

Uma política da opacidade na era do niilismo? Ou de como não sucumbir à tematização do outro que o ser

Elzahrã Omar Osman

Resumo: Esta investigação pretende olhar para a história da metafísica ocidental como narrativa central do projeto moderno, já que se associa ao desenvolvimento da vontade de verdade como valor preponderante à suposta superioridade epistêmica do ocidente e ao suposto direito de conceber partes do mundo como recursos. A metafísica ocidental é assim a base não apenas para a prática de convívio ocidental no mundo, mas também para a técnica e para a ciência acoplada a ela. A investigação pretende explorar a ideia de que alguns importantes elos entre a metafísica ocidental e a história (e o destino) da modernidade podem ser aclarados por uma leitura paralela da crítica ao ontologismo que Emmanuel Levinas e Jacques Derrida promovem e da literatura pós-colonial que diagnostica as consequências do domínio ocidental do mundo. O ontologismo é entendido como a tese da preponderância e da suficiência do ser, tal como Levinas articulou em grande medida em contraste com Martin Heidegger e seu diagnóstico acerca da era da história do ser em que as coisas vão ficando progressivamente e indiscriminadamente postas à disposição (mas não à disposição de nenhum ente em particular). Assim, o exercício de pesquisa aqui apenas iniciado não pretende representar o "outro", nem busca dar-lhe legitimidade, mas tão somente dar a ver o outro no mesmo, ao modo levinasiano, bem como inquirir, por meio da apresentação de ditas oposições, a cena da produção de pensamento na época do niilismo, ou seja, na época da extração de toda e qualquer inteligibilidade, e não somente humana.

Palavras-chave: Metafísica ocidental, niilismo, Levinas, Derrida, ontologismo

Abstract: This investigation intends to look at the history of Western metaphysics as a central narrative of the modern project, since it is associated with the development of the will to truth as a preponderant value to the supposed epistemic superiority of the West and the supposed right to conceive parts of the world as resources. Western metaphysics is thus the basis not only for the practice of Western coexistence in the world, but also for the technique and science attached to it. The investigation intends to explore the idea that some important links between Western metaphysics and the history (and destiny) of modernity can be clarified by a parallel reading of the critique of ontologism that Emmanuel Levinas and Jacques Derrida promote and of the post-colonial literature that diagnoses the consequences of western world domination. Ontologism is understood as the thesis of the preponderance and sufficiency of being, as Levinas articulated in large measure in contrast to Martin Heidegger and his diagnosis about the era of the history of being in which things are gradually and indiscriminately made available (but not available to any particular entity). Thus, the research exercise Just started here is not intended to represent the "other", nor does it seek to give it legitimacy, but only to see the

other in the same the Levinasian way, as well as to inquire, through the presentation of said oppositions, the scene of the production of thought at the time of nihilism, that is, at the time of the extraction of any and all intelligibility, and not only human.

Keywords: Western metaphysics, nihilism, Levinas, Derrida, ontologism

A história da metafísica ocidental é uma obsessão entre os filósofos, e assim o é porque, afinal, a história da metafísica começa contemporaneamente a se confundir com a própria história do pensamento do homem universal. Para além da história do ser e das concepções relativas à transcendência, infinito, essência, bem, verdade..., a história da metafísica começa a relacionar-se antes com a conformação do pensamento no ocidente e a ser uma disciplina que observa e questiona não apenas o fazer teórico, mas também o mundo da vida que advém de uma determinada *epoché* dada na modernidade. Mais ainda, há algumas “ficções” narrativas sobre a origem do pensamento ocidental e, mais precisamente, a origem da metafísica moderna que viria a culminar no niilismo como delineado por Nietzsche, e apresentado por Heidegger. Nessas narrativas, a Grécia Antiga, a origem do pensamento filosófico em contraposição ao pensamento pré-socrático, a certeza de que naquele espaço-tempo surge um modo de pensar único que funda o pensamento ocidental, são elementos que, se estamos com Lévinas, estão na origem de uma metafísica ontologizante em que o *ser* constrói-se como o paradigma universal e totalizante de todas as coisas que há. Dito mais claramente, as narrativas sobre a origem do pensamento ocidental ignoram não apenas o fato de que houve uma construção mítica da Europa e de seu pensamento, como apontado por Dussel (2005) (em que é possível verificar um rearranjo da árvore genealógica do pensamento ocidental para que este se enxergasse como proveniente de Grécia e Roma, ignorando, portanto, múltiplos outros antepassados dentro e fora do continente), quanto outras histórias mais ou menos incertas sobre uma *Black Athena*, ou também, claro, o apagamento da história árabe da península ibérica e de sua revivificação dos filósofos “ocidentais”. Mais recentemente pode-se apontar para a reorganização em escala mundial da hierarquia entre o ser e os outros tanto na primeira quanto na segunda barbárie colonial; incluída aí a exclusão do outro interno, a diferença sexual instaurada no coração do capitalismo europeu (Federici, 2017) em profunda conjunção com os demais genocídios-epistemicídios na modernidade-colonialidade (Grosfoguel, 2010), quais sejam, a queima das bruxas, a expulsão de árabes e judeus da península ibérica, e a escravidão das populações ameríndias e africanas. O diagnóstico aqui não é apenas aquele óbvio sobre as mútuas influências da filosofia e do pensamento, mas atentar-nos para o que se configurou como o pensamento do ser no ocidente a partir de múltiplas e recorrentes exclusões e apenas

devido a elas. Neste sentido, tendo a pensar com os estudos coloniais que ao invés de construirmos uma narrativa sobre a metafísica moderna que antevêja o estado de coisas na modernidade a partir de Platão, a construção histórica mais plausível esteja em torno de 1492, com a tomada de Granada e a instauração do mundo como o conhecemos tão somente porque, como apontado por esta literatura, o que constitui a metafísica como história do ser, ou seja, como essência da técnica, não seria materialmente e simbolicamente possível sem que os "outros" fossem desapropriados destituídos, não da mera possibilidade de participação do ser, uma vez que se tornam outros que o não ser, mas da impossibilidade de inscreverem-se como outro que o ser. No ensaio *Time and Being* de Heidegger há um trecho onde é possível vislumbrar o destino do ser, sua *Epoché*, na medida em que está refere-se também aos "outros", no entanto, nega-se que os não-europeus já fizessem desde sempre parte desta história, pelo contrário, entende-se que, na era do Sputnik, de repente respingasse a história do ser como presença nos demais habitantes do mundo. Disso não se conclui que as narrativas sobre a história da metafísica, a delinearem-se nas próximas linhas, sejam isso, "ficções" destituídas de qualquer veracidade histórica e filosófica; mas antes o contrário, talvez este seja mais um possível argumento para a tese de Lévinas sobre o fato de que no ocidente todas as metafísicas resumiram-se a ontologias totalizantes (afirmação que será melhor deslindada logo a seguir). Veja-se o trecho citado:

Now that modern technology has arranged its expansion and rule over the whole earth, it is not just the sputniks and their by-products that are circling around our planet; **it is rather Being as presencing in the sense of calculable material that claims all the inhabitants of the earth in a uniform manner without the inhabitants of the non-European continents explicitly knowing this or even being able or wanting to know of the origin of this determination of Being.** (Evidently those who desire such a knowledge least of all are those busy developers who today are urging the so-called underdeveloped countries into the realm of hearing of that claim of Being which speaks from the innermost core of modern technology.) (Heidegger, 2002b p,7). Grifomeu.

A tecnologia moderna, e com ela o ser como presença calculável, não se organizou para se expandir pelo resto do mundo, "de maneira uniforme" porque a *epoché* do ser na modernidade dá-se devido a uma nova configuração de mundo, que confluirá para a história da metafísica contemporânea, onde "os outros" já são desde sempre a contraface desta história. Este seria então o lado escuro da

modernidade, nas palavras de Walter Mignolo, pois nesta ficção narrativa o resto do mundo, em algum momento, passa a desejar o projeto histórico da Europa, o capitalismo, o desenvolvimento, a tecnologia, travestidos em lições civilizatórias. Antes, o que proporciona o projeto europeu é o contínuo esgarçamento das relações de solidariedade entre povos, a exploração colonial, o cercamento da natureza, a construção do estado-nação, guiados todos pela metafísica do sujeito pensante definidora do modo de aceder ao mundo. E nisto Heidegger tem razão, a quem menos interessa esta história não é à grande massa de despossuídos do mundo, mas àqueles que pretendem lançarem-se mais e mais no projeto de cercamento do mundo. Ademais, a abordagem que Heidegger apresenta sobre o “esquecimento do ser” ou um modo específico de desvelamento do ser na modernidade (ou seja, como ele formula a ideia de *Ereignis* (o acontecimento-apropriador) do ser na metafísica contemporânea) aponta para o fato de que “o niilismo é o movimento histórico-mundial dos povos da Terra que entraram no âmbito de poder da modernidade” (Heidegger, 2002a, p. 253).

Como apontado no início do texto, a concepção da metafísica contemporânea enquanto uma época da história do pensamento é já o prenúncio anunciado por Nietzsche e deflagrado por Heidegger sobre o início da perda do poder do suprasensível sobre o sensível; não à toa a história da metafísica deixa de ser apresentada como um enfileiramento de diferentes escolas surgidas de tempos em tempos na história da filosofia ocidental, ou bem matéria sobre o transcendente, para tornar-se com Heidegger, a história da apresentação do ser, como se manifesta, se retém, e se destina, pois as doutrinas produzidas sobre o conceito do ser não são acaso, mas as próprias palavras do ser (Heidegger, 1983). Segundo Heidegger, quando Nietzsche faz o diagnóstico sobre a decomposição dos valores suprasensíveis (“as ideias, Deus, a lei ética, a autoridade da razão, o progresso, a felicidade da maioria, a cultura, a civilização” (Heidegger, 2002a, p.255)) não estaria apontando para a possibilidade de “transvaloração de todos os valores”, quando o homem se encaminharia ao tempo-espaco onde “todos os deuses deveriam morrer”, como se fosse o aparecimento de algo novo sobre a terra, mas antes para o aprofundamento da metafísica cuja “vontade de poder” permanece e permanecerá sempre como potência em realização da contínua separação do mundo inteligível do sensível. Neste sentido, o diagnóstico de Nietzsche em relação ao niilismo não é nada mais que o modo como o ser se apresenta, ou seja, a própria metafísica contemporânea. “Pensar o ser propriamente exige que se abandone o ser como o fundamento do ente em favor do dar que joga velado no desvelar, isto é, em favor do dá-Se. (...) Ser não é. Ser dá-Se como o desocultar do pre-s-entar” (Heidegger, 1983, p. 457-458). Nesta asserção é possível vislumbrar algumas das principais

concepções Heideggerianas sobre o ser e que permitem a conexão que o filósofo realiza entre a metafísica e o niilismo. Primeiramente, a diferença ontológica em Heidegger anuncia-se em questionamento a um determinado platonismo que dividirá o mundo entre o suprassensível, e o sensível, ou seja, entre o real e o mutável, entre o mundo metafísico e o físico (Heidegger, Nietzsche, 251). Argumento que pode legitimar a ideia levinasiana de que as metafísicas ocidentais fossem todas ontologizantes, uma vez que o ente sempre se veria obrigado a se referendar no ser. Talvez, eu diria, não todas as metafísicas fossem ontologizantes, mas as leituras que, por ventura, retornam aos gregos consigam apenas visualizar ali os primórdios do que viria a ser a metafísica moderna, pois só podem ler Platão a partir da nossa *epoché*. De todo modo, Heidegger pretende localizar a *epoché* da “essência da técnica” na modernidade, em uma modernidade que data de Descartes e que culminará em Nietzsche, embora tivesse sido o pensamento de Platão quem funda a onto-teo-logia, ou seja, a ideia de que haveria uma verdade superior e descolada do mundo sensível, e, principalmente, para onde todo o esforço de pensamento deveria se direcionar. Nas palavras do próprio Heidegger, “Este âmbito do supra-sensível vale como o mundo verdadeiro e autenticamente real desde Platão ou, dito mais exatamente, desde a interpretação grega tardia e cristã da filosofia platônica”. (Heidegger, 2002a, p.251). Tal fundação filosófica levará ao atual estado de coisas em que o ser passa a ser manipulável e tratado como fundamento do ente, concebe-se ser entre outros entes, e como ente também entre os homens. A isso Heidegger chamará de esquecimento da diferença ontológica ou também esquecimento do ser. Ocorre que o ser não é, mas apresenta-se ou dá-se em conformidade com sua *epoché*, ser dá-se dentro de uma existência temporal. “Os conceitos sobre o ser não são doutrinas do ser, não são acaso, mas palavras do ser”. Em sendo assim, a vontade de poder em Nietzsche apenas oferece as “palavras do ser”, ou seja, a própria metafísica como história do ser. A história do niilismo é, portanto a própria história da metafísica na medida em que aponta para o contínuo apagamento do suprassensível. “O bom, o bem e o belo” deixam de governar o mundo do sensível porque afinal a partir do momento em que o processo de extração da inteligibilidade se inicia o mundo se desencanta e resta cada vez mais “evidente”. O suprassensível perde a capacidade de governar o sensível não apenas porque não há mais espaço para velhos valores na modernidade, mas porque o processo de objetivação do mundo dá conta de extrair progressivamente, por meio de uma *techné* (o saber, a episteme) a inteligibilidade que resta recôndita na natureza. A história do niilismo é então o contínuo processo de exposição do ser, que antes restaria imiscuído no sensível, apresentando-se e retirando-se em acordo com a sua própria *ereignis*, visto que ser dá-se num desvelamento da presença. E é no modo da presença que o

destino do ser se encontra. Como se apresenta ser, pela *physis* ou pela *thesis* (dois modos diferentes de desvelamento da presença), sabemos do seu destino. Daí que a história do niilismo é a lenta passagem da *physis* para a *thesis* e a isso Heidegger dá o nome de a história da perseguição do ser. A história do ser na modernidade é a história da exposição da inteligibilidade do mundo e do homem, da natureza e das coisas. Ao invés de permitirmos que elas se apresentem em acordo com a sua *physis*, em acordo com a sua *a-lethéia*, como um dar-se “que joga velado no velar”, instaurou-se pelas mãos da metafísica contemporânea o apresentar como *thesis*. Escasseia-se aceleradamente a *Nahee* (a proximidade), modo como a *physis* se apresenta; neste *modus operandi* do ser, o mundo guarda o ser em sua essência, pois não pode dispô-lo inadvertidamente. Restamos em expectativa quanto ao que virá, em insegurança sobre se haverá a possibilidade do amanhã, o “rio da minha terra”, por mais próximo que seja, pode ou não me dar o peixe. A *thesis* apresenta-se como o oposto da *physis*; enquanto está guarda o ser, a *thesis* deixa o ser à disposição, pois não há nada no mundo que o proteja da disponibilidade. À metafísica da passagem da *physis* para a *thesis* Heidegger dá o nome de *Ge-Stell*, também referida como “essência da técnica moderna”. *Ge-Stell* instaura um modo do pensamento que ordena as coisas do mundo por meio de uma práxis orientada pelos princípios de extração, disposição, ordenação, segurança. Posicionalidade, uma das traduções possíveis para *Ge-Stell* traduz o modo como se agrupam os entes, conjunto de posicionamentos em busca de uma ordenação orientada por cada vez mais extração e *Bestand* (reserva).

It does not say that modern technology initially would have been merely natural Science and the only later would have emerged as the application of this. It says instead: the essence of modern technology, positionality, in accordance with its essence, began with the fundamental act of requisitioning in so far as it first secured nature in advance as the fundamental standing reserve (Heidegger, 2012, p.40).

A *Bestand* invoca a ideia de incipiência de extração da natureza. A matéria nunca cede o suficiente, ela sempre pode ser mais subtraída e mais posta à disposição. “Positionality names the universal ordering, gathered of itself, of the complete orderability of what presences as a whole. The circuit of ordering takes place in positionality and as positionality” (Heidegger, 2012, p. 31). “O dispositivo dispõe a disponibilidade” (tradução de Hilan Bensusan), dirá Heidegger nas conferências de Bremen, significando que a posicionalidade como metafísica permite a contínua e cada vez mais profunda exposição do ser. Outras traduções possíveis como armação e dispositivo também orientam-nos a pensar na *Ge-Stell* não como

uma técnica, ou uma ciência, mas um vir-a-ser condenado metafisicamente por um único modo disponível para o resto da humanidade de estar no mundo. A extração da inteligibilidade, do mundo e da terra, pronuncia-se no horizonte, "Vocês não viram nada ainda", dirá Nietzsche, afinal o mundo encaminha-se para o governo e o modo de pensar das máquinas. Daí que *Ge-Stell* não se confunde com a ciência e a técnica entendidas contemporaneamente, pois *Ge-Stell* é um modo de disponibilização do Ser que antecede as técnicas e as máquinas. A essência da *techne* é a essência do conhecimento, ou seja, da metafísica, é, portanto, do que instaura também, mas *a posteriori*, a ciência e a tecnologia moderna. "Modern technology is what it is not through the machine, but rather the machine is only what it is and how it is from the essence of technology. Thus one says nothing of the essence of modern technology when one conceives it as machine technology" (Heidegger, 2012, p. 32).

Pois bem, está foi uma breve apresentação da conexão que Heidegger estabelece entre metafísica e Seguiremos o texto procurando apresentar semelhanças e contrastes entre Heidegger e dois de seus principais interlocutores, Levinas e Derrida. Ambos os autores possuem perspectivas próprias sobre ontologia, metafísica e a questão do outro, e inscrevem-se em um diálogo direto *com* e *contra* Heidegger; diga-se de passagem, contra o Heidegger, principalmente, de Ser e tempo, o que torna talvez o exercício que se seguirá um pouco mais difícil de obter logro, pois embora Heidegger matenha como questão premente de sua filosofia "o sentido do ser", a obra que advém a *kehre* heideggeriana possui muitas dessemelhanças com a primeira grande obra do autor. Ainda assim, diga-se em justiça ao texto de Levinas, é bastante plausível sugerir da leitura da obra *De outro modo que ser o más allá de La esencia* que seu autor esteve em contato com a obra tardia heideggeriana (hipótese levantada também pelo tradutor da edição espanhola) tanto quanto o fato de que a obra de Derrida deve mais à *Kehre* do que a *Ser e Tempo*. É um tanto decepcionante notar, assim, que para Derrida as discussões sobre a *Ge-Stell* não apresentam impacto significativo em relação a uma concepção de mundo orientada para uma práxis que exceda o texto (reflexões a que se dedicará apenas nos últimos anos de vida).

No entanto, as concepções relativas à "destruição", "superação" ou "desconstrução" da metafísica são profundamente devedoras da obra heideggeriana tanto quanto das concepções de *dire* (dizer) e *dit* (dito) levinasianas, como se verá logo a seguir. Ao que parece, ambos os autores, Derrida e Levinas, querem se opor ao que consideram ainda um suposto ontologismo em Heidegger e sua ideia de apresentação do ser enquanto *ereignis*. Para Derrida, Heidegger permanece em uma metafísica da presença porque ainda encontra-se às voltas com uma suposta busca pela autenticidade do ser (Derrida, 1991). Ser e presença como tematizados por

Heidegger nas figuras da *physis* e da *thesis* apontam para a ideia de um ser que se apresenta e se oculta, dá a ver e se esconde; Está *ereignis* seria antes uma espera pela presença de ser, ou seja, por um saudosismo em relação a uma metafísica da presença. Sofrendo do seu próprio mal, Heidegger, ao apontar para a filosofia de Nietzsche como ainda inscrita na metafísica que aprofundaria o niilismo moderno, não teria, ele mesmo, conseguido sair da teia da metafísica que critica. Como Heidegger dirá, o risco de permanecer preso ao que se critica é enorme. Dar a ver o esquecimento do ser pela filosofia ocidental, o projeto da superação da metafísica em Heidegger, ainda se diria desde dentro de uma metafísica representacional porque este "ser" ainda estaria atado às noções de identidade. Não faltaram autores a contestar está "falha" na filosofia de Heidegger, como se, afinal, ou seus críticos não o tivessem entendido ou bem não se atualizaram com as obras posteriores a *Ser e tempo*:

Enquanto absolutamente outro, o ser se dá como o nada do ente. O nada – o outro do ente – é, como Heidegger gosta de dizer, o véu do ser. **O que compreendemos é que o ser não reproduz o ente de nenhum modo, nem como estrutura, nem como identidade, nem como um conjunto de propriedades.** O ser significa outramente. Porém, como já sugerimos, mesmo sendo o ser o absolutamente outro do ente, a ele co pertence. O acontecimento-apropriação diz que ser e ente se necessitam: o ente somente é pela luz do ser e, por sua vez, o ser somente se dá por meio do ente. Heidegger defende que o ser é sempre e por toda parte ser de um ente. Grifo meu. (Ferreira, 2010, p. 64)

Para Derrida, a destruição da metafísica - a desconstrução da presença - faz-se na medida em que se abandona a ideia de ser como presença e não apenas pela superação do seu esquecimento. Derrida aponta que, à contramão de Heidegger, Platão não inaugura uma extração da inteligibilidade que seja independente da voz, mas sim de uma escritura a outra. O que precisa ser desconstruído então seria o falocentrismo ocidental, a univocidade das representações, cujas inscrições textuais representam por si "disposições" que geralmente não dão nada a ler, não tecem um fio nova na tessitura da escritura, não se propõem às infinitas possibilidades de fazer justiça ao texto (Derrida, 1991). À Ontologia, a uma certa "disponibilidade do ser" ou bem à metafísica representacional, Derrida cunha o termo *Hauntologie* (espectrologia) para denominar aquilo que advém a uma metafísica da presença, ao buscar, por meio da desconstrução, os rastros, as lacunas, os vazios que jazem nos ditos da inscrição.

Como superar o ser como presença, como não cair novamente na tentação de buscar o ser das coisas? A inteligibilidade da filosofia derridiana resta exemplar na sua afirmação de que a língua falada, o significante, a cultura, a natureza são antes

um sistema de diferenças precedido pela própria escritura e transcendente inclusive aos "sujeitos de cultura" – a lógica e a gramática organizam e precedem à fala bem como independem da "consciência" do escritor. As marcas que diferenciam as letras, que inscrevem a diferença pelo rastro, não se presenciam senão como um sistema de diferenças; a escritura só existe como *différance* porque inscrita anteriormente à presença. Neste contexto em que Derrida ensaia uma diferenciação entre a natureza e seus excessos, a escrita sobrevém à fala numa substituição diferenciadora, não como complemento, mas num *suplemento*. O suplemento como um sistema de diferenças em si esconde a inscrição e o rastro, a presença sendo, pois, diferença de diferença, rastro de rastro, não se presencia enquanto ser, mas apenas enquanto rastros inscritos pelo suplemento. A arquiescritura inaugura a ideia de uma exterioridade à totalidade logocêntrica, o ultratranscendental que precede toda presença ou ausência, que não se reduz à diferença ontológica. A presença sempre será apenas produto de um suplemento, de um excesso, como a escrita é em relação à fala. "O que abre o sentido e a linguagem é esta escritura como desaparecimento da presença natural (Derrida, 1991, p. 195)". O que Derrida chamaria de presença natural ou *ousia* não pode se confundir com o que Heidegger denomina a *physis*, uma vez que a "desaparecimento da presença natural" não significa desvanecimento daquilo que há, mas de uma expectativa sobre a presença que sim deveria se esvanecer a fim de se abrir às múltiplas possibilidades do sentido escritural. É possível pensar que para Derrida os conceitos de *physis* e *thesis* deveriam ser entendidos não enquanto *ereignis*, mas que a *physis* sendo da ordem do que é da natureza, uma natureza sempre excessiva, necessita de uma suplementação (*thesis*). Em seus exemplos o natural (a *physis*) aparece como a voz, a memória viva, a "infância" que precisa da educação suplementar para que a natureza cumpra sua finalidade (Derrida, 2008). A *thesis* então aparece como uma suplementação da *physis* que 'por natureza' "ama esconder-se" (Heráclito), exige um cuidado constante, está ao sabor das circunstâncias e do cosmos, como o é a memória viva.

Mas o suplemento supre. Ele não se acrescenta senão para substituir. Intervém ou se insinua em-lugar-de; se ele colma, é como se cumula um vazio. Se ele representa e faz imagem, é pela falta anterior de uma presença. Suplente e vicário, o suplemento é um adjunto, uma instancia subalterna que substitui. Enquanto substituto, não se acrescenta simplesmente à positividade de uma presença, não produz nenhum relevo, seu lugar é assinalado na estrutura pela marca de um vazio. Em alguma parte, alguma coisa não pode-se preencher de si mesma, não pode efetivar-se a não ser deixando-se colmar por signo e procuração. O signo é sempre o suplemento da própria coisa (Derrida, 2008, p. 177).

Sim, Derrida institui uma diferença entre o "natural" e o "artificial", diferença esta que não se materializa em uma metafísica da presença visto que é da ordem tanto do ultratranscendental quanto do suplemento constituir-se em *différance* de *différance*. E o que significaria isto afinal? Como observado do excerto acima a "representação" ou a "imagem" realizada pelo suplemento se dá por uma "falta anterior da presença", "não se acrescenta à positividade de uma presença", o suplemento, portanto, não se "insinua como algo" como temia Rousseau ao considerar que "a escritura é perigosa desde que a representação quer nela se dar pela presença e o signo pela própria coisa" (Derrida, 2008, p. 177), pois "o signo é sempre o suplemento da própria coisa".

Daí que Derrida terminará de plasmar a "metáfora escriturai" como *pharmakón*, antevista em Platão. Este "perigoso suplemento" insinua-se a fim de substituir a *physis*, auxiliá-la em sua fugidia natureza, fragilidade, em sua inconstância. Mas a *physis* mesmo está sendo constantemente suplantada pelo mundo, a memória viva é sempre suplantada pela lembrança, pelos cheiros, pela rememoração. O "*phármakon* da escritura era bom para a *hupómnesis* (rememoração, recoleção, consignação) e não para a *mnèmè* (memóriaviva e conhecedora)"(Derrida, 2005, p. 36)". A artificialidade do *pharmakón*, que intervém na natureza e muda o curso natural das coisas que são, como a doença ou a fala viva do logos, não advém do fato de que como uma ciência ou técnica ela possa substituir-se à presença. Mas sim no fato de que como uma "Ge-Stell", ela suplanta, "em-lugar-de", a ausência. Assim, segundo Derrida, entre uma suplementação ou outra, entre uma escritura e outra, entre o dentro e o fora, Platão quererá escolher aquela que em sua filosofia de extração da inteligibilidade parecerá dominar as oposições entre bem e mal, essência e aparência, verdadeiro e falso, preferirá estar ao lado de um rastro fecundo - porque a fala viva possui um pai que o concebe e o defende e pode assim colher os frutos de sua sementeira - que de um rastro estéril perdido no risco da disseminação de uma escritura que se dirige a qualquer tempo e espaço para o eterno diferir dos sentidos de um texto.

Essas duas repetições se referem uma à outra segundo o gráfico da suplementaridade. Isso significa que não se pode mais "separá-las" uma da outra, pensá-las à parte uma da outra, "etiquetá-las", que não se pode na **farmácia** distinguir o remédio do veneno, o bem do mal, o verdadeiro do falso, o dentro do fora, o vital do mortal, o primeiro do segundo etc. Pensado nessa reversibilidade original, o **phármakon** é o **mesmo** precisamente porque não tem identidade. E o mesmo (é) como suplemento. Ou como diferencia. Como escritura (Derrida, 2005, p.122).

Também Levinas constituirá sua filosofia em oposição a um suposto ontologismo heideggeriano ou bem ao ontologismo da filosofia ocidental. Mas a despeito dos dois primeiros autores aqui tratados, o pensamento levinasiano está incumbido de pensar uma ética – não racionalmente ou moralmente propositiva – sobre a relação com o outro antes que apenas uma discussão sobre a metafísica contemporânea e as consequências teóricas e práticas para o saber moderno. Interessante notar que tal como Heidegger continua utilizando conceitos da metafísica tradicional como essência, ser, ente, Levinas reabilitará alguns conceitos filosóficos que haviam sido “desconstruídos” pela tradição. Em sua obra *Más allá...* “metafísica”, “representação”, “subjetividade” ressurgem com um propósito similar àquele da metafísica tradicional, qual seja, a busca pelo “transcendente” e pelo “infinito”. A filosofia levinasiana intenta se encaminhar na busca por uma distinção entre a ontologia produzida pela filosofia ocidental e uma metafísica que se confunde com a noção de transcendência. Como já apontado no início do texto, as metafísicas para Levinas tinham características ontologizantes porque orientavam-se de modo a conceber ser como o fundamento e alvo privilegiado do pensamento. Pode-se afirmar que os três autores aqui tratados possuem em comum a crítica logocêntrica a uma concepção sobre a prevalência de um modo de circunscrever a questão do ser para dentro dos limites fechados do pensamento lógico e calculista moderno. No entanto, a crítica levinasiana será a primeira a apontar o fato de que a questão do ser na ontologia ocidental, desde Platão, confinou a questão do outro à metafísica do não ser. Ser como identidade institui a (im) possibilidade de pensar o não ser sempre dentro de um sistema que advém já disposto para tornar Ser a referência absoluta. Levinas pretende reverter esta lógica por meio de uma metafísica da subjetividade em que o ser, o eu, o si mesmo, deixam de ser o ponto fulcral desde onde o resto do mundo se concretiza e para onde o pensamento e a práxis se orientam para recolocar a questão do outro como sendo a ferida causada no eu, o que marca a minha relação com o mundo e com os seres, e contesta toda e qualquer redução do Outro a um Mesmo.

Para pensar a constituição de uma subjetividade que seja inscrita pelo outro, Levinas recorrerá a uma filosofia da linguagem onde seja possível pensar em que medida o “dizer” e o “dito”, o “dizer” e o “dito”, dão conta de elucidar a metafísica não ontologizante tematizada pelos conceitos de “representação”, “responsabilidade”, “recorrência”, “substituição”. A linguagem, a partir dos conceitos de dizer e dito, possui como função primordial a possibilidade de “representar” ao outro, de constituir um dito onde o discurso seja responsável por testemunhar algo para o outro. A “representação” não significa “metafísica da presença” como em Heidegger e Derrida, não é história do ser ou objetivação da presença, mas saída da história do ser. A

representação assume a função da linguagem orientada para o exterior, para a responsabilidade com o fora. É na instituição da representação que a face do outro me invoca exigindo responsabilidade infinita pelo meu testemunho. Por sua vez, o testemunho me invoca a uma dívida infinita porque não se esgota em um dito e demanda que o dizer sempre reponha o dito em um horizonte infinito. O dizer é acontecimento proveniente da marca, da ferida, do rosto, do rastro do outro e não do ser da presença. Este acontecimento me interrompe, retira-me da minha eguidade e lança-me numa proximidade aproximadora que me obriga a responder por esta interrupção e por esta presença infinitamente outra. Daí que a subjetividade, para Levinas, é um acontecimento externo ao ser, uma ruptura com o ser. O ser é antes precedido pela polifonia da face do outro. A proximidade, anárquica porque provém de todo e qualquer lugar, constitui uma ferida no ser que é diacrônica, não obedece a nem um contínuo temporal e nem ao menos se finda num dito. Neste sentido, a proximidade é constituída no dizer e é da ordem do transcendental, pois independe do espaço-tempo em que se realiza, refere-se tanto à proximidade aos nossos antepassados quanto aos nossos descendentes, tanto a da mãe quanto a do vizinho, tanto a do Japão quanto a da Alemanha. Assim, o dizer precede e não se reduz ao dito; enquanto o dizer é da ordem do transcendental, o dito é da ordem do ontológico.

Ao que parece, está diferenciação entre *dire* e *dit* possui ampla proximidade com as noções derridianas de traço, suplemento e desconstrução. Pode-se inclusive estabelecer um paralelo entre o *dire* e a arqui-escritura e o dito como o suplemento ou o *pharmákon*. Tanto a arqui-escritura quanto *dire* opõem-se ideia de presença do ser enquanto um acontecimento-apropriador. “Sem a irrupção violenta, contra a venerável e paterna figura de Parmênides, contra sua tese da unidade do ser, sem a intrusão irruptiva do outro e do não-ser, do não-ser como outro na unidade do ser, a escritura e seu jogo não teriam sido necessários” (Derrida, 2005, p. 118); expõem o fato de que é preciso “desconstruir a metafísica” dando a ver a plurivocidade dos “ditos”. Para Levinas o outro, para Derrida, o texto, ambos estão sempre nos incumbindo por mais justiça – aporética e infinita. Leia-se desconstruir a metafísica, o ontológico, o dito não se diz “em busca da verdade do texto” ou “em busca da justiça ao outro”, que será já afetada pela proximidade, mas dizer originário, como a desconstrução, realiza uma ruptura com os sistemas totalizantes do ser. Assim, ambas inscrevem-se em uma anterioridade ao ser, sendo que para Derrida, o ser não se presencia senão por rastros escriturais; e para Levinas apenas a proximidade ou a substituição estabelece um “acontecimento-apropriador” - um desejo metafísico infinito pelo outro que conduz ao fora em busca de uma transcendência sempre deslocada cada vez mais para lá. Do mesmo modo que o dizer é a condição de

possibilidade para o dito, o ultratranscendental suplementa uma ausência sempre diferida pelo rastro.

Retomemos Heidegger a fim de pensar a diferença entre a metafísica da subjetividade em Heidegger e aquela em Levinas com atenção a sua noção de subjetividade como recorrência. Como já observado, a posicionalidade atinge também os homens tanto quanto a extração da integridade refere-se a eles. Mais ainda, também eles são perpetuamente convocados a atenderem os desígnios da era da essência da técnica, pois se tornaram matéria de fácil extração, prontas a serem atualizadas e cercadas por relações desiguais de gênero, raça e classe. Portanto, os homens são menos agentes da posicionalidade que expostos por ela. Estamos todos então dispostos e à disposição pela metafísica da representação iniciada em Descartes e culminada na vontade de potência nietzschiana. "In its history as metaphysics, Being is through and through subjectivity. But where subjectivity becomes subjectivity, the subjectum preeminent since Descartes, the ego, has a multiple precedence. The ego is on the one hand the truest being, the being most accessible in its certainty" (Heidegger, ms, 47). Do mesmo modo que mundo e terra diz-se desde dentro de uma metafísica, o mesmo ocorre com o humano, cuja ideia de subjetividade residirá na certeza do ego que pode representar tanto o mundo quanto a si mesmo. A metafísica da subjetividade como representação desloca o subjectum quanto à ideia de que cada e todos os entes baseiam-se em suas próprias propriedades para a ideia de que a subjetividade possa representar para todos os demais entes suas próprias qualidades. Na metafísica do sujeito, o homem representa a si e às coisas do mundo num projetar-se pretensioso por entender-se a base com a qual ocorre à realidade do mundo. A atitude impositiva da subjetividade moderna "avança na organização do mundo", e alicerça o sistema de pensamento como *Ge-Stell* (*Werle*)

The name subjectivity should emphasize the fact that Being is determined in terms of the subjectum, but not necessarily by an ego. Moreover, the term contains at the same time a reference to the hypokeimenon, and thus to the beginning of metaphysics. It also presages the progression of modern metaphysics which actually does claim egoness, above all the selfhood of the spirit, as an essential characteristic of true reality (Heidegger, 2003, p. 46-47).

A crítica destilada por Heidegger com a sua "metafísica da subjetividade" assemelha-se assim ao ideário levinasiano que busca deslocar o ser da base fundante sobre a qual todo o conhecimento do mundo é possível. No entanto, Levinas não possui o mesmo diagnóstico niilista da filosofia heideggeriana, uma vez que a

subjetividade em Levinas não é uma identidade, mas uma recorrência sob o julgo da substituição. Interessante notar que "trace" é também, e originariamente, um conteúdo bastante relevante para a obra levinasiana, visto que o dizer é orientado pelo rastro do outro não por sua presença, mas pelo fugidio do rosto do outro que apela para meu testemunho. A cada vez que o dito – o ontológico – se instaura ele desloca a minha mesmidade em um movimento de "substituição". A obsessão pelo outro - o desejo metafísico – que precede todo encontro e orienta todo encontro é uma marca que jaz na subjetividade. Não se lê identidade ou essência na subjetividade, mas substituição. A substituição é derivada da significação do "um-pelo-outro", pois a ferida causada por esta exterioridade me situa e precede qualquer consciência, ou seja, a responsabilidade infinita que o rosto do outro me demanda estrutura minha subjetividade e nunca é satisfeita. A "recorrência", lugar da consciência, quando o eu se volta "ao mesmo", não se confunde com a subjetividade, que é anterior à consciência, mas é um retorno fenomenologicamente doloroso que me obriga a ter de me ver com a marca do outro e, portanto, é sobre minha responsabilidade para com o fora. Recorrência e substituição são, portanto, os substitutos de uma ideia de identidade. Como também a *physis* é um excesso que demanda uma suplementação, o mesmo em Levinas é uma recorrência que tem por característica um excesso que não coincide com o si, pois a estrutura da subjetividade é substituída ou suplementada pelo fora. "O *phármakon* é o mesmo precisamente porque não tem identidade. E o mesmo (é) como suplemento". Também, quando Derrida, em sua *Gramatologia*, escreve sobre o que pensava Rousseau: "Quem se afeta a si mesmo de uma outra presença, altera-se a si mesmo. Ora, Rousseau não quer nem pode pensar que esta alteração não sobrevém ao eu, que ela seja sua própria origem" (Derrida, 2008, p. 188). Ele deve considerá-la como um mal contingente vindo do fora para afetar a integridade do sujeito. Embora para Derrida substituição diz-se presença, é interessante notar que seu exemplo converge significativamente para aquilo que em sua filosofia chama-se suplemento, mas que em Levinas chama-se substituição: o fora afetando o mesmo de um modo suplementar, substituindo uma identidade por uma recorrência. "Este fora que afeta a integridade do sujeito" não é mais que a saída do ser em Levinas. Veja-se também um excerto de Bensusan que resume bem o que foi intentado apresentar aqui:

Ele entende que a projeção de mais do mesmo não pode alcançar um genuíno infinito e pode, no máximo, neutralizar aquilo que é diferente do seu ponto de partida. Entendendo o infinito como ele pensa que Descartes concebia – como trazendo à baila uma não-delimitação, uma indefinição que talvez seja impossível ao infinito atual – ele entende que a totalidade é precisamente o que impede a abertura ao infinito, e que uma

totalidade que projeta o mesmo não pode ser mais do que uma finitude multiplicada em que a assimetria é minimizada em nome de relações especulares. Levinas inaugurou uma maneira de pensar segundo a qual a totalidade se contrasta com a exterioridade. A totalidade é feita de complementos – e de variações do mesmo, de reflexos especulares – e é precisamente incompatível com qualquer suplemento, aquilo que não atende a uma lacuna ou a um espaço deixado em branco. **O suplemento é o que impede a finitude** (Bensusan, 2018, p. 101-102). Grifo meu.

A outra consequência de “uma totalidade que projeta o mesmo” acena para a ideia de que seja possível tematizar o outro a partir dos referenciais sobre o Ser. Heidegger entende a metafísica da subjetividade como uma projeção do ego sobre as demais coisas, enquanto que para Levinas a totalidade do ser envolve os seus arredores impossibilitando uma “abertura para o infinito”. Embora pareçam asserções similares, a ideia de subjetividade em Levinas recepiona a questão do outro para dentro do Ser. Aponta para o fato de que a projeção do ego conquanto pertencente a uma metafísica ontologizante apenas encena uma “totalidade que projeta o mesmo”. Mas haja vista o fato de que a subjetividade diz-se como substituição e recorrência, antes que o ser logre a totalização da exterioridade incorre em “uma finitude multiplicada em que a assimetria é minimizada em nome de relações especulares”. Levinas inaugura uma “metafísica dos outros” sobre a impossibilidade de tematização dos outros. Neste sentido, avessa a uma metafísica da presença do outro, a proximidade - conquanto seja apenas presença para Derrida - não se deixa tematizar, uma vez que a singularidade extrema do outro - a sua exterioridade - enquanto causa a ferida no ser, pois me interpela de maneira imediata, não se deixa englobar pela necessidade de ser objetificado por uma época da essência da técnica. O rosto enquanto rastro não se tematiza como um fenômeno, mas me interpela como um infinito. Assim, a proximidade não põe nada à disposição, o outro fica fora do âmbito do meu exercício conceitual. Todo o esforço de extração da inteligibilidade não consegue fazer justiça ao outro, ao dire, ao infinito, pois o outro é incumbência e não matéria de análise, extratificação ou reserva.

O outro, ao invés de compreendido, é invocado. O rosto, que nunca é “visto”, recusa-se a ser conteúdo e não se submete, portanto, à compreensão, determinando uma impossibilidade radical de ser englobado. Lévinas opõe, assim, a significância do rosto à compreensão a partir do horizonte do ser: não mais o “deixar-ser” heideggeriano, mas a solicitação de outrem por meio da linguagem. **O**

outro é aquele a quem falamos, não aquele que compreendemos. (Ferreira, 2010, p. 33) (grifo meu).

Retomando a finalidade inicial deste exercício, qual seja, uma exegese dos filósofos que questionam a transparência sobre questões metafísicas contemporâneas, finalizo brevemente este texto procurando responder ao título do ensaio bem como “representar” reflexões sobre as minhas questões de pesquisa. Primeiramente, a ideia de uma política da opacidade fora pensada no âmbito da (im)possibilidade de tematização do ser como aprofundada pela obra levinasiana. Pareceu-me que Levinas fora um dos poucos filósofos a questionar a tematização do outro como uma violência conceitual. Por óbvio, os estudos pós-coloniais, como os de Edward Said, alinham-se a esta temática buscando material histórico sobre as consequências da instauração de uma “diferença colonial” (Walter Dignolo), onde a tematização do outro o exclui do Ser por não possuir os atributos da “racionalidade”, da “civilidade”, torna-o outro que o ser – o não ser - mas não lhe deixa a dignidade de ser diferentemente que ser. No entanto, o projeto levinasiano de “pensar o outro no mesmo sem pensar o outro como o outro mesmo” é inaugural na medida em que a tematização deste outro não é da ordem da cognição, o outro precede a tematização e a instauração da ferida já me implica nesta relação. Em sendo assim, como um projeto como o de Levinas poderia me ajudar a responder a algumas intuições de pesquisa se parece haver pouco espaço para pensar questões políticas em uma metafísica, ainda que dos outros? Seria possível uma teoria da constituição metafísica da subjetividade que ignorasse, por exemplo, a conformação de uma diferença sexual na modernidade? Ao que parece sim. Fatos históricos teriam pouca relevância, embora a crítica à metafísica ocidental devesse acolher as condições materiais e simbólicas que tornaram sua existência possível. Por exemplo, se “representamos” para alguém, não há que se falar em assimetrias todas, sejam quais forem, classe, raça, gênero, geopolítica, pois elas não interferem nem na proximidade nem no testemunho. Não é exigido pensar um contexto específico para pensarmos a ferida do outro no ser, o que dá a impressão de que não há hierarquias nas relações entre ser e outro e diferentemente de ser. A subjetividade, embora queira fugir à ideia de um sistema totalizante onde o outro se encontra já englobado pela mesmidade do ser, é um construto que pretende dar conta de uma *universalidade* da constituição da subjetividade. No entanto, a história nos faz reféns de suas guerras. Eu como refém da minha proximidade bem como da história não posso abster-me de pensar isso ou aquilo, não posso impedir que a proximidade anárquica cause a ferida que me faz infinitamente responsável pelo fora. Levinas dirá que todo ato da consciência é um ato querigmático. Pois bem, às vezes um ato de representação ao outro, embora esteja imbuído de uma pregação, não

necessariamente pretenda ser um testemunho que te invoca, mas uma representação opaca que protege da tematização do outro.

Miente, es todo. Miente con toda honestidad. Y eso es enorme. Al mentir, y asumir su mentira ante una asamblea que sabe que el miente, es invencible. Ante la afirmación «No hay tortura en AbuGraib», responde el eco: «No hay homosexuales em Irán». La retórica iraní que usan los progresistas blancos da en el clavo. Las dos mentiras se anulan, La verdad brilla (Bouteldja, 2016, p. 258).

Referências Bibliográficas

Bensusan, Hilan. *O realismo especulativo e a metafísica dos outros*. Dossiê Realismo Especulativo. Revista UFRJ, v. 21, n.2, 2018.

Bernasconi, Robert. *What is the question to which substitution is the answer*. In Critchley, Simon; Bernasconi, Robert (ed.). *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Bouteldja, Houria. *Ustedes, los blancos*. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No. 25: 253-263, julio-diciembre, 2016.

Calixto, Pedro. Infinito, *Ética e Alteridade: Levinas*. É: Revista Ética e Filosofia Política. Número XIX – Volume I – Junho de 2016.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: Lander E, organizador. *Acolonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 55-70.

Derrida, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1991.

Derrida, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

Derrida, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

Federici, Silvia. Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

Ferreira, Luciana. *O "outro" em Heidegger é o mesmo em Levinas? Uma defesa da alteridade na ontologia fundamental*. Brasília: Editora Universa - UCB, 2010.

Ferreira Jr, Wanderley J. Heidegger Lector de Nietzsche: a Metafísica da Vontade de Potência como Consumo da Metafísica Ocidental. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, p. 101-116, Jan./Abril, 2013.

GROSGOUEL, R. "Racismo/sexismo epistémico, universidades ocidentalizadas y loscuatrogenocidios/epistemicidiosdel largo siglo XVI". *Tabula Rasa*, Bogotá. 2013; 19: 31-58.

Heidegger, Martin. *Tempo e Ser*. Conferências e escritos filosóficos. Tradução e notas de Ernildo Stein. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

Heidegger, Martin. *A coisa*. Em Conferencias e Articulos. Barcelona, Ediciones Del Serbal, 1995.

Heidegger, Martin. *A palavra de Nietzsche "Deus morreu"*. Em Caminhos da Floresta. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002a.

Heidegger, Martin. *Time and Being*. USA, University of Chicago Press, 2002b.

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

Heidegger, Martin. *Bremen and Freiburg lectures: insight into that which is and basic principles of thinking*. Bloomington, IN: Indiana University, 2012.

Levinas, Emmanuel. *De outro modo que ser o más allá de La esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.

Paiva, Márcio Antônio de; Dias, Luis Fernando Pires. A metafísica da alteridade de Emmanuel Lévinas. *SapereAude*. Belo Horizonte, v. 6 – n. 12, p. 465-483, Jul./Dez. 2015.

Werle, Marco Aurélio. Heidegger e a Produção Técnica e Artística da Natureza. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, p. 95-108, 2011. Edição especial 2.

Recebido em outubro de 2019

Aceito em maio de 2020