

“Compreensão do ser” como barreira ao outro? Lévinas, *Ser e Tempo* e o segundo Heidegger

Rodrigo Guerizoli

Departamento de Filosofia da UFRJ

E-mail: rguerizoli@web.de

Resumo: No núcleo da leitura efetuada por Emmanuel Lévinas (1905-1995) do projeto de uma “ontologia fundamental”, concretizado por Martin Heidegger (1889-1976) em *Ser e Tempo* (1927), encontramos uma severa crítica à noção de “compreensão do ser”. Lévinas não considera essa expressão senão o solo de uma filosofia sobremaneira incapaz de dimensionar a questão do outro. O objetivo deste artigo é, com base em reflexões de Heidegger acerca da expressão “sentido do ser” – reunidas em diversas passagens de seus *Contributos à filosofia* (Heidegger 1989) –, analisar a pertinência e os limites dessa crítica levinasiana, estabelecendo, com isso, alguns elementos sobre os quais se pode fundar um debate, que historicamente nunca existiu, entre Lévinas e o segundo Heidegger.

Palavras-chave: Emmanuel Lévinas; Martin Heidegger; ontologia; ética; compreensão do ser.

Abstract: The most important aspect of the reception of Martin Heidegger’s (1889-1976) project of a “fundamental ontology”, which can be found in *Being and Time* (1927), by Emmanuel Lévinas (1905-1995) lays in the critique of the concept of “comprehension of being”. This expression is for Lévinas nothing else but a cornerstone of a philosophy which cannot deal adequately with the question of the other. The aim of this article is to estimate properly the relevance as well as the limits this critique by the means of the interpretation of some passages of Heidegger’s *Contributions to Philosophy* (1936-38) which handle with the concept of “comprehension of being”.

By showing this we hope to identify elements which could consolidate a philosophical debate – which historically never took place – between Lévinas and the later Heidegger.

Key-words: Emmanuel Lévinas; Martin Heidegger; ontology; ethics; comprehension of being.

*Não sou eu que me recuso ao sistema,
como pensava Kierkegaard, é o Outro.*
(Emmanuel Lévinas 1961, p. 28)

A mais notável contribuição de Emmanuel Lévinas à reflexão filosófica contemporânea consiste na fundamentação do que ele chama um “pensamento diferente” (1982a, p. 12), em cujo centro está uma significativa reflexão ética acerca do “outro” e que emerge da redefinição do que seja o objeto primeiro da filosofia.¹

Ao redefinir o objeto da investigação filosófica, Lévinas arremete contra uma tradição bimilenar que tem por égide a alternativa aristotélica “ontologia ou ontoteologia”, ou seja, filosofia como investigação do ser em sua universalidade ou como exame de um tipo particular, divino e eminente do ser.² Nem ontologia nem ontoteologia, mas ética como filosofia primeira (*philosophía próte*), como solo no qual se enraíza toda a reflexão onto(teo)lógica; o ético como, simultaneamente, o mais universal e eminente – eis o cerne do projeto levinasiano de um pensamento diferente, de uma outra filosofia (Lévinas 1982b, p. 71).

Se nos perguntarmos pelo surgimento de tal projeto e esboçarmos uma genealogia do interesse de Lévinas pela fundação de um “pensamento diferente”, nos veremos, sem demora, remetidos a Edmund Husserl

¹ Para um apanhado histórico do lugar do “outro” na reflexão filosófica, cf. Lima Vaz 1963.

² Uma apresentação dos desdobramentos históricos do problema do objeto da filosofia primeira é oferecida por Aubenque 1962 e principalmente por Zimmermann 1998.

e Martin Heidegger.³ Com Husserl, o jovem Lévinas descobriria a possibilidade de "trabalhar em filosofia" sem encerrar-se em um sistema de dogmas e, ao mesmo tempo, sem proceder por meio de meras "intuições caóticas" (ibid., p. 19).⁴ Concretamente, a reelaboração do conceito de "intencionalidade" e o desenvolvimento da noção de "redução transcendental" permitiram a Husserl, de acordo com Lévinas, fundar a primazia da relação consciência-objeto diante da noção de uma consciência neutra, anterior a qualquer relação intencional (Lévinas 1991, p. 132), despertando, assim, "o eu do entorpecimento" e reanimando "sua vida e seus horizontes perdidos no anonimato" (Lévinas 1982a, p. 48). No entanto, será Heidegger que, segundo Lévinas, levará a cabo a concretização existencial da fenomenologia husserliana. Exatamente aí residiria a genialidade de *Ser e Tempo*, fazendo dessa obra "um dos mais belos livros da história da filosofia" (ibid., p. 27) e de Heidegger "o maior filósofo do século e talvez um dos maiores do milênio" (Lévinas 1991, p. 126).

Todavia, a concretização heideggeriana da fenomenologia constituiria para Lévinas o ponto de partida de uma filosofia própria, que acabaria por desviar-se da intenção de *Ser e Tempo*. Com efeito, embora Heidegger tivesse em vista uma refundamentação da questão do ser e, conseqüentemente, da ontologia – interpretada de maneira original como analítica fenomenológico-existencial do Dasein –, essa mesma operação abriria também, segundo Lévinas, a possibilidade de fundamentação da ética como filosofia primeira.

Proximidade e distância marcam, portanto, a relação entre o projeto levinasiano e a analítica existencial de *Ser e Tempo*. Em que medi-

³ Decisiva, e difícil de ser avaliada com precisão, é a influência de Franz Rosenzweig (1886-1929) na elaboração do projeto levinasiano. Uma famosa passagem de *Totalidade e infinito* deixa claro o porquê de tais dificuldades. Rosenzweig, diz Lévinas (1961, p. 15), está "demasiadas vezes presente nesse livro para ser citado". É certo, porém, que a reflexão de Rosenzweig sobre um "novo pensamento", recolhida no seu *Stern der Erlösung* (1921) e no artigo *Das neue Denken* (1925), contribuiu para que se consolidasse a ruptura de Lévinas com seus mestres de Freiburg.

⁴ Cf. Fabri 2002, p. 212.

da, porém, a distância entre Lévinas e *Ser e Tempo* encontra um paralelo no caminho de pensamento do próprio Heidegger após sua obra de 1927? Em que proporção, por exemplo, os *Contributos à filosofia* (*Beiträge zur Philosophie*) – escritos entre 1936 e 1938, mas publicados somente em 1989 – não se movimentam também no âmbito de uma superação da dicotomia aristotélica e, por conseguinte, numa esfera de fundamentação de um “pensamento diferente”, tematizado por Heidegger sob a problemática do “outro início do pensamento”?

O objetivo do presente estudo é estabelecer alguns elementos que possibilitem um relacionamento entre Lévinas e o segundo Heidegger; relacionamento que, historicamente, jamais existiu: Lévinas, por exemplo, admite com franqueza seu limitado conhecimento, e suas suspeitas, acerca dos textos de Heidegger posteriores a *Ser e Tempo* (Lévinas 1982b, p. 32 e s; 1991, p. 126) enquanto este, por seu turno, parece ignorar completamente as obras do filósofo lituano. Formalmente, procederemos em duas etapas. Primeiramente, aprofundaremos a análise da relação entre o projeto levinasiano e a analítica de *Ser e Tempo*. Em seguida, concentrar-nos-emos em alguns aspectos da reflexão heideggeriana sobre um “outro pensamento” presente nos *Contributos à filosofia* com o intuito de esclarecer a pertinência e os limites da crítica levinasiana ao pensamento de Martin Heidegger.

O projeto levinasiano e a analítica de *Ser e Tempo*

Na França do início dos anos 30, os nomes de Edmund Husserl e de Martin Heidegger eram ainda pouco conhecidos. Não coube a um francês modificar essa situação, mas, antes, ao jovem filósofo lituano Emmanuel Lévinas, que quando de seus estudos em Estrasburgo, aproveitou a proximidade entre a metrópole alsaciana e a pequena cidade de Freiburg (no sul da Alemanha) para entrar “por acaso” (Lévinas 1982b, p. 19) em contato – durante os anos de 1927 e 1928 – não somente com as preleções de Husserl, mas, sobretudo, com uma obra então recente-

mente lançada e lida avidamente nesse ambiente: *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger.⁵ Em 1930, surgem os primeiros resultados desse encontro: a tradução das *Meditações cartesianas* e um estudo, tese de doutorado, sobre a *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*. Dois anos depois, aparece *Martin Heidegger e a ontologia*. Essas três obras que são, respectivamente, o primeiro texto de Husserl, o primeiro livro sobre Husserl e o primeiro estudo substancial sobre Heidegger publicados em língua francesa (Roland 1993, p. 259; Derrida 1967, p. 125; Janicaud 2001, pp. 30-35).

A relação que se estabelece nessa época com a fenomenologia husserliana e a analítica existencial de *Ser e Tempo* se consolida, com o passar das décadas, como a constante fundamental do pensamento de Lévinas. "Pretendemos partir da *intencionalidade*, tal qual ela figura na fenomenologia husserliana, um dos resultados da filosofia ocidental" (Lévinas 1998, p. 77), diz ele em 1982. Essa afirmação não marca apenas o viés metodológico de uma importante conferência, ela também condensa a perspectiva em que se consubstancia toda uma reflexão filosófica. A análise da intencionalidade, remontando "a partir do que é pensado para a plenitude do pensamento" (Lévinas 1982a, p. 125), é reconhecida como método filosófico privilegiado, pois, ao tematizar o homem, possui a capacidade de descobrir, de "liberar ao olhar", novas e essenciais dimensões de sentido do que seja o humano (id.). Através da análise intencional descobre-se, fundamentalmente, que a própria consciência enquanto consciência-de-algo só se deixa definir em articulação com seu objeto momentâneo, atual, que pode – mas não necessariamente deve – ser um objeto teórico, e que, portanto, pode – mas não necessariamente deve – servir de base a uma compreensão da consciência enquanto consciência teórica.

⁵ Sobre as impressões de Lévinas a respeito de sua passagem por Freiburg cf. Lévinas 1994 e para uma descrição concisa de todo seu "percurso filosófico" cf. Malka 2003. Um texto paradigmático sobre o fascínio filosófico exercido por Heidegger em seus estudantes de Freiburg é a entrevista concedida por Hans Jonas a Andreas Isenschmid em 1987, na qual Jonas relembra o quanto a concretude existencial do pensamento heideggeriano o atraía, a ponto de não fazê-lo notar os elementos que, segundo ele, levavam esse pensamento à proximidade da ideologia nacional-socialista (Jonas 1988, pp. 222-225).

Mas, apesar de a fenomenologia de Husserl ter aberto a possibilidade de uma infinidade de formas não-teóricas de consciência, sua meta permanece, aos olhos de Lévinas, impregnada pelo ideal de certeza teórica. Com efeito, o exercício de “redução transcendental”, a *epoché*, tem por escopo suspender a relação natural com o mundo, tornando evidente uma consciência reduzida, apartada das coisas à sua volta, na qual se descobriria, então, uma “intuição interna”, de cunho assumidamente teórico e fruto de um singular ato de intencionalidade. Nesse ato dar-se-ia uma perfeita unidade entre a consciência e seu objeto – um objeto interno, o Eu transcendental (Lévinas 1982a, p. 40 e s., 1998, p. 77 e ss.).

“Enquanto Husserl ainda propunha – ou parecia propor – à filosofia um programa transcendental, Heidegger definia claramente a filosofia, com relação aos outros modos de conhecimento, como *ontologia fundamental*” (Lévinas 1982b, p. 28). Essas palavras de Lévinas caracterizam sua interpretação do sentido da transformação da fenomenologia operada por Heidegger. Ontologia fundamental em vez de transcendentalismo, ou seja, ontologia fundamental em vez de recondução da noção de intencionalidade ao autoconhecimento teórico de uma consciência fenomenologicamente reduzida e isolada do mundo. Mas como Lévinas compreende o positivo dessa “ontologia fundamental” levada a cabo por Heidegger em *Ser e Tempo*? Em poucas palavras: como uma *humanização* da questão da filosofia, originada por uma transposição da pergunta pela *significação teórica* do ser para um questionamento sobre a *compreensão existencial* do ser; essa transposição se concretiza, então, como uma análise dos modos – implícitos e explícitos – em que se dá aquela “compreensão do ser”, ou seja, em que se dá a *existência humana* pura e simplesmente, afinal, “a compreensão do ser é a característica e o fato fundamental da existência humana” (Lévinas 1932, p. 403). Dessa maneira Heidegger conseguiu, de acordo com Lévinas, romper os limites da fenomenologia transcendental husserliana, pois teria trazido à luz o fato de a “compreensão do ser” não ser um ato puramente teórico e restrito ao âmbito de uma consciência fenomenologicamente reduzida, mas, antes, ser concomitante a todos os modos – teóricos e não-teóricos – de comportamento humano.

Esse alargamento da idéia de "compreensão do ser" além do âmbito da consciência teórica será, então, para Heidegger, a base de um enorme esforço de descrição dos modos de ser do homem; uma descrição que não se faz com o intuito de uma mera "preparação à ontologia", mas que já é, em si mesma, ou seja, em sua forma concreta de "analítica existencial", a própria ontologia, o próprio questionamento explícito acerca do ser (ibid., p. 406).

Assumindo a transformação introduzida por Heidegger no conceito de fenomenologia – fenomenologia existencial em vez de fenomenologia transcendental –, Lévinas vê em *Ser e Tempo* o grandioso despertar da filosofia para a "sonoridade verbal" da palavra *ser*, para o conteúdo intencional que reside em cada um dos múltiplos estados concretos e não-teóricos da existência. As noções estabelecidas por Heidegger como os "caracteres ontológicos do Dasein", os chamados "existenciais" (1927, § 9), permanecem, para Lévinas, os "pontos cardeais" que devem orientar qualquer delimitação da existência humana em sua concretude e em sua finitude (Lévinas 1982b, p. 28 e ss.). Todavia, embora aceite como referência o conjunto de existenciais elaborados pela analítica existencial de *Ser e Tempo*, Lévinas se distancia dessa obra ao propor um novo arranjo desses conceitos. A modificação fundamental diz respeito às noções de "ser-com" (*Mitsein*) e de "ser-para-a-morte" (*Sein zum Tode*).

No § 26 de *Ser e Tempo*, ser-com é definido como algo constitutivo do "ser-no-mundo" (*In-der-Welt-sein*), isto é, como uma determinação existencial que é atribuída ao Dasein a partir da análise fenomenológica de seu próprio modo de ser. Tomando o ser-com enquanto existencial do Dasein, Heidegger indica que, mesmo na ausência de qualquer ocorrência concreta no mundo de um "outro" (cujo modo de ser seja também o de ser-no-mundo), isto é, mesmo na ausência concreta de um *Mitdasein*, o ser-com permanece constitutivo do nível mais primário de "compreensão do ser" (*Seinsverständnis*) do Dasein: "O ser-com determina existencialmente o Dasein mesmo quando um outro não está, de fato, presente ou não é percebido. [...] O ser-com e a facticidade do ser-com-um-outro não

se fundam, pois, em uma ocorrência concreta simultânea de vários ‘sujeitos’” (1927, §26, p. 120 e s.). Antes, será justamente essa “ocorrência concreta” de um outro, de um *Mitdasein*, o que propriamente falando se funda no caráter de ser-com constitutivo da estrutura ontológica do Dasein. Assim, é somente desde o horizonte de um de seus existenciais constitutivos e de seu mundo que se abre para o Dasein o encontro com um outro. Em outros termos: o outro aparece unicamente na medida em que o mundo do Dasein, do qual o ser-com é constitutivo, abre e orienta tal possibilidade.⁶ A grandeza ontológica da “questão do outro” parece aqui, portanto, como sendo “de todo dependente da noção de Dasein” (Nunes 2001, p. 52).⁷

Ora, ao se afirmar que a aparição do outro se dá em um horizonte aberto por algo constitutivo da compreensão do ser do Dasein, não se estará, sub-repticiamente, garantindo que o outro aparece ao Dasein sempre sob a forma de algo que se compreende – ainda que de maneira pré-predicativa e pré-conceitual – e, portanto, em certo sentido, de algo que se domina? Será contra essa remissão do outro à compreensão do ser do Dasein – possível ponto de partida para a legitimação do domínio e da violência – que se assentará uma das bases do pensamento de Lévinas. Sobretudo em sua primeira grande obra, *Totalidade e infinito* (1961),⁸

⁶ A esse respeito é eloqüente a seguinte passagem da preleção do semestre de inverno 1927/28 (1977, p. 315 e s.), em que Heidegger implicitamente se contrapõe à posição de Martin Buber (1923): “Somente porque o Dasein pode, com base na transcendência, estar junto de si mesmo, ele também pode estar no mundo com um outro Si-mesmo [*Selbst*] enquanto Tu. A relação Eu-Tu não é, nela mesma, uma relação de transcendência, mas, antes, encontra fundamento na transcendência do Dasein. É um engano achar que a relação Eu-Tu seja, enquanto tal, primária para o possível descobrimento do mundo. Ela pode, de fato, tornar isso impossível; por exemplo, a relação de ressentimento Eu-Tu pode fazer com que eu não veja o mundo de um outro”.

⁷ Nesse mesmo artigo, Benedito Nunes explora com sucesso (pp. 56-59) as conseqüências dessa dependência da experiência no que concerne à relação concreta do Dasein com o outro homem que, nesse contexto, acaba por indicar com freqüência o inautêntico, o não-próprio do Dasein, a “gente” (*Das Man*).

⁸ O distanciamento com relação à ontologia fundamental de Heidegger, que se consolida em *Totalidade e infinito*, já vinha se preparando desde as obras de décadas anteriores,

Lévinas entrevê que o outro, em sua aparição concreta, sempre escapa, sempre é irreduzível à compreensão do ser do Dasein. Uma irreduzibilidade que, em *Ser e Tempo*, se restringe exclusivamente ao conceito de morte.

Em *Ser e Tempo*, a investigação fenomenológica da noção de morte se consolida no âmbito da questão acerca da possibilidade de o Dasein ser todo, isto é, ser enquanto uma totalidade existencial plena que abarque tanto seu "início" quanto seu "fim" (1927, §45). Para Heidegger, ser todo, ser enquanto totalidade, não significa, todavia, ser sob o modo da infinitude, ser infinito, mas, ao contrário, só é possível ao Dasein ser todo com base em uma fronteira que determine o alcance de sua totalidade. Ser todo pressupõe, assim, a existência de um "fim" que limite o próprio Dasein – totalidade pressupõe, em *Ser e Tempo*, finitude. E esse "fim" do Dasein é a morte. Mas poderá o Dasein concretamente existente ser todo e possuir, de fato, uma compreensão positiva, um conhecimento, diríamos, quididativo de seu "fim" enquanto tal? Nos parágrafos 46 e 47 de *Ser e Tempo*, essa questão recebe uma resposta negativa:

Na essência da constituição fundamental do Dasein reside [...] uma *constante inconclusão*. [...] Tão logo o Dasein "exista" de tal maneira que nele não haja mais nada de pendente, tão logo ele se torna, ao mesmo tempo, um não-mais-Dasein. Retirar-lhe o que há de pendente significa aniquilar seu ser. (1927, §46, p. 236)

A morte, portanto, enquanto ausência de qualquer inconclusão ou pendência, é algo que simplesmente não pode ser onticamente experimentado nem quididativamente conhecido. Ela escapa ao âmbito aberto pela compreensão do ser do Dasein, podendo ser compreendida apenas de maneira indireta em sua inexorabilidade, mas nunca em sua quididade,

como, por exemplo, *Da existência ao existente* (1947) e *O tempo e o outro* (1948). Para uma compreensão mais detalhada das etapas desse trajeto e também das modificações que, propiciadas principalmente pelas objeções de Derrida 1967, o pensamento de Lévinas assumiu após os anos 70, cf. Rolland 1998 e Vanni 2002.

a partir da morte dos outros e, em meio ao âmbito da própria existência do Dasein, como ser-para-a-morte, como projeção de sua própria morte. Nunca, porém, enquanto ser-morto.

“Nós encontramos a morte no rosto do outro (*d'autrui*)” (Lévinas 1993, p. 122). Aplicando, assim, a irredutibilidade da noção de morte à experiência da aparição e do encontro com o outro, Lévinas atribui à constituição do outro uma insuperável diferença com relação àquilo que dele se pode compreender. Enquanto fenômeno, o outro é sempre, para Lévinas, um certo não-fenômeno, “sua presença (*é*) uma certa ausência” (Derrida 1967, p. 135). Não apenas a morte enquanto tal não se deixa experimentar positivamente pelo Dasein, mas também o outro foge ao seu entendimento, ao seu domínio. A aparição do outro escapa sempre à compreensão do ser daquele que o encontra: “Em Heidegger, a relação fundamental do ser não é a relação com o outro, mas com a morte, na qual, visto que se morre sozinho, se denuncia tudo o que existe de inautêntico na relação com o outro” (Lévinas 1982b, p. 51).

Para Lévinas, diferentemente de Heidegger, entrever uma incompreensibilidade análoga à da morte no encontro com o outro significa alargar o espaço em que, na existência do Dasein, se manifesta algo de absolutamente irredutível à sua compreensão do ser. E, além disso, significa transformar essa experiência em algo mais concreto que a mera projeção individual da morte. Afinal, ao contrário da morte, o outro se mostra cotidianamente ao Dasein sob uma forma bem delimitada, isto é, sua absoluta irredutibilidade é atributo de algo visível, de um rosto, que constantemente vem ao encontro: “O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Nesse sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado” (Lévinas 1961, p. 173).

Por não se deixar basear na compreensão do ser do Dasein, o outro escapa àquilo que se abre a partir dessa compreensão, ou seja, ele se furta às suas possibilidades de determinação e controle. Ele nunca se mostra inteiramente inserido no horizonte da compreensão do ser daquele que o encontra, mas aparece como aquilo que esse horizonte não é capaz de

aprender completamente. Com base nisso, inaugura-se, então, para a filosofia, uma alternativa ao caminho heideggeriano que, reduzindo o encontro com o outro ao que se abre pelo Dasein e sua compreensão do ser, teria acabado por reduzir a singularidade do outro ao horizonte aberto pela relação entre o ser e o mesmo (Peperzak 1997, p. 50 e ss. e p. 209). Fundar esse caminho alternativo, esse pensamento que propicia uma autêntica relação com o outro, exige, porém, que se repense o papel reservado à ontologia no âmbito da filosofia:

A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para compreendê-lo ou captá-lo. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. [...] A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. (Lévinas 1961, p. 33)

Ao desvelamento do ser em geral, como base do conhecimento, como sentido do ser, preexiste a relação com o ente que se exprime; ao plano da ontologia, o plano ético. (Ibid., p. 180)

Somente a partir de um pensamento em cuja base não se encontra a ontologia, mas sim a ética, torna-se possível pensar numa filosofia que não seja, consciente ou inconscientemente, legitimação do domínio do outro por parte do Dasein, que não abrigue, portanto, a justificação e a possibilitação da violência para com o outro. Assim, invertendo, a partir do postulado da não-violência, a relação entre compreensão do ser (ontologia) e relação com o outro (ética), Lévinas realiza plenamente seu programa: "Ética como filosofia primeira". Trata-se de um outro pensamento, que não desconsidera simplesmente a ontologia, mas que, sem dúvida, reserva-lhe um lugar tão nobre quanto aquele que Aristóteles reservara à física (Lévinas 1974). Nesse contexto, ontologia significa, uma filosofia segunda (*deutéra philosophía*) que, por si só, não abre caminho para a reflexão sobre a positividade do infinito que se experimenta na alteridade do outro.

Heidegger e o “outro início do pensamento”

O lugar histórico-filosófico que marca os *Contributos à filosofia*, considerada repetidas vezes a obra fundamental para a compreensão do pensamento de Heidegger após *Ser e Tempo*,⁹ é a “época de transição da metafísica para o pensamento historial do *Ser*¹⁰ (*das seynsgeschichtliche Denken*)” (1989, p. 4). Trata-se, portanto, para Heidegger, de, no momento histórico de insuficiência do pensamento metafísico, ensaiar um “exercício prévio daquele dizer pensante da filosofia no outro início” (id.), isto é, em sua forma não-metafísica, o que significa, ao mesmo tempo, preparar este “outro início do pensamento” e preparar-se para ele (cf. Strummiello 1995, pp. 331-344).

O pensamento “no outro início” se define inicialmente por seu caráter fundamentalmente a-metafísico – evito aqui a formulação antimetafísico, concordando que “a inversão de uma frase metafísica permanece uma frase metafísica” (Heidegger 1946, p. 328). Além disso, Heidegger, num passo ousado (se nos lembrarmos do projeto de *Ser e Tempo*), também distingue esse “outro” pensamento de qualquer “ontologia”. Diz ele:

No âmbito do outro início não existem nem “ontologia” nem, tampouco, “metafísica”. Nenhuma “ontologia” porque a questão condutora (*Leitfrage*) [sc. “o que é o ente?, questão acerca da entidade (*Seiendheit*)” (1989, p. 171)] não é mais determinante nem da medida nem do alcance [desse pensamento]. (Ibid., p. 59)

Em que medida, porém, ao recusar qualquer aproximação entre o “outro início do pensamento” e a ontologia, Heidegger também não

⁹ Esse juízo, que remonta ao estudo pioneiro de Pöggeler 1963, está, todavia, longe de se tornar um lugar-comum da *Heidegger-Forschung*. Safranski (1994, p. 359), por exemplo, não vê nessa obra senão “um delírio de conceitos e uma ladainha de proposições”.

¹⁰ Distingo graficamente “ser” e “*Ser*”, utilizando o primeiro enquanto tradução de “*Sein*” e o segundo como o equivalente em português de “*Seyn*”.

afasta essa nova modalidade de pensamento da "ontologia fundamental" desenvolvida em *Ser e Tempo*? De fato, esse afastamento é tema de diversas passagens dos *Beiträge* (ibid., p. 10; pp. 84-87; p. 182 e s.; p. 295),¹¹ sendo constantemente delimitado não enquanto um desvio (afastamento horizontal ou mudança de objeto), mas como um aprofundamento temático (afastamento vertical, a caminho do mesmo objeto em um nível mais originário).

Todavia, além da questão específica da *Heidegger-Forschung* acerca do grau real de continuidade entre os projetos dos *Contributos à filosofia* e *Ser e Tempo*, instaura-se como tarefa primeira da presente reflexão delimitar aquilo que, seja como desvio ou como aprofundamento, se estabelece nos *Beiträge* e o afasta da perspectiva de *Ser e Tempo*.

Uma das perspectivas em que esse afastamento se consolida – e que, além disso, relativamente ao objetivo específico desta investigação, inclui uma noção fundamental do rearranjo levinasiano da analítica de *Ser e Tempo* – diz respeito à noção de "compreensão do ser". Em *Ser e Tempo*, como vimos, "compreensão do ser" diz o inexorável de já sempre dispormos de uma "visualização prévia", pré-predicativa, do que seja ser, evidente, por exemplo, no fato de sabermos formular e compreender a pergunta "o que é o ser?", mesmo sem podermos fixar conceitualmente o que, nessa pergunta, o "é" significa (Heidegger 1927, §2). Dessa relação entre Dasein e "compreensão do ser" se conclui, em *Ser e Tempo*, que: "o que se busca no questionamento do ser não é algo de inteiramente desconhecido, embora seja preliminarmente algo de totalmente inapreensível" (id.). É claro, portanto, que Heidegger distingue aqui as noções de "compreensão" e "apreensão", afirmando, com respeito à noção de ser, que sempre nos orientamos por uma dada "compreensão do ser", mesmo que, no mais das vezes, tal horizonte não chegue a ser apreendido conceitualmente.

¹¹ Para uma interpretação da passagem de *Ser e Tempo* aos *Beiträge* em que se põe em relevo a continuidade entre os dois projetos cf. Herrmann 1994, pp. 5-26. Levando em conta uma outra linha interpretativa, que vê nessa transição um salto radical, irreduzível a um mero desenvolvimento interno dos resultados a que *Sein und Zeit* tinha chegado, cf. Löwith 1965.

Afirmar que ao Dasein pertence uma “compreensão do ser” não significaria, porém, como aponta Lévinas, dizer que esse ente já sempre sabe perfeitamente, ainda que de maneira pré-predicativa, o que *é* ser? Não estaria embutida aí uma priorização da identidade entre ser e Dasein, a partir da qual se deveria afirmar que também o outro, na medida em que ele sempre *é*, *é* sempre um previamente conhecido? A elaboração da noção de “compreensão do ser” nos *Contributos à filosofia* se consolida como tentativa de esvaziamento dessa suspeita. Nesse sentido, ela pode ser lida também como uma refutação (ou, ao menos, como uma relativização), ainda que talvez indeliberada, da interpretação levinasiana do projeto filosófico de Heidegger como um todo.

Em *Ser e Tempo*, admite Heidegger nos anos 30, a “compreensão do ser” possui um caráter ambíguo (1989, p. 455). Por um lado ela exprime, de uma perspectiva ainda marcada pela metafísica, o fundamento último da idéia de que a entidade do que quer que seja *é* algo que pode ser representado pelo Dasein, ou seja, de que o ser de tudo o que *é* se apresenta (previamente) ao Dasein, podendo, então, ser por este plenamente conceitualizado (id.). Por outro lado, porém, *Ser e Tempo* também acena para o fato de que o ser que se dá previamente ao Dasein na “compreensão do ser” – e eis o ponto que os *Beiträge* pretendem sublinhar (ibid., p. 259) – “*é*, ao contrário da opinião corrente, o mais estranho, aquilo que se oculta [...], que não pode jamais ser compreendido por meio do que até hoje se estabeleceu como ‘*a priori*’” (ibid., p. 303; p. 252). “Compreensão do ser” não faz do ser uma noção “subjetiva” nem, tampouco, algo de “objetivo”, mas superaria os critérios de “subjetividade” e de “objetividade” (id.), instaurando, já na própria estrutura de Dasein, o essencial daquela relação com um outro – a experiência de um constante resíduo de estranheza –, que, para Lévinas, se abriria apenas com a experiência do encontro com o *Mitdasein*.

Não pretendemos abordar se, de fato, a ambigüidade de *Ser e Tempo* no tocante à noção de “compreensão de ser” *é* equilibrada ou se, ao contrário, um dos sentidos dessa expressão aparece imediatamente como

muito mais evidente que o outro, embora esse seja um tema legítimo à reflexão que não se contenta com a mera autoridade da auto-interpretação heideggeriana. Antes, parece-nos prioritário investigar em que medida o acento que os *Contributos à filosofia* dão à noção de "compreensão do ser" tem como conseqüência a superação da identificação entre o pensamento na preparação de seu "outro início" e a ontologia que orienta o projeto de *Ser e Tempo*, ou seja, a "ontologia fundamental".

Em poucas palavras, podemos dizer que a noção de "compreensão do ser" sublinhada nos *Contributos à filosofia* funda e fomenta uma investigação, um pensamento, distinto daquele levado a cabo como "ontologia fundamental", porque esta compreende o ser ainda como ser do ente (Heidegger 1927, §§ 2, 3 e 7, por exemplo). Com efeito, o acesso ao ser se dá em *Ser e Tempo* através de um ente distinto daquele interpelado pela ontologia tradicional, mas, ainda assim, dá-se mediado pela investigação de um ente, o Dasein, "o ente que nós já sempre somos" (ibid., § 2). Nesse sentido, a superação da ontologia tradicional pela ontologia fundamental de *Ser e Tempo* possui, sobretudo, um caráter metodológico. Ela não é, portanto, para o Heidegger dos *Beiträge*, uma superação de ordem estrutural, uma vez que nela ainda vige a espinha dorsal da antiga ontologia, a saber, a convicção de que através da investigação do ente, no caso, do Dasein, pode-se chegar ao esclarecimento do sentido do ser.

Essa via de acesso ao ser através do ente será colocada em xeque nos *Beiträge*. É nesse sentido que essa obra cria uma clivagem entre pensamento e ontologia fundamental. O ser, ou melhor, o *Ser*, é aí irreduzível a qualquer modo de expressão proposicional (1989, p. 460), não podendo, além disso, ser esclarecido por meio de ente algum. Ser não é mais o ser do ente; o genitivo ora se inverte e devemos dizer que o ente é o apropriado (*das Ereignete*) pelo ser, de maneira que, enquanto apropriado, ele *é*, mas não tem a capacidade de apreender e expressar proposicionalmente aquilo que o apropria e que lhe possibilita o existir. É uma investigação, um pensamento, que pensa o ser do ente como "apropriado" e admite, por isso mesmo, a impossibilidade de se poder, por

intermédio do ente, chegar a esclarecer o ser (impossibilidade que se mostra já na lógica, que não admite esclarecimento quididativo do todo por meio da parte, da causa por meio do causado, etc.), Heidegger compreende como um pensamento (do *Ser*) que, de maneira apenas aparentemente inconsistente, escapa à ontologia.

O que encontramos nos *Beiträge* é, portanto, uma tentativa de superação da ontologia fundamental pela instauração de um pensamento do *Ser* distinto de todo e qualquer acesso “existencial” ao *Ser* por parte do *Dasein*. Assim, também aquela relação cara a *Ser e Tempo* (e aos olhos de Lévinas, por demais próxima) entre “compreensão do ser” e a própria realidade do ser se rompe desde o viés dos *Beiträge*. Há em Heidegger, portanto, uma reflexão sobre a relação do homem para com um outro absolutamente irreduzível a qualquer esquema categorial subjetivo que possa orientar sua aparição e compreensão, mas, de fato, essa reflexão está calcada numa experiência interiorizada, que prescinde da presença de qualquer *Mitdasein*. Já o *Dasein* experimenta em si a insondável alteridade do ser que o possibilita.¹²

Conclusão

Tivemos como objetivo estabelecer algumas bases de um relacionamento sistemático, pois historicamente inexistente, entre Lévinas e o Heidegger dos *Beiträge*. O porquê dessa inexistência parece remeter, da parte de Lévinas, a motivos de ordem política e, da parte de Heidegger, a razões de ordem prático-metodológica. É fácil, porém, entrever a riqueza de um dado diálogo, que pode e deve ser fundado *a posteriori*, por nós. Fundar um diálogo não quer dizer aqui simplesmente criar sinonímias, ou seja, não significa simplesmente apontar semelhanças. Nem, tampouco,

¹² Sobre isso, cf. as excelentes observações de Strasser 1978, pp. 374 e ss. e de Duarte 2002, p. 177 e ss., sobretudo as análises do último sobre a duplicidade do *Dasein* que se mostra no fenômeno do “chamado da consciência”, em que o *Dasein* é, ao mesmo tempo, quem chama e quem é chamado (Heidegger 1927, § 57).

apenas estabelecer duas possibilidades paralelas de pensamento. Criar um diálogo significa aqui, antes de mais nada, inserir dois "pensamentos diferentes", que são ao mesmo tempo dois "pensamentos do diferente", do "outro", numa dinâmica de discussão em torno a certas questões fundamentais da filosofia. Significa nos perguntarmos, por exemplo, em que medida a interiorização heideggeriana da experiência do outro permite, ou não, o respeito da alteridade radical do "outro" humano, de outrem. E, ao contrário, significa questionar se a infinita irreducibilidade do outro humano de Lévinas, do outro homem, como instância primordial da experiência da alteridade, não traz em si traços de esquecimento ou mesmo de um certo recalque, de uma fundamental alteridade intra-subjetiva, de uma alteridade do homem para consigo mesmo.

Referências

- Aubenque, Pierre 1962: *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, PUF, 1994.
- Buber, Martin 1923: *Ich und Du*. Stuttgart, Reclam, 1995.
- Capurro, Rafael 1991: "Sprengsätze. Hinweise zu E. Lévinas 'Totalität und Unendlichkeit'". *Prima philosophia*, v. 4 e n. 2, pp. 129-48.
- Derrida, Jacques 1967: "Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas". In: *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, pp. 117-228.
- Duarte, André 2002: "Heidegger e o outro: a questão da alteridade em *Ser e Tempo*". *Natureza humana*, v. 4, n. 1, pp. 157-185.
- Fabri, Marcelo 2002: "Despertar do anonimato: Lévinas e a fenomenologia". *Veritas*, v. 47, n. 2, pp. 121-130.
- Heidegger, Martin 1927: *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1993.
Tradução brasileira: *Ser e Tempo*. 2 v. Petrópolis, Vozes, 1993.
- _____ 1946: "Brief über den Humanismus". In: Heidegger 1967, pp. 313-64.
- _____ 1967: *Wegmarken*. Frankfurt/M, Klostermann, 1996.

- Heidegger, Martin 1977: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt/M, Klostermann, 1995.
- _____ 1989: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt/M, Klostermann, 1994.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von 1994: *Weg ins Ereignis: zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*. Frankfurt/M, Klostermann.
- Janicaud, Dominique 2001: *Heidegger en France*. v. 1: Récit. Paris, Albin Michel.
- Jonas, Hans 1988: "Heideggers Entschlossenheit und Entschluss". In: Neske e Kettering (orgs.) 1988, pp. 221-29.
- Lévinas, Emmanuel 1932: "Martin Heidegger et l'ontologie". *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, v. 113, pp. 392-431.
- _____ 1947: *De l'existence à l'existant*. Paris, Vrin.
- _____ 1948: *Le temps et l'autre*. Paris, Puf, 1985.
- _____ 1961: *Totalidade e infinito*. Lisboa, Edições 70, 1988 (nas citações desta obra utilizamos as normas de ortografia vigentes no Brasil).
- _____ 1974: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, Martinus Nijhoff.
- _____ 1982a: *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis, Vozes, 2002.
- _____ 1982b: *Éthique et infini*. Paris, Fayard.
- _____ 1991: *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris, Grasset.
- _____ 1993: *Dieu, la mort et le temps*. Paris, Grasset.
- _____ 1994: "Fribourg, Husserl et la phénoménologie". In: *Les imprévus de l'histoire*. Paris, Fata Morgana. pp. 94-106.
- _____ 1998: *Éthique comme philosophie première*. Paris, Rivages.
- _____ 2000: "Séjour de jeunesse auprès de Husserl 1928-1929". In: *Positivité et transcendance*. Paris, PUF. pp. 1-7.
- Lima Vaz, Henrique C. 1963: "Nota histórica sobre o problema filosófico do 'outro'". In: Lima Vaz 2001, pp. 231-245.
- _____ 2001: *Ontologia e história*. São Paulo, Loyola.
- Löwith, Karl 1965: *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. 3. ed. rev., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

- Malka, Salomon 2003: "Un parcours philosophique". *Magazine littéraire*, n. 419, pp. 22-27.
- Neske, Günther e Kettering, Emil (orgs.) 1988: *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen, Neske.
- Nunes, Benedito 2001: "A questão do outro em Heidegger". *Natureza humana*, v. 3, n. 1, pp. 51-9.
- Peperzak, Adriaan Th. 1997: *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston (IL), Northwestern University Press.
- Pöggeler, Otto 1963: *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa, Instituto Piaget, 2001.
- Rolland, Jaques 1993: "De l'autre homme: le temps, la mort et le Dieu". In: Lévinas 1993, pp. 257-273.
- _____ 1998: "Un chemin de pensée: *Totalité et infini – Autrement qu'être*". *Rue Descartes*, n. 19, pp. 39-54.
- Safranski, Rüdiger 1994: *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seiner Zeit*. München/Wien, Hanser.
- Strasser, Stephan 1978: *Jenseits von Sein und Zeit: eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Strummiello, Giuseppina 1995: *L'altro inizio del pensiero: i "Beiträge zur Philosophie" di Martin Heidegger*. Bari, Levante.
- Vanni, Michel 2002: "Trancendance et ambiguïté: quelques problèmes d'interprétation de la pensée de Lévinas". *Les études philosophiques*, n. 1, pp. 103-22.
- Zimmermann, Albert 1998: *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert: Texte und Untersuchungen*. 2. ed.. Leuven, Peeters.

Recebido em 18 de janeiro de 2005

Aprovado em 25 de maio de 2005