

## RESENHA DE LIVRO

Zeljko Loparic, *Ética e Finitude* (EDUC, São Paulo, 1995), pp. 113.  
ISBN 85-283-0087-0

BENEDITO NUNES

*Universidade Federal do Pará,  
Campus Universitário de Guamá,  
66075-110 BELÉM, PA.,  
BRASIL*

Lembra Heidegger, numa passagem da *Carta sobre o Humanismo* (*Über den Humanismus*, 1947), que um jovem amigo lhe perguntara logo depois da publicação de *Ser e Tempo* (1927): “Quando escreveréis uma *Ética*?” A única resposta pronta que Heidegger poderia ter dado ao seu interlocutor era que a *Ética* exigida já estava escrita ao longo do desenvolvimento da questão do ser, mas de acordo com o princípio da finitude, oposto àquele que assegurara a dominância da Metafísica, por ele igualada, a partir da idade clássica da cultura grega até aos nossos dias, ao curso do pensamento filosófico. Conforme sustenta esse novo livro de Zeljko Loparic, *Ética e Finitude* (EDUC, São Paulo, 1995), a idéia, tantas vezes repetida, ainda hoje um lugar-comum, da carência de uma *Ética* no filósofo de *Ser e Tempo*, deriva do fato de que se vai buscar nele o padrão corrente das doutrinas morais, erigido sobre a base da infinitude em que também a Metafísica tomou pé.

Causas primeiras, verdades indiscutíveis, como razão suficiente ou fundamento incondicionado, absoluto, do que

existe e do que deve ser, traduziriam o primado do infinito sobre o finito. Muito mais do que um dos grandes seis temas da Metafísica, ao lado de Deus e o mundo, a alma e o mundo exterior, o ser e a vida, o indivíduo, o intelecto e a vontade, na já clássica enumeração de Heinz Heimsoeth, a oposição entre os dois termos, finito e infinito, ora comportando insuperável dualidade, como na Antigüidade e no Medievo, ora relacionamento mútuo, como no idealismo germânico, sempre enquadrou o pensamento numa determinada perspectiva ontológica.

De Pitágoras a Platão e de Platão a Aristóteles, o finito, no sentido de limitado e determinado, é considerado superior ao infinito, signo de inacabamento da forma e da indelimitação do conceito. Mas não se pode dizer, por isso, que a finitude, como princípio, marcasse as filosofias platônica e aristotélica. Do mesmo modo quando, mais tarde, um outro infinito, sinônimo de plenitude e de perfeição divina, ingressando na filosofia grega tardia, se casasse à idéia do Deus criador hebraico-cristão, a conseqüente imperfeição do homem, sua contingência de criatura finita, estaria longe, muito longe, de corresponder à finitude, na acepção heideggeriana em que Loparic utiliza esse conceito. Destinado a Deus, o homem se infinitizaria no seu criador após a morte. E o filósofo grego, pagão, homem teórico por excelência, alcançaria pela contemplação das idéias, em Platão, e pelo exercício de *nous* intelectual, em Aristóteles, um estado de perfeição semelhante ao da imortalidade divina. Rejeitado pelos gregos, o infinito quantitativo, espacial e temporal, retornava na fruição do conhecimento intemporal, eterno.

O relacionamento mútuo entre o finito e o infinito, uma das matrizes do idealismo germânico, começa no momento em que o misticismo especulativo põe Deus no recesso da alma

humana, como o fez Eckardt no século XIII. Porém, foi somente depois de ter sido Deus subjetivado, idéia infinita do sujeito finito, não por este mesmo criada, na terceira das Meditações cartesianas, que se tornou possível estabelecer um regime de tensão dialética dos dois termos. Já em Fichte, o Eu, enquanto autoconsciência, é o princípio incondicionado, infinito, gerando, de encontro ao pólo opositivo do mundo, num ato de intuição intelectual, o real e o saber do real. O homem não se infinitizaria em Deus, mas em si mesmo e por si mesmo, pela sua própria liberdade, que o destina ao desenvolvimento moral sem limites. Se, para Hegel, o saber absoluto, equiparável a esse desenvolvimento, é o destino do homem, não há outro caminho para alcançá-lo senão o da negatividade, carência inerente ao sujeito, e por ele superada, em razão da verdadeira infinitude do Espírito abrigada em sua finitude empírica. O primado do infinito sobre o finito, que se verifica aqui, tanto em Fichte quanto em Hegel, de forma extremada, radical, asseguraria a eminência do Espírito, última *ratio* e fundamento inconcusso do ente em sua totalidade. Não assim no pensamento de Kant, ao qual Loparić dedica três capítulos (III, IV e V), com o intuito de preparar a apresentação da Ética finitista heideggeriana.

Por certo que em Kant os três interesses da razão, o conhecimento, o dever e a esperança, têm seu fundamento, respectivamente, nos princípios *a priori* do entendimento, na lei moral e na promessa de felicidade com que acena o cumprimento do imperativo categórico. Mas, seja “a cesura entre número e fenômeno”, a falta de unidade entre as duas legislações da razão, a teórica e a prática, condizentes com distintas espécies de causalidade, seja a transitoriedade do prazer e a transitoriedade do existir ou o veso comum dos homens à indignidade, à baixa moral, essas várias figuras da infinitude



kantiana, que se infiltram, desde a base receptiva do conhecimento por meio da sensibilidade, nos interesses da razão, minam o fundamento, tornando-o problemático.

Ao escrever, em 1929, *Kant e o Problema da Metafísica*, que ousadamente interpreta a *Crítica da Razão Pura* como um ensaio da fundamentação da Ciência primeira, Heidegger vai ao encontro da finitude kantiana aprofundando a sua, já enfocada expressamente, de modo particular, no capítulo I e no parágrafo 65 da Segunda seção de *Ser e Tempo* – ali em função da morte, fim do *Dasein*, aqui em função da temporalidade, sentido do Cuidado – antes que fosse aplicada na crítica da razão suficiente em *Da Essência do Fundamento*. Fim do mais próprio poder-ser do *Dasein* enquanto possibilidade da impossibilidade, que o eleva à condição de parceiro do Nada desde que existe, a morte antecipa e corrobora a temporalidade, ambas reiterando, sob perspectivas distintas, a finitude do mesmo *Dasein*, transposta, naquele último ensaio, ao mundo e à liberdade para fundar.

Tratando, agora, da fundamentação da metafísica, e encontrando-a no ser do ente, de acordo com o perfil das categorias do entendimento, Heidegger conecta o cerne da finitude ao ser como tal e não ao ente. Ao contrário de ter sido apenas “um refúgio e uma defesa” (pag. 47) para o problema com o qual nosso filósofo se debatia, o livro sobre Kant permitiria apurar a relação entre a humanidade do homem e o *Dasein*. “Mais originária que o homem é a finitude do *Dasein* nele”. E, fundo inultrapassável dessa finitude, a compreensão do ser, no sentido extensivo que lhe dá Henri-Charles Tauxe (*La Notion de Finitude dans la Philosophie de Martin Heidegger*, Éditions l’Age d’Homme, Lausanne, 1971), de “exposition à l’être”, sem a qual o homem não alcançaria a sua humanidade, parece assentar o definitivo ponto sobre o tão famoso tema ora em exame,

jamais abordado, embora tivesse Heidegger silenciado, a respeito, na segunda fase de seu pensamento. Ponto definitivo e crucial, sem dúvida, até o extremo limite do paradoxo, legitimando a aventura interpretativa de Loparić. 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 da Metafísica – e a liberação da Ética originária, já escrita desde *Ser e Tempo*, onde o trabalho desconstrutivo principia, e da qual nos fala a *Carta sobre o Humanismo*.

Limite interno do *Dasein*, sinônimo de seu abandono ou de seu deficit, de sua entrega ou de sua carência – de tudo, enfim, que lhe retirando as marcas de sobrançeria, acusa não ser ele nunca, “apesar de toda a sua cultura e técnica”, o dono nem do ente a que se destina nem do ente que ele é, a finitude, de que a morte e o tempo detêm os títulos mais eminentes, conjuga-se, através da existência, tanto aos demais componentes do *Dasein* (o encontrar-se existindo e a queda), integrantes do cuidado, quanto à voz “interior” da consciência. Que essa voz não seja nem o chamado de uma potência estranha e transcendente, nem a intimação de um critério distintivo entre o bem e o mal, nem a imposição do princípio do dever, e sim, ouvida silenciosamente e angustiosamente, convoque-nos ao nosso mais próprio poder-ser, por nós escolhido numa situação determinada, já nos dá, de acordo com o sentido específico da “destruição”, o que a interpretação comum, sob o ângulo do cotidiano, encobre, disfarça ou modifica. O poder-ser convocado pela voz que “procede de mim e sobre mim” é, sem dúvida, manifesto como culpa, débito a saldar em relação a outrem, ao ser-em-comum do *Dasein*. Mas essa falta ou esse ser culpado (*Schuldigsein*) é um modo de ser do mesmo *Dasein*, que tem por fundamento o não ser, a nadidade, pela qual res-

ponde. Não se pode, em conseqüência, definir a culpa em função da moral; ao contrário, é a moralidade que a pressupõe. Sem ela não seria a consciência moral possível.

Se a consciência moral nos ensina algo, ensina-nos a nossa liberdade, insita ao poder-ser ao qual nos convoca. Mas não nos favorece com o presumível conhecimento dela, consciência, na forma do que se deve ou não se deve cumprir, exteriorizada em discursos normativos públicos. Entretanto, não nos cansamos de buscá-la nessa forma. E continuaremos a buscá-la sob o ângulo da já aludida interpretação do cotidiano em que permanecemos, estabilizada no discurso, e que se esquivando à morte e dissimulando a temporalidade, o cuidado e a angústia, assume, a par da presentidade metafísica do ser do ente, a *vontade da infinitude*, apontada por Loparić (pag. 52), em que se esteiam as diferentes éticas.

Vê-se, portanto, que à medida em que se opera, a “destruição” da infinitude funciona no sentido de uma “genealogia” da consciência moral enquanto fonte de imperativos, regras e valores: o mesmo chamamento da voz, ao poder-ser, que urge à escolha, à tomada de decisão, instrumentaliza-se como gestão de disponibilidades (virtudes), de meios hábeis (deveres) para um fim (o bem) a que tendem nossas ocupações preocupadas. Não nos admiremos de que o perfeito livro da moral moderna seja o *Breviário do Homem de Bem*, de Benjamin Franklin. A “genealogia” da consciência moral se ultima na mesma contabilidade de proveitos e prejuízos, vantagens e desvantagens, que coroam esse opúsculo. E cumprida a sua função, quando a infinitude destruída libera a Ética originária, que nada preceitua, nada prescreve, parece a “genealogia” dizer-nos, ao fim e ao cabo, aquelas palavras irônicas do sábio Lao Tzu (e tantas são as afinidades orientalistas de Heidegger, mormente na direção do *Tao-te king*, assinaladas nas notas de



pé de página de *Ética e Finitude*): “Deixem de lado a moralidade, atirem fora o dever”. Por meio da moralidade, dizia Camus, pode-se chegar a uma conduta, “mas não se consegue ser”.

Deixando de lado a moralidade, a voz da consciência, de que brota a ética originária, atira fora o dever para remontar, depois de havê-lo desarticulado, enquanto manifestação pública, discursiva, da conduta humana, à essência da finitude do *Dasein*: o ter-que ser (*zu Sein haben*) de um ente que existe tal como é e pode ser. Nessa versão “desconstrucional” do conceito metafísico do dever (pag. 58), que elimina a cisão kantiana a separá-lo do ser, pulsa o vigor da Ética originária e da agudeza do trabalho de interpretação que a captou. “O ter-que ser é um ter que estar aí no mundo”. “Eu sou” significa, em *Ser e Tempo*, “eu estou habitando”, “eu estou morando” “eu estou me demorando aí, no mundo”, no mundo que eu mesmo abro e projeto (pag. 58).

Com os percalços da segunda fase do pensamento heideggeriano – a dominância mundial da técnica, último capítulo da história do ser, que também o é da Metafísica, e o primado da vontade de potência renunciando a reviravolta, na expectativa de uma apreensão da diferença ontológica, olvidada pela Filosofia – o trabalho de “destruição” do infinitismo ajusta-se à doação e à retração do ser, na perspectiva destinal correspondente àquela história. Tão antigo quanto o divórcio entre o pensamento e o ser, a cisão entre ser e dever, latente ao fastígio platônico do *agathos*, o Bem, idéia das idéias, polarizando o primeiro pelo segundo, e precursora da mais recente oposição do ser ao valor, não terá decorrido de um capricho conceptual dos filósofos, mas do destinamento do ser mesmo, que interpela o homem, chamado à sua verdade. Nessas condições, porém, a Ética originária não pode mais surgir do projeto humano, deslocado por força da técnica moderna, derra-

deira forma da verdade metafísica do ser. O ter-que ser converter-se-ia num ter-que corresponder. Daí, para Loparić, a existência de duas éticas ou de duas chaves da mesma Ética originária – que por ser originária é induplicável: a situacional do projeto (primeiro Heidegger) e a destinamental ou da correspondência (segundo Heidegger), ainda, como a anterior, uma ética do habitar, do morar.

As diferenças aproximam-nas muito mais do que as separam. O moral da Ética situacional é um morar compartilhado; rompida a heteronímia do anônimo ser coletivo, ela tende a prodigar a solicitude “para deixar os outros também livres para as suas possibilidades mais próprias” (pag. 66). Não aposta nem no *bonum futurum* nem serve de paliativo à dor. Porque assume a culpa, o deficit do não ser, o homem é responsável “por tudo e para com todos” (pag. 62), uma vez que responde pelos valores e normas instituídos. Já o morar da Ética do segundo Heidegger, à altura da diferença ontológica, recuperável de encontro ao perigo da técnica, é uma aprendizagem da habitação terrestre, usufruída “na vastidão (*die Weite*) entre o céu e a terra, os mortais e os divinos” (pag. 76), compõem a *quadrindade* ou o *quadripartite*, para preservá-la, mediante atividades de resguardo, cultivo e edificação, opostas à do fabricar produtivo.

Desse ponto de vista, o morar “resguarda a *quadrindade* no seu todo” (pag. 76), o que significa preservar a diferença do ser relativamente ao ente. Sob tal foco, a “comunidade institui-se no assentamento, na ocupação de sítios nas mesmas paragens” (pag. 79). O meu “próximo” é o meu vizinho, sem que isso altere a relação de estranheza com o outro, a quem assisto, mas não tendo sobre ele a responsabilidade ilimitada do humanismo, bom enquanto fica aquém do normativo.



As duas expressões da mesma Ética originária encontrariam sua raiz comum no *ethos*, termo traduzido na *Carta sobre o Humanismo* como estada, lugar de habitação (*Aufenthalt, Ort des Wohnens*). Ambas nada prescrevem; apelam para o pensar “que supera toda praxis” (pag. 84), e não são morais do poder. Nenhuma delas mobiliza a vontade, e embora apelem para o arraigamento originário, à “exposição ao ser”, as duas, conduzidas por uma *anamnese* a-cósmica e a-social, discernem o “caminho de uma plenitude da qual não cabe dizer nem que existe nem que não existe” (pag. 100). Deve-se ressaltar, porém, que destituindo-se de todo poder, “até mesmo do poder de argumentação racional” (pag. 105), o morar na *quadrindade* também declina da ação, de seus efeitos causais (pag. 81), completado, em mais uma afinidade com a sabedoria taoísta, por uma atitude de serenidade (*Heiterkeit*).

Ética do desapareço, descomprometida tanto com a razão teórica quanto com a razão prática, a Ética originária alia-se, nessa segunda expressão, à poética: o edificar reabilitador da habitação terrestre se exerce pela palavra reveladora, “potência fundamental da habitação humana”. O meritório transfere-se do hábito das virtudes para o renovado dizer suspensivo, não representacional, da poesia, que é pensamento manifestante, mesmo quando silencia, “quebrada” a palavra diante do acontecimento apropriador” (*Ereignis*), em seu conflituoso dilaceramento trágico, do qual compartilha, e que não pode enunciar. Mas é na linguagem que o homem finalmente habita ao pensar poeticamente. E sendo a linguagem “a casa do ser”, habita uma metáfora que se desdobra em outra, a da *quadrindade*, espaço do sagrado, aberto pela poesia pensante ou pelo pensamento poético. Porém já temos aqui a filosofia toda do segundo Heidegger recapitulada ou contraída, no livro de Loparić, sob a rubrica de uma Ética. No entanto, se quiséssemos assim

mantê-la, o título seria insuficiente. Não há Ética heideggeriana sem uma escatologia, no horizonte do tempo renovado.

A aliança da Ética com a poética, anteriormente mencionada, é inconcebível sem a escatologia do *novo começo* (*andere Anfang*) – retomada do primeiro começo grego – no pensamento atual, a qualquer instante possível, e onde ponteia a esperança que abala a serenidade. A contrapelo à época da dominância da técnica e da vontade de poder, só esse extremo advento, poético e escatológico, avalizaria o pacto da habitação no *quadrindade*, ainda por vir, entre os mortais e os deuses, entre o céu e a terra remitificados.