

Quem é, afinal, Derrida?

Who is, after all, Derrida?

Bernardo Boelsums Barreto Sansevero
Doutorando da PUC-Rio
CAPES

Resumo: Este trabalho tem como principal referência o texto de Derrida “Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas”. Interessou-me nesse texto a forma como Derrida se aproxima e se distancia do pensamento de Lévinas distanciando-se e aproximando-se de Heidegger. A partir disso, destaco o tema da violência no pensamento heideggeriano para estabelecer um diálogo com a leitura que Derrida faz de Heidegger no fim do texto, um tanto distinta das suas interpretações mais conhecidas do filósofo alemão.

Palavras-chave: Derrida, Heidegger, violência.

Abstract: This work has as main reference Derrida's text “Violence and metaphysics: an essay about the thought of Emmanuel Lévinas”. In this text I was interested about the way in which Derrida approaches and withdraws Lévinas's thoughts, withdrawing and coming close to Heidegger. From that I highlight the subject “violence” in Heidegger's thought to establish a dialogue with the reading Derrida does of Heidegger in the end of the text, very much distinct from the most known interpretations he does about the German philosopher.

Keywords: Derrida, Heidegger, violence.

Com o intuito de apresentar o pensamento de Emmanuel Lévinas, Derrida o faz a partir de um contraponto. Em seu texto *Violência e metafísica*, cujo subtítulo é *Ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*, Derrida primeiro promove uma aproximação entre a fenomenologia de Husserl e a ontologia de Heidegger. Discriminando três pontos de encontro entre os dois, Derrida apresenta três pontos de desencontro entre o pensamento de Lévinas em relação a eles. Em suma, diz que ambos enxergam a história da filosofia a partir de sua origem grega. Apesar das aparentes diferenças entre os dois, eles concordam que a “irrupção da filosofia” tem um ponto de origem definido, desde o qual brotaram os diversos temas filosóficos, inclusive, a ética. Isso diz, sem mais, que a ética não é original, ou ainda, que a separação entre teoria e prática, metafísica e ética, é consequência de uma atitude filosófica primeira. Diz Derrida: “enfim, a categoria da ética está aí não somente dissociada da metafísica, mas ordenada em relação à outra coisa que não ela mesma, em relação a uma instância anterior e mais radical”¹. Lévinas, por meio de seu pensamento, quer libertar-se deste discurso que se baseia numa instância anterior e mais radical, da “dominação grega do Mesmo e do Um”, incorporando a ética à sua metafísica para, assim, instaurar uma relação não-violenta com o infinito:

Incapazes de respeitar o outro em seu ser e em seu sentido, fenomenologia [Husserl] e ontologia [Heidegger] seriam, pois, filosofias da violência. Através delas, toda a tradição filosófica seria cúmplice, em seu sentido e em profundidade, da opressão e do totalitarismo do mesmo (DERRIDA, 2009, p. 130).

Derrida prossegue no texto, durante um tempo, cumprindo esse papel de comentador, interpretando as noções sugeridas por Lévinas e diferenciando-as da fenomenologia e

¹ DERRIDA, 2009, p. 115.

ontologia. Mas esse não é seu único objetivo. No início do texto ele já antecipa que primeiramente fará algo no estilo de um comentário para depois levantar algumas questões². Essas questões vão sendo colocadas de forma quase subliminar, até que, de forma brilhante, faz Lévinas se parecer demais com Hegel.

As questões que Derrida levanta apontam, principalmente, para uma permanência da estrutura que parece ter sido contrariada e superada por Lévinas. Que a noção levinasiana de *rostó*, por exemplo, ainda abriga gestos tradicionais como a escolha de algo que abrigue os sentidos do homem, paladar, audição, visão e tato, como um sujeito primeiro e substancial. Que nessa noção de *rostó* jaz algo como a superioridade da cabeça frente aos outros membros do corpo, afinal, trata-se de nossa parte mais alta. Ainda ressoa em Lévinas uma superioridade da razão, diz Derrida. E o que talvez seja mais grave: mantém os principais pressupostos da tradição num discurso que diz a ter ultrapassado. Logo depois de citar um belíssimo trecho da Estética de Hegel, diz: “Talvez caiba ressaltar num ponto preciso um tema sobre o qual nos estenderemos mais adiante: Lévinas está muito próximo de Hegel, muito mais próximo do que o desejaria ele próprio, e isso no momento em que a ele se opõe da maneira aparentemente mais radical”³.

Assim, não só Husserl e Heidegger falam em nome de uma origem grega. Não só o discurso heideggeriano tem a sedutora aparência de escapar do esquema tradicional⁴; também o discurso de Lévinas em nome do respeito ao outro comete a violência que perpassa a história da filosofia.

No início do texto de Derrida, Heidegger aparece na figura de um grego, com um discurso em respeito à origem e,

² DERRIDA, 2009, p. 119

³ DERRIDA, 2009, p. 141

⁴ DERRIDA, 2009, p. 138.

por isso, pretensiosamente não-violento. Como Lévinas, Heidegger tem essa sedutora aparência de um pensamento respeitoso. Isso seria o que Derrida classifica como a pior violência, uma violência silenciosa⁵.

De fato, na definição de seu método fenomenológico, no § 7 de *Ser e tempo*, predomina uma concepção de respeito ao fenômeno, ao objeto da investigação. Sua explicação divide-se em três partes; A. o conceito de fenômeno; B. o conceito de logos. C. o conceito preliminar de fenomenologia. Nas duas primeiras partes define fenômeno e logos a partir de uma etimologia dos termos. Na terceira diz que deve saltar aos olhos “a íntima conexão que os liga”⁶. Fenômeno como aquilo que se mostra por si mesmo e logos como um deixar ver [*“sehen lassen”*]. Fenomenologia é, portanto, deixar ver aquilo que se mostra por si mesmo. Em poucas palavras, é não atrapalhar o fenômeno em sua exibição, dar passagem. E frisando essa concepção heideggeriana de fenomenologia, a tradição filosófica é aquela que não dá passagem, que atrapalha, que violenta o fenômeno. Mais adiante, também em *Ser e tempo*, Heidegger diz que o cerne da ontologia tradicional, a primazia do sujeito em detrimento do objeto, explode [*sprengt*] o fenômeno⁷. E em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, texto de 1928, o termo violência é explicitamente vinculado à abordagem da tradição:

Esta [a abordagem tradicional] falha porque a teoria vem primeiro, antes do cumprimento de uma demanda para abriremos nossos olhos e tomar os fenômenos, como eles se oferecem, contra toda teoria fortemente enraizada e mesmo apesar disso, isto é, a demanda de orientar a teoria de acordo com o fenômeno e não o contrário, o fenômeno violentado

⁵ DERRIDA, 2009, p. 167.

⁶ HEIDEGGER, 2006, p. 74, [34].

⁷ HEIDEGGER, 2006, p. 191, [133].

[*vergewaltigen*] por uma teoria preconcebida.
(HEIDEGGER, 1982, p. 62).

Assim, Heidegger estaria denunciando uma violência presente na tradição e, em certo sentido, propondo o pensamento respeitoso, quiçá ético.

Mas quando justifica sua definição de *logos* e fenômeno numa etimologia e, ainda por cima, de termos gregos, Heidegger não definiu de antemão que língua deve ser consultada para dizer o que as coisas realmente são? E ao derivar o termo grego *phainomenon* da “... raiz *phá*, como *phós*, o mesmo que a luz, a claridade”⁸, concluindo que fenômeno é aquilo que se mostra por si mesmo, não mantém a metáfora tradicional da luz, do aclamado iluminismo? No mesmo sentido, define *logos* como deixar *ver* e fortalece ainda o privilégio da visão, tão caro à filosofia, da clareza e distinção que possui o sujeito pensante diante do objeto. É, de fato, muito provável que nesse deixar ver o que se mostra por si mesmo haja uma intervenção tão forte quanto aquela que Heidegger acusa na tradição, essa que seria a pior violência.

Mas Heidegger não identifica uma violência apenas na ontologia tradicional. Mesmo que a tônica do § 7 de *Ser e tempo* seja a definição de fenomenologia como um deixar ver, uma harmonia entre investigação e investigado, é possível ler também a convocação de Heidegger para que tomemos o fenômeno sob nossas garras. E, no § 63, ao realizar o que Ernildo Stein chama de uma consideração metateorética⁹, Heidegger diz que a violência é o que distingue de modo especial, a analítica do *Dasein*, ou seja, a sua ontologia:

O modo de ser [*Seinsart*] do *Dasein* exige [*fordert*], portanto, de uma interpretação ontológica, isto é, daquela que se põs como meta a originariedade da demonstração

⁸ HEIDEGGER, 2006, p. 67, [29].

⁹ STEIN, 2005, p. 35.

fenomenal, *que essa interpretação conquiste o ser desse ente contra sua tendência própria de encobrimento* [*eigene Verdeckungstendenz*]. É por isso que, para as pretensões de auto-suficiência e evidência tranqüila da interpretação cotidiana, a análise existencial guarda sempre um caráter de *violência* [*Charakter einer Gewaltsamkeit*]. Esse caráter distingue, de maneira especial, a ontologia do *Dasein*, embora seja próprio de toda interpretação, visto que o compreender que nele se constrói tem a estrutura de projeto (HEIDEGGER, 2007, p. [311]).

Mesmo que a violência possa encontrar-se na mais simples interpretação de algo, ela caracteriza especialmente a ontologia heideggeriana. Poder-se-ia concluir, a princípio, que a violência da fenomenologia direciona-se apenas à interpretação cotidiana, leia-se, a uma interpretação dentre várias interpretações possíveis. O sentido da afirmação é, todavia, mais amplo, pois “a pretensão de auto-suficiência e evidência tranqüila da interpretação cotidiana” são, em última instância, características fundamentais do *Dasein*. Como expôs Michel Haar em seu artigo *The enigma of everydayness*, a cotidianidade ocupa, em *Ser e tempo*, grande parte da primeira seção do livro e possui um papel decisivo na caracterização do modo de ser deste ente. A violência fenomenológica não incide simplesmente sobre um tipo de interpretação, mas sobre o próprio *Dasein* e sua tendência própria de encobrimento. No § 7 de *Ser e tempo*, dedicado à explicação do método fenomenológico da investigação, Heidegger deixa claro que o que se busca é justo o que se mantém velado [*verborgen*], o ser dos entes (HEIDEGGER, 2007, p. 75). Apenas violentamente pode-se desvelar de modo devido o sentido do ser em geral.

Portanto, mais difícil fica afirmar que no pensamento de Heidegger (inclusive naquele desenvolvido ao longo da década de 20) há uma violência implícita ou silenciosa. O que não quer dizer que seja fácil percebê-la. No Aditamento de A

origem da obra de arte, um texto posterior e à *Ser e tempo* (ao chamado “primeiro Heidegger”), ele diz:

Impõe-se a um leitor atento, nas páginas 52 e 59, uma dificuldade essencial, pelo fato de parecer impossível que as expressões “fixar da verdade” e “deixar acontecer da chegada da verdade” concordem. Pois no “fixar” reside um querer que bloqueia a chegada e que, portanto a impede. No deixar-acontecer mostra-se, pelo contrário, um conformar-se e, assim, de algum modo, um não querer que liberta. (HEIDEGGER, 2002, p. 88, [68]).

Essa mesma dificuldade se encontra nas definições de fenomenologia como deixar ver o fenômeno e tomar os fenômenos em nossas garras. Libertá-lo e violentá-lo. Dificuldade que aprece também quando Heidegger se refere à questão do sentido de ser. Pois, num momento, ele diz que a questão do ser deve ser colocada, como se fosse a primeira vez. Noutro momento trata-se de uma retomada [*Widerholung*], dar passagem ao que já vinha acontecendo ao longo da história da filosofia.

E, assim, a pior das violências não pode estar em Heidegger, uma vez que seu pensamento assume para si uma violência intrínseca. Seria, então, violento o próprio Derrida, ao exacerbar uma faceta do pensamento de Heidegger solapando a outra?

Não. Pois o que Derrida diz no início de seu texto sobre o pensamento heideggeriano não é o mesmo que diz no final. Se no começo Heidegger aparece como um grego, aquele que mantém intactos os pressupostos totalizantes da filosofia clássica, reativando-os, junto com Husserl, isso ainda era uma visão de Lévinas. Ou seja, Derrida ainda fazia àquela altura algo no estilo de um comentário. Pois na parte final, parte III, seu intuito é mostrar como que essa leitura sobre dos filósofos alemães é equivocada. Nem Husserl, nem Heidegger, submetem a ética à fenomenologia ou à ontologia. Nenhum dos dois

estabelece um fundamento primeiro que seria a origem de todo o resto. Sobre Heidegger, Derrida diz: "O pensamento do ser (do sendo) é radicalmente estranho à procura de um princípio ou mesmo de uma raiz (embora certas imagens às vezes deem essa impressão) ou de uma árvore do conhecimento"¹⁰. Ou seja, Heidegger nunca quis estabelecer um fundamento primeiro do modo como a tradição o fez.

O ponto principal de Derrida é que o ser, para Heidegger, não é um conceito ou uma categoria que representa a totalidade dos "sendos": um conceito que oprimiria a diversidade e pluralidade dos "sendos". É impossível falar de uma ditadura do ser ao sendo (ao outro, como quisera Lévinas), uma vez que toda relação, inclusive a de opressão, acontece entre "sendos"¹¹. O ser é, antes, o que possibilita toda e qualquer relação. Por isso, a sua posição frente ao sendo não pode ser entendida sob o prisma de alguma superioridade. A ontologia, enquanto pensamento do ser, de forma alguma coloca a ética, o outro, em segundo plano, num plano inferior ou derivado. As palavras de Derrida são precisas: "Se compreender o ser é poder deixar ser (respeitar o ser na essência e na existência, e ser responsável por seu respeito), a compreensão do ser concerne sempre à alteridade: não se pode ter de deixar ser senão aquilo que não se é"¹².

Esse "deixar ser" precisa assumir uma violência intrínseca, qual seja, ter de deixar ser aquilo que não se é, uma violência a si mesmo. A ontologia fundamental almejada em *Ser e tempo* tem um caráter de violência por que seu propósito maior, responder à questão do sentido de ser, vai de encontro a uma constituição essencial deste ente capaz de colocar a pergunta pelo ser. Não por acaso a filosofia ao longo de toda a sua história (a ontologia tradicional) passou por cima desta questão. Pois como não olvidá-la quando a essência deste ente

¹⁰ DERRIDA, 2009, p. 195.

¹¹ DERRIDA, 2009, p. 200.

¹² DERRIDA, 2009, p. 202.

que compreende o ser é ser-aí, leia-se, está “fora” do ser à medida que existe¹³? As palavras de Michel Haar tocam nesse ponto crucial do pensamento heideggeriano:

Visto que o homem coincide com a clareira do ser, como poderá o ser distinguir-se dele, manter-se escondido, como poderá ele próprio esquecer-lo? Que diferença subsistiria entre o ser e ele? Se pelo contrário é preciso admitir e conservar uma distância entre o 'aí' do ser (homem) e 'o próprio ser', parece inevitável que o ser seja posto à parte, hipostasiado, se não substancializado (HAAR, 1990, p. 98).

O pensamento de Heidegger reivindica para si uma violência uma vez que seu propósito é não substancializar o ser e isso diante uma inevitabilidade de substancializá-lo. No fim de seu texto Introdução à metafísica, ele diz: “Assim os que instauram violentamente o vigor, terão sempre que hesitar, de espanto, em usar da violência instauradora e, sem embargo, não poderão esquivar-se e evitá-la”¹⁴. Fazendo referência a essa parte do texto de Heidegger, Derrida diz: “o pensamento do ser nunca é, portanto, em seu desvelamento, estranho a uma violência”¹⁵.

Salta aos olhos a persistência de Derrida para desestabilizar a crítica de Lévinas à Heidegger. Sobretudo pela

¹³ Gostaria de ressaltar a pertinência da tradução de *Dasein* por “existir”, tal qual sugerida por Germano Nogueira Prado em sua dissertação de mestrado. A sexta justificavas para a escolha deste termo toca no ponto mencionado acima: “indica o caráter, próprio ao *Dasein*, de se constituir nas relações que ele mesmo é, seu caráter de “ser sempre fora”, um fora, a bem dizer, sem interioridade – explícito, aliás, na decomposição etimológica do termo: *ek-sistere*, em que *ek* remete justamente a um movimento para fora” (PRADO, 2010, p. 9).

¹⁴ HEIDEGGER, 1999, p. 197.

¹⁵ DERRIDA, 2009, p. 213.

similaridade dessa crítica com a que faz o próprio Derrida, em outras ocasiões. Apesar de seu cuidado para não nivelar demasiadamente o pensamento heideggeriano, é possível encontrar trechos em que Heidegger é visto como mais um representante da tradição moderna. Em seu texto *O outro cabo*, apresentado numa conferência proferida em Turim no dia 20 de maio de 1990, ele diz: “Sublinho apenas que de Hegel a Valéry, de Husserl a Heidegger, apesar de todas as diferenças que separam estes grandes exemplos entre si (procurei remarcá-los noutros lugares, por exemplo em *De l’spirit*), este discurso *tradicional é já* um discurso do Ocidente moderno”¹⁶. E neste texto que Derrida se refere ter analisado o exemplo de Heidegger em seus pormenores (*Do espírito*), é possível encontrar referências à proximidade entre Heidegger e a tradição metafísica, destacando sua relação com partido nacional socialista. A certa altura, Derrida diz que “no *Discurso de reitorado* este risco não é somente corrido. Se seu programa parece diabólico é porque, sem que exista aí nada de fortuito, ele capitaliza o pior, a saber, dois males ao mesmo tempo: a canção do nazismo e o gesto ainda metafísico”¹⁷.

Seria praticamente impossível encontrar lugar para estes comentários no texto de tomado aqui como referência principal. Querendo desestabilizar as críticas de Lévinas ao filósofo alemão, Derrida diz, a respeito do pensamento do ser, que a “a requisição do Lugar e da Terra nada tem aqui, é mister ressaltar, do apego passional ao território, à localidade, nada do provincianismo ou do particularismo. Está pelo menos tão pouco ligada ao ‘nacionalismo’ quanto não o está ou não o deveria estar a nostalgia da Terra...”¹⁸. Isto porque o pensamento do ser é estranho à busca de um fundamento último como lugar de origem de tudo o que é: de todos os “sendos”.

¹⁶ DERRIDA, 1995, p. 105.

¹⁷ DERRIDA, 1990, p. 51.

¹⁸ DERRIDA, 2009, p. 209.

Impossível deixar de mencionar que entre estes textos que citamos há pouco e o ensaio “Violência e metafísica” há um intervalo superior a duas décadas. Sem dúvida poder-se-ia justificar a diferença dessas leituras de Derrida sobre Heidegger em alguma mudança de perspectiva, *amadurecimento* e mesmo uma distância conquistada frente ao pensamento heideggeriano. Prefiro, contudo, reforçar a pergunta do título. Pois talvez Derrida não se aproxime tanto assim de Heidegger no primeiro caso, por mais que a profundidade de sua interpretação faça-o parecer idêntico a ele. Quiçá também dele não se distancie em seus textos mais tardios, para conquistar alguma identidade e/ou autonomia. Em certo sentido, nada seria menos caro ao pensamento de Derrida que esta suposta autonomia. Não por acaso, tampouco por *imaturidade*, no fim do texto que se tomou aqui como base, ele nos lança seguinte pergunta: “Somos Gregos, somos Judeus? Mas nós, quem? Somos (questão não cronológica, questão pré-lógica) *em primeiro lugar* Judeus ou *em primeiro lugar* Gregos?”¹⁹.

Referências bibliográficas

DERRIDA, Jacques. *Do espírito*. Tradução de Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

_____. *O outro cabo*. Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Editora Reitoria UV/Amar Arte, 1995.

_____. “Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas”. Maria Beatriz Marque Nizza da Silva. In: *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marque Nizza da Silva. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Tradução de Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

¹⁹ DERRIDA, 2009, p. 222.

_____. "The enigma of everydayness". Translated by Michal B. Nass and Pascale-Anne Braukt. In: SALLIS, J. (Edited by). *Reading Heidegger: commemorations*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *The basic problems of phenomenology*. Translated by Albert Hofstadter. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis, 1988.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007

PRADO, Germano. *Escândalo do escândalo da filosofia: transcendência e refutação do idealismo em Heidegger*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010, 141pp.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

