

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 6 • N.º 11 • MARÇO 97

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Fenomenologia e Transcendência. A propósito de Emmanuel Lévinas (1906-1995)*

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA — *Filosofia, Praxis, Hermenêutica: a Perspectiva de H.-G. Gadamer*

ANTÓNIO MANUEL MARTINS — *Modelos de Democracia*

AMÂNDIO A. COXITO — *Um texto de Luís A. Vernei contra o imaterialismo de Berkeley*

FERNANDA BERNARDO — *A Morte segundo Emmanuel Levinas: Limite-Limiar do Eu inter-essado*

## FENOMENOLOGIA E TRANSCENDÊNCIA

A propósito de Emmanuel Lévinas (1906-1995)

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

### II

Esta segunda parte engloba dois momentos intrinsecamente articulados entre si. Por um lado, E. Lévinas considerou-se sempre fenomenólogo, embora introduzisse na Fenomenologia profundas modificações para nela poder situar o seu conceito judaico de Transcendência. Por outro lado, rejeitou a modificação ontológica da Fenomenologia operada por M. Heidegger, convencido de que o ser lhe barrava o caminho para a Transcendência. Porém, ao admitir a possibilidade de a sua interpretação ser equivocada, E. Lévinas permite-nos confrontá-la com leituras diferentes do pensamento de Heidegger e, sobretudo, com a novidade da sua Fenomenologia Hermenêutico-ontológica.

Para preparar a sua tese sobre *A Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl* sob a orientação do professor de Estrasburgo M. Pradines, E. Lévinas frequentou em 1928 e 1929 na Universidade de Friburgo na Brisgóvia as aulas de E. Husserl como ouvinte livre e inscreveu-se como aluno regular no curso de M. Heidegger, que o aconselhou a participar no célebre encontro de Davos com E. Cassirer em 1929. Com a tese publicada em 1930 e a tradução para francês das *Meditações Cartesianas* (1931), Lévinas mereceu o título de introdutor da Fenomenologia em França, sem deixar contudo de criticar o modelo que introduzira, confirmando o juízo histórico de P. Ricoeur segundo o qual «a Fenomenologia é em larga medida a história das heresias husserlianas»<sup>390</sup>.

Numa entrevista publicada em 1994, Lévinas considerou-se dentro da «tradição fenomenológica» sem no entanto se sentir obrigado a repetir as

---

<sup>390</sup> P. RICOEUR, *À l'École de la Phénoménologie* <sup>3</sup> (Paris 1933) 156.

hipóteses ou doutrinas da Escola Fenomenológica<sup>391</sup>. Apesar da sua crítica, é na Fenomenologia que ele situa em determinado sentido «a verdadeira fonte» da sua filosofia<sup>392</sup>. A proximidade da Fenomenologia significa, em primeiro lugar, o método de desenvolver uma ideia na situação humana concreta em que ela se mostra, pois sem esta concreção necessária os olhos permanecem fechados e cegos. Nesta ida à vida concreta, Lévinas vê-se na companhia de Heidegger e de F. Rosenzweig. Segundo uma entrevista publicada em 1988, o tema essencial da sua investigação era a «desformalização da noção de tempo», procurando contra Kant, Hegel e Husserl «uma condição em certa conjuntura de ‘matéria’ ou de acontecimentos, num conteúdo com sentido, que, de algum modo, antecede a forma». Neste contexto, o que distingue Heidegger, «é precisamente o facto de pôr a questão de saber quais são as situações ou as circunstâncias características da existência concreta», a que por essência e originariamente se vinculam os êxtases temporais do futuro, do passado e do presente. Nesta mesma orientação da situação concreta, está a obra *Estrela da Redenção* de F. Rosenzweig, que buscou as «circunstâncias privilegiadas» do vivido em que a temporalidade se constitui<sup>393</sup>. Esta situação fenomenológica dos conceitos, de que Lévinas fala nos escritos sobre Fenomenologia de 1959<sup>394</sup>, é extraordinariamente importante, porque ela é em rigor «o lugar do nascimento das ideias» e a «constelação originária», onde elas podem ter sentido<sup>395</sup>. Nesta situação concreta, há uma nova possibilidade de passar de uma ideia a outra sem usar a dedução, a indução ou a dialéctica e o olhar humano aberto para as coisas não as vê isoladas nem abstractas mas visadas pelos actos da consciência numa relação de verdade concreta. Pensar é passar do objecto à respectiva intenção e da intenção ao mundo do objecto, isto é, é encenar o objecto com todos os fenómenos implicados no seu aparecer. O fenomenólogo para Lévinas é como o encenador, que, ao realizar concretamente no palco o texto, é obrigado a enriquecer a cena com toda a plenitude fenoménica, que torne o texto verdadeiramente visível. Porém, esta visibilidade da encenação necessita da descrição, rica de possibilidades, das intenções secretas da intencionalidade, dos «segredos ou esquecimentos da consciên-

<sup>391</sup> M. JAKOB, *Aussichten des Denkens* (Muenchen 1994) 41.

<sup>392</sup> E. LÉVINAS, «Visage et Violence Première (Phénoménologie de l'Éthique). Une Interview» in: A. MUENSTER, Ed., *La Différence comme non-Indifférence. Éthique et Altérité chez Emmanuel Lévinas* (Paris 1995) 130.

<sup>393</sup> E. LÉVINAS, «L'Autre, Utopie et Justice» in: *Autrement* 102 (1988) 59-60.

<sup>394</sup> ID., *En Découvrant...* 111-144.

<sup>395</sup> M. JAKOB, o.c. 42. Cf. E. LÉVINAS, *Difficile Liberté* 406-407.

cia»<sup>396</sup>. Lévinas procura descobrir num esforço reiterado de refontalização as origens ocultas do que se mostra, aparece ou se faz notar, como Husserl buscava a génese do mundo a partir da análise rigorosa dos fenómenos, o sentido primeiro da Lógica na vida transcendental da consciência, o fundamento das teorias científicas no mundo da vida. Não é a moral como sistema de mandamentos e de interdições mas o nascimento da consciência ética na relação eu-outro que preocupa Lévinas como não descreve as religiões positivas mas investiga a génese da atitude religiosa e lhe não interessa a língua como sistema de signos da vida científica e pré-científica mas o dizer primeiro, que precede a constituição de todos os sistemas de linguagem. Na pergunta pelo que transcende o que de algum modo aparece, Lévinas usa frequentemente a expressão «àquem de...» para designar um movimento de retrocendência<sup>397</sup>, que parte do que é dado e se dirige para um plano antecedente, que directamente não aparece.

A metodologia filosófica de Lévinas destinada a questionar as coisas provém da fenomenologia enquanto método de encenação do abstracto ou de questionamento do fundo horizôntico dos fenómenos: «Neste sentido preciso, eu sou fenomenólogo, não porque defenda todas as teses, todas as afirmações, todas as consequências metafísicas, mas a minha maneira de pensar provém de Husserl»<sup>398</sup>. Há uma «verdade essencial» em Husserl a que Lévinas permanece fiel mesmo quando não obedece a todos os seus preceitos de escola: é a reflexão radical ou o cogito, que avança da realidade ingénuo da atitude natural para «o horizonte dos pensamentos e das intenções», que a objectividade natural «ofusca e faz esquecer», a fim de se tornar consciência plena ou regresso explícito às intenções subentendidas ou mal entendidas do pensamento no mundo, junto das coisas, sem qualquer ilusão nem retórica. A toda a análise filosófica é indispensável tematizar, como faz o método fenomenológico, as intenções potenciais e implícitas do pensamento, completando a esfera teórica com a afectiva e a prática<sup>399</sup>. Ao resumir «toda a fenomenologia desde Husserl», Lévinas escolhe a ideia de horizonte, que desempenha na fenomenologia um papel equivalente ao do conceito no idealismo clássico em cujo espaço de domínio se situavam os indivíduos<sup>400</sup>. Este horizonte não é apenas teórico mas afectivo e prático e, por isso, Lévinas antepõe à estreiteza da redução transcendental de Husserl um conceito fenomenológico mais rico de

<sup>396</sup> F. POIRIÉ, *o.c.* 73-74.

<sup>397</sup> E. LÉVINAS, «Réflexions sur la 'Technique' phénoménologique» in: ID., *En Découvrant...* 119.

<sup>398</sup> A. MUENSTER, Ed., *o.c.* 132.

<sup>399</sup> E. LÉVINAS, *Éthique et Infini* 25-26.

<sup>400</sup> ID., *Totalité et Infini* 35.

intencionalidade, que, para além da dimensão teórica, abarca a criação de obras, o conhecimento do belo e a vontade do bem <sup>401</sup>. No sentido estrito ou husserliano do termo, a Fenomenologia visa sempre uma correlação ao espiritual, uma correlação à consciência e, por isso, toda a transcendência em Husserl é transcendência na imanência e, neste aspecto, Lévinas declara abandonar o universo da fenomenologia da imanência. Ao traduzir as *Meditações Cartesianas*, Lévinas teve ocasião de medir criticamente o alcance do § 20: «A análise intencional é conduzida pelo conhecimento fundamental de que todo o cogito como consciência é, em sentido amplo, intenção de um intencionado mas este intencionado, em cada momento, é mais ... do que aquilo que em qualquer momento fica explicitamente visado». Porém, este 'mais' que avança para além do momentaneamente percebido, é apenas um feixe de possibilidades ou de perspectivas deste e não algo totalmente diferente e outro. Por isso, a Fenomenologia de Lévinas não trata de subjectividade transcendental mas toma como ponto de partida a análise do rosto como rasto do outro, que também pode ser a mão ou a nuca, fenomenologicamente descrito, mas não deduzido nem representado ou reconstruído como imagem fiel <sup>402</sup>. Esta «experiência do outro», que acontece, é «um fenómeno de fronteira» e, como tal, ambivalente, pois o rosto pode obrigar ao respeito ético segundo o mandamento «não matarás» ou ser um convite ao homicídio mas Lévinas recebe-o como «a palavra de Deus», cujos diferentes momentos é necessário descrever adequadamente <sup>403</sup>. A experiência do rosto é de uma exterioridade metafísica, que se não pode objectivar segundo o espírito husserliano do método fenomenológico. A apresentação e o desenvolvimento das noções de *Totalité et Infini* «devem tudo ao método fenomenológico», segundo Lévinas, apenas porque se inscrevem numa investigação do concreto. O pensamento ingénuo não suspeita de que as noções do pensamento se revelam implantadas em horizontes, que lhes dão sentido. Apesar de «a fenomenologia husserliana tomada à letra» interpretar esses «horizontes insuspeitos» como pensamentos, que visam objectos, «o que conta, é a ideia de superação do pensamento objectivador por uma experiência esquecida de que ele vive». Curiosamente, Lévinas chama «dedução fenomenológica» à desconstrução (a que chama explosão) da estrutura formal noese-noema a fim de aparecerem os «acontecimentos dissimulados, que suportam esse binómio e lhe dão «significação concreta». Esta «dedução fenomenológica», que é uma redução da «redução

<sup>401</sup> A. MUENSTER, *o.c.* 135.

<sup>402</sup> ID., *o.c.* 139-140.

<sup>403</sup> M. JAKOB, *o.c.* 53.

fenomenológica transcendental», é a resposta à verdade enquanto aspiração à exterioridade radical do outro, chamada, por esta razão, metafísica e que é necessário, antes de mais, «deixar ser»<sup>404</sup>. Por isso, no prefácio à tradução alemã de *Totalité et Infini*, escrito em 1987, confessa Lévinas que o livro fora escrito «sob inspiração fenomenológica»<sup>405</sup> e em *Autrement qu'être* afirma uma concepção crítica de fenomenologia, que incide sobre o conceito de horizonte, calcanhar de Aquiles da concepção husserliana: «As nossas análises reivindicam o espírito da filosofia husserliana, cuja letra foi, para a nossa época, a lembrança da fenomenologia permanente, erigida em método da filosofia. A nossa apresentação de noções... permanece fiel à análise intencional na medida em que esta significa a restituição das noções ao horizonte do seu aparecer, horizonte desconhecido, esquecido ou deslocado na ostensão do objecto, na sua noção, no olhar absorvido apenas pela noção»<sup>406</sup>. Na primeira visão geral da obra de Husserl, o horizonte fenomenológico apareceu já a Lévinas «desconhecido, esquecido ou deslocado», porque a intencionalidade husserliana é apenas objectivadora, nela impera a imanência da consciência e o sujeito mantém a pretensão de ser origem absoluta dos fenómenos<sup>407</sup>. Neste modelo de filosofia, o pensamento não transcendia a correlação noético-noemática, não visava mais do que aquilo que de facto pensava, não se evadia da prisão de si mesmo, que fizera do mundo o correlato da consciência intencional operante e constituinte. A imanência monadológica de Husserl é visada na crítica à representação feita por ocasião da análise da fruição, que vive de objectos como «boa sopa», ar, luz, espectáculo, trabalho, ideias, sono, etc. que são coisas oferecidas ao gosto mas já «ornamentadas, embelezadas» e não simplesmente representados<sup>408</sup>. Viver de coisas não é representá-las, a vida é amor da vida ou relação a conteúdos, que são «o preço da minha vida», pois sem eles «a vida dissolve-se em sombras», como «existência pura e nua», que Ulisses visitou nos infernos<sup>409</sup>. Neste caso, «a intencionalidade da fruição pode descrever-se por oposição à intencionalidade da representação», porque a fruição mantém a «exterioridade» das coisas, que «o método transcendental incluído na representação suspende». Com a exterioridade afirma-se um mundo diferente do correlato da consciência intencional e o próprio

---

<sup>404</sup> E. LÉVINAS, *Totalité et Infini* 14.

<sup>405</sup> ID., *o.c.* 1.

<sup>406</sup> ID., *Autrement qu'être* 230-231.

<sup>407</sup> ID., «L'Oeuvre d'Edmond Husserl» in: ID., *En Découvrant...* 7-52.

<sup>408</sup> ID., *Totalité et Infini* 112-113.

<sup>409</sup> ID., *o.c.* 115.

corpo no mundo, cujas necessidades dependem da exterioridade como não constituída pela consciência e anterior a toda a afirmação <sup>410</sup>. A tese segundo a qual toda a intencionalidade é ou representação ou se funda numa representação, domina as *Investigações Lógicas* de Husserl e regressa «como uma obsessão» a toda a sua obra ulterior. A esta tese geral sucede-se, na leitura de Lévinas, «o primado do acto objectivador» e teórico conducente à filosofia transcendental ou à afirmação de que o objecto da consciência é um produto da mesma consciência ou uma doação sua de sentido <sup>411</sup>. O ser exterior é obra do pensamento e seu domínio peculiar e, nesta leitura fenomenológica, «a inteligibilidade, caracterizada pela claridade, é uma adequação total do pensante ao pensado, no sentido muito preciso de um domínio exercido pelo pensante sobre o pensado em que se desvanece no objecto a sua resistência de ser exterior». Este domínio absoluto do pensamento é total, «à maneira de criação», termina numa doação de sentido, em que os objectos representados são noemas da inteligibilidade, onde é eliminada a distinção entre o eu e o objecto, o interior e o exterior. Tornam-se equivalentes as noções de inteligibilidade e de representação, porque a exterioridade entrega ao pensamento todo o seu ser, isto é, torna-se totalmente presente ao pensamento sem que nada o perturbe. Deste modo, a representação ocupa na intencionalidade «o lugar de um acontecimento privilegiado» em que «a exterioridade do objecto representado» aparece à reflexão como o sentido outorgado pelo sujeito ao objecto e, portanto, redutível a uma obra de pensamento <sup>412</sup>. Ao objectivar o próprio passado, a representação é presente puro, sem contaminação «mesmo tangencial» com o tempo e neste vazio de tempo, que se interpreta como eternidade, reside «a maravilha da representação». Ora, uma representação sem qualquer devir temporal «não comporta qualquer passividade», que fosse exterior ao puro presente e à identidade da mesmidade do eu. Lévinas lê o sentido da epoche husserliana como um primeiro movimento negativo, que persiste em encontrar em si e em esgotar o sentido de uma exterioridade, convertendo-a em noemática, isto é, a essência da epoche é a representação <sup>413</sup>. Por isso, representar não é tornar de novo presente numa imagem actual um facto passado mas reduzir à instantaneidade do pensamento tudo o que pareceria independente dele e exterior ou converter em noema «o próprio ser do sendo» <sup>414</sup>. A diferença entre a visão de Husserl e a leitura de Lévinas revela-se, de modo singular,

---

<sup>410</sup> ID., o.c. 133-134.

<sup>411</sup> ID., o.c. 127-128.

<sup>412</sup> ID., o.c. 129-130.

<sup>413</sup> ID., o.c. 131.

<sup>414</sup> ID., o.c. 133.

na oposição, que os divide, quanto à interpretação de Descartes: enquanto no cogito Lévinas vê a ideia de Infinito, do absolutamente Outro, que nos vem ao pensamento e retira ao espírito o estatuto de *arche*, Husserl considera o cogito «uma situação em que o espírito existe como começo e origem», em que nada pode entrar e donde tudo vem <sup>415</sup>. A ideia de Infinito Transcendente, que Husserl suspendeu na sua fenomenologia, garante-nos agora a pureza da exterioridade e da transcendência <sup>416</sup>. De facto, se Husserl vê no cogito «uma subjectividade sem qualquer apoio fora dela», ele tem de constituir a própria ideia de Infinito e de a dar a si mesmo como objecto. Descartes, porque não constituiu a ideia de Infinito, «deixa uma porta aberta» para não tematizar Deus nem o constituir como um objecto e poder pensá-lo como o Outro <sup>417</sup>. A ideia de Infinito é a própria transcendência, a superação de uma ideia adequada, a desintegração de toda a totalidade e, por isso, «a estrutura noese-noema» é inaplicável às relações éticas, cuja «intenção transcendente» leva a transcendência ao seu termo <sup>418</sup>. Já no seu trabalho *La Ruine de la Représentation* (1959), o significado profundo de o pensamento «pensar mais do que pensa e de outro modo do que pensa actualmente», está em o pensamento não ser imanente a ele mesmo e de estar fora de si, pressupondo «relações entre o mesmo e o outro, que já não são objectivação mas sociedade», podendo procurar-se numa ética a condição da verdade. O fim da coextensão entre pensamento e relação sujeito-objecto deixa, para Lévinas, entrever uma relação com o outro, que não será uma limitação intolerável do pensamento nem uma simples absorção do outro pelo eu mas uma «doação ética de sentido», essencialmente respeitadora do outro <sup>419</sup>. A ideia de Infinito é uma vertente necessária da relação com o outro, da proximidade com ele, que não provém da minha consciência e, por isso, aparece como uma relação, que se não pode dissolver em imagens nem objectivar em temas, foge à *arche* da tematização e é incomensurável. O rosto ou o modo como o outro se apresenta, ultrapassa a ideia que dele temos, não é uma figura ou tema fixado num olhar, não é um conjunto de qualidades reunidas num todo nem tão-pouco a imagem plástica, que ele deixa <sup>420</sup>. Para além das imagens, das representações, dos sistemas, das totalidades, só uma Fenomenologia do rosto ou do enigma,

<sup>415</sup> ID., «L'Oeuvre d'Edmond Husserl», 46, 47.

<sup>416</sup> ID., *Totalité et Infini* 10.

<sup>417</sup> ID., *o.c.* 232.

<sup>418</sup> ID., *o.c.* 78, 14-15.

<sup>419</sup> ID., «La Ruine de la Représentation» in: ID., *En Découvrant...* 135.

<sup>420</sup> ID., *Autrement qu'être* 126; ID., *Totalité et Infini* 43.

que perturba a ordem do mundo e se opõe ao «aparecimento indiscreto e vitorioso do fenómeno» proposto na óptica de Husserl, permitia a evasão da imanência fenomenológica e o êxodo temporal indefinidamente renovado para a Transcendência <sup>421</sup>. Fora do mundo dos fenómenos da ortodoxia husserliana, há o enigmático, que se furta ao logos apofântico e kerigmático, subtraindo-se no momento em que se oferece ao olhar, é vazio, falta e ausência de algo, que definitivamente passou, aparece num claro-oscuro, em contraste com o fenómeno, que tende para a evidência perfeita ao sol da razão. «De outro modo que ser ou para além da essência» é uma redução ou desconstrução da redução fenomenológica e uma inversão ou «extra-versão» do legado husserliano da consciência doadora de sentido de que Husserl dissera que é absoluta e por isso não necessita para si de qualquer oferta prévia de sentido <sup>422</sup>. Reduzir, suspender ou desconstruir esta consciência fenomenológica activa e constituinte é abri-la a uma relação mais profunda mas passiva em que a consciência recebe incomparavelmente mais do que pode dar nas suas objectivações e representações. Nesta relação de passividade para além da consciência transcendental constituinte acontece o encontro com o outro e desponta a raiz da consciência ética e da linguagem, que precede todas as posteriores relações de domínio da consciência e do discurso. A passividade da recepção ética do outro é do domínio da sensibilidade corpórea, da vulnerabilidade, da capacidade de contacto, de sofrimento, de proximidade, como ensinam os capítulos II e III de *Autrement qu'être*. Só quando os sentidos têm um significado ético, é possível formular o primeiro imperativo moral com inclusão da vida física do outro, das suas carências, da sua fome e sofrimento. Esta atitude tem para Lévinas precedentes fenomenológicos. De facto, para Husserl o saber superava o que a consciência intencional ia concretizando, pois a riqueza implícita, inactual e potencial da consciência era sempre maior do que as suas realizações intencionais actuais e explícitas <sup>423</sup>. O intencionado superava o que de facto se visava e toda a vivência tinha um horizonte intencional em mutação, que remetia para potencialidades, que lhe eram próprias e cuja explicitação era tarefa da própria análise intencional <sup>424</sup>. No trabalho *La*

<sup>421</sup> ID., «Enigme et Phénomène» in: ID., *En Découvrant...* 203-217.

<sup>422</sup> E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einfuehrung in die reine Phaenomenologie* (Den Haag 1976) 120.

<sup>423</sup> ID., *o.c.* 72, 73, 189.

<sup>424</sup> ID., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege* (Den Haag 1950) 81 ss., 83, 84.

*Ruine de la Représentation* Lévinas regista que implicações necessárias e, ao mesmo tempo, absolutamente imperceptíveis para a consciência intencional, descobertas mais tarde pela reflexão e não no presente da intenção, põem fim ao ideal da representação e da soberania do sujeito e ao idealismo em que nada podia entrar subrepticamente no sujeito. O implícito, o potencial revela a receptividade do pensamento como «uma paixão profunda», que nada tem de comum com a passividade da sensação no empirismo e realismo mas com a «impressão originária» de Husserl. Ora, ultrapassar a intenção na própria intenção, «pensar mais do que se pensa», seria um absurdo, se esta superação do pensamento pelo pensamento fosse um movimento da mesma natureza que o da representação, se o «potencial» não passasse de um «actual» dominuído ou degradado <sup>425</sup>. Por outro lado, em Husserl a sensibilidade e as qualidades sensíveis não são a matéria de que a determinação categorial ou a essência ideal seria a forma «mas a situação em que o sujeito se coloca antecipadamente para realizar uma intenção categorial»; o corpo não é um objecto percebido mas um sujeito percipiente e a terra não é a base, onde as coisas aparecem, mas a condição requerida pelo sujeito para a percepção das mesmas. Nestas condições, «o horizonte implicado na intencionalidade não é o contexto ainda vagamente pensado mas a *situação* do sujeito» <sup>426</sup>. Lévinas reconheceu o lugar relevante da sensação na Fenomenologia de Husserl e, por isso, estudou o papel dos dados hiléticos na base da intencionalidade <sup>427</sup>. A consciência não só nos torna presentes os objectos mas é presente a si mesma, é sentida e vivida e, por isso, o termo ‘viver’ designa a relação pré-reflexiva de um conteúdo à auto-presença da consciência. Esta reflexão espontânea da consciência não é uma «reflexão explícita» mas «consciência não-objectivadora de si mesma», que se vive a si mesma na própria consciência do objecto, tornando, por este ângulo, a intenção uma vivência <sup>428</sup>. Além desta consciência não-objectivadora ou vivencial de si mesma na base da intencionalidade objectiva, outras vivências há na consciência, que não são intencionais mas contribuem para a plenitude intuitiva do objecto real, como expôs Husserl desde as *Investigações Lógicas*. Apesar de presente às coisas, a consciência é um «estofo» sensível em fluxo temporal, composto de elementos ou conteúdos hiléticos, distintos das qualidade dos objectos intencionalmente visados, pois as sensações caem totalmente na esfera da subjectividade e não se identi-

---

<sup>425</sup> E. LÉVINAS, *La Ruine de la Réprésentation* 131.

<sup>426</sup> ID., *o.c.* 132.

<sup>427</sup> ID., *o.c.* 148.

<sup>428</sup> ID., *o.c.* 149.

ficam com objectos embrionários ou factos brutos à espera de interpretação. Este estofa sensível da subjectividade da consciência é impressão originária temporal e está na génese da consciência, de tal modo que, se o mundo desaparecesse, o objecto reduzir-se-ia à proto-impressão<sup>429</sup>. A consciência do sujeito como proto-impressão não é a «consciência geral» sinteticamente reconstruída na esfera dos objectos mas é uma vida individual e única, é «um presente vivente» donde jorra a intencionalidade. Por isso, desde 1905 Husserl associou a noção de vida à do «agora ou presente da proto-impressão»<sup>430</sup>, donde arranca o laço intencional, que visa idealidades e objectos. Porém, no interior da proto-impressão, o que é sentido, não coincide com as modalidades do sentir dispersas por uma multiplicidade de instantes exteriores uns aos outros. Neste caso, uma relação intencional imanente preserva a unidade do sentido na multiplicidade de instantes, que se excluem, retendo o que está passando, no presentimento imediato do que está a chegar, de tal modo que o presente é em parte um passado, que se retém, e um futuro, que se antecipa. O tempo é a sentir da sensação, que, por não ser coincidência do sentir e do sentido, é distância e separação religadas pelo laço da intencionalidade, em que a proto-impressão ou instante vivo é presente pontual, que retém o passado imediato e antecipa o futuro iminente, numa redução das diferenças do tempo a modalidades do presente: o «não mais» do passado continua ainda presente e o «ainda não» do futuro já é «na pontualidade do presente»<sup>431</sup>. A consciência do tempo é a própria temporalização espontânea e não uma reflexão sobre o tempo e, por isso, a retenção e a protensão são modalidades próprias do fluxo da consciência em que o ser-à-distância do passado e do futuro imediatos coincidem no presente da proto-impressão. A este fluxo ou sentir da sensação chama Husserl «subjectividade absoluta» e considera-a mais profunda que a intencionalidade objectivadora e anterior à linguagem<sup>432</sup>. Nesta sequência, só a proto-impressão é isenta de toda a idealidade ou é a «não-idealidade por excelência», criadora da novidade imprevisível dos conteúdos de consciência mas, ao mesmo tempo, passividade e receptividade relativamente a um «outro», que penetra na vida do «mesmo» antes do pensamento, e «consciência interna», que traduz «talvez a essência de todo o pensamento», quando procura reter «uma plenitude que se escapa». Na diferença entre sentir e sentido ou na modificação do fluxo temporal está «o mistério

---

<sup>429</sup> ID., *o.c.* 151.

<sup>430</sup> ID., *o.c.* 152.

<sup>431</sup> ID., *o.c.* 152-153.

<sup>432</sup> ID., *o.c.* 154.

da intencionalidade» de uma consciência, que é «senescência e procura de um tempo perdido»<sup>433</sup>.

Rasgou-se deste modo a via para a filosofia do corpo próprio, em situação e na terra e para a análise do sensível, do ante-predicativo e da impressão originária, em que a intencionalidade se limita a um movimento para o mundo mas enraizado «em todos os horizontes implícitos — não-representados — da existência encarnada»<sup>434</sup>. Envolvida sempre numa situação primeira e seus horizontes, a consciência só posteriormente e numa reflexão segunda os pode tematizar. Há, portanto, uma diferença ou ruptura entre as potencialidades ou implicações, que entram na constituição da situação do sujeito corpóreo, e o presente das actualizações da consciência, onde se anuncia uma passividade, que a actividade soberana da consciência intencional não assume, não refere nem suporta. Esta passividade ou diferença temporal pareceu a Lévinas constituir a relevância oculta do conceito de «proto-impressão», que Husserl interpretou como «fonte primeira de toda consciência ulterior e de todo o ser»<sup>435</sup>, «começo absoluto», «gênese espontânea», «criação originária» da corrente de consciência<sup>436</sup>, que temporalmente é um presente sempre novo em que o recebido de fora é sempre correlativo da espontaneidade da consciência e pode ser recuperado pela sua posterior reflexão<sup>437</sup>. Pelo contrário, para Lévinas, as implicações e as potencialidades da «impressão originária», que escapam à objectivação, presentificação e soberania da consciência, manifestam um passado temporal, que interfere em nós, nos envelhece, fatiga e faz mortais ou, num futuro incerto, absolutamente passados e, de modo algum, é uma geração da consciência<sup>438</sup>. Nesta passividade do deixar de ser, desistir ou morrer sem nossa intervenção não se inclui apenas o fracasso da recuperação egocêntrica do tempo pela retenção e protensão mas também a abertura da possibilidade reprimida do tempo-para-o-outro, que é o tempo original da consciência moral<sup>439</sup>. É de modo não intencional que a consciência do sujeito encontra o outro homem, porque este, na sua alteridade, é proximidade e não objecto intencional

<sup>433</sup> ID., *o.c.* 156.

<sup>434</sup> ID., *o.c.* 132.

<sup>435</sup> E. HUSSERL, *Zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917) (Den Haag 1966) 67. Cf. E. LÉVINAS, «Intentionalité et Sentation» in: ID., *En Découvrant...* 151.

<sup>436</sup> ID., *o.c.* 100. Cf. E. LÉVINAS, *o.c.* 155-156.

<sup>437</sup> ID., *o.c.* 119 ss.

<sup>438</sup> ID., *Autrement qu'être* 66 ss.

<sup>439</sup> ID., «La mauvaise Conscience et l'Inexorable» in: ID., *De Dieu...* 265. Cf. Th. WIEMER, *o.c.* 252.

e, como tal, atinge a consciência do sujeito de modo mais imediato do que todas as formulações do saber representativo, precede e é incomensuravelmente maior do que o que dele sente a consciência acolhedora, como expõe Lévinas no cap. III de *Autrement qu'être*. Em *Langage et Proximité*, o «mistério do conhecimento», que revela a insuficiência da leitura husserliana da intencionalidade activa e constituinte, está no facto de a consciência «como obra passiva do tempo», ferida de uma passividade sem reserva de criatura incapaz de assumir o acto criador e de ouvir o verbo da Criação, se não poder descrever em categorias nascidas da consciência de objectos<sup>440</sup>. Por isso, é preciso admitir no discurso uma relação «a uma singularidade colocada fora do tema do discurso» e com a qual este procura entrar em contacto imediato, não em sentido espacial mas por uma nova orientação significativa em que o intencional se converte em ético. Lévinas considera ética a relação entre termos, que se não unem pela síntese do entendimento nem pela relação sujeito-objecto mas estabelecem entre si uma intriga em que «um pesa ou importa ou é significativa para o outro» e que nenhum saber teórico poderá esgotar nem destrinçar<sup>441</sup>. Nesta intriga, a subjectividade intencional converte-se numa subjectividade, que entra em contacto com uma singularidade, que exclui toda a idealização, tematização e representação. O ponto preciso em que o intencional se converte em ético, é o rosto humano, para quem o contacto significa «ternura e responsabilidade»<sup>442</sup>. O sensível deve interpretar-se primariamente como tocar, antes de se transformar em conhecimento sobre as coisas e suas qualidades. Aproximar-se, avizinhar-se não delimitam uma região do saber, pois no contacto as coisas são próximas num sentido totalmente diferente daquele em que são julgadas rugosas, pesadas, negras, agradáveis, existentes ou não existentes. O modo como as coisas são «em carne e osso» segundo a expressão de Husserl, não é a sua manifestação concreta mas a sua proximidade, que as ideias ou os valores não têm mas só o sensível. Por isso, o sensível define-se pela relação de proximidade, pela ternura do rosto e da nudez da pele, no contexto do outro<sup>443</sup>. Nesta óptica, o concreto enquanto sensível é imediatidade, contacto e linguagem, que a análise intencional não soube ler na percepção. O sensível só é superficial gnosiologicamente mas não na relação ética de proximidade, onde está o essencial e a vida. O contacto e a proximidade estão na raiz

<sup>440</sup> ID., *Langage et Proximité* 219. Cf. ID., «De l'Un à l'Autre. Transcendance et Temps» in: C. CHALIER-M. ABENSOUR, *Cahier de l'Herne* 29-49.

<sup>441</sup> E. LÉVINAS, *Langage et Proximité* 225<sup>1</sup>.

<sup>442</sup> ID., *o.c.* 225.

<sup>443</sup> ID., *o.c.* 227.

da visão e da consciência, como toque profundo e terno do visível e do audível: «Vemos e ouvimos como tocamos»<sup>444</sup>. Porém, a ternura ou a proximidade do sensível só se desperta a partir do rosto humano, da aproximação do próximo, que é o sensível puro. Daqui estende-se a ternura sobre todas as coisas, onde se imprimiram traços do homem. Se a proximidade das coisas é poesia, esta não é separável da proximidade por excelência, que é a do próximo. Este contacto ou relação de proximidade inconvertível na estrutura noético-noemática da consciência é a «linguagem original, linguagem sem palavras nem proposições, pura comunicação»<sup>445</sup>, relação com o próximo no sentido moral do termo. Porém, o próximo é precisamente aquele que tem imediatamente um sentido, antes que alguém lho conceda. Esta imediatidade é a proximidade obsidiante, não por defeito mas por um excesso, que deixa a consciência sempre atrasada e anacrónica, sem medida nem ritmo adequado. Na carícia, a proximidade é sempre ausência e, do mesmo modo, à presença do próximo aflora sempre uma ausência, uma inquietação, que elimina todo o repouso, uma fome insaciável como o desejo, «um contacto de amor e de responsabilidade». O Infinito não se pode concretizar em nenhum termo, contesta a sua própria presença, foge, deixa um vazio, uma noite, um rasto em que «a sua invisibilidade visível é o rosto do próximo»<sup>446</sup>.

A transcendência traduzida em geral pela afirmação de que pensamos e sentimos infinitamente mais do que a facticidade da consciência sugere e pela convicção de que não são sintetizáveis as relações finito-Infinito, eu-outro, torna-se a instância crítica da nova Fenomenologia de Lévinas. Sob o nome de excedência, um movimento de transcendência percorre já o escrito *De l'Évasion*, que versa sobre a saída do ser e da sua auto-suficiência absoluta e definitiva<sup>447</sup>. O pensamento ocidental jamais percorreu esta via, que leva para além do ser, e, por isso, a transcendência, que procurou, era apenas um ser melhor, a harmonia entre nós e o mundo ou o aperfeiçoamento do nosso próprio ser. Porque o ser no Ocidente significou auto-suficiência, a insuficiência da condição humana era uma limitação do ser e, nesta perspectiva, a transcendência tinha o sentido de superação dos limites do ser até atingir a comunhão com o Ser Infinito<sup>448</sup>. No prefácio da primeira edição de *Del'Existence à l'Existant* (1947), Lévinas escreve que o movimento de um existente para o Bem não é uma transcendência no sentido de «uma existência superior» mas «uma saída

---

<sup>444</sup> ID., *o.c.* 228.

<sup>445</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>446</sup> ID., *o.c.* 230.

<sup>447</sup> ID., *De l'Évasion* 69.

<sup>448</sup> ID., *o.c.l.c.*

do ser e das categorias, que o descrevem: uma ex-cendência»<sup>449</sup>. Deste modo, a evasão prepara outro sentido de transcendência, que se não identifica simplesmente com a superação clássica de limites mas é o próprio abandono ou saída do ser, e não a sua renovação ou criação. Neste caso, o ser não é mero obstáculo, que o pensamento teria de superar, nem simples rigidez rotineira a vencer pela criatividade mas uma prisão donde é necessário evadir-se para sempre. Neste sentido de fuga da prisão fala Lévinas de «ex-cendência»<sup>450</sup>, que, aplicada à identidade do eu, significa a necessidade de sair de si mesmo ou «de romper o encadeamento mais radical», que prende o eu a si mesmo, e, portanto, de destruir a paz consigo mesmo. Esta necessidade de evasão ou de ex-cendência «conduz-nos ao coração da filosofia»<sup>451</sup>, de que se afastou o idealismo, ao deixar-se invadir por todas as leis do ser, apesar da sua oposição ao realismo<sup>452</sup>. No caso do sujeito, a ex-cendência é o início da conversão radical, que pode transformar a «condenação ao ser» em desejo de «socialidade primeira», onde a alteridade é transcendência<sup>453</sup>. A necessidade de fuga ou de ex-cendência manifesta-se na claustrofobia oriunda da «impossibilidade de se evadir de uma existência anónima e incorruptível»<sup>454</sup>, como atesta «a experiência vivida da insónia»<sup>455</sup>. Preso de uma vigília involuntária, impedido do repouso, invadido por pensamentos, que não dirige, sem capacidade de orientar a consciência intencional, o homem com insónias não se abre a objectos reais mas vagueia ao sabor das ideias, que se abatem sobre ele, como se não tivessem autor, anónimas, invasoras e impeditivas da queda anseada nos braços de Morfeu. A experiência da insónia põe precisamente em crise o sujeito monádico husserliano, em cujo mundo nada podia entrar e donde tudo provinha<sup>456</sup>. Na experiência de insónia, a precaridade do sujeito, a dissolução ameaçadora da integridade do eu, a incapacidade de se recolher em si mesmo indiciam uma despersonalização, que faz perder ao sujeito as suas referências como se fosse um exilado, sem habitação nem morada em parte alguma. Para Lévinas, a insónia mostra a impossibilidade de nos subtrairmos à existência absurda e indefinida, ao *il y a* ou facto bruto de ser, como limite de toda a

449 ID., *De l'Existence à l'Existant, Avant-Propos*.

450 ID., *De l'Évasion* 73.

451 ID., *o.c.* 74.

452 ID., *o.c.* 98.

453 ID., *Totalité et Infini* 340. Cf. P. HAYAT, *Emmanuel Lévinas. Éthique et Société* (Paris 1995) 19-20.

454 ID., *De l'Existence à l'Existant* 101.

455 ID., *Le Temps et l'Autre* 27.

456 ID., «L'Oeuvre d'Edmond Husserl» 47.

experiência pessoal desenhado na não-liberdade do ser, que está no fundo da liberdade do sujeito <sup>457</sup>. A subjectividade, porém, pode sair da insónia e refugiar-se no sono. Neste caso, o lugar de que o ser abstracto carece, aparece no acto de se deitar, pois «deitar-se é precisamente limitar a existência ao lugar, à posição» <sup>458</sup>, que se torna assim uma base e uma condição, com que o sono restabelece relações. Quando nos deitamos, abandonamo-nos a um lugar, que se torna refúgio-base e, deste modo, dormir é como entrar em contacto com as virtudes protectoras do lugar, procurar o sono é buscar este contacto de um modo peculiar. É rigorosamente a partir do repouso, da posição e da relação única com o lugar que desperta a consciência. A base ou o lugar do sono e da evasão em que a consciência se apoia, é um «aqui» radicalmente diferente do «aí» da existência heideggeriana, porque este implica o mundo e aquele precede toda a compreensão, todo o horizonte e todo o tempo. Isto significa que a consciência é origem, arranca de si mesma, é o existente, que, na sua vida de consciência, procede sempre da sua posição, isto é, da sua «relação» prévia com a base, com o lugar, que «no sono desposa com exclusividade». Antes de ser um espaço geométrico ou o ambiente concreto do mundo heideggeriano, o lugar é uma base pela qual o corpo é o acontecimento, a chegada ou a posição concreta e situada da consciência <sup>459</sup>. Pela sua auto-posição, o sujeito realiza a sua capacidade de libertação da existência indeterminada e anónima mas esta libertação é frágil. Tudo se passa como se um destino dominasse a liberdade do sujeito, que, evadido do ser anónimo, continua ainda prisioneiro da possibilidade de uma volta do *il y a* <sup>460</sup>, que o espreita e segue como sombra. A ex-cendência ou saída inicial do ser desemboca imediatamente na auto-posição do sujeito ou hipóstase, que é apenas um indivíduo monádico. O «conatus essendi», na sua pertinácia egóide de auto-conservação, é o «individualismo do ser», «a persistência ou a insistência dos sendos à maneira de indivíduos orgulhosos do seu papel», é «este particularismo do inerte substantivado em coisas, do vegetal enraizado, da fera em luta pela existência e da alma proprietária e interessada», é o particularismo gerador de egoísmos ou totalidades políticas prestes ou a preparar-se para a guerra <sup>461</sup>. O exemplo do «individualismo do ser» é o de uma árvore em crescimento sem

---

<sup>457</sup> ID., *De l'Existence à l'Existant* 111, 112; ID., *De l'Évasion* 70; *Le Temps et l'Autre* 26-27.

<sup>458</sup> ID., *De l'Existence à l'Existant* 119.

<sup>459</sup> ID., *o.c.* 122.

<sup>460</sup> ID., *o.c.* 142.

<sup>461</sup> ID., «De l'Éthique à l'Exégèse» in: ID., *À l'Heure des Nations* (Paris 1988) 128.

qualquer consideração por tudo aquilo que ela suprime e destrói na busca de alimento, de ar e de sol, é o de um ser plenamente justificado na sua natureza ontológica, é o de um usurpador <sup>462</sup>, donde jamais poderia resultar uma ordem humana pacífica.

O tema da insónia simboliza também um despertar positivo, salutar e libertador, que já está vivo na «perturbação do mesmo pelo outro, que se não absorve no mesmo» <sup>463</sup>. Neste caso, a insónia reflecte a inquietação introduzida pelo outro no cerne da identidade subjectiva, impede o sujeito de se reencontrar dentro de si mesmo, tornando-se libertadora da prisão do eu e vigilante em sentido ético, exprime a impossibilidade da presença do eu a si mesmo, desloca para o exterior o seu centro de gravidade, pois o sujeito é agora despertado por um apelo para o que é mais profundo do que ele mesmo e onde ninguém o pode substituir <sup>464</sup>. Pelo tema da insónia abre-se uma via a que Lévinas chama «o excesso da socialidade» ou a possibilidade de o sujeito conter mais do que pode conter, testemunhando paradoxalmente a presença do outro no mesmo, que «não aliena o mesmo mas em rigor o desperta... um 'mais' no 'menos'» <sup>465</sup>. Como o excesso da socialidade, o desejo avança para uma exterioridade absoluta, pois ele «é a falta no ser, que é completamente e a que nada falta», como o amor platónico era filho da abundância e da pobreza, era a indignância de uma riqueza, a insuficiência do que se basta <sup>466</sup>. Pelo tema da insónia pode, portanto, pensar-se o laço social originário como uma relação a uma exterioridade, de que o eu jamais teria a iniciativa e onde ele não reencontraria a sua prioridade hegemónica.

A «noção de transcendência, de alteridade, de novidade absoluta» apela a «uma outra fenomenologia» mesmo que esta signifique a «destruição da fenomenologia do aparecer e do saber» <sup>467</sup>. Neste caso, «fazer fenomenologia» é sobretudo «procurar e lembrar» a intriga humana ou inter-humana», que é o impensado dos dados abstractos ou do dito das palavras e das proposições, é «encenar» concretamente esta intriga, que habita no horizonte potencial dos fenómenos. Em síntese, fazer fenomenologia é agora «procurar a intriga humana ou inter-humana como o tecido da inteligibilidade última», fazendo descer a sabedoria do céu à terra <sup>468</sup>. A tarefa, que agora se impõe, é a da conciliação entre Fenomenologia e

<sup>462</sup> ID., *Difficile Liberté* 144-145.

<sup>463</sup> ID., «La Philosophie et l'Éveil» in: ID., *Entre Nous* 103-104.

<sup>464</sup> ID., «De la Conscience à la Veille. À partir de Husserl» in: ID., *De Dieu...* 48.

<sup>465</sup> ID., *Dieu et la Philosophie* 99.

<sup>466</sup> ID., «La Philosophie et l'Idée de l'Infini» in: ID., *En Découvrant...* 175.

<sup>467</sup> ID., *Transcendance et Intelligibilité* 18.

<sup>468</sup> ID., *o.c.* 28.

Transcendência. Lévinas tinha consciência da polissemia da palavra «transcendência» e, por isso, considerou pertinente a análise do seu sentido etimológico: «A transcendência significa etimologicamente um movimento de travessia (trans) e também o de subida(scando), exprimindo o duplo esforço de percorrer o vazio do intervalo, subindo e mudando de nível»<sup>469</sup>. Esta tensão para o além e para as alturas foi realizado sobretudo na experiência do Sagrado ou nível superior do ser, que seria a esfera do intocável, do impossível e só depois a do interdito. Daí, o primeiro sentido de transcendência: «O intervalo, que se estende entre o céu e a terra, intransponível para o movimento e percorrido pela visão, é a transcendência»<sup>470</sup>. Porém, esta transcendência espacial do olhar é literalmente idolatria e Lévinas pergunta se «o saber do Ocidente não é a secularização de uma idolatria»<sup>471</sup>. Nesta hipótese, a idolatria secularizada torna-se Ontologia ou Filosofia Primeira elaborada e transmitida pelos Gregos ao Ocidente e correlacionada com a economia do bom senso prático dos homens famintos, que se apoderam das coisas antes de as consumirem, constroem casas e se sedentizam, adquirem, representam e trocam as coisas. Assim, «toda a relação prática com o mundo é representação ou funda-se numa representação e o mundo representado é económico»<sup>472</sup>. A secularização realizada pela técnica destruiu os deuses pagãos, a «sua falsa e cruel transcendência» e reduziu-os a coisas deste mundo. Há, porém, uma outra transcendência, que é «um exterior não-espacial», sob cujo influxo se formula no seio do mesmo a questão dirigida ao outro e sobre o outro, antes de qualquer Ontologia<sup>473</sup>. A «nova transcendência» é a recusa de acreditar na paz no sentido de uma harmonia da totalidade, fora da qual continuaria a fome do outro homem, de que eu sou responsável. Para que aconteça a verdadeira transcendência, é preciso que o outro vise o eu e lhe permaneça exterior, o faça sair de si e o ponha em questão. A verdadeira transcendência não provém da interioridade de um ser de que fosse o prolongamento ou a idealização mas da exterioridade. Por isso, o rosto do outro é o lugar da transcendência na medida em que ele mesmo põe em causa o eu na sua existência de ser-para-si mediante o traumatismo da transcendência, que impede o eu de permanecer em si e o transporta aos limites de si mesmo<sup>474</sup>. Neste contexto, Lévinas

<sup>469</sup> ID., «Sécularisation et Faim» in: *Cahier de l'Herne* 19.

<sup>470</sup> ID., *o.c.* 20.

<sup>471</sup> ID., *o.c.* 21.

<sup>472</sup> ID., *o.c.* 24.

<sup>473</sup> ID., *o.c.* 25-27.

<sup>474</sup> P. HAYAT, «La Philosophie entre Totalité et Transcendance» in: E. LÉVINAS, *Altérité et Transcendance* (Paris 1995) 13.

confessa ter tentado «uma fenomenologia da socialidade a partir do rosto do outro homem», lendo antes de toda a mímica a sua exposição sem defesa à solidão misteriosa da morte e ouvindo, antes de toda a expressão verbal, uma voz de ordem, que me obriga a não ficar indiferente perante esta morte, sob pena de ser cúmplice dela <sup>475</sup>.

Há, porém, outras formas de perda de si mesmo a que Lévinas chama também 'transcendência' como a dissolução do eu no *il y a* e as formas fracassadas de transcender imanentes à vergonha e ao tédio <sup>476</sup>, a que se opõe o movimento antitético de transcendência propriamente dito, chamado por isso 'trans-ascendência', expressão recebida de J. Wahl: «O movimento metafísico é transcendente e a transcendência como desejo e inadequação é necessariamente uma trans-ascendência» <sup>477</sup>. O ponto de partida dos dois movimentos opostos de transcendência é o eu, que pode dissolver-se no anonimato do ser e fracassar na saída de si ou ir para além da sua auto-posição ou hipóstase na relação ética, para além do ser. Entre estes extremos há formas mitigadas de transcendência, que são modos de como o eu hipostasiado procura superar o isolamento: a fruição ou saída de si para os alimentos, de que se nutre o eu; o saber, que transforma os elementos em objectos; o trabalho criador de formas nas coisas e a economia do nosso habitar no mundo. Em *De l'Existence à l'Existence* (1947), a hipóstase ou posição do eu por si mesmo é já um abandono de uma forma impessoal de eu e um começo de separação, que será um conceito fulcral em *Totalité et Infini* mas permanecerá um isolamento, se não avançar até ao outro separado. Isto quer dizer que o eu-hipóstase nos seus movimentos de saída de si pode realizar de novo um regresso a si mesmo, quando o mundo ao serviço da satisfação das necessidades do eu se converte em meio de regresso a si mesmo, à reflexão da auto-consciência, em que o eu é junto de si e totalmente ele mesmo. Neste caso, o movimento de transcendência para além de si mesmo é contrariado pelo movimento de regresso ao ponto de partida e, por isso, o eu permanece sempre preso do mesmo ou é o próprio movimento do mesmo, gorando-se a transcendência da ida ao mundo: «A transcendência reveste-se de imanência. É comigo mesmo que eu me reencontro no conhecimento e na fruição. A exterioridade da luz não basta para a libertação do eu cativo

<sup>475</sup> E. LÉVINAS, *Altérité et Transcendance* 50; ID., *Difficile Liberté* 410.

<sup>476</sup> ID., *De l'Évasion* 87, 88. Cf. K. HUIZING, *Das Sein und der Andere. Lévinas' Auseinandersetzung mit Heidegger* (Frankfurt/M. 1988) 50-57; R. ESTERBAUER, *Transzendenz — «Relation»*. *Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Lévinas'* (Wien 1992) 92-93.

<sup>477</sup> E. LÉVINAS, *Totalité et Infini* 24. Cf. B. FORTHOMME, *Une Philosophie de la Transcendance. La Métaphysique d'Emmanuel Lévinas* (Paris 1979).

de si mesmo»<sup>478</sup>. A tentativa da evasão de si realizada na fruição termina na satisfação de si mesmo e no regresso à prisão do eu como a vergonha, longe de ser a reacção de se esconder perante os outros em virtude da transgressão de uma norma, é o desejo fracassado de se esconder perante si mesmo. A impossibilidade de o eu se esquivar a si, de se ver e esconder ao mesmo tempo, embora o deseje, ou a permanente prisão a si mesmo apesar de todas as tentativas de fuga, é a razão por que a vergonha é tão dolorosa. Também no tédio se exterioriza a impossibilidade de sair de si, quando o eu melancólico permanentemente desejoso de evasão e de auto-transcendência não sente forças para superar as condições reais da sua prisão e, por isso, fica inactivo no seu desejo e derrotado no combate contra si mesmo. A ida ao mundo no saber, no prazer e no trabalho não termina em qualquer transcendência autêntica mas na esfera de domínio do eu<sup>479</sup>; as experiências de vergonha e de tédio<sup>480</sup> mostram com o seu fracasso que o eu não sai verdadeiramente de si pela força da própria actividade mas carece da «passividade absoluta», que é a aproximação do outro, para a autêntica saída de si ou transcendência. Não é a fruição em que as nossas necessidades se saciam mas o desejo, que deixa o outro intacto na sua alteridade, a forma adequada à relação eu-outro, que, insaciável por essência, se renova sempre, alimentando a sua própria fome num processo interminável. O desejado está para além de toda a representação, que o prendesse numa definição ou o fixasse num olhar, é o invisível na sua reduzida visibilidade a capturar o eu e a arrastá-lo sempre para além de todas as necessidades e carências satisfeitas na fruição: «O desejo do outro nasceu num ser a que nada falta ou, mais exactamente, nasceu para além de tudo aquilo, que lhe pode faltar ou satisfazer»<sup>481</sup>, sem jamais se confundir com nostalgias de regresso a paraísos perdidos<sup>482</sup>.

Uma esfera da transcendência do desejo preferida por Lévinas é a relação erótica entre o homem e a mulher, que não é qualquer fusão eliminadora da alteridade, pois «o patético do amor consiste numa dualidade insuperável dos seres» ou numa «relação com o que eternamente se esquivava». Na volúpia, que é, por essência, dual, «o outro enquanto outro não é nela um objecto, que se torne nosso ou nós, porque ele retira-se no e para o seu mistério»<sup>483</sup>. Para Lévinas, este mistério não tem «o sentido

<sup>478</sup> ID., *Le Temps et l'Autre* 47.

<sup>479</sup> ID., *Totalité et Infini* 139, 140, 115, 153, 160, 169.

<sup>480</sup> ID., *De l'Évasion* 88, 87. Cf. R. ESTERBAUER, *o.c.* 92-93; K. HUITZING, *o.c.* 50-57.

<sup>481</sup> E. LÉVINAS, «La Trace de l'Autre» in: ID., *En Découvrant...* 193.

<sup>482</sup> ID., *La Philosophie et l'Idée de l'Infini* 175.

<sup>483</sup> ID., *Le Temps et l'Autre* 78.

etéreo de certa literatura», pois «na materialidade mais brutal, mais vergonhosa ou mais prosaica do aparecimento do feminino» não são abolidos nem o seu mistério nem o seu pudor. Neste caso, a profanação não é uma negação do mistério mas uma das possíveis relações com ele. A transcendência peculiar do feminino não é um movimento expressivo para a luz mas uma fuga perante esta, é a ocultação ou o pudor, que é um movimento de transcendência oposto ao movimento da consciência, não por ser inconsciente ou subconsciente mas por ser mistério <sup>484</sup>. Esta transcendência do outro na relação erótica é confirmada pela análise fenomenológica da carícia, que não é simples contacto epidérmico mas uma busca do que é impossível tocar. A carícia é um modo de ser do sujeito, que transcende o contacto com o outro e, por isso, não é propriamente um tocar mas «um não saber» aquilo mesmo, que se procura. É como um jogo com aquilo que se furta à apreensão, um jogo sem projecto nem plano com algo sempre outro, sempre inacessível e sempre ainda por chegar. A relação erótica só fracassa em termos de «captação», «posse» ou «conhecimento», que são para Lévinas sinónimos de poder, e não em termos de transcendência e de mistério <sup>485</sup>. Apesar de contacto sensível, a carícia transcende o sensível, não se apropriando de nada mas solicitando o que se escapa sem cessar, na sua forma, para um futuro, como se ainda não fosse. A carícia é uma intencionalidade, que procura e marcha para o invisível, exprime de certo modo o amor mas sofre a incapacidade de o dizer, vive o corpo desnudado da sua própria forma, sem o estatuto de sendo, entre o ser e o ainda não-ser, descobre o mistério sem o eliminar, recebe o feminino como «um rosto, que vai para além do rosto», em que a obscuridade da noite invade a claridade diurna. O eros avança para além do rosto, para o jamais demasiado abscôndito, para o refractário à luz, para o que é exterior à oposição ser-nada e ao elenco de possibilidades comuns, para o não-conceptualizável <sup>486</sup>. Na carícia, o feminino sem forma arrasta o eu para fora de si, prendendo-o numa busca sem fim nem regresso, onde se desenrola um tipo de auto-transcendência num silêncio sem expressão possível. Na relação erótica, que é «uma solidão a dois» <sup>487</sup> sem fusão nem a complementaridade que eliminasse a alteridade, sem posse recíproca de senhor e de escravo <sup>488</sup>, o encontro de duas volúpias não visa o outro, como a amizade, mas a volúpia do outro e, por isso, é volúpia da volúpia

---

<sup>484</sup> ID., *o.c.* 79, 81.

<sup>485</sup> ID., *o.c.* 82-83.

<sup>486</sup> ID., *Totalité et Infini* 288-289.

<sup>487</sup> ID., *o.c.* 297.

<sup>488</sup> ID., *o.c.* 298.

e amor do amor do outro, isto é, procura o infinitamente futuro, o que há que engendrar numa trans-substanciação em que o mesmo e o outro, sem se confundirem, geram o filho <sup>489</sup>. A fecundidade não tem apenas um sentido biológico <sup>490</sup> mas é também uma «categoria ontológica» em que o filho não é uma obra, um poema ou um objecto nem tão-pouco uma propriedade, não é causado nem dominado nem tido mas é um outro ou estranho, que simultaneamente é o eu do pai: «Eu não tenho o meu filho, eu sou o meu filho» <sup>491</sup>. Nesta saída de si para o filho em que «a fecundidade do eu é a sua própria transcendência», o pai abre-se a um futuro seu e não-seu, que não entra na essência lógica do possível, não é o germen aristotélico nem o ser-possível heideggeriano <sup>492</sup>. Na proposição «eu sou o meu filho», as palavras «eu sou» têm um significado diferente do do discurso eleático ou platónico, porque agora há «uma multiplicidade e uma transcendência, que faltam até nas análises existencialistas mais ousadas». O filho não é um acontecimento qualquer mas um eu, uma pessoa, cuja alteridade não é a do *alter ego*. Por seu lado, a paternidade não é uma simpatia pela qual o pai se pode colocar no lugar do filho mas é o próprio ser do pai, que se trans-substancia no ser do filho, rompendo a solidão a que a hipóstase ou substância o condenara <sup>493</sup>. A relação ontológica ao filho, pela qual o eu se torna outro, não tem a estrutura da posse e do domínio, porque a alteridade e a estranheza do filho gozam de transcendência: «A paternidade é a relação com um estranho, que, sendo plenamente outro, é (o) eu (do pai): a relação do eu com um eu, que, no entanto, é estranho ao eu» <sup>494</sup>. Estranho e familiar, idêntico e indisponível, o filho recebe dos pais a sua unicidade, que o torna eleito: «Cada filho é filho único, filho eleito» <sup>495</sup>. Esta eleição é a própria geração acontecida no encontro erótico e, por isso, não se deve confundir com a eleição do sujeito ético pelo outro, que o responsabiliza e faz seu refém. Pela sua alteridade, o filho assegura a possibilidade e o futuro aos pais, isto é, a fecundidade dos pais significa uma relação a um futuro, que não está nas suas mãos ou, por outras palavras, «a fecundidade continua a história sem produzir velhice» no «tempo do absolutamente outro», que marca o ritmo sem fim da transcendência especial da passagem para os

---

<sup>489</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>490</sup> ID., *o.c.* 277, 310, 312.

<sup>491</sup> ID., *o.c.* 310.

<sup>492</sup> ID., *o.c.* 310, 300.

<sup>493</sup> ID., *Le Temps et l'Autre* 86.

<sup>494</sup> ID., *o.c.* 85.

<sup>495</sup> ID., *Totalité et Infini* 311.

filhos ou trans-substanciação<sup>496</sup>. Nesta óptica, o ser multiplica-se e cinde-se indefinidamente no mesmo e no outro, é sociedade em processo, é tempo. Saímos assim da filosofia do ser parmenídeo usando um discurso em que «a transcendência é tempo e vai em direcção ao outro», que não é qualquer termo final e, por isso, não estanca o movimento do desejo. O desejado é ainda desejo e, por isso, a «transcendência transcende na direcção daquele, que transcende» — expressão, que traduz «a verdadeira aventura da trans-substanciação». A fecundidade dos pais consome de certo modo a bondade do dar, pois conceber o filho é engendrar fecundidade, dando-lhe o poder de dar<sup>497</sup>, onde o futuro dos pais se revê. É descontínuo o tempo da fecundidade em que se interrompe a força realizadora dos pais e o filho num começo novo lhes dá possibilidades de que os pais não podem dispor. Sobre o envelhecimento do ser mortal dos pais triunfa a juventude do começo novo do filho, que é um recomeçar para os pais, como o perdão é o novo presente de um passado de culpa e a autêntica obra do tempo<sup>498</sup>. O tempo da fecundidade prolonga-se na série indefinida de gerações com suas rupturas pelas quais o eu dos pais se alonga num futuro sem fim, existe sem limites como «ser para o infinito». Dada a estrutura temporal da fecundidade, a transcendência da trans-substanciação avança «para o mistério do futuro»<sup>499</sup>, que é o outro tempo e o tempo do eu, como o filho é o estranho e, ao mesmo tempo, o eu do pai. No tempo descontínuo da fecundidade, a relação inter-humana é relevante, porque sem o filho é impossível o futuro dos pais.

A transferência da transcendência da fecundidade para a responsabilidade pelo outro independente de qualquer relação de filiação é a superação do «egoísmo a dois» da carícia, da volúpia e da infinitude na sequência das gerações para a relação e diferença ética entre o eu e o outro, em cujo rosto nos vem à ideia o Infinito. À transcendência da trans-substanciação segue-se a transcendência do rosto analisada em *Totalité et Infini* e aprofundada em *Autrement qu'être*, sobretudo no tema nuclear da substituição, em que aparece uma «nova razão» ou irrupção do humano, que não só interrompe o *conatus essendi* e a luta pela existência, geradora do mal e da guerra, mas também instaura a bondade benevolente do desinteresse, da prioridade do outro e da responsabilidade por ele, da disimetria até à imolação, de uma vocação e generosidade plenas, sempre ameaçadas pelas «necessidades desumanas do ser no homem e na econo-

<sup>496</sup> ID., *o.c.* 301.

<sup>497</sup> ID., *o.c.* 302.

<sup>498</sup> ID., *o.c.* 315.

<sup>499</sup> ID., *Le Temps et l'Autre* 89.

mia»<sup>500</sup>. A nova intriga da «diferença ética» é a destruição última das variações da imanência de tipo ontológico, fenomenológico e dialéctico e a promoção do sujeito corpóreo, que, para além da fruição e da transsubstanciação, é paciência, vulnerabilidade e sensibilidade éticas, despertas para uma expiação sem medida: «... nesta ruptura, neste despertar, nesta expiação e nesta exacerbação desenrola-se a divina comédia de uma Transcendência para além da Ontologia»<sup>501</sup>. Daí, a leitura levinasiana da proto-impressão de Husserl: contra a razão constituinte da Fenomenologia, a «nova razão» é sensível ao outro, é não-intencional, passiva, sempre visada e acusada pelo outro, com «estrutura de acusativo»<sup>502</sup>; a substituição como vocação messiânica de todo o homem não é um acto mas precisamente o contrário do acto, é a passividade inconvertível em acto, o aquém da alternativa actividade-passividade, em que o sujeito na sua plena submissão e obediência é refém da transcendência ou do excesso, que se diz no rosto do outro e requer uma fenomenologia da recepção e do testemunho<sup>503</sup>.

Lévinas serviu-se outrossim das metáforas da insónia e do despertar para dizer a transcendência. No sono dogmático da atitude natural, o ser é o vazio, que nos atinge numa espécie de sonolência e, por isso, só na vigília ou na insónia se avança para além do ser. Neste sentido, a insónia animada pela dinâmica do despertar é ruptura, onde acontece a saída do ser ou, na expressão de Lévinas, é «transcendência, que rompe a imanência»<sup>504</sup>, é «vigília sem intencionalidade» num constante despertar da coincidência do eu consigo mesmo para algo «mais profundo do que ele mesmo», é receptividade acolhedora do Infinito, é submissão a um Deus interior e transcendente, é libertação de si em si mesmo ou livre despertar para a responsabilidade pelo outro<sup>505</sup>. Esta razão vigil e vigilante, sensível e vulnerável, é inquietação pelo outro por quem é ferida e a quem se expõe, tem mais luz do que o seu olhar pode acolher e o seu contacto supera as possibilidades da própria pele. A transcendência descreve-se em termos de despertar, de vigília e de vigilância permanente, tendo por referência o sono dogmático do ser e da mesmidade<sup>506</sup>. Como se fosse

<sup>500</sup> ID., «Entretien» in: J.-Ch. AESCHLIMANN, Ed., *o.c.* 15.

<sup>501</sup> ID., *Nomes Propres* 10.

<sup>502</sup> ID., «De l'Un à l'Autre et Temps» in: *Cahier de l'Herne* 39; ID., «Un Dieu Homme?» in: ID., *Entre Nous. Essai sur le penser -à-l'Autre* (Paris 1991) 74-76.

<sup>503</sup> P. RICOEUR, «Emmanuel Lévinas, Penseur du Témoignage» in: J.-Ch. AESCHLIMANN, Ed., *o.c.* 17-40.

<sup>504</sup> E. LÉVINAS, *De la Conscience à la Veille* 51.

<sup>505</sup> ID., *o.c.* 52.

<sup>506</sup> ID., *o.c.* 59.

um «queimar sem consumir de uma chama inextinguível», o outro questiona interminavelmente «a prioridade e a quietude do mesmo» segundo o ritmo de um «despertar no seio da própria vigília» ou de «uma insónia mais vigilante do que a lucidez da evidência em que repousa o mesmo»<sup>507</sup>.

Em 1976, Lévinas usa a expressão «acontecimento da transcendência como vida» no trabalho intitulado *La Philosophie et l'Éveil*<sup>508</sup>. A explicitação do sentido do outro recebido na proto-impressão é a descrição do modo como ele arranca o eu à sua «hipóstase, ao aqui, ao coração do ser ou ao centro do mundo», onde ele se afirmava de modo privilegiado e prioritário e passa agora para segundo plano, vendo-se a partir do outro, expondo-se a ele e prestando contas. O sujeito desperta da esfera egológica e perde a prioridade, quando enfrenta o rosto do outro, cuja abertura e exigência ética é «toda a expressividade do outro corpo de que fala Husserl». Na teoria husserliana da redução intersubjectiva vê Lévinas «a assombrosa ou traumatizante... possibilidade de o eu se libertar de si mesmo e de despertar do sono dogmático para o estado de insónia ou de vigília, de que o conhecimento é apenas uma modalidade. A transcendência é a vida ou o psiquismo do eu responsável por outrem, é «a razão mais razoável», a vigília mais desperta, «o despertar no seio do estado de vigília», a «revolução permanente», a «vida concreta», cuja «vivacidade» é a ruptura do continente provocada pelo que ele não pode conter, é o «movimento primeiro para outrem». A transcendência como movimento da vida concreta é afirmada sem qualquer pressuposto teológico, embora, enquanto excedência da vida, seja o pressuposto de toda a teologia. Por outras palavras, da «transcendência da vida», que precede toda a posição do sujeito e todo o conteúdo, avança Lévinas para a ideia de Deus, podendo afirmar que a vida é entusiasmo racional e não embriaguês emocional. Daí, a equação entre transcendência e despertar, que distingue «a própria vida do humano, já posta em desassossego pelo Infinito». A filosofia torna-se «linguagem da transcendência», necessariamente pessoal e hermenêutica, pois tem de interpretar o que subjaz às enunciações e aos ditos do discurso da transcendência, e intersubjectiva na sua intriga, que ninguém destrinça, embora a ninguém seja permitido «um relaxamento de atenção ou uma falta de rigor»<sup>509</sup>.

<sup>507</sup> ID., *o.c.* 61. Cf. ID., «De l'Utilité des Insomnies (Entretien avec Bertrand Révillon)» in: ID., *Les Imprévus de l'Histoire* (Paris 1994) 199-200.

<sup>508</sup> ID., «La Philosophie et l'Éveil» in: ID., *Entre Nous* 93-106.

<sup>509</sup> ID., *o.c.* 106.

Ao introduzir no movimento ascensional da transcendência a separação, a diferença, a ausência, a itinerância e a 'Illéité', Lévinas conferiu à sua leitura da fenomenologia um inusitado sentido de profundidade e uma radicalização, que toca as raias do hiperbólico. A sua Fenomenologia do rasto é percorrida pela tensão perene entre uma «razão judaica» heterocêntrica, que busca na crença bíblica uma inteligibilidade sempre maior e a razão autónoma do Ocidente, cujo movimento de transcendência é lido como uma renovada conquista egocêntrica da imanência. Crítico permanente do dito por causa de um dizer sempre por dizer, Lévinas, ao pensar em 1957 a relação entre autonomia e heteronomia, considerou a verdade «filha da experiência» de transcendência <sup>510</sup>. Quatro anos mais tarde, ao reflectir sobre a transcendência e o Infinito, assevera que «a relação com o Infinito não pode certamente dizer-se em termos de experiência... Mas se a experiência significa precisamente a relação com o absolutamente Outro, isto é, com o que sempre ultrapassa o pensamento, a relação com o Infinito realiza a experiência por excelência» <sup>511</sup>. Dois anos mais tarde (1963), a experiência é «movimento para o Transcendente» em que o mesmo não se absorve no outro nem se dilui no ruído anónimo do ser, é a «experiência heterónoma» do absolutamente exterior <sup>512</sup>. Em 1972, Lévinas rejeita o termo 'experiência' para articular o movimento ascensional para a Transcendência, porque na «não-in-diferença, que é a própria proximidade do próximo», trata-se sobretudo de «questionar a experiência como fonte de sentido» <sup>513</sup> e num ensaio de 1975 recusa a expressão «experiência religiosa», se esta pretender «a tematização de Deus» <sup>514</sup>. Assim como o fenómeno foi reduzido ao rasto de uma passagem para resistir ao canto da sereia da imanência, também a experiência, benvinda na sua passividade, tem de ser depurada da sua força configuradora, que é um permanente atentado à comunicação com o Outro, que está para além do ser ou da essência e nos deixa sulcos de passagem de quem se ausenta até ao abismo mais profundo da Transcendência.

Não é o aparecer mas o comparecer que vai traduzir a intersubjectividade situada na proto-impressão. «Fenomenologia e Transcendência» é

<sup>510</sup> ID., *La Philosophie ed l'Idée de l'Infini* 165.

<sup>511</sup> ID., *Totalité et Infini* 10.

<sup>512</sup> ID., *La Trace de l'Autre* 190.

<sup>513</sup> ID., *Humanisme de l'Autre Homme* (Paris 1972) 11.

<sup>514</sup> ID., *Dieu et la Philosophie* 104. Cf. S. STRASSER, «Antiphenoméologie et Phénoméologie dans la Philosophie d'Emmanuel Lévinas» in: *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1977) 101-125; J. COLETTE, «Lévinas et la Phénoméologie Husserlienne» in: *Les Cahiers de la Nuit surveillée* 3 (1984) 19-36.

epígrafe de uma alínea de um trabalho de Lévinas de 1975 <sup>515</sup>, em que o Infinito, ao romper o conteúdo ou as formas de consciência, «transcende a essência ou a gesta do ser», «transcende o interesse e a simultaneidade de uma temporalidade representável», «transcende a imanência» à maneira de «um traumatismo infligido pelo Infinito», que prossegue na «sujeição ao próximo», num pensamento que pensa mais do que ele pensa, no desejo, no reenvio ao próximo, na responsabilidade por outrem, que é proximidade imediata, precede todas as leis e contactos, vai até à substituição do outro e à entrega de si mesmo como refém. Neste contexto, mais do que de uma análise do aparecimento do sujeito, este sumário provém de uma fenomenologia da comparência do sujeito insubstituível e único a uma convocatória irrecusável de acusado, emitida pelo outro <sup>516</sup>. Comparecer, em vez de simplesmente aparecer, caracteriza uma subjectividade responsável tão passiva na sua sujeição a outrem que se consome por ele até às cinzas sem qualquer medida nem protecção: é a «consunção do holocausto» <sup>517</sup> do eu messiânico, cuja encarnação é doação original a outrem em que «o sujeito se faz coração, sensibilidade e mãos, que dão» <sup>518</sup>. A comparência como superação da imanência é fissura, é esvaziamento do eu sempre em processo e directamente proporcional à obrigação, à obediência, à consciência de culpa e de santidade, à distância de si mesmo e à aproximação do outro. Na comparência, jamais a proximidade é suficientemente próxima nem o refém é suficientemente refém e este crescimento sem fim é a «glória de um longo desejo» e «o testemunho do Infinito» <sup>519</sup>. Nesta fenomenologia do comparecer, a exposição ao outro é 'extra-versão', que se chama sinceridade, é dívida e doação, é substituição e expiação. Comparecer é ser «um-para-o-outro», é abertura ao outro, é «dizer sem palavras mas não de mãos vazias» <sup>520</sup>. Porém, o dizer sem palavras ou o silêncio que fala, é o testemunhar a outrem o excesso ou o dom do Infinito, que se recebe, e não um mistério do eu interior ou uma intencionalidade extática da consciência. O testemunho puro ou «verdade do mártir» apenas se refere ao Infinito, que é inacessível à unidade de apercepção transcendental, não aparece e transcende todo o presente, que o pretenda englobar e compreender. O Infinito não é fenómeno, que esteja perante mim mas indicia-se na minha comparência messiânica perante o outro, no «eis-me aqui». A frase em que

<sup>515</sup> E. LÉVINAS, *Dieu et la Philosophie* 115-123.

<sup>516</sup> ID., *o.c.* 117-118.

<sup>517</sup> ID., *o.c.* 119.

<sup>518</sup> ID., *o.c.* 120.

<sup>519</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>520</sup> ID., *o.c.* 121-122.

Deus se mistura às palavras dos homens, não é «eu creio em Deus» mas «eis-me aqui», dita ao próximo a que me entrego e por quem me responsabilizo<sup>521</sup>. O «eis-me aqui» é a passagem pura do Infinito, onde a kenose do homem testemunha a kenose de Deus e a exterioridade do Infinito se torna de certo modo «interioridade na sinceridade do testemunho»<sup>522</sup>, e o lugar por onde o Infinito, a Transcendência ou a «Illéité» divina entra na linguagem sem se deixar ver e na comparência inter-humana sem aparecer. Por isso, uma Fenomenologia do rosto, da socialidade e do rasto é uma Fenomenologia do testemunho, de «Eis-me aqui, como testemunho do Infinito, que, no entanto, não reduz a tema aquilo que testemunha e cuja verdade não é verdade de representação, não é evidência. Só há testemunho... do Infinito»<sup>523</sup>.

A fenomenologia do rosto, da socialidade e da comparência é metafísica e não ontológica por motivos, que se prendem inicialmente com determinada interpretação do relato bíblico da Criação. O caos ou abismo sem fundo e ausência de formas, que precede a criação do homem e é vivido na estupefação e no sentimento de vazio e de solidão dos comentários talmúdicos, é a raiz da ideia levinasiana de ser e pertence àquelas experiências fundadoras e pré-filosóficas, que desempenham um papel essencial no modo filosófico de pensar de Lévinas<sup>524</sup>. Segundo o esboço auto-biográfico com que termina *Difficile Liberté*, a «via seguida» pelo pensador Lévinas foi a de uma análise, que inverteu o processo da criação, fingindo o desaparecimento de todos os existentes, incluindo o *cogito*, que os pensa, até atingir «o ruído caótico de um existir anónimo, que é uma existência sem existente» ou facticidade vazia, que nenhuma negação pode ultrapassar. Esta existência vazia traduz filosoficamente o caos informe, que Lévinas descreve como «*il y a* de modo impessoal como chove ou anoitece». Apesar de *il y a* traduzir literalmente o «es gibt» de M. Heidegger, de modo algum verte o sentido de generosidade misteriosa, que enriquece a expressão alemã, como confessa o próprio Lévinas, que, apesar de tudo, prefere a «horível neutralidade do *il y a*» como versão do caos bíblico à riqueza da doação generosa do *es gibt* germânico<sup>525</sup>. Deste modo, a «destruição» da Metafísica e da Fenomenologia proposta por Heidegger no § 6 de *Ser e Tempo* é plenamente anulada pela equação

<sup>521</sup> ID., *o.c.* 122-123.

<sup>522</sup> ID., *Éthique et Infini* 116.

<sup>523</sup> ID., *Autrement qu'être* 186.

<sup>524</sup> ID., *Ethique et Infini* 19.

<sup>525</sup> ID., *Difficile Liberté* 407.

entre ser e vazio caótico realizada por Lévinas <sup>526</sup>. A prioridade do ser torna-se a vitória do impessoal e da liberdade sem justiça e, por isso, afirmar esta prioridade é «subordinar a relação com alguém» ou «a relação ética» a uma relação com o saber impessoal do ser, que domina os sentidos na injustiça <sup>527</sup>. No ser há liberdade sem justiça, porque a diferença ontológica separa o ser do «sendo por excelência», que é o outro e das obrigações, que este suscita <sup>528</sup>. Segundo esta concepção iníqua de ser, a ontologia heideggeriana subordina toda a relação inter-humana à relação com o ser, portanto à liberdade sem qualquer ética, a que o homem tem de obedecer e, pela obediência, dela participa: «Não é o homem que tem a liberdade, é a liberdade que tem o homem» <sup>529</sup>. Na ontologia joga-se uma relação com o ser em que a compreensão de um sendo é a sua redução ao mesmo com exclusão de toda a alteridade: «Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda a relação com ele, assegurar a autarquia de um eu» <sup>530</sup>. Conceber ou objectivar o outro é trocar a paz pela supressão ou posse do outro, a quem se nega a independência. Neste contexto, «eu penso» converte-se em «eu posso» mediante a apropriação e a exploração da realidade e a Ontologia como Filosofia Primeira é uma filosofia do poder, que ergue o Estado sobre a violência e a tirania. Toda a verdade é, nesta concepção, anónima, impessoal e universal, não reconcilia as pessoas mas gera um tipo próprio de desumanidade <sup>531</sup>. Neste horizonte, não tem sentido a doação generosa do ser nem tão-pouco as suas propriedades transcendentais.

Desvalorizada deste modo qualquer pretensão ontológica, o que resta é a «experiência de outrem» tida por «experiência fundamental, pressuposta pela própria experiência objectiva» <sup>532</sup>, é, no fundo, a consciência moral ou rectidão perante o outro ou o «acesso ao ser exterior» por excelência, que é o outro, e não uma mera experiência de valores <sup>533</sup>. Nesta metafísica, o outro é «o primeiro inteligível», é a altura para além do ser, é, por isso, melhor do que a felicidade da relação social. No conceito de «primeiro inteligível» está contido o sentido metafísico da Fenomenologia

<sup>526</sup> Cf. M. B. PEREIRA, «Hermenêutica e Desconstrução» in: *Revista Filosófica de Coimbra* 6 (1994) 229-292.

<sup>527</sup> E. LÉVINAS, *Totalité et Infini* 36.

<sup>528</sup> ID., *o.c.* 36.

<sup>529</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>530</sup> ID., *o.c.* 36-37.

<sup>531</sup> ID., *o.c.* 37.

<sup>532</sup> ID., *Difficile Liberté* 409.

<sup>533</sup> ID., *o.c.l.c.*

do rosto. De facto, o outro, que se revela no rosto, é o primeiro inteligível, porque precede as culturas e suas redes de influências e de recepções e é independente de toda a relação à história. Reencontra-se um platonismo metafísico e limita-se a compreensão histórica do real, quando «a primeira significação» aparece «na epifania quase abstracta do rosto, desnudado de toda a qualidade», ab-soluto ou livre de culturas <sup>534</sup>. Na sequência do abandono de toda a linguagem ontológica ainda usada em *Totalité et Infini* (1961), a fenomenologia do rosto e do testemunho não é já uma análise da «experiência em que um sujeito tematiza sempre aquilo a que se adequa» mas da «transcendência» em que o sujeito se responsabiliza pelo que excede a medida das suas intenções <sup>535</sup>.

Lévinas põe reservas à sua própria leitura de Heidegger, quando pergunta se o deformou ou compreendeu mal, embora em todo o caso reconheça que as linhas, que redigiu em *Autrement qu'être* sobre o dito e o dizer e a amfibologia do ser e do sendo, muito devem a Heidegger. Mesmo no caso de uma deformação, ela não poderia significar um modo de negar a dívida a Heidegger nem esta dívida uma razão para o esquecer <sup>536</sup>. Apesar de H. Carteron, especialista em Aristóteles e S. Tomás, ter deixado em Lévinas uma grata recordação a ponto de este lhe dedicar a sua tese *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, a problemática ontológica deste mestre, que ele admirava, não constituiu qualquer ponto de referência polémica, embora ele representasse para Lévinas o pensamento católico, que abordava a filosofia com as certezas tomistas, um pouco à maneira de E. Gilson <sup>537</sup>. Porém, uma crítica ao Aristotelismo Tomista transparece da observação levinasiana de que a justiça e a caridade bíblicas se inserem mal na razão filosófica de tipo cosmológico, que situa Deus em relação ao mundo e o afirma de algum modo «como um superlativo do ser», de acordo com o pensamento filosófico tradicional. Para este pensamento, que reduziu o tempo ao presente na leitura de Lévinas, a presença do ser era «a presença de uma coisa qualquer proposta como tema sobre que incide o olhar e a intuição». Segundo este primado do presente, «toda a presença, que não entrasse no tema, só podia ser uma presença imperfeita, ainda marginal mas capaz de um dia chegar ao centro» <sup>538</sup>. Da participação nos encontros filosóficos

<sup>534</sup> ID., *o.c.* 411.

<sup>535</sup> ID., *o.c.* 411-412.

<sup>536</sup> ID., *Autrement qu'être* 49 <sup>28</sup>.

<sup>537</sup> M.-A. LESCOURRET, *Emmanuel Lévinas* 58.

<sup>538</sup> E. LÉVINAS, «La Pensée de Buber et le Judaïsme Contemporain» in: ID., *Hors du jet* 27-28.

nas noites de sábado em casa de G. Marcel<sup>539</sup> e da leitura de *Journal Métaphysique* deste filósofo pôde Lévinas constatar que o diálogo, elemento da construção filosófica desde Platão, era o laço que unia o filósofo judeu Buber e o filósofo cristão Marcel na luta contra a violência e o Estado totalitário<sup>540</sup>. A originalidade e a irredutibilidade do encontro eu-tu são para Lévinas «a principal contribuição de Buber para o pensamento ocidental» e, para Marcel, «uma verdadeira revolução copernicana do pensamento»<sup>541</sup>. A relação interpessoal eu-tu como modo de o homem estar junto do outro homem implica para os dois pensadores a relação ao Tu Infinito e Invisível, como ambos estão de acordo quanto à recusa do primado do objectivismo intelectualista, que eleva a ciência a modelo de toda a inteligibilidade, e quanto à condenação da pretensão intolerável do saber à dignidade de acto espiritual por excelência. No entanto, apesar de Buber e Marcel romperem com uma «ontologia do objecto e da substância», persistem em caracterizar a relação eu-tu em termos de ser, falando de co-presença e de co-esse de tal modo que o ser e a presença permanecem a referência última de sentido<sup>542</sup>. Lévinas pensa que em Buber a ruptura com a ontologia se anuncia mais radical e que a própria persistência da ontologia neste pensador judeu é mais insólita do que em Marcel por razão de tradições. Este cristão filósofo libertou-se de modo notável «de toda a escola e de toda a escolástica» e tornou-se deliberadamente um adversário da «interpretação objectivista do ser», continuando, no entanto, enraizado na ontologia, apesar das modificações introduzidas pela noção de «tu». Deste modo, Marcel reencontra «a antiga tradição ocidental segundo a qual a qualificação suprema do Divino está na sua identificação com o ser e toda a relação com o ser é, no fim de contas, redutível a uma experiência (isto é, a um ser) e permanece modalidade deste ser». À carga coisista do ser soma-se a impossibilidade de transcendência. A esta leitura do ser da tradição concebido segundo um modelo físico, teórico e tão englobante que o próprio saber do ser continua a mesmidade do ser, contrapõe-se toda a filosofia que afirme «a originalidade da relação eu-tu» em que a «socialidade» se não identifica com a orientação imanentista de experiência e de ser e, portanto, não inflecte sobre si segundo a curva do mesmo à imitação do «esse do ser», que sempre se interioriza na «compreensão do ser», renovando a credibilidade do idealismo. Contra todo o regresso a si da reflexão, a socialidade é «élan

---

<sup>539</sup> ID., *Difficile Liberté* 405.

<sup>540</sup> ID., «La Pensée de Buber et le Judaïsme Contemporain» 28-29.

<sup>541</sup> ID., *o.c.* 30-31.

<sup>542</sup> ID., *o.c.* 38.

desinteressado», cujo sentido estaria «num pensamento absolutamente direito» sem as curvas da reflexão regressiva, que alimentam o idealismo. A este propósito, Lévinas omite o acontecimento histórico relevante para a filosofia tradicional, que desde 1922 representa o diálogo aberto com E. Kant por J. Maréchal nos cinco volumes de *Le Point de Départ de la Métaphysique*, prosseguido depois por numerosos discípulos<sup>543</sup>. Esta leitura crítica do Idealismo Transcendental por parte de cultores da Ontologia teve como resultado equacionar o ser com o «aliud quid», que transcende a imanência da consciência, coincidindo esta posição crítica com a eclosão histórica do «pensamento novo» alicerçado na experiência bíblica de homem, que, após a Primeira Grande Guerra, elevou a ideia de próximo a núcleo por excelência de uma teoria da realidade<sup>544</sup>. O aprofundamento do ser como alteridade, que transcende a imanência da consciência nas vertentes da teoria, da praxis e da poiesis, torna-se contemporâneo do primado do encontro interpessoal e abre caminho a uma ontologia heterocêntrica. Da filosofia tradicional, para além do ser, que perpetuaria o caos primitivo, recorda Lévinas o Nominalismo preferido por Buber, que recusou todo o primado absoluto do universal e, com ele, todo o privilégio do conhecimento como «uma evasão da experiência vivida». Esta atitude de Buber é, para Lévinas, uma crítica frontal «à contemplação, à vida visual, óptica... ao recurso às noções ideais», em que o saber do objecto ou idealização é simplesmente o gelo de um estado existencial e a morte da «plenitude pessoal atingida no encontro, na relação, na aliança entre singulares»<sup>545</sup>. Porém, em Marcel o encontro interpessoal é inserido na «incarnação humana», que é o «dado central da Metafísica», isto é, na situação de um ser, que aparece ligado a um corpo, a um dado não-transparente, oposto ao *cogito* e impenetrável em si mesmo. O eu incarnado é uma exposição aos outros e, neste sentido, é obscuridade, é sombra, que está no centro como alteridade<sup>546</sup>. Lévinas observa contra a sua ideia de homem sem mundo que para Marcel a impenetrabilidade do eu incarnado não é a simples junção de uma substância extensa à substância pensante mas um modo de ser do próprio espírito pelo qual ele é para o universo, unido ao universo, antes de toda a tematização conceptual. A relação ao ser é mediada pelo corpo, que o homem é, e é pela possibilidade de as

<sup>543</sup> Cf. M. B. PEREIRA, *Ser e Pessoa. Pedro da Fonseca I — O Método da Filosofia* (Coimbra 1967) 59-74.

<sup>544</sup> ID., «Filosofia e Crise actual de Sentido» in: VARIOS, *Tradição e Crise — I* (Coimbra 1986) 90-116.

<sup>545</sup> E. LÉVINAS, *La Pensée de Buber* 39.

<sup>546</sup> ID., *o.c.* 40.

coisas terem contacto com o meu corpo, que posso afirmar que elas existem. A encarnação humana realiza o laço do ser, a co-presença ou o «um-com-o-outro» do ser numa órbita existencial semelhante a um campo magnético. A co-presença é o nexó intersubjectivo profundo ou comunicação originária, que precede toda a linguagem e o seu poder de objectivar e alienar o encontro vivo<sup>547</sup>. Para aquém da relação absoluta de Buber, está a «estrutura mais profunda do mistério ontológico» ou a vida concreta, transbordante e aberta do homem, que se não pertence totalmente a si e mergulha como sujeito no meta-problemático e inobjectivável do ser, que o envolve e funda radicalmente o seu perguntar. O coração da existência, o núcleo central da vida, que não é objecto de uma consciência clara, é a comunidade entre o tu e o eu, a pertença mútua, tanto mais real e essencial quanto mais próxima do núcleo ou coração<sup>548</sup>. A esta posição de Marcel opõe Lévinas a ideia de encontro de Buber, que deveria ultrapassar pensamento e ser, pois é «puro diálogo, pura aliança» sem qualquer presença comum pneumática nem qualquer proximidade prévia ou união substancial. Apesar de opostos pelo mistério do ser ou pelo diálogo para além do ser, Marcel e Buber proclamam «o fim de certa Metafísica do objecto em que sobretudo Deus se deduz como o incondicionado, a partir deste objecto, por um movimento de fundação ou de condicionamento». O que a filosofia do diálogo questiona, é a inteligibilidade exclusiva do fundamento coisista e da respectiva objectivação e tematização, como se ela fosse a única fonte de sentido<sup>549</sup>. Na leitura de Lévinas, a filosofia do Ocidente buscou a segurança para além do terreno movediço das opiniões, conseguindo atingi-la paradigmaticamente no conhecimento objectivo, evidente, substancial, ontológico e firme do *cogito*, em que o ser é presença a si mesmo e «maravilhosamente igual ao conhecimento», que o procura. O desenvolvimento rigoroso deste saber conduziu à consciência plena de si, porque «pensar o ser é pensar à sua medida e coincidir consigo mesmo», eliminando toda a transcendência. Poder dizer eu neste conhecimento, que se identifica com o ser sem que nada fique de fora como peso exterior, significa liberdade<sup>550</sup>. A esta identificação de ser, mesmidade e liberdade contrapõe Buber e Marcel «a relação de transcendência» concretizada na linguagem dialógica, interpretada por Buber como relação última e anhipotética ou lida por Marcel a partir de «uma ligação prévia mais profunda», que é a encarnação e o mistério

---

<sup>547</sup> ID., *o.c.* 42.

<sup>548</sup> ID., *o.c.* 44.

<sup>549</sup> ID., *o.c.* 45.

<sup>550</sup> ID., *o.c.* 46.

ontológico. Recolhendo a contribuição pioneira de Buber, Lévinas lê na irredutibilidade e oposição da relação eu-tu à relação eu-isso a recusa de todo o saber impessoal, que a precedesse e na relação ao Tu por excelência, que é Deus, uma aliança ao Invisível, não só no sentido de não-sensível mas também na aceção de «incognoscível desde si mesmo, não tematizável e de quem nada podemos dizer com precisão». Por outras palavras, «dizer Tu ao Invisível» significa não reconhecer nEle qualquer essência descrita no dito ou proposição nem qualquer objecto de representação, saber ou ontologia mas abordá-Lo desde a dimensão em que o outro homem é interpelado como tu<sup>551</sup>, portanto desde o espaço ético da responsabilidade. Toda a obra de Buber é uma renovação sem valores modelados segundo ideias platónicas, sem qualquer tematização prévia do ser e de si mesmo, de que a Ética fosse o apêndice, sem qualquer lei universal da razão. A nova Ética da heteronomia começa diante da exterioridade do outro, do seu rosto, cuja expressão humana compromete a minha responsabilidade sem nunca se distanciar nem fixar como um objecto. Nesta nova Ética, o eu aparece insubstituível na sua responsabilidade perante o outro homem e único como se tivesse sido eleito, embora Buber sucumba à tentação de traduzir a relação ética em termos ontológicos, «como se o ser ou o ser do sendo fosse o alfa e o ómega do sentido»<sup>552</sup>. A relação ética não tem qualquer sentido de ser, embora os teólogos no seu trabalho de reflexão se obstinem em descobrir um sentido ontológico na socialidade e sua experiência. A palavra «desinteresse» exprime a relação ética purificada de toda a ontologia, desenraizada do ser como a rectidão de um élan sem regresso a si mesmo<sup>553</sup>. Se a relação dialógica fosse um capítulo da Ontologia e do pensamento do ser, toda a Teologia, toda a Ética, toda a teofania e toda a religião seriam «pensamento do ser no sentido heideggeriano ou idealismo transcendental» ou, por outras palavras, perder-se-iam na trans-descendência do *il y a* ou na imanência de uma autonomia absoluta. Após esta redução simplista, conclui Lévinas: «Tal é, com efeito, o destino da filosofia, que nos é transmitida»<sup>554</sup>.

Como Buber, também Marcel foi interpretado por Lévinas segundo esta leitura do legado ontológico num texto intitulado *Une nouvelle Rationalité* (1975). Citando o *Journal Métaphysique* de Marcel<sup>555</sup>,

<sup>551</sup> ID., *o.c.* 50-51.

<sup>552</sup> ID., *o.c.* 52-53.

<sup>553</sup> ID., *o.c.* 53.

<sup>554</sup> ID., *o.c.* 54.

<sup>555</sup> G. MARCEL, *Journal Métaphysique* (Paris 1927) 206-207.

Lévinas saúda o advento de uma nova sabedoria, de uma nova racionalidade ou nova noção de espírito. As raízes estão nas seguintes vertentes do pensamento de Marcel: uma crítica profunda da ideia clássica do valor eminente da *autarquia*, da auto-suficiência; o axioma de que a perfeição que se basta a si mesma, é a perfeição de um sistema e não a de um ser; a ideia básica de que só uma relação de ser a ser se pode dizer espiritual, pois o que conta, é o comércio espiritual entre seres numa relação de amor. Neste «texto essencial», reconhece Lévinas que o ser não é consciência de si mas relação com o outro, é despertar e amor no sentido de acolhimento do outro com mãos cheias e o espírito não é o dito mas «o dizer, que vai do mesmo ao outro, sem suprimir a diferença». O *Journal Métaphysique* é, aos olhos de Lévinas, uma obra de grande elevação, portadora de um novo sentido, apesar de nos seus escritos Marcel ter restaurado «tantas fórmulas e tantas instituições tradicionais»<sup>556</sup>. Há um corte abrupto entre o «mistério do ser», a encarnação e o meta-problemático de Marcel<sup>557</sup> e o modelo construído de ser de Lévinas, que reúne linhas de fundo da Ontologia Ocidental mas cujos predicados no seu conjunto em nenhuma figura histórica do pensamento se verificam e a fortiori de modo algum se podem atribuir à concepção heterocêntrica da Ontologia de Marcel. O ser de Lévinas é uma síntese construída<sup>558</sup>, formada pela ideia de algo neutro, anónimo e vazio, onde acontece a constituição de sendos num tempo de passagem, pela ideia espinosista de um «conatus essendi» ou da tendência para se conservar a si mesmo na existência mas com exclusão de toda a alteridade, pela concepção de que os sendos mantêm pela linguagem uma relação essencial à consciência ou são fenómenos, pela ideia de que o ser é uma relação ao saber aquém de toda a bondade e eticidade, isto é, o ser é despido do transcendental da bondade, enquanto os transcendentais da verdade e da unidade são reduzidos ao sistema da inteligibilidade absoluta do mesmo com exclusão de toda a alteridade e o da beleza se degrada em comércio com o obscuro e a não-verdade do ser. Por isso, na leitura levinasiana de Heidegger apaga-se a diferença ontológica na redução do ser à «presença constante» e ao «conatus essendi», esquece-se a retirada do ser trocada pelo domínio

<sup>556</sup> E. LÉVINAS, «Une nouvelle Rationalité. Sur Gabriel Marcel» in: ID., *Entre Nous* 78-79.

<sup>557</sup> G. MARCEL, *Position et Approches concrètes du Mystère Ontologique*<sup>2</sup> (Louvain-Paris 1967) passim; ID., *Le Mystère de l'Être — I, Réflexion et Mystère* (Paris 1963) II. *Foi et Réalité* (Paris 1964) passim.

<sup>558</sup> S. STRASSER, *Einleitung* 376.

absoluto na história, olvida-se a resistência radical a toda a identificação definitiva entre ser e aparecer <sup>559</sup>.

Apesar da crítica radical de Lévinas, é legítimo perguntar se há de facto uma dívida impensada em Heidegger relativamente ao legado hebraico, dada a presença de categorias hebraicas na renovação heideggeriana da pergunta pelo ser herdada do pensamento grego <sup>560</sup>. De início, a experiência fáctica, temporal e histórica da vida cristã primitiva foi o ponto de partida de uma crítica da interpretação grega de ser, cujos limites apareciam à luz dessa experiência neo-testamentária da fé <sup>561</sup>. A positividade do nada, que surge no aprofundamento da diferença ontológica, não só relembra a influência de Mestre Eckhart <sup>562</sup> mas também inscreve Heidegger na tradição do nada como poder oriunda da mística judia <sup>563</sup>. A razão do esquecimento do ser enquanto o outro de todo o sendo, está na própria retirada ou ausência do ser, depressa identificada com o seu modo de doação. Ao retirar-se e velar-se, o ser faz aparecer os sendos, entraga-se e dá, ocultando-se, o que não deixa de evocar o Deus abscondido da Bíblia, cuja ocultação é modo de presença. O tema do Deus oculto atravessa a teologia cristã e foi explorado de modo original pela Cabala do séc. XVI na doutrina do Tsim-Tsum ou da retirada divina de qualquer ponto do mundo a fim de possibilitar o mesmo mundo, pois só no eclipse ou na ocultação de Deus, que se abisma em si mesmo, pode acontecer a criação na sua dupla e paradoxal vertente: o exílio em si ou retirada e a saída de si ou doação <sup>564</sup>. Neste contexto, a questão do ser iniciada em grego prossegue em termos, que reflectem o universo do pensamento hebraico, sem que isto signifique um contacto directo com as respectivas fontes. Pode falar-se de uma filiação subterrânea não só através dos estudos de Teologia de Heidegger, que veicularam determinadas noções neo-testamentárias e com estas o seu sub-solo hebraico mas também pela cultura ocidental, que se desenvolveu sob influência bíblica <sup>565</sup>. No encontro de Cerisy de 1955, P. Ricoeur perguntou a M. Heidegger se era

<sup>559</sup> Cf. M. ZARADER, *La Dette impensée. Heidegger et l'Héritage hebraïque* (Paris 1990) 156.

<sup>560</sup> ID., *o.c.* passim.

<sup>561</sup> Cf. K. LEHMANN, «Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger» in: O. POEGGELER, Hrsg., *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks* (Koeln-Berlin 1969) 155.

<sup>562</sup> M. B. PEREIRA, *Hermenêutica e Desconstrução* 249-255, 273-283.

<sup>563</sup> M. ZARADER, *o.c.* 144-146.

<sup>564</sup> ID., *o.c.* 147-149.

<sup>565</sup> ID., *o.c.* 163-164.

possível excluir da filosofia o apelo hebraico tal qual foi ouvido por Abraão ou por Moisés uma vez que a tradução grega da Bíblia é um acontecimento insondável na base da nossa cultura. Embora a resposta de Heidegger banisse da filosofia a influência judaica, porque «o questionamento de Aristóteles... mergulha raízes no pensamento grego e não tem qualquer relação com a dogmática bíblica»<sup>566</sup>, o desenvolvimento da questão do ser incluiu certos aspectos maiores da herança hebraica sem que Heidegger tivesse reconhecido tal proveniência. Há, portanto, uma diferença entre o que o filósofo alemão diz do legado bíblico e o uso, que dele faz, entre o gesto real do seu pensamento e o discurso, que não regista tal gesto, quando atribui à fonte grega um impensado que lhe não pertence, numa memória, que também é esquecimento. Vinte e cinco anos mais tarde, P. Ricoeur reformulou a pergunta, que dirigira a Heidegger em Cerisy: «O que frequentemente me espantou em Heidegger, é que ele tenha, como parece, iludido por sistema o confronto com o bloco do pensamento hebraico. Ele chegou por vezes a pensar a partir do Evangelho e da Teologia Cristã. Porém, ao evitar sempre o massivo hebraico, que é o estrangeiro absoluto relativamente ao discurso grego, ele evita o pensamento ético com suas dimensões de relação ao outro e à justiça, de que tanto falou Lévinas... Este desconhecimento parece-me paralelo à incapacidade de Heidegger de dar «um passo atrás» de um modo que pudesse permitir pensar adequadamente todas as dimensões da tradição ocidental. A tarefa de repensar a tradição cristã dando «um passo atrás» não exigirá que se reconheça a dimensão radicalmente hebraica do Cristianismo, que se enraíza primeiramente no judaísmo e só depois na tradição grega? Porque reflectir apenas sobre Hoelderlin e não sobre os Salmos, sobre Jeremias? Esta é a minha questão»<sup>567</sup>. Daí, a pertinência da investigação dos rastros hebraicos no texto heideggeriano, que o autor não reconheceu e que, por isso, funcionam justamente como o impensado do seu texto. Já em 1986 E. Lévinas saudara como «muito notável» uma leitura de Heidegger, que promovia a célebre viragem do seu pensamento à destruição do esquecimento do ser como queda e à sua consequente fundação «na própria essência ou no mistério do ser, que seria, por si, retirada ou ocultação e epoche e, por isso, não seria doravante investigado como solo e fundamento mas como proveniência a partir de um Abismo — de um sem-fundo ou de um rasto»<sup>568</sup>. Para o mesmo abismo ou fundo sem fundo

<sup>566</sup> Cf. J. BEAUFRET, «Heidegger et la Théologie» in: R. KEARNEY/J. S. O'LEARY, Ed., *Heidegger et la Question de Dieu* (Paris 1980) 22-23.

<sup>567</sup> P. RICOEUR, «Note Introductive» in: R. KEARNEY/S. O'LEARY, Ed., *o.c.* 17.

<sup>568</sup> E. LÉVINAS, «Préface» in: M. ZARADER, *Heidegger et les Paroles de l'Origine* 2 (Paris 1990) 8.

parece convergir o meta-problemático ou mistério do ser de Marcel, a ocultação ou retirada de Heidegger, o rasto de Lévinas e o impensado hebraico no pensamento ocidental. De facto, no legado do pensamento europeu há que distinguir da tendência objectivadora do pensamento aquele modelo de consciência em que o que se oferece, se oculta ao mesmo tempo e retira. Suspensa por agora a discussão sobre o papel da experiência mística, a que Lévinas é alérgico, no nascimento do pensamento filosófico nas diversas épocas e culturas <sup>569</sup>, há que relembrar o binómio sujeito-objecto em que historicamente se fundou a objectividade do pensamento segundo a qual tudo o que por nós é pensado, entra nessa estrutura unificante e bipolar da consciência pensante, que K. Jaspers lapidar e claramente sintetizou nestes termos: «Tudo o que é de algum modo ser, (pode) apenas captar-se na tensão sujeito-objecto. O ser deve assumir um modo do ser-objecto e, ao mesmo tempo, um modo da subjectividade, para a qual este objecto é» <sup>570</sup>. Este modelo de pensamento não só é visado pela crítica acerada de Lévinas mas também por toda uma tradição cristã, que opunha com Paulo à sabedoria do mundo a elevação sapiencial da fé, à objectividade do conhecimento as formas da teologia negativa, à onto-teologia escolástica a «sola scriptura» da fé pura de Lutero, ao deus dos filósofos o Deus de Abraão, Isaac e Jacob de Pascal, ao Absoluto do Idealismo de Hegel a reflexão sobre a autenticidade cristã de Kierkegaard, à imagem mítica e moderna de mundo a desmitologização de R. Bultmann com sua interpretação existencial do Novo Testamento, ao pensamento teológico da totalidade a afirmação do «totalmente Outro» de K. Barth, etc. A fenomenologia da transcendência perseguida por Lévinas é uma procura do trans-objectivo e meta-problemático fora daqueles textos de Heidegger, onde outros investigadores surpreenderam caminhos para o mistério. A relação entre ser, tempo e homem, pensada em *Ser e Tempo*, atraiu, desde o início, o interesse dos teólogos protestantes e a reserva crítica dos católicos. Três temas mereceram uma atenção preferencial da parte da teologia reformada: o ser-para-a-morte, a distinção entre o modo autêntico e inautêntico de existir e a fundação da compreensão e da linguagem no ser-aí ou existência <sup>571</sup>. Foi o pensamento

<sup>569</sup> K. ALBERT, *Mystik und Philosophie* (Sankt Augustin 1986) 9: ID., *Einfuehrung in die philosophische Mystik* (Darmstadt 1996) passim; C. F. v. WEIZSAECKER, «Parmenides und die Quantentheorie» in: ID., *Die Einheit der Natur* <sup>4</sup> (Muenchen 1972) 466-491.

<sup>570</sup> K. JASPERS, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, Bd. I <sup>2</sup> (Muenchen 1958) 1022.

<sup>571</sup> R. SCHAEFFLER, *Froemigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie* (Darmstadt 1978) 38-43.

heideggeriano do ser, que por suas ressonâncias bíblicas despertou apropriações originais e confrontos críticos no ramo católico dos seus discípulos: assim, a título de exemplo, M. Mueller lê o ser heideggeriano a partir do modelo da liberdade<sup>572</sup>; K. Rahner, que venerou Heidegger como seu Mestre<sup>573</sup>, aprofundou o seu tomismo transcendental recebido de J. Maréchal no encontro com Heidegger, sobretudo nos seminários, que frequentou<sup>574</sup>; J.-B. Lotz distinguiu-se pelo permanente diálogo crítico entre a herança de dois mestres, Tomás de Aquino e M. Heidegger<sup>575</sup>; G. Siewerth, para além da leitura crítica de Hegel, seguiu os caminhos do pensamento de Heidegger à luz da Metafísica do Ser de Tomás de Aquino<sup>576</sup>. Destas leituras de Heidegger, que interpretam textos onde Lévinas situou o possível equívoco da sua interpretação, distinguem-se as apropriações, que do Heidegger jovem e tardio fizeram R. Bultmann e H. Ott, respectivamente, que, sem terem passado por posições metafísicas tradicionais, acentuaram dimensões do pensamento heideggeriano, que passaram despercebidas a Lévinas nas suas possibilidades heterocêntricas.

Ao «destruir» a Metafísica tradicional, foi convicção de Heidegger que o modo objectivador de pensar é um modo derivado de conhecimento, estranho ao pensamento essencial e autêntico e filho do antropocentrismo agressivo da Metafísica, que fez do homem um sujeito, que representa, e do sendo um objecto representado e cristalizado. Já visível na «ideia» de Platão, este modelo de representação e de pensamento objectivo avançou pelo conceito medieval de *subjectum*, que traduziu o *hypokheimenon* grego, originou a viragem cartesiana da subjectividade e radicalizou-se na concepção kantiana de conhecimento científico<sup>577</sup>. O primado da subjecti-

<sup>572</sup> M. MUELLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*<sup>3</sup> (Heidelberg 1964) 160-183.

<sup>573</sup> Cf. R. WISSER; Hrg., *Martin Heidegger im Gesprach* (Freiburg/Muenchen 1970) 48.

<sup>574</sup> K. RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*<sup>3</sup> (Muenchen 1964); ID., *Hoerer des Wortes, neu bearbeitet von J. B. Metz*<sup>2</sup> (Muenchen 1963).

<sup>575</sup> J.-B. LOTZ, *Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht* (Freiburg/Basel/Wien 1965); ID., *Der Mensch im Sein. Versuch zur Geschichte und Sache der Philosophie* (Freiburg/Basel/Wien 1967); ID., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch-Zeit-Sein* (Pfullingen 1975).

<sup>576</sup> G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik. Von Thomas zu Heidegger* (Einsiedeln 1959); ID., *Der Thomismus als Identitaetssystem*<sup>2</sup> (Frankfurt/M. 1961).

<sup>577</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Wegmarken*<sup>2</sup> (Frankfurt/M. 1978) 221, 222, 228; ID., *Nietzsche II* (Pfullingen 1961) 147, 151, 155, 430, 431, 472; ID., *Holzwege* 4 (Frankfurt/M. 1963) 241.

vidade vitoriosa, consagrado no «espírito absoluto» de Hegel e na «vontade de poder» de Nietzsche, contrapõe-se nestes termos de Heidegger ao pensamento não construído segundo o modelo sujeito-objecto: «Toda a viragem para o 'objectivismo' e 'realismo' permanece 'subjectivismo': a pergunta pelo ser enquanto tal está fora da relação sujeito-objecto»<sup>578</sup>. A análise do sendo disponível e à mão, da rede de instrumentos e da sua relação ao ser-aí e ao ser-com do mundo público realizada em *Ser e Tempo* não se processa segundo o esquema tradicional teórico das relações sujeito-objecto, alvo da destruição anunciada no § 6. A análise da relação de preocupação, que liga a existência aos sendos disponíveis ou instrumentos, e da solicitude perante o outro é pré-teórica, porque segue o trato imediato e interessado com as coisas, que precede a sua conversão em objectos teóricos. O mundo descoberto pela existência na preocupação e na solicitude é já um mundo com outros, cuja existência se contrapõe ao ser-à-mão dos sendos disponíveis, das coisas de uso ou instrumentos. A existência está com outros no mundo<sup>579</sup> e «esta abertura dos outros», contemporânea do ser-com, perfaz o sentido de mundo<sup>580</sup>, em que o ser da existência humana jamais pode ser captado como «uma coisa humana objectiva»<sup>581</sup>, mesmo no seu início impessoal e anónimo. As modalidades da disposição afectiva segundo as quais sentimos o encontro com o mundo, com os outros e com os sendos intra-mundanos, precedem, como os existenciais da compreensão e do discurso, toda a concepção teórica objectiva. Enquanto a interpretação é a explicitação da compreensão das possibilidades da existência, a proposição é um modo derivado da interpretação, que, ao mostrar, predicar e comunicar, abstrai do mundo da situação hermenêutica os objectos, que enuncia<sup>582</sup>. Por isso, a proposição ou logos apofântico é um momento importante do processo da ocultação e esquecimento do sentido do ser e, ao mesmo tempo, da ascensão da subjectividade e seu domínio. A tarefa da filosofia seria refontalizar o logos na analítica existencial do ser-aí<sup>583</sup>, que não só comunica de acordo com a dimensão do ser-com da existência e se exterioriza mas também é na sua raiz uma compreensão auditiva e receptiva do outro. Neste caso, ouvir alguém é estar existencialmente aberto, é «ser-com para o outro», pois ouvir a voz do amigo, que todo o ser-aí traz consigo, constitui a

---

<sup>578</sup> ID., *Nietzsche II*, 194.

<sup>579</sup> ID., *Sein und Zeit. Erste Haelfte*<sup>6</sup> (Tuebingen 1949) 120.

<sup>580</sup> ID., *o.c.* 123.

<sup>581</sup> ID., *o.c.* 120.

<sup>582</sup> ID., *o.c.* 157-158.

<sup>583</sup> ID., *o.c.* 160.

abertura primária e peculiar do ser-aí relativamente ao seu poder-ser mais próprio<sup>584</sup>. O ouvir e o escutar, que nele se funda, não se reduzem a sensações nem à recepção de sons vocais, de ruídos ou de complexos fónicos mas compreendem originariamente os sendos disponíveis e os seres-com, pois a existência, por essência compreensiva, «está de início junto do compreendido»<sup>585</sup>. Aquando da audição expressa do discurso do outro, «estamos já antecipadamente com o outro junto do sendo, sobre que versa o discurso», como, aliás, toda a resposta só tem êxito «a partir da compreensão do referente do discurso partilhado já pelo ser-com»<sup>586</sup>. A preocupação com os sendos disponíveis e os utensílios do mundo circundante e a solicitude pelos outros fundam-se na estrutura última da existência, que se chama cuidado, termo recebido por Heidegger de uma fábula de Higino<sup>587</sup> para designar as três faces da existência humana: facticidade assumida, saída de si ou antecipação das suas possibilidades e estada junto dos sendos do seu mundo. É pelo cuidado que a existência é ser-no-mundo, sempre vinculado ao diferente e jamais sujeito isolado. Por isso, é pelo cuidado que o homem se explicita em ser-no-mundo e descobre o mundo, encontra os sendos intra-mundanos, entra em contacto com as outras existências e se surpreende como ser-para-a-morte ou possibilidade última, que, ao concluir o ser da existência, o faz um todo existencial, distinto da totalidade teórica do conhecimento objectivo<sup>588</sup> e articulado por um sentido de tempo, que desde o futuro contextualiza o passado e o presente<sup>589</sup>. Dos três êxtases do tempo, o presente é o mais esvaziado de conteúdo em *Ser e Tempo*<sup>590</sup>, quando comparado com o futuro traduzido por expressões como existência, projecto, antecipação, decisão e com o passado expresso em termos de facticidade, lançamento, abandono, culpa, repetição. Na analítica do cuidado, ao lado da facticidade do passado e do poder-ser do futuro, aparece não a passagem mas a queda do ser-aí como presente, o que evoca de modo especial a experiência gnóstica de presente vazio<sup>591</sup>. Em Marburg, onde Heidegger ensinou desde o inverno de 1923, a mitologia gnóstica ocupou um lugar relevante na investigação neo-testamentária e o célebre teólogo e particular amigo de Heidegger, R. Bultmann, manuseou canções e evangelhos gnósticos

584 ID., *o.c.* 163.

585 ID., *o.c.* 164.

586 ID., *o.c.l.c.*

587 ID., *o.c.* 197<sup>2</sup>.

588 ID., *o.c.* 233-234, 235 ss.

589 ID., *o.c.* 329.

590 ID., *o.c.* 328-338.

591 O. POEGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen 1963) 210-211.

para uma melhor leitura das *Cartas* de S. Paulo e do *Evangelho* de S. João. Se na leitura dos comentários de K. Barth à *Epístola aos Romanos* Heidegger descobriu em 1923 a dialéctica existencial de Kierkegaard, nas reuniões semanais com R. Bultmann em Marburg leu o *Evangelho* de S. João e viveu a problemática da desmitologização nascente<sup>592</sup>. Na «época de angústia» dos anos 20, semelhante à do nascimento do Gnosticismo, reíam-se em Marburg narrações da mitologia gnóstica, como a queda da alma, criada no reino da luz, num mundo de trevas, a formação de um dualismo em que a Deus se opunha o mundo, à luz as trevas, à vida verdadeira a alienação e o obscurecimento da vida na noite do cosmos caído, ferido de morte e ensurdecido pelo «ruído deste mundo». Nesta mitologia, só o apelo do «salvador sem mundo» lembra à alma errante na noite vazia do mundo a sua origem verdadeira, que é o reino divino da luz. A audição deste apelo oposto ao «ruído do mundo» é precisamente a salvação pela palavra, que vai destruir a perda e a objectivação cósmicas do homem. Nas lições de Marburg do semestre de verão de 1927, é reivindicado por Heidegger para o homem como ser-áí um estatuto ôntico-ontológico, que vivamente contrastava com o mundo dos objectos e suas categorias: «Se o ser-áí mostra uma constituição ontológica totalmente diferente da dos objectos e se existir, no nosso uso terminológico, significa algo diferente de *existere* e *existentia* (εἶναι), torna-se então problemático se pode pertencer à constituição ontológica do ser-áí algo como coisa, essentia, ὄσσία. Coisa, realitas ou quidditas é o que responde à pergunta: quid est res, o que é a coisa? A própria observação vulgar mostra que o sendo, que nós mesmos somos, o ser-áí, não pode interrogar-se de modo algum mediante a pergunta 'o que é isto?'. A este sendo só temos acesso, quando perguntamos: 'Quem é?' O ser-áí não é constituído pela essência mas... pela estrutura do 'quem'»<sup>593</sup>.

Foi em Marburg que o aluno de Heidegger e de Bultmann, Hans Jonas, escreveu a sua grande obra *Gnose e Espírito da Antiguidade Tardia* só publicada em 1934, cuja originalidade consistiu no uso dos existenciais de *Ser e Tempo* para a leitura filosófica de textos gnósticos e maniqueus da Antiguidade Tardia<sup>594</sup> e na descoberta de que *Ser e Tempo* reproduzia

<sup>592</sup> J. S. O'LEARY, «Topologie de l'Être et Topologie de la Révélation» in: R. KEARNEY/J. S. O'LEARY, Ed., *o.c.* 194-195.

<sup>593</sup> M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phaenomenologie. Marburger Vorlesung vom SS 1927*, GA, 24 (Frankfurt/M. 1975) 169.

<sup>594</sup> H. JONAS, *Gnosis und spaetantiker Geist. Erster Teil. Die mythologische Gnosis* (Goettingen 1988); *zweiter Teil, von der Mythologie zur mythischen Philosophie. Erste und zweite Haelfte* (Goettingen 1993).

a estrutura profunda do mito gnóstico da redenção, confirmando a convicção de que o aparecimento de um niilismo existencialista caracteriza sempre tempos de desorientação caótica<sup>595</sup>. Convencido de que as proposições bíblicas são em primeiro lugar enunciações sobre a existência humana, R. Bultmann vai utilizar a fenomenologia heideggeriana da existência na construção da sua teologia: «Encontrei o auxílio para este trabalho na Fenomenologia em que fui introduzido pelo meu colega e amigo Heidegger. O seu sentido é investigação, análise em oposição a uma sistemática filosófica»<sup>596</sup>. Consequentemente, os existenciais de *Ser e Tempo*, enquanto contrapostos às categorias de coisas, eram o critério da distinção entre a linguagem mitológica, oriunda de um horizonte de objectos, e o discurso existencial, por essência trans-objectivo. Sendo mítica a imagem de mundo do Novo Testamento segundo Bultmann, o mito não se deve interpretar cosmologicamente mas antropologicamente ou, com mais rigor, existencialmente. Isto significava que a mitologia do Novo Testamento não se deveria investigar quanto à sua representação objectiva mas apenas quanto à compreensão da existência nela implicada, como na leitura levinasiana da Bíblia só o homem dava sentido à criação. A desmitologização permitia uma compreensão da Escritura, que seria independente de qualquer imagem de mundo projectada pelo pensamento objectivador, de cariz mítico ou científico. Para Bultmann, a análise existencial de Heidegger diz o mesmo, que, do ponto de vista religioso, transmite o Novo Testamento ou, por outras palavras, é «apenas uma exposição filosófica profana da visão neo-testamentária da existência humana». Para ambos, o homem existe historicamente, em cuidados, entre passado e futuro, é chamado constantemente a decidir-se pela autenticidade ou inautenticidade da sua vida, pela perda no impessoal e entre as coisas ou pela recuperação da unicidade da sua existência, com o abandono de certezas falsas e a auto-libertação do que parece seguro, disponível, à mão, do visível e efémero. Só existencialmente pode o homem experienciar o que é amor, encontro e fé, pois o esquema sujeito-objecto é o *πρῶτον ψεῦδος*, que nos coage a ver necessariamente de fora e como objecto a nossa própria existência. Na construção teológica de Bultmann, o único discurso possível acerca de Deus é o existencial e toda a proposição metafísica, sem qualquer relação à situação existencial concreta, reduz

<sup>595</sup> Th. RENTSCH, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einfuehrung* (Muenchen/Zuerich 1989) 152.

<sup>596</sup> Carta de R. Bultmann citada por C. OZANKOW, *Gott und Gegenstand. Martin Heideggers Objektivierungsverdict und seine Theologische Rezeption bei Rudolph Bultmann und Heinrich Ott* (Paderborn/Muenchen/Wien/Zuerich 1994) 123.

Deus a um objecto da posse humana, é sem sentido e atea <sup>597</sup>. Dentro do mesmo acosmismo patente no olvido da natureza, aos rastros do judeu Lévinas responderam os existenciais do cristão Bultmann. Um e outro abandonaram a Fenomenologia Hermenêutico-Ontológica de M. Heidegger na sua originalidade.

Em vez de se prender do absurdo como J.-P. Sartre e A. Camus, Heidegger avançou da crítica do esquema sujeito-objecto para o mistério do que se mostra na ocultação. Isto mesmo foi registado pela pena artística de J. Guittton, ao evocar a visita, que fizera a Heidegger na sua aldeia da Brisgóvia: «Por longo tempo, observei o olhar de M. Heidegger, olhar de surpresa, olhar de assombro, que parecia fixar-se, ao mesmo tempo, sobre o ser exterior e sobre o ser interior, que se reenviam o seu mistério. A pupila de Heidegger era um círculo negro rodeado de neve. Lembrome de que ele me falou do ser... Aos olhos de Heidegger, o que merecia o nome de ser, era o ser concreto, o ser carnal, o ser existente aqui e ali... Assim... o verdadeiro ser não é nem o ser fluente nem o ser puro mas o 'ser existente'». O caminho para a casa de campo e a enxada do camponês tiveram um profundo significado filosófico: «Era de inverno: a princípio, vi apenas um campo de neve. Heidegger pegou numa enxada. Pouco a pouco, vimos aparecer a chaminé da cabana, depois o tecto e, em seguida, a cabana. Era, dizia-me, o método do filósofo, que deve cavar sem cessar, que deve ir ao fundo do real duro das palavras, dos destinos, dos momentos e das coisas — a fim de fazer surgir dele este núcleo, que é o ser». Ao recordar o tocar dos sinos a que na infância procedia por ordem do seu pai, Heidegger elevou o sino a símbolo da linguagem: «Cada palavra... sobretudo na língua alemã tão próxima das suas raízes, é um sino, cujos harmónicos era preciso escutar». Um abismo separa o nada e o absurdo de Sartre da escuta e da comunicação heideggerianas da pulsação surda do «coração do ser», que o filósofo, o artista e o grande apaixonado têm o dever de partilhar <sup>598</sup>.

O «coração do ser» aparece traduzido em Heidegger pela expressão 'Ereignis'. No estado actual da publicação das *Obras Completas*, é possível averiguar já o começo e o destino desta palavra-chave no seu pensamento. No curso, que regeu no curto semestre de Janeiro a Abril de 1919 após o fim da Primeira Grande Guerra e subordinou ao tema «A Ideia de

<sup>597</sup> C. OZANKOW, *o.c.* 139-142, 151-170. Cf. M. HEIDEGGER, «Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte fuer das theologische Gespraech ueber das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie» in: ID., *Phaenomenologie und Theologie* (Frankfurt/M. 1970)37-46.

<sup>598</sup> J. GUITTON, *L'Absurde et le Mystère* <sup>2</sup> (Alençon 1985) 7-13.

Filosofia e o Problema da Visão do Mundo», Heidegger converteu a filosofia em «proto-ciência fenomenológico-hermenêutica da vida fáctica»<sup>599</sup>, que, ao ter por objecto a vida dada na rede das vivências com o mundo, que lhe corresponde, e o eu histórico vivencialmente referido a mundo, precede, como sua origem, toda a actividade teórica e suas esferas de objectos. Nesta precedência deve ver-se o novo modo de ler a vivência sem a referir, logo de início, a um acontecimento objectivado pela reflexão teórica ou a um processo, que decorresse perante o eu reflexivo de modo coisificado e, nestas circunstâncias, despojado do que mais propriamente constitui a vivência<sup>600</sup>. Por isso, no curso de 1919 o jovem Heidegger pretendeu com a sua proto-ciência da vida lançar um novo olhar sobre as vivências e moldar outro conceito, que as não coisificasse e lhes mantivesse o seu carácter original e próprio, a que, neste contexto, Heidegger chamou «Ereignis» ou «apropriação» temporal das vivências pelo eu sem qualquer objectivação coisista e que mais tarde, em *Ser e Tempo*, foi desenvolvido sob os nomes de «preocupação», de «cuidado» e, em geral, de «existenciais». A filosofia como proto-ciência das 'apropriações' é uma fenomenologia, que não usa a reflexão objectivadora como Husserl mas, por fidelidade às vivências, a «intuição hermenêutica»<sup>601</sup>. Por isso, nestas primeiras lições do após-guerra, desenvolveu-se em redor de 'Ereignis' um esboço temático e uma orientação metodológica, que vemos prosseguidos na analítica da existência de *Ser e Tempo*<sup>602</sup>. Na sequência da fenomenologia das vivências como apropriações, Heidegger destrói o pensamento enquanto entendimento e razão herdados da tradição e a correspondente imagem de homem e desenvolve uma interpretação da vida humana fáctica com a preservação do que lhe é mais próprio e a tese de que só a partir do que define o homem como existência temporal e em cuidados, compreensora do ser próprio se pode perguntar radicalmente pelo ser em geral. As vivências da apropriação do ser fáctico da existência, sempre estranhas às preocupações coisistas da ontologia tradicional, foram o tema das lições preleccionadas em 1923 com o título «Hermenêutica da Facticidade» em que a pergunta pelo ser é deslocada das coisas e dos fenómenos da consciência husserliana para a interpretação apropriante da

<sup>599</sup> M. HEIDEGGER, «Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem» in: ID., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA, Bd. 56/57 (Frankfurt/M. 1987) 1-117.

<sup>600</sup> ID., o.c. 66. Cf. O. POEGGELER, *Neue Wege mit Heidegger* (Freiburg/Muenchen 1992) 24-25.

<sup>601</sup> ID., M. HEIDEGGER, «Die Idee der Philosophie» 117.

<sup>602</sup> F.-W. von HERRMANN, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beitraegen zur Philosophie»* (Frankfurt/M. 1994) 9.

facticidade da nossa existência<sup>603</sup>. Nestas lições, van Gogh é apresentado como exemplo de resistência ao império dos costumes e hábitos do homem impessoal e de concentração sobre o mais elementar e simples de si mesmo. De facto, van Gogh, cujas obras completas haviam sido traduzidas para alemão durante a Primeira Grande Guerra, sobressaía entre os expressionistas como um paladino da 'apropriação' e das decisões autênticas do homem, que em 1922 K. Jaspers distinguiu no seu ensaio *Strindberg und van Gogh*<sup>604</sup>. A fenomenologia do ser-aí recusa todo o primado idealista da reflexão e a constituição noético-noemática dos fenómenos e persegue uma análise interpretativa da apropriação originária de ser ou compreensão humana, que se mostra a partir de si mesma e o discurso do logos deve deixar ver. No fundo da propriação manifesta-se uma mesmidade ou um si-mesmo visado pela pergunta 'quem é?' e distinto da essência e da existência de coisas pela sua abertura ao seu próprio ser, ao ser dos utensílios, da natureza, da vida, dos objectos matemáticos e, primeiro que tudo, ao ser em geral. Ao fenómeno originário da compreensão de ser ou da apropriação do ser pelo si-mesmo, que define o homem, aplica-se a descrição heideggeriana da Fenomenologia: «deixar ver a partir de si mesmo o que se mostra e do modo como se mostra a partir de si mesmo»<sup>605</sup>. Mostrar na compreensão do ser-aí e a partir dele o sentido do sendo humano, dos utensílios, dos objectos isolados, da natureza, da vida e do ser em geral será realizar o conceito filosófico, autêntico e fenomenológico de fenómeno<sup>606</sup>, que assenta numa destruição do idealismo da Fenomenologia husserliana e da reificação do ser da tradição<sup>607</sup>. Por isso, o ser heideggeriano é aberto à 'mesmidade' extática do ser-aí e

<sup>603</sup> M. HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA, Bd. 63 (Frankfurt/M. 1988) 2 s. Cf. M. B. PEREIRA, «Hermenêutica e Desconstrução» in: *Revista Filosófica de Coimbra* 6 (1994) 229.

<sup>604</sup> K. JASPERS, *Strindberg und Van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hoelderlin* (Berlin 1922). Cf. O. PÖGGELER, o.c. 95; CH. JAMME, «Zwiefalt» und «Einfalt». Heideggers Deutung der Kunst Cézannes» in: I. M. FEHÉR, *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium* (Berlin 1991) 100.

<sup>605</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 34.

<sup>606</sup> F.-W. von HERRMANN, *Der Begriff der Phaenomenologie bei Heidegger und Husserl* (Frankfurt/M. 1981) 23.

<sup>607</sup> ID., *Der Begriff der Phaenomenologie* 41-45; ID., *Hermeneutische Phaenomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*, I. «Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein» (Frankfurt/M. 1987) 401-404; U. BARRÓN, *Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers* (Wuerzburg 1992) 22-30.

aos sendos não-humanos de vários modos experienciados nos nossos comportamentos de seres-no-mundo. Comparado com «o que primeiramente e as mais das vezes se mostra», o ser heideggeriano está velado, embora «pertença por essência ao que se mostra proximamente e as mais das vezes», porque é «o seu sentido e fundamento»<sup>608</sup>. Por contraste com a mostraçãõ dos sendos no comportamento humano extra-científico e científico, o ser visado pela Fenomenologia Ontológica, embora seja o «sentido e o fundo» dos sendos científicos e extra-científicos, permanece oculto por essência e não acidentalmente, sendo, portanto, necessário um «deixar ver» único e outro para o desvelar como fenómeno, que se mostra em si mesmo. Portanto, o mostrar-se extra-científico do sendo, que não carece de qualquer método, e o exibir-se científico e positivo do sendo metodologicamente construído fundam-se na ocultação do ser<sup>609</sup>. Daí, a tese de *Ser e Tempo*: «O que num sentido excepcional permanece oculto ou de novo retorna à ocultação ou se mostra simplesmente 'desfigurado', não é este ou aquele sendo mas... o ser dos sendos»<sup>610</sup> no seu estatuto de sentido e fundamento. O ser, que se revela ocultando-se, é o que deixa que o sendo seja um sendo e se mostre como tal, é o pressuposto de compreensão de todo o nosso comportamento extra-científico e científico.

A novidade do método fenomenológico modificado por Heidegger é que ele deixa ver o ser, que, embora velado para o comportamento comum dos mortais, se mostra a partir de si mesmo para um olhar adrede purificado. Deste ser, que a ocultação volve enigmático e misterioso e a abertura deixa aparecer a partir de si, apresenta Heidegger uma pluralidade de modos de aparecimento: o modo de ser característico do sendo, que somos e se chama existência, os modos de ser de sendos não-humanos como o ser-à-mão do utensílio, o ser-perante-a-mão do objecto, o ser da natureza, o ser da vida e o ser ideal dos objectos matemáticos. Dentro desta pluralidade de modos, sobressai o modo de ser da existência humana, que se articula com os modos não-humanos de ser de tal modo que há sempre uma relação de nós connosco mesmos em todo o comportamento nosso com sendos não-humanos. O comportamento empírico do homem é a nossa compreensão õntica, que se funda na compreensão prévia do ser da nossa existência e do ser dos sendos não-humanos ou no acesso originário à doaçãõ e claridade primeiras, sempre limitadas pela reserva e ocultação, do ser da nossa existência e dos modos de ser dos sendos não-humanos. A esta claridade ou abertura primeira enigmática obedece

<sup>608</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 35.

<sup>609</sup> F. W. von HERRMANN, *Der Begriff der Phaenomenologie* 26-27.

<sup>610</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 35.

sempre a reinterpretação original do método fenomenológico conseguida por Heidegger. Por isso, o discurso da analítica do ser-aí é um logos, que deixa ver no «aí» a abertura e a doação do ser como fenómeno, que se mostra, apesar dos seus limites, a partir de si mesmo, quer se trate do ser do homem ou do ser dos sendos não-humanos, que integram o horizonte da nossa existência. É desta abertura do ser na mesmidade extática do ser-aí e do seu correspondente horizonte de mundo, que se rasga o caminho para a verdade como desvelamento e clareira do ser, para o fenómeno originário «Ereignis», para a técnica como desocultação e para o aparecimento do quadripartido formado por céu e terra, mortais e Divino <sup>611</sup>.

O carácter inacabado de *Ser e Tempo* publicado em 1927 sem a segunda parte e com a primeira parte carecida da terceira secção anunciada <sup>612</sup> privou-nos do aprofundamento da Ontologia Hermenêutica prosseguido não a partir dos existenciais e da sua temporalidade mas do outro pólo, que é o próprio ser e o seu tempo originário ou o novo sentido de «Ereignis». A publicação em 1975 de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, que foram preleccionados no semestre de verão de 1927 e Heidegger classificou como «nova elaboração da terceira etapa *Tempo e Ser*» <sup>613</sup>, elucida-nos sobre o modo como Heidegger preencheu esta lacuna deixada aberta na primeira parte da sua obra-mestra *Ser e Tempo* e permite refazer o laço, que vincula a famosa terceira secção da primeira parte à grande meditação sobre «Ereignis» proposta na obra *Contribuições para a Filosofia (Sobre Ereignis)* terminada em 1938 mas só publicada em 1989 <sup>614</sup>. Pelo cuidado e sua temporalidade extática o existente transcende o sendo próprio e o dos seres não-humanos em direcção à abertura do ser e seus modos ou diferenças mas sempre dentro da compreensão ôntico-ontológica, que poderia ser ainda uma modalidade de projecto transcendental. Porém, a viragem realizada em *Contribuições para a Filosofia* significa o reconhecimento de uma passividade no projecto existencial de mundo e de ser, pela qual entra a intervenção e a interpelação do ser e dos modos do seu desenvolvimento histórico. Em termos de «Ereignis» ou apropriação ôntico-ontológica temporal, no projecto *apropriado* pela existência intervém, como sua condição de possibilidade, o projecto *apropriante* do ser no seu percurso histórico. Esta

---

<sup>611</sup> F.-W. von HERRMANN, *o.c.* 24-34, 50.

<sup>612</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 39.

<sup>613</sup> ID., *Die Grundprobleme der Phaenomenologie* 1.

<sup>614</sup> M. HEIDEGGER, *Beitraege zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65 (Frankfurt/M. 1989). Cf. F.-W. von HERRMANN, *Heideggers «Grundprobleme der Phaenomenologie». Zur zweiten Haelfte von «Sein und Zeit»* (Frankfurt/M. 1991) 11.

mudança no caminho não é falta mas riqueza, onde se vislumbra a força do «perguntar essencial», que, por fidelidade ao originário, se muda radicalmente <sup>615</sup> mediante um salto do projecto existencial para o chamamento ou intervenção apropriante do ser e da sua verdade. Pela passividade originária, o projecto da existência é um salto ou um projecto lançado pelo qual se realiza o «projecto da verdade do ser», de tal modo que o lançador humano do projecto se experiencia como lançado, isto é, torna-se ele próprio através do ser <sup>616</sup>, que intervém na auto-apropriação da existência por si mesma. O ser-aí é agora um «lançador» lançado, um saltador, que pelo ser se apropria de si mesmo <sup>617</sup>. Nesta sequência, o ser precisa do homem como ser-aí, de que se apropria, para historicamente se desenvolver através dos projectos apropriados e o homem pertence ao ser, aparecendo o «aí» como o título de propriedade do ser: «O ser precisa do homem para explicitar a sua essência e o homem pertence ao ser para realizar a sua determinação extrema como ser-aí» <sup>618</sup>. Ora, é precisamente esta relação entre «precisar» e «pertencer», entre chamamento apropriante e projecto apropriado, que perfaz «o ser como Ereignis» <sup>619</sup>. A chamada Kehre ou viragem é precisamente esta bipolaridade da dupla apropriação e, por isso, Heidegger fala de «viragem em Ereignis», escrevendo em síntese que «Ereignis tem o seu acontecimento mais íntimo e a sua máxima extensão na Kehre» <sup>620</sup>. O discurso do ser como viragem e apropriação histórica bipolar é, por essência, uma obra sempre aberta, que de modo algum se deixa traduzir pelo conceito de sistema mas pela metáfora da harmonia musical da fuga. Assim, *Contribuições para a Filosofia* são um tecido de configurações sempre abertas, que, à maneira de partituras em movimento, compõem a fuga inconclusa e polissémica do ser. A primeira figura histórica da fuga é a do abandono do ser pela Metafísica, cuja penúria inaugurou o pensamento histórico do ser <sup>621</sup>. Na experiência do abandono metafísico do ser ressoa pela primeira vez a verdade do ser enquanto se recusa, furta e oculta em prol das determinações do sendo. A segunda configuração histórica da fuga é o jogo da mutação da ressonância ou primeiro começo da recusa do ser no outro começo *possível* da sua doação <sup>622</sup>, cuja realização se processa no salto para a verdade do

<sup>615</sup> M. HEIDEGGER, *Beitraege zur Philosophie* 84-85.

<sup>616</sup> ID., *o.c.* 239.

<sup>617</sup> ID., *o.c.* 304.

<sup>618</sup> ID., *o.c.* 251.

<sup>619</sup> ID., *o.c.l.c.*

<sup>620</sup> ID., *o.c.* 407.

<sup>621</sup> ID., *o.c.* 105-156.

<sup>622</sup> ID., *o.c.* 167-224.

ser<sup>623</sup>, terceira figura da harmonia de fugas, em que a viragem pelo salto se torna a correspondência efectiva entre projecto apropriado e apelo apropriante. Na linha de jogo da viragem, do salto e do papel apropriante da verdade do ser surge a quarta figura — a fundação — pela qual o pensamento alicerça na verdade do ser o ser-aí, as coisas, os instrumentos e as obras de arte<sup>624</sup>. Da verdade do ser apropriante recebe o pensamento a tarefa de preparar o homem futuro ou o ser-aí do porvir, que é a quinta figura da série harmónica, empenhada em atender os acenos da passagem do último Deus<sup>625</sup>, que, como sexta figura, sela definitivamente a abertura do discurso de *Contribuições para a Filosofia*<sup>626</sup>. A ressonância, o jogo possível da doação, o salto, a fundação, o ser-aí futuro e o último Deus integram, como momentos estruturais, a harmonia das fugas sempre abertas em que Heidegger pretendeu dizer a verdade do ser. Já no semestre de inverno de 1934 Heidegger havia tratado da relação entre poesia e linguagem, cruzando na abordagem do texto o paradigma do olhar com o auditivo. A leitura visual do texto objectivado é o encontro com a materialidade da escrita, lugar do grau-zero da compreensão, cuja visualidade resiste à compreensão auditiva e, por isso, só contrariada, cede o lugar à escuta da ressonância ou vibração de «um dizer»<sup>627</sup> e, através desta, da sintaxe e da semântica do poema. Porém, esta reverberação sintáctico-semântica de tipo auditivo processa-se numa sensibilidade fundamental e avança até ao ser, permitindo ao poema pensar. Por isso, a disposição afectiva não é uma franja sentimental, que apenas acompanha o dizer, mas um sentimento de fundo, que, dentro do paradigma auditivo, «abre o mundo, que, no dizer poético, recebe a marca do ser»<sup>628</sup>. Esta sensibilidade profunda para mundo e ser, de carácter poético, exige um tipo de homem, que, embora não exista ainda, requer no futuro as seguintes dimensões essenciais: exposição aos deuses, inserção na terra, abertura a mundo, fundação do ser-aí<sup>629</sup>. Estas quatro dimensões inseparáveis prefiguram o que em 1950 Heidegger chamou quadripartido (Geviert) constituído pelo jogo-espelho de céu, terra, mortais e divinos<sup>630</sup>.

---

<sup>623</sup> ID., *o.c.* 225-289.

<sup>624</sup> ID., *o.c.* 293-392.

<sup>625</sup> ID., *o.c.* 395-401.

<sup>626</sup> ID., *o.c.* 405-417.

<sup>627</sup> ID., *Hoelderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*. *Freiburger Vorlesung vom WS 1934/35*, GA, Bd. 39 (Frankfurt/M. 1980) 15.

<sup>628</sup> ID., *o.c.* 79.

<sup>629</sup> ID., *o.c.* 181.

<sup>630</sup> ID., *Vortraege und Aufsätze* (Pfullingen 1954) 163-181.

Nesta sequência, estas quatro dimensões foram representadas pela cruz de Santo André, que Heidegger desenhou em 1955<sup>631</sup> em cima da palavra «Seyn» (Ser) para exprimir todas as consequências da co-pertença ser-homem.

O sentido do ser e o pensamento essencial desenvolvidos por Heidegger desde 1930<sup>632</sup> são variações do meta-problemático, agora denominado segredo ou mistério. A viragem heideggeriana é o ser enquanto se recusa ao domínio da finitude humana e, por isso, o segredo ou mistério é a palavra fundamental do último Heidegger, que lê a superação da Metafísica como superação da ausência de mistério ou da forma última do esquecimento do ser. Para obviar à projecção da subjectividade metafísica num pretenso sentido unitário de ser, Heidegger fala na introdução de 1949 a *Que é a Metafísica?* de «verdade do ser» ou de uma verdade rodeada de um véu ou de uma ἀλήθεια presente na sua λήθη, como já fora sugerido na conferência *Sobre a Essência da Verdade*, pensada e realizada com o título *Filosofar e Filosofia* em 1930 mas só publicada em 1943<sup>633</sup>. A tarefa do pensamento é determinada pelo «impensado da filosofia»<sup>634</sup>, que não foi considerado na ida fenomenológica às coisas e é a «clareira livre e aberta» do ser, a «região livre» para além de toda a representação, o «fenómeno originário» para que remete todo o pensamento especulativo e dialéctico e a «intuição originária e sua evidência». A dessacralização do mundo de M. Weber é um abandono do ser, do «aberto» e, como tal, exprime a clausura de uma idade técnica dominada pela representação, pela produção e pela matematização da natureza, que desencantaram todos os seres e alimentaram o fascínio do poder sem limites: «Costuma chamar-se à época da 'civilização' época do desenvolvimento... Porém, é o inverso, que acontece»<sup>635</sup>, isto é, submete-nos o fascínio mágico pelo domínio, que destrói todas as fronteiras. Por isso, o encantamento de que fala Heidegger em *Situação da Serenidade*<sup>636</sup>, opõe-se ao encantamento técnico do esquecimento do ser e pretende dizer o que directamente a ele se opõe: o domínio do «aberto», do mistério do ser ou da «região das regiões», que o pensamento futuro terá de pensar.

<sup>631</sup> ID., *Zur Seinsfrage*<sup>4</sup> (Frankfurt/M. 1977) 31, 32, 34, 35, 36, 41. Cf. J.-F. COURTINE, *Heidegger et la Phénoménologie* (Paris 1990) 323-324.

<sup>632</sup> M. B. PEREIRA, *Hermenêutica e Desconstrução*, 264-266.

<sup>633</sup> ID., *o.c.* 269.

<sup>634</sup> M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens* (Tuebingen 1969) 71.

<sup>635</sup> ID., *Beitraege zur Philosophie*, 124.

<sup>636</sup> ID., «Zur Eroerterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggesprach ueber das Denken» in: ID., *Gelassenheit*<sup>10</sup> (Pfullingen 1992) 29-71.

Já nas lições sobre Heraclito (1943-1944), a «região» meta-objectiva, sinal não do ser diminuído mas do ser mais elevado, é a região sem objecto do «logos originário», a «região, que faz regiões» e está voltada para o homem, a que este se religa pela escuta, mesmo quando a contradiz<sup>637</sup>. A Fenomenologia vista por Heidegger como uma possibilidade superior a qualquer realização histórica sua e capaz de se concretizar sempre de novo e de modo mais originário, não perde o seu sentido mesmo quando o seu nome é omitido para deixar «anónimo... o caminho do pensamento»<sup>638</sup>. A razão de a possibilidade superior da Fenomenologia permanecer sem nome é apontada por Heidegger em *O Meu Caminho para a Fenomenologia* (1963): A Fenomenologia tem possibilidades de se mudar ao ritmo dos tempos «para corresponder à exigência do que há que pensar. Se experienciarmos e mantivermos assim a Fenomenologia, então ela pode desaparecer como título mas em favor do tema do pensamento, cuja manifestação permanece um mistério»<sup>639</sup>. Sem necessidade de continuar a esclarecer a sua compreensão da Fenomenologia, o Heidegger tardio praticou-a «na praxis do seu pensamento do desvelamento e da clareira do ser, de Ereignis, da técnica ou do quadripartido», pressupondo sempre no intérprete, sem o dizer, «uma afinidade com o modo fenomenológico de pensar»<sup>640</sup>, que, na sua leitura, prossegue a redução até ao ser, para além da vida da consciência transcendental, mediante a construção de um novo acesso ao que se vela na própria clareza, e a destruição de tudo o que desfigura, mascara e esquece o fundo enigmático das nossas raízes. Nesta perspectiva, em vez de se prender como objecto ao poder do sujeito, o sendo situa-se para além do sujeito no «aberto» ou «região das regiões», onde ele descansa sem redução nem expoliação. Por isso, as coisas, que descansam na «região», regressam a si, libertas do constrangimento da objectividade para um tempo e um espaço originários, que não são formas a priori da subjectividade mas a «clareira do ser», que dá espaço e tempo ou a permanência e a amplidão da «região», onde todos os seres e modos de ser se recuperam da alienação da mera objectivação para a sua verdade própria, antecedendo todas as sínteses transcendentais da consciência, toda a redução do tempo e do espaço a formas de representação das coisas e toda a concepção de objecto como composição permanente ou sucessiva

---

<sup>637</sup> ID., *Heraklit*. 1. *Der Anfang des abendlaendischen Denkens*. 2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos. Freiburger Vorlesungen vom SS 1944*, GA, Bd. 55 (Frankfurt/M. 1979) 336.

<sup>638</sup> ID., *Unterwegs zur Sprache* <sup>6</sup> (Pfullingen 1979) 121.

<sup>639</sup> ID., *Zur Sache des Denkens* 90.

<sup>640</sup> F.-W. von HERRMANN, *Der Begriff der Phaenomenologie* 51-52.

de unidades mínimas <sup>641</sup>. Ao opor-se ao domínio da subjectividade, a «região» abre-se, desvela-se no sentido de deixar aparecer os sendos a partir de si mesmos mas, ao mesmo tempo, retrai-se e oculta-se como verdade e mistério. Fiel a esta «região», o pensamento inicial é no homem «o eco da dádiva do ser», em cuja luz o sendo acontece na sua unicidade e «este eco é a resposta humana à palavra da voz silenciosa do ser» <sup>642</sup>. Desde 1936, a palavra «Ereignis», cujo significado primário de «olhar, chamar para si no olhar, apropriar», posto agora ao serviço do pensamento de uma apropriação mais original do que a técnica, se torna tão intraduzível como o logos grego e o Tao chinês <sup>643</sup>, foi o lábaro do pensamento de Heidegger <sup>644</sup>, que o orientou na senda do desenvolvimento histórico do ser, que em *Sobre o Humanismo* recebera a seguinte formulação: «Contudo, o ser — o que é o ser? É ele mesmo. O pensamento futuro deve aprender a experienciar e a dizer isto» <sup>645</sup>. Na conferência *Tempo e Ser* (1962), há uma particular incidência sobre o «ele» próprio do ser, que se não traduz pelo ser das proposições como os sendos, mas exige, como verbo peculiar, o verbo «dar», pois o ser, como jogo de desvelar e ocultar da presença, é dádiva e, ao mesmo tempo, reserva do «ele», é destino e envio, que «ele» dispensa à história, segundo o ritmo do desvelamento e da ocultação da verdade. O ser compreendido como «Ereignis» ou apropriação temporal reenvia para uma instância doadora, que se anuncia no «es gibt» (ele dá) intraduzível. O que dá que pensar, é o ser entendido como dom e doação, expresso na «palavra feliz» Ereignis após o salto e a travessia através da representação e da objectivação metafísicas rumo à atitude terminal da serenidade <sup>646</sup>. «Ereignis» é precisamente a comunicação do ser ao homem através da mediação do tempo e traduz-se pela expressão «ele dá ser» no advento histórico, que também é dádiva: «Nós não dizemos: o ser é, o tempo é mas 'ele' dá ser e 'ele' dá tempo... De acordo com isto, nós procuramos

<sup>641</sup> M. HEIDEGGER, *Gelassenheit* 10.

<sup>642</sup> ID., *Was ist Metaphysik?* <sup>10</sup> (Frankfurt/M. 1969) 49.

<sup>643</sup> ID., *Identität und Differenz* 28-29.

<sup>644</sup> ID., *Beitraege zur Philosophie*, 512. Cf. F.-W. von HERRMANN, *Wege ins Ereignis* 27 ss.

<sup>645</sup> M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief ueber den «Humanismus»* (Bern 1954) 76.

<sup>646</sup> Cf. J. GREISCH, «La Contrée de la Sérénité et l'Horizon de l'Espérance» in: R. KEARNEY/J. S. O'LEARY, Ed., o.c. 176 ss.; ID., *La Parole Heureuse. Martin Heidegger entre les Choses et les Mots* (Paris 1987) 7, 9-10, 17-19, 25-26, 227-300.

olhar, em primeiro lugar, para o 'ele', que dá ser e tempo»<sup>647</sup>. O 'ele', que dá ser e tempo, revela-se na linguagem, que, à maneira de dom, precede tudo o que o falante faz, possibilitando-lhe o discurso e, através deste, o aparecimento dos sendos. Neste horizonte de dádiva exigente, o pensamento é chamado a consentir na interpelação do ser «para dizer a verdade do ser»<sup>648</sup>, de modo que «no pensamento o ser aceda à linguagem» e o homem realize a sua vocação de falante. Os dois ficam «a caminho da linguagem»: o pensamento pela dádiva do ser, que possibilita o falar, e o ser, cuja palavra muda, pelo dizer do pensamento, vem à linguagem<sup>649</sup>. É o paradigma auditivo que melhor serve a meditação heideggeriana sobre a essência do pensamento e, por isso, existir, habitar ou ser-no-mundo traduzem um pensar essencial, que é, na sua estrutura, ouvir e responder. A origem essencial do pensar é pertencer ao ser, ouvindo-o<sup>650</sup> e, ao restituir ao ser o que ouve, o pensamento não cria mas simplesmente reconhece o que lhe fora dado<sup>651</sup>. Pela dupla face da linguagem, «o ser é o guarda que acolhe o homem na linguagem»<sup>652</sup> e o homem, «ex-sistindo assim (na verdade do ser) vigia a verdade do ser» e «é o pastor do ser»<sup>653</sup>. Por esta dupla e diferente intervenção, a linguagem é, ao mesmo tempo, a casa do ser e o domicílio da essência humana<sup>654</sup>, não é construída exclusivamente pelo pensamento<sup>655</sup>, é o lugar da chegada do ser<sup>656</sup> e a este sempre aberto, preparado pelo pensamento. Habitantes da mesma casa, ser e homem, interpelação e resposta encontram-se sempre a caminho da linguagem. Em vez dos Salmos e de outros livros bíblicos, Heidegger escolheu os hinos de Hoelderlin para a análise da linguagem religiosa<sup>657</sup>, em que a palavra é «o diálogo autêntico» constituído pelo nomear dos deuses e pela verbalização do mundo<sup>658</sup> e é tarefa dos poetas, que substituem os profetas. São os poetas que preparam as fundações da

---

<sup>647</sup> M. HEIDEGGER, «Zeit und Sein» in: *L'Endurance de la Pensée. Pour saluer Jean Beaufret* (Paris 1968) 22.

<sup>648</sup> ID., *Platons Lehre von der Wahrheit*, 53-54.

<sup>649</sup> ID., *o.c.* 53.

<sup>650</sup> ID., *o.c.* 57.

<sup>651</sup> ID., *o.c.* 53.

<sup>652</sup> ID., *o.c.* 115.

<sup>653</sup> ID., *o.c.* 75, 90, 91.

<sup>654</sup> ID., *o.c.* 115.

<sup>655</sup> ID., *o.c.* 48.

<sup>656</sup> ID., *o.c.* 117-118.

<sup>657</sup> Cf. ID., *Erläuterungen zu Hoelderlins Dichtung*<sup>2</sup> (Frankfurt/M. 1951).

<sup>658</sup> ID., *o.c.* 36 ss.

casa em que os deuses entram como hóspedes <sup>659</sup> e a franqueiam aos outros homens, pois o seu pensar é agradecer o assombro de ser saudado pelo Sagrado e de ser chamado a instituir a linguagem originária do acontecimento festivo <sup>660</sup>.

A obra de H. Ott é um exemplo paradigmático do uso do pensamento do Heidegger tardio na leitura de textos neo-testamentários e na construção da respectiva teologia em flagrante contraste com a recusa levinasiana da Ontologia do Mestre de Freiburg. Agora a «linguagem inicial», que é auroral ou matinal pela experiência originária que diz, purificada do domínio da representação e da objectivação, incorpora o legado da «teologia negativa» e desenvolve-se como «encontro dialógico», pois a forma monológica de linguagem é apenas uma espécie de abstracção secundária e derivada <sup>661</sup>. De novo, a poesia é escolhida como exemplo de que o discurso não é por essência objectivador, informativo ou técnico nem se reduz ao logos apofântico de *Peri Hermeneias* de Aristóteles mas implica uma forma primária de linguagem para onde aponta a experiência expressiva e interpessoal do agradecimento e da evocação, que abre um novo continente de realidade nas entrelinhas do discurso apofântico. O «pensamento essencial» torna-se uma experiência interpessoal ou um caminho em que as ideias nos chegam da situação dialógica, pois, como homens com outros homens, somos interpelados e solicitados a responder «numa reflexão social» em que um inicia o discurso e o outro o continua ou termina. À experiência do apelo vivido na situação dialógica assoma uma realidade não-factual, que nos toca tão de perto e se torna de tal modo presente entre nós e em nós que já não nos podemos calar, como ainda supunha L. Wittgenstein no final do *Tractatus*, não nos restando outra alternativa que não seja o uso do símbolo como discurso do indizível <sup>662</sup>. Esta necessidade foi nitidamente pressentida por Hans Jonas, quando após ter seguido a orientação de Heidegger na dissertação de doutoramento e ter investigado a mitologia dos mitos gnósticos com R. Bultmann em Marburg, não encontrou outra linguagem para falar do mistério senão a da leitura simbólica do mito: «Tomado à letra, o mito é a objectivação

<sup>659</sup> ID., *o.c.* 140.

<sup>660</sup> ID., *o.c.* 142. Cf. M. B. PEREIRA, «Filosofia e Crise Actual de Sentido» in: VARIOS, *Tradição e Crise*. I (Coimbra 1986) 64-81.

<sup>661</sup> H. OTT, *Das Problem der Sprache in Theologie und Philosophie (Einleitendes Referat zum Seminar ueber dieses Thema im Wintersemester 1987/88)*, cit. por C. OZANKOW, *o.c.* 185.

<sup>662</sup> C. OZANKOW, *o.c.* 184-196. Cf. M. B. PEREIRA, «Filosofia e Crise Actual de Sentido», 116-153.

mais grosseira. Entendido alegoricamente, é objectivação requintada. Porém, compreendido simbolicamente, é o espelho em que nós vemos de modo obscuro»<sup>663</sup>.

Para o indizível reenvia o símbolo artístico como, aliás, a analogia de proporção e de atribuição enquanto linguagem da diferença, que reúne ou enlaça os diferentes, estudada já por Heidegger na sua dissertação de habilitação sobre a doutrina das categorias e da significação de Tomás de Erfurt<sup>664</sup>, que prolonga a sua leitura juvenil da obra de Brentano sobre a polissemia do ser em Aristóteles (Met. E 2, 1026 a 33-62)<sup>665</sup>, reinterpretada mais tarde no curso do semestre de verão de 1931<sup>666</sup>. É a problemática da diferença, que articula o símbolo e a analogia como processos de abordagem do indizível. O problema da diferença veiculado pela analogia do ser, posteriormente enriquecido pela Ontologia de C. Braig de cujas lições Heidegger recolheu um primeiro esboço da diferença ontológica<sup>667</sup>, recebeu uma nova configuração na análise da *Grammatica Speculativa* de Th. de Erfurt, que, em consonância com a concepção escotista de Teologia como ciência prática, via na linguagem humana uma resposta positiva ou uma recusa da praxis humana à Palavra Divina interpelante. Despontou assim uma novidade na trajectória heideggeriana segundo a qual na interpelação da palavra divina e na correspondência ou recusa humanas se inaugura aquela relação de fundo em que o homem se torna capaz de nomear Deus, invocando-O ou de notar a falta de nome com que ele pudesse invocar o Doador da palavra. Após a secularização, não só o rememorar agradecido da doação da palavra mas também a pergunta pelo que nos interpela e provoca, estão na raiz da essência do pensamento e semearam já de inquietação os caminhos do jovem Heidegger<sup>668</sup>. Sob o ângulo da diferença, o problema da alteridade foi preocupação constante de Heidegger. No ser-aí caracterizado pela compreensão do ser<sup>669</sup> está sempre latente a diferença ontológica, que deste modo atravessa toda a obra *Ser e Tempo*, acompanhada pela

<sup>663</sup> H. JONAS, «Heidegger und die Theologie (1964)» in: G. NOLLER, Hrsg., *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion* (Muenchen 1967) 340.

<sup>664</sup> M. HEIDEGGER, *Fruehe Schriften* (Frankfurt/M. 1972) 25 ss.

<sup>665</sup> M. B. PEREIRA, «Tradição e Crise no Pensamento do Jovem Heidegger» in: *Biblos LXV* (1989) 308-309, 311-317.

<sup>666</sup> M. HEIDEGGER, *Aristoteles: Metaphysik IX. Vom Wesen der Wirklichkeit der Kraft. Freiburger Vorlesung vom SS 1931*, GA, Bd. 33 (Frankfurt/M. 1981).

<sup>667</sup> M. B. PEREIRA, Tradição e Crise no Pensamento do Jovem Heidegger 310.

<sup>668</sup> R. SCHAEFFLER, *Froemigkeit des Denkens* 151.

<sup>669</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 183.

diferença ôntica entre sendos e pelas diferenças ínsitas no próprio ser, como o ser do ser-aí, o ser do outro ser-aí, o ser do sendo-à-mão, o ser do sendo objectivo, o ser da natureza viva e o das entidades matemáticas<sup>670</sup>. No cuidado ou existência como compreensão do ser, está sempre implicado um movimento de transcendência e com este a diferença ontológica, que define o homem. Nas lições de Marburg do semestre de verão de 1927 afirmava Heidegger categoricamente: «A diferença é aí, isto é, ela tem o modo de ser do ser-aí, pertence à existência. Deste modo, existência significa ser na realização desta diferença»<sup>671</sup>. Por isso, a diferença ontológica não é uma criação do ser-aí nem tão-pouco um objecto seu mas é o acontecer de fundo do ser-aí diferente do da natureza e da vida<sup>672</sup>, que precede não só o mundo da prática mas todos os comportamentos humanos ainda presos da rede das suas relações ônticas. Enquanto na Fenomenologia do rosto, da comparência ou do testemunho Lévinas ascendia à «diferença ética» contra a herança do caos do ser, Heidegger, sob a influência velada da leitura cristã do valor positivo da criação da natureza e da vida, transforma a redução fenomenológica na realização da diferença ontológica ou da redução ao ser, cuja compreensão não-temática já define o homem quotidiano, que nenhuma suspensão deve neutralizar. A diferença ontológica, que penetra até à individuação do ser-aí<sup>673</sup> e ao ser-aí, que realiza tal diferença, deve a filosofia a sua justificação, sempre impossibilitada pela homogeneização ôntica, que tudo nivela.

À diferença ontológica, que abre o espaço do silêncio, e à interpelação, que provoca o pensamento, acrescenta-se a expressão «ele dá» (es gibt) usada, na sua materialidade, por Heidegger desde 1919, várias vezes repetida depois em *Ser e Tempo* e mais tarde na conferência *Tempo e Ser*<sup>674</sup> e que vai permitir formular de modo novo a abscôndita generosidade, que transforma em dons o ser e o tempo. Todos os caminhos da Ontologia levam a uma generosa diferença constituinte, já latente no ser-aí<sup>675</sup> mas só tematizada como diferença ontológica pela primeira vez em 1927 em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*<sup>676</sup> e situada

<sup>670</sup> Cf. F.-W. von HERRMAN, *Subjekt und Dasein. Interpretationem zu «Sein und Zeit»*<sup>2</sup> (Frankfurt/M. 1985) 66-67; J. U. BARRÓN, *o.c.* 102-177, 178-257.

<sup>671</sup> M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phaenomenologie* 454.

<sup>672</sup> ID., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit. Freiburger Vorlesung vom WS 1929/30, GA. Bd. 29/30* (Frankfurt/M. 1983) 519.

<sup>673</sup> Cf. ID., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*.

<sup>674</sup> M. B. PEREIRA, *Tradição e Crise no Pensamento do Jovem Heidegger* 321.

<sup>675</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 6.

<sup>676</sup> ID., *Die Grundprobleme der Phaenomenologie* 23, 454.

numa temporalidade nova, de cujo liame ao ser depende o acontecimento da diferenciação ser-sendo. Um novo tratado da diferença foi prelecionado no semestre de verão de 1941 num curso intitulado *Conceitos de Fundamento*<sup>677</sup>, que veiculou um saber mais profundo do que os resultados dos conhecimentos científicos, as doutrinas das crenças, a experiência da vida e o fruto das lições da história. Era um saber da origem a que pertencemos e que não é posse nem domínio nosso. Por isso, conceber no sentido de compreender o fundamento é reconhecer-se integrado na «essência do fundamento»<sup>678</sup>, é pensar a inscrição do homem na diferença ser-sendo. A diferença não se pensa apenas como distinção mas como um movimento de diferenciação ou «origem de todas as diferenças»<sup>679</sup>, que é, ao mesmo tempo, base donde o homem pode compreender que a «sua pátria é o próprio ser» e instância última, que decide das possibilidades e das modalidades do habitar humano. Sem o espaço aberto pela diferença, não há para o homem mundo habitável<sup>680</sup>. Instalada na Ontologia, a diferença abre novos espaços à alteridade restrita de Lévinas.

Duas são as figuras típicas do esquecimento da diferença nesta análise heideggeriana: o operário e o soldado<sup>681</sup>, que, ao ignorarem a «diferenciação entre o sendo e o ser», se privam de «algo mais essencial do que todas as diferenças no sendo e as oposições no ser»<sup>682</sup> ou a diversidade ôntica e toda a dialéctica. Sempre presente na linguagem, o ser como diferença é condição de possibilidade de todo o verbo, de todo o agir e de todo o silêncio, é o mais dito em todo o dizer, porque sem ele nada se diz<sup>683</sup> mas, ao dissimular-se e reter-se, «é o calar-se da sua essência»<sup>684</sup> e, como tal, origem da linguagem. É tão decisivo o silêncio da diferença que o animal não consegue falar porque se não pode calar. O silêncio activo da diferença não cessa de atravessar a linguagem, quando «o sendo se diz» tematicamente e «o ser se cala»<sup>685</sup>. A capacidade de se calar, própria da diferença do ser, é indispensável ao surgimento da palavra, além de possibilitar outros silêncios qualificados. Fonte de silêncio, o calar-se da

---

<sup>677</sup> ID., *Grundbegriffe. Freiburger Vorlesung vom SS 1941*, GA, Bd. 51 (Frankfurt/ M. 1981).

<sup>678</sup> ID., *o.c.* 22.

<sup>679</sup> ID., *o.c.* 44.

<sup>680</sup> ID., *o.c.* 47-48.

<sup>681</sup> ID., *o.c.* 35-39.

<sup>682</sup> ID., *o.c.* 48.

<sup>683</sup> ID., *o.c.* 63.

<sup>684</sup> ID., *o.c.* 66.

<sup>685</sup> ID., *o.c.* 77.

diferença é o lugar nativo e o berço da linguagem do homem, que, ao contrário do animal, habita a diferença e, com esta, o reino do silêncio. O diferir e o calar, a Ontologia e a Sigética traduzem o 'ele' e suas dádivas (es gibt), o ser e o sendo e a diferença especial, que no reino dos sendos constitui a obra de arte enquanto luta entre a clareira do horizonte aberto e a persistente ocultação, que mantém ainda abscôndita no corpo da obra a verdade do ser. Não é algures nas estrelas que existe a verdade para posteriormente aparecer na realidade ôntica da obra mas a abertura da verdade e a sua estruturação no sendo aberto da obra pertencem-se mutuamente <sup>686</sup>. Apesar da sua mútua pertença, duas forças opostas defrontam-se na obra de arte, uma cuja fulguração inaugura um horizonte de compreensão dos sendos nele situados e outra, que habita a mesma obra de arte como véu ocultante do ser e da sua verdade. Esta luta entre revelação e ocultação instala-se na estrutura essencial da obra de arte como fenda aberta na raiz de todas as suas linhas e figuras <sup>687</sup>. Deste modo, a configuração da obra de arte dá visibilidade ao que estrutura o mundo em que vivemos e destina os sendos com que deparamos mas, ao mesmo tempo, mantém enigmática a raiz desta visibilidade, que não é problema solúvel mas mistério <sup>688</sup>. As figuras da diferença ditas em expressões como «ele dá o ser e o tempo», o ser diferencia-se em modos de ser, o ser não é o sendo e a revelação da verdade luta na obra de arte com a sua ocultação, reúnem e referem entre si os diferentes, pois, como escreveu Heidegger em 1950, «a diferença reúne a partir de si os dois quando os chama para a ruptura, que ela mesma é» <sup>689</sup> — tese que merecia ser confrontada com a polissemia do ser aristotélico e, sobretudo, com a analogia de proporção da tradição aprofundada na sua relação com o tempo.

Entre as obras de arte salienta Heidegger os templos e as imagens do Divino, que na sua onticidade concreta de obras manifestam o Sagrado enquanto Sagrado e clamam pela presença divina mediante uma abertura de mundo, que dê sentido aos sendos <sup>690</sup>. Nos templos e nas imagens do Divino enquanto obras de arte fere-se a luta entre desvelamento e ocultação, entre presença e afastamento, que são agora sinais da chegada

<sup>686</sup> ID., «Der Ursprung des Kunstwerks» in: ID., *Holzwege* (Frankfurt/M. 1950) 49 ss.

<sup>687</sup> ID., *o.c.* 51, 54.

<sup>688</sup> R. SCHAEFFLER, *o.c.* 140.

<sup>689</sup> M. HEIDEGGER, «Die Sprache» in: ID., *Unterwegs zur Sprache* 29.

<sup>690</sup> ID., *Der Ursprung des Kunstwerks* 33.

da Divindade na simultaneidade da sua epifania e invisibilidade, portanto, de um presente cairológico ou intensivo da «gloria domini»<sup>691</sup>, bem diferente da passagem do Transcendente de Lévinas, que deu aos homens a Tora sem se revelar e cujo rasto, como indício revelador, se deveria apagar, como sucede com os sulcos comprometedores impressos no terreno por um hábil fígitivo.

A destruição heideggeriana do método fenomenológico de matriz husserliana foi traduzida no Seminário de Zaehring de 1973<sup>692</sup> pela expressão «fenomenologia do inaparente», que poderia justificar um paralelo com *Le Visible et l'Invisible* de Merleau-Ponty (1964). Assim como o momento críptico do ocultar-se pertence ao ser da natureza segundo o fragmento 123 de Heraclito, também o segredo ou enigma persegue o ser, que se retém por epoche intrínseca e, por isso, a fenomenologia do ser-aí avança resolutamente para uma aleteologia, que é, na realidade, um caminho com muitas pistas, uma «afanologia» ou «fenomenologia do inaparente», apesar de coabitar com a clareira, o desvelamento e o dom<sup>693</sup>. Ao diferir, o ser inclui no enigma, que o envolve, não só o homem mas também a natureza, a vida, as invenções técnicas e as criações artísticas, alargando-se com a diferença a ideia de alteridade. Nascida de uma desconstrução da Fenomenologia de Husserl e da universalização da Sigética do ser, a Fenomenologia Hermenêutico-ontológica de Heidegger, para além do confronto legítimo da sua afanologia com a fenomenologia do rasto de Lévinas, alarga cada vez mais o seu espaço de recepção e de diálogo crítico a todos os países da órbita cultural europeia e, de modo especial, a meios universitários japoneses, chineses e indianos<sup>694</sup>. As obras de Heidegger, tidas pelo autor como caminhos, são hoje um singular ponto de encontro do pensamento ocidental e do oriental, que buscam no seu percurso palavras fundadoras através dos modelos do ver e do ouvir. No

<sup>691</sup> R. SCHAEFFLER, *o.c.* 142.

<sup>692</sup> M. HEIDEGGER, «Seminar in Zaehring» in: ID., *Vier Seminaren* (Frankfurt/M. 1977) 110-138.

<sup>693</sup> Cf. J.-F. COURTINE, *o.c.* 278-279. Cf. M. HEIDEGGER, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» in: ID., *Zur Sache des Denkens* (Tübingen 1969) 78; M. ZARADER, *Heidegger et les Paroles de l'Origine* 79-92.

<sup>694</sup> Cf. D. PAPPENFUSS/O. PÖGGELER, Hrsg., *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg*, 3. *Im Spiegel der Welt: Sprache, Uebersetzung, Auseinandersetzung* (Frankfurt/M. 1992); Th. BUCHHEIM, Hrsg., *Destruktion und Uebersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger* (Weheim 1989) 129-211; H. BUCHNER, *Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Messkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers* (Sigmaringen 1989).

caso vertente, Heidegger e Lévinas buscam fenómenos do inaparente e rastros do Transcendente, respectivamente, no caminho em que diferem viajando, embora igualmente lassos da claridade e da imanência reflexiva simbolizadas pelo esvoaçar vespertino da ave da razão de Hegel, que ofereceu luz contra um ocaso sem palavras, que prolongasse as trevas do caos. A diferença e a alteridade no seio da claridade introduzem sempre noite no olhar e silêncio no ouvir, que já não são sinais de ocaso mas de gestação de palavras aurorais, que reorientam o caminhar humano. Enquanto Lévinas vê nos traços do rosto alheio um convite à evasão metafísica do mundo e da sua herança caótica, reduz o presente ao tempo de passagem em que é impossível qualquer habitação ou encarnação, Heidegger prepara um novo habitar no mundo enriquecido de momentos intensivos de chegada, promovendo a terra e o céu na nova ecúmena dos mortais, onde o Divino também habita. Nesta Fenomenologia Hermenêutico-ontológica, que ouve pela sigética da diferença o mais profundo do silêncio e respeita no fenómeno a alteridade de uma invisibilidade misteriosa, não seria estranho que ecoasse, mesmo impensada, uma leitura diferente da Bíblia, como a de S. João, que reserva no texto sagrado um lugar para o «Logos feito carne» e habitante do mundo dos homens (João, 1, 14-15) ou de S. Paulo, que interpreta o texto bíblico no sentido da «plenitude dos tempos» (Eph. 1,10) traduzida pelo termo *pleroma* (plenitude), que destruiu directamente a vacuidade do mundo veiculada pelo termo gnóstico *kenoma*, que deixou rastros na leitura levinasiana de criação. Por isso, ao caminhar, que se escapa do mundo, opõe-se o caminhar, que transporta consigo e transforma o mundo, à passagem da fuga metafísica a habitação, que também é caminho, à desincarnação como via da Transcendência a encarnação como presença misteriosa da diferença e da dádiva ou da chegada de «Ele dá ser, ele dá tempo».