

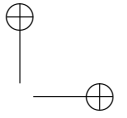
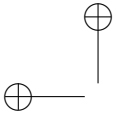
**HEIDEGGER:  
ENTRE A FILOSOFIA E A  
POLÍTICA**



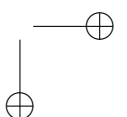
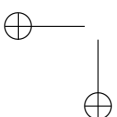
George Leaman

1990

[www.lusosofia.net](http://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: *Heidegger: Entre a Filosofia e a Política*

Autor: George Leaman

Tradução: Cristóvão de Aguiar (trad. dos excertos em alemão e Revisão Integral do texto de Viriato Soromenho Marques)

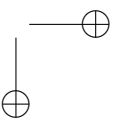
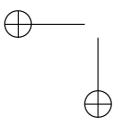
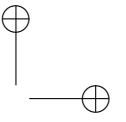
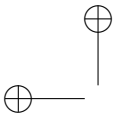
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

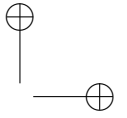
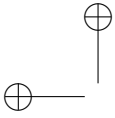
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2010





# Heidegger: Entre a Filosofia e a Política\*

George Leaman

Entre muita da literatura interpretativa da obra de Heidegger encontra-se uma contradição muito comum e não analisada. Sustenta-se, por um lado, que existe uma notável continuidade no pensamento heideggeriano ao longo de uma carreira activa que se estende por mais de seis décadas. Otto Pöggeler escreve que “Heidegger entendeu sempre o seu pensamento como avançando através de um caminho até chegar à vizinhança do ser”<sup>1</sup>. Walter Biemel escreve que o pensamento heideggeriano “anda sempre à volta do mesmo”<sup>2</sup>. David Farreil Krell escreve que “Heidegger permanece toda a vida no mesmo caminho”<sup>3</sup>. Hannah Arendt refere-se apenas, com frequência, ao “pensamento”<sup>4</sup> heideggeriano como tendo-se desdo-

---

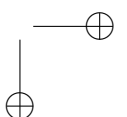
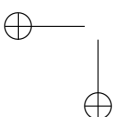
\* Texto inédito gentilmente cedido pelo autor e posto à disposição, por intermédio de Viriato Soromenho Marques, da Revista da [Associação de Professores de Filosofia](#), *Cadernos de Filosofia*, nº2 (Jan/1990 [sobre Heidegger]), pp. 63-89.

<sup>1</sup> Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske, 1963, pp. 8-9, trad. fornecida por David Farreil Krell na introdução à sua colecção *Martin Heidegger: Basic Writings*, New York, Harper and Row, 1977, p. 31.

<sup>2</sup> Walter Biemel, citado em *Krell*, p. 31.

<sup>3</sup> *Krell*, p. 33

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *Martin Heidegger at Eighty, em Heidegger and Modern Philosophy*, editado por Michael Murray, New Haven, Yale University Press, 1978, p. 296.



brado no decurso da sua vida; e Michael Zimmerman descreve o curso do pensamento heideggeriano como “uma espécie de amadurecimento em que certos obstáculos se diluíram para que pudesse resplandecer o fluir do seu pensamento”<sup>5</sup>. Todavia, esses filósofos procuram, por outro lado, caracterizar o envolvimento activo de Heidegger no Nacional-Socialismo como um erro momentâneo que nada tem a ver com a sua filosofia. Pöggeler sustenta que Heidegger acreditou transitoriamente que o Nacional-Socialismo estava fora da antiga lei global do determinismo tecnológico<sup>6</sup> Biemel e Krell concedem que foi um “erro monstruoso”, mas resistem a fazer qualquer interligação com a sua filosofia<sup>7</sup>. Hannah Arendt diz-nos que Heidegger “sucumbiu uma vez à tentação de mudar a sua ‘residência’ (...), a fim de se envolver no mundo dos problemas humanos”. Compara o “breve” apoio de Heidegger a Hitler com a experiência de Platão em Siracusa, apodando-os a ambos de ‘déformation professionnelle’ ”<sup>8</sup>. E Michael Zimmerman ultrapassa este perturbador interlúdio, observando que “Heidegger parece ter-se sentido culpado de hubris, ao presumir que possuía conhecimentos políticos suficientes para falar com clareza neste período conturbado”<sup>9</sup>.

A despeito das muitas diferenças nas suas interpretações, estes e outros intérpretes de Heidegger compartilham o desejo de ver uma continuidade essencial na evolução do seu pensamento, a qual transcenderia as minudências da sua biografia. Precisando melhor, o que se deseja é uma continuidade filosófica que se possa agarrar

<sup>5</sup> Michael Zimmennan, *Eclipse of the Self*, Athens, Ohio: Ohio University Press, 1981, p. XXI.

<sup>6</sup> Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg: Verlag Karl Alber, 1972, ver secção A.

<sup>7</sup> Krell, p. 28; Walter Biemel, *Poetry and Language in Heidegger*, em *On Heidegger and Language*, editado por Joseph J. Kockelmans, Evanston, Northwestern University Press, 1972, pp. 65-68.

<sup>8</sup> Hannah Arendt, pp. 301-303.

<sup>9</sup> Zimmerman, p. 169.

com uma mão, enquanto que, com a outra, se rejeita a todo o Custo, o seu nazismo como transitório *faux pas*, que nenhuma relação relevante apresenta com a sua filosofia. Desta forma avançam-se ao mesmo tempo argumentos a favor da continuidade e da descontinuidade interpretativa sem se levantar quaisquer questões sobre uma possível contradição. Isto, porém, não deve causar surpresa, porquanto os dois argumentos constituem componentes necessárias de qualquer justificação do pensamento heideggeriano, filosoficamente astuto e, todavia, isolado do seu “erro” político.

Procuro clarificar neste artigo a relação entre a experiência política de Heidegger e a sua filosofia. Argumentarei pelo reconhecimento de “uma missão social na sua filosofia”<sup>10</sup>, que se encontra implícita (mesmo explícita) por toda a parte, e a partir da qual se seguiu, como consequência lógica, a sua participação no Nacional-Socialismo. Vou também defender que um elemento subjacente à sua missão social constitui uma espécie de decisionismo, característica essencial e muito pouco analisada da sua filosofia<sup>11</sup>. Concluirei sustentando que existe de facto uma unidade filosófica essencial na obra de Heidegger e que, ao invés de muitos filósofos, a sua experiência de vida é compatível com a sua vida de trabalho.

Para começar, parece claro que existem dois sentidos em que se pode falar da experiência política de Heidegger. O primeiro é óbvio e constitui o ponto de convergência da maioria das análises: durante um discutível lapso de tempo Heidegger apoiou activamente Hitler e foi de facto membro do NSDAP. O segundo, talvez seja menos óbvio, mas não é menos importante: um conjunto de

---

<sup>10</sup> Karsten Harries, *Heidegger as a Political Thinker*, em *Heidegger and Modern Philosophy*, p. 328.

<sup>11</sup> Não pretendo sugerir que esta questão não tenha sido considerada anteriormente. (Ver, por exemplo, Beat Sitter, *Zur Möglichkeit Decisionistischer Auslegung von Heideggers Ersten Schriften*, em *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Band 24, Heft 4, pp.516-535). A questão que ponho é a de que Heidegger é lido muitas vezes como filósofo apolítico (por filósofos apolíticos), desligado da realidade social.

preferências políticas faz parte integrante da filosofia heideggeriana. Uma revisão do primeiro ajudará a clarificar uma história previamente ambígua e fará surgir questões acerca do segundo<sup>12</sup>.

Hitler tornou-se Chanceler da Alemanha em 30 de Janeiro de 1933 e, à custa do Parlamento, assumiu rapidamente poderes ditatoriais: depressa foram proibidas todas as formas de oposição política, a começar pelos comunistas e sociais-democratas<sup>13</sup>. A vida política na Alemanha transformou-se imediatamente, mesmo antes do partido nazi ter conseguido alargar o seu controlo a todos os aspectos da vida alemã. Como parte do estrangulamento progressivo da vida política democrática, foi resignado compulsivamente pelo Ministro da Cultura de Baden o Reitor da Universidade de Freiburg, Prof. von Möllendorf, um social-democrata. Martin Heidegger, que aderiu ao NSDAP em 1 de Maio de 1933 (membro nº3125894), foi eleito para novo reitor na primeira semana de Maio

<sup>12</sup> É claro que o próprio Heidegger tem constituído a fonte original desta ambiguidade, na medida em que fornece relatos dissimulados da sua actividade durante o NS Zeit. Ver: *Das Rektorat 1933-34; Semiotext(e)*, vol. IV, nº2, pp. 195-219. Compare-se estes comentários de Heidegger com os dos seus antigos discípulos Karl Löwith, Max Müller e Herbert Marcuse (Karl Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus von C.Schmitt*, p. 122; Max Müller, *Der Philosoph, der Führer der deutschen Universität*, entrevista com Bem Martin e Gotfried Schramm, *Frankfurter Rundschau*, 5 de Setembro de 1986, p. 10; Herbert Marcuse, *Heidegger's politics*: Entrevista com Herbert Marcuse por Frederick Olafson, em *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 6, nº1, Inverno 1977, pp. 28-40). Ver também os documentos coligidos em Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*; Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, pp. 92-111; *Bekennnis der Professoren an deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat*. Um artigo recentemente publicado em *Der Spiegel* (nº48, 1987) revela que Heidegger conseguiu rever e reescrever o traslado da famosa entrevista de 1966. Em qualquer circunstância, estas “ambiguidades” foram definitivamente resolvidas por Victor Farias em *Heidegger et la nazisme*.

<sup>13</sup> Ver Franz Neumann, *Behemoth*, New York, Hippocrene Books, 1983, para um relato pormenorizado das mudanças operadas na lei alemã à medida que Hitler avançava na consolidação do seu controle sobre o país.

daquele ano. Quaisquer que tenham sido os motivos de Heidegger para assumir a reitoria<sup>14</sup>, é claro que utilizou o cargo para apoiar o fortalecimento do movimento nazi, tanto na universidade como no país em geral. Durante o seu reitorado proclamou publicamente sentimentos anti-semitas e racistas<sup>15</sup> traíu velhas e longas amizades<sup>16</sup> (denunciando pelo menos um colega à Gestapo<sup>17</sup>);

<sup>14</sup> Depois da *Kapitulation* Heidegger reivindicou repetidamente que havia assumido a reitoria “no interesse da Universidade”. Na agora famosa entrevista a *Der Spiegel* pode ler-se: “eu declarei-me disposto a assumir o cargo só no interesse da Universidade” (p. 196). No curto comentário de Heidegger sobre o seu reitorado (*Das Rektorat 1933/34*) encontra-se a mesma formulação: “só no interesse da Universidade” (p. 33). A reivindicação de Heidegger é repetidamente questionada por antigos discípulos, colegas e por outros actos e afirmações dele próprio. Para uma perspectiva particularmente informativa, ver a entrevista com Max Müller no *Frankfurter Rundschau*, 5 de Setembro de 1986, p. 10.

<sup>15</sup> Ver Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, p. 101, em que Jaspers conta de novo a conversa que teve com Heidegger em Heidelberg, Maio de 1933. Escreve Jaspers: “eu falava sobre a Questão Judaica, sobre a pérfida loucura dos *Branços do Sião* ao que Heidegger me respondeu: “Todavia existe uma perigosa conspiração internacional dos judeus”. Isto parece um pouco difícil de reconciliar com qualquer imagem atractiva de Heidegger que os seus intérpretes quisessem porventura construir; o resultado é que esta observação ou é ignorada ou implicitamente negada.

<sup>16</sup> Ver entrevista com Max Müller, na qual Müller, que em 1933 trabalhava num leitorado em Friburgo, revela o seu papel como *Assistent*, enviado por Heidegger (e outros) às casas dos membros judaicos da faculdade (tal como Edmund Husserl) para os manter informados sobre a progressão do semestre. Heidegger foi um desses membros da faculdade que deixou de ver amigos e colegas judaicos após a ascensão nazi ao poder. Ver também entrevista em *Der Spiegel* e o capítulo de Jaspers sobre Heidegger.

<sup>17</sup> Esta é exactamente uma das muitas revelações surpreendentes do livro de Victor Farias, *Heidegger et le Nazisme*, (ver pp. 130-133). O caso em apreço é o de Hermann Staudinger, professor de química. Heidegger não aprovou as declarações pacifistas escritas por Staudinger durante a Primeira Guerra Mundial, nas quais denunciou o militarismo alemão. Staudinger estava na Universidade Técnica de Zurique durante a guerra, voltando para Friburgo em meados dos anos vinte. Heidegger expressou o seu “desacordo” à Gestapo em Karlsruhe.

sancionou a supressão da liberdade académica<sup>18</sup>; lançou repetidamente achas na fogueira do chauvinismo pan-germânico<sup>19</sup>; enalteceu frequentemente a “grandeza” e a “magnificência” das transformações operadas pelo Nazismo<sup>20</sup>; e sancionou publicamente a chefia “sem precedentes” de Adolf Hitler durante anos<sup>21</sup>. Existem também algumas provas que sugerem que o apoio de Heidegger ao Nazismo precedeu em muito a sua entrada formal no partido<sup>22</sup>. Dado o fervor e a energia que exibiu durante o período de apoio activo ao movimento, isto não seria surpreendente. Neste contexto deve notar-se que, logo em 1922, Heidegger dizia aos estudantes que eram necessárias transformações drásticas nas universidades

<sup>18</sup> Heidegger apoiou as “reformas” académicas instituídas pelos Nazis que limitavam as críticas ao regime. “A famigerada ‘liberdade académica’ (*akademische Freiheit*) será expulsa da Universidade alemã; pois esta liberdade era inautêntica, porque só negadora” ( em *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, p. 15).

<sup>19</sup> Ver. por exemplo, *Nationalsozialistische Wissensschulung*, em *Scheeberger*, p. 200: “Sabéis até onde a urbanização do homem alemão conduziu, como ele deverá no ‘repovoamento’ (*Siedlung*) ser restituído ao solo e à Nação, sabéis o que significa o facto de 18 milhões de alemães pertencem na verdade ao povo, mas porque habitam nas fronteiras do *Reich* ainda não lhe pertencem inteiramente”.

<sup>20</sup> Ver a entrevistas a *Der Spiegel*, p. 196, por exemplo.

<sup>21</sup> Ver Max Müller, em *Frankfurter Rundschau*; “eu julgo que essa aprovação foi até 1938”.

<sup>22</sup> Ver p. 23 de *Scheeberger* para o seguinte passo de um editorial de 3 de Maio de 1933, edição de *Der Alemanne*: “Nós sabemos que Martin Heidegger, com o seu elevado sentido de responsabilidade, com o seu cuidado pelo destino e futuro do homem alemão, se ergue em pleno coração do nosso movimento, nós sabemos também que ele quanto à sua consciência germânica nao faz quaisquer reservas, e que desde há anos apoia o partido de Adolf Hitler na sua difícil pugna pela existência e poder efectivos, que ele estava preparado para o sacrifício pela sagrada causa da Alemanha, e que nenhum nacional-socialista jamais se lhe acercou em vão”.

alemãs; como Reitor teve oportunidade de pôr pelo menos uma universidade de pernas para o ar<sup>23</sup>.

Em Fevereiro de 1934 Heidegger informou o Ministro da Cultura de Baden que tencionava resignar-se do cargo de Reitor da Universidade de Freiburg. (O seu mandato terminava oficialmente em 23 de Abril de 1934<sup>24</sup>). Mais tarde, Heidegger pretendeu fazer crer ter-se resignado porque se opusera aos esforços do Ministro da Cultura para interferir na nomeação dos novos decanos para as Faculdades de Direito e Medicina<sup>25</sup>. Embora tecnicamente correcta, esta justificação é enganadoramente incompleta. Heidegger estava identificado com uma facção do NSDAP que procurava transformar o sistema universitário alemão de forma radical, tendo esta facção perdido a luta pelo poder dentro do próprio partido<sup>26</sup>. (Esta luta pelo poder extravazou para a opinião pública em Junho de 1934, quando Hitler ordenou a execução dos líderes dos Camisas Castanhas ou S.A.). Heidegger resignou porque o Ministério da Cultura se intrometeu no decurso das transformações que ele, como Nacional Socialista, pensava serem necessárias. Ao contrário da impressão que havia de criar mais tarde, Heidegger, como Reitor, foi um entusiástico nazi, cujos planos para a universidade eram demasiado radicais mesmo para outros nazis que integravam o governo<sup>27</sup>. A sua resignação do cargo de reitor não afectou todavia as suas relações com o partido. Investigações recentes revelam que Heidegger manteve as quotas em dia até 1945, quer como membro do NSDAP, quer como membro do N.S. Lehrerbund<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> Ver Max Müller, em *Frankfurter Rundschau*. Reza assim a frase alemã: “auf den Kopf zu stellen”.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Ver entrevista em *Der Spiegel*, p. 203.

<sup>26</sup> Ver Victor Farias, *Heidegger et le Nazisme*, pp. 197-210.

<sup>27</sup> *Ibidem*. Ver também Max Müller: “Ele não queria travar, mas sim acelerar”.

<sup>28</sup> *Farias*, p. 97. A investigação empreendida pelo autor revela que Farias cometeu um ligeiro erro. O cartão de identidade de Heidegger como membro

E, apesar do seu ressentimento com o Ministério da Cultura, Heidegger continuou a falar com apreço do Nacional-Socialismo, referindo-se na imprensa, ainda em 1953, à “verdade e grandeza interiores deste movimento”<sup>29</sup>. A despeito de tudo isto, o ano do seu reitorado permanece, para a maior parte dos intérpretes, como o repositório primordial do “político” em Martin Heidegger.

Que tem porém tudo isto, se é que tem algo, a ver com a filosofia heideggeriana? Para muitos intérpretes, como se demonstrou, nada tem a ver. Este período deve ser entendido como uma “colisão” com “o mundo dos problemas humanos”, do qual retirou ensinamentos, regressando depois à sua precedente residência<sup>30</sup>. Esta explicação, contudo, é, na melhor das hipóteses, auto-enganadora e, na pior, um logro consciente. Uma leitura atenta da posição tomada no seu mais importante trabalho, *Ser e Tempo*, não valida a pretensão da sua filosofia estar desligada da sua política. De facto, esse texto veicula um acervo político que é inteiramente compatível

---

do Partido Nacional-Socialista Alemão, no Centro de Documentação de Berlim, tem um pequeno borrão que obscurece o dígito final do seu *Mitglieds Nummer*. O número correcto é o 3125894 e não o 312589. Isto tem algum significado, porquanto os números dos membros do Partido eram dados por ordem cronológica: quanto mais cedo se aderiu ao partido, mais baixo era o número. (O número de Hitler era o 7). Os ficheiros também revelam que Heidegger aderiu à *NS Lehrerbund* em 1 de Dezembro de 1933 (número 285217) e que foi até ao fim um membro de prestígio.

<sup>29</sup> Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, trad. de Ralph Manheim, New Haven: Yale University Press, 1959, p. 199: “As obras que hoje em dia se ocupam com ninharias como a filosofia do Nacional-Socialismo nada, porém, têm que ver com a verdade e grandeza interiores deste movimento (nomeadamente o encontro entre a tecnologia global e o homem moderno) – todas foram escritas por homens que pescam nas águas turvas dos ‘valores’ e ‘totalidades’”. Como em tudo o mais, Heidegger acredita que compreendeu o Nazismo melhor do que qualquer outra pessoa.

<sup>30</sup> Hannah Arendt, em *Heidegger and Modern Philosophy*, pp. 302-303.

com a sua posterior adesão ao Nacional-Socialismo<sup>31</sup>. Publicado cerca de seis anos antes de Hitler ter tomado as rédeas do governo alemão, *Ser e Tempo* foi e permanece ainda a obra mais profunda e influente de Heidegger.

O objectivo declarado de *Ser e Tempo* é indagar sobre o “ser” como um todo, porque a questão do ser tem sido esquecida pela filosofia moderna<sup>32</sup>. Heidegger pretende apresentar neste texto uma simultaneidade da ontologia fundamental e uma fenomenologia da experiência quotidiana concreta. Enquanto a primeira preocupação ontológica conduz a uma explicação da estrutura da historicidade ou temporalidade, a segunda consiste em análises fenomenológicas da existência por meio de um exame conciso de experiências existenciais básicas, simbolizadas nos termos *Angst*, *Sorge*, *Man* e “*Geworfenheit*”<sup>33</sup>. *Ser e Tempo* foi escrito numa (o que era então) linguagem não filosófica que parecia captar a realidade da experiência quotidiana sobrecarregada de crise, enquanto que apontava, ao mesmo tempo, para a possível transcendência dessa experiência. Heidegger sustentava que a fonte da crise contemporânea se devia a uma brecha na metafísica ocidental, iniciada em Platão e que desde então não parou de se alargar. Actualmente o homem tornou-se um desraizado da terra, “sem casa”, devido, por um lado, ao triunfo científico, e, por outro, ao relativismo sem objectivo. Heidegger tinha esperança de poder negociar “uma terceira via”, isto é, com a sua filosofia esperava poder oferecer uma alternativa à racionalidade científica (positivismo) e ao relativismo. Estes eram, para Heidegger, os pólos filosóficos da metafísica ocidental que estavam a fazer desabar o mundo ocidental. O relativismo havia emergido devido à “morte” ou ausência de Deus na

---

<sup>31</sup> Farias sustenta que as crenças socio-políticas de Heidegger podem remontar à sua primeira publicação, *Abraham à Sancta Clara*, que apareceu, em 1910, no *Allgemeine Rundschau*, ver Farias, pp. 39-55.

<sup>32</sup> *Being and Time*, pp. 2-4.

<sup>33</sup> Alfons Söllner, Neumann, Kirchheimer, and Marcuse, em *Telos*, nº61, Fall 1984, p. 58.

filosofia moderna, o que parecia ameaçar o homem de um iminente esvaziamento de sentido. A racionalidade científica dera ao homem a tecnologia que possuía os seus próprios imperativos terríveis que, uma vez em movimento, ameaçavam destruir tanto a terra como a relação do homem com ela. A urbanização, a industrialização e o progressivo desenvolvimento tecnológico, tudo isto era, para Heidegger, sintoma desta crise que ameaçava o homem de extinção espiritual.

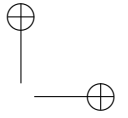
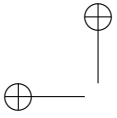
Muita gente ficou surpreendida com a análise de Heidegger, quando ela apareceu em 1927. Foi louvado particularmente “em contraste com o metodologismo dos neo-kantianos, como redescobridor de uma filosofia concreta”<sup>34</sup>. Heidegger pareceu captar a realidade muito claramente quando falou, numa linguagem que todo o indivíduo seria capaz de entender, de crises que tocam cada indivíduo. Herbert Marcuse falou em nome de muitos, quando disse: “A filosofia de então era absolutamente erudita. A cena académica estava dominada pelo neokantismo e neohegelianismo quando subitamente *Ser e Tempo* apareceu como uma efectiva filosofia concreta. Nela falava-se do ser-aí (*Dasein*), da existência (*Existenz*), de “os outros” (*Man*), do cuidado (*Sorge*). Isto parecia dizer-nos respeito”<sup>35</sup>.

Deste modo, numa linguagem não filosófica que prometia uma imediaticidade de compreensão não disponível noutras filosofias, *Ser e Tempo* analisou a crise moderna, tentou explicar as suas origens e apontou para a sua superação. E embora exista muito de político no que já foi dito, para o nosso objectivo, aqui, “o problema-chave reside na conexão entre a dimensão transcendental da historicidade e o facto, sobrecarregado de crise, manifestamente negativo da análise do ser”<sup>36</sup>. De acordo com Heidegger, quando se recon-

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Herbert Marcuse, em entrevista com Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981, p. 267.

<sup>36</sup> Söllner, p. 58.

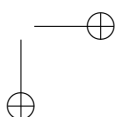
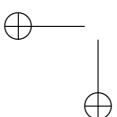


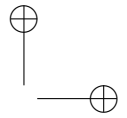
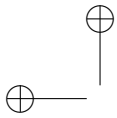
hece o facto de se estar confrontado, e viver com a morte como uma actualidade, deve-se então escolher entre saltar, ou decidir rumo à revelação da nossa própria possibilidade mais íntima no pleno conhecimento de que se é ser-para-a-morte. Se se está consciente de e preparado para este ser-para-a -morte Heidegger sustenta a possibilidade de que se pode então recuperar uma existência autêntica que é mais do que uma mera manifestação da crise que nos submerge. Por outras palavras, há uma saída que não é relativista e que não tem em conta a ciência.

Em *Ser e Tempo*, diz-nos Heidegger que “o ser-para-a-morte é a antecipação de uma potencialidade-para-ser daquele ente cujo modo de ser é a própria antecipação... A antecipação transforma-se na possibilidade de compreensão da nossa mais própria e mais extrema potencialidade-para-ser – isto é, a possibilidade da existência autêntica”<sup>37</sup>. Para Heidegger, a existência autêntica é um espaço construído pela força criativa dos indivíduos dotados de vontade forte; não constitui um dote colectivo, na medida em que não pode ser votado, ou, se se quiser, colectivamente decretado. É aqui, nas supostamente tranquilas profundidades da consciência individual, que se encontra a possibilidade de evitar as duplas armadilhas da ciência positivista (*Technik*) e do relativismo sem raízes. A firmeza é o fundamento (ou a pré-condição) para a possibilidade de se ser-com-os-outros autenticamente, oposto ao mero ocupar de espaço no mundo in-autêntico “dos outros”. É uma expressão de uma forte vontade criativa que nos dá um mundo, uma identidade. Escreve Heidegger:

“A firmeza enquanto autêntico ser-si-mesmo não separa o *Da-sein* do seu mundo, nem o isola, tornando-o um 'eu' que flutua livremente. E como poderia separá-lo se a firmeza, como abertura mesma, nada mais é, propriamente, do que o ser-no-mundo? A firmeza traz justamente o si mesmo para o ser sempre já preocu-

<sup>37</sup> *Being and Time*, pp. 262-263.





pado com os utensílios e coloca-o em contacto com os outros no ser-com em solicitude mútua”<sup>38</sup>.

A existência autêntica existe como a possibilidade que só pode ser captada se se tem a força para decidir que se vai encarar esta possibilidade como característica da nossa própria existência. Este acto de decisão é a preparação metafísica necessária antes de se ser capaz de interagir construtivamente com os outros. “Somente por serem-elas- -mesmas autenticamente em firmeza, poderão as pessoas ser autenticamente umas com as outras – não por meio de convenções ambíguas e despeitadas, e confraternizações tagarelas no mundo “dos outros”, e no que esses “outros” querem levar a cabo”<sup>39</sup>. O ser autêntico exige uma voz autoritária que, para os criativos e os fortes, será uma voz interior. Assim, para Heidegger, a possibilidade da existência autêntica emerge da vontade criativa dos que, com competência, resolvem transcender a barafunda do relativismo e o funcionamento da ciência que se alarga constantemente.

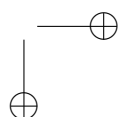
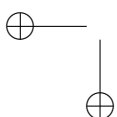
É esta fórmula que torna muito suspeito o raciocínio em *Ser e Tempo*. Qual é a natureza desta “decisão”? Sobre que se deve decidir? Heidegger não fornece nenhum conteúdo substantivo para o que supostamente torna possível a existência “autêntica”. “Mas em que base se revela o próprio *Dasein* em firmeza? Sobre que deve ele decidir? Somente a própria resolução poderá dar a resposta... A decisão é precisamente o projecto e a determinação reveladores daquilo que é facticamente possível... Somente numa decisão a firmeza tem a certeza de si própria”<sup>40</sup>. O resultado deste vazio, esta falta de qualquer conteúdo na heideggeriana noção estética de “decisão” é uma extensão do possível domínio do “autêntico”, de modo a não incluir virtualmente nada. Como observou um ouvinte de uma conferência dada por Heidegger em Freiburg: “Es-

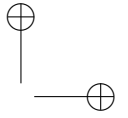
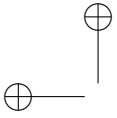
---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 298.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.





tou decidido, mas não sei muito bem a quê!”<sup>41</sup>. A justificação do autêntico deve assim encontrar-se não no seu conteúdo, mas na sua origem, na vontade firme de um criador de ordem e lei. Para Heidegger, apenas uma meia dúzia de indivíduos (se tanto!) possuirão verdadeiramente a “força de caminhar sozinhos” e é esta “força” que legitima as suas decisões<sup>42</sup>. Para a maioria, “decidir” significa uma honesta aceitação do seu próprio ser e lugar no mundo; por outras palavras, uma aceitação de uma estrutura social rigidamente hierarquizada, criada e comandada de cima<sup>43</sup>. A solução heideggeriana para as crises que vê à sua volta é tentar regressar, metafisicamente, a um tempo anterior a Platão e à brecha na metafísica, por meio de actos decisivos de criatividade cujo conteúdo não pode ser de antemão especificado ou proscrito. A promessa inspirada pelo tom “concreto” do vocabulário heideggeriano poderá somente ser mantida por uma decisão ou “resolução que poderá apenas ser sentida ou intuída por muito poucos”<sup>44</sup>.

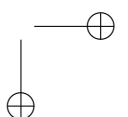
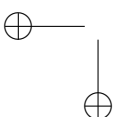
Mas que tem tudo isto a ver com a política em Heidegger? Nesta altura a ligação deve ser evidente. Em *Ser e Tempo* o assunto decisivo da análise heideggeriana do mundo é o indivíduo, que está a ser atirado para o meio da tormenta desencadeada pela crise da metafísica ocidental. A própria sociedade ou é posta de lado como sendo o reino da “conversa fiada” no “mundo dos outros”, ou é entendida como característica derivada de algum aspecto da metafísica (isto é, governos e outras estruturas sociais estão dominados pela racionalidade científica, que procura compensar a ausência de Deus). Para Heidegger, a solução dos proble-

<sup>41</sup> Hans-Martin Gerlach, *Martin Heidegger, Denk-und Irrwege eines semprebürgerlichen Philosophen*, Berlim: Akademie Verlag, 1982, p. 133.

<sup>42</sup> Karsten Harries, p. 318.

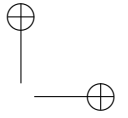
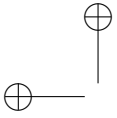
<sup>43</sup> Ver Harries, p. 313: “Decidir implica autonomia, enquanto que autonomia exige que o indivíduo compreenda a sua própria essência e o que ela ordena; isto, por sua vez, não se pode separar do entendimento do destino da comunidade de que se é membro”.

<sup>44</sup> Marcuse, em *Habermas*, p. 267.



mas deve encontrar-se no regresso a um tempo em que não havia brecha, desenraizamento, em que o homem vivia em harmonia com a sua alma e a vida era “autêntica” nas suas multifacetadas possibilidades. Por outras palavras, Heidegger defende um mundo antimoderno (preferentemente não industrial), fundamentalmente antidemocrático e autoritário, no solo do qual todos os homens estão “enraizados” e têm o seu lugar e no qual “ser-com-os-outros” é autêntico ou indivisível. O mais importante: para Heidegger, os Alemães ocupam um lugar privilegiado devido à afinidade “peculiar” que vê entre as línguas alemã e grega. Os Alemães, ou, para ser mais preciso, os filósofos alemães estão posicionados de um modo único para facilitar a restauração da unidade na metafísica e, desse modo, “resolver” os problemas do mundo moderno. Tudo isto coloca Heidegger, com firmeza, no centro de uma corrente nacionalista, elitista, antidemocrática e antimoderna do pensamento político alemão, o qual tem já uma longa ascendência. A posição tomada por Heidegger em *Ser e Tempo* encontra eco em *Steppenwolf* de Hermann Hesse e em *Untergang des Abendlandes* de Oswald Spengler, assim como nos escritos de românticos políticos tal como Carl Schmitt, que acreditavam num destino singular alemão. Heidegger foi um dos que, como Carl G. Jung, acreditaram que a força do espírito alemão residia no “facto” de que ele não tinha sido derrotado pela desilusão do progresso; que se encontrava mais perto do centro da vida e seria deste modo capaz de empreender a tarefa de renovar o pensamento histórico do mundo através da mobilização metafísico-política total<sup>45</sup>.

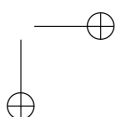
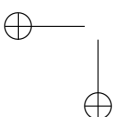
<sup>45</sup> Ansgar Hillach, *The Aesthetics of Politics*, em *New German Critique*, nº 17, Spring 1979, p. 107. Ver também C. G. Jung, *Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie*, em *Zentrallblatt für Psychotherapie*, Band 7, 1934, Leipzig: “O inconsciente ariano tem um potencial mais elevado do que o judaico: isso é a vantagem e a desvantagem de um barbarismo ainda não completamente afastado da frescura juvenil (...). Onde estava a inesgotável tensão e ímpeto sem os quais nenhum Nacional-Socialismo teria ocorrido? Eles jaziam ocultos na alma germânica”.



Alargando um pouco mais esta análise do conteúdo político de *Ser e Tempo*, será fácil verificar como a crença de Heidegger de que o mundo moderno estava a ser dilacerado por uma luta metafísica bipolarizada entre o relativismo e a ciência pode ser articulada (ou emerge) numa análise política em que a Alemanha é vista como estando armadilhada entre as forças “inautênticas” da democracia e do bochevismo. O desejo de Heidegger de articular uma “terceira via” entre ciência e relativismo é o análogo filosófico do argumento para “um caminho especial” (*Sonderweg*) germânico: em ambos os exemplos o criador alemão (isto é, Heidegger) é privilegiado de modo único por dar origem a uma nova e melhor realidade histórica do mundo.

Repetindo: embora *Ser e Tempo* não se encontre directamente ligado a idealizações políticas, isto não significa que não contenha uma visão sócio-política. Como já se viu, aí se privilegia um quadro de sociedade que é internamente indivisível e harmonioso, em que cada qual “conhece o seu lugar” numa hierarquia organizada sob a vontade criativa daquele que é o mais “firme” e que é alegadamente uma expressão das tradições ou “enraizamento” da comunidade. Não há luta de classes, não existem grupos organizados à volta de interesses específicos; no esquema heideggeriano estas coisas desaparecem como parte do mundo “dos outros”, uma vez que nos determinámos a nós mesmos em nome do ser autêntico. Os problemas sócio-políticos parecem não ter lugar em *Ser e Tempo*, porquanto Heidegger assume uma resolução particular destes problemas, como fazendo parte da sua definição de autêntico ser-no-mundo.

Poder-se-ia sustentar que *Ser e Tempo* não possui nenhuma visão social específica porque o ser “autêntico” emerge do acto de criação, isto é, da determinação dos que são suficientemente fortes para criarem sentido. Como há mais do que um ser autêntico no mundo, deve, portanto, existir mais do que uma resolução criativa, bem como mais do que uma “visão” do “autêntico ser-com-os-



outros”. Isto porém não pode ser verdadeiro, porque a comunidade que emerge como “autêntico ser-com -os-outros” não se encontra dividida; tem uma identidade colectiva específica, que é uma consequência de uma resolução particular. Embora Heidegger obscureça o sentido desta resolução<sup>46</sup>, a sua natureza é tal que produz sempre a mesma construção social. Assim, embora possa haver mais do que um acto de resolução criativa, a substância do “autêntico ser-com-os-outros” parece sempre a mesma. Mais do que a diferença tolerante, Heidegger elimina mesmo o conceito de diferença dentro do reino unificado do “autêntico”. Este reino exige apenas a presença e a orientação de um Criador, cujas actividades tornem possível, só por si, o espaço para o “autêntico ser-com-os-outros”. Combinado com a crença de Heidegger num destino singular alemão, isto começa a tornar menos incompreensível a sua simpatia pelo Nacional-Socialismo (e por Hitler, em particular).

É este momento de resolução, de decisão, que constitui o centro político deste quadro<sup>47</sup>. O Salvador do “autêntico” é aquele que possui vontade de escolha, que é capaz de transcender a incerteza e a função, num inspirado acto de decisão. O que se poderia chamar “vontade-de-decidir” é uma feição característica do Criador-Salvador, cujas acções não podem ser medidas pela “conversa fiada” do mundo “dos outros”. A celebração heideggeriana da firmeza decisiva não fornece assim nenhuma saída para a diferenciação entre a resolução criativa do “autêntico ser-si-mesmo” e as acções do psicopata com poder absoluto: cada acção do psicopata poderá ser interpretada como posterior indicação da força da sua resolução em face da terrível crise metafísica. Não são na verdade diferentes, porque nenhum se encontra inibido por quaisquer limites ou fronteiras substantivos para o exercício da sua autoridade. A visão heideggeriana de uma totalidade social pré-reconciliada, em que a vontade subjectiva pode estar directamente relacionada com

<sup>46</sup> *Being and Time*, p. 298.

<sup>47</sup> *Beat Sitter*, p. 530.

o poder político absoluto, coloca *Ser e Tempo* na antecâmara do fascismo<sup>48</sup>. Um esquema semelhante encontra-se directamente expresso no escrito de Cari Schmitt, o criador do “decisionismo” legal, doutrina segundo a qual a palavra do chefe solucionava definitivamente todo o conflito social, procurando substituir o “pensamento informe, racionalista” por uma espécie de “pensar em palavras concretas”<sup>49</sup>.

Enquanto publicamente activo em nome do NSDAP, Heidegger proclamava opiniões que estão plenamente de acordo com a sua escrita anterior, em *Ser e Tempo*. O saber “autêntico” compreende ainda a comunidade como totalidade unificada, unida agora sob a única chefia do *Führer*. Falou repetidamente contra o “relativismo” da “democracia mundial” (*Weltdemokratie*) e o carácter erroneamente divisionista do Marxismo, ao passo que defendia a nova “comunidade popular” (*Volksgemeinschaft*) Nacional-Socialista. Por exemplo:

“O saber e a posse-do-saber, tal como o Nacional-Socialismo entende estes termos, não separa as classes, mas liga e unifica os compatriotas e as ordens sociais numa única e grande vontade de Estado (*Willen des Staates*).

(...) trabalhador e trabalho, tal como o Nacional-Socialismo entende estes termos, não separa as classes, mas liga e unifica os compatriotas e as ordens sociais numa única e grande vontade de Estado”<sup>50</sup>.

Aqui, as consequências da compreensão heideggeriana da sociedade (e a sua recusa de quaisquer razões não metafísicas para o conflito social) tomam-se claras. Uma vez que os problemas políticos estão enraizados em falsos ou “inautênticos” pontos de

<sup>48</sup> Ansgar Hillach, p. 112.

<sup>49</sup> Neumann, p. 45 & 154. As crenças políticas de Cari Schmitt eram também semelhantes às de Heidegger. Schmitt, como Heidegger, era não só membro do Partido Nacional-Socialista Alemão como do *NS Lehrerbund* (#2086), e nesta condição permaneceu até ao fim da guerra.

<sup>50</sup> citado em Scheeberger, pp. 201-202 (de Janeiro de 1934).

vista metafísicos, há apenas que escolher ou decidir em nome do verdadeiro ou “autêntico” ponto de vista para que estes problemas sejam resolvidos. Assim, por exemplo, é claro para Heidegger que o próprio Marxismo é um problema político, mas não aquele a que se dirige o Marxismo. A tarefa de Heidegger nesta situação consiste em ajudar os “com patriotas” (*Volksgenossen*) a adoptarem o ponto de vista metafísico que torna possível o “ser-autêntico-com-os-outros”. E como sabem eles que o Nacional-Socialismo está enraizado numa tal metafísica “autêntica”? Sabem, em última análise, que têm de confiar no mais “criativo” dentre eles que lhes diga isso (isto é, Heidegger e Hitler). O entendimento “correcto” da história, da realidade, é adquirido subjectivamente através de actos, de decisão ou resolução, que alguns poucos são mais capazes de tomar do que outros Süllner, p. 58., Heidegger manteve-se dentro da sua própria opção “metafísica” até ao colapso do Reich de Hitler, em 1945<sup>51</sup>.

A guerra deu uma nova relevância a *Ser e Tempo*. A mensagem heideggeriana de que a existência autêntica somente emerge de uma resolução subsequente ao reconhecimento de que se é um ser-para-a-morte ofereceu justificação filosófica ao esforço bélico. Ao decidir resistir aos inimigos de Hitler, os Alemães estavam a assegurar a possibilidade continuada de uma existência metafisicamente autêntica, sob a liderança do Nacional-Socialismo. Esta decisão não poderia ser abalada ou posta de lado por apelos à “razão” ou “valores”, uma vez que constituíam partes inextricáveis da crise que tinha de ser vencida. Nem podia ser desiludida pelo retrocesso ou falhanço, uma vez que Heidegger auto-sustentou: “Só na decisão tem a firmeza a certeza de si própria ... só a própria decisão poderá dar a resposta”<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Heidegger tinha o que se chamava uma *saubere Mitgliedschaft*, visto que pagou pontualmente as quotas até 1945, não recebendo desta modo quaisquer observações para além da linha marcada *Ausgetreten* no seu cartão de membro.

<sup>52</sup> *Being and Time*, p. 298.

Para Heidegger, a guerra era (como todos os outros acontecimentos políticos) uma manifestação da crise metafísica, podendo assim ser correctamente confrontada apenas pela resolução individual e por uma compreensão do destino singular da *Volksgemeinschaft* alemã<sup>53</sup>. A construção teórica desenvolvida em *Ser e Tempo* exigia deste modo que as questões sobre a guerra e suas consequências fossem situadas ao nível da sua metafísica, a qual tanto ajudava a negar uma realidade cada vez pior, como a proteger o Partido de críticas. Isto é dolorosamente claro num *post-scriptum* a *Was ist Metaphysik*, publicado em 1943 (depois do desastre de Estalinegrado), em que Heidegger discute a natureza do “sacrifício”.

“O sacrifício habita na essência do acontecimento, como, aquilo que o Ser toma do homem para a verdade do Ser. Por isso, o sacrifício não permite nenhum cálculo, através do qual ele seria sempre tomado em conta em função de uma utilidade ou de uma inutilidade, quer os fins fossem mesquinhos ou elevados. Tal tomar-em-conta (*Verrechnen*) deforma a essência do sacrifício. A avidez de fins perturba a clareza preparada para a angústia do receio presente na coragem do sacrifício, que se excedeu para além dos limites na vizinhança do imperecível<sup>54</sup>”.

Do mesmo modo que o conceito de “resolução” em *Ser e Tempo*, “sacrifício” é aqui isolado do escrutínio crítico. Para Heidegger, qualquer tentativa para se compreender o objectivo ou finalidade de um sacrifício redundava em erro; a “essência” do sacrifício não devia ser compreendida em tais termos. Poderia sê-lo apenas correctamente nos seus termos, isto é, em termos que o abstraíssem dos horrores da realidade. Esta abstracção, a que Adorno se referia como sendo “a retirada defensiva de Heidegger para a

---

<sup>53</sup> *Karsten Harries*, p. 313.

<sup>54</sup> *Was ist Metaphysik*, pp. 50-51.

eternidade”<sup>55</sup>, permitiu a Heidegger dissimular uma interpretação muito específica e opressiva do ser-no-mundo como uma descrição das características alegadamente

universais do “autêntico”<sup>56</sup>. O poder da construção heideggeriano não se perdeu no governo nazi, que, em 1943, lhe garantiu um semestre livre de todas as responsabilidades, com a finalidade específica de Heidegger preparar o segundo volume de *Ser e Tempo*<sup>57</sup>.

Após a guerra, Heidegger não repudiou nem o seu apoio ao Nacional-Socialismo, nem a análise que o levou a aderir-lhe. Manteve, ao invés, que a crise metafísica que o Ocidente enfrentava era tão grande que o Nazismo havia também sido sua vítima. Escreveu Heidegger em 1945:

“Aquilo que Ernst Jünger pensa na concepção do domínio e da forma do trabalhador, e à luz desta concepção vislumbra, é o domínio universal da vontade de poder no interior da história real planetária. No âmbito desta realidade situa-se hoje tudo, quer ser chame comunismo, fascismo ou democracia mundial”<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Theodor W. Adorno, *The Jargon of Authenticity*, trad. de Knut Tärnowski e Frederic Will, Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. 93.

<sup>56</sup> Herbert Marcuse e Frederick Olafson, p. 3.

<sup>57</sup> Ver *Brief an den Dekander Philosophischen Fakultät, Herrn Professor Dr. Schuchardt, 17, Juli 1943* (Document #1632) no ficheiro de Martin Heidegger no Centro de Documentação de Berlim. “Eu solicito a dispensa do cumprimento das actividades lectivas e restantes tarefas a realizar durante o semestre de Inverno de 1943-44 para conduzir à forma definitiva o trabalho há anos iniciado. Trata-se da questão fundamental do pensamento ocidental cuja exposição está prevista para o segundo volume de *Ser e Tempo*”. Este pedido foi aprovado pelo *Reichserziehungsministerium* (REM), como se pode verificar pela ficha que também faz parte do referido ficheiro de Heidegger.

<sup>58</sup> Heidegger, *Das rektorat 1933/34*, p. 25. Esta citação é muito reveladora porque mostra como Goebbels (ou pelo menos a sua obra) deu um salto na filosofia do pós-guerra. A visão metafísica de Heidegger da *universale Herrschaft* pode ser considerada como nada mais do que uma lista de inimigos do *Reich*. Num discurso perante uma reunião de poetas alemães em Weimar, no dia 12 de Outubro de 1942, Goebbels exibiu a “lista” dos seus inimigos. A literatura política ocupou-se no último ano sobretudo com a exposição

A continuidade do pensamento heideggeriano é assim preservada, enquanto que, ao mesmo tempo, se abafa o legado dos horrores sem precedentes do fascismo alemão. Metafisicamente falando, o fascismo é agora visto como não sendo diferente dos seus opositores, sendo a crise que a Europa do pós-guerra enfrentou um simples sintoma posterior da mesma crise metafísica a que ele se referiu em *Ser e Tempo*. Ao manter este centro de interesse, Heidegger conseguiu ladear toda a discussão de culpa e responsabilidade que preocupou muitos outros filósofos alemães depois da guerra<sup>59</sup> e reafirmou, com arrogância, a validade da sua obra anterior. Havia compreendido – sustentava – correctamente o potencial do Nacional-Socialismo, continuando por esta razão a afirmar as “possibilidades” que se apresentavam em 1933<sup>60</sup>. Os horrores do Nazismo (execuções em massa, campos de morte, câmaras de gás) não tiveram significado especial para Heidegger. Constituíam pura e simplesmente outras dimensões da moderna *Technik*, não diferente no essencial dos trabalhos da agricultura moderna. Em 1 de Dezembro de 1949, numa conferência intitulada *Das Ge-stell*, afirmou o seguinte:

daquelas potências (*Mächte*) que se levantaram para a luta final contra o *Reich do Führer*: judaísmo, bochevismo, p[ro] utocracia e americanismo”. Heidegger nunca repudiou as suas afirmações anti-judaicas, nem nunca sequer mencionou o Holocausto na imprensa. Este silêncio é absolutamente ensurdecedor e não deve ser de modo nenhum tomado como significando que Heidegger de facto condenou o que aconteceu nos campos de morte. A equivalência que ele traça entre *Kommunismus*, *Weltdemokratie* e *Fascismus* é uma continuação do pensamento chauvinista que colocava todos os inimigos do *Führer* no mesmo plano metafísico. A lista de Heidegger é cuidadosamente alterada para se acomodar às novas realidades políticas, mas a arrogância míope que a criou tem raízes claras na cultura política nazi em que ele tão energicamente participou. Ver *Archiv der Gegenwart*, Jahrgang 1942, Siegler-Verlag, Viena, p. 5675.

<sup>59</sup> Ver, por exemplo, Eduard Spranger, *Die Frage der deutschen Schuld*, 1946; Karl Jaspers, *Die Schuldfrage*, 1946; Martin Niemöller, *Die Stuttgarter Schulderklärung*, Outubro de 1945.

<sup>60</sup> *Karsten Harries*, p. 306.

“A agricultura é hoje indústria alimentar motorizada, na essência o mesmo que o fabrico de cadáveres nas câmaras de gás e campos de extermínio, o mesmo que o bloqueio e o domínio pela fome de países, o mesmo que o fabrico de bombas de hidrogénio”<sup>61</sup>.

Nesse mesmo dia, numa outra conferência, *Die Gefahr*, observou Heidegger:

“Centenas de milhares morrem em massa. Morrerão eles? Eles perecem. Eles são fracções do saldo do fabrico de cadáveres. Morrerão eles? Eles são liquidados discretamente em campos de extermínio. E mesmo sem isso milhões empobrecidos agonizam à míngua na China.

Mas morrer significa decidir-se pela morte na sua essência. Morrer pode querer dizer, estar em condições para essa decisão. Nós só podemos estar em condições para isso quando a essência da morte possibilita a nossa essência”<sup>62</sup>.

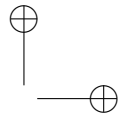
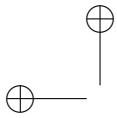
Estes passos são extraídos dos originais dactilografados das conferências e foram omitidos nas versões publicadas<sup>63</sup>. “Apesar das centenas de páginas que publicou sobre os poderes desumanizantes da civilização moderna, apesar dos rios de tinta utilizada para rebaixar o triunfo de uma tecnologia sem alma, nunca Heidegger, tanto quanto sei, achou legítimo publicar uma única palavra sobre os campos de morte”<sup>64</sup>. E recusou-se particularmente a admitir qualquer singularidade no assassinio nazi de seis milhões de Judeus. Numa carta a Herbert Marcuse, em 20 de Janeiro de 1948,

<sup>61</sup> Citado por Thomas Sheehan, *Heidegger and the Nazis*, em *The New York Review of Books*, 16.6.88, p. 42. Este artigo que é uma recensão crítica do livro de Victor Farias, *Heidegger et te Nazisme*, é uma fonte importante. O original dactilografado desta e de outras conferências encontra-se em Wolfgang Schirmamcher, *Technik und Gelassenheit*, Friburgo: Albers, 1983, p. 25, a partir da página 25 do original dactilografado da conferência.

<sup>62</sup> Sheehan, p. 42. Do original dactilografado de *Die Gefahr*, p. 47.

<sup>63</sup> Ver *ibidem*, pp. 41-42.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 41.



Heidegger comparou o holocausto ao tratamento dos Alemães, na Europa de Leste, pela União Soviética.

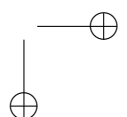
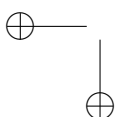
“(...)eu só posso acrescentar que, se em vez de ‘judeus’, se considerarem ‘alemães de leste’, então o mesmo vale para um dos Aliados [os soviéticos, obviamente], com a diferença de que o que aconteceu desde 1945 chegou ao conhecimento público, enquanto que durante o sangrento terror dos Nazis foi mantido, de facto, em segredo perante o povo alemão.<sup>65</sup>”

Daqui se pode inferir que a única falha na conduta da Alemanha na guerra foi tê-la perdido.

No período do pós-guerra, muitos filósofos atribuíram a Heidegger uma viragem em relação à sua anterior posição filosófica, viragem essa alegadamente tornada manifesta pela recusa em completar o outrora planeado segundo volume de *Ser e Tempo*. Esta mudança de atitude, ou *Kehre*, tornou-se um dos primeiros estratagemas utilizados para separar o político do filosófico na obra de Heidegger. Esta alegada descontinuidade, porém, nada mais é do que uma ficção utilizada para protegê-lo, a si e à sua obra, do escrutínio crítico. Não há nenhuma mudança fundamental no projecto filosófico originalmente avançado em *Ser e Tempo*; há simplesmente uma mudança de ênfase. Em *Über den Humanismus* o próprio Heidegger explica esta *Kehre*:

“A suficiente pós e co-execução desse outro pensar que abandona a subjectividade é dificultada, porém, pelo facto de que, aquando da publicação de *Ser e Tempo*, a terceira secção da primeira parte, “tempo e ser” ter sido retida. Aqui inverte-se o todo. A problemática secção foi retida porque o pensar recusou o dizer suficiente desta viragem (*Kehre*) e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da metafísica (...) Esta viragem não é uma modificação do ponto de vista de *Ser e Tempo*, mas nela consegue o pensar ensaiado atingir o lugar da dimensão, a partir do qual *Ser e Tempo* foi

<sup>65</sup> Citado em *ibidem*, p. 42. Esta carta encontra-se no arquivo de Marcuse em Frankfurt. Ver nota 22 em *ibidem*.



experimentado, e na verdade experimentado a partir da experiência fundamental do esquecimento do Ser (*aus der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit*)<sup>66</sup>.

A característica essencial da obra filosófica de Heidegger, antes e depois da chamada “viragem” (*Kehre*), é a continuidade e não a descontinuidade, como ele próprio esclarece. Esta continuidade forma um todo com as preferências políticas que exprimira anteriormente, durante e depois da Segunda Guerra Mundial. Deste modo, não constitui nenhuma surpresa que, em 1953, escrevesse sobre “a verdade e a grandeza interiores” do Nazismo, e nunca tivesse publicado uma única palavra sobre a carnificina ocorrida nos campos de morte. Não era um oportunista.

A particularidade do estigma do decisionismo heideggeriano residia no facto de que ele nunca admitiu qualquer interpretação, fosse ela metafísica ou política, que não fosse a dele. As suas estruturas interpretativas repousavam sobre uma mera predilecção pelas decisões arbitrárias dos indivíduos dotados de vontade forte como ele próprio; não existem outros critérios visíveis. Na sua discussão sobre a história da metafísica ocidental, escreve Laszlo Versenyi:

“O facto de os poetas e os filósofos com que lida serem, na sua maioria, grandes figuras da história do pensamento é irrelevante para Heidegger, uma vez que, ao contrário de Hegel, ele não reconhece a história e a tradição como critérios válidos de verdade. Pelo contrário, rejeita a maior parte da filosofia tradicional como humanística e selecciona algumas figuras como apenas possuidoras de (ou, como ele põe a questão, possuídas por) uma visão mais essencial. A base desta selecção, contudo, permanece muitíssimo obscura... A única razão que resta para a selecção – assim como para as frequentes interpretações extraordinárias – destas obras é o

<sup>66</sup> *Über den Humanismus*, p. 19.

próprio julgamento de Heidegger baseado em critérios não revelados”<sup>67</sup>.

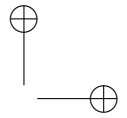
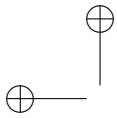
A sua interpretação arbitrária da metafísica ocidental, que foi – defende ele – a fundação da sua compreensão do mundo, pode apenas ser compreendida como expressão das suas preferências. Deverá estar agora bem claro que as preferências de Heidegger, tanto filosóficas como políticas, são caracterizadas por uma notável continuidade aparentemente insensível aos acontecimentos ocorridos entre 1933 e 1945. De facto, Heidegger mostra uma rigidez de estatura heróica. Neste contexto, podemos ajuizar melhor da sua experiência com “o mundo dos problemas humanos” ocorrida nos anos trinta. Heidegger não cometeu um “erro” quando aderiu ao NSDAP e apoiou Hitler; ele (Heidegger) compreendeu-os melhor do que eles se compreenderam a si mesmos. A não concretização das suas esperanças relativamente ao movimento tornaram mais evidente a magnitude dos problemas mundiais. Não foi Heidegger que cometeu um erro, cometeu-o antes o mundo, até a própria Alemanha se havia transformado no reino da *Irrnis*.

Heidegger contrapôs ao que considerou, a tirania global da tecnologia sem pensamento, uma outra tirania, a do pensamento poético<sup>68</sup>. A diferença essencial entre as duas é que Heidegger pôde desempenhar um papel-chave na última, visto que a primeira fá-lo sentir-se alienado e sem poder. Hitler, o artista, o visionário, foi alguém que Heidegger soube compreender e apoiar, porque Hitler resistiu a qualquer intrusão da racionalidade “morta” no seu pensamento<sup>69</sup>. A filosofia de Heidegger, muito firme e implicitamente política, forma um todo com o homem que desempenhou o papel

<sup>67</sup> Laszlo Versenyi, *Heidegger, Being and Truth*, New Haven: Yale University Press, 1965, pp. 161-162.

<sup>68</sup> Laszlo Versenyi, em *Kockelmans*, p. 264.

<sup>69</sup> Ver Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, especialmente a sua referência a Hitler como *ein anderer Landmann von der Donau*, na sua explicação da afinidade de Heidegger por Hitler, p. 256.



de “controlador ideológico” (*ideologischer Einpeitscher*) na Universidade de Freiburg em 1933<sup>70</sup>.

O resultado desta investigação não deve ser tal que renunciemos ao poético ou ainda exaltemos uma racionalidade fragmentada como solução metodológica para os nossos problemas filosóficos e políticos. A questão aqui foi apenas a de iniciar a exposição desta “sinistra mistificação rúnica” e apoiar Walter Benjamin quando escreveu que “toda a luz que a linguagem e a razão ainda proporcionam deve incidir sobre aquela ‘experiência primeira’ de cuja árida obscuridade rasteja este misticismo sobre as suas disformes milhares de patas conceptuais”<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> *Habermas*, p. 69.

<sup>71</sup> Walter Benjamin, *Theories of German Fascism*, em *New German Critique*, nº17, Spring 1979, p. 128.

