

# Filosofia para além da presença em Heidegger, Levinas e Derrida: reflexões sobre Ser, Alteridade e Escritura

Rodrigo Amorim Castelo Branco<sup>1</sup>

## RESUMO:

Este texto se empenha em discutir de que modo as perspectivas filosóficas de Heidegger, Levinas e Derrida se aproximam, mas, também, em que pontos se chocam. Embora os dois últimos sejam críticos do primeiro, há uma confluência significativa entre os três autores: a trinca batalha para superar os caminhos seguidos pela tradição pensante do Ocidente. Cada um, em seu prisma filosófico, busca tornar "visível" a vontade de presença na qual a metafísica esteve e está metida. A intenção é demonstrar o lugar comum no qual as ontologias tradicionais permaneceram durante milênios: na zona da representação. O Ocidente esquece-se do ser (Heidegger), encerra o Outro em conceitos egóicos (Levinas) e deixa de considerar a estrutura diferencial de rastros, o arque-traço da existência (*différance*) (Derrida).

**PALAVRAS-CHAVE:** Metafísica. Presença. Ser. Alteridade. Escritura.

## ABSTRACT:

This text aims to discuss how the philosophical perspectives of Heidegger, Levinas and Derrida approach themselves, but also shows where they clash. Although these last two are critical of the first one, there is a significant confluence between the three authors: the triad battle to overcome the paths followed by the thinking tradition of the West. Each one, in its philosophical prism, seeks to make "visible" the will of presence in which metaphysics has been involved. The intention is to demonstrate the commonplace in which traditional ontologies have remained for millennia: in the zone of representation. The West forgets the being (Heidegger), encloses the Other in egoic concepts (Levinas) and disregards the differential structure of tracks, the arch-trace of existence (*différance*) (Derrida).

**KEYWORDS:** Metaphysics. Presence. Being. Alterity. Scripture.

## Introdução

Temos aqui três pensadores que se contrapõem à ontologia do vigor representacional. O prisma reflexivo dos autores discutidos neste texto se fundamenta no ir *para além da presença*. Essa tríade tem como elemento comum a descontextualização da razão e a sua recontextualização em outra dimensão que não seja a da racionalidade do dado de antemão (*Anwesenheit/Vorhandenheit*). Os três têm uma difícil tarefa do pensar porque estão metidos na destruição (Heidegger) e na desconstrução (Levinas e Derrida) da metafísica. As suas filosofias acolhem o velado, o intransparente, o mais vigoroso do que a presença: elas protegem a diferença. Aqui, há muitas sendas para a

---

<sup>1</sup> rodrigocasbranco@gmail.com

reflexão, mas a densidade do projeto se dá porque existe limite linguístico e, assim, pode-se, facilmente, decair à Mesmidade.

Os três autores discutidos procuram se distanciar do Mesmo ao pensarem para além da presença. Quando se está regionalizado pela apropriação do ser (Heidegger), quando se está face a face com a Alteridade (Levinas) e se está vinculado ao rastro (*trace*) (Derrida), há uma multiplicidade extra-ordinária que suplanta a perspectiva da unidade e da identidade. Aqui há uma trinca na filosofia que pensa a diferença (*Unterschied*), porém, com o recurso minguado da linguagem, que volta e meia se encanta pelo conceito identitário, representador, presentificador. A luta do triplo (Heidegger-Levinas-Derrida) é o labor para não “cair” na fetichização da representação, porque, se isso ocorre, eles nada mais fazem do que outra metafísica da presença que, pelo contrário, buscam destruir/desconstruir.

No caminhar da trinca, a filosofia heideggeriana alimenta as propostas de Levinas e de Derrida e, assim, surgem aproximações entre seus pensamentos. Todavia, estes dois últimos seguem por vias distintas, separando-se da ontologia fundamental. A fenomenologia levinasiana se desinteressa pelo ser e a desconstrução derridiana se pauta no rastro da diferença para tentar outra via de reflexão que não seja a da presença.

Nas seções 1 e 1.1 deste texto, o pensamento de Heidegger é discutido sem diálogo imediato com as questões de Levinas e de Derrida. Na seção 2, começa-se a instaurar uma conversa entre Levinas e Heidegger acerca do dizer e do dito, problematizando-se a questão da proximidade, da responsabilidade e da substituição. Nesse momento, Derrida aparece, mas não com intensidade.

A partir da seção 3. *Reflexões introdutórias sobre phármakon, Dire, Dit, φύσις (physis) e θέσις (thésis) na trinca Heidegger-Levinas-Derrida e nas Considerações finais*, há o momento de argumentação sobre as convergências e divergências no pensamento dos três autores. Esses são os segmentos do texto em que mais há diálogo na trinca.

## 1. Metafísica e niilismo

A metafísica é o elo com a história da presença. No Ocidente, é a filosofia como vontade de poder sobre o vigor da φύσις (*physis*). No texto *A palavra de Nietzsche "Deus Morreu"* (*Nietzsches Wort »Gott ist tot«, 1943, in Holzwege, GA 5*), Heidegger medita sobre a fuga do pensamento ocidental, já que este se situou na entidade do ente e não acerca da verdade oscilante do ser. O humano, ao invés de recepcionar cuidadosamente a essência originária e o seu toque nadificador, de modo violento (representador) pôs o ser em perigo, porque, desejoso por consumo de inteligibilidade, trouxe o mundo à presença. Não há “mundar do mundo”, há cálculo da existência em busca da instauração de reserva permanente, de arquivo, de estoque (*Bestand*).

O λόγος (*lógos*) tetificador e não acolhedor, regente da metafísica, pauta-se no extrair. Ele se fortalece a partir da extração dos elementos que vigoram na natureza ao seu próprio acordo. A ontologia tradicional busca artificializar o real como mecanismo de fuga da volatilidade da φύσις (*physis*). Metafísica é, nesse sentido, o procedimento de produção de artificialização da vida em perspectiva extra-*physis*. Esta empreitada representadora da realidade se dá porque a metafísica pensa as coisas como princípios expostos e disponíveis à conceituação. Em referência às meditações heideggerianas acerca do pensar Ocidental, amiúde estivemos na história da disponibilidade do ser. Nas diversas epocalidades, a filosofia esteve metida na trama ontológica de identificação do “disponível”, porque considerou a existência e todos os seus elementos circundantes entes passíveis de posicionalidade.

Eis a história do niilismo no Ocidente: a paulatina passagem do vigor da φύσις (*physis*) ao correto ver da ὀρθότης (*orthótes*) que Heidegger expõe em *A palavra de Nietzsche*. A οὐσία (*ousía*), a ἀρχή (*arché*) é “exposta”, é posicionada pela judicção da consciência. O niilismo se apresenta como a própria exposição do suprassensível agora disposto a possíveis outras maquinações do mentalismo ocidental. Nesse sentido, é a própria conceituação que abre espaço para o niilismo consumir o “disponível” exposto. O suprassensível, ao ser “dado”, começa a ser perseguido, flagrado e conceituado, contestado assim como toda tese pública o é.

O suprassensível exposto libera as suas debilidades. Nietzsche aproveita tal exposição e passa a perseguir o ser, isto é, a verdade, que precisa ser destronada porque não apresenta mais garantias essenciais-existenciais ao sujeito moderno-contemporâneo. Perseguição como pós-posição (*Nachstellung*) aqui indica negar o ser da tradição e forçar outro valor. É um re-ajuste (*Nachstellung*) com a história na qual o impulso da transvalorização se torna a presença contínua que deprecia a ideia. Assim, desconstrução da metafísica de Nietzsche, esclarece Heidegger, é a desvalorização dos valores supremos, já que o ser não oculto εἶδος (*eidos*), o aspecto, fica sujeito à deterioração histórica. Ou seja, é a própria metafísica que reage contra si. Ela mesma traz à luz o rastro ontológico que deixa ver as suas lacunas.

A leitura que Heidegger faz do niilismo nietzscheano parte de meditações ingressas no interior essencial da ontologia tradicional na qual Nietzsche mesmo está situado: a vontade de poder (*Der Wille zur Macht*), o desejo de presença. Aqui se dá o eterno retorno do mesmo: a vontade de poder não em mera manutenção, mas em constante aumento, sempre retornando com força maior.

Para Heidegger, embora Nietzsche seja o “herói” que traz a realidade niilista em que a história do Ocidente se encontra e busque romper o poder da vinculação com o aspecto, ele não é capaz de sair da interioridade da metafísica para “ver” a sua verdadeira essência: que ontologia não é fruto e usufruto do homem, mas desvelamento velado de

ser. O erigir do ímpeto posicional (*Gestell*), esse mistério apropriador que desafia o ente humano a calcular o real desde a queda do caráter de ἀλήθεια (*alétheia*) da φύσις (*physis*) a partir do jugo da correção, é o que permite o mundo das predicções. A existência não mais se doa em sua própria sintonia. Há um maquinador que direciona as coisas para o horizonte em que ele deseja estacioná-las. A mundanidade perde a sua liberdade porque o homem a coloca à sua disposição. E Nietzsche maquina contra a maquinação tradicional, contrário à *metafísica orthótica* de Platão, esta que se tornou o cânone do Ocidente. Há, deste modo, a luta dos mesmos: valores contra valores, metafísica contra metafísica, cálculo contra cálculo.

A metafísica platônica sofre a tentativa de desvalorização pela metafísica nietzscheana, anárquica a valores dados de antemão. A vontade de poder, não definida por qualquer pressuposto *a priori*, para Nietzsche, agora pode ser artística de fato, criativa, avassaladora e, inevitavelmente, conceber o que antes nunca esteve pré-judicado. É possível inaugurar perspectivas. Passam a existir possibilidades de mando a partir de uma vontade insaciável em busca da superabundância de poder. A *arte* agora se torna "artemanha", "artefício", que visa suplantar a φύσις (*physis*). Arte e criação em Nietzsche, no olhar de Heidegger, são "atuações" fundadas pelo humano, já que o valor tradicional se tornou desvalor e nada podemos mais esperar do que outrora "garantia" a ordem frente ao caos da natureza. Nesse sentido, se o ente humano é o dono do valor para Nietzsche, Heidegger anuncia que ele ainda é o filósofo da metafísica, isto é, da presença (o valorador) que funda os valores (constelação de presenças).

No entanto, há algo que não está sob o domínio do homem na perspectiva de Nietzsche, que ele evoca desde o pensamento de Schopenhauer em *O Mundo como Vontade e Representação* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819). Este "algo" é a própria vontade geral que permeia o sujeito e o faz um ente compromissado com a sua essência. Ela não é daquele que a deseja. A vontade perpassa e se apossa da existência dos entes. É o humano que produz o processo de artificialização, de extração de inteligibilidade, sendo um intermediário da vida como estímulo da volição pelo poder. O humano não está em paz, isto é, só. Ele age porque está profundamente ligado à vontade de aumento. A subjetividade é destinatária do querer geral para Nietzsche. A vontade de poder é o que traz a "artemanha" do fazer. Nesse enfoque, o ser decai ao nível de valor, segundo a leitura de Heidegger. Nietzsche ainda mais oculta a metafísica em seu niilismo, esquecendo-se do caráter nulo do ser.

O niilismo nietzscheano transvalora todos os valores depois da desvalorização dos antigos cânones. O horizonte foi apagado. Não há o fora ou o dentro e nem sequer um ponto de apoio. Perderam-se os amparos, o habitar essencial do homem sequer pode ter existido. A terra está solta. É preciso defender o forte, o potencializador da vontade, o niilista ativo contra o fraco, contra o diminuidor/conservador da vontade, este niilista

reativo que nega o viver. É preciso defender a vontade de potência do cárcere do suprassensível, dos cercamentos transcendentais. O lugar de Deus se torna irrelevante. Aliás, o lugar agora não é de Deus e nem do homem, mas da vontade de poder. Deus nada mais decide e o homem, mesmo quando nega o querer-viver, deseja o nada a não querer, porque uma vontade age e o perpassa. No entanto, o homem está cheio de poder, repleto de maquinações em Nietzsche e este é o elemento questionável de sua filosofia na perspectiva de Heidegger.

Heidegger tem estima pela filosofia de seu antecessor, por isso tanto dirige suas meditações a Nietzsche. Cada um, ao seu modo, encontra-se face a face com a metafísica. O primeiro tem como prisma filosófico proteger o nada que sustenta a história. O segundo, busca elevar o ser, a vontade ao seu máximo grau, demonstrando como a história do Ocidente é constituída justo pela decadência do querer-viver. Mas há um ponto em comum entre os dois alemães. Em Nietzsche, há uma forma de herói singular porvindouro, o valorante maximizador da vontade de poder, que anuncia a morte de Deus para livrar a história que se encontra abatida, já que os valores propostos, desde Sócrates e Platão até a Modernidade, estão em processo de fracasso e, por isso, estão em pleno ocaso. Heidegger também reflete sobre o homem futuro (*zukünftiger Mann*), todavia, ao contrário de Nietzsche, não cria novos valores, mas a eles se furta. O pensar heideggeriano não se maximiza, mas se autominimiza, declarando a sua pobreza (*Armut*) e indigência (*Not*) perante o ser. Enquanto o iconoclasta é o valorizador da subjetividade, o meditador é o desvalorizador da potência do sujeito. Eis o mesmo caminhar dos dois pensadores, contudo, por sendas bem distintas.

### 1.1. *Gestell*, artificialização técnica e θέσις (*thésis*) em contraposição à proximidade da coisa, do mundo e da φύσις (*physis*)

Θέσις (*thésis*), em caráter maquinal, é a busca pela artificialização do real. Em contraste, coisa, mundo e φύσις (*physis*) se relacionam e, de certa forma, são julgados pela correção da tese. Nas *Conferências de Bremen*, Heidegger apresenta o texto *Intuição sobre o que há* (*Einblick in das was ist*, 1949, GA 79) no qual medita sobre a coisa (*Das Ding*), a posicionalidade (*Das Gestell*), o perigo (*Die Gefahr*) e a virada (*Die Kehre*).

A coisa não é objeto representacional (*Gegenstand*). Ela não é idêntica ao objeto (*Objekt*) conceituado pelas ciências da natureza, porque não é uma presença consolidada a pronto uso teórico e empírico. O objeto é aquilo que pode ser predicado, estando à nossa disposição. A coisa é o elemento donativo que escapa a julgamentos – doa-se por si mesma em constricção, é o vir-ir-embora, o recolhimento –, não sendo apresentada à força assim como se cerca um objeto e o posiciona. Se o objeto está em função do sujeito em campo ôntico, para Heidegger, o sujeito é fundamentado pela coisa e não o contrário. Eis, aqui, uma das meditações heideggerianas que busca ir além da presença.

Na perspectiva da conferência *Intuição sobre o que há*, para Heidegger, a metafísica, no seu constante esquecimento do ser (*Seynsvergessenheit*), tratou de objetivações e não de coisas (doações principais). Ela é o que protege o império da representação (*Vorstellung*) e o maximiza durante a história da filosofia. Representar/presentificar é o artifício do ente para se esquivar da finitude de sua facticidade. No entanto, como reflete Heidegger, o pensamento não pode escapar à coisa porque o seu lampejo (*blitzen*) arrebatava o real. Nesse sentido, pensar é comemorar/agradecer (*Denken ist Danken*) o encobrimento da coisa (*Verborgenheit des Ding*). O pensamento comemorativo acolhe o mistério do ser e festeja o toque do nada. Essa é a relação de proximidade (*Nähe*) entre coisa e pensamento, todavia, em distância essencial para não haver confusão ontológica. Proximidade, então, é o que permite a guarda e o cuidado com a coisa por parte do pensar, que vigia para que “a coisa coise” (*das Ding dingt*), doe-se sem ser lesionada pela maquinação (*Machenschaft*). Ela necessita de vigilância, cuidado (*Sorge*), de uma espera silente não-judicativa para poder se dar (*es gibt*). Quando “a coisa coisa”, ela vem como traço que não traz a sua origem. Ela abre uma senda que se retrai à identidade. Há uma abertura libertadora de mundo que não se retém no re-presentável.

A coisa, em elo com o pensamento, instaura a profunda proximidade anfibológica. Em caráter técnico, o contra-posto (*Gegenstand*), o objeto, é o próximo superficial porque é disposição e não doação essencial. Já a coisa nos convoca de tal maneira que não nos tornamos protagonistas do evento, mas os seus acolhedores. A proximidade essencial floresce o pensamento, que medita: “Estou *com (mit)* a coisa”. Em perspectiva objetiva-maquinal: “Estou *contra (gegen)* o objeto”, e este deve ser tetificado. Embora o poder representacional do ente tenha como foco artificializar o real, colocando a vigência da natureza em cheque, a coisa, a φύσις (*physis*) se retrai, mas não é aniquilada. Perdura o seu traço, o seu resquício no objeto representado. Esses resíduos da coisa no império do objeto não vigem por força da representação, mas por duração do “coisar da coisa<sup>2</sup>”.

Ainda que as diversas epocalidades sejam provenientes de uma história da objetualidade, isto é, uma história da metafísica que busca ordenar (*bestellen*) o mundo em uma reserva permanente (*Bestand-Stück*), os resíduos da coisa duram. Para Heidegger, a historicidade não é um produto primariamente ôntico, mas, principalmente é resultado de uma convocação, um chamado ou um recrutamento (*Gestellung*) abissal. O autor, nesse prisma meditativo, não trabalha com a noção de culpa e não julga o sujeito como o réu que rege a máquina hoje chamada Terra. Há uma estranha requisição cuja a teleologia é impor ordem ao real. A energia está reservada em grandes centros

---

<sup>2</sup> Podemos arriscar dizer que o “coisar da coisa” que advém sem origem identitária, em perspectiva derridiana, pode ser lida como o elemento da polifonia, a estrutura da diferença que permite rastros múltiplos.

hidrelétricos e nucleares, os alimentos estão dispostos a vácuo, as inteligências e os corpos se artificializaram aceleradamente. O exercício da φύσις (*physis*) se tornou θέσις (*thésis*), peça (*Stück*), presença comandável.

A posicionalidade (*Gestell*) contrasta com a proximidade porque não dá espaço zeloso ao aparecer da coisa em sua própria entoação. O espírito de posicionalidade não pensa comemorativamente em deferência ao aparecer da φύσις (*physis*). A luta pela segurança na filosofia ocidental não deixa que o “mundo munde” (*die Welt weltet*). As coisas não se aproximam mais cuidadosamente, pois são requisitadas a darem resultados. E esse é o *espírito gestélico*: fazer de tudo o que há uma realidade calculável. Segurança, nesse sentido, pode ser interpretada como *sine cura*, porque não cuida da mundanidade do mundo e sim a devora com representações.

No prisma meditativo de Heidegger, a técnica tem sua força acerca do que é empírico, observável e, por conseguinte, passível de representação. Mas algo escapa. O abissal (classicamente definido como ser), fundante de épocas, essa estranha coisa que a tradição filosófica desejou possuir, na verdade, é o que nos tem e escapole das empreitadas mentalistas de controle. Essa estranha coisa que não nos concerne se aproxima mesmo que não seja do nosso interesse, interrompe-nos e nos convoca a entrarmos em reflexão sem que saibamos. Ela nos interpela fatalmente. Trata-se de uma interrupção que poderia não ter acontecido, indicando a sua essencial volatilidade. Mas se veio à tona, ela se doou cuidadosamente, sem forçar resposta<sup>3</sup>.

Vimos que, na posicionalidade, as coisas são retiradas do mundo (*Welt*), porque ele não “munda” (*weltet*) mais em sua própria afinação. A posicionalidade tetifica, coloca o real em θέσις (*thésis*), em uma posição dada, em uma estrutura à vista. O mundo não desabrocha, não floresce por si. É manipulado pelo cálculo. O espírito de armação (*Gestell*) altera a minha relação com a terra, o céu, os mortais e os deuses, isto é, com o cosmo. Resulta disso que a tecnologia, elemento secundário, advindo do recrutamento pelo “sopro” da *Gestell*, aproxima objetos de forma antes nunca vistos, mas aquilo que Walter Benjamin chama de *Aura* e que Heidegger recepciona como *essenciação originária*, permanece distante.

*Gestell*, essa estranha força torna o globo um objeto ordenável, sujeito a um comando. Ela insere a técnica como o elemento ordenador de todos os entes e se contrasta com o “mundar do mundo”. Mas a sua instalação é gradual. Ela vive de colocar as entidades à disposição representacional. A cada vez necessita de mais mundo para se nutrir,

---

<sup>3</sup> Este parágrafo permite uma aproximação possível entre o pensar heideggeriano e levinasiano. O ser, para Heidegger, advém sem forçar resposta. No entanto, ser vem, acomete-nos e, de algum modo, interpela-nos. A resposta que daremos não é previsível, mas haverá uma. Em Levinas, o além-do-ser, isto é, o Outro, demanda resposta, convoca-me sem pedir licença. Esta subjetividade que aparece é an-árquica, mostra-se com intransparência e, daí, surge uma relação extremamente volátil, não dada, repleta de possibilidades. O que traz o acontecimento possível, para Levinas, não é o ser prezado por Heidegger, mas o adiante-do-ser.

posicionar e calcular. O *impulso gestéllico* que se apropria do homem parece não ter fim. Enquanto houver mundo, há o que consumir, há como dispor da disponibilidade. Segundo Heidegger, *Gestell*, ao mesmo tempo em que posiciona o mundo, é o que permite a virada (*die Kehre*) para o horizonte da serenidade (*Gelesenheit*), caminho este que acolhe o ser não como totalidade, mas como fundamento nulo irrepresentável. Ainda parece haver espaço para se guardar a proximidade (*Nähe*) mesmo no local maquinal onde reside o perigo (*Gefahr*). É o ápice da *consumação gestéllica*, o gigantesco (*Riesenhafte*) que pode fazer com que o mundo fique tão “desmundado”, fossilizado na artificialização técnica, a ponto de evocar a lembrança da proximidade: a vigência principal do ser.

Enquanto o reino da abissalidade do ser não é lembrando pelo Ocidente, a coisa (*das Ding*) fica desvanecida, desprotegida (*Verwahrlosung*) uma vez que a meta se torna o re-presentado (*vor-gestellt*) e, assim, a reserva persiste (*der Bestand besteht*). O fato é que não há proteção possível contra a *Gestell*, porque essa força não é um lugar passível de identificação. Ela não avisa quando virá e nem nós mesmos podemos nos proteger de seu ímpeto. O risco de ser torna *gestéllico*, calculante é real e atual: a bomba atômica e de hidrogênio, os veículos de guerra não tripulados e com alto poder de destruição em massa, a energia nuclear e as diversas inteligências artificiais autoatualizantes simbolizam que *Gestell* é um mistério movente atravessador de consciências. Ela passa a dispor do homem e, assim como o “mundo não munda”, “a coisa não coisa”, “o humano não humana”. Isso significa que o humano deixa de ser cósmico, deixando de acolher o essencial. Sua vida se torna maquinal, bem como as relações se tornam posicionais, encerradas em objetivos, meios responsáveis por êxitos. *Gestell* é o meio de artificialização do mundo para extrair a sua inteligibilidade ao máximo grau possível. Rompendo com o velamento da natureza, ela rompe com o caráter donativo da φύσις (*physis*). A técnica persegue a nadificação do ser e, deste modo, dá-se, milenarmente, a modulação constante da metafísica.

Por limites da própria linguagem, a crítica heideggeriana à metafísica é um momento de posicionalidade, embora Heidegger se esforce filosófica e linguisticamente para não cair na tocaia circundante da maquinação. Heidegger, em *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927, GA 2), anuncia o vocábulo ser (*Sein*) para se referir ao fundo essencial da existência. Mais tarde, constatando que a sua escrita ainda está metida no cálculo metafísico, o filósofo, sobretudo nas *Contribuições à filosofia* (*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1936-38, GA 65) e no texto *Intuição sobre o que há* presente nas *Conferências de Bremen* (*Bremer und Freiburger Vorträge*, 1949 und 1957, GA 79), passa a “vestir” a essência originária com o termo *seer* (*Seyn*). A perspectiva de Heidegger é pensar o mistério apropriador a partir de um signo não representacional, não presencial e que não violente tal mistério. Mas é no diálogo *Serenidade* (*Gelassenheit*, 1944-45, GA 13)

em que o filósofo, de fato, não mais se refere ao ser como *Sein* ou *Seyn*: é o sem-nome (*namenlos*).

A serenidade pode ter sido acolhida pelo pensamento heideggeriano, mas a era da técnica a recusa. Os dispositivos comandam as feitura depois que a *Gestell* se apropria dos entes. As próprias maquinarias comandam o seu funcionamento e se autoatualizam, convertendo-se no seu próprio fundamento. Assim, há a recusa do mundo e, por consequência, a desguarda da coisa. Há exposição, arquivo (*Herstand*). Tudo se torna o mesmo (*des Gleichen*). O mundo se torna uma totalidade identitária reservada calculadamente. O ser, nesse panorama técnico-posicional, corre perigo de ser encerrado em um ordenamento posicional e, por consequência, esquecido.

*Gestell* intima o ente, este que é reclamado por um modo de desvelamento que o provoca a abordar a natureza como um modelo de pesquisa. Enquanto *Gegenstand* é o objeto sem a exploração de sua disponibilidade, *Bestand* é a armação que faz do objeto algo a ser explorado. À guisa de exemplo, um moinho de vento manifesta a energia eólica, mas não maquina as energias naturais e nem as concentra. Requisitar e aglomerar forças da natureza é desconsiderar o “mundar do mundo” e fazer dele uma reserva permanente. O ente humano mesmo é calculado como *Bestand* na medida em que é explorável como recurso. A humanidade, a natureza, os planetas já se tornaram recursos disponíveis para ordenação (armação e arrumação). A maquinação devora o mundo, dispensando as suas doações nadificadoras.

Em Heidegger, a história do primeiro princípio (*erster Anfang*) é marcada pela metafísica e, por conseguinte, pelos traços da *Gestell*. O humano do Ocidente se rende à técnica porque ela “parece” oferecer proximidade, segurança e amparo maquinal. Surge um pacto pelo asseguramento que permite a era nuclear e o período das inteligências artificiais. Nesse vínculo homem-técnica, sacrifica-se a guarda da coisa. A proximidade essencial é imolada e a coisa é mazelada a favor da disposição. A vigência cautelosa da φύσις (*physis*) é contraposta pela violência da θέσις (*thésis*). A filosofia ocidental se esquece que, o que funda o ente é uma nadificação, uma inscrição que se retrai e que lança a diferença no mundo. Contudo, se a tetificação do real foi possível a ponto de haver a separação entre o físico e o metafísico, isto é sinal de que os meandros da natureza se avizinhou e ela mesma permitiu a dicotomia. O significado essencial dessa afirmação é: a metafísica, primariamente, não é *thética* mas, antes, é *phísica*. Queira ou não, ela parte dos traços da φύσις (*physis*) para apresentar as suas teses, segundo Heidegger. O ser como natureza donativa é o suplemento da concretude fáctica da existência. Φύσις (*physis*)

pode trazer o esquecimento do ser, mas pode, outrossim, evocar a serenidade (*Gelassenheit*), a lembrança do ser<sup>4</sup>.

O caráter de mirada originária (*Einblick*), em Heidegger, medita sobre a intuição que “percebe” o traço essencialmente nadificador para além da presença, do arquivo, da reserva maquinal exposta aos diversos olhares, do dito pela boca do massivo, do falatório desmedido (*Gerede*). A mirada originária, em *Tempo e ser* (*Zeit und Sein*, 1962, in *Zur Sache des Denkens*, GA 14) de Heidegger, recusa a semelhança entre tempo ôntico (passado, presente e futuro) com a *temporalidade aiônica* do ser. Há uma dimensão temporal αἰών (*aión*), que fundamenta a temporalidade do ente, todavia, não subjugada por maquinações “objetivas” do conceito de tempo. *Aión* é o evento originário (*Geschehnis*) que oferta intuição. Há um acontecimento apropriador (*Ereignis*) a partir do qual o ser remete ao destinatário (*Da-sein*) a incumbência para este se tornar singular na história. A destinação é doação do ser à “presença”. Da concessão originária e da custódia dessa dádiva advém liberdade da qual possibilidades múltiplas vêm à tona.

O discurso *Metafísica como história do ser* (*Die Metaphysik als Geschichte des Seins*), presente na seção VIII do texto Nietzsche II, (1939-1946), GA 6.2., também busca salientar a profunda diferença: a anfibologia entre ser e ente. O ser sempre conceituado é transmutado para o caráter de ente efetivamente real (*das Seiende ist wirklich*). O ser se apresenta sob o modo de entidade já entre os gregos como οὐσία (*ousía*), substância indeclinável chamada de φύσις (*physis*). No entanto, demonstra Heidegger, este modo de presença não é um elemento que traz a segurança esperada por Platão, tendo-se em vista que φύσις (*physis*) se doa a partir de sua própria entoação, sem pedido de licença à racionalidade do ente. Essa volatilidade da natureza é pensada por Platão como um movimento descontrolado da realidade, que precisa ser julgado para haver correção ὀρθότης (*orthótes*). O *subjectum*, vigência originária protegida pelos filósofos da natureza não encanta a metafísica platônica. Deste modo, a οὐσία (*ousía*) sofre transmutação e passa a ter identidade (εἶδος/*eidós*), tornando-se o ser que doa luminosidade ao ente humano para que este possa judicar o real a ponto de romper com o mundo físico da μίμησις (*mímese*).

Na leitura de Heidegger, Aristóteles é herdeiro do pensamento platônico e, por consequência, assume a ἰδέα (*idéa*) como substância modular da ὕλη (*hyle*). Matéria também é substância para Aristóteles, todavia, em menor grau do que a forma. A ἰδέα (*idéa*) é mais substancial porque é prioritária à matéria, mas, ao mesmo tempo, depende desta para exercer a sua função modulativa. É só a partir da predicação formal que o

---

<sup>4</sup> Neste parágrafo, fala-se em inscrição e suplemento em lembrança ao *traço differante* derridiano, que permite toda adição. Para Heidegger, inscrição seria o que advém como nulidade em apropriação dos entes e que funda a diferença no real.

conteúdo objetual passa a ter sentido. O elo entre ἰδέα (*idéa*) e ὕλη (*hyle*) é o que permite, para Aristóteles, o σύνολον (*synolon*). A ἰδέα (*idéa*) é convertida em ἐντελέχεια (*entelécheia*) na visão de Aristóteles, porque ela atualiza a matéria que busca formar. Assim, se Platão abre espaço para pensar o aspecto como o além-*physis*, Aristóteles o pensa como o elemento que julga a φύσις (*physis*), isto é, nela ingressa para tecnicá-la a partir de judicações.

A predicação, para Aristóteles, não está no ser de modo isolado. Só há judicação quando a essência permeia a matéria. A questão se a forma é anterior, presente ou posterior ao conteúdo outrossim se torna o problema, séculos mais tarde, na *Querela dos Universais* entre os medievos Tomás de Aquino, Abelardo, Guilherme de Champeaux e Anselmo de Aosta. A questão é: os universais existem *ante rem* (antes das coisas), *in re* (nas coisas) ou *post rem* (conceitos mentais). Aristóteles, precedente a essa controvérsia, opõe-se à perspectiva *ante rem* de Platão e afirma que os universais precisam estar *in re* para modular a matéria. Embora forma e matéria sejam independentes para Aristóteles, a atualização objetual só é possível a partir da ἰδέα (*idéa*).

O τόδε τι (*isto*) suporta os predicados e é formado por eles. A judicação designada à matéria é variável porque pode ser implementada à outra materialidade. Então, em Aristóteles, não há um determinismo eidético já preexistente e definido a um conteúdo. A τέχνη (*téchne*) inclui predicados no ente e, por isso, ele toma forma, podendo ser outra coisa de acordo com o conceito que lhe é inserido. Os predicados estão no ente, mas em forma de devir. O objeto não está definido até que a substância formal nele ingresse. Nesse sentido, para Heidegger, a história da metafísica é a história da substância judicativa do real. A metafísica aparece como espécie de gramatização do ser, que o nomeia, o modula e o torna presente.

A metafísica, em Platão, é preambular, uma vez que abre espaço, ao Ocidente, para despir a realidade, desvelá-la pelo pensamento a ponto de corrigi-la. Porém, isso ainda não se consuma porque a ἰδέα (*idéa*) é doadora de ser e não está infiltrada na matéria. É em Aristóteles que a ἰδέα (*idéa*) se torna moduladora do real a partir de seu jugo sobre a matéria. É ela que permite a passagem da δύναμις (*dynamis*) à ἐνέργεια (*enérgeia*). Esse passe oportuniza a representação das materialidades. A τέχνη (*téchne*) passa a modular a φύσις (*physis*) para que haja ὁμοίωσις (*homoíosis*).

Platão prefigura a existência como reserva à nossa disposição. Aristóteles consuma esta disponibilidade porque a τέχνη (*téchne*) pode dispor da matéria, tornando-se um artefato do ente. A renovação da ontologia clássica como metafísica da subjetividade, em Descartes, maximiza ainda mais o substancialismo platônico na medida em que a ἰδέα (*idéa*), em perspectiva moderna, não é mais doadora de ser, porque é a própria consciência “pura” de mundo, que visa fazer deste uma reserva do método. O ὑποκείμενον (*hypokeímenon*) grego se converte em subjetividade na Modernidade. A *res cogitans*,

assegurada pela *Res Infinita* e pelo método, torna-se a presença maior representadora do real. A verdade deixa de ter caráter *alethéico* (desvelado) para ter função *orthótica* (corretiva). As filosofias racionalistas, empiristas, criticista e o Positivismo se aninham no espírito de *Gestell* e aumentam a vontade de potência por disponibilidade. Dessa forma, o saber se torna poder sobre o externo (o grande fora heterogêneo).

O fato é que, para Heidegger, o ser demanda, incumbe, interpela o ente. A essência solicita existência para se doar. Mas a doação do ser é confundida pela tradição ontológica como elemento que precisa ser transcendentalmente reificado. Assim, o Ocidente quer uma existência transparente, nua, exposta à conceituação. Quer-se uma exposição que capture a essência e a existência, fazendo delas presenças fixas. A *res cogitans* é o que intenta corrigir o vir-ir da φύσις (*physis*) ao tão só vir, eliminando a possibilidade do ir, do retrair-se da coisa. A cogitação e a percepção agora "são" do ego cheio de poder. O que existe está associado à representação. Há um pan-mentalismo que almeja tudo abarcar. O substrato que existe passa a ser o ego ensimesmado, solipsista.

A Modernidade "perde" a crença no em si transcendente, mas continua com a sua fé inabalável em um ser identitário, que pode ser acessado pela razão pura. Excetua-se Kant quando este critica as perseguições racionais em relação à coisa-em-si (*Ding an sich*), que produzem apenas antinomias e não análises claras e evidentes como queria Descartes. Em Kant, a coisa-em-si é *Gegenstand*, o contraposto ao sujeito que não se sabe onde encontrar, mas que, em nível de imperativo categórico, torna-se *Bestand*, porque é o *a priori* que permite a maximização da lei subjetiva ao grau de cânone moral holístico. De uma forma ou de outra, a tradição filosófica do Ocidente se encontra em meio a presenças porque está plena de vontade de poder – dos gregos até os tempos correntes.

## **2. A Alteridade entre o dizer e o dito: proximidade, responsabilidade e substituição**

Assim como grande parte das obras de Heidegger, *De outro modo que o ser ou mais-além da essência* (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974) é uma resposta ao ontologismo da tradição que buscou fazer da Alteridade indexical (assimétrica) uma representação, uma mera presença. As críticas de Levinas se embatem contra a vontade de Mesmidade da filosofia, que foi consumindo, durante os séculos, o Outro em perspectivas totalitárias. Noções sobre o Outro como alterego (o um do Mesmo) em cenário husserliano, é um dos tipos de violência sobre o heterogêneo. Até mesmo o pensamento de Heidegger que, a partir da fenomenologia da nadificação, meditou acerca do ser como fundamento nulo, segundo Levinas, é insuficiente para combater a violência ontológica do Ocidente, uma vez que o ser salta a face do Outro concreto-indexical, tornando-o um Mesmo, disposto como identidade/presença acessível ao cálculo.

A proposta de Levinas é ir *mais-além da essência* (*au-delà de l'essence*). Todavia, o ir mais-além, na verdade, é perceber o mais-originário na relação com o Outro do que "indica" o ser. Aqui existe o des-inter-esse de Levinas, uma interrupção da essência. Não é mais o *esse* (*ser/essência/quidditas*) que importa. A ontologia fundamental de Heidegger se torna, nesse aspecto, desinteressante. Outrossim, a metafísica da subjetividade que busca dominar o *Dire* (dizer) pelo *Dit* (dito) massacra o Outro. A Alteridade se transforma em eguidade, que precisa ser corrigida pela "certeza" da subjetividade.

O Outro (*L'autre*) é irrepresentável (não-presentificável) para Levinas. A Eleidade (o rosto secreto totalmente outro) escapa a totalizações, porque aparece como inefável. O Outro é o que não sou e já mais poderia ser. Ele é infinitamente "Outridade" e não há um parâmetro ontológico no qual posso me agarrar para encerrar em um conceito "Ele" que se aproxima. O Outro não pode ser amarrado nas dobras do meu dizer que se quer ser dito imperante. A Alteridade se presencia a mim sem-presença. Não há princípio ontológico algum que me autorize a finalizá-la no meu transcendentalismo. Pensar que a minha representação tem esse poder é ingenuidade e prepotência, porque a Eleidade é extraordinária (além do recorrente), distante do meu senso de adequação, fora das pretensões abarcadoras do meu conceito. Ela está fora do ser, da totalidade. O Outro traz a perspectiva de um encontro-desencontro irrepresentável. Para Levinas, por toda an-arquia inclusa na relação com o Outro, os prismas morais clássicos da filosofia não dão conta da múltipla riqueza que o Outro traz na sua face e em seu olhar.

Em Levinas, subjetividade (*subjectivité*) é um acontecimento diacrônico externo ao ser, uma ruptura com a vontade de poder ontológica sobre o Outro. "*La subjectivité n'est pas une modalité de l'essence*" ("Subjetividade não é uma modalidade da essência") (LEVINAS, 1978, p. 33). Os dizeres que a face e o olhar do Outro disparam ao se lançar nevrálgicamente à minha frente traz à tona a proximidade (*la proximité*) construída nos próprios dizeres. O dizer (*Dire*) é pré-originário ao ser e não se reduz ao dito (*Dit*). "Há" o pré-ontológico que estabelece a possibilidade da linguagem no encontro entre humanos, no qual há o diálogo a partir de inevitável interpelação e consequente resposta. O discurso jamais está liberto de um dizer antecedente, principal. A liberdade situada do dizer e do agir em Sartre, por exemplo, está descartada em Levinas. Antes da liberdade, há responsabilidade pela incumbência que advém a mim. O discurso, nesse sentido, é o que me demanda, vem em minha direção. É para alguém: é para mim e não há esquivas possíveis. Não é cabível não emitir resposta, uma vez que o Outro está presente e já me interpelou. A única liberdade que tenho é dar alguma resposta, mesmo que seja em forma disfarçada: virar o rosto, fingir que ninguém está presente ou um debandar "vá embora!". Não está em meu poder decidir não responder: a ostensão an-árquica do Outro não permite dizer: não responderei. Se assim considero, já existe demanda do Outro sobre a minha subjetividade em ótica levinasiana. Se para Heidegger o que não me convém (o toque do

Nada) de mim se apropria sem que eu queira ou espere, em Levinas, é o Outro, com toda a sua carga polifônica, não adequado às minhas expectativas, que advém e me retira de minha ilha egóica.

O fato é que o discurso tem um destinatário e não se esgota em um dito. Os ditos parecem demonstrar fixidez, mas são frágeis com folhas no outono. Isso não significa que são inválidos. Indica que são mutáveis, havendo possibilidades múltiplas de interpretações e de desconstruções. A fragilidade do dito reside no fato dele poder ser corrigido e transformado. O Outro e até mesmo a escritura (esta em perspectiva derridiana), terão dizeres (suplementos) além do dito instituído. Ambos falam mais do que verdadeiramente querem dizer. A polifonia é extra-ordinária nessa relação. A eles podem ser feitas justiça e injustiças e essas são as belezas e os riscos que se corre quando um dizer se torna público, isto é, um dito exposto.

O dizer é outro, uma vez que é para alguém, segundo Levinas. Em Derrida, os ditos de uma escritura não são fixos, vão se deslocando a partir de outros dizeres. O dito instituído pode buscar eliminar os dizeres possíveis, mas o dizer quebra a linearidade do tempo, porque traz passagem do discurso que desestabiliza o dito, a totalidade, o Mesmo para Levinas.

Em ótica levinasiana, dizemos de certo modo, em certo tempo, mas a voz não se torna um mero dito (presença), sim uma multiplicidade de possíveis no dito ofertado pelo dizer. Em contraponto a Heidegger, Levinas entende que a voz não perdura em função da revelação da φύσις (*physis*), isto é, do ser, mas vige de acordo com a fundação do testemunho (*témoignage*). Sou refém dos testemunhos de novo e sempre, que inculcam em mim um mundo que não é o meu. E quanto mais me comprometo com eles, por eles sou interpelado, mais demandas (dizeres) vêm à tona. Há uma dívida constante com o dizer.

Por mais que eu “apreenda” o testemunho que interpela, sempre posso ser corrigido e deslocado de minha apreensão, porque o testemunho que muito diz aos seus modos abre sendas não previstas e, por conseguinte, estreia possibilidades, criatividade e transmutações do pensamento. Ou seja, não é o ser que diz e demanda, é a aparição do rosto do Outro que convoca, argumenta Levinas. A ontologia fundamental aqui perde o seu espaço.

O dito não é uma representação acabada. Ele pode ser revisitado pelo dizer e este pode deslocá-lo de sua pretensa solidez. Essa visita e revisita do dizer ao dito é infinita, não encontra o limite do mundo e nem um princípio a partir do qual a relação dizer-dito seja condicionada. Não há correspondência adequada na proximidade (*proximité*). Por vezes, tomar testemunho do Outro é buscar segurança sobre o seu discurso para que ele não escape do transcendentalismo egóico. Nessa via, o Outro é mero alterego. Porém, há um vão, uma senda descontrolada, an-árquica, que não se “comporta” em panorama

representativo. O dito (predicação) é desdito pelo dizer (o possível da expressão) para Levinas. Se a presença está no dito, a ausência está no dizer, que parte de espectros e não de uma posição essencial inabalável. A relação entre dito e dizer, na perspectiva do Outro, segundo Levinas, é ausente de ἀρχή (*arché*) ontológica.

O dito é refém do dizer. O dizer pode desdizer, dispensar, suplementar o que o Outro expressou. Por isso, a marca indelével do dizer é a sua anfibologia frente à presença. Aqui reina a diacronia polifônica a partir da qual o dizer não pode ser fixado em um prisma ontológico de presença, porque escapa a qualquer engessamento. O Outro que diz, fala ao seu modo, com toda carga externa que pode liberar. Assim, proximidade, em prisma levinasiano, é ostensão indexical que não pode ser apreendida por qualquer apriorismo. Ela é mais antiga do que qualquer *a priori*.

Os ditos (presenças) buscam plenitude, mas “ficam” no horizonte dos rastros. É justo a permanência nos espectros e não a calculabilidade de uma estrutura absolutamente invariável que faz do dito uma presença cheia de ausência, uma predicação passível de desconstrução para Levinas. O dito mesmo trai a sua “plenitude”, porque, ao ser expor, deixa margens. Essas lacunas permitem com que o dizer possa gerar desconstruções. Aqui reina a proximidade: o dizer que se torna contínuo para deslocar o dito, romper com a violência da presença.

Para Levinas, o dizer é desconstrutor do dito. O dito não substitui o dizer e o dizer não prescinde do dito, assim como para Heidegger o ente não substitui o ser e o ser não prescinde do ente. O dizer não se consuma no dito, pelo contrário, o desconstrói continuamente. Compreendendo esta questão em caráter hermenêutico, da mesma forma como digo algo ao Outro porque ele me incumbe, interpreto a escritura porque ela antes me interpela. O dito, a obra, torna-se independente do dizer que o criou. Essa independência é o que permite, ao leitor, novos dizeres em reflexão derridiana.

O dizer, em perspectiva ética, é a ostensão do Outro que não se apresenta como objeto, apenas deixa rastros. Ele soa para além do ego e do ser no entendimento de Levinas. O dizer seria um modo de apropriação abissal, um mistério que parte da Eleidade e não do onto-principial. O acontecimento é um dizer originário que advém da recorrência da subjetividade (an-árquica) in-apropriada de ser. O Outro que se engaja a mim, no seu aparecer ambíguo e escapante, interrompe-me, retira-me do meu processo de ser singular egóico. Não há ontologia aqui. A presença infinitamente outra é a polifonia recorrente que vem em segredo. A face do Outro aparece e faz o eu pensar que há uma subjetividade presente e bem identificada. Esse posicionamento indica violência do cálculo. Em Levinas, a relação com o Outro é atemática, assimétrica mesmo que ele pareça uma imediatez (proximidade) “dada”. Assim como em Nietzsche, para Levinas, o ser nada mais garante, não há mais potencial ontológico na essência, por isso, deve-se ir além da *quididade* da tradição para se fazer justiça à relação com o Outro. E justiça aqui é a percepção do meu

grau de finitude e de pobreza representativa, porque as minhas predicções passam ao largo do que o Outro "é".

Se o Outro "é" algo, ele é o inalcançável, o originário, o mistério, o recôndito imanente fora do ὄντως (*ontos*), distante do Mesmo e não advém de um acontecimento apropriador longínquo à Eleidade. A luta levinasiana é para não cair em uma abordagem ontologista da subjetividade, por isso ela não é resultado de uma provocação da voz silente do ser, mas do dizer subjetivo do Outro. Se há essência, esta não está instituída como absoluto e ela só pode se encontrar na face que se apresenta e não fora dela. O que fala agora não é o ser: o sujeito mesmo é quem diz.

Heidegger, no texto *Metafísica como história do ser*, medita a respeito do "poder" da subjetividade. Está não tem potência no mundo para o filósofo. Levinas, na obra *De outro modo que o ser*, em argumentação contrária, defende a subjetividade como elemento originário do dizer. Mas a subjetividade, em prisma levinasiano, escapa ao conceito de sujeito da tradição, porque não há elemento congruente, seja *a priori* ou *a posteriori*, imanente ou transcendente que defina um modo correto de se relacionar com o Outro. Há sempre dizer acontecendo enquanto há contato e leitura com o mundo, mas nunca dizeres irreversíveis.

Há outras contraposições entre Heidegger e Levinas em suas respectivas obras sobreditas. Segundo Heidegger, as representações são frutos de posicionalidades epocais que violentam o fundamento. Para Levinas, a representação do eu acontece a partir da evidência do Outro, quando este é considerado mera presença. Representação não é um capítulo da história do ser (*Geschichte des Seins*), é uma saída dessa história, o que, na ótica de Levinas, Descartes empreende a favor do fortalecimento da subjetividade frente ao ser. Embora o Outro seja tematizado por meio da representação, em perspectiva levinasiana, o dizer é o elemento fundamental na relação com o Outro, que não tem função meramente representativa, mas interpelativa, dialógica como elemento de resposta a demandas. O diálogo não indica conversa com um Outro explícito, presente. A Alteridade, mesmo ausente, advém como o rosto que demanda resposta. Nesse ponto, Heidegger e Levinas convergem: somos ser-com-o-outro, próximos, mesmo que não queiramos ou estejamos solitários. O Outro é tema de interpretação e de meditação mesmo sem imediatez.

O diálogo é exercício de justiça na proximidade. Há a possibilidade de outra opinião, outra prédica que pode vir à tona no encontro com a Alteridade. A questão é: o que fazemos com a voz totalmente outra que nos interpela? Em Levinas, não havendo mediação ontológica que parte da história do ser nesse encontro, deve haver justiça entre os entes humanos. Ela revela que o dito parte de um dizer limitado. Fazer justiça é perceber que o dizer é des-controlado, inabsoluto. Assim, o dizer da Eleidade é a voz que traz a possibilidade de uma fala outra da que o ego assimila.

O Outro muito pode ensinar. Pode me retirar do meu campo de concentração e me corrigir. Ele é "mestre e lei". Interpela-me constantemente sem que eu esteja aguardando esse acontecimento. Sou refém do Outro porque por ele sou desalinhado a partir de suas aparições. O seu rosto infinito aparece e não há outro modo possível de ser que não se concretize como resposta. A violência está em remeter a Eleidade ao ego e fazê-lo um análogo, esquecendo-se de sua infinitude. O Outro é heteronomia escapante e, por isso, nunca digo para uma representação definida. Falo para o que escapa completamente. O *páthos*, os sofrimentos e as intenções da Alteridade fogem do meu panorama transcendental. O meu mundo solipsista finda no "grande fora" do encontro com a face infinita e totalmente assimétrica. Por isso, o que demanda o pensar é a Alteridade que se mostra e não a apropriação do ser.

*Ereignis*, em Levinas, converte-se em aparição dessemelhante da Eleidade. A ostensão originária da subjetividade é o princípio do dizer e *sem mais*. Não há antecedente a isso e nem mais do que isso. A anfibia em Levinas não é entre ente e ser: ela está metida na anacronia secreta, ou seja, na relação do ego com o outro. O autor não luta contra o esquecimento do ser como o faz Heidegger, mas batalha contra a deslembração do elemento fundamental da subjetividade que aparece por si. A sua batalha é contra o "synchronisme de la guerre" ("sincronismo da guerra"), contra "le drame de l'intéressement de l'essence" ("o drama do interesse pela essência") (LEVINAS, 1978, p. 15). O *pólemos* no qual ele está envolvido é contra o apego à ontologia que guerreia contra o não-idêntico (Outro), buscando fazer dele um ente sincronizado com o ego, uma vez que "alguma" essência primeira "garante" tal simetria. Para Levinas, qualquer pretensão sincrônica entre ego e Outro fracassa, pois as relações são an-árquicas.

Encerrar o Outro em um conceito é desastroso, todavia, é impossível não haver representação, dado que vivemos e nos relacionamos a partir de tematizações. Mas Levinas demonstra que as representações jamais são unívocas. Elas trazem outras intrigas, vestígios não previamente dados. Na relação de proximidade, mesmo que o Outro apareça como disponibilidade (*Bestand*), a subjetividade está velada, intransparente. Há um mistério que paira e que não pode ser resolvido, por isso Levinas resiste a tematizar o Outro como ponto fixo disposto ao cálculo. O vocativo que a face e o olhar do Outro traz é provocativo. Tal provocação é o que alimenta o espírito de responsabilização pelo Outro, a substituição (*la substitution*). Substituição aqui indica que o simples aparecer da face infinita (vocativo) não é suficiente para emergir dialogicidade e práticas responsáveis. Faz-se necessário uma resposta ao apelo do Outro, o que se chama substituição em Levinas.

A ostensão da Outridade é o que precede a substituição. Aqui há o momento no qual a minha autoridade é colocada em xeque pela aparição heterogênea, que me desloca de meu ponto fixo e me retira de minha ilha transcendental. Nesse sentido, o Outro aparece

como o indizível ultratranscendental, que se torna a condição de possibilidade de conhecimento fora do apriorismo de um eu "puro".

Embora o Outro possa parecer débil, tal debilidade me torna vulnerável no seu apelo. Nada garante sentidos ou conceitos abarcadores. A an-aquia ostensiva do Outro me retira do meu solo. Isso acontece porque estou diante de um não-eu completamente incógnito. Para Heidegger, se o abismo (*Abgrund*) "aparece" como finitude no qual estou instalado diante do mistério, do fundamento nulo irrepresentável, para Levinas, estou à beira do abissal no encontro com o Outro porque, ao me responsabilizar por ele, não tenho consciência dos rumos que a relação tomará. Não há sentidos e resultados previstos, todavia, a resposta ao apelo do Outro é inevitável. A inevitabilidade de retorno ao vocativo, que vem sem pedir licença, dá-se pelo fato de que sou "ferido" pela Eleidade, apelado e incumbido por ela. Sou afetado pelo olhar do Outro na medida em que sou subjetivamente responsável pelo externo, queira ou não. Não há desvio possível da imediatez. O avizinhamo do Outro, em sua infinitude, além de tomar a minha atenção, permite que eu enxergue os meus dilemas e dubiedades.

O desafio de Levinas é a tematização do Outro para responder aos seus apelos, resistindo à predicação totalizadora. A resistência aqui é contra a redução do externo outro ao internalismo psiquista do eu. Enquanto a resistência de Heidegger é contrária à finalização do ser em um prisma conceitual violento sob a ótica do ente, em Levinas, a luta se dá para refletir sobre a subjetividade *passível* de tematização, mas não *finalizada* na representação, porque escapa a essa empreitada. O desafio se dá em acolher o Outro como uma obra de arte viva que pode trazer múltiplas interpretações, sempre voláteis. Uma obra que salta em minha frente, exigindo leituras e interpretações não totais. A relação com o Outro aparece como pré-intencional, porque mesmo sem desejar encontrar o Outro, ele atravessa o meu olhar e o meu desvio já não pode ocorrer. Há alguém em minha frente. Não posso me esconder e negar que uma face estrangeira ao meu ego está próxima. O solipsismo transcendental-intencional só pode ser combatido, nessa ótica, a partir do pré-intencional, que evidencia a inabilidade e a vulnerabilidade da consciência em sua relação com a Eleidade.

O Outro é aquele que inspira o Mesmo (ego). O Mesmo violento totaliza a Outridade. É uma Mesmidade inconsequente. O Mesmo consequente percebe a an-arquia singular do Outro e sente-se incapaz de conceituá-lo em absoluto. A aparição pré-ontológica perturba, inquieta, inspira, fere, interpela o eu. Daqui se dá a substituição, que não parte da internalidade intencional do ego, mas da exterioridade impactante do saltar do Outro à minha frente. O ego, nesse sentido, não repousa, pois sempre é despojado de si. A recorrência da subjetividade é an-árquica, advém e sobrevém, não se sabe quando, onde e como, mas momento ou outro se aproxima. O Mesmo não pode calcular o acontecimento da Alteridade. Assim, a recorrência da subjetividade, para Levinas, não é retorno de uma

consciência identitária ao ego e, tampouco, um Outro que vem à minha face passível de conceituação. A subjetividade, aqui, é interrupção e êxodo do eu, um elemento escapante.

O Outro é o estranho. A estranheza reside no fato de que o diante de mim é um voador. Ele pode decidir ir embora a qualquer momento. Se decidir ficar, sua presença abrirá sendas para diversas ausências e rupturas com o modo de vida do ego que se responsabiliza. Se o papel da filosofia ocidental, durante os milênios, serviu para incorporar o Outro e dele se assegurar, Levinas demonstra como esse projeto inevitavelmente fracassa, porque não sou eu quem faço do Outro um refém, é o "não-ser", a exterioridade, com toda a sua carga de diferença que me colapsa e percebo que as minhas representações sobre ele passam ao largo de sua proximidade. Deste modo, encontro com o Outro é um desencontro. A pergunta de Levinas é: onde encontrar um Mesmo preocupado com essas questões, isto é, com o Outro pré-predicativo?

Levinas é o pensador que se preocupa com a Eleidade e com a substituição. Não existe substituição sem o dizer. Este não aniquila o dito, mas o suplementa. O dito só é possível a partir de um dizer principal que advém do Outro. A Alteridade diz no encontro. Nesse sentido, há tematização, todavia, como significação sensível, dedicando-se à verdade, à aparição da Eleidade. Os meus sentidos estão a serviço do testemunho do Outro. O meu representar é uma resposta à sua interpelação e não uma conceituação encerrante. O Outro é constitutivo da minha sensibilidade, por isso a substituição é mais intensa do que empatia. Ela não é apenas encontro. É mais: é entrega sensível, hiper-resposta à face não cognitiva que se me apresenta. Trata-se de uma singularidade singularíssima inconceituável. Assim, a verdade está do "outro lado do mundo", está no externo, no extra-muro que suplanta o meu eu.

O Outro luta para sair do âmbito do veredito conceitual, do império judicativo, da fúria da razão. A Alteridade, para Levinas, precisa sair da totalidade, do in-ter-esse, da violência ontológica ocidental, porque a singularidade do Outro me aponta antes de eu a designar como τόδε τι (*tóde ti*), como um *isto*. A tematização sobre o Outro chega tarde, porque o singular já me descentrou a partir de sua ostensão. Já me interrompeu, designando-me, trazendo o seu veredito, ou melhor, o seu alter-veredito. Vê-se, que na filosofia de Levinas, a autonomia do eu perde espaço e é estremecida pelo heterônimo. A sensibilidade do ego se torna completa passividade, já que sua intencionalidade é um impulso que parte de um choque primeiro: o vir à tona da Eleidade.

Aqui se dá a obsessão, chamada de substituição do Outro: responsabilização. Aqui não há ego espontâneo ou puro, livre de heteronomia. A consciência só intenciona a partir do momento em que sua passividade se ativa pela indexicalidade do estranho externo. A responsabilidade precede a liberdade, a decisão é precedida pela ostensão. O Outro é aquele que aparece materializado, uma proximidade, uma imediatez não prevista, uma vulnerabilidade que me deixa igualmente vulnerável. Essa reflexão deixa ver que Levinas

faz uma fenomenologia carnal, isto é, do Outro concreto. Não é uma ideia ou uma essência que aparece, é a Outridade, cheia de *páthos*, que se “mostra”.

A responsabilidade para com o Outro é tão profunda em Levinas, que sou responsável para além de minha consciência. Sou incumbido até mesmo pelo o que não veio, pelo externo que, a qualquer momento, pode se ostentar (mostrar-se). A imediatez apela, constitutivamente, a mim sem a minha homologação, sem o meu trabalho de articulação. Ela é um choque que precede o meu raciocínio e advém sem a minha carta de aceite, sem a minha definição do que quero que se aproxime. Tal proximidade demanda respostas infinitas porque o jogo dialógico não acaba em ouvir a voz uma vez. O dizer, amiúde, traz novos descentramentos. A responsabilidade infinita na qual estou lançado não parte de um princípio ético *a priori*, categorial. A fenomenologia da Eleidade busca suspender a violência do conceito sobre o externo. É a fenomenologia da obsessão por uma Outridade que não se adequa a princípios totalizantes. Obsessão aqui indica a preocupação e a defesa do Outro como aquele que não pode ser encerrado em um sentido.

Levinas não quer repetir a redução do Outro ao Mesmo que, no Ocidente, dominou a Alteridade pelos impulsos do ego mesmo quando as propostas relacionais vieram de perspectivas humanistas e éticas. A sua filosofia é resistência a essa totalidade. A substituição é a contraposição ao mero encontro eu-tu, porque defende a responsabilização pelo Outro no face a face nevrálgico com este. Então, se há tematização, ela não parte do ego, mas da sucessão de aparições do Outro à consciência. Esta consciência também é indexical, porque varia de acordo com os choques que sofre do externo. A ostensão do Outro deixa traços no ego que o deslocam. A indexicalidade do eu acontece pelo fato dele não estar em repouso, uma vez que o avizinhamento da Eleidade sempre está disposto a invadir o seu mundo.

O fato é que estamos a um passo da totalidade a cada vez que nos relacionamos com o Outro. A justiça é aporética e a resposta ao apelo do rosto à minha frente pode decair a ponto de julgá-lo. Essa é uma possibilidade que pode ser diminuída quanto mais aberta for a minha resposta ao que se aproxima. Tal abertura parte da proximidade que não é compulsória, porque é an-árquica. Pensar a responsabilidade como obrigatoriedade é pensar as relações criminosamente.

A autonomia não é e não abarca a heteronomia. A egoidade persegue a Alteridade, mas não é ela e não a consoma em sua pretensão identitária. O eu não é Tu, o Outro não é alterego. Além disso, o encontro com a Alteridade desloca a autoridade, porque este é refém da situação, do externo volátil. Não há fenomenalidade sem indexicalidade, ostensão variante, imediatez, proximidade, avizinhamento assimétrico. A situação carnal-relacional que se dá a partir do pré-ontológico subjetivo é uma solicitação de pausa na ontologia – subjetividade que emerge da ferida do externo como evasão do ser. A partir dessa ferida,

decido ou não responder as interpelações do externo. De-cisão aqui implica em cindir com a própria consciência no encontro, deslocamento para além da categorização do eu.

A partir do impacto do Outro à consciência, esta pode recorrer a si, mas esse exercício de re-flexão já flexiona sobre uma consciência distinta do que outrora "era", porque foi ferida e desconstruída pela Eleidade. E é justo tal ferida que me faz pensar para Levinas. A diferença e suas demandas permeiam o ego e o faz sensível ao externo. Contudo, daí não haverá um elo ontológico, mas relações a-principiais. A diferença advém do caráter *kerigmático* do testemunho do Outro. Ele evangeliza a partir de sua mostração.

A essência (*esse*) do ser é a neutralização da responsabilidade, das demandas e das incumbências, pois o *esse* determina atos e exercícios para a ontologia da tradição. A essência elude as interpelações do externo. O Bem, para Levinas, não deve ser encarado como totalidade, pois está fora do ser, imanente à face que me olha. O Bem coloca limite à *quididade* do ser. Há a guerra da fenomenologia da substituição de Levinas contra a ontologia tradicional do *esse* total e, também, contra a fenomenologia onto-historial de Heidegger. Há uma guerra do des-inter-esse contra o in-ter-esse. Nesse *pólemos*, Levinas busca não cair no niilismo ontológico que interpreta o ser como nada. O seu caminho, portanto, insinua que a Infinitude da face imanente é o elemento norteador da relação eu-Outro para além do campo presencial.

### **3. Reflexões introdutórias acerca do *phármakon*, *Dire*, *Dit*, φύσις (*physis*) e θέσις (*thésis*) na trinca Heidegger-Levinas-Derrida**

Em *A farmácia de Platão* (*La pharmacie de Platon*, 1968), Derrida disserta sobre os perigos *pharmakológicos* da textura a partir de *Fedro*. A pergunta de Derrida, nesta visita aos gregos, é: por que a escrita é temerária para Sócrates e Platão?

O *phármakon* se apresenta como uma forma de remediar as coisas. É um remédio, contudo, anfibológico, dado que, em seu sentido duplo e diverso, é a medicina que pode salvar ou envenenar; pode permitir autenticidade ou inautenticidade; fazer bem ou mal. Nesse prisma, *phármakon* é a "medicina oscilante", onde reside o perigo, todavia, onde há a salvação, isso reciprocamente. Heidegger também traz essa lembrança a partir dos versos de Hölderlin em *A questão da técnica* (*Die Frage nach der Technik*, 1953, in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7).

A escritura é o *phármakon* da consciência, aquilo que guarda memória e instrui o pensar. Mas, ao mesmo tempo em que esta estrutura *pharmakológica* busca garantir a autenticidade do testemunho, ela se torna o próprio perigo para a voz, uma vez que esta pode ser desmantelada por leituras que não venham a fazer justiça ao dizer outrora presente. A escritura aparece como o suplemento da fala que vem substituí-la no decorrer dos tempos, quando a fala mesma não está presente e o que resta é o seu filho sem *lógos*. Assim, "O *phármakon* designa também o perfume. Perfume sem essência, como antes

dizíamos, droga sem substância” (DERRIDA, 2002, p. 110). O filho (o perfume) quer o pai (a essência). O herdeiro do dizer (a droga) quer ser a voz presente na inscrição (substância). O órfão, o discurso ilegítimo quer tomar o lugar principal. A orfandade se torna parricida porque vinga a partir da morte do pai, a partir do desaparecimento do *lógos-verbo* para o aparecimento da logografia. A questão de Derrida, a partir do *Fedro*, é: o *phármakon* está ingresso na filosofia e é o suplemento que despeja escritura à posteridade, fazendo dos seus autores “logografias imortais” a partir do assassinio de suas vozes.

As reflexões de Derrida acerca do *phármakon* tem como finalidade aquilo que Heidegger, ao seu modo, buscou: a destruição (*Destruktion*) da ontologia tradicional e da recorrência da subjetividade. Em Derrida, a perspectiva é de (*déconstruction*) da metafísica da presença. A questão é: de que modo ela pode ser destruída/desconstruída? Em meditação heideggeriana, apenas a partir da entoação originária, que resplandece uma subjetividade pobre e indigente porque não se funda por si. Destruição implica em reconhecer a falibilidade do sujeito, isto é, o esquecimento do ser no qual está, desde sempre, inserido por lance próprio do abandono do ser. Em ótica derridiana, a metafísica da presença pode ser desconstruída a partir do reconhecimento da *différance*, da inscrição (*grammé*) como elemento que suplementa a existência “dada”, deixando traços ou espectros para outras e possíveis desconstruções. Desconstruir, para Derrida, é suplementar.

Trazendo Levinas ao debate, este demonstra que Heidegger é crítico da subjetividade do ente e fortalecedor do esse do ser. Esse prisma meditativo ainda se encontra lançado na Mesmidade. Em Levinas, o caminho para a desconstrução da metafísica tradicional está no além-da-essência, isto é, no fortalecimento da subjetividade. Todavia, o elemento subjetivo não pode se identificar com o sujeito moderno, autônomo, apriorístico e autofundante. Subjetividade, levinasianamente entendida, é aquilo que escapa ao olhar inquisidor. A subjetividade do Outro instaura, ao se aproximar, uma anarquia indecifrável, que suplanta qualquer perspectiva representadora. O dizer da Eleidade é suplementar e não se fecha no dito, porque este, revisitado, sempre pode ser desconstruído.

O dizer do Outro é o que permite a substituição. O dizer aqui não se reduz à sua voz. A sua face, o seu olhar e as suas interpelações são as suas formas de dizer que suplementam a relação de proximidade entre os entes. O suplemento (dizer) não advém de uma consciência *a priori* intencional, mas vem do estrangeiro que traz, na sua ostensão, o choque, responsabilizando o ego antes de qualquer liberdade. Nesse sentido, o Outro pode ser *phármakon* para Levinas, isto é, uma medicina que não necessariamente cura, mas, contraditoriamente, fere a ilha solipsista na qual o ego se encontra. Talvez, essa ferida seja um intenso remédio de deslocamento antes nunca sentido pelo eu.

Relacionando as perspectivas de Heidegger, Levinas e Derrida, é possível fruir a ideia de que φύσις (*physis*) tem vínculos com o dizer (*Dire*) e com o traço (*différance*). Por outro lado, θέσις (*thésis*) possui elos com o Dito (*Dit*) e com o posicionamento da voz presente, cuja as pretensões são de estabilidade e de segurança. Aqui existem aproximações conceituais, todavia, contrastes significativos. Heidegger vê na φύσις (*physis*) uma presença (ela é a sua própria tese), contudo, privativa, que muito diz aos seus modos peculiares e não se estabiliza em representações. Ela é uma vigência que eclode por si. Em *Ciência e pensamento do sentido* (*Wissenschaft und Besinnung*, 1953, in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7), o filósofo expõe (2001, p. 42): “Φύσις é θέσις, a saber, a pro-posição de algo por si mesmo, no sentido de pôr em frente”. *Dire*, em Levinas, pode ser “visto” como uma presença tematizada, mas escapa desse cálculo por sua indeclinável an-aquia. *Dire* poderia ser lido como aquilo que a φύσις (*physis*) testemunha em seu próprio acordo e não se adequa à lógica da disponibilidade. Θέσις (*thésis*) não-*phýsika*, por outro lado, traz em seu bojo o prisma da segurança e do cálculo de um *Dit* que se quer sólido, claro e evidente. *Dire* ovaciona a multiplicidade e a polifonia da φύσις (*physis*), que se mostra por si. *Dit* tenta tetificar a ostensão da *Eleidade phýsika*, concreta como uma presença maquinal, passível de posicionamento do ego.

Defensor da inscrição como aquilo que subjaz aos espectros que restam e agem no real, Derrida crê que os ditos advindos a partir da diferença (*différance*) permitem rastros que vão além da presença e da identidade. Contudo, para entender melhor tais questões, é preciso argumentar um pouco mais, ir mais adiante.

### 3.1. Aprofundamento nas questões: *phármakon*, *Dire* e *Dit*, φύσις (*physis*) e θέσις (*thésis*)

A partir do *Fedro* de Platão, Derrida disserta acerca da voz e da escritura. Para Sócrates, a escritura é o discurso sem paternidade, já que a voz fundamental se esvai, deixa de se fazer presente e não pode defender as suas posições. O pai do *lógos* não está para proteger o seu escrito, a sua θέσις (*thésis*), o seu dito (*Dit*). A escrita é um mero suplemento inventado, um rastro sem presença, onde há versos, mas não o versador. Ela é o momento em que a presença se desvincula da verdade, da narrativa viva, do relato vital, isto é, da φύσις (*physis*). A escrita advém como maquinação para Sócrates.

Derrida, contrário à posição socrática logocêntrica, busca defender a escritura. Ela não é um elemento da metafísica da presença, embora esteja lançada no real presencialmente. A escrita é um modo de suplementação que dá autonomia ao pensar e ao interpretar. O *lógos* órfão, desamparado não precisa da presença, do tético (voz). A escrita aparece como o *Ereignis* do qual fala Heidegger, que abre caminhos ao porvir possível, desviando a atenção da presença. Derrida defende a escritura como o âmbito das possibilidades, como o modo de obra aberta.

Se a escritura é *phármakon* (veneno) para Sócrates, para Derrida é medicina da não-presença. O *phármakon* pode se tornar veneno se não for bem dosado. A *posologia pharmakológica* deve ser posta em prática, do contrário, o que salva pode matar. A escrita, como meio de gerar memória, narração, imaginação, pode gerar, outrossim, deturpações do pensar, injustiças interpretativas e mazelas conceituais. Daí o grande receio de Sócrates em relação ao *phármakon* (escritura). O dizer da voz que vige agora, encapsulada em um texto, pode voar como uma folha e, não sabendo onde parar, há possibilidade de cair nas mãos de inaptos e estes podem violentar a obra com leituras injustas.

Quando a escritura cai em nossas mãos, queremos um pai que norteie a nossa interpretação. Ao querer um patriarca, nós mesmos nos tornamos "donos" do *lógos* perdido que veio à mão em forma textual. Nessa ótica, a escrita é a técnica que dispensa as vozes do autor, porque a sua fala está impressa no texto e "prescinde" do vigor daquele que diz. Aqui há memória arquivada, o que, para Heidegger, chama-se *Bestand*, uma reserva permanente pronta a ser visitada. Para Derrida sim, pronta para uma visita, mas sempre novas e voláteis visitas, porque o texto passa a dizer aos seus próprios modos assim como o faz a  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  (*physis*) para Heidegger e o faz a Eleidade para Levinas.

Segundo Sócrates, o texto, por si, não pode se defender, está lançado no mundo e não sabe aonde vai parar. O seu receio é ser mal interpretado. Vê-se como a metafísica da presença está inclusa na perspectiva socrática de que só a voz é decente, enquanto o texto é indecência e dissimulação. Na ótica de Derrida, é justo porque o autor não está presente que a diferença é possível, porque a obra está face a face com o leitor, desarmada, sem cânones que possam dilacerar interpretações possíveis ou afastar novas leituras. Por isso, o texto órfão precisa ser adotado e a ele deve ser dado voz, deixando-o falar ao seu modo. Ler, nesse sentido, é adotar, é suplementar. É gerar substituição em perspectiva levinasiana. A escritura e o Outro nos responsabilizam porque nos interpelam e demandam respostas. Ler é adicionar, vivificar o texto. A leitura é exercício de adoção para intensificar a escritura à enésima potência, como diz Deleuze.

A escritura é uma fogueira. Ela só aquece quem está próximo e, em contrapartida, a fogueira só pode ser suplementada com mais leituras. O texto sem intérpretes não se vivifica, não aumenta as suas chamas. Ele precisa ser friccionado (lido) em constância para se ver as fagulhas que ele pode liberar. A fricção é o que permite a desconstrução da metafísica da presença para Derrida. O texto mesmo é desprovido de verdade. Ele só passa a gerar sentidos quando intérpretes o visitam e o deixam apresentar os seus *kérigmas*, os seus testemunhos, como anuncia Levinas.

Sócrates é averso ao *caráter kerigmático* de um dito, mas defensor do *kérigma* da fala, porque o que evangeliza e defende o seu testemunho com originalidade é a vigência da voz e nada mais. Há uma forma logocêntrica em Sócrates que o associa à metafísica da presença. O *phármakon* injuriado precisa do *lógos* de seu pai para se defender de

injustiças hermenêuticas. Quando a voz se ausenta, substitui-se o verbo principal por técnica, o autor pelo suplemento. A vida se vai e resta a "morte".

Para Derrida, a *hermenêutica pharmakológica*, isto é, a hermenêutica da suplementação busca a verdade do texto. A desconstrução da leitura procura fazer justiça a ele: adotá-lo para trazê-lo à vida. Fazer renascer a obra arquivada e "morta" é a questão. E vale a pena fazer justiça ao texto, adotá-lo e suplementá-lo? É possível fazer justiça com o nosso *ερμηνεύειν* (*hermenéuein*) ou se trata de deixar o órfão sem pai para que não haja injustiças interpretativas? Segundo Derrida, a escritura clama por mais chama, por mais leituras, porque, ausente da fala do patriarca, interpela por vozes vivas.

A escritura é interpretada como memória artificial por Sócrates. Ela não consegue demarcar o limite da justiça, na medida em que "diz" o que não estava previsto. Não dá para demarcar, no escrito, o que ele pode emitir ou não. A logografia pode dizer mais do que o *lógos-verbo* intencionou a partir das interpretações do interlocutor. O escrito suplanta a voz e se torna um *lógos* solto, à mercê de injustiças. Ele perde força metafísica (presença). O autor está, mas não está mais, não podendo mais se reinventar e nem se corrigir. Há um desaparecimento do cálculo, do defensor da palavra. Assim, *phármakon* (escritura) é uma forma de artifício segundo Sócrates, o que perdura em outras épocas, sofrendo suplementos passíveis de injustiças. O *phármakon* se torna o que Derrida chama de bode expiatório: significativo enquanto cura, mas o próprio culpado quando potencializa o mal. O remédio benéfico não é o que está impresso no texto, é aquele que é marcado na alma, de espírito para espírito, de *θέσις* (*thésis*) para *θέσις* (*thésis*), de dizer para dizer, sem qualquer artificialização.

Escritura que fala ao seu modo sem pai é suplemento, um álibi, artificialidade para Sócrates. É *θέσις* (*thésis*) sem patrono. Deste modo, escrita não é intelecto, mas extelecto: o que advém da fala, mas o que, ao mesmo tempo, é-lhe exterior. Ela assume a responsabilidade da fala. O *phármakon* se assume como medicina para remediar a ausência da presença. Ele excede a *φύσις* (*physis*), desvia-se do curso natural das coisas por meio de posicionalidade, suplementando a natureza. O suplemento altera a *φύσις* (*physis*), a naturalidade donativa do real. O *phármakon*, suplente da voz, busca fazer do inabitual (imortalidade) uma naturalidade quando define o dizer como o elemento indeclinável, porque não expira. Todavia, para não morrer, a escrita precisa cometer o parricídio contra a fala, assim como o fez Platão ao registrar os diálogos socráticos. De certa forma, o parricídio platônico almeja ser não violento, por isso o discípulo protocola o dizer socrático em forma de conversas, tentando fazer de sua voz elemento vivo, ainda espiritualizado como se Sócrates estivesse presente nas obras. O diálogo, portanto, é exercício de um parricídio o mais ameno possível. Platão não quer perder o remédio presente nas falas socráticas, daí a estruturação dialógica de suas narrativas.

O *phármakon* vem para o bem: fazer com que a voz mortal se torne perpétua. Nessa perspectiva, lembrando Heidegger, há *pulsão gestéllica* tanta na voz quanto na escrita. A voz tem a pretensão de estar presente para concretizar a sua segurança e defender as suas teses. Sob a impossibilidade desta defesa e da presença constante, maquina-se a voz como escrita para ela se tornar um certo tipo de arquivo, de reserva. A metafísica da presença, em ótica heideggeriana, está nas duas vertentes (voz e escrita), excetuando-se a verdadeira poesia que se abre ao Nada.

A era da maquinação é fortalecida por novas vozes, que suplementam outras produções. As novas criações precisam ser *pharmakologizadas*, isto é, re-mediadas, re-posicionadas. As presenças devem dar vazão a novas presenças, senão há o risco de se cair no tédio. Podemos chamar essa continuidade de *vontade de frequência*, o que faz do Ocidente o *lócus* da posicionalidade, o lugar da convocação da *Gestell*, sempre à procura de mais “drogas”. O Ocidente é o ambiente viciado em artificializações, no uso constante de remédios: artefatos bélicos, energia nuclear, dispositivos artificiais, maquinações corporais. Não existe repouso. Há sempre uma busca pelo fármaco a fim de que este elimine o estresse e o medo, por isso a luta e a guerra ocidentais contra a variabilidade do real. A vontade de segurança do ente é o contraponto ao caos de demandas, é a batalha contra a an-arquia da φύσις (*physis*). Por mais que os remédios venham à tona, a técnica que hoje impera, esquizofrênica, quer mais “drogas”, mais cálculo suplementar.

O caráter caótico da φύσις (*physis*) é o que a Modernidade e nós, contemporâneos, buscamos tetificar a fim de segurança, clareza e evidência. Na Antiguidade, Platão já põe em jugo a doação da natureza quando instaura, como medicina para o caos da dimensão sensível, o εἶδος (*eidos*), a essência doadora de ser para que o ente possa corrigir os desvelamentos da φύσις (*physis*) e adequá-los ao intelecto. A medicina, para Platão, é o elemento de acesso, por meio da dialética ascendente, aos acenos do aspecto. Isso significa dizer que, para este grego, filosofia deve ser um exercício de morte, de abstenção do real mimético rumo à realidade realíssima. O remédio está na liberação do espírito ao Bem. Nesse prisma reflexivo, a cicuta, para Sócrates, é *phármakon* como medicamento e não como veneno, porque libera o seu espírito do cárcere corporal, levando-o à eternidade. O *phármakon*, aqui, demonstra a sua ambivalência em terreno socrático: não é veneno, é a salvação.

O essencial no *phármakon* é a sua dosagem. A sua essência é a medida razoável. A ausência de proporção é o que faz o veneno ao invés do remédio. Deve haver uso adequado do medicamento, caso contrário, ele não remedia, na verdade colapsa o seu consumidor. Em Sócrates, quanto mais nocivo o *phármakon*, mas remediador ele é, porque a morte é esperada. Se a expectativa fosse o viver, o *phármakon* deveria surgir para vitalizar. Isso indica que a medicina é salvadora de acordo com as intenções daquele que

a utiliza. Ela pode ser elã para a vida, porém, se consumida sem parâmetros posológicos, seu uso dilacera. Enfim, também pode ser a nocividade que salva (caso de Sócrates).

Em cenário derridiano, a escritura é um suplemento que permite suplementos. A partir dela podemos gerar repetição, todavia, no sentido heideggeriano de re-pedição (*Wieder-holen*). É permitido pedir acesso ao texto e, assim, ler e dar novas vozes a ele. Repete-se (re-pede-se) no presente e transpassa-se a repetição ao futuro. Ela, muito além de se fixar na identidade, é o que traz diferença e polifonia. Há um eterno retorno ao suplemento graças à precariedade da repetição, que permite a multiplicidade. Precariedade aqui se torna o elemento significativo na relação com a escritura, uma vez que os suplementos hermenêuticos dos interlocutores da obra exorcizam a unidade e a identidade com as suas fruições.

Sócrates é contrário à escritura justamente por ela ser precária. As diversas leituras acerca de um filho sem pai, de um texto sem o seu patriarca é o elemento da festa, da disseminação, que surge a partir do desperdício: o texto lançado no mundo. Para Sócrates, a disseminação da escritura é um desperdício de voz, uma vez que ela espalha sêmen que pode gerar filhos amorfos e sementes que, se vingam, podem crescer deturpadas. Nesse panorama, *phármakon* é disseminação, *θέσις* (*thésis*) prolongada, reserva (*Bestand*), dito (*Dit*), semente em um terreno infértil. Em Sócrates, a escritura é um dispêndio, uma diáspora, uma festa disseminante indecente. Ela é um tipo de adultério que não produz sentidos originários, porque gera excessos (interpretações variadas) e faltas (deturpação do sentido principal instaurado pelo autor). As leituras de um *lógos* sem pai, igualmente, são dispendiosas, festejantes, inserindo, na obra, o que ela não é ou o que não quer ser.

A escrita disseminada é como uma lâmina que perde o fio com o passar dos tempos. Ela é semente infeliz para Sócrates. O autor precisa entender para quem se fala, sabendo que os seus interlocutores tenham ânimo e aptidão para a escuta, por isso a boa repetição é a inscrição da voz de uma alma em outra alma, a inscrição filiada: de pai presente para filho presente. O discurso deve estar determinado em uma direção correta, para um ouvinte dado de antemão. Nesse sentido, o dizer é consignação em caráter de confiança a outrem. O conceito inscrito em sua alma "garantirá" fidedignidade à voz originária do pai. Já a repetição negativa se dá pela disseminação da escritura sem destino ou interlocutor definido. A repetição negativa, como suplente do dizer (*Dire*), é parricida, porque mata o pai do *lógos* e as suas intenções. Assim, escreve Platão, uma carta lida, relida e suas ideias vinculadas à consciência, logo deve ser queimada para não voar a campos inférteis.

Platão tem consciência de que repetição deve ser um exercício dialógico para o outro presente, um dizer que escreve na alma da alteridade. Mesmo assim, ele é o parricida de Sócrates porque suplementa as suas oratórias em textos e abandona a doutrina de seu mestre. Abandona a voz em prol da escritura. Para lembrar do pai, torna-se parricida por meio da disseminação, da festa germinativa. Platão insere o estrangeiro, o não-ser, a

escritura na filosofia quando arquiva Sócrates. O discípulo mesmo inclui disfarces, fantasmas e mímeses ao suplementar o seu mentor.

Contrário à tese socrática, segundo Derrida, escritura é diferença que precede o dizer (*Dire*). É o arque-traço que permite diacronia e polifonia na história. *Différance* ("é") o próprio suplemento, a arque-inscrição que torna possível as adições. Deste modo, Derrida busca romper com a metafísica da presença, entendendo que significante (representação), voz que busca explorar uma "presença" e o significado (dizer representativo) partem de uma an-arquia da inscrição. *Différance* ("é") uma an-arquia generalizada que dissemina traços, vestígios e não meras presenças identitárias. Para Derrida, tanto significante como significado são marcados pelo rastro constelador da inscrição. Assim, podemos aproximar Levinas e Derrida. Para ambos, o dizer significante não parte de um ponto homogêneo e idêntico. A origem da diferença não é conhecida porque é *traço differante*, que se vela para a representação. O que faz um significante significar é uma estrutura não-idêntica de suplementação. Deste modo, em uma leitura de texto, de fato, as preocupações de Sócrates e de Platão têm sentido: a voz textualizada será suplementada, porque existe uma ostensão diacrônica na escritura que não permite identidade, mas pluralidade de fruições. Os traços que a escritura traz são o alimento para a polifonia.

### Considerações finais

Vimos que o traço, em perspectiva derridiana, não é presença dada, mas é a mediação da diferença. Por outro lado, em prisma levinasiano, se o dizer da Eleidade e as demandas que daí decorrem também não são fixos, isso se dá porque o que rege a relação com o Outro é uma indexicalidade não calculável. O dizer do Outro é o enigmático. Para Derrida, a inscrição é o secreto rastro da pluralidade. O *Dit* é o segredo. Na ótica de Heidegger, o Nada é o mistério. A polifonia se dá intensamente entre os três autores: Derrida é defensor do *Dit* frente ao *Dire*. O *Dit* derridiano, todavia, é traço elementar da diferença e não sólida presença. Em Heidegger, o dizer traz a diferença, mas não a voz ôntica e sim o soar estranho e abissal do ser sobre o *Da-sein*.

O *Dit* carece de leituras para Derrida. E as leituras são as justiças ou injustiças possíveis dirigidas ao dito. No dizer, estaria a metafísica da presença para Derrida. Em Levinas, a vontade de presença está no dito, este que precisa ser desconstruído para que não haja o império do ego sobre o dizer do Outro. O acolhimento não totalizador é a justiça que posso fazer à Alteridade. Justiça, para Derrida, é acolher a escritura, dando-lhe vida por meio de suplementos. Na visão de Heidegger, é guardar, silenciosamente e sem expectativa, as interpelações do toque nadificador.

Embora se fale em justiça na filosofia de Heidegger, Levinas e Derrida, ela não pode ser definida de fato, porque é aporética: refere-se à guarda do Nada, à responsabilidade

pelo Outro, à diferença que suplementa à enésima potência. Por exemplo, *grammé* pré-existe à presença em Derrida. É o mais antigo: fora do tempo, do ser e do não-ser. Ela é arque-ontológica, diferença ancestral. É uma diferença ainda mais impensada do que a anfibologia entre ser e ente. A presença vela o rastro da diferença. A metafísica a "soterra" em suas significações, em suas presencialidades. O que situa a ontologia tradicional é a vontade de identidade, de proximidade ôntica. A proximidade é defendida por Levinas, mas não em prisma ontológico. Proximidade é ostensão an-árquica, encontro que traz desencontros, face contígua a-principal, sem qualquer regulação de uma quididade.

Para o triplo Heidegger-Levinas-Derrida, presença que nega a diferença se torna o signo da violência no Ocidente. Proximidade como aquilo que está dado à mão é o grande problema visto pelos autores na filosofia. Para Derrida, o rastro precede a presença e é distinto desta porque a ela fica velado; o *Ereignis* antecede o ente para Heidegger; o dizer do Outro antecede o dito do agora para Levinas. *Ereignis*, Eleidade e escritura são as raridades que vêm em retirada. Para Derrida, Heidegger ainda está na proximidade ôntica porque pensa o próprio como presença. Mas é significativo refletir que o próprio, para o filósofo alemão, não é presença apropriante, mas propriedade (*Eigentum*), lançamento no mundo sem patriarca, sem identidade alguma. De toda forma, fora da presença, o que resta é a estrutura da diferença. Essa é a saída da metafísica da proximidade ôntica. Os três filósofos, ao seu modo, enfatizam a prioridade do indexical sobre a referência do idêntico.

A desconstrução da metafísica para Derrida parte do traço. A inscrição é anfitriã da história e das "presenças". Há esse rastro que é suplementar, porque adiciona ao esse. A quididade defendida pela tradição é suplementar e não dada em visão derridiana. Se, para Heidegger, o mundo está sendo substituído pela *Gestell*, que tudo busca presenciar, em prisma derridiano, o traço, a inscrição foge à extração de inteligibilidade das representações. Assim, a presença é refém do traço e não o contrário. A inscrição suplementa em polifonia, em diacronia a partir das diversas leituras e interpretações. Aquilo que Sócrates e Platão relegaram como o perigoso suplemento por ser mera transcrição textual, logografia, Derrida tem como escritura que perpassa épocas e que permite que o pensamento esteja apto a ser revisitado. O que Sócrates viu como risco, Derrida vê como condição de possibilidade que propicia re-pedição (*Wieder-holung*), "acesso" à escritura e às suas marcas. A escritura parece advir como aquilo que Heidegger chama por *Ereignis* e o que Levinas chama de Infinito.

A responsabilidade e a justiça que Heidegger traz ao *Da-sein* é a de ser o guardião da clareira. Em Levinas, é a substituição do Outro que ostenta an-aquia com a sua face intimista. Em Derrida, devemos ser responsáveis pelo órfão e precisamos fazer justiça aos traços, dando-lhes vozes. Enfim, a mensagem comum e final dos três autores aqui

discutidos poderia ser anunciada do seguinte modo: não somos donos do traço originário (diferença), mas expectadores de seus espectros.

### **Obras consultadas**

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche "Deus morreu". In: *Caminhos de Floresta*: Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

HEIDEGGER, Martin. Ciência e pensamento do sentido. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. Insight Into That Which Is. In: *Bremen and Freiburg Lectures*. Bloomington: Indiana University Press, 2012.

HEIDEGGER, Martin. Metaphysics as History of Being. In: *The End of Philosophy*. Chicago: University Of Chicago, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Time and Being*. Texto da obra *Zur Sache des Denkens*, GA 14, trad. por Joan Stambaugh. Chicago: University of Chicago, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978.

LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2011.

Recebido em outubro de 2019

Aceito em maio de 2020