

RIZOLOGIAS

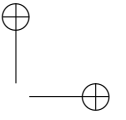
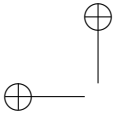
Nota sobre Heidegger e a Tirania



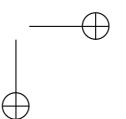
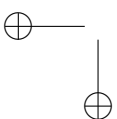
Sousa Dias

1990

www.lusosofia.net



Texto republicado pela LUSOSOFIA com
autorização da Direcção da APF
[Associação de Professores de Filosofia](#)





LUSOSOFIA:PRESS

Covilhã, 2010

FICHA TÉCNICA

Título: *RIZOLOGIAS. Nota sobre Heidegger e a Tirania*

Autor: Sousa Dias

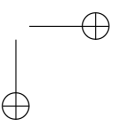
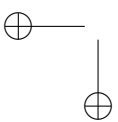
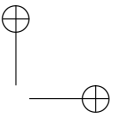
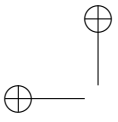
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

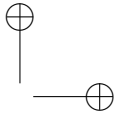
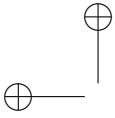
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2010





RIZOLOGIAS

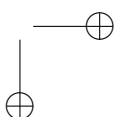
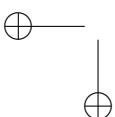
Nota sobre Heidegger e a Tirania*

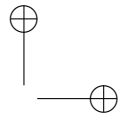
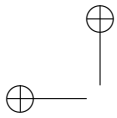
Sousa Dias

A experiência filosófica de *Ser e Tempo* reconhece-se tributária da fenomenologia de Husserl. Ela apresenta-se como pensamento de uma só questão, de *a* questão, entre todas eminente, do ser. Mas, por outro lado, propõe esta como “a questão mesma” (*die Sache selbst*) da fenomenologia restabelecida na sua radicalidade ontológica impensada, ou tornada impensável, pela posição husserliana da questão. A “ontologia fundamental” de Heidegger concebe-se na verdade aí como a realização do sentido “original” da fenomenologia, como sendo o próprio método fenomenológico levado até uma sua mais profunda “possibilidade” inatingível no desenvolvimento husserliano do método, tendo em conta a orientação desse desenvolvimento e os pressupostos não interrogados dessa orientação¹. E, de facto, a filosofia de Heidegger representa sobretudo, na sua formação, uma radicalização do movimento iniciado por Husserl no sentido da exteriorização, ou despsicologização, do pensamento. Só que, como veremos, sendo essa radicalização, ela

*Originalmente publicado na Revista da [Associação de Professores de Filosofia](#), *Cadernos de Filosofia*, nº2 (Jan/1990 [sobre Heidegger]), pp. 47-62.

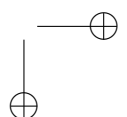
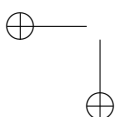
¹ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, 1927, §7.

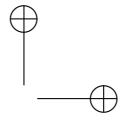
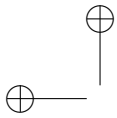




fica para sempre prisioneira daquilo mesmo que tenta “superar”: das coordenadas mentais ou noológicas estruturantes do pensamento metafísico, de que, como o próprio Heidegger o fez compreender, a atitude fenomenológica era ainda uma reconfiguração.

“Às coisas mesmas”: a questão da fenomenologia de Husserl era com efeito a da apreensão do ser, a do ser no seu primitivo “dar-se” ou “mostrar-se” do ponto de vista de uma vida transcendental da consciência, a do retorno a essa esquecida evidência original absoluta. Questão, pois, de raízes, de origens, ou, como o sublinhava Eugen Fink, “da origem do mundo”. Esta radicalidade fenomenológica afirmava-se inédita, e reactiva face a toda a tradição filosófica, em especial à da filosofia moderna, e à pseudo-radicalidade dessa tradição. É que a fenomenologia pretendia ter descoberto um plano consciencial originário, para lá da consciência psicológica natural e das suas representações “privilegiadas” de que a filosofia tradicional nunca se libertara, um arquiplano transcendental antepredicativo, puramente intuitivo. Nele a consciência revelava-se, não como um “dentro”, uma interioridade fechada sobre si mesma, uma luz interna iluminando “conteúdos” principais através dos quais a consciência se asseguraria como “substância” e assimilaria a si o mundo, mas, pelo contrário, como uma iluminação imediatamente voltada para o exterior, um foco luminoso sempre já projectado “fora”, nas coisas, sempre já visandas, “preenchida” por elas, transcendida nelas. Era o famoso tema da intencionalidade da consciência: em si mesma a consciência não é nada, antes sempre consciência *de* qualquer coisa, uma consciência intencional em situação, em cada um dos seus actos, em todas as suas formas (cognitiva, volitiva, valorativa, etc.). Como o explicava Sartre, “se por milagre entrásseis ‘em’ uma consciência, seríeis arrastados por um turbilhão e lançados fora (...), pois a consciência não tem ‘interior’, é simplesmente o exterior dela própria, e é essa fuga absoluta e essa recusa a ser substância que

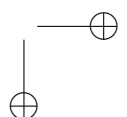
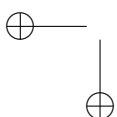


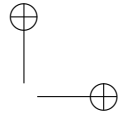
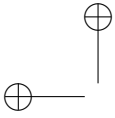


a constituem como consciência”². Desta maneira a fenomenologia apreendia a consciência, na sua estrutura nativa, como abertura, ser-para-o-mundo, transcendência pura, sem sujeito, impessoal ou pré-pessoal, visto que o eu, como o mundo, é para eia um objecto, ou que, como o mundo, dela depende como da sua condição de existência: o mundo e o eu constituem-se não um a partir do outro mas ambos a partir dela, dessa consciência absoluta, e constituem-se ao mesmo tempo como dois pólos correlativos, correlacionados por ela.

Assim pretendia o radicalismo fenomenológico remontar mais longe, ou mais fundo, que o radicalismo próprio da filosofia moderna, criticar-lhe a insuficiência em nome de uma origem ainda mais originária. Certo, Husserl reconhecia no cartesianismo, nas “meditações cartesianas”, a matriz histórica, a fonte inspiradora do seu método. Defendia a retoma dessas meditações, do seu sentido primeiro, do sentido primeiro da experiência da dúvida, *docogito*, do desdobramento cartesiano da consciência (a consciência empírica não existe, ou não se constitui, sem a sua reflexão numa consciência transcendental que a pensa, e em que ela se pensa). Mas fazia-o, também, para dar a ver a impropriedade da dúvida como ponto de partida suspensivo, como forma de suspensão, e aquilo que, na apressada atribuição cartesiana de consciência (*cogitatio*) a um eu (“*sum res cogitans*”), nessa substancialização e na sua suposta transparência ou “claridade”, ficava definitivamente na sombra. Concretamente: tratava-se de descobrir, para lá do *cogito* cartesiano-moderno, um *cogito* mais radical, mais “originário”, um *cogito* propriamente “fenomenológico”: não um desdobramento da consciência psicológica, no interior dela, não portanto um desdobramento do eu, do sujeito, mas uma distinção entre essa consciência psicológica, subjectiva, e uma consciência abso-

² Jean-Paul Sartre, “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade” (1939), *Situações I*, 1947, tr. port. Publ. Europa-América, Mem Martins, p. 29.



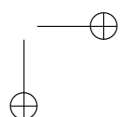
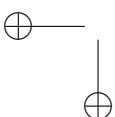


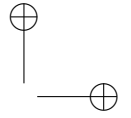
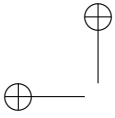
luta prévia, anterior a todo o eu, entre a consciência empírica natural e uma consciência pura intencional. Era esta última consciência pré-subjectiva e pré-judicativa, “reduzida” a si mesma, à sua irredutível imanência, à sua precedência, à esfera transcendente da psicologia, que a fenomenologia vinha revelar, e como a esfera estruturalmente aberta dos fenómenos puros, das evidências doadoras primitivas, da *intuição eidética*. Toda a novidade de Husserl está nisto, em ter libertado as essências do plano lógico, “metafísico”, e as ter devolvido a um protoplano “vivido”, intuitivo, “análogo da percepção”. Ou então, como diz Heidegger, em ter emancipado o ser do seu estatuto abstracto, de conceito, e em tê-lo fenomenalizado, estabelecido como “dado”³.

Mas precisamente. É esta “descoberta decisiva” de Husserl, nas palavras de Heidegger, que este interpreta como sendo, em última análise, uma não-descoberta, uma simples redescoberta do traço fundamental do pensamento metafísico europeu, da tese metafísica do ser (o ser como presença) e em particular da tese moderna⁴. Ao realizar a fenomenologia como fenomenologia dos actos vividos da consciência, ao assumir pois à partida a consciência como fundamento absoluto, como a instância aproblemática de acesso ao ser, e ao tratar assim a questão do ser, a “questão mesma” da fenomenologia, segundo uma orientação egológica ou de um ponto de vista resolutamente “transcendental” (do qual necessariamente ser=ser-objecto), Husserl teria falhado o seu programa de um recomeço radical sem pressupostos e desvinculado da tradição. Ele ter-se-ia apropriado sem o saber de fundas decisões especulativas implícitas no que Heidegger designa como “metafísica moderna da subjectividade”, dessa subjectividade a que Husserl, por ostensiva inscrição na postura típica da filosofia desde Descartes, tentara

³ Martin Heidegger, Seminário de Zähringen, 1973, *Questions IV*, Gallimard, Paris, p. 311-315.

⁴ Martin Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, 1969, tr. fr. ibidem, p. 169.

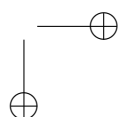
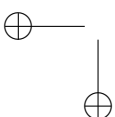


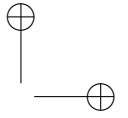
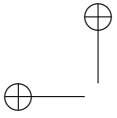


dar uma fundação (não especulativa, não metafísica) mais radical. Com isso, ele teria também deixado irrealizada a “mais alta” possibilidade trazida pelo método fenomenológico. Daí a pretensão de Ser e tempo, a posição do problema do ser tal como aí é formulada, como ascensão a essa possibilidade, portanto como uma ultrapassagem da fenomenologia por si mesma, da sua realidade husserliana por uma temática ontológica “fundamental”.

Com efeito. O que *Ser e tempo* executa é um passo mais, um passo em frente na tendência anti-psicologista e portanto anti-interiorista motivadora da fenomenologia. Da fenomenologia à ontologia. Da apreensão do ser do ente à apreensão do ser do ser, na sua Diferença com o ente. Ou a questão do ser já não como a da sua apresentação intuitiva originária à consciência mas como a do sentido do ser, a da procura sob as múltiplas determinações ontocategoriais metafísicas do ser, ou modalidades históricas de compreensão do ser como ser do ente, de um sentido “geral” ou unitário original. De facto, se na sua possibilidade a fenomenologia é ontologia, esta só pode ser hermenêutica: não há ser sem compreensão do ser⁵. Por conseguinte: o acesso ao ser, ao sentido do ser, não a partir de uma “descrição” dos actos intencionais de um ego transcendental mas a partir de uma preparatória “analítica” ou “exegese” ontológico-existencial, quer dizer, de uma hermenêutica do estatuto ontológico do homem (*Da-sein*). Mas esta hermenêutica, este novo limiar fenomenológico, significa uma inversão decisiva. Se a apreensão do ser é ainda experienciada a partir do homem, da relação do homem ao ser, esta relação é da iniciativa não do homem

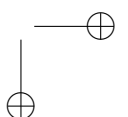
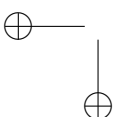
⁵ Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, 1975, (1927) tr. fr. Gallimard, Paris, p. 37-38: “Ser só há se há compreensão do ser, quer dizer se o *Dasein* existe. Este ente reivindica por consequência, na problemática da ontologia, um primado insigne que se anuncia através de todas as discussões acerca dos problemas ontológicos fundamentais, e principalmente, através da questão fundamental do sentido do ser em geral. Para elaborar esta questão, e lhe responder, uma analítica geral do *Dasein* é o primeiro requisito. A ontologia tem pois por disciplina fundamental a analítica do *Dasein*”.

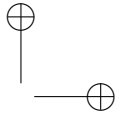
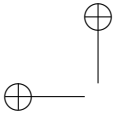




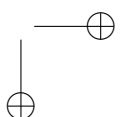
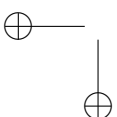
mas do ser: já não é o ser que é pensado a partir do homem (ou de uma consciência constituinte), mas o contrário, o homem considerado na sua relação apriorística ou de essência ao ser instaurada pelo próprio ser. Por isso o homem é agora pensado já não como sujeito (desde o qual o ser só pode aparecer ou determinar-se como objecto) mas como ser-aí, ente preeminente, entre todos privilegiado, e privilegiado pelo ser, por este “destinado” nesse privilégio. O homem já não como requerente mas como requerido, como requisitado pelo ser: o ser precisa do homem, por isso destina-se-o, para por ele, na forma de uma “compreensão”, e no elemento acolhedor da linguagem, realizar o seu sentido. Assim, o homem tomou o lugar da consciência como ser-no-mundo, abertura. Mas não abertura sua ao ser, antes abertura do ser nele, homem, o homem como o “aí” do ser: é o ser que é o Aberto.

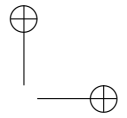
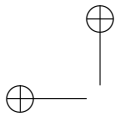
Levada a esta radicalidade ontológica, a este fundo como sua possibilidade, a fenomenologia não podia evitar portanto voltar-se hermeneuticamente contra a sua versão “vulgar”. Não podia evitar questionar as suas inquestionadas determinações husserlianas (a subjectividade transcendental constituinte, a manifestação do ser como “evidência” e por consequência o ser como objecto) e, em geral, todas as formas metafísicas tradicionais de determinação do ser como presença e do pensamento como representação através das quais se jogou o “esquecimento” historico-filosófico do ser como ser. Mas necessariamente fazia-o, ou empreendia essa tarefa de demolição da compreensão tradicional do ser, essa tarefa de “destruição ontológica” e de “superação da metafísica” a partir desse fundo, desse fundamento originário. Significava isto pensar o esquecimento do ser não como contingência histórica mas como uma fatalidade determinada no ser, uma forma de a partir de si mesmo o ser se determinar, pensar pois esse esquecimento como lançado já numa estrutura do próprio ser (o ser como *Dobra*, *Zwiefalt*, duplicidade ser-ente: o ser dobrando-se sobre si mesmo ao desdobrar-se como ente, e a identidade desse dobramento e





desse desdobramento, do dar-se e do ocultar-se, o ser como unicidade velamento-desvelamento). Significava, dito de outro modo, pensar a metafísica (entendida como esse olvido mesmo sob a figura, ou figuras, da determinação do ser como ser-presente) como “história do ser” ou, mais rigorosamente, como “época da história do ser”: pensar, em resumo, a história como história do ser e o ser como história. Daí o sentido profundo da hermenutica do *Dasein* (e da temporalidade como o *transcendental*, o fundamento da situação ontológica do *Dasein*, o horizonte apriórico da compreensão do ser), ou o carácter metodologicamente incontornável dessa hermenêutica. Aceder ao ser, ao pensamento a todos os títulos original do ser, mas através de uma preliminar “rememoração” da metafísica, do pensamento esquecido do ser. Saír da metafísica, ir para lá dela, mas inevitavelmente a partir dela, de “dentro”, do seu fundo impensado, impensável por ela. Porque, da metafísica, não se sai por simples decisão, por um acto de vontade: se o pensamento do ser como ser já não poderá ser metafísica ou filosofia (termos que Heidegger sobrepõe) mas outra coisa mais radical, mais originária, uma superação (*Verwindung*) da metafísica que será também o retorno do pensamento a uma sua possibilidade essencial desde sempre em reserva, esse retorno passa todavia pela “destruição” ou “desconstrução” das estruturas “compreensivas” da ontologia tradicional, quer dizer, pela linguagem e pelos conceitos, *únicos disponíveis*, da metafísica. Para se abrir, essa nova possibilidade, esse recomeço do pensamento para lá da sua constituição metafísica como razão (*logos, ratio, Vernunft, Geist*), não poderá pois limitar-se a solicitar o auxflio da fala dos poetas (o que seria ainda cair na ilusão de um salto voluntário para fora da metafísica). Também não poderá esquivar os conceitos e a língua da tradição, evitar um trabalho “destrutivo” sobre eles, uma “escuta” do que neles, como respostas epocais ao apelo do ser ou modos de o ser epocalmente se entregar ou deixar determinar, silenciosamente os excede, excede essas determinações desde um fundo





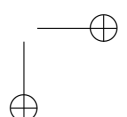
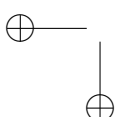
mais remoto. Pensar o ser é por isso, primeiro que tudo, pensá-lo lá onde ele “está” ou se “dá”: na tradição e nos seus textos, na história da metafísica como história do ser, história do ser que é, em absoluto, o próprio ser⁶. Assim pensada como história do ser, ou assim posta à prova da possibilidade mais radical de “redução” fenomenológica, toda a tradição resulta violentamente unificada na mesma questão ontológica fundamental, na *única* questão do ser, que aí necessariamente aparece como questão do ser do ente, rasura da Diferença.

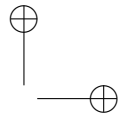
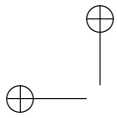
Portanto. Criticar a fenomenologia, a intencionalidade husserliana, ou seja, o mito de uma “visão pura”, de um ver doador originário, de uma evidência antepredicativa ou apresentação pré-verbal plena, absoluta, do ser à consciência, o mito, pois, de uma identidade transcendental ser=sentido, de uma relação, não mediada pela linguagem, de transparência ou coincidência intuitiva desses dois termos. Mas para o substituir por um outro mito, o de uma apelativa voz original, o de uma “silenciosa voz do ser”⁷, e assim fazer o pensamento passar de uma sujeição a outra, mudar de modelo subjugante, trocar o modelo da visão pelo da audição, o mito do ver puro pelo da pura escuta (se o ser é voz, então pensar é escutar, a escuta a essência do pensamento): mito não menos autoritário porque identicamente “orientador”, identicamente indicador, de forma imperativa, da direcção “original” ou “radical” interpelante, de “o que há que pensar” ou “o que deve ser pensado”⁸. Superar pois a

⁶ Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, 1961, tr. fr. Gallimard, Paris, p. 395: “A história do Ser, que é unicamente o Ser mesmo...”, “A história do Ser, aquela que é conhecida historicamente como metafísica ...”; p. 398: “A história do Ser não é nem a história do homem e de uma humanidade, nem a história da relação humana ao ente e ao Ser. A história do Ser é Ser mesmo, e nada senão ele”.

⁷ *ibidem*, p. 394.

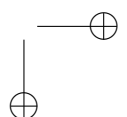
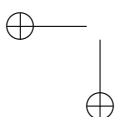
⁸ Atentemos neste ponto. A fenomenologia vivia com efeito do mito de uma pura presença originária da consciência a si mesma, de uma solitária experiência original exterior à linguagem e ao mundo e constituinte do sentido. Mito de um ver puro “doador”, de um sentido ou “significação” prévio à sua compreensão e pressuposto por ela, prévio pois à sua articulação “expressiva” na

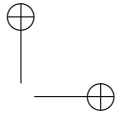
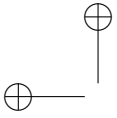




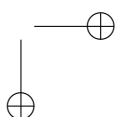
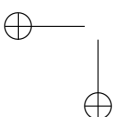
fenomenologia, ou fazê-la superar-se, “desconstruir” o seu “princípio dos princípios”, superar a razão moderna, a moderna metafísica da subjectividade, superar a metafísica em geral, o pensamento-razão, e a sua tirania. Mas tudo isso em nome de uma “razão” ou

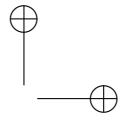
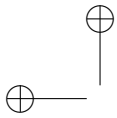
linguagem, em resumo: de um ver antes do dizer, de uma luz antes da palavra. Era esse mito de um protoplano eidético “neuro”, antepredicativo, que sustentava a pretensão da fenomenologia a ciência não especulativa, puramente “descritiva”, que deveria fornecer os fundamentos intuitivos originais das ciências “explicativas”. Um tal mito era uma nova figura do mito metafísico moderno da interioridade do pensamento. De facto, por essa experiência selvagem primitiva, pré-linguística, do sentido, o pensamento saía autolegitimado, confirmado numa autonomia (que por consequência a substituição do eu substancial pelo eu intencional, longe de vir abalar, vinha pelo contrário tornar mais profunda), assegurado pois como coisa interior. Ora Heidegger recusa esta interioridade, esta anterioridade do sentido à compreensão e à linguagem. Recusa, como se referiu, um ser sem compreensão do ser, antecedente, puramente intuitivo. O mesmo é recusar o ver puro absoluto de Husserl. Heidegger tem razão: todo o ver, na sua imediatez antepredicativa, é já um interpretar, um compreender, uma “précompreensão” (uma compreensão não explicitada): não há “ver” sem ponto de vista, isto é, sem pressuposições pelas quais, ou a partir das quais, o ver vê (*Ser e tempo* §32). E toda a compreensão ou interpretação está sempre já articulada ou significada na linguagem, esta é a articulação significante daquela, de um significado que só por ela se realiza (*ibidem*, §34). Não há pois sentido inarticulado, neutro, não há relação identitária original do ser e do sentido, essa relação (o pensamento ou, acrescentaremos nós aquém da temática heideggeriana, a consciência) está sempre já mediada pela linguagem, por esta sempre já “descoincida”, des-absolutizada, tornada perspectiva, ponto de vista. Na conhecida imagem da *Carta sobre o humanismo*, a linguagem é “a casa do ser”. No entanto, segundo Heidegger, é o ser que “destina” essa casa, o ser é a voz que requisita o homem como habitante da casa, para nela “acolher” o ser, quer dizer, para *aí*, na “clareira”, na abertura, e pela linguagem, responder à voz do ser, ao silencioso apelo de “o que há que pensar”. Resultado: Heidegger ultrapassa a intencionalidade da fenomenologia, ou faz a fenomenologia ultrapassar-se para lá da intencionalidade, do mito de um sentido transcendental intuitivo absoluto e, porque absoluto, despótico, e reconhece a não-existência de sentido e portanto de pensamento prévio à linguagem, à enunciação, mas para logo subordinar a linguagem e com ela o pensamento a uma também mítica arquivoz do ser, o enunciar e o pensar a um ouvir, ou seja, a um sentido original também despótico, o “sentido” ou a “verdade” do ser.





“fundo” (*Grund*) mais fundo, sempre implícito, de uma origem mais original, mais requisitiva e como tal mais tirânica. Abrir, para lá da metafísica, um “recomeço” do pensamento, uma sua nova disposição. Mas conceber essa disposição, essa abertura, como abertura para “dentro”, para uma “inicialidade”, como recesso a uma essência imemorial do pensamento, imemorial não porque pensada já no passado e depois perdida mas porque desde sempre à espera, apelante do fundo do seu esquecimento (“nós ainda não pensamos, nem sequer sabemos ainda o que é pensar”). O pensamento novo: repensar o já pensado para o abrir a um impensado em reserva que é também o futuro do pensamento. Decididamente: a filosofia de Heidegger – e de maneira nenhuma ignoramos quanto para os heideggerianos esta expressão é suspeita, ou problemática a existência de qualquer coisa como uma filosofia de Heidegger – representa a transposição para um plano mais profundo, para um metaplano, e portanto a repetição nesse metaplano, daquilo mesmo que ela pretende abandonar: a metafísica. Ela perfila-se perante nós como uma ultrametáfísica, como a metafísica afundada, “abismada”, e, através desse abismamento, consolidada, conduzida a uma profundidade e a uma absolutidade insuperáveis. Sabemos de onde lhe veio este perfil, este carácter. Como vimos, ela procede da fenomenologia, formou-se conscientemente por auto-superação do movimento fenomenológico, da tendência desse movimento. Ora, como vimos também, tudo na fenomenologia era questão de solo ou de subsolo, de raízes, de fundamentos, de origens e de remontagem a elas. A esfera fenomenológica como uma rizosfera: nada aqui de novo, antes a mais velha obsessão ou doença do pensamento europeu. Porque a metafísica é sobretudo isso: a imagem do pensamento como fundação, enraizamento, integração em princípios, o pensamento voltado para uma sua interioridade suposta, a pregnância filosófica, ou noológica, da imagem da raiz ou da árvore, do modelo arborescente. Disto a fenomenologia, e a sua proclamada radicalidade, era um último avatar, ou antes, um penúl-

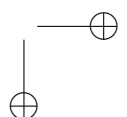
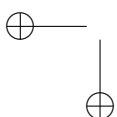


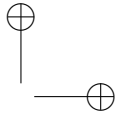
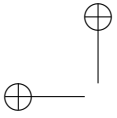


timo. O último, pelo menos até ao dia de hoje, é precisamente a filosofia de Heidegger, constituída nesse fascínio fenomenológico da radicalidade e obstinando-se em transcendê-la em ordem a uma radicação, essa sim, absoluta. Tudo nessa filosofia – desde a forma, a morfologia, aos temas e noções nucleares – tributa da metafísica e da sua vontade de unificar, de interiorizar, de enraizar: o pensamento, os seres, os homens. É isso: a filosofia heideggeriana não é feita para nos libertar, para nos fazer sair de..., mas, pelo contrário, para impedir toda a saída, nos prender definitivamente nos radicar no respeito ou comemoração da tradição, na interioridade da história da filosofia (substituta, em Heidegger, da interioridade da razão, mas com a mesma função, os mesmos efeitos repressivos), nos fazer trocar a experimentação efectiva, e o engendramento nela do pensamento, por uma “experiência do pensamento” entendida como uma meditativa escuta da voz do ser.

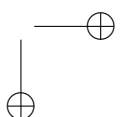
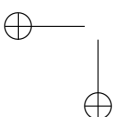
Resumindo. Nascida como fenomenologia, e fenomenologia ultra-radical a filosofia ontológica de Heidegger nasceu já capturada no *vector rizológico* do método fenomenológico e, em geral, da metafísica que no entanto essa filosofia intentará “ultrapassar”, fornecendo a esse vector, e com ele à logocracia ocidental (que ninguém, porém, denunciou com tanto rigor como Heidegger), uma inexcusável amplitude ou latitude, uma inexcusavelmente reforçada capacidade captivante. As sendas perdidas, *holzwege*, que Heidegger percorre são pois ainda uma adjacência dos caminhos da Razão soberana. É que elas atravessam a floresta, entre as árvores, a sedução da *rafz* e da arborescência, *Grund*, faz-se aí irresistivelmente sentir.

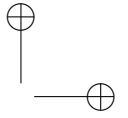
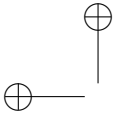
O nazismo de Heidegger. A equacionar a partir daqui, deste perfil filosófico “ultra”, desta morfologia do pensamento. Ou seja, não num mero plano ideológico ou temático, até porque nada seria tão absurdo como ver nas meditações heideggerianas (sem dúvida admiráveis) algo como uma ideologia filosófica nazi, o devir-filosofia do nazismo. Certo, o nazismo está no coração dessa filosofia,





ou a convicção nazi de Heidegger, longe de ser acidental, episódica, vem do fundo da sua filosofia, implicada nesse fundo (e por isso insusceptível de “arrependimento”). Não foi na verdade como cidadão privado mas sobretudo como filósofo, em nome de razões filosóficas, que Heidegger militou pela política nazi, se pôs ao serviço dela. Somente, há que procurar as razões dessas razões lá onde, na filosofia heideggeriana, elas realmente estão e não onde hoje inquisidores tardios as alucinam. Ora o nazismo não está aí como subenunciado, astuciosamente emboscado entre as linhas dos textos ou atrás delas, hipodérmico, como interdito ou não-dito que seria a verdade do dito heideggeriano. Ele está antes, potencial, no regime desse pensamento, na sua imagem do pensar: forma e não conteído. É neste plano pré-ideológico, noopolítico (plano não do pensamento político mesmo implícito mas da “política de pensamento”), que se deve colocar o problema Heidegger e a política, Heidegger e o nazismo, Heidegger e o Estado. Tanto mais que a relação da filosofia e do Estado, ou da verdade e do poder, não é, nunca foi, extrínseca. Um novo modelo do poder requer um novo modelo da verdade, e o inverso. Em especial, a filosofia metafísica moldou-se pelo aparelho estatal. Só esse aparelho, e o seu efeito operatório, lhe poderia ter inspirado a obsessão de unificar, enraizar, integrar, ou de imaginar como tais as tarefas do pensamento. Só ele lhe poderia ter transmitido uma pretensão, ou feito fabricar para o pensamento uma auto-imagem de seriedade, de gravidade, de autarquia. Em troca, o Estado sai “fundado”, assegurado numa petição ontológica, reconhecido como a verdade ou a razão realizadas, ou como a realidade de um absoluto, de um universal, espírito em acto. Mas nunca essa filosofia se limitou a “reproduzir” na forma de modelos da verdade Estados efectivos (concebidos depois como essa verdade mesma efectivada). Também inventou, criou novos modelos, e por eles antecipou, “exigiu”, Estados virtuais. Precisamente, uma filosofia superadora da metafísica mas em ordem a um metaplano prévio, a um fundamento-raiz original por



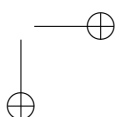
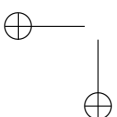


relação ao qual a razão moderna e o mundo da dominação universal da técnica nela convocado são determinados como um extremo desenraizamento do homem, como uma trágica “apatridade” humana ou olvido da “pátria” ontológica, solicita já em si mesma, a priori, ou pelo menos está apta a identificar como sua correspondente se e quando ela sobrevier, uma forma radical de poder de Estado justificada num restabelecimento da pátria ou do “espírito” de um povo e na realização de um “destino onto-historial” nacional. Uma tal filosofia está, por outras palavras, apta a rever-se numa forma política “revolucionária” no sentido de reactiva ao “nihilismo” da civilização técnica planetária, ao culto moderno da razão e às formas de Estado legitimadas nas luzes progressistas e democráticas dessa razão, e autoproposta à tarefa de superar esse nihilismo, esse desenraizamento absoluto, de concretizar o ressurgimento espiritual de um povo e a partir dele de toda a humanidade ocidental.

Os factos são conhecidos. A consideração do nacional-socialismo como “destino historial do povo alemão”, “resposta à missão da Nação como tomada em mãos do destino do Ocidente” (discurso do reitorado)⁹, assentimento da Nação alemã ao apelo do seu destino à realização dessa grandiosa missão redentora (em nome da qual o regime levou a cabo o seu expansionismo). A justificação do Estado nazi totalitário como forma de Estado melhor adequada ao mundo moderno dominado pela técnica, única capaz de reconciliar esta e o homem¹⁰. O empenhamento público pró-nazi do filósofo, os seus apelos ao povo exortando as “forças da alma ger-

⁹ Os textos políticos de Heidegger (manifestos, artigos em jornais, os discursos universitários pró-nazis de 1933-34 entre os quais o do reitorado) estão publicados ou amplamente reproduzidos em: Jean Michel Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, L’Herne, Paris, 1968; e René Schérer-Arion Lothar Kelkel, *Heidegger ou l’expérience de la pensée*, Seghers, Paris, 1973.

¹⁰ Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, 1952 (mas curso universitário de 1935), tr. fr. Gallimard, Paris, p. 202: “o encontro, a correspondência, entre a técnica determinada planetariamente e o homem moderno” como sendo “a verdade íntima e a grandeza” do movimento nacional-socialista.

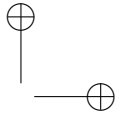
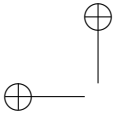


mânica” a unirem-se ao “querer” do Estado hitleriano¹¹. O carácter sobretudo universitário desse empenhamento, a sua aceitação de funções oficiais aí, as suas incitações à colaboração “patriótica” dos estudantes, o seu sonho de fazer da universidade alemã, com o hitlerismo, a vanguarda de um renascimento espiritual europeu, os seus discursos sublinhando essa “missão” da universidade na “revolução nacional”¹². Etc., etc.. E também: a demarcação cedo ocorrida, a demissão de todos os cargos oficiais, a anulação dos compromissos políticos, o silêncio definitivo. Mas mesmo isso só por desilusão com a desvirtuação efectiva (militarismo, política de terror, tornados fins em si mesmos) do movimento nacional-socialista, com o seu crescente desvio da sua “verdade” inicial, ou essencial, e não por perda da fé nessa “verdade”. Como muito antes de outros o notou René Schérer, em Heidegger “nunca será posta em causa, nem ao longo de toda a duração do regime nem depois, uma certa significação “autêntica” do nacional-socialismo, o facto de ele se ter historicamente confundido com o “destino” do povo alemão”¹³. Nem outra coisa seria possível: pôr em causa essa significação equivaleria, para Heidegger, a pôr implicitamente em causa, ou a admitir como inautêntica também, a sua própria experiência de pensamento “fundamental”. Na verdade, de onde poderá ter vindo tudo isso, todos esses factos evocados, se não do mais fundo desse pensamento? Como não ver que o silêncio do filósofo, o seu “esquecimento” de Auschwitz, está de uma certa maneira im-

¹¹ Martin Heidegger, *Apelo aos Alemães* (1933): o Führer teria unificado o povo alemão como um Todo numa mesma vontade ou “livre resolução” de assumir e realizar o seu “destino”, o seu “*Dasein* próprio e autêntico”, com o qual se identificaria o “*Dasein* total do Estado” nazi, sendo pois o nazismo, em essência, essa identidade: para o povo alemão, querer o seu destino é querer o Estado nazi (e o Führer), e também o inverso. Cf. R. Schérer-A. L. Kelkel, *obra cit.*, que remete para citação em: Karl Löwith, “*Les implications politiques de la philosophie de l’existence chez Heidegger*”, *Les Temps modernes*, Paris, novembro 1946, p. 355-356.

¹² R. Schérer- A. L. Kelkel, p. 175.

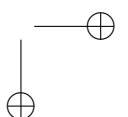
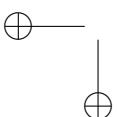
¹³ *Ibidem*, p. 33.

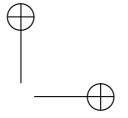
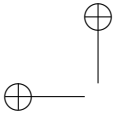


plicado na filosofia do esquecimento do ser? Ou antes, Heidegger poderia, sem contradição, denunciar o horror nazi, ou o nazismo “real” como um logro. Mas seria sempre para ver nisso uma desfiguração de um nazismo ideal legítimo, uma indevida apropriação de um “destino” nacional determinado no ser, de um *Dasein* popular à espera ainda do Estado capaz de com ele se identificar (em caso nenhum o Estado democrático moderno, aparelho ao serviço do poder mundial da técnica, do niilismo e da completa apatridade humana, da “sociedade” e da “ditadura da opinião pública”¹⁴). E mesmo quando, após a decepção política, Heidegger se voltar para a poesia, para a de Hölderlin sobretudo, para aí prosseguir e aprofundar o seu pensamento, não por acaso irá aí privilegiar os termos e os temas da Pátria, da Terra, do País Natal, e confirmar, numa enunciação por isso cada vez mais explícita quanto à vinculação do nacionalismo à “verdade do ser” (e à concepção do pensamento, da linguagem e do homem dela decorrente), um “destino” ontológico original dos Alemães que é também “o futuro do seu ser historial”¹⁵ (e isto vale evidentemente também para os outros povos). É que, como se disse, um pensamento que “abandona” a metafísica mas por reforço da tendência operatória constitutiva dessa mesma metafísica, por acesso a uma arquia, a um fundo mais fundo do que todos os fundamentos metafísicos, anterior a eles, sob eles, a uma raiz mais originária que todas as raízes já pensadas, fonamentalmente requisita, ou predispõe-se a reconhecer, uma reorganização de sentido enraizante, sobre -enraizante da vida comunitária dos homens, um Estado revolucionário radical de sentido conservador, nacionalista. Antes do ser há a política, ou antes, o ser é já uma política, ou ainda: a “ontologia fundamental”, o pensamento do ser como ser ou da “verdade do ser”, é virtualmente um pensamento político.

¹⁴ A “ditadura da opinião pública”: Martin Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 1947, ir. port. Guimarães & Cia., Lisboa, p. 44-45.

¹⁵ Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, 1951, tr. fr. Gallimard, Paris, p. 36.





Resta a lição. A involuntária lição noopolítica dada por uma filosofia de indiscutível grandeza. A alternativa à raiz não é a raiz (uma raiz mais profunda), à metafísica um pensamento “fundamental”. Abolir a vontade de radicar, expulsar do cérebro o vector rizológico. Em vez de enraizar, de fundar, libertar, diferenciar, fazer do pensamento uma força diferenciante. Multiplicitar em vez de unificar. Nada é mais difícil. Porque não se trata só de mudar de filosofia, ou de maneira de pensar. Também de mudar de vida, de viver de outra maneira.

