas em seu próprio âmbito, numa sadia autocrítica. Por isso mesmo, se existe filosofia, malgrado as tantas vozes que proclamam sua morte, ela por definição não pode ser fundamentalista, na acepção que hoje se dá a este termo⁹², mas também *não pode renunciar à busca de fundamentos*, o que garante, também nos dias atuais, a legitimidade de se ir além dos interditos de Nietzsche e de seus discípulos pós-modernos a respeito do sentido da existência do homem e do mundo. Se a filosofia não se prestar a isso, para nada servirá.

De acordo com Lima Vaz, ousar remar contra a correnteza, rememorando reflexivamente a fecunda tradição filosófica ocidental, de modo a encontrar rumos alternativos para o pensar e o agir no hoje da história: é este o lugar da filosofia na época da crise da modernidade. Ora, se “modernidade” é a primazia do *modo*, ou seja, do momento presente, em que se dá o ato de filosofar, na “modernidade moderna” este presente se encontra incrustado na tensão entre a recusa do passado e no prognóstico atrofiado do futuro. O homem moderno encontra-se desprovido de raízes, dado que rejeitou as que lhe oferecia a tradição, bem como não alcança o sonho do progresso infinito, prometido pelo iluminismo e pelo positivismo e desmascarado pelos usos e efeitos controvertidos da técnica. Não tendo em que se apoiar, cai no abismo do nada. Eis a crise da modernidade⁹³. Segundo a análise ricoeuriana, para a sociedade contemporânea a via de saída da crise dá-se por meio de um resgate de suas raízes, na recepção renovada de suas matrizes culturais:

Aqui se pode somente apostar e esperar. A minha aposta e a minha esperança é que aqui, não obstante a ausência de um consenso e de uma forte convicção na nossa sociedade pluralista, abra-se diante de nós uma possi-

⁹² Sobre o fundamentalismo, “(...) em geral, seria de dizer que fundamentalistas podem ser consideradas aquelas posições que refutam ou desvalorizam o confronto produtivo com todos aqueles que pensam de maneira diversa, do momento em que aqueles que as adotam consideram já possuir a verdade e não precisam, assim, realizar tal confronto”. FABRIS, A. *Filosofia delle religioni*. Roma: Carocci, 2012, p. 22. Para uma abordagem ampla do assunto, distinguindo o fundamentalismo da busca de fundamentos, veja-se: ALES BELLO, A.; MES-SINESE, L.; MOLINARO, A. (Orgs.). *Fondamento e fondamentalismi*. Roma: Città Nuova, 2004.

⁹³ O diagnóstico apresentado por Hazard para os inícios dos tempos modernos parece poder ser aplicado também à sua crise, ou seja: a modernidade já traria em seu bojo conceitual as sementes de sua própria queda, como se lê na seguinte passagem: “No profundo das consciências, a história faliu e o sentimento mesmo de historicidade tende a ser abolido. Se se abandona o passado, é [por]que ele aparece [como] inconsistente, impossível de se apreender e sempre falso. Perde-se a confiança naquilo que pretendia o conhecer: ou ele se engana ou mente. Foi como que um grande desabamento, depois do qual não se vê mais nada de certo, se não o presente: e todas as miragens [parecem] refluir para o futuro”. HAZARD, P. *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*. Paris: Boivin & Cie, 1935, p. 31.

bilidade, que até agora jamais existiu, de renovar a herança do passado: a dupla chance da aquisição de novas energias e de uma interpretação nova⁹⁴.

Lima Vaz concorda com tal análise e acrescenta a urgência de se retomar as dimensões teórico-éticas da razão, esquecidas pela primazia do poiético-técnico. Não se pode, segundo ele, renunciar ao empenho de encontrar o *Urgrund* do *sentido* que possibilite ao homem contemporâneo superar o niilismo que o ameaça. Tal superação, segundo Lima Vaz, somente pode se dar no rumo da transcendência, que abre o homem para além de si, para um horizonte superior de sentido, seja entendido de modo formal (Ser, Verdade e Bem), seja de modo real (o Absoluto divino). Desse modo,

(...) a verdadeira estatura metafísica do ser humano, base filosófica do humanismo, define-se nesse espaço *ontológico* em que ele se abre, pela Razão e pela Liberdade, à universalidade do *Ser* enquanto tal, coroada pela afirmação de Deus como Existente absoluto. O ser humano *existe*, então, em toda a verdade de sua *essência*, como *capax entis*, capaz de acolher o ser na sua universalidade, e *capax Dei*, ordenado ontologicamente o Absoluto⁹⁵.

Endereçodo Autor:

R. Profa. Lourdes de Faria, 99
São Carlos
37557-013 Pouso Alegre – MG
pejuliano@yahoo.com.br

⁹⁴ RICOEUR, P. La crisi come fenomeno della modernità. *Il nuovo areopago*, n. 23, 1987, p. 101.

⁹⁵ HH, p. 163.