

3

ÉTICA DA FINITUDE

Zeljko Loparic*

1. O surgimento de *Ética e finitude*

A idéia de que o questionamento heideggeriano do sentido do ser poderia ter uma significação ética atingiu-me como um raio e obrigou-me a ler Heidegger numa perspectiva totalmente nova: o pensamento heideggeriano seria pós-ético no mesmo sentido em que tentava ser pós-metafísico. Assim como propunha ultrapassar e não dismantelar a metafísica, Heidegger estaria buscando, pelo mesmo movimento, desconstruir a ética tradicional associada, ou mesmo fundada, na metafísica enquanto teoria da presentidade (*Vorhandenheit*), sem negar a existência de demandas responsabilizadoras no âmbito acontecencial. Sendo assim, a ontologia fundamental e as revisões que Heidegger posteriormente fez da mesma seriam diferentes formulações de uma *ética originária*. Essa idéia fazia-me entrar, depois de anos de estudos heideggerianos, numa terra desconhecida. Tentei explorá-la febrilmente, usando como ponto de referência tradicional apenas a moral de Kant. Meu olhar já estava aguçado, entretanto, pelo contato com dois outros pensadores: Nietzsche, de quem Heidegger procurava distanciar-se, buscando uma topologia pós-metafísica do ser, e Lévi-Strauss, que tentava desvencilhar-se do Heidegger pós-metafísico, acusando-o de desconhecer a dimensão ética do ser humano.

De uma certa maneira, essa perspectiva já estava em gestação nos meus estudos anteriores sobre a fenomenologia do agir em *Ser e tempo*¹. Eu estava preparado para não aceitar a exclusividade da legislação da razão teórica e mesmo prática de Kant sobre o existir humano no seu todo, mas não para entender que a dimen-

* Professor na UNICAMP e PUC-SP.

1. Cf. Loparic, 1982.

são “primordial”, “pagã”², desse existir, isenta da obrigação de obedecer à razão, ainda poderia ter outras “obrigações” e que essas poderiam ser chamadas de “éticas”. Eu pensava que, ao desconstruir a metafísica, Heidegger havia rejeitado, como “não próprias”, todas as possibilidades do existir sobre as quais poderia ser fundada uma teoria do agir racional e, sobretudo, do agir moral. A sua concepção da consciência constitutiva da relação consigo mesmo parecia fechar definitivamente as portas ao diálogo com a moral tal como concebida tradicionalmente no Ocidente, baseada na culpa pessoal, na punição e no arrependimento³. Além disso, eu reconhecia os direitos da razão de legislar sobre as dimensões do ser humano outras que não a primordial. Dito de outra maneira, eu não estava disposto a aceitar aquela consequência da desconstrução heideggeriana da razão que implica o ultrapassamento da legislação racional em geral. As regras da razão deveriam continuar valendo como fundamento da “regulação humana da vida humana”, evitando que ficassemos, tal como Heidegger, sem defesas diante das “forças das origens” que resistiam a qualquer disciplina, quer da razão instrumental, quer da ética⁴.

Esse último ponto parecia-me decisivo. O primeiro Heidegger, cativo do método fenomenológico, teria tratado apenas do cuidar “fenomenal”, esquecendo a “dimensão noumenal” do cuidar; em particular a boa vontade, no sentido de Kant. Dessa maneira, Heidegger teria continuado a navegar, como de resto toda a fenomenologia, “nas águas turvas do pensamento metafísico”, ignorando a “dimensão ética da vida humana”, isto é, o caráter não metafísico do domínio da liberdade aberto por Kant⁵. O mesmo valia para o segundo Heidegger, cuja meditação sobre a história do ser o levou “longe da política e do engajamento”, mas também “longe da moral”⁶. Haveria, assim, em Heidegger, um fundacionismo “fisiocêntrico”, que identifiquei como gnóstico, e que, por excluir os problemas tratados pelas ontologias objetivantes (logocentrismo) ou pela legislação culpabilizadora das éticas tradicionais (nomocentrismo), não era menos perigoso do que fundacionismo logocêntrico e nomocêntrico.

Em 1990, eu não via como encontrar uma ética em Heidegger porque *definia* a sua hermenêutica do sentido do ser pela exclusão da dimensão ética, tal como caracterizada por Kant. Nem por isso, entretanto, eu podia ficar apenas com Kant. Este não oferecia nenhuma maneira de tratar a dimensão pré-teórica e pré-moral do existir humano, desocultada de maneira definitiva por Heidegger desde *Ser e*

2. Em *Heidegger réu*, eu uso o termo “pagão” no sentido próximo do de F. Pessoa, para designar um modo de ser do homem “não submetido às regras da razão instrumental ou razão prática”, portanto no sentido diferente que este termo tem na linguagem da teologia judaica ou cristã.

3. Os romances de Dostoiévski continuam sendo o *locus classicus* dos exemplos ônticos desse tipo de moralidade.

4. Cf. Loparic, 1990, p. 219.

5. *Ibid.*, p. 218.

6. *Ibid.*, p. 206.

tempo. A análise da relação entre Heidegger e Kant permitia constatar, assim, uma quebra em três do pensamento filosófico – o fisiocentrismo, o logocentrismo e o nomocentrismo – mais fragmentadora ainda que a divisão em dois, operada por Kant entre a razão teórica (ontologia) e prática (ética). Eu apostava que a recomposição da unidade das três dimensões constitutivas do espaço do pensar e do tempo do agir humanos poderia ser fundada numa teoria de juízo reflexionante do tipo kantiano, que teria a capacidade de mediar entre o primordial, o ontológico e o ético. Não dizia isso a título de uma solução, mas para enunciar um “problema necessário para as filosofias”⁷.

Como então pôde surgir, para mim, a idéia de uma interpeneção ética do cuidado heideggeriano para com o sentido do ser? Surgiu a partir do pedido que me foi dirigido por Benedito Nunes, no final de 1992, de participar de um Ciclo de Preleções, em Belém do Pará, com uma palestra que examinaria “as possibilidades de uma nova ética numa época de crise do pensamento”, como a nossa. Por “crise do pensamento” Nunes referia-se ao abalo nos fundamentos da tradição filosófica ocidental. Eu percebi, de imediato, que não podia mais recorrer a Kant para responder a Nunes, pois era claro que Kant ainda assentava a sua moral numa lei que comandava sem admitir restrições, categoricamente. A boa vontade de Kant só era boa porque queria, à sua maneira, o infinito. Se estamos em crise é porque não reconhecemos mais a existência de leis que vigorem incondicionalmente ou de modos de agir com pretensões a realizar algum bem supremo. Comecei a suspeitar que a tese heideggeriana da finitude do ser, que obrigava a desconstruir o infinitismo na ontologia, poderia ser entendida de maneira a exigir a desconstrução do infinitismo também na ética. No contexto da crise do infinitismo, Kant afigurava-se como um pensador ainda “pré-crítico” e não podia mais ser usado para confinar Heidegger no tema do “primordial” e dizer que o projeto de desconstrução só se aplicava à teoria da natureza, mas não à ética da liberdade transcendente. Inevitavelmente, vi-me diante da pergunta: como achar uma vontade suficientemente lúcida para reconhecer-se finita e, ao mesmo tempo, não impura a ponto de não mais poder dizer-se boa? Benedito Nunes identificou perfeitamente bem o ponto de partida da minha resposta à sua pergunta quando assinou, na apresentação da primeira versão de *Ética e finitude*, que eu tratava de saber se “as possibilidades de uma nova ética [...] podem ser encontradas na filosofia de Heidegger, enquanto pensamento não metafísico, dimensionado pela finitude”⁸. De fato, o meu problema passou a ser o de encontrar, no próprio Heidegger, elementos de uma ética que forçosamente só poderia ser uma ética da finitude, radicalmente distinta das éticas tradicionais, infinitistas.

Atingido esse ponto, ficou claro qual era o primeiro passo a dar para abrir o caminho de se pensar uma ética heideggeriana: explicitar os princípios-guia do

7. *Ibid.*, p. 244-245.

8. B. Nunes explicitou essa avaliação na Introdução a Nunes (1994).

infinetismo. Não havia dúvida que, para Heidegger, esses princípios repousavam sobre um só, o princípio da razão suficiente. Não houve nenhuma dificuldade em identificar os textos heideggerianos onde ele decide essa questão: a doutrina do fundamento nulo (infundado) de *Ser e tempo* e a desconstrução explícita do princípio de fundamento em *O princípio do fundamento* (1957). Impunha-se, em seguida, a tarefa de examinar o infinitismo de Kant, o que me levou a reconstruir a problemática tentativa de Heidegger, feita em 1929, de ler Kant como um finitista. Esse trabalho chamou a minha atenção para a importância metodológica da desconstrução. Cabia, em primeiro lugar, reconhecer que o caminho de acesso às posições heideggerianas passa pela hermenêutica desconstrutiva das construções da metafísica, e, em segundo lugar, distinguir, com clareza, entre a desconstrução da metafísica na chave existencial-ontológica do primeiro Heidegger e a desconstrução da metafísica à luz da acontecência do ser, à maneira do segundo Heidegger. A atenção para o momento desconstrutivo do pensamento heideggeriano fez-me reler a crítica de Heidegger à ética kantiana formulada em *Ser e tempo* e não devidamente apreciada em *Heidegger réu*.

Restava ainda o essencial: identificar algo que se poderia chamar de ética heideggeriana. De novo, cabia reler *Ser e tempo* e certos textos da segunda fase, como *Carta sobre o "humanismo"*, *A sentença de Anaximandro* e artigos sobre a técnica. A chave da abordagem positiva da questão foi o conceito de ter-que-ser (*das Zu-sein-haben*). Perguntava-me se esse elemento central da estrutura do existir humano não poderia ser entendido como o conceito primordial, proto-ético do dever. A passagem do ter-que-ser para o ter-que-morar e a passagem desse modo de ser para as diferentes formas de cuidado com os outros seres humanos e com os entes no seu todo não acarretaram dificuldades especiais. Também era visível que o morar num mundo-projeto deve ser distinguido do morar na quadrindade, isto é, que existem duas formulações da ética do ter-que-ser, a do primeiro e a do segundo Heidegger. Configurava-se, assim, a tese de que Heidegger oferecia duas versões da ética originária, cuja visibilidade dependia da desconstrução da ética metafísica tradicional e que não podia ser distinguida das duas formulações principais da hermenêutica heideggeriana do existir humano; a primeira, na chave existencial-ontológica, e a segunda, na destinamental⁹.

9. Esse percurso foi resumido no seguinte *abstract*, não publicado até agora, da primeira versão de *Ética e finitude*, ainda na forma de artigo: "Partindo da constatação da crise do infinitismo em geral, o presente artigo examina, em primeiro lugar, o infinitismo kantiano na ética. Prossegue com a sua crítica desse infinitismo oferecida por Heidegger que culmina na desconstrução do princípio da razão suficiente, o fundamento do infinitismo tradicional. Tenta, em seguida, uma reconstrução do finitismo heideggeriano. Essa reconstrução se inicia pela tese de que esse finitismo, decorrente do ter-que-ser como morar no mundo-projeto, imposto ao estar-ai (*Dasein*), é, ao mesmo tempo, teórico e prático, ou seja, ontológico e ético. Concentrando-se no finitismo ético, a nossa reconstrução avança mostrando que, no segundo Heidegger, o sentido do ter-que-ser, fonte de cogência ética, muda e se transforma num ter-que-morar no mundo-quadrindade. Em nenhum dos dois sentidos do ter-que-ser, a cogência (ética) pode ser fundada no princípio da razão suficiente. Trata-se de um ter-que-ser irrecusável, mas que resiste a qualquer tentativa de fundação racional."

Tal como a minha tentativa, em *Heidegger réu*, de situar a hermenêutica heideggeriana da natureza humana – que chamei de fisiocentrismo, em relação ao logocentrismo metafísico-científico e ao nomocentrismo ético (religioso ou filosófico) –, a minha tentativa de reconstruir em Heidegger uma ética, empreendida em *Ética e finitude*, termina na constatação de uma fissura. Naquele texto, a fissura era constatada por mim. Neste último, o seu reconhecimento é atribuído ao próprio Heidegger, como quebra entre o *a priori* do resguardo do mundo (ética originária do morar), de um lado, e os *a priori* da objetivação do mundo (física) e do controle racional pelo mundo (responsabilidade racionalizada), de outro. De novo, a bipartição kantiana tornava-se tripartição, sugerindo que o que estava se manifestando, de maneira indireta, era uma estrutura ternária do tipo temporal: a ética do resguardar sendo centrada no passado, a objetivação teórica do mundo na chave do presente e a ética da responsabilidade ou de controle racional, no futuro.

Constatei, mais uma vez, que Heidegger nos deixava sem resposta sobre como estabelecer a unidade do pensar, do ser e, ponto sobre o qual a filosofia sempre insistiu, do pensar e do ser. Desta vez, diferentemente do que fiz em 1990, suspendi qualquer juízo sobre se e como seria possível ir além de Heidegger. De qualquer maneira, não me parecia mais que a resposta pudesse vir da razão reflexionante, disciplinada no estilo de Kant. Heidegger estabeleceu, de maneira irrecusável, o paradoxo de que o homem de hoje, se quiser ser racional, terá que reconhecer um outro que a razão; um outro não é, como em Kant, a sensibilidade, mas uma dimensão pré-reflexiva da própria vida. Se é assim, a teoria kantiana dos juízos de reflexão não oferece o caminho da unidade das diferenças mencionadas. Inclino-me a pensar que a resposta, se resposta há, só pode ser procurada pela recordação da passagem do tempo que, nos casos de vidas bem vividas, poderá ensinar sobre a estrutura inteira da unidade frágil, vulnerável, da estada do homem na terra. A estrutura dessa passagem parece-me algo que pode ser chamado de “problema necessário” para a filosofia.

2. A recepção de *Ética e finitude*

Mesmo depois de elaborada, essa interpretação da ética heideggeriana parecia-me, ao mesmo tempo, sedutora – por abrir novas perspectivas sobre a obra de Heidegger no seu todo – e sumamente enigmática. O mesmo acontecia com os leitores. Entendi perfeitamente quando Nunes disse, no texto já mencionado, que eu estava dando “um largo e ousado passo quebrando a barreira, comumente aceita, da neutralidade ética da filosofia heideggeriana”¹⁰. De fato, a minha tese podia ser resumida, sem distorção, dizendo que as diferentes formulações heideggerianas

10. Nunes, 1994, Introdução, p. 1-2.

do sentido do ser do homem podem ser interpretadas, indistintamente, quer como ontologias fundamentais quer como éticas originárias.

Na resenha posterior que dedicou a *Ética e finitude*, Nunes voltou a afirmar que a finitude do ser e da compreensão do ser “legitimam” a minha “aventura interpretativa”. Nunes acrescenta: “Pois que a finitude, dessa forma concebida, possibilita, ao mesmo tempo, a ‘destruição’ dos sistemas morais (éticas infinitistas da salvação, do dever, do prazer e da utilidade) – paralelamente à metafísica – e a libertação da ética originária, já escrita desde *Ser e tempo*, em que o trabalho desconstrutivo principia, e da qual nos fala a *Carta sobre o ‘humanismo’*”¹¹. Esse é de fato o enfoque em que abro o caminho a todo o projeto de leitura de Heidegger na chave ética.

A resenha de Oswaldo Giacoia¹² tampouco objeta contra a tentativa de reconstruir, em Heidegger, uma ética radicalmente distinta das tradicionais, porque baseada na finitude do ser e do pensar. Ele também reconhece o interesse que pode haver em “voltar-se para um *ethos* de renúncia” numa época embriagada pela “confiança ingênua na onipotência da razão instrumental e na perfectibilidade infinita do fazer tecnológico”. Mas Giacoia mostra-se incomodado por (pelo menos) um ponto desse empreendimento, a saber, pela “ambigüidade flagrante” em admitir, como necessária, a “convivência” entre a “ética finitista” e a “racionalidade técnica” (a combinação da física e da responsabilidade). Giacoia não vê, nessa postura de Heidegger, o reconhecimento da falta de solução para o problema central da unidade do pensar e do ser, mas um sinal de insuficiência da ética heideggeriana. É certo, diz Giacoia, que os crimes políticos, cometidos neste século em nome do humanismo, “revelaram alguma dimensão de excesso ou perigo também das éticas humanistas”, abrindo espaço para uma ética “pós-humanista”, do tipo heideggeriano. Porém, como pode “a rememoração heideggeriana do ser se apresentar como alternativa ética consistente face às ‘dores do mundo’”?¹³

Giacoia tem razão: não pode. Mas Heidegger tampouco apresenta o seu pensamento rememorativo da nossa responsabilidade originária como alternativa ao modo de pensar metafísico-ético que tematiza as objetividades¹⁴. Ele o quer como um “ultrapassamento” da metafísica. É justamente por essa razão que Heidegger insiste na necessidade da convivência entre a sua ética e as éticas infinitistas. Ao dizer isso, ele deseja indicar que a ética do morar *não* deve ser entendida como *ri-*

11. Nunes, 1998, p. 197.

12. Cf. Giacoia, 1996.

13. *Ibid.*, p. 177.

14. Uso “objetividade” como tradução de “Objektivität”, termo empregado por Heidegger para se referir aos entes existindo ao modo de objetos de representação.

val das éticas que cuidam das dores do mundo, em particular, da “miséria material e espiritual da humanidade”, lembrada por Giacoia. Heidegger reconhece – não há nenhuma dúvida sobre isso – a realidade objetiva das privações pelas quais passa a maioria dos homens na época da técnica. Ele admite ainda que, para eliminar tais privações, não se dispõe de meios de ação mais eficientes que os da ciência natural e do controle racional (e, nesse sentido, responsável) dos efeitos de aplicação dessa. Heidegger admite ainda não ter nenhuma proposta a fazer sobre esse tipo de intervenção¹⁵.

A que vem então a ética heideggeriana? Ela é motivada pela anamnese de uma outra dor, a dor primitiva do dilaceramento que não é *ainda* uma das “dores do mundo”. O que a sua ética ensina é que temos-que-suportar essa dor originária ao invés de ocultá-la nas dores do mundo. Seria isso literatice? Não creio. Heidegger tem aqui um bom argumento. O perigo maior do “humanismo” moderno, diz ele, não reside no *fato* de ele ter conduzido ao terror e ao totalitarismo, como assinala Giacoia, mas no seu *modo de conceber* a essência do homem, a saber, como um ente a ser tematizado no horizonte das objetividades. Na época da técnica, que é a nossa, as objetividades, com o ser humano no meio delas, existem no sentido peculiar de entes inteiramente instaláveis por meio de procedimentos racionalmente controlados. Esse *a priori* “possibilita” os nossos modos fundamentais de pensar e de agir, entre eles, os crimes contra a humanidade. A animalidade do homem, diz Heidegger, só se tornou “bestialidade” estarrecedora que conhecemos, na modernidade. Se é assim, faz sentido dizer que a objetivação radical do humano é mais perigosa do que este ou aquele crime ou mesmo do que a soma de crimes contra a humanidade possibilitados por ela. Pois, ao suprimir – por redução silenciosa do homem a um produto industrial – a “essência” do ser humano, a objetivação mantém aberta a possibilidade de volta do abominável, mais que isso, ela torna problemático o próprio conceito de crime contra a “humanidade”. Para o pensamento objetivante, toda dor é dor do mundo, não pode haver outras dores. O preço dessa anestesia contra a “dor do umbral”, de que fala Trakl, é a industrialização do humano.

A ética finitista de Heidegger não se apresenta, portanto, como uma alternativa para as éticas que propõem princípios metafísicos visando a eliminação acional dos males que nos afligem neste mundo. Na origem, ela não é uma ética do cuidar das nossas privações “ônticas”, mas do cuidar dos princípios de cuidar do existir humano. Ao iniciar-se com esse propósito, a ética heideggeriana não oferece novos princípios do tipo acional; ela questiona a própria idéia de tratarmos, universalmente, sistematicamente, a nossa dor como se fosse uma dor intramun-

15. Essa “fraqueza” da posição heideggeriana está particularmente clara na sua entrevista concedida à revista *Der Spiegel* (1966).

dana a ser eliminada por esse ou aquele procedimento racional (quer no sentido da razão instrumental, quer no da razão prática). A ética do morar diz que temos-que-manter aberto um espaço para o existir humano onde o homem não pode ser *ainda* ou, falando na situação de hoje, onde ele não pode *mais ser totalmente* objetivado pela razão. Sim, a objetivação é inevitável, dadas as nossas premências ônticas. O que tem-que-não-ser é a objetividade tornar-se para nós ontologicamente inevitável, isto é, o *único* sentido de ser dos entes no seu todo. O motivo desse imperativo é simples: se assim for, não haverá como impedir que os homens passem a existir como produtos patenteados. Há de se reconhecer que nenhuma ética tradicional, nenhum conjunto de direitos humanos formulados na linguagem objetivante, pode proibir que isso aconteça. Que esse esquecimento da essência do homem possa se revelar a mais concreta das concretudes prova que o cuidado para com os princípios do cuidar dos seres humanos também tem implicações ônticas.

Além de ter recebido essas e outras resenhas, *Ética e finitude* chamou a atenção de vários jovens pesquisadores sobre o tema: Heidegger e a ética na época da técnica. Foi uma surpresa para mim poder constatar que o meu livro encontrava ecos também no domínio das práticas clínicas.

3. Alguns momentos da discussão em curso sobre Heidegger e a ética

Depois da primeira edição de *Ética e finitude*, em que expus a minha descoberta do sentido ético da compreensão heideggeriana do ser, fiz uma outra constatação inesperada: a da existência de um debate em curso sobre o tema “Heidegger e a ética” muito mais aprofundado do que eu podia adivinhar, em 1992/93, quando iniciei as minhas pesquisas sobre o tema. Nas últimas duas décadas, esse debate se impôs com um vigor inesperado para todos os que estudam Heidegger e hoje permanece mais aceso do que nunca¹⁶. Pode-se dizer retrospectivamente que os meus trabalhos sobre o assunto, longe de serem tentativas isoladas, pertenciam ao *Zeitgeist* do momento.

Até então, o problema da ética em Heidegger havia recebido pouca atenção. Via de regra, mencionava-se a *Carta sobre o “humanismo”* e, quando muito, a resenha de Cassirer sobre *Kant e o problema da metafísica*, de 1931, que apresenta críticas à “desconstrução” heideggeriana da razão prática de Kant. Prevalcia o entendimento de que Heidegger, na sua carta-resposta ao filósofo francês, despachara a ética parte da filosofia tradicional vencida e não se dava muita atenção à sua idéia de uma ética originária aí expressa. Quanto à resenha de Cassirer, Hei-

16. O debate foi estimulado por novas tentativas, iniciadas por V. Farias, de desacreditar o pensamento de Heidegger comprometendo moral e politicamente a sua pessoa. Os empreendimentos desse tipo receberam forte respaldo na mídia ávida de biografias assassinas que, além de atingirem pessoas, vivas ou mortas, visam destruir as suas idéias.

degger deixou-a sem resposta e o assunto parecia morto. Mas alguns dos pontos discutidos guardam o seu interesse ainda hoje. Em *Kant e o problema da metafísica*, Heidegger sustenta que a razão kantiana, por ser uma “espontaneidade receptiva” – por ter uma conexão necessária com a sensibilidade – é uma razão finita. Isso vale, em particular, para a razão prática, cuja conexão necessária com a sensibilidade é atestada pelo fato da razão, isto é, pelo sentimento de respeito que inspira ao homem. Cassirer objeta dizendo que no domínio da legislação da razão prática nós ficamos totalmente “em nós” e, ao mesmo tempo, “além de nós”, já que, na medida em que somos determinados pela lei moral, “não nos consideramos mais submetidos às condições do nosso existir (*Dasein*) fenomenal, empírico-temporal”. O sentimento de respeito pela lei moral não fundamenta a lei, mas “designa tão-somente a maneira como a lei, incondicionada em si, é representada na consciência finita porque empírica”. Em suma, o conceito de sentimento moral “não pertence à fundamentação da ética kantiana, mas à sua aplicação”¹⁷. Essa resenha, embora de importância capital para a compreensão tanto de Kant como de Heidegger, deixou poucos traços na literatura mais recente¹⁸.

De um modo geral, a discussão sobre Heidegger no mundo acadêmico passou por uma série de ciclos, ditados em parte pelos seus silêncios, em parte pelas críticas e mesmo tentativas de sua desqualificação total. Depois das primeiras publicações em 1914/16, nas quais constatava o conflito entre a filosofia escolástica e a experiência da vida do cristianismo originário e da mística medieval, Heidegger passa mais de uma década somente dando aulas e incubando a desconstrução da primeira e a explicitação da segunda. Em 1927, pressionado pelas exigências acadêmicas, ele apresenta os resultados parciais dessas meditações em *Ser e tempo*, seguido de *Kant e o problema da metafísica* (1929), além de vários artigos de importância capital. No período nazista, enquanto o Heidegger político fazia a sua estréia desastrada (1933), reconsiderada dois anos depois, o Heidegger filósofo, logo desqualificado como niilista pelos porta-vozes do regime, impunha-se um novo período de silêncio, interrompido apenas nas aulas e por alguns poucos artigos, vários deles reunidos numa coletânea sobre Hölderlin (1937). Essa retração de Heidegger permaneceu até 1950, ano em que Heidegger publica um dos seus títulos mais significativos, *Holzwege*, título enigmático que poderíamos traduzir por *Atalhos*. Houve uma única exceção a essa retração, a publicação, em 1947, da *Carta sobre o “humanismo”*, precedida, significativamente, pela *Doutrina da verdade de Platão*, texto de importância capital que oferece a desconstrução do conceito de verdade que cativou a metafísica. Sabemos hoje que se tratava de um se-

17. Cf. Cassirer, 1931, p. 15.

18. Recentemente, o problema do fato da razão em Kant vem recebendo uma atenção especial no Brasil (cf. Almeida, 1998 e Loparic, 1999).

gundo período de incubação, desta vez resultando na desconstrução da técnica (que incluía uma severa crítica ontológico-acontecencial ao nazismo)¹⁹ e na explicitação de uma vida humana por vir que não fosse instalável pela vontade de poder, mas sim pelo ético do morar no mundo-quadrindade.

Depois de *Atalhos*, chega à luz, na década de 50, uma série de trabalhos excepcionais que trazem os frutos da viragem acontecida e firmam a reputação de Heidegger como o mais importante filósofo do século. Nos anos 60, uma nova parada, em boa parte devido aos ataques dos membros da “Escola de Frankfurt” que entrou em cena para disputar o domínio sobre a filosofia alemã, politizando propositadamente o debate²⁰. No seu retraimento, interrompido por solicitações ocasionais – viagens à Grécia e à Provença, diálogo com poetas (R. Char), críticos literários (E. Kästner) e terapeutas (M. Boss) –, Heidegger estava preparando a sua última cartada, a publicação da Edição Completa (*Gesamtausgabe*) da sua obra. A publicação iniciou-se a partir de 1975, sob a epígrafe: “*Wege – nicht Werke*” (“Caminhos – não obras”). Em 1987, V. Farias renova a tentativa de desqualificação da obra de Heidegger com a reabertura do processo político contra a sua pessoa, construído de modo a extravasar o ambiente acadêmico e instalar-se na mídia. Tudo indica, entretanto, que a obra de Heidegger fala mais alto que as efemérides e que está aí para ficar.

Vistos no quadro desse retrospecto – que abrange o período mais conturbado de toda a história da Alemanha e da Europa, em que estiveram em confronto poderosíssimas forças materiais e ideológicas – os trabalhos sobre o tema “Heidegger e a ética” deveriam ser classificados levando em conta não somente o tipo das posições assumidas como também o período e o grupo pelo qual essas foram levadas ao público. Esses escritos podem ser reunidos em três grupos. Primeiro, os que argumentam *ad hominem* e questionam as idéias éticas de Heidegger a partir das críticas à sua moralidade pessoal e profissional ou ao seu engajamento político. Segundo, os que alertam para as conseqüências políticas ou religiosas inaceitáveis ou para o insuficiente potencial crítico de suas idéias²¹. E terceiro, os que discutem o assunto em nível conceitual.

19. Vietta (1989) desenvolve esse tema, dando ênfase especial à crítica de Heidegger à utilização da técnica moderna pelo Estado nazista para gerenciar todos os aspectos da vida humana. Cf. também Nolte, 1990 e Loparic, 1996.

20. H. Arendt, na correspondência com Jaspers, fornece indicações preciosas sobre os métodos usados pelos frankfurtianos na luta pelo poder na República das Letras (cf. Safranski, 1994, p. 461).

21. Heidegger não somente tomou posições contrárias às da tradição política que prevalece no Ocidente como também enfrentou *establishments* religiosos. Avesso, como Nietzsche, à democracia na sua forma moderna, ele se colocava fora da tradição judeu-cristã, pelo menos da oficial. Como, além disso, o seu pensamento, em particular o da segunda fase, apresenta uma crítica radical da cultura e da sociedade ocidentais, não surpreende que Heidegger atraísse raios de todas as ortodoxias. Heidegger foi tudo, salvo um conservador.

Em *Heidegger réu* (1990), discuti as objeções pessoais, políticas e religiosas, bem como as dificuldades em se constituir um tribunal competente para “julgar” a “periculosidade” de um pensamento com a envergadura do de Heidegger²². Creio que hoje esse assunto está praticamente esgotado, do ponto de vista da história factual e da análise conceitual. A impressão que se tem é que a comunidade filosófica aprendeu a distinguir entre o pessoal, o político e o conceitual, entre as partes e o todo, e que a pesquisa sobre Heidegger – impulsionada pelos extraordinários volumes da Edição Completa em vias de publicação²³ – continua intensa, distinguida pela presença significativa dos filósofos do Continente Americano. A preocupação dominante hoje é menos a de refazer o processo contra Heidegger²⁴ ou mesmo de investigar as implicações políticas de uma ou outra das suas afirmações²⁵, do que a de reavaliar a sua obra tomada como um todo.

Os escritos que discutem diretamente o tema da ética em Heidegger podem, por sua vez, ser divididos em vários grupos. Um primeiro grupo é constituído por aqueles textos que negam pura e simplesmente a existência da problemática ética em Heidegger. O segundo grupo contém discussões que consideram que a posição filosófica de Heidegger tem implicações éticas não aceitáveis ou insuficientes do ponto de vista da ética tradicional. O terceiro grupo é constituído de trabalhos que reconhecem, em Heidegger, a existência de um novo ponto de partida para a formulação e solução dos problemas da ética e tentam explicitar, bem como articular e desenvolver a sua posição²⁶.

A literatura existente sobre Heidegger e a ética fornece evidência suficiente para que se possa dizer que esse tema está na ordem do dia e que permanece aberto a contribuições decisivas. Fica claro também, parece-me, que todas as teses centrais em torno das quais organizei a minha própria contribuição encontram paralelos nas pesquisas mencionadas. Não digo isso tão-somente para reforçar a plausibili-

22. Um primoroso estudo crítico mais recente das implicações políticas das idéias de Heidegger encontra-se em Young (1997). Em muitos aspectos, as teses de Young aproximam-se ou mesmo coincidem com as que defendi em *Heidegger réu* (1990).

23. Atualmente, estão previstos 102 volumes dessa edição.

24. Durante um tempo, essa investigação foi guiada por uma versão onisciente de uma sociologia de tipo marxista. Os resultados encontram-se nas críticas ideológicas a Heidegger do punho de Adorno e Habermas. Hoje, esse estilo caiu em desuso e foi substituído, sobretudo numa parte da mídia, pelo jargão neoliberal. As recentes manifestações jornalísticas do porta-voz filosofante da ideologia norte-americana, Richard Rorty, algumas reproduzidas no Brasil, ilustram a mudança do tom, em consequência da substituição das categorias marxistas abstratas pela amalgamação de idéias politicamente corretas e mesmo de mexericos, bem ao gosto de um pragmatismo bascado em falatório dos grupos dominantes.

25. Young (1997) mostrou que a grande maioria das críticas políticas a Heidegger foi montada em cima de três pequenos trechos tirados de textos maiores, até então não publicados na sua totalidade.

26. Para uma resenha detalhada das mais importantes publicações recentes sobre Heidegger e a ética, cf. Loparic, 1999.

dade das minhas teses, mas também para enfatizar o tamanho do erro dos críticos de Heidegger que construíram argumentações sofisticadas para eliminar da sua obra alguns dos seus momentos essenciais, modificando radicalmente e mesmo invertendo o seu sentido, além de restringir substancialmente o seu alcance.

Desde 1995, não parei de repensar as teses básicas apresentadas em *Ética e finitude*, levando em conta o modo como este livro foi recebido, as partes não trabalhadas da obra de Heidegger e a literatura secundária. Uma parte dos resultados assim obtidos será incluída na segunda edição de *Ética e finitude* (São Paulo, Iluminuras, 1999). Desse esforço resultou ainda, no período de 1996 a 1999, uma série de artigos em que a concepção heideggeriana de responsabilidade e a sua aplicação aos casos concretos são temas centrais. Nesses trabalhos, que deverão ser publicados brevemente sob o título *Ensaio sobre a responsabilidade*, guiei-me por três problemas. Primeiro, explicitar o que Heidegger diz sobre os assentos não-mais-metafísicos, isto é, decididamente finitistas de um existir humano responsável. Segundo, determinar o sentido heideggeriano da responsabilidade originária humana na época da técnica. Terceiro, fazer ver que a responsabilidade assim interpretada tem implicações concretas para o cotidiano.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Guido de. “Kant e o ‘fato da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral”, in: *Studia Kantiana* 1, 1998, p. 53-81.
- CASSIRER, Ernst. “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation”, in: *Kantstudien* 36, 1931, p. 1-26.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1929; 4ª ed. ampliada, 1973 (tradução espanhola: *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993).
- . *Der Satz vom Grund*. Pfullingen, Günther Neske, 3ª ed., 1965.
- . *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.
- . *Ser e tempo*. Petrópolis, Vozes, 1988 e 1989.
- . “A sentença do Anaximandro”, in: *Sendas perdidas [Holzwege]*, Buenos Aires, Losada, 3ª ed., 1979.
- GIACOIA, Oswaldo. “Resenha de *Ética e finitude*”, in: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 6, n. 2, 1996, p. 171-177.
- LOPARIC, Zeljko. “A fenomenologia do agir em *Sein und Zeit*”, in: *Manuscrito*, vol. VI, n. 2, 1982, p. 149-180.
- . *Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas, Papyrus, 1990.

- *Ética e finitude*. São Paulo, Educ, 1995; 2ª ed. revista e ampliada, São Paulo, Iluminuras, 1999.
- “Heidegger e a pergunta pela técnica”, in: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. VI, n. 2, 1996, p. 107-138.
- “O fato da razão: uma interpretação semântica”, in: *Analytica* 1999.
- NOLTE, Ernst. “Philosophisches im politischen Irrtum? Heideggers Rektorat im Umfeld der Zeitgeschichte”, in: Kepmer 1990, p. 30-50.
- NUNES, Benedito (org.). *A crise do pensamento*. Belém do Pará, Ed. Universitária da UFPA, 1994.
- *Crivo de papel*. São Paulo, Ática, 1998.
- SAFRANSKI, Rudiger. *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt am Main, Fischer, 1994.
- VIETTA, Silvio. *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Tübingen, M. Niemeyer, 1989.
- YOUNG, Julian. *Heidegger, Philosophy, Nazism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.