

## A INTERPRETAÇÃO DO SENTIDO DO SER HEIDEGGERIANO EM LÉVINAS

Cezar Luís Seibt  
*Universidade Federal do Pará*  
*Cametá-PA*

**Resumo:** Heidegger recoloca, no início do século XX, a questão metafísica fundamental do sentido do ser. O faz a partir de um horizonte diferente do que até então se fez, no sentido de superar a objetificação metafísica. Lévinas constrói boa parte de seu pensamento criticando o ser de Heidegger. O texto tem o propósito de apontar para dificuldades na crítica de Lévinas a Heidegger e para um possível movimento em horizontes diferentes.

**Palavras-chave:** Sentido do ser. Metafísica. Lévinas. Heidegger.

**Abstract:** Heidegger resumes, in the beginning of the twentieth century, the fundamental question of the metaphysical meaning of being. He does from a different perspective hitherto been done in order to overcome the metaphysical objectification. Lévinas builds much of his thought by criticizing Heidegger. The study aims at pointing out some difficulties in the critique made by Levinas to Heidegger and at revealing a possible movement in different perspectives.

**Keywords:** Sense of being. Metaphysics. Lévinas, Heidegger.

### Introdução

Ao se falar de Martin Heidegger e de Emanuel Lévinas faz-se referência a autores profundamente ricos em intuições e tentativas de dizer o praticamente indizível, aquilo que sustenta o que se diz, e que procuram superar a objetivação metafísica. Não é tarefa fácil compreender as suas obras, o horizonte em que se move o pensamento de cada um e, por vezes, os enigmas que se escondem na articulação dos conceitos e na linguagem. Enquanto Heidegger trabalha enfaticamente para perfurar a tradição e encontrar a facticidade, o originário que se esconde por detrás das teorias, recolocar a questão do sentido do ser para além da entificação e objetivação, Lévinas constrói parte da sua obra a partir da crítica do empreendimento de Heidegger, procurando alcançar o que está para além do ser, na direção da alteridade.

Na leitura de alguns textos de Lévinas, encontrou-se com uma definição de ser constantemente atribuída a Heidegger, mas que parecia não coincidir

com o que Heidegger quer dizer quando usa o mesmo conceito. Lévinas trata a ontologia fundamental de Heidegger como uma entificação, uma essencialização, o que parece não ser tão claro assim, sobretudo em função da diferença ontológica, considerada fundamental pelo pensador alemão.

Em Lévinas parece que o conceito está logo e mais claramente delimitado: ser é objetivação, totalidade, ausência de novidade, o dito, fruto da ação da consciência que impõe e contra a qual é preciso despende esforço de pensar para poder libertar o outro da ontologização. Já em Heidegger, esse conceito é praticamente o tema de fundo de todo seu esforço e que passa por tentativas de definição do início ao fim da obra, sem, contudo estabelecer objetivamente limites para ele. Muitas vezes chega, inclusive, a parecer que as tentativas de definir se opõem, sobretudo se tomadas fora do contexto em questão. Mas o que Heidegger também pretende é se afastar do modo objetificador como a metafísica tradicional trata o ser e procurar encontrar um sentido original e originário que o liberte dessas determinações. Inclusive, Heidegger não pode dizer objetivamente o ser, já que o ser não é um objeto, mas a condição de possibilidade dos objetos. A linguagem serve para falar dos entes, mas oculta o ser dos entes.

Embora de forma limitada, propõe-se neste texto, a interpretação de que o sentido do conceito ser não é o mesmo na leitura dos dois autores. Não se pretende apresentar conclusões finais, nem uma posição dogmática, mas exercitar a reflexão que pode emergir do confronto entre idéias. Não se avança para além de interpretações, embora as interpretações precisem fazer esforço de aproximar-se do texto e, além de encontrar motivações para o seu próprio pensar, compreender o que um texto quer dizer a partir dele mesmo.

### **O conceito de ser em Lévinas**

Para Lévinas (1999), o ser é a objetivação, aprisionamento que acontece na filosofia tradicional e também naquela que já pretende ser uma libertação da metafísica, como no caso da de Heidegger. Ser sempre é busca do interessado (é interessamento), conduzido pela intencionalidade. E o caminho trilhado por Lévinas é uma luta para escapar desse ser. Propõe ele uma subjetividade que não seja mais a detentora do poder de dizer ou de impor o que as coisas são, mas uma que seja entendida como refém, des-substantivada, des-reificada, des-interessada e sujeitada.

Para ele o humano não pode ser dito em forma de ser e de essência. E aí surge a questão: como dizer a subjetividade agora, de uma forma nova? É preciso dar um nó na consciência intencional, que sempre volta novamente. Nesse caso, a subjetividade é totalmente passividade, pura receptividade, afetada pelo anárquico, obsessão por algo que se inscreve na consciência como estrangeiro, como desequilíbrio, delírio, desfazendo a tematização, escapando ao princípio, origem, vontade, *arkhé*. É um movimento anárquico que interrompe a essência do ser, como diz o próprio Lévinas (1999). A consciência é um problema para o seu pensamento, porque ela compromete a não-indiferença ou a fraternidade da proximidade.

Ao tornar-se consciente, ou seja, ao ser tematizada, a aproximação indiferente destrói o parentesco, do mesmo modo que uma carícia que se surpreende como palpitação ou que toma posse de si mesma. A subjetividade do sujeito que se aproxima é, portanto, preliminar, an-árquica, anterior à consciência, uma implicação, uma aceitação da fraternidade. (LÉVINAS, 1999, p. 142).

O que acontece anteriormente à constituição da consciência é a relação. Antes de compreender há a relação. Antes da subjetividade há algo que torna possível o surgimento desta, mas que não pode ser tematizado onto logicamente. Isso significa que o sujeito surge não do *logos*, mas do próprio contato. Lévinas faz uma redução fenomenológica que leva para trás do mundo do qual trata Heidegger. Nessa situação não há mais mundo para olhar através dele. Há só a relação sensível, não tematizada, não consciente, sem posição anterior. O que há na consciência não está posto por ela mesma.

Um dos maiores cuidados de Lévinas é efetivamente evitar que surja novamente a consciência intencional. A subjetividade é pura passividade, pura abertura. A onipotência da consciência não pode saber e prever tudo o que o outro é e faz. Contra a essência, contra o interessamento, Lévinas põe o outro, a diferença.

Expresso de outro modo, o dito não esgota as possibilidades do dizer. O dito é o que se essencializou, se cristalizou, entificou, ontificou. No dizer continua viva a possibilidade da transgressão, do excesso, daquilo que não se absorve no ser. Ser é sinônimo de dito, enquanto que o dizer é o que possibilita a instauração da diferença, da estranheza.

Conhecer significa assim estar com o ser e representá-lo. A consciência que conhece dirige-se intencionalmente para o que se dá, desvelando,

desocultando. Por isso é preciso encontrar um estado em que não haja presença da consciência, para que haja o infinito. A razão busca sempre compreender, o que significa que ela estabelece sentidos, que sempre são, a princípio, vencedores diante do sem-sentido. Mas essa vitória é temporária porque há um excesso que não se deixa esgotar na compreensão, como diz Lévinas (1999).

Em *A ontologia é fundamental?* (idem, 1997) Lévinas faz uma tentativa de mostrar o que entende por ser, usando sobretudo o pensamento de Heidegger como contraponto e procurando superá-lo. Resume-se o que o autor diz sobre o tema em questão.

Nesse texto Lévinas mostra como o outro (outrem como interlocutor) sempre extrapola as possibilidades do ser. O particular não pode ser submetido ao conhecimento universal. Na relação com ele, certamente há o desejo de querer compreender, mas nela sempre a compreensão é excedida. “[...] na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal.” (LÉVINAS, 1997, p. 26). Essa relação é irredutível à compreensão.

Aquele a quem se fala não é previamente compreendido no seu ser:

Outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. As duas relações confundem-se. Dito de outra forma, da compreensão de outrem é inseparável sua invocação. Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência, tê-la tomado em consideração. Ter aceito, ter consideração, não corresponde a uma compreensão, a um deixar-ser. A palavra delinea uma relação original. Trata-se de perceber a função da linguagem não como subordinada à consciência que se toma da presença de outrem ou de sua vizinhança ou da comunidade com ele, mas como condição desta ‘tomada de consciência’. (LÉVINAS, 1997, p. 27).

O acontecimento da linguagem não se situa mais sobre o plano da compreensão. No encontro com outrem não acontece a possibilidade de posse e consumo: negligencia-se o ser universal para ater-se no ente particular que é.

A relação com outrem, portanto, não é ontologia. Este vínculo com outrem não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a religião. [...] O objeto do encontro é ao mesmo tempo dado a nós e em sociedade conosco, sem que este acontecimento de socialidade possa reduzir-se a uma propriedade qualquer a se revelar no dado, sem que o conhecimento possa preceder a socialidade. (LÉVINAS, 1997, p. 29).

A consciência busca superar a resistência do ente. Impõe sobre ele seu poder, sua violência e constrói assim uma ordem para as coisas. Mas poderá essa consciência constituir um mundo propriamente humano? pergunta Lévinas no mesmo texto. Trata-se, ao contrário, de encontrar um lugar em que cessa o determinar a partir de um horizonte do ser, em que cessam os poderes de nomeação, negação e totalização. A violência nega a independência do ente em relação aos meus poderes.

No encontro com o outro, não o possuo, não o tenho como propriedade minha, não exerço poder sobre ele. Não o introduzo em um horizonte prévio, mas o olho no seu rosto, encontro seu rosto. E este estar face a face com o outro é não poder matá-lo.

Ele não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro como no campo de minha liberdade. Não é a partir do ser em geral que ele me vem ao encontro. Tudo o que dele me vem a partir do ser em geral se oferece por certo à minha compreensão e posse. Compreendo-o, a partir de sua história, do seu meio, de seus hábitos. O que nele escapa à minha compreensão é ele, o ente. [...] Outrem é o único ser que posso querer matar. [...] Mas no preciso momento em que meu poder de matar se realiza, o outro se me escapou. (LÉVINAS, 1997, p. 31).

Quando à relação com os entes se institui como compreensão, as coisas são apenas coisas, encontradas a partir da totalidade que lhes dá significação. O ente não pode dar-se, pois aí acontece a exposição ao artil da inteligência, a mediação do conceito, à luz do ser em geral. Já a relação com o rosto é relação com o próprio ente, como puro ente. Em *Totalidade e Infinito* (1980) Lévinas diz que na guerra se mostra a face do ser que domina a filosofia ocidental, fixando-se no conceito de totalidade. Os indivíduos buscam essa totalidade e seu sentido, se reduzem a simples formas que os comandam sem que disso se deem conta.

A relação com o ente, diz Lévinas, é invocação do rosto. Não a relação com um horizonte, mas com uma profundidade (é inclusive uma ruptura com o horizonte). Assim:

O rosto significa outramente. Nele, a infinita resistência do ente ao nosso poder se afirma precisamente contra a vontade assassina que ela desafia, porque totalmente nua – e a nudez do rosto não é uma figura de estilo, ela significa por si mesma, nem se pode dizer que o rosto seja uma abertura; isso seria torná-lo relativo a uma plenitude circundante. (LÉVINAS, 1997, p. 32).

Assim Lévinas opõe a significância do rosto à compreensão e à significação. “O humano só se oferece a uma relação que não é poder.” (LÉVINAS, 1997, p. 33).

### **O conceito de ser em heidegger**

Como já assinalado anteriormente, o conceito de ser em Heidegger parece ser bem mais prolixo. É o supremo esforço do autor ao longo de sua vida: desvelar o sentido do ser. Diz ele em *Sobre o problema do Ser* (1969) que não existe descrição em si capaz de mostrar o real em si. Toda descrição, quanto maior o rigor com que proceder, tanto mais decisivamente se movimenta, segundo sua índole específica, numa determinada perspectiva. E a “[...] representação moderna do real, a objetivação em que se movimenta previamente o compreender, permanece, em toda parte, uma agressão ao real, na medida em que este é provocado a se mostrar no horizonte da (com)preensão representativa.” (HEIDEGGER, 1969, p. 34)

Heidegger entende que sempre o *Dasein* (ser-aí), quando compreende algo, tem uma pré-compreensão. Para ele não é possível que a consciência surja simplesmente, como que por acaso ou magicamente: já sempre somos ser-no-mundo e ser-com-outros. O homem já sempre entende o que o ser significa. Isso aparece na linguagem, no modo cotidiano de lidar com as coisas e na relação com os outros homens. Ser humano significa ser no ser, estar na abertura do ser.

A compreensão do sentido do ser que se tem é, para Heidegger, determinante. O ser é a condição de possibilidade da compreensão e também o organizador das compreensões epocais. O ser é como que o horizonte de todo sentir, entender, conhecer.

Na primeira parte de *Ser e Tempo* (1998) Heidegger apresenta a necessidade, a primazia e a estrutura da pergunta pelo sentido do ser e procura o ente privilegiado entre os entes, a partir do qual seja possível dizer é. Esse ente é o homem, que não é, mas existe: que nunca pode ser a sua totalidade, a não ser na morte. Ele é a clareira do ser, o lugar do entendimento do ser. O mundo sem o homem permaneceria fechado, mas abre-se por meio dele, sendo sentido, visto e reconhecido. No homem o mundo se torna manifesto.

Ao falar do homem, o autor o faz através da análise fenomenológica, descrevendo-o a partir de existenciais (elementos descritivos provisórios). Não é possível falar do homem como dos outros entes, porque ele não é

simplesmente, não está presente como os outros entes, mas ele existe e como tal está na transcendência, já está sempre fora de si mesmo. A princípio, ele encontra-se à mercê do mundo, entregue à compreensão cotidiana, ao *Man* (se, do é-se, faz-se...) e sua tarefa é sair dessa impessoalidade, do vegetar irrefletido e tornar-se ele mesmo.

Na angústia, que é uma das disposições fundamentais, o homem se dá conta da situação radical em que se encontra: na finitude, diante da morte, e da possível nulidade do mundo. Ela faz com que caiam todos os amparos provisórios, todas as seguranças do cálculo, da técnica e, digamos assim, as construções totalitárias.

Na analítica existencial o *Dasein* figura como central, mas sempre em função da pesquisa do sentido do ser (a analítica é provisória). Na virada (*Kehre*), Heidegger não toma mais o homem como personagem central, mas o próprio ser. No dizer de Weischedel (1999), Heidegger despoja o homem da posição central que este adquiriu no subjetivismo moderno e no existencialismo contemporâneo.

Mas, afinal, o que é o ser? Heidegger aponta para ele de muitas formas, algumas inclusive um tanto místicas. Uma delas diz que o ser é “Ele mesmo. O pensamento vindouro terá de aprender a fazer essa experiência e dizê-la. O Ser não é nem Deus nem um fundamento do mundo.” (HEIDEGGER, 1967, p. 51). Isso, no entanto, não ajuda muito na compreensão. Afirma também que o ser “[...] não é absolutamente redutível ao ente; não se deve de modo algum pensá-lo como objeto.” (WEISCHEDEL, 1999, p. 311). Ser significa

[...] tanto quanto manifestação, desvelamento. O homem diz de uma coisa que ela ‘é’ e que ‘é’ assim como ‘é’, quando essa coisa e as circunstâncias em que ela se encontra, forem manifestas e evidentes para ele. ‘Ente’ não significa, para Heidegger, o estado da simples presença. ‘Ente’ quer dizer, antes, o estado do desvelado, de iluminado, de manifesto. E o ‘ser’ é, justamente, esse processo de iluminação, da ‘clareira’ (WEISCHEDEL, 1999, p. 311).

E como se manifesta o mundo? Heidegger mostra que pela descoberta do nada. Se não se encontrasse o nada que acontece, por exemplo, na angústia, e não se experimentasse que todo ente poderia também não ser, enquanto o nada deixa escapar o mundo em sua totalidade, então não se daria conta de que é. A experiência do nada, portanto, faz surgir a questão do ser e a possibilidade de se aproximar dele.

Esse nada não é conduzido pelo homem, mas sobrevém-lhe, acomete-o assim como a angústia. Mas o nada não é ainda o ser, mas o véu do ser. Segundo Weischedel, o ser tem em Heidegger

[...] a mesma estrutura fundamental que o nada. É um acontecer, um acontecimento fundamental, um 'evento' [...]. Para o ser vale o mesmo que para o nada, ou seja, ele não vive da graça do homem, mas é operante por si mesmo. O ser não é nenhum 'artefato do homem'; é o verdadeiro sujeito no acontecer da manifestação do mundo. A ele cabe a autêntica iniciativa. Não se realiza por causa do homem ou do ente mas, pura e exclusivamente, por causa de si mesmo: traz seu sentido em si mesmo. (WEISCHEDEL, 1999, p. 312)

Nas épocas históricas singulares, o ser torna manifesto o homem e o ente nos aspectos mais diversos como vontade de poder, subjetividade, *cogito ergo sum*, mente, *ousia*, ideia, *logos*, *aletheia*, *physis*, além de outras. Aí entra a questão do esquecimento, encobrimento na história da metafísica.

O esquecimento radica no fato de que cada humanidade confunde o ser com um dos seus modos de manifestação que ele assume através de sua história. Em seu velamento no desvelamento dos diversos modos de sua história o ser se esconde. A retração do ser instaura seu esquecimento. (STEIN, 2002, p. 91).

Stein (2002) ainda esclarece que o ser se vela no tempo (na história) e esse tempo dá (como história) o ser velado em seu próprio acontecer. Mas esse tempo sempre está ligado a uma determinada humanidade. Por isso o acontecer sempre se dá em um modo próprio para cada humanidade. O horizonte no qual o ser humano se move, se relaciona com os entes e com os outros *Dasein*, sempre está marcado pela abertura e pelo ocultamento da própria abertura. Ele está na abertura, no ser, mas a própria abertura se esconde naquilo que está na abertura, na ocupação com o ente.

Quando Heidegger analisa a vontade de poder em Nietzsche, mostra como esse encobrimento da própria abertura do ser representa uma entificação, objetivação, poder-se-ia até dizer, uma violência, na qual se obriga a realidade e se mostrar através do modelo do cálculo, da lógica calculante e não pensante. Ao tornar o mundo familiar através do conceito, da técnica, o homem age com violência. E, como diz Stein,

Misterioso é o homem da vontade de poder de Nietzsche. É o homem que se apossa do ente, como o puro objetivável, como o puro transformável pela técnica. O homem é misterioso, é estranho, é terrível; de certo modo, é violentador, porque ele assume com seu poder o ente, esquecendo o ser. Essa é a primeira dimensão da estranheza do homem, porque ele assume, violenta o ente e esquece o familiar que é o ser, e se esconde atrás do ente. O homem presentifica e violenta, pela técnica, pelo seu orgulho, pela sua vontade de poder. (STEIN, 2002, p. 139).

É ainda importante lembrar um outro elemento que tem papel fundamental no pensamento do primeiro Heidegger: a diferença ontológica. Essa diferença foi esquecida na Metafísica, que sempre pensou o ser ligado ao ente, entificando, dessa forma, o ser. O ser sempre foi identificado com algum ente: Deus, Espírito Absoluto, etc. Daí que procede grande parte da confusão em torno desse conceito, já por si só, de extrema dificuldade.

Ao referir-se à linguagem, Heidegger diz que ela, ao recusar-se a ser a casa da verdade do ser,

[...] se entrega, simplesmente como um instrumento para o domínio do ente, a nosso querer e às nossas atividades. O próprio ente se dá, como efetivo, no sistema de causa e efeito. O ente, entendido assim como o efetivo, é encontrado através de cálculos e manipulações, bem como, na ciência e na filosofia, através de explicações e fundamentações. (HEIDEGGER, 1967, p. 33).

Por fim, resume-se uma sistematização elaborada por Stein que apresenta as tentativas feitas por Heidegger para esclarecer esse conceito. É importante notar que Heidegger evita a objetivação, quando diz o ser, foge de sua entificação, por isso tem uma enorme prudência no que diz sobre ele. Para evitar que seja mal-entendido, sugere inclusive, mais tarde, que se escreva o ser riscado com uma cruz. Dentre essas tentativas de dizer o ser ao menos aproximativamente, Stein (2002) apresenta algumas:

- o ser é o mais vazio e, ao mesmo tempo, a riqueza, da qual todo ente, o conhecido e experimentado, o desconhecido e ainda a experimentar, vem como um dom com a respectiva essência de seu ser;
- o ser é o mais universal, que se encontra em cada ente. Mas ao mesmo tempo é o mais único, cuja singularidade jamais é atingida por qualquer ente;
- o ser é o mais compreensível e ao mesmo tempo o mais incompreensível e, na aparência, incompreensível;

- o ser é o mais usual, ao qual apelamos em todo o comportamento e em qualquer atitude;
- o ser é o mais seguro e, no entanto, o ser não nos oferece chão e fundamento como o ente, ao qual nos voltamos, sobre que construímos e ao qual nos atermos. O ser é a negação do papel de tal fundar, frustrado o que funda, é sem fundamento;
- o ser é o mais esquecido e tão esquecido que esse mesmo esquecimento ainda é absorvido em seu próprio esquecimento. Corremos constantemente atrás do ente e não meditamos sobre o ser.;
- o ser é o mais pronunciado, mas ao mesmo tempo, o mais silenciado, no sentido de que silencia sua essência e talvez mesmo seja silêncio;
- o ser revela-se numa múltipla contrariedade: é, ao mesmo tempo, o mais vazio e mais rico; o mais universal e o mais único; o mais compreensível e que se opõe a qualquer conceito; o mais usual e o que está por vir; o mais seguro e o mais abissal; o mais esquecido e o mais lembrado; o mais pronunciado e o mais silenciado.

Enquanto pensarmos apenas objetivamente, enquanto procuramos o ser com sua face voltada para nós, enquanto nos perdermos no horizonte transcendental, pensaremos apenas o ser como o a priori, e isso significa como o a priori dos entes, e não o atingiremos na sua concretude e plenitude. Enquanto estivermos ligados ao: que é o ser? e portanto à tentativa de respondê-la no plano categorial e coisal, só poderemos pensar o ser em relação ao ente. Mas o ser não é um 'que', não é algo determinado. (STEIN, 2002, p. 153).

No relacionamento com o ser se está apenas num dos lados das posições: o ser é o mais vazio, o mais universal, o mais compreensível, o mais usado, o mais seguro, o mais esquecido, o mais pronunciado. No pensamento do segundo Heidegger (viravolta) aparece mais clara a tentativa de pensar o ser a partir do outro lado da posição: como plenitude, único; o sempre em advento, o abissal, o mais digno de ser lembrado, o mais silenciado. Ou seja, como diz o próprio Heidegger,

Caso o homem ainda deva encontrar o caminho da proximidade do Ser, terá de aprender primeiro a existir no inefável. Terá de conhecer o extravio do público como também a impotência do privado. Antes de falar, o homem terá que se deixar apelar pelo Ser mesmo com o risco de, sob um tal apelo, ter pouco ou ter raramente algo a dizer. Somente assim, se restituirá à palavra a preciosidade de sua Essência e ao homem, a habitação para morar na Verdade do Ser. (1967, p. 34, grifos no original).

## Comentários finais

Na medida em que se leu os textos dos dois autores, parece que há algum equívoco na interpretação, ou eles se movem em âmbitos diferentes, o que dificulta a aproximação em alguns aspectos. Não se pretende estabelecer nenhuma interpretação conclusiva em relação ao pensamento dos dois autores, simplesmente fazer notar essa diferença na leitura que ambos os autores fazem do conceito de ser. Assim, nesses comentários, explicitam-se algumas reflexões que ocorreram durante a construção do trabalho. Já no decorrer do texto apresentou-se escritos em que os dois autores tratam sobre o problema, fazendo notar possíveis questões a serem pensadas.

O que parece razoavelmente claro é que Lévinas, através da redução fenomenológica, quer se movimentar para trás do que Heidegger considerava o limite possível. Para Heidegger esse limite é o ser-no-mundo e não é possível ir para trás do mundo. O homem é sempre ser-no-mundo e já sempre se move em alguma compreensão (pré-compreensão). Lévinas pretende suspender o mundo. Há apenas relação, sem sujeito; não há ação da consciência, não há sistema possível. A partir dessa situação é que, com a interferência do outro, a subjetividade começa a se constituir.

O que Lévinas encontra como originário não é uma situação óbvia, não é o modo originário em que o humano se dá. Supõe-se então, que inicialmente se é somente sensibilidade, pele e que o outro (o encontro com ele) faz brotar a subjetividade. Isso o outro só pode fazer se já for algo (sujeito?), se ele já tiver consciência pois, ao contrário, seriam duas mônadas em aproximação e afastamento ou duas cegueiras (como duas pedras) que se tocam eternamente mas sem que o humano surja daí. O outro já precisa ser, senão não se vê possibilidade de ele levar a ser sujeito.

Mas supondo que isso aconteça: o outro me desperta para a subjetividade. Isso não pode parecer somente uma transferência da violência que Lévinas critica? A que era praticada pelo eu passa a ser praticada pelo outro. Isso não pode me dizer que no início eu fui formado, humanizado, eu fui objetificado, submetido a uma totalidade? Se não fosse isso, eu não falaria, não me comunicaria. A própria linguagem carrega consigo essa violência. Não há aí a ditadura do outro que substitui a ditadura do eu?

Olhando a partir de Heidegger, a redução realizada por Lévinas para trás do mundo, onde ainda não há consciência, só pode mostrar um modo não

humano de ser, já que o humano se caracteriza pela compreensão do ser, por estar na abertura do mundo. Se não há compreensão, não há ser (a abertura), o que há? É possível dizer que há algo? Há encontro sem compreensão, como o contato entre as pedras e as plantas? Lévinas falará da sensibilidade, o toque, a pele. Mas isso tem sentido se não há abertura, ser? Só como hipótese.

Heidegger inclui a disposição afetiva na pré-compreensão. Também ela é um modo originário de encontro com as coisas, mas que não acontece sem a compreensão. As duas se dão juntas. Na analítica existencial Heidegger, inclusive evitar o uso dos conceitos tradicionais de sujeito, intencionalidade, homem, para fugir da objetificação. Usa o existencial *Dasein* para indicar a mudança na compreensão desse ente que já sempre está no sentido do ser e que existe facticamente.

Essa suspensão da compreensão não é possível. O que é possível é questionar a autenticidade da compreensão e gradativamente relativizar o peso da linguagem e do conteúdo nela aderido para abrir caminhos dentro do modo humano de ser.

O ser de Heidegger é um ser que considera o fato de que o homem se move na linguagem, nos conceitos, afinal, no mundo (e um mundo finito). As possibilidades estão aí, na abertura do mundo, no qual há relacionamentos com os entes e com os outros *Dasein*. E mundo é a abertura de sentido, na qual o ser humano é, de da qual ele mesmo é condição de possibilidade.

Pelo que se compreende, Heidegger, ao não suspender o mundo, a pré-compreensão, descreve o acontecimento do humano a partir do horizonte indepassável da facticidade, da finitude. A princípio se está sempre decaído, pois se existe em circunstâncias específicas, numa determinada linguagem, portanto, numa abertura projetada, na qual acontecem determinadas possibilidades. Ou seja, a princípio e em geral se é impróprio, inautêntico. Mas quando se reconquista o lugar originário, a abertura do mundo, se encontra a si mesmo enquanto entes de possibilidade.

Analogicamente, a analítica existencial de Heidegger pode ser descrita como um jogo de espelhos, na qual o *Dasein* e os entes dentro do mundo se constituem mutuamente enquanto se refletem uns aos outros. Esse espelho desde o início reflete os entes (há uma pré-compreensão – sem ela não há nada possível). Lévinas joga fora o espelho e diz que sem ele se constitui a subjetividade. Mas não há como falar em subjetividade sem compreensão, sem algum reflexo. Mas no caso de o outro não ser mais a mônada ou o cego

e a minha subjetividade se formar a partir dele, então já há alguma violência nesse processo, só que vindo de outra direção. Para Heidegger o ente não pode se dar pura e simplesmente. Ele sempre se manifesta numa abertura, apresenta-se para o homem. E como o homem participa da condição finita, assim necessariamente também os entes e a própria abertura que possibilita o dar-se dos entes tem esse modo de ser.

E o ser não pode ser um ente, ele transborda qualquer limite, se manifesta como o não-dito. Não há como o homem conduzir o ser porque ele o levaria para espaços já conhecidos, abertos, iluminados. Por isso o ser mesmo é o guia, o homem está nele e pode a-propriadar-se do seu ser-no-mundo, do acontecer do ser. Ao conhecer, o ser humano sempre conhece à luz do ser, de uma manifestação epocal, de um conjunto de possibilidades abertas. Mas o ser, o ser-no-mundo, bate à porta do homem constantemente, desequilibrando, quebrando as totalidades. Para Heidegger, a verdade sempre extrapola a objetivação. Por isso chega-se a pensar que o ser de Heidegger está muito mais próximo do outro de Lévinas, do que do ser de Lévinas.

Quando Lévinas diz em relação ao outro que “[...] ele não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro [...] O que nele escapa à minha compreensão é ele, o ente.”(1997, p. 31) sugere um certo tipo de objetivismo, no sentido de que pressupõe que há algo objetivamente esperando para ser descoberto, mostrado, ou que está esperando para mostrar-se, está ainda fora. Para Heidegger não há algo que esteja esperando, enquanto um ente objetivo, para se manifestar. Os entes somente são numa abertura (do ser) que se constitui originariamente num lidar do *Dasein* com os entes, num ser-com outros *Dasein*, num já sempre compreender a si mesmo.

Heidegger se move no âmbito da finitude, do fenomenologicamente possível e mantém o pensamento no âmbito da finitude, em que o fundamento absoluto, divino não é possível. O fundamento é um abismo (*Ab-grund*), na qual pode haver responsabilidade do homem pelo seu destino. Isso não significa nenhum ateísmo, mas mostrar que só o ser humano filosofa, Deus não. Lévinas luta para reabilitar o infinito, senão, para ele tudo fica à mercê da totalização. Mas ao buscar um fundamento fora do fático move-se em outra esfera do pensamento. Talvez por isso seja às vezes acusado de fazer mais teologia do que filosofia e haja essa distância entre o ser de Heidegger e Lévinas.

E, para finalizar, reconhece-se que os dois autores dão o que pensar. Talvez não se esteja à altura, não tenhamos ainda os instrumentos conceituais ou não se tenha libertado dos conceitos para poder alcançar a realidade da qual eles falam. É imenso o esforço que realizam para mostrar as fraquezas da metafísica, do horizonte em que o homem ocidental se move, o lugar a partir do qual são, vivem seu presente e projetam seu futuro.

A filosofia que Heidegger desenvolveu no início do século passado, recolocando a questão metafísica do sentido do ser, produziu e fomentou o pensamento de inúmeros filósofos, tanto a favor como contra ele. E Lévinas está entre aqueles que produziram sua rica reflexão num confronto constante com a produção intelectual de Heidegger.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago do Chile: Editorial Universitária, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o problema do ser*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o mas alla de la esencia*. Tradução de Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 1999.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós – ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

WEISCHEDEL, Wilhelm. *A escada dos fundos da filosofia*. Tradução de Edson D. Gil. São Paulo: 8 Angra, 1999.