

Capítulo III

1. Alteridade

*O mais antigo do antigo vem ao nosso pensar
atrás de nós e apesar disso ao nosso encontro*
Heidegger²¹¹

Heidegger afasta cuidadosamente a analítica do *Dasein* dos deslindes da filosofia moderna do sujeito. O *Dasein* somente existe, isto é, somente desdobra o seu ser na sua essência, enquanto é interpelado pelo ser – *ex-sistência* não designa a realidade efetiva do *ego cogito*²¹². Pensando a relação entre ser e ente, o filósofo deixará claro que a sua fenomenologia pretende se desvencilhar de qualquer tradição que considere o ser um resultado do esforço do pensamento do sujeito. A investigação ontológica por ele conduzida se pronunciará contrariamente à orientação que se afoga no subjetivismo metafísico e submerge no esquecimento do ser²¹³. A análise desenvolve uma crítica que atinge a posição do sujeito por dois ângulos: se por um lado ela quer se opor à pretensão de verdade do homem da ciência, ao modo de lidar com a realidade que submete toda relação ao plano da organização e da técnica, por outro ela recai precisamente sobre a ameaça de alienação que espreita o existente. O subjetivismo moderno tenderia a definir a ipseidade segundo um conceito de indivíduo encerrado em si, a partir do processo de atomização do *eu*. A filosofia moderna acena, no contexto da crítica, para um tipo de subjetividade delimitada como uma cápsula hermeticamente fechada – onde o isolamento do *eu* seria mesmo indispensável para que se possa ter acesso a qualquer coisa de ipseidade. A investigação ontológica assim levará Heidegger a propor o salto de distanciamento da atividade do pensamento que fabrica representações.

O salto é a súbita penetração no âmbito a partir do qual homem e ser desde sempre atingiram juntos a sua essência, porque ambos foram reciprocamente entregues como propriedade a partir de um gesto que dá [...] estranho salto, que

²¹¹ *Da experiência do pensar*, p. 43.

²¹² *Carta sobre o humanismo*, na tradução de Rubens Eduardo Frias, pp. 10 e 26.

²¹³ *Carta sobre o humanismo*, tradução de Carneiro Leão, p. 73.

provavelmente nos convencerá que ainda não nos demoramos bastante ali, onde propriamente já estamos²¹⁴.

O *Dasein* habita na clareira do ser, na dinâmica de um *desvelamento*, de um processo que conduz à vigência, cujo movimento esclarece simultaneamente dom e recusa – o ser se dá e se retrai²¹⁵. A *ex-sistência* acontece inserida na gênese de um *desencobrimento* que desde sempre já se deu. O apelo do ser já sempre reivindica o *Dasein*, de tal maneira que, somente nesse apelo, pode ele vir a ser *Dasein*²¹⁶.

O *Dasein* no seu movimento contínuo de *preceder a si mesmo* existe no modo de ser da abertura. Se a fenomenologia havia conduzido a investigação demonstrando que existir é permanecer nessa abertura, sendo o *Dasein* manifestamente um ente, a *ex-sistência* seria mesmo a relação de referência entre ente e ser. Ser e ente se referem mutuamente, assinala Heidegger. O existente não existe só, mas está exposto na clareira onde uma alteridade o interpela – ele permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. Enquanto abertura, o *Dasein* é propriamente essa relação de correspondência²¹⁷. O *Dasein* seria então mais do que simplesmente um elemento que se situa num dos pólos da relação, ele seria esse ente que personifica a relação em si.

Há ser e há ente: o *desvelamento* se mostra no *presentificar*, âmbito no qual está em jogo um *dá-se – es gibt*²¹⁸. Heidegger escreve repetidas vezes: dá-se ser. O ser se deixa *presentar* no ente. O ente somente existe na medida em que se relaciona com o ser. Na referência entre ente e ser, o ser se torna presença. O *Dasein* está a tal ponto postado no interior da presença do ser que recebe como dom o *presentar* que *dá-se*. “O homem, abordado pela presença, a partir de tal abordagem, se apresenta, ele mesmo, à sua maneira, a tudo que se apresenta e ausenta”²¹⁹.

²¹⁴ *Identidade e diferença*, pp. 177 e 178.

²¹⁵ *Carta sobre o humanismo*, tradução de Carneiro Leão, p. 58. Clareira: *Lichtung*.

²¹⁶ *A questão da técnica*, p. 22.

²¹⁷ *Identidade e diferença*, p. 177.

²¹⁸ *Tempo e ser*, pp. 254 e 255. Sobre o uso da partícula *es*, Marco Antônio Casanova explica em nota de rodapé ao livro de Günter Figal traduzido por ele o seguinte: “A partícula alemã *es* se apresenta a princípio como pronome pessoal relativo aos substantivos neutros. Como em alemão, porém, nenhuma oração pode ser estabelecida sem um sujeito explicitamente firmado, os verbos que em português chamamos de impessoais recebem essa partícula: chove (*es regnet*), há (*es gibt*), é (*es ist*)” (*Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 215, ligeiramente modificado).

²¹⁹ *Tempo e ser*, p. 259.

A relação é pensada pelo filósofo alemão tendo em vista aquilo que ele nomeia de: *Ereignis* – *acontecimento-apropriação*. O *Dasein* é alcançado pelo acontecimento que apropria, torna próprio. A apropriação do fenômeno em pauta contudo nem se alinha ao sentido de dominação, nem se encontra compreendida ao nível do arrazoamento que chama toda experiência à razão. O acontecimento-apropriação não desapropria, não cria uma realidade desfigurada. O *Ereignis* torna próprio, ou ainda, deixa ser. O *Dasein* existe *in-sistindo* no âmbito onde se dá um comum alcançar²²⁰. O ser alcança o ente, o ente alcança o ser. Ser e ente se relacionam sob o abrigo de um *comum-pertencer* – *Zusammengehörigkeit* – o que surge da consideração de um estado de coisas em que um pertencimento recíproco pode ser percebido. Ser e ente pertencem um ao outro²²¹. O pertencimento fundamenta a possibilidade de escuta do apelo que aí acontece. Em virtude do seu pertencimento ao ser, o *Dasein* flagra a possibilidade de escuta da alteridade que o interpela, escuta que inaugura o acesso à ipseidade fugidia.

Há no percurso filosófico de Heidegger uma clara passagem da solenidade da decisão à serenidade da resposta: a severidade da decisão solitária dá lugar à alegria da resposta ao apelo do ser. Na seara fenomenológica de *Ser e tempo*, o filósofo denomina a abertura privilegiada do *Dasein* consistente no *querer-ter-consciência* de *de-cisão* – *Entschlossenheit*, o que seria a recuperação de uma escolha, a escolha de uma escolha, ou o decidir-se por um *poder-ser* a partir de si²²². A decisão se revestiria aí da solenidade do momento de escolha, ato solitário unicamente arraigado à atividade volitiva do *Dasein* em seu *preceder a si mesmo*. O movimento do *querer-ter-consciência* seria o escolher de si. Sendo a decisão uma cisão, uma ruptura, ela opera na recuperação do *Dasein* da *in-de-cisão* do abandono à interpretação predominante na impessoalidade. Contudo, já em *Ser e tempo* podemos encontrar o ensaio do que virá a ser uma tônica na filosofia heideggeriana posterior. A compreensão própria do clamor como *querer-ter-*

²²⁰ *Tempo e ser*, p. 267.

²²¹ *Identidade e diferença*, p. 177.

²²² *Ser e tempo*, parágrafos 54 e 60. A palavra usada por Heidegger é um derivado do verbo *schliessen* que significa fechar, trancar. Acrescida do prefixo que remete à idéia de um movimento contrário e do sufixo que constrói um substantivo, temos no termo *Entschlossenheit* o sentido de desfechamento, destrancamento. O uso da palavra *decisão* se justifica, conforme nota de Marcia Sá Cavalcante Schuback, tradutora brasileira da obra, uma vez que o seu sentido original se exprime ao redor do movimento de arrancar, separar (*Ser e tempo*, parte II, p. 259).

consciência consiste num *deixar o si próprio agir por si mesmo*²²³, ou ainda, num *deixar que o si próprio aja dentro do Dasein a partir da possibilidade de ser escolhido*²²⁴, o que permite concluir que o *Dasein* acolhe algo que se movimenta por si mesmo. A *de-cisão* rasga a realidade efetiva respondendo à provocação de uma alteridade, a um apelo de ser. Isto porque o *Dasein* encontra-se desde sempre nessa clareira onde ressoa o apelo do ser. A *de-cisão*, salienta Heidegger, não surge de uma disposição idealista que sobrevoa a existência e suas possibilidades: ela brota da compreensão sóbria de possibilidades fundamentais e factuais do *Dasein*. “Junto com a angústia sóbria que leva para a singularidade do poder-ser, está a alegria mobilizada dessa possibilidade”²²⁵, vale dizer, a alegria de um encontro.

É importante notar que a transição entre os fenômenos da decisão e da resposta havia sido percorrida anteriormente por Kierkegaard. No decorrer de sua obra, podemos vislumbrar uma gradativa mudança da gravidade da decisão relativa aos passos dos estados sobre o caminho da vida para a acolhida de uma solicitude que interrompe o curso normal dos acontecimentos. O filósofo dinamarquês, com efeito, concebe três estágios da existência: o estético, o ético e o religioso²²⁶, embora tal itinerário não possua uma linearidade determinada ou mesmo contínua. Entre os estágios haveria sempre, segundo Climacus, um interlúdio orientado por uma passagem dialética e no limiar de cada passagem dialética, um momento de tensão a exigir a escolha de uma opção – escolha pertencente à categoria da ruptura com a imanência, isto é, um salto²²⁷. O salto seria então a expressão da liberdade não matizada pela necessidade, marcando o momento da descontinuidade entre dois estados.

No estado estético, o existente não escolhe porque não é capaz de assumir uma possibilidade fática em detrimento de outra. O esteta vive no imediato: seu único objetivo é a satisfação do seu prazer. Assim, participando de uma corrida desenfreada, ele deixa todas as possibilidades em aberto, uma vez que a escolha de uma implicaria muitas vezes na inviabilidade de uma outra. Pululando de um prazer para outro sem encontrar satisfação, o esteta não pode encontrar repouso. O

²²³ *Ser e tempo*, parte II, p. 85.

²²⁴ *Ser e tempo*, parte II, p. 76.

²²⁵ *Ser e tempo*, parte II, p. 102.

²²⁶ *Stadi sul cammino della vita*, p. 643. Cf. *Post-scriptum*, p. 538.

²²⁷ *Post-scriptum*, p. 420.

ético, por sua vez, escolhe demais. Neste estágio, o existente quer se comprometer concretamente com a existência. Ele passa a levar uma vida que tem por finalidade cumprir aquilo que lhe é proposto pela universalidade. Se ele freqüentemente escolhe, quer tão somente obedecer ao comando da moralidade e da publicidade. Somente no estágio religioso, segundo Kierkegaard, o existente pode alcançar a plenitude do vértice do ser.

A exigência da alternativa produz no conselheiro Wilhelm o mesmo efeito de uma fórmula de exorcismo²²⁸. O momento da escolha será para ele singularmente grave: o existente precisa conscientemente decidir, escolher. Sendo o conselheiro o protótipo do moralista, o fato de escolher será para ele o ápice da existência:

É por isso que a personalidade se manifesta na sua infinidade íntima, e é por isso que a personalidade é consolidada. Em consequência, mesmo que alguém escolha falsamente, ele perceberá, justamente por causa da energia com a qual ele escolheu, que ele havia escolhido falsamente. Porque a escolha havia sido feita com toda a sinceridade da sua personalidade, sua natureza foi purificada e ele mesmo foi colocado em relação imediata com a eternidade²²⁹.

Nem se trata tanto de escolher entre bem e mal, importante na opinião do conselheiro Wilhelm é *querer* escolher²³⁰. Johannes Climacus, não obstante, revisa os esforços da literatura dinamarquesa e observa que o livro escrito pelo mencionado conselheiro possui alguns erros insanáveis. Cito Climacus:

Se devêssemos esclarecer onde em *Aut-Aut* está o equívoco, saberíamos dar ao livro uma orientação religiosa ao invés de ética [...] mas o equívoco não seria tocado [...] o equívoco era que o *eu* ético devia se encontrar imanente no desespero, o indivíduo ganharia a si mesmo. Certamente o autor fez uso de uma determinação da liberdade de escolher si mesmo [...] mas isso não serve de nada. Quando desespero, eu empenho o meu *eu* por desesperar, e por isso se eu posso, por minha conta, desesperar de todo, uma vez feito isso, não posso mais fazer o retorno a mim mesmo. No momento dessa decisão o indivíduo precisa da assistência divina²³¹.

Na visão de Climacus, o principal equívoco do livro do conselheiro Wilhelm não consiste no fato dele ter ignorado o estágio religioso, mas no fato dele ter acreditado ser ao existente possível realizar o salto dialético inteiramente cego pela sua auto-suficiência. O conceito de decisão solitária deveria ser assim

²²⁸ *Ou bien... ou bien...*, p. 465.

²²⁹ *Ou bien... ou bien...*, p. 472.

²³⁰ *Ou bien... ou bien...*, p. 474.

substituído pelo de decisão assistida.

O cavaleiro da fé, personalizado pela figura de Abraão, inaugura a sua jornada quando intimado pela alteridade. De acordo com a narrativa de Johannes de Silentio, se o cavaleiro da fé não houvesse recebido uma convocação, teria continuado com a sua vida habitual e não teria então se tornado aquilo que se tornou. Embora Abraão percorra o caminho com sua terrível solidão, em silêncio, ele o faz respondendo a uma voz que o interpela. A leitura de *Temor e tremor* não enseja a defesa do relativismo típico da corrente existencialista sartreana²³², segundo a qual o existente seria dotado de uma liberdade absoluta. Abraão torna-se o cavaleiro da fé porque responde à alteridade. O movimento do salto do cavaleiro da fé não pode ser executado sem participação da alteridade interpelante²³³, isto é, o salto demanda um impulso que extrapola as forças daquele que salta. O acesso à ipseidade, nesse contexto, não se realiza sem a concorrência da alteridade.

O silêncio de Abraão, entretanto, cria uma vacuidade na moralidade vigente. Isto porque, se os limites da linguagem são os limites do mundo, o silêncio está fora do mundo. Aparentemente, o silêncio de Abraão o retira do mundo daqueles que o cercam. A instância do silêncio concederia portanto ao existente a distância do mundo necessária para questioná-lo. Mas a experiência do silêncio parece mesmo ser antagônica. Ele se insere numa situação que cristaliza tanto a separação do existente com o mundo quanto à sintonia entre os dois²³⁴. O silêncio, embora crie a ruptura com a cotidianidade mundana, corresponde ao apelo que nela lhe é dirigido. O silêncio não consiste numa tentativa de se ausentar do mundo, ele cria um novo espaço e prepara o ambiente para que uma nova relação com o mundo tenha lugar.

Possuindo o existente uma constituição dialética, sendo o *eu* uma relação de síntese, o acesso à ipseidade somente se daria na relação com a alteridade que estabeleceu toda a relação. Anti-Climacus, no tratado sobre o desespero existencial, ressalta a incapacidade do *eu* de conseguir pelas suas próprias forças

²³¹ *Post-scriptum*, p. 399. Grifei. Onde lê-se *Aut-Aut*, lê-se *Ou bien... ou bien...*, livro editado por Víctor Eremita (pseudônimo de Kierkegaard).

²³² Sobre a crítica ao relativismo da leitura sartreana, conferir, *verbi gratia*, a análise de Ricardo Q. Gouvêa em *A palavra e o silêncio*, p. 47.

²³³ *Temor e tremor*, p. 278.

qualquer equilíbrio que o retirasse da inquietação do desespero. Todo acesso a si mesmo não acontece sem a relação com dita alteridade. Cito Anti-Climacus: “Eis a fórmula que descreve o estado do eu, quando deste se extirpa completamente o desespero: orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através da sua própria transparência, até ao poder que o criou”²³⁵. Apesar de receber muitas vezes a crítica de ter caído num isolacionismo sem volta²³⁶, Kierkegaard, ao conceber o *eu* como relação, se coloca à margem de um subjetivismo em sentido estrito. Interioridade e exterioridade se entrelaçam. Se a interioridade é o recôndito da experiência humana, podemos vislumbrar no percurso de sua filosofia a exterioridade do movimento de relação com o outro.

Heidegger, por seu turno, radicaliza a relação com a alteridade. O *Dasein* possui em si um *logos* que é propriamente a relação com o *logos* que lhe é desde o início destinado, o ente que *ex-siste* é a relação com o ser²³⁷. Até o final de seu labor filosófico, o filósofo alemão considerará prioritariamente a eclosão do *Ereignis*, o acontecimento-apropriação que dá envergadura à relação entre ente e ser. Na conjuntura do acontecimento que apropria, o *Dasein* se deixa interpelar por uma linguagem que lhe vem ao encontro. O soar da linguagem deflagra a relação de alteridade entre ente e ser e, escutando o que a linguagem fala, o existente põe-se a caminho do seu abrigo. Aí, o dizer do *Dasein* seria uma resposta, o pensar seria simplesmente um agradecer²³⁸.

2. Diferença

O *Dasein* não está exposto na clareira do ser na qualidade de um ente simplesmente dado, tal como a pedra, a árvore e a águia. O seu elemento distintivo, segundo Heidegger, “consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o

²³⁴ David Wood, *Thinking God in the wake of Kierkegaard*, pp. 55 e 57, a partir de uma comparação com as teses do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein.

²³⁵ *O desespero humano*, p. 338.

²³⁶ Nesse sentido, *verbi gratia*, a opinião de Jean Starobinski, *Kierkegaard et les masques*, citada por Charles Le Blanc, *Kierkegaard*, p. 117.

²³⁷ *Heráclito*, pp. 303 e 366.

²³⁸ *A caminho da linguagem*, pp. 209 e 216.

ser e assim lhe corresponde”²³⁹ – ente e ser se pertencem e se correspondem reciprocamente. Trata-se de uma identidade, certamente, mas uma identidade que se depara na relação não mediada pela uniformidade, uma vez que ente e ser permanecem diferentes. O intercâmbio entre ente e ser não produz nenhuma fusão: ambos permanecem separados pela diferença ontológica.

A história do esquecimento do ser travada pela metafísica, na leitura do filósofo alemão, pode ser compreendida como a história do ocultamento da diferença – o edifício construído pela metafísica leva a cabo a entificação do ser. A metafísica que opera segundo a representação seria portanto indiferente à diferença entre ente e ser. Tomando por base esse campo de discussão, uma alusão a Hegel é sugerida pelo próprio Heidegger numa conferência elaborada sob o título *Identidade e diferença*. Com o intuito de bem demarcar a distinção entre o seu pensamento com o de Hegel, ele acentuará o papel decisivo da diferença ontológica no seu.

Para Hegel o objeto do pensamento é o ser sob o ponto de vista do caráter de pensado do ente, no pensamento absoluto e enquanto tal. Para nós o objeto do pensamento é o mesmo, portanto o ser, mas o ser sob o ponto de vista de sua diferença com o ente²⁴⁰.

Uma consideração incidental se faz aqui oportuna. A discussão que se alumia nos conduz diretamente à relevância da questão do reconhecimento do outro para o reconhecimento de si. Na filosofia de Hegel, o processo dialético de formação da *consciência-de-si* não ocorre sem a intervenção do outro. Contudo, o processo hegeliano preserva a diferença tão somente enquanto não atinge o seu momento de culminância – ponto em que toda diferença é assimilada num todo. O pensamento absoluto, como conceito absoluto, constitui a totalidade que elimina toda diferença na coloração da igualdade.

Num primeiro momento a formação da *consciência-de-si* não pode encontrar desenvolvimento isoladamente. De acordo com a filosofia hegeliana, para se formar uma imagem apropriada de si mesma, ela precisa de um contraste, isto é, estar ciente também de algo que não seja ela. A ipseidade só pode ser forjada na derivação da diferença com o que é estranho a si. O contato com o outro não elimina a individualidade, antes a afirma. Restaria indagar porém qual o

²³⁹ *Identidade e diferença*, p. 177.

²⁴⁰ *Identidade e diferença*, pp. 187 e 188.

tipo de relação que se poria entre a *consciência-de-si* e seu objeto de contraste. A filosofia hegeliana conduz o assunto de modo a reconhecer uma relação de amor e ódio entre a *consciência-de-si* e o objeto externo, enriquecendo-a com a fenomenologia do desejo. A *consciência-de-si* impescinde do objeto externo para existir mas antagonicamente o deseja, quer desposá-lo, possuí-lo como se pudesse garantir sua existência – numa contradição impensada: se o objeto do desejo for suprimido como objeto independente, ela terá destruído aquilo de que precisava para a sua própria existência. O dilema, nesse aspecto, atinge o seu ápice ao se admitir que o objeto de contraste seja outra *consciência-de-si*. Cito Hegel: “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido”²⁴¹. O encontro das *consciências-de-si* nos apresenta o movimento do reconhecimento, mas “a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida e morte”²⁴². Vale dizer, uma luta que não pode acontecer sem um prévio espaçamento entre elas, em cuja dinâmica a observação do outro pode realizar-se. Na concepção hegeliana, a *consciência-de-si* busca obstinadamente a certeza do *ser-para-si*; o outro aparece nesse capítulo da *Fenomenologia do espírito* tão somente como ponto de apoio onde se pode dar o impulso de retorno ao *para-si*. Institui-se a perspectiva do conflito como regra das relações inter-subjetivas: uma *consciência-de-si* torna-se ameaçada pela existência de outra que não lhe reconhece como existente independente.

Hegel nos oferece na sua *Fenomenologia do espírito* uma bela narrativa do movimento de reconhecimento concebido como a dialética do senhor e do escravo²⁴³. Nada satisfaz a inquietude do desejo enquanto a *consciência-de-si* não encontra um outro *eu* – um objeto que de seu lado opera a mesma operação que o sujeito. A consciência se reconhece reconhecida por um outro. Tal momento reflexivo permite o surgimento de duas *consciências-de-si*. As *consciências-de-si* poderiam reconhecer-se pacificamente mas, em vez disso, a *consciência-de-si* procura tornar-se pura partindo para a atividade de negação dos objetos externos. Cada uma tende à morte do outro ou à dissolução do outro em sua própria ipseidade. Todavia, o resultado não satisfaz a ninguém, nem os vencidos, que

²⁴¹ *Fenomenologia do espírito*, parte I, p. 126.

²⁴² *Fenomenologia do espírito*, parte I, p. 128.

²⁴³ *Fenomenologia do espírito*, parte I, pp. 126 e seguintes.

terão suas *consciências-de-si* eliminadas, nem os vencedores, que terão eliminado a fonte do reconhecimento de que precisam para confirmar suas *consciências-de-si*. O vencedor de um processo desigual e unilateral de reconhecimento perceberia então que a morte do outro não é a solução uma vez que é este essencial para ele. O que lhe restaria fazer é subjugar o outro, empurrando-o para uma situação de dependência, tornando-se o seu senhor. Basta o perigo de vida para que a afirmação de uma *consciência-de-si* se robusteça – no embate, uma abdica para conservar a vida: o escravo; outra emerge como autêntico *ser-para-si*: o senhor. Ao escravo será atribuída uma consciência inessencial, carente de certeza de si, dependente. Está claro entretanto que essa solução ainda não satisfaz, pois senhor mesmo seria apenas aquele que domina sobre a liberdade do outro, preservando essa liberdade. Se a liberdade é retirada da *consciência-de-si*, o que sobra não é mais uma *consciência-de-si*, mas um ente desfigurado, um morto-vivo. Se o escravo for concebido como uma coisa, o senhor fracassou na sua busca por reconhecimento. O domínio sobre os outros é sempre uma traição a si²⁴⁴. Ocorre nesse ponto uma resolução de igualdade: a verdade do senhor coincide com a verdade do escravo, uma vez que o segundo toma a verdade do primeiro como verdade absoluta. Esse momento da dialética dá ensejo à dissolução da diferença, mesmo que ainda precária no processo histórico do pensamento absoluto, segundo a narrativa da saga hegeliana.

A dependência que se instala na dialética do senhor e do escravo revela o esforço de uma condução que os supera e engloba. Na filosofia delineada por Hegel, cada *consciência-de-si* representa apenas parte de uma totalidade última: o que ora se apresenta como independente se revelará micropartícula de um sistema personalizado pelo espírito absoluto, ou ainda ponto de apoio para o passo histórico do pensamento absoluto. O ser pensado enquanto espírito absoluto se confundiria então com a totalidade qualificada dos entes. Na *Fenomenologia do espírito*, a formação do que o filósofo designa por *boa-consciência* culmina no atolamento na igualdade, na universalidade²⁴⁵. Se um desdobramento da consciência acidentalmente se perfaz, produzindo uma cisão no próprio corpo com a oposição entre singularidade e universalidade, ele dá margem a um combate que

²⁴⁴ Conferir a análise paralela de Lévinas, *O eu e a totalidade* in *Entre nós*, p. 38.

²⁴⁵ *Fenomenologia do espírito*, parte II, pp. 119 e seguintes.

visa a imediata regeneração presidida pela assim chamada *bela alma*²⁴⁶ – a consciência universal, apreciadora de sua beleza e zelosa na preservação de sua pureza. A contradição não prevalece: uma reconciliação eliminará a desigualdade e conduzirá ao *saber absoluto do espírito que se sabe como espírito*.

Heidegger, afiando-se na crítica já disparada por Kierkegaard, concluirá que Hegel pensa o ser em sua máxima generalidade²⁴⁷, isto é, pensa o ser de modo que ele abarque tudo numa totalidade e dissipe a diferença. A desenvoltura do acontecimento-apropriação, ao contrário, funda-se na diferença ontológica. Na conjuntura do *Ereignis*, ente e ser se mantêm identificados mas distintos. O ser, enquanto fundamento, deixa o ente estar-aí, produz o ente (se aqui entendermos a palavra *produzir* conforme a concepção grega). O ente, por seu lado, funda à sua maneira o ser, causa-o, dá oportunidade para que o ser *seja*. “Na medida em que ser acontece como fenômeno como ser do ente, como diferença, como de-cisão, perdura a separação e união do fundar e fundamentar”²⁴⁸ – o ser funda o ente e o ente fundamenta o ser. Segundo Heidegger, a diferença é precisamente a condição de possibilidade do acontecimento-apropriação no seu fundamento. A separação entre ente e ser ocorre desde a origem e permanece sem interrupção, o que garante mesmo a relação. A intimidade do *comum-pertencer* vigente entre ser e ente não anula a diferença. O sobrevento do ser e o advento do ente permanecem enviscerados, mas na relação com o ente *ex-sistente*, o ser aparece como uma alteridade que não pode ser reduzida ao mesmo.

No que diz respeito à problematização da noção de diferença, um dos filósofos que melhor expressa a relevância de suas implicações é Emmanuel Lévinas. Escrevendo depois de Heidegger, Lévinas pretende sublinhar exatamente a heterogeneidade radical do outro. O filósofo lituano frisarà que o outro é sempre o absolutamente outro, ele permanece transcendente ao mesmo. A alteridade não deve ser compreendida de maneira formal, como um simples inverso da identidade que lhe faz frente: a alteridade é sempre anterior a toda iniciativa²⁴⁹. Por isso, o outro seria sempre um estrangeiro em relação àquele que se coloca diante dele, não lhe faz fronteira, não o limita com uma linha divisória porque,

²⁴⁶ *Fenomenologia do espírito*, parte II, p. 134.

²⁴⁷ *Identidade e diferença*, p. 192.

²⁴⁸ *Identidade e diferença*, p. 198.

²⁴⁹ *Totalidade e infinito*, p. 26.

nesse caso, o outro não seria rigorosamente outro, mas parte integrante de um sistema. O outro não faz número com aquele que o visualiza como outro. A separação entre ente e ser não configura uma realidade fictícia para o existente. Para que o outro permaneça como uma alteridade, deve ele ser refratário a toda síntese.

A existência subjetiva recebe da separação os seus traços [...] a separação é o próprio ato de individuação, a possibilidade, de uma maneira geral, para uma entidade que se põe no ser, de nele se pôr não definindo-se pelas referências a um todo, pelo seu lugar num sistema, mas a partir de si²⁵⁰.

O outro como parte integrante de um sistema lógico-formal, como é o caso do escravo da narrativa hegeliana, consiste num pseudoexistente aparentado ao *eu*, cujo teor se pode auferir por indução ou pela suspeita de igualdade.

Na filosofia perfilada por Kierkegaard, a diferença encontra-se problematizada especialmente na relação que se estabelece entre o existente e aquele que estabeleceu toda relação. Para o filósofo, Deus é aquele que estabeleceu toda relação e Deus está para o existente como a alteridade absolutamente diversa. Climacus se refere ao divino como o diverso – o absolutamente diverso para o qual não há qualquer critério distintivo. Se a partir da consideração da relação do existente com Deus, Lévinas por um lado frisar que o olhar entre um e outro não tem o condão de aniquilar a separação²⁵¹, Climacus por outro lado levantará a questão da diferença sob o ângulo do paradoxo. Cito Climacus:

O homem para chegar a saber qualquer coisa de verdade sobre Deus, deve chegar a saber que ele é diverso dele [...] se isso não é subitamente claro, será mais claro na conseqüência: porque se Deus é absolutamente diverso do homem, o homem é absolutamente diverso de Deus: mas como poderia o intelecto pensar isso? Parece que nos encontramos diante de um paradoxo²⁵².

A relação que se estabelece entre o existente e Deus, embora não conduza naturalmente a um estado de coisas em que se possa conhecer, deixa entrever a diferença que a constitui. No relato bíblico evocado por Johannes de Silentio, a

²⁵⁰ *Totalidade e infinito*, p. 279.

²⁵¹ *Totalidade e infinito*, p. 63.

²⁵² *Briciole de filosofia*, pp. 223 e 224. Jean Wahl observa que Kierkegaard procura reintegrar a noção do *dianete de Deus* no pensamento cristão (o filósofo dinamarquês, com efeito, repete uma série de vezes a expressão *for Gud*). Se o indivíduo é aquele infinitamente interessado na existência, essa existência tem lugar “em uma relação com aquele que Kierkegaard chama de o

diferença entre Abraão e seu Deus afigura-se com uma clareza meridiana. O drama marca do início ao fim a posição de desigualdade em que os dois se encontram.

Embora a interioridade do existente cause uma ruptura na continuidade da exterioridade, não a diminui nem a destrói, nem sequer impede a possibilidade de relação em que se constitui a situação de alteridade. O emparelhamento entre interioridade e exterioridade não culmina na absorção de um pelo outro: a interioridade não enclausura a exterioridade, uma vez que essa é não-totalizável, a exterioridade não engole a interioridade, uma vez que essa se mantém separada pela eleição do *eu*. Na fenomenologia heideggeriana, o *Dasein*, enquanto abertura, está exposto e se relaciona com aqueles que lhe vêm ao encontro. Ente e ser, na intimidade do fenômeno do *comum-pertencer*, preservam a separação, e no corresponder do existente em relação ao ser, torna-se fulgurante a diferença do acontecimento-apropriação²⁵³.

3. Infinito

A questão da diferença é deslocada quando temos em mira a filosofia clássica. Platão nos presenteia com um diálogo em que a questão do ser torna-se preliminar para o esclarecimento de outras questões, mas a diferença é ali tratada no contraste entre ser e não-ser. Em *Sofista*, a tônica que percorre todo o diálogo entre Teeteto e o estrangeiro interlocutor é também a diferença, mas nesse ela coloca lado a lado ser e não-ser. Platão constrói o seu diálogo de modo que o estrangeiro recorra à refutação de uma antiga máxima de Parmênides que cristaliza o impedimento entre ser e não-ser: “Jamais obrigarás os não-seres a ser. Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação”²⁵⁴. O estrangeiro quer demonstrar que a relação entre ser e não-ser seria mais próxima do que se

Outro absoluto, um Deus que é sem dúvida um protetor, mas que, na sua essência, é absolutamente heterogêneo ao indivíduo” (*Esquisse pour une histoire de l’existencialisme*, pp. 17 e 18).

²⁵³ Na tentativa de captar mais uma vez o fundamento da diferença ontológica, Heidegger, a partir da interpretação de um poema de Georg Trakl intitulado *Uma tarde de inverno*, identificará a diferença com a dor que petrifica a soleira da porta que separa mundo e coisa. Aí, o filósofo dirá ainda que a dor, ou a diferença, é a articulação de ser em relação ao outro (*A linguagem*, p. 22).

²⁵⁴ *Sofista* 237a, p. 155.

possa normalmente pensar. Ele defende a tese segundo a qual, em certo sentido, o não-ser *é* e o ser *não é*²⁵⁵. A fronteira entre ser e não-ser não estaria no lugar onde é facilmente procurada. Com a evolução do diálogo, o estrangeiro, depois de relembrar brevemente a Teeteto as teorias antigas do ser, passando pelas correntes pluralistas e unitárias, discute a comunidade de gêneros considerando *ser*, *repouso*, *movimento*, *outro* e *mesmo*. Neste campo da comunidade de gêneros, o estrangeiro poderá chegar à conclusão que o não-ser é a alteridade do ser, isto é, o não-ser existe enquanto alteridade do ser. O não-ser significa outra coisa qualquer que não o ser, significa diferença. Mas a alteridade aqui não é contrariedade: o não-ser não é o contrário do ser. Um exemplo ilustrativo pode nos ajudar: maçã não é o contrário de banana, mas é certamente não-banana. A maçã é simplesmente outro que não a banana. A relação não é marcada pela contrariedade, mas pela alteridade.

Sendo o ser outro que não os outros opostos pela alteridade, vale dizer, sendo o ser outro que não o resto dos gêneros considerados pelo estrangeiro do diálogo platônico, pelo foco diametralmente oposto pode-se convir que há uma evidente congruência entre o ser e o não-ser. Ser e não-ser pertencem ao traçar de uma mesma derivada. A diferença, o não-ser, não é menos que o próprio ser. O outro participa do ser. A análise permitirá ao estrangeiro concluir que, se o não-ser *é*, o ser não é a totalidade. O ser não se configura no cortejo de um universo fechado nem justifica um sistema limitado. O estrangeiro chega a conclusão que “o ser falta a si mesmo”²⁵⁶.

Interessa à presente pesquisa especialmente a caracterização do não-ser como infinito. Nisto consiste uma das conclusões fundamentais do diálogo platônico em voga. Se por um lado há um presentificação do não-ser e essa presença é apreendida como alteridade do ser, por outro lado, no bojo da comunidade de gêneros selecionada pelo estrangeiro, “cada forma [de gênero] encerra uma multiplicidade de ser e uma quantidade infinita de não-ser”²⁵⁷. O estrangeiro reconhece a infinitude do não-ser, o que concerne, do mesmo modo, o ser, já que ser e não-ser são reciprocamente congruentes. O ser é então apreendido como infinito.

²⁵⁵ *Sofista* 241d, p. 160.

²⁵⁶ *Sofista* 245c, p. 165.

²⁵⁷ *Sofista*, 256e, p. 181.

O *desencobrimiento* compreendido como desvelamento daquilo que se dá e se retrai insere-se na positividade da *alétheia*. A dinâmica do *desencobrimiento* opera a produção de algo que transita da não-vigência para a vigência. Heidegger, na esteira do pensamento grego, assinala que o verbo operar aí invoca a transitividade do trazer e levar à vigência, o verbo invoca o modo de o real se realizar, de o vigente vigor e estar em vigor²⁵⁸. O real seria nesse contexto aquilo que leva e é levado à vigência. No operar da produção o real vem a desencobrir-se e mantém-se descoberto. Para o existente, contudo, o modo de compreensão do *desencobrimiento* revela-se como teoria. O existente teoriza sobre a produção do real operada pelo *desencobrimiento*, a partir da visão que se ilumina do seu ponto de vista. Teoria implica, dentro da significação terminológica apontada pelo filósofo alemão, o “visualizar a fisionomia em que aparece o vigente, vê-lo e por essa visão ficar sendo com ele”²⁵⁹.

A observação do existente é, no entanto, sempre parcial. A teoria pretende fixar o real na sua integralidade, mas ela não pode prescindir do real já vigente e que escapa ao seu ponto de vista – ela nunca pode contornar o real, mesmo que se esforce na tentativa de girar sob um ângulo de trezentos e sessenta graus. Justamente por isso a ciência não pode pretender abarcar toda a plenitude essencial da natureza – em virtude do caráter de incontornável da natureza o pensamento científico se debate no universo de representações. A teoria nunca pode passar à margem do vigente, ou percorrer o seu perímetro. O real está sempre fora do alcance da teoria esboçada pelo existente, ele consiste no que Heidegger chama de *conjuntura discreta – unscheinbarer Sachverhalt*²⁶⁰. O real seria apreendido como uma conjuntura discreta porque aponta para algo que medianamente não chama a atenção, pode ser visto sem ser considerado. O incontornável permanece inacessível em si, na descrição de uma conjuntura que remete ao duplo movimento de emissão e retração. Se a compreensão configura o modo de abertura do *Dasein* no seu *preceder a si mesmo*, a palavra compreensão aí empregada não deve ser entendida no sentido etimológico do termo: compreensão enquanto abertura do existente não é conhecimento. O fundamento

²⁵⁸ *Ciência e pensamento do sentido*, p. 42. No percurso de sua obra, Heidegger trata muitas vezes dos temas que envolvem a concepção de *alétheia*. Cf., *verbi gratia*, o artigo *Sobre a essência da verdade*.

²⁵⁹ *Ciência e pensamento do sentido*, p. 45.

²⁶⁰ *Ciência e pensamento do sentido*, p. 56.

do *acontecimento-apropriação*, segundo Heidegger, é sempre compreendido na desordem do pensamento do existente²⁶¹ – a inevitável situação de desordem da dissimulação do pensamento finito diante do infinito. “A *compreensão* do ser que previamente ilumina e orienta todo o comportamento para o ente, não é nem um captar o ser como tal nem um reduzir ao conceito o assim captado”²⁶².

Contudo, como recorda Lévinas, não é a insuficiência do *eu* do existente que impede a totalização, mas o infinito do outro²⁶³. A relação com o infinito não pode exprimir-se em termos de experiência objetiva, embora ela seja a experiência por excelência na medida em que experiência significa precisamente relação com o absolutamente outro²⁶⁴. O outro enquanto outro, não-representável, absolutamente diferente, absolutamente infinito, é o inexorável e sempre precede a toda atividade intencional²⁶⁵. Se a exterioridade é apreendida intencionalmente de alguma maneira, o existente somente a pode tocar como algo não-totalizável: a exterioridade permanece para o existente uma transcendência inintegrável. “O invocado não é o que eu compreendo: *não está sob uma categoria*”²⁶⁶. O outro escapa sempre à capacidade de pensamento do existente.

Na existência situada no vértice dos estados estético, ético e religioso, tal como Kierkegaard a concebe, o apelo da alteridade que convoca o existente será para ele algo que ressoa no infinito. Segundo Climacus, um outro desconhecido interpela a existência subjetiva na sua dispersão comum.

O homem vive imperturbável em si mesmo: e eis que surge o paradoxo do amor próprio como amor por um outro, por aquilo que lhe falta [...] mas que coisa é esse desconhecido, contra o qual o intelecto se bate na sua paixão paradoxal e que confunde ao homem o seu conhecimento de si? É o Ignorado²⁶⁷.

Climacus continua:

²⁶¹ *Sobre a essência do fundamento*, pp. 114 e 115. Neste contexto, Ernildo Stein traduz *Unwesen* pela palavra desordem. O tradutor brasileiro, numa nota de rodapé, destaca que Heidegger ultrapassa o significado imediato da palavra alemã em pauta. Se *Wesen* designa essência, *Unwesen* designaria em princípio não-essência. Todavia, o filósofo alemão carrega o termo de um sentido fenomenológico vinculando *Unwesen* simultaneamente à perturbação do acontecer, o que justifica a tradução.

²⁶² *Sobre a essência do fundamento*, p. 118. Grifo do próprio autor.

²⁶³ *Totalidade e infinito*, p. 66.

²⁶⁴ *Totalidade e infinito*, p. 13.

²⁶⁵ Cf. *A consciência não-intencional* in *Entre nós*, pp. 165 *usque* 177.

²⁶⁶ *Totalidade e infinito*, p. 56. Grifo do original.

²⁶⁷ *Briciole di filosofia*, p. 220.

Mas que coisa é agora esse Ignorado? De fato dizer que esse é Deus, para nós não significa outra coisa senão que é Ignorado [...] Ignorado, porque não se conhece, e mesmo que se pudesse conhecê-lo não se poderia exprimir²⁶⁸.

O desconhecido aqui é compreendido como limite que deflagra a diferença e infinitude.

A brava gente casada confessa que têm necessidade de meses e anos de vida em comum para poder aprender a conhecerem-se um ao outro; ora, Deus é muito mais difícil de conhecer [...] porque Deus não é somente qualquer coisa de exterior mas a *infinidade* mesma²⁶⁹.

A relação entre Abraão e Deus declina para uma relação que ultrapassa o conceito habitual de relação, uma vez que o outro é o infinito. Abraão não obtém respostas aos seus questionamentos internos. Deus não lhe dá razões para explicar a sua ordem. Abraão caminha em direção ao monte Moriá na sua terrível solidão, sem compreender porque Deus lhe pede o sacrifício do filho que lhe havia antes dado como realização da promessa. O cavaleiro da fé caminha em virtude do absurdo, diz Johannes de Silentio. Abraão compreende tão somente que está diante do infinito, de um dever que extravasa a moralidade vigente na sociedade organizada, ele está diante da exigência de um dever absoluto²⁷⁰. Como ressalta Climacus, a fé não é um conhecimento²⁷¹.

Para Kierkegaard, porém, o apelo de Deus é um ato de amor. A relação que se estabelece entre o existente e o criador seria do princípio ao fim uma relação de amor, embora esse amor seja sempre infeliz porque não satisfeito. Cito Climacus:

Se Deus move a si mesmo e não por necessidade, o que é então o que o move senão o amor? [...] mas esse amor é fundamentalmente infeliz, porque um e outro são tão desiguais; e aquilo que parece fácil, a possibilidade de Deus se fazer compreensível, não é tão fácil se Ele não deve anular a diferença²⁷².

O apelo de Deus seria ao mesmo tempo um inclinar-se sobre o existente e um manter-se discreto. A situação paradoxal revela o que Lévinas, comentando a obra do filósofo dinamarquês, denomina de humildade de Deus.

Sem dúvida, foi Kierkegaard quem melhor compreendeu a noção filosófica de transcendência que o tema bíblico da humildade de Deus comporta [...] a força da

²⁶⁸ *Briciole di filosofia*, p. 223.

²⁶⁹ *Post-scriptum*, p. 345. Grifei.

²⁷⁰ *Temor e tremor*, p. 293.

²⁷¹ *Briciole di filosofia*, p. 232.

²⁷² *Briciole di filosofia*, pp. 212 e 213.

verdade transcendente está na sua humildade [...] [Deus] não vem tomar lugar no mundo com o qual se confundiria de imediato²⁷³.

A alteridade que interpela o existente no seu caminhar permanece desconhecida, diferente e infinita.

A diferença e o infinito na análise fenomenológica qualificam a relação entre ente que *ex-siste* e o ser. Na conjuntura do *acontecimento-apropriação*, o ser se retrai indicando a vacuidade da relação ontológica – esse *não* que interpõe ente e ser. Como salienta Heidegger, o ser é experimentado na sua negatividade a partir do ente. “Mas assim como o ser, enquanto o *não* com relação ao ente, não é um nada no sentido do *nihil negativum*, tampouco é a diferença, enquanto o *não* entre ente e ser, somente o produto de uma distinção do entendimento”²⁷⁴. Diferença e infinito marcam a relação entre o *Dasein* e aquele que lhe vem privilegiadamente ao encontro.

Tanto em Heidegger, quanto em Kierkegaard, o acesso à ipseidade somente se deixará entrever na dinâmica da relação que leva em consideração a alteridade, num movimento que não põe nem depõe a diferença, antes a reconhece e afirma. A ipseidade fugidia perseguida na gênese do fenômeno do cuidado, do fenômeno do *preceder a si mesmo*, não se deixa encontrar nem isolamento nem na multidão. Uma alteridade apela o pensar do *Dasein*, convocando-o para a possibilidade de si, provocando uma resposta cuja espontaneidade inaugura o acesso à ipseidade não evidente na existência.

4. Coexistência

*Vivamos eu e tu, com quem eu peno – com quem
Na fé porfio, e um tempo espero mais formoso a vir*
Hölderlin²⁷⁵

A questão da alteridade quanto à sua participação no acesso à ipseidade não se esgota, todavia, na análise precedente. Um estreito grau de parentesco articula

²⁷³ *Um Deus homem?* in *Entre nós*, p. 88.

²⁷⁴ *Sobre a essência do fundamento*, p. 111. Grifos do autor.

²⁷⁵ *Deuses andavam outrora* in *Canto do destino e outros cantos*, p. 115.

apelo do ser e apelo do ente que possui o modo de ser do *Dasein*, isto é, apelo do outro. Intimado por uma alteridade que inaugura a possibilidade de si, não poderá o existente deixar de considerar o fato da coexistência – ainda outro ente o interpela na sua alteridade. A referência do ente ao ser é atravessada por uma interferência do ente na relação com o ente. Antes de se concluir a presente investigação, a temática em voga exige transição quanto ao foco que permite a visualização do fenômeno do apelo na medida em que o *Dasein* está exposto no mundo e relaciona-se com os entes que lhe vêm ao encontro. As linhas que se seguem nos permitirão não somente pensar a relevância da alteridade do outro coexistente no acesso à ipseidade, como tracejar uma releitura da postura do existente na sua existencialidade diante de um outro.

No coração da analítica fenomenológica, Heidegger sublinha que o clamor, a proclamação do *si mesmo*, não leva o *Dasein* para um reduto interior a fim de se trancar para o mundo exterior²⁷⁶. Um silêncio não radicado na disposição da escuta, um silêncio que consome a si mesmo desconsiderando a *existência* enquanto coexistência, seria estéril e somente serviria ao polichinelo do *eu-eu* impessoal. Respondendo a uma interrogação de Medard Boss, numa conversa travada por ocasião dos Seminários de Zollikon, o filósofo alemão assim se exprime – cito um pequeno trecho do diálogo reproduzindo-o desde à pergunta do interlocutor:

Boss: O que significa realmente a frase central em *Ser e tempo* várias vezes repetida, embora de forma ligeiramente modificada: *Dasein é aquele ente para cujo ser trata-se de si mesmo?*

Heidegger: O *Dasein* deve ser visto sempre como *ser-no-mundo*, como ocupar-se com coisas e cuidar de outros, como *ser-com* as pessoas que vem ao encontro, nunca como um sujeito existente para si²⁷⁷.

Qualquer isolamento nem seria possível. Não é dado um *eu* isolado sem os outros²⁷⁸. O *Dasein* é também *Mitdasein*. O *estar em relação com* caracteriza a essência do existente. Ele não pode, mesmo por um ato que pretenda materializar a ruptura na coexistência, abdicar da condição de estar no meio dos entes que lhe vêm ao encontro. Não se pode negligenciar “a pergunta de como e o que é o homem como homem e o fato de que na verdade ele se relaciona

²⁷⁶ *Ser e tempo*, parte II, pp. 58 e 59.

²⁷⁷ *Seminários de Zollikon*, p. 182. Grifei.

²⁷⁸ *Ser e tempo*, parte I, p. 167.

fundamentalmente de acordo com o seu ser, com outros entes e consigo mesmo”²⁷⁹. Os meandros da existência se opõem mesmo conceitualmente ao que poderia estar encerrado em si num isolamento egocêntrico. A configuração do *Dasein* amadurece sob o modo da abertura.

A afirmação fundamental, nesse contexto, é que o *Mitsein* é tão original quanto o *Dasein*²⁸⁰ – o *Mitsein* possui a mesma prioridade ontológica do *Dasein*. O mundo do *ser-em* é sempre mundo compartilhado. O *Dasein* existe enquanto um *ser-no-mundo-compartilhado*. Tendo isso em mente, Heidegger conclui que mesmo quando cada *Dasein* de fato não se volta para os outros, quando acredita não precisar deles ou os dispensa, ele existe ainda no modo do *ser-com* e não pode existir de outro modo²⁸¹.

Não podemos considerar ser fruto um mero acaso o fato de Heidegger colocar a pergunta sobre o *quem* do *Dasein* justamente no capítulo de *Ser e tempo* referente à estrutura ontológica do *Mitsein*, do *ser-com*. A questão da ipseidade surge então em estreita união com a investigação concernente ao traço fenomenológico que revela o modo de ser no qual o *Dasein* se relaciona com outro *Dasein*, o que atrai à primeira fila os temas do reconhecimento e da alteridade. O acesso à ipseidade vincula-se à dinâmica da alteridade qualificada pela presença do outro na coexistência. Ademais, a relação entre ente e ente no caso específico da alteridade ladeada por entes que possuem o modo de ser do *Dasein*, a exemplo da relação que permeia o *comum-pertencer* de ente e ser, será vicejada pelas categorias da diferença e do infinito.

A singularização do *Dasein* não o isola – ela conduz à radicalidade da relação com o outro que lhe vem ao encontro, na medida em que o existente se torna consciente de si. Atolado pelo fenômeno do nivelamento, à mercê da correnteza da multidão, o existente esbarra sem se sentir tocado pelo outro uma vez que a convivência cotidiana é, nesse contexto, gerida na impessoalidade. O existente comporta-se como o velho do conto de Poe²⁸², aquele homem que só possui vida ao sabor da turba da multidão que se estreita entre os becos da grande

²⁷⁹ *Seminários de Zollikon*, p. 176.

²⁸⁰ Esta frase é sugerida pelo próprio Heidegger: ele abre o quarto capítulo de *Ser e tempo* esclarecendo que ditas estruturas são igualmente originárias. *Dasein* e *Mitsein* não são estruturas justapostas em paralelo, mas facetas de uma mesma estrutura fundamental constituinte enraizada na primeira (*Ser e tempo*, parte I, p. 164).

²⁸¹ *Ser e tempo*, parte I, p. 175.

cidade, aquele homem que caminha obstinadamente procurando mesmo estar sob o domínio da massa. A singularização do *Dasein*, ao contrário, acontece unida ao refinamento da consciência de si, ou melhor, no despertar da consciência para a possibilidade de si, deflagrando simultaneamente a indelével circunstância de estar sempre em relação e a notícia da diferença entre entes. A expressão *si próprio*, ou *si mesmo*, é aqui sintomática. Ela é usada por Heidegger não simplesmente na sua forma demonstrativa, mas empregada de modo contrastivo, para marcar uma distinção, um movimento de destacamento. Günter Figal sugere um exemplo esclarecedor: o que se quer dar a entender com a sentença “Pedro mesmo quebrou o vaso” é o fato de não ter sido *nenhuma outra pessoa*, ou, nesse caso, *o cachorro*, como Pedro havia afirmado²⁸³. *Pedro mesmo* significa, *não outra pessoa, não o cachorro*. No sentido em que Heidegger utiliza a expressão,

‘si mesmo’ não pode ter a significação da linguagem corrente [...] esse ‘si mesmo’ designa muito mais um contraste ante o contexto da comparação e do afastamento em relação a outros [...] a experiência da angústia é uma experiência da liberdade em sua diferença e o ‘ser-aí mesmo’ é *essa diferença*²⁸⁴.

Os existentes são *iguais-diferentes*. Mas a diferença entre existentes não concerne somente às distinções de caráter ou de características físicas. Cada existente, embora achatado pelo fenômeno do nivelamento, é ontologicamente diferente em sua *ex-sistência*. Talvez seja por isso que Heidegger diga que o *Dasein* no seu *preceder a si mesmo* é um abismo²⁸⁵ – abismo significa amplidão, imensidão – o fundamento essencial do *Dasein* não possui fundo que se possa tanger, seu fundo está fora de alcance. Tendo em vista a absoluta singularidade da existência delimitada na diferença, Kierkegaard por sua vez valorizará a interioridade e o segredo. A diferença garante a existência singular. Na arena da tragédia da existência, o tremor da solidão oposto dialeticamente à tranquilidade cotidiana, se funda no arrojo da diferença. Com efeito, “todo homem que possui uma vida puramente estética tem horror ao desespero, porque ele sabe muito bem que o desespero fará surgir [a consciência de] o geral e [de] que sua vida se encontra na diferença”²⁸⁶.

²⁸² Edgar Allan Poe, *The man of the crowd*.

²⁸³ Martin Heidegger: *fenomenologia da liberdade*, p. 134.

²⁸⁴ Martin Heidegger: *fenomenologia da liberdade*, pp. 182 e 183, grifos do original. Onde lê-se *ser-aí*, lê-se *Dasein*.

²⁸⁵ *Sobre a essência do fundamento*, p. 147.

²⁸⁶ *Ou bien... ou bien...*, p. 516.

Climacus vai longe na exegese da diferença para demonstrar a impossibilidade de comunicação direta entre os existentes. A partir da recolocação da clássica questão socrática, ele indaga até que ponto a verdade pode ser objeto de ensinamento²⁸⁷. No rastro da reflexão socrática, o filósofo conclui que o mestre não pode comunicar a virtude ao discípulo. Entre mestre e discípulo a relação se delinea de modo que a virtude somente vingue a partir da iluminação interior. “Sócrates era um mestre de ética: mas ele levou em conta o fato que não há uma relação direta entre mestre e discípulo, porque a interioridade é a verdade e a interioridade é precisamente o caminho que separa um de outro”²⁸⁸. A interioridade de um existente nunca é uma realidade palpável para o outro. Mas sendo a interioridade a ruptura da exterioridade, a impossibilidade de comunicação direta não se confina à relação que se estabelece entre mestre e discípulo, ela alastra-se atingindo toda relação entre existente e existente²⁸⁹. A linguagem do outro é sempre estranha ao existente. A língua do outro, e o outro em si, é sempre um inassimilável²⁹⁰.

O afã de apreender o outro que lhe vem ao encontro empenha o existente num trabalho interminável de interpretação. Mas capturar pelo pensamento é sempre deixar escapar a realidade. A interpretação é sempre e somente uma possibilidade não confirmada. Cito Climacus:

A ética, enquanto constitui a interioridade, não se deixa contemplar por quem está fora: essa não se deixa realizar senão pelo sujeito singular que pode saber o que o habita. [...] com respeito a cada realidade fora de mim vale o princípio que eu só posso colhê-la mediante o pensamento. Se eu devesse apropriar-me dela realmente, precisaria transformar-me no outro [...] precisaria que essa realidade que me é estranha, eu a fizesse minha própria, o que é uma impossibilidade. [...] quando penso qualquer coisa de um outro, uma realidade, eu tolho essa realidade dada da esfera da realidade e a transfiro para a esfera da possibilidade; porque uma *realidade pensada* é uma possibilidade [...] isso indica ao mesmo tempo que na esfera da ética não há nenhuma relação direta entre sujeito e sujeito. Se eu compreendo um outro sujeito, a sua realidade é para mim uma possibilidade²⁹¹.

O alerta de Climacus, embora seja dirigido especialmente para a realidade que entremeia dois existentes, vale para qualquer ente em geral. Como frisa

²⁸⁷ *Briciole di filosofia*, p. 204.

²⁸⁸ *Post-scriptum*, p. 393.

²⁸⁹ *Post-scriptum*, p. 437.

²⁹⁰ Sobre o tema, Jacques Derrida, *O monolinguismo do outro*, p. 39. Walter Benjamin, a seu turno, trata da inacessibilidade do outro explicitando o caráter intraduzível da obra de arte textual (*A tarefa do tradutor*, p. 15).

²⁹¹ *Post-scriptum*, pp. 434 e 435. Grifos do original.

Heidegger, “o ente está no ser. Só pouco é conhecido, ele permanece como algo de aproximado, incerto. Nunca o ente está debaixo de nosso poder ou até na nossa representação. Apreendemos de um modo bastante grosseiro”²⁹². Na relação de absoluta alteridade entre os existentes, o outro sempre escapa à pretensão do pensamento que almeja bastar a si mesmo na busca de apreender, colocar sob controle. A alteridade não se reduz à representação, ela burla o sistema que a quer engolir. O outro na sua interioridade nunca pode ser domesticado pelo ideal de dominação do sujeito cartesiano – e isso não por uma carência de força bruta, mas por uma impossibilidade insanável: a interioridade do outro não está disponível. A alteridade é inassimilável, o outro permanece desde a origem um desconhecido. O outro se encontra *au-delà*, para usar uma expressão de Derrida. O filósofo argelino, na esteira da filosofia kierkegaardiana do segredo, se refere ao outro como o *infinitamente outro* – porque o outro é por princípio inacessível a mim²⁹³. O outro é o imprevisível, ele perturba e desorganiza o meu horizonte de expectativas²⁹⁴. O outro existente, a exemplo do ser, ou ainda, a exemplo de Deus, é para o existente diferença e infinito²⁹⁵.

O segredo qualifica a relação entre existente e existente mesmo que de início e na maioria das vezes o outro seja apreendido na superfície pública da cotidianidade, onde os julgamentos e as opiniões se multiplicam ao sabor dos ventos incógnitos. A relação de alteridade assenta sob o primado ontológico do recolhimento abissal. Cito Nietzsche, numa passagem que beira a índole da confissão: “Aquilo de que sofremos de modo mais profundo e pessoal é incompreensível e inacessível para quase todos os demais: nisso permanecemos ocultos ao próximo, ainda que ele coma do mesmo prato conosco”²⁹⁶. O filósofo

²⁹² *A origem da obra de arte*, p. 42.

²⁹³ Conferir o texto de John Caputo, *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*, pp. 35 usque 39. Em *The gift of death*, Derrida observa, a partir de sua leitura fincada na fenomenologia de Husserl, que o *alter ego* nunca pode ser originalmente presente à minha consciência e que eu posso apreendê-lo unicamente através do que se pode chamar de apresentação ou analogia (*The gift of death*, p. 78).

²⁹⁴ John Caputo, *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*, p. 40. No entendimento de Derrida, o outro é o incalculável, o imprevisível (*De que amanhã...*, p. 66, *verbi gratia*).

²⁹⁵ Está absolutamente claro que no campo das filosofias da existência não se deva colocar em pé de igualdade ser e Deus. Ser para Heidegger e Deus para Kierkegaard não querem dizer o mesmo. Se ao longo da presente dissertação os dois termos aparecem como que por vezes justapostos, a aproximação justifica-se tão somente para acentuar o caráter de uma alteridade preliminar, acenando especialmente para os aspectos da diferença e do infinito.

²⁹⁶ *A gaia ciência*, aforismo 338.

assim se queixa: “O que fazemos não é jamais compreendido, mas somente elogiado ou criticado”²⁹⁷.

Qualquer julgamento do outro recai inevitavelmente no fracasso e na infâmia. Enquanto pseudo-aproximação da realidade do outro, o ato de julgar configura unicamente uma tentativa. A esse respeito, Climacus assim se exprime: “Um homem não pode do ponto de vista da ética julgar um outro, porque um homem não pode compreender um outro senão como possibilidade”²⁹⁸. O julgamento consiste numa interpretação, simplesmente uma interpretação, uma leitura parcial: não obedece ao princípio da adequação – nada confirma que a sentença corresponda rigorosamente à verdade da realidade do outro. Captado como um desconhecido, o outro personifica o conceito de infinito – aspecto acentuado especialmente por Lévinas, quando considera o outro como o transcendente²⁹⁹. A alteridade presente na exterioridade se mantém aquém da certeza objetiva, mesmo do que se convencionou chamar de método transcendental. O infinito do outro transborda à zona exterior ao pensamento. Na acareação entre existentes, apesar da proximidade realizada pela idéia de infinito, já que todo existente personifica o infinito, a transcendência define a distância infinita daquele que é estrangeiro.

Na analítica fenomenológica desenhada por Heidegger, o espaçamento que marca a convivência entre os entes na gênese da cotidianidade, contudo, possui outra raiz. O esforço do espaçamento está aí aliado ao surgimento do ente cotidiano vinculado ao projeto metafísico do esquecimento do ser. O intervalo que se estabelece entre os entes não dá relevo à diferença e ao infinito do outro, antes reduz ao nível da igualdade formal., o *Dasein*, inserido nesse ambiente, oscilará entre dois modos distintos de preocupação com o outro que lhe vem ao encontro, a saber, a substituição dominadora e a antecipação libertadora.

O *Dasein*, enquanto *ser-no-mundo*, está exposto num mundo em que entes coexistentes vêm ao encontro. Na caracterização do fenômeno do cuidado, ficou dito que Heidegger nomeia *preocupação* o modo de lidar com os entes que possuem o modo de ser do *Dasein*. Não se compreende aqui preocupação no seu significado corriqueiro: ao lado da ocupação, modo de lidar com os entes

²⁹⁷ *A gaia ciência*, aforismo 264.

²⁹⁸ *Post-scriptum*, p. 435.

²⁹⁹ *Totalidade e infinito*, pp. 12 e 13.

intramundanos, ela é um existencial. A preocupação constitui o modo de abertura do *Mitsein* – do *ser-com*, embora “de início e na maior parte das vezes, a preocupação se mantenha nos modos deficientes ou ao menos indiferentes – na indiferença de passar ao largo um do outro”³⁰⁰. Seja qual for o modo de preocupação vigente entre os existentes, o *Dasein* já *está sendo para os outros* na medida em que existe num mundo coabitado³⁰¹. A configuração do *Mitsein* subsiste enquanto fundamento ontológico de maneira que o *Dasein* não pode deixar de *ser para os outros*. Isto é, o *ser com os outros* pertence ao modo de ser do *Dasein*.

Positivamente, ressalta Heidegger, a preocupação mantém-se entre os extremos da *substituição dominadora*, em que o *Dasein* retira do outro o seu cuidado tomando-lhe o lugar nas ocupações, e a *antecipação libertadora*, em que o *Dasein* antepõe-se ao outro devolvendo-lhe o cuidado de si³⁰². Na primeira modalidade ativa da preocupação, o outro é deslocado de sua posição por uma violenta atitude do *Dasein*. O que ocorre é a derrocada da liberdade do outro com o fito de subjugá-lo, torná-lo dependente, mesmo que o domínio permaneça oculto ou disfarçado para o dominado. Dos muitos exemplos disponíveis da substituição dominadora, menciono dois cunhados pela perspectiva nietzscheana, bem conhecidos da psicologia contemporânea. No plano da vida social, o poder instituído habitualmente encontra os seus meios para preservar sua autoridade e a sujeição dos que estão sob o seu domínio. O ato de beneficiar pode facilmente servir à manutenção da superioridade mascarado pela aparência de filantropia³⁰³. Entre os que se mostram extremamente preocupados com os outros, encontramos regularmente aquela astúcia singela que dispõe dos necessitados como uma propriedade. No plano da vida privada,

os pais fazem dos filhos, involuntariamente, algo semelhante a eles – e a isso denominam ‘educação’ – nenhuma mãe duvida, no fundo do coração, que ao ter

³⁰⁰ *Ser e tempo*, parte I, p. 176.

³⁰¹ *Ser e tempo*, parte I, p. 177.

³⁰² *Ser e tempo*, parágrafo 26. A expressão utilizada por Heidegger na explicação da substituição dominadora é propositalmente ambígua. Retirar o cuidado do outro significa retirar o cuidado com o cuidado do outro, uma vez que o fenômeno do cuidado pertence ao outro na sua *ex-sistência*. O fenômeno do cuidado não pode ser retirado ao *Dasein* porque existir é *preceder a si mesmo*.

³⁰³ Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral*. A crítica da caridade pretensamente desinteressada encontra-se disseminada por todo o corpo da terceira dissertação. Conferir, *verbi gratia*, os aforismos 14 e 18. Derrida, por sua vez, utiliza-se da expressão *álibi humanitário* para se referir à artimanha denunciada por Nietzsche (*De que amanhã...*, p. 121).

seu filho pariu uma propriedade; nenhum pai discute o direito de submeter o seu filho aos *seus* conceitos e valorações³⁰⁴.

A substituição dominadora contudo permanece sempre como possibilidade, não como realidade necessária.

Sartre, escrevendo nesse ponto numa direção diametralmente oposta a Heidegger, deslocará ontologicamente a substituição dominadora para outorgar-lhe o *status* de realidade efetiva. O filósofo francês coloca todo o enfoque da relação com o outro numa espécie de substituição dominadora inominada. O conflito será para ele o sentido do ser na relação com o outro – o conflito seria o sentido originário do *ser para outro*³⁰⁵. *O ser e o nada*, ao tratar do tema do *ser-para-outro*, cria uma planície de inimigos, onde a liberdade de um existente é invariavelmente uma afronta e uma violação à liberdade do outro. O olhar seria sempre um olhar perturbador e dominador e o amor definido como um querer apossar-se da liberdade do outro. Considerando o universo de relações desse modo, não é de se estranhar que o filósofo chegue à conclusão de que *o inferno são os outros*³⁰⁶. Diferentemente do *Dasein* que não existe somente para si, tal como assinalou Heidegger, Antoine Roquetin, o herói sartreano, não existe para ninguém³⁰⁷.

O segundo modo de preocupação permite uma releitura da posição do *Dasein* no que pertine à relação com outros. A segunda modalidade de preocupação, em contrapartida à substituição dominadora, diz respeito ao fenômeno do cuidado propriamente dito e traduz-se num modo de restituí-lo ao outro, numa relação que o favorece na sua liberdade. Na atividade da antecipação libertadora, a preocupação fomenta a possibilidade na qual o outro torna-se, em seu cuidado, transparente e livre para si. Isso não acontece senão quando a preocupação resguarda a diferença e o infinito do outro. O *Dasein*, segundo o modo de preocupação em pauta, *deixa ser*. Assim como o pensamento do ser, escutando o ser, deixa o ser vigorar na sua proveniência³⁰⁸, a antecipação libertadora deixa o outro ser em sua essência. Assim como na proximidade da

³⁰⁴ Nietzsche, *Além do bem e do mal*, aforismo 194. Pontuação e grifos do original.

³⁰⁵ Jean-Paul Sartre, *O ser e o nada*, p. 454.

³⁰⁶ *Entre quatro paredes*, p. 98.

³⁰⁷ *A náusea*, p. 247.

³⁰⁸ Cf. *Carta sobre o humanismo*, tradução de Carneiro Leão, pp. 28 e 29.

verdade uma relação essencial deixa ser o ente que vem ao encontro³⁰⁹, assim como a obra de arte deixa acontecer o *desencobrimto*, o desvelamento do ser³¹⁰, o *Dasein* dessa maneira preocupado deixa ser o outro coexistente.

Desenvolvendo os diferentes aspectos da liberdade entendida como *deixar ser*, Heidegger parece indicar que haveria uma profunda intimidade entre a relação do ente com o ser e a relação do ente com os demais entes. Nesse sentido, um pequeno trecho de um texto dedicado à investigação da origem da obra de arte é iluminador. Sendo o *Dasein* o ente a quem a obra de arte se expõe,

a salvaguarda da obra não isola os homens nas suas vivências, mas fá-los antes entrar na pertença à verdade que acontece na obra, e funda assim os *ser-com-e-para-os-outros* (*das Für-und Miteinandersein*), como exposição histórica do *ser-ai* a partir da sua relação com a desocultação³¹¹.

As relações entre ente e ser e ente e ente encontram-se de tal modo entrelaçadas que influenciam-se mutuamente. Há mesmo nesse ponto indícios que a relação entre o ente que *ex-siste* e o ser daria fundamento à relação entre os entes que *co-ex-sistem*. A partir da experiência do *desencobrimto*, o *Dasein* na sua responsabilidade tem para si a possibilidade de assumir o modo de preocupação no qual deixa viger, deixa o outro ser. Mesmo o assalto da angústia ou o pensamento da morte não isolam o existente no solipsismo. A ocasião de sua singularidade torna o *Dasein* compreensivo para o *poder-ser* dos outros³¹².

Tal comunicabilidade das relações que circundam o existente pode ser igualmente observada em Kierkegaard. Se ao longo da obra do filósofo dinamarquês o estágio religioso da existência goza de uma acento proeminente, a sua eleição não tem o condão de enrijecer dita existência. A existência atravessada por um conjunto de relações possíveis permanece móbil no interior do entrelaçamento. Deste modo, a relação que se estabelece entre o existente e Deus e a relação entre os existentes se comunicam. Diz Kierkegaard: “Quando andas com Deus e só te solidarizas com Deus, e compreendes a partir de Deus tudo o

³⁰⁹ *Sobre a essência da verdade*, p. 161: “A liberdade em face do que se revela no seio do aberto deixa que cada ente seja o ente que é. A liberdade se revela então como o que deixa-ser o ente”.

³¹⁰ Cf. *A origem da obra de arte*, p. 44.

³¹¹ *A origem da obra de arte*, pp. 54 e 55. Onde lê-se *ser-ai*, lê-se *Dasein*. Grifei.

³¹² *Ser e tempo*, parte II, p. 48.

que tu compreendes [...] então tu descobres o próximo”³¹³. Nesse contexto, Deus seria a determinação intermediária que permeia os existentes³¹⁴.

Levando-nos além da filosofia de Kierkegaard, Derrida sugere uma chave de leitura onde é possível construir uma passagem da relação entre existente e Deus para a relação entre existentes. Se por um lado a relação com Deus seria uma relação com um todo outro, distinta e infinita alteridade, por outro lado cada outro seria também um todo outro – *tout autre est tout autre*. Aqueles que estão próximos na coexistência são tão inacessíveis, secretos e transcendentos quanto Deus. Desde que cada existente, cada outro, é infinitamente outro em sua absoluta singularidade, inacessibilidade e solidão, o que pode ser dito sobre a relação entre Abraão e Deus vale para a relação entre um homem e outro³¹⁵.

Num artigo dedicado exclusivamente à filosofia kierkegaardiana, Lévinas adverte que a relação com os outros não estaria necessariamente vinculada à incorporação e dissolução na generalidade³¹⁶. O rosto do outro cria certamente uma nova tensão naquele núcleo que chamamos de *si*, mas não uma tensão sobre si mesmo. A ipseidade não é aniquilada quando posta em causa, ao contrário, ela adquire uma solicitude com os outros. Não é verdade que o evento do monte Moriá justifique uma supressão da ética, pondera o filósofo lituano. O momento mais intenso do drama seria justamente o momento em que Abraão ouve a voz que o traz de volta ao campo ético, quando escuta que não deve mais sacrificar o seu filho. Lévinas salienta que a ética, enquanto consciência da responsabilidade perante os outros, não nos dispersa na generalidade, longe disso, ela singulariza os indivíduos, reconhecendo cada um como um único individual³¹⁷. Somente na conjectura deste apelo ético se descobre a unicidade e se afirma a alteridade de cada existente. A análise levinaseana não está no entanto tão distante de Kierkegaard. Retomando o exemplo da relação entre mestre e discípulo, existentes separados pela diferença absoluta, cito Climacus: “Entre homem e homem é esta a situação mais alta: o discípulo é a ocasião para que o mestre compreenda a si

³¹³ *As obras do amor*, p. 100.

³¹⁴ Cf. *As obras do amor*, p. 89.

³¹⁵ *The gift of death*, p. 78.

³¹⁶ *Existence and ethics*, p. 32.

³¹⁷ *Existence and ethics*, p. 34.

mesmo e, vice-versa, o mestre é a ocasião para que o discípulo compreenda a si mesmo”³¹⁸.

Outrossim, se por um ângulo a fé consiste no alvo a ser atingido pelo existente que erra nos estágios do caminho da vida, por outro a fé não precisa ter o seu sentido atrelado ao estritamente religioso. A fé pode muito bem ser compreendida como confiança. Ter fé é confiar, acreditar, não importa qual seja o seu destinatário. Na introdução a um de seus livros, Nietzsche escreve que todo ele não é senão o júbilo de uma fé no amanhã³¹⁹. Num texto que trata das vicissitudes da linguagem, Derrida dirá que toda palavra dada é somente uma apelação à fé³²⁰. O campo das relações entre os existentes articula-se por construções de fé. As amizades são fundadas nos alicerces da fé mútua. Há mesmo um ato de fé sem o qual a vida civilizada seria impossível. Uma confiança inicial é necessária para que se possam estabelecer as transações comerciais de uma sociedade de consumo. Quando alguém se dirige à padaria para fazer as compras do café da manhã, confia que o padeiro seja capaz de produzir um pão de qualidade, tenha utilizado os melhores ingredientes e seguido às normas básicas de higiene. Consiste a fé numa forma de engajamento com o outro. Climacus acentua que o objeto da fé não é a doutrina, mas o mestre³²¹. Ocorre a fé onde uma afeição é comunicada, o que acontece por exemplo quando duas pessoas começam a namorar. Assim, se o cavaleiro da fé seria aquele que guarda a fé, ele poderia ser também aquele que estabelece suas relações na coexistência tendo por base uma confiança originária.

Mas uma investigação que assume sua índole fenomenológica sabe-se descritiva, não prescritiva. Fiel à descrição dos fenômenos, atenta à aparição do que se mostra sem todavia esfolar-se nas evidências de notória aceitação, a fenomenologia repele todo discurso de caráter prescritivo ou regulador. Uma pesquisa que pretenda aliar-se aos pares da fenomenologia deve afastar-se cuidadosamente de um tipo de discurso que tenha como objetivo estabelecer um conjunto de regras de conduta, predicar determinado modo de comportamento ou tão somente coibir o que qualifica como inconveniente. A fenomenologia

³¹⁸ *Briciole di filosofia*, p. 212.

³¹⁹ *A gaia ciência*, p. 9.

³²⁰ *O monolinguismo do outro*, p. 34.

³²¹ *Briciole di filosofia*, p. 232.

simplesmente inclina-se na direção de um acontecimento, mantém-se vigilante na espera do que se mostra numa proveniência, tal como uma filosofia que se deixa arejar por uma inspiração. O que é isto – a filosofia? Um modo de dizer que não procura engessar o pensamento nem almeja se impor como único caminho. Um modo de escutar que situa-se na correspondência do que importa pensar, situa-se na exposição ao que vem ao encontro mesmo que inesperadamente.