

Para além do Liberalismo: O Pensamento Político de Martín Heidegger

Beyond Liberalism: Martín Heidegger's Political Thought

Prof. Dr. Alexandre Franco de Sá

Departamento de Filosofia da Universidade de Coimbra¹

43

RESUMO

O presente artigo procura esclarecer os traços fundamentais da relação entre o pensamento de Heidegger e a política. No contexto da emergência do nazismo na Alemanha, Heidegger recusará a compreensão do povo como “raça” e como “valor supremo”. Nesta linha, apropriando-se da concepção de Ernst Jünger do “trabalhador”, procurará pensar a relação deste trabalhador com um mundo, ou seja, a “mobilização total” do mundo por uma “vontade de poder”, para lá daquilo a que chama a “metafísica da subjectividade”, à qual o próprio Jünger permanecerá amarrado. Por outro lado, confrontando-se com o conceito do político de Carl Schmitt, Heidegger procurará aceitar o desafio de pensar este mesmo político como algo irreduzível ao estatal. No entanto, se, em Schmitt, a tentativa de pensar o político como algo anterior ao Estado o conduzia a pensá-lo a partir da diferenciação amigo-inimigo, e a defender esta diferenciação como algo que deveria ser monopolizada pelo Estado, Heidegger procurava pensar o político fora da relação amigo-inimigo e, neste sentido, como uma instância que destituiria o Estado de um estatuto de “valor supremo”.

PALAVRAS-CHAVE

Heidegger; Metafísica da Subjectividade; Jünger; Política

ABSTRACT

The purpose of this paper is to approach the relationship between Heidegger's thought and politics. In the context of Nazism's arrival to power in Germany, Heidegger refuses to take the people as 'race' and 'supreme value'. In line with this, and taking Ernst Jünger's concept of 'the

¹ Email: alexandre_sa@sapo.pt

worker', he tries to think the relationship the worker and the world, i.e. the 'total mobilization' of the world by the 'will to power', beyond what he calls the 'metaphysics of subjectivity', to which Jünger himself remains attached. On the other side, in face of Carl Schmitt's concept of the political, Heidegger accepts the challenge of thinking the political itself as something irreducible to the state. However, if thinking the political as something prior to the state takes Schmitt to think it at the basis of the differentiation between friend and enemy, and to support this differentiation's monopolization by the state, Heidegger tries to think the political outside the relationship between friend and enemy and, accordingly, as something that would destroy the state's status as "supreme value".

KEYWORDS

Heidegger; Metaphysics of Subjectivity; Jünger; Politics

De uma forma geral, se quiséssemos identificar um ponto de partida para abordar a relação entre Heidegger e a política, este teria de ser encontrado naquilo a que se poderia chamar uma confrontação com o quotidiano da vida pública de uma sociedade moderna liberal, com o seu individualismo e o seu despojamento de laços comunitários. Para Heidegger, tal "vida pública" (*Öffentlichkeit*) consiste num esquecimento pelo homem do seu próprio ser, o qual é, ao mesmo tempo, expressão e intensificação da decadência (*Verfallen*) que já sempre caracteriza esse mesmo ser. Um tal ser é, na sua essência, existência. Tal significa que lhe é intrínseco um carácter *ek-stático* que, na dispersão e distração (*Zerstreuung*) centrífugas que perpassam pelas suas ocupações quotidianas, se traduz sobretudo, ao ser pensado politicamente, numa sociedade de produção, de entretenimento e de consumo, numa sociedade em que ninguém é si-

mesmo, mas existe precisamente na existência mediana, tranquila e alienada daquilo a que Heidegger chama "a gente" (*das Man*). Pensada a partir de uma perspectiva política, dir-se-ia que a análise por Heidegger da existência da "gente" na sua quotidianidade – uma existência em que cada um é individualmente tal como *se é* (ou como "a gente" é) – está já claramente direccionada. Ela dirige-se à rejeição de uma sociedade pensada como uma união contratual de vontades, na qual o Estado fosse reduzido a um simples meio para a conservação e prossecução dos objectivos dos indivíduos iguais e indiferenciados que o compõem.

Neste sentido, no contexto da chegada do nacional-socialismo ao poder, em 1933, poder-se-ia dizer que a relação de Heidegger com a política se traduz numa essencial rejeição do liberalismo. Se o liberalismo encontrava no fundamento da política a vontade do homem individual, e a concepção do homem, na sua essência,

como o suporte individual desta vontade, Heidegger procurará pensar politicamente a partir de um paradigma completamente alheio àquilo a que se poderia chamar uma concepção liberal da essência do homem. No século das luzes, talvez tenha sido o conceito de “vontade geral” de Rousseau aquele em que mais claramente se traduziu a noção de que a base da política se encontraria na concepção do homem enquanto substância individual dotada de vontade. Tal noção foi, como sabemos, contestada por Hegel. E é precisamente na recusa por Hegel da noção de Rousseau de que a sociedade se constituiria como um contrato, tendo por base, por fim e por limite a liberdade individual dos próprios indivíduos que o celebram, que a tentativa por Heidegger de pensar a política irá encontrar o seu mais próximo alicerce.

Num seminário leccionado no semestre de Inverno de 1933-1934, intitulado *Sobre a essência e o conceito de natureza, de história e de Estado*, de que só sobram protocolos de estudantes, torna-se explícita a referência crítica de Heidegger ao individualismo liberal da noção de uma sociedade instituída através do contrato:

Rousseau, por exemplo, acreditava que o Estado é apenas um *contrat social* celebrado com base no desejo de bem estar de cada singular. Este Estado já não seria Estado no sentido do político enquanto carácter fundamental do homem ocidental que existe a partir da filosofia, mas um meio

subordinado, uma associação de fins ao serviço do desdobramento da personalidade em sentido liberal, um âmbito entre outros. (HEIDEGGER, 2009, p. 79).

Esta rejeição da concepção liberal de sociedade como contrato destinado à protecção da personalidade individual é apresentada por Heidegger através da formulação de uma clara coincidência com a posição hegeliana. Tal como se pode verificar no seu seminário sobre a filosofia do direito de Hegel, do semestre de Inverno de 1934-35, para Heidegger, Hegel teria superado o carácter meramente negativo da noção de vontade geral em Rousseau, enquanto restrição e limitação da vontade individual (HEIDEGGER, 2011, p. 166), e, ao definir o Estado como a «realidade efectiva da liberdade concreta», no § 260 das suas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, teria fundado uma “ultrapassagem principal do liberalismo”. (HEIDEGGER, 2011, p. 167).

A rejeição do liberalismo seria, então, o pressuposto da relação de Heidegger com a política. Por outro lado, a evocação de uma atitude resoluta de decisão e de assunção por cada um de um destino comum, visível sobretudo no modo como Heidegger trata o conceito de “autenticidade” ou de “propriedade” (*Eigentlichkeit*) do Dasein no § 74 de *Ser e Tempo*, corresponde àquilo a que se poderia chamar o vislumbre de uma política alternativa à sociedade liberal. Heidegger fala aqui de uma existência fáctica a partir da herança e,

neste sentido, a partir da pertença a um espaço e a um tempo finitos. A pertença que aí está em causa é apontada através da evocação de uma impotência (*Ohnmacht*) proveniente de cada um, através de cada um, enquanto *Dasein*, estar entregue à sua finitude, a qual se constitui diante dele como uma supremacia ou uma superpotência (*Übermacht*). É para a descrição da assunção desta entrega que Heidegger usa frases como as seguintes:

Somente na comunicação [preferiríamos traduzir *Mitteilung* por participação] e na luta a força do destino comum torna-se livre pela primeira vez. O destino comum carregado de destino do *Dasein* na sua “geração” e com a sua “geração” é o que constitui o pleno e próprio gestar-se do *Dasein* (HEIDEGGER, 1996, p. 384-385)².

Descrições como esta tornam claro que a assunção da existência própria a partir da herança, a entrega de cada um à supremacia ou superpotência da finitude, poderia significar, numa primeira acepção, a proposta de uma política assente na subordinação do indivíduo ao colectivo. Se a política liberal encarara a sociedade como um contrato, e o indivíduo como fim e valor supremo deste mesmo contrato, uma política alternativa poderia ser baseada, antes de mais, na inversão desta relação, isto

é, na assunção do indivíduo como simples decorrência da sua situação espaço-temporal, como mero elo de uma geração ou de um povo, e na instituição desse mesmo povo como fim, valor e ente supremo. É esta substituição do homem individual pelo povo como valor supremo que, em 1933, está na base da posição política fundamental do nacional-socialismo. Como se pode ler, por exemplo, em Otto Dietrich, que em 1935 publicava um pequeno livro intitulado *Os fundamentos filosóficos do nacional-socialismo*: “O homem depara-se-nos no mundo não como ser singular, mas como elo da comunidade. O homem é, em todas as suas ações, ser colectivo, e só assim pode ser pensado”. (DIETRICH, 1935, p. 16). No entanto, apesar de a rejeição do individualismo de uma sociedade liberal parecer evocar a adopção de uma posição colectivista, é justamente esta sugestão de que a comunidade ou o povo substituíssem o homem singular como valor supremo que Heidegger rejeitará veementemente, criticando, a partir daí, o etnocentrismo, o nacionalismo e o racismo biologista do nacional-socialismo.

Por mais que autores como Emmanuel Faye se esforcem (num esforço que desemboca na distorção dos próprios textos) por encontrar em Heidegger uma adesão ao nacionalismo, ao etnocentrismo ou ao racismo, a mera leitura dos textos de Heidegger, particularmente das suas lições nesta época, tornam inviável

² Usamos, adaptada, a tradução portuguesa de Fausto Castilho, Heidegger (2012, p. 1041).

esta sugestão. Dou apenas um exemplo, entre vários que poderiam ser mencionados. No dia em que se comemorava o primeiro aniversário da chegada de Hitler ao poder, a 30 de janeiro de 1934, a Universidade de Freiburg, de que Heidegger era então reitor, recebia a visita de um dos principais literatos promovidos pelo regime nazi, Erwin Guido Kolbenheyer. Heidegger aproveita a ocasião para se confrontar, nas suas lições, com o nacionalismo neoromântico da tese de Kolbenheyer segundo a qual a poesia deve ser entendida como expressão da vida e das vivências originais de um povo. Ao fazê-lo, aproveita também para tecer considerações sobre um ideólogo nazi como Alfred Rosenberg, dirigente do Partido Nazi, seu Presidente durante o tempo que Hitler passara na prisão e autor de *O Mito do Século XX*, livro onde é exposta a doutrina racial do regime; ou sobre um filósofo da história e historiador consagrado e apreciado pelo regime como Oswald Spengler, autor de *A Decadência do Ocidente*, para quem a história ocidental teria de ser compreendida como expressão da vivência daquilo a que chamava uma cultura fáustica. E fá-lo nos seguintes termos críticos e mesmo irónicos:

Pode-se conceber estas vivências como vivências de um indivíduo singular – de forma “individualista” – ou como expressão de uma alma das massas – de forma “colectivista” – ou, com Spengler, como expressão de uma alma da cultura, ou, com Rosenberg, como expressão de uma

alma da raça ou como expressão de uma alma do povo. [...] O escritor Kolbenheyer diz: ‘a poesia é uma função do povo biologicamente necessária’. Não é preciso muito entendimento para notar: isso também vale para a digestão, também ela é uma função biologicamente necessária de um povo, e até de um povo saudável. Quando Spengler concebe a poesia como expressão da respectiva alma da cultura, isso também vale para a produção de bicicletas e automóveis. Isso vale para tudo, ou seja, isso não vale nada. [...] Se algo pode e tem de ser coberto com o muito mal usado título ‘liberal’ é este modo de pensar. (HEIDEGGER, 1983, p. 26-28).

47

A base da crítica de Heidegger àquilo a que se poderia chamar a elevação do povo a ente e valor supremo pelo nacional-socialismo encontra-se na noção de que uma tal elevação não seria senão uma espécie de movimento dialéctico negativo, no qual a tese ou a posição afirmada em primeiro lugar – a posição do indivíduo como valor supremo e a subordinação do colectivo ao individual – seria directamente invertida numa antítese ou contraposição: a colocação do colectivo como valor supremo e a subordinação do individual ao colectivo. Para Heidegger, passar da colocação do homem individual como valor supremo para a colocação do povo como este valor constituiria um movimento de inversão que decorreria dentro de uma mesma posição fundamental, caracterizada por uma

filosofia dos valores baseada numa subordinação dos entes a um ente supremo que os determinaria. Trata-se do mesmo processo que decorre naquilo a que Heidegger chamará a história do primeiro início do pensar ocidental: Nietzsche consoma a metafísica invertendo o dualismo platónico, mas mantendo precisamente o dualismo que constitui o fundamento metafísico do próprio platonismo.

No seu seminário do semestre de Inverno de 1933-34, apresentando este movimento de inversão num matiz político, Heidegger fala numa relação caracterizada pela presença de um poder absoluto e soberano. Segundo Heidegger, do mesmo modo que o absolutismo monárquico teria atribuído o estatuto de poder supremo ao Estado, ou ao príncipe que encarnava esse Estado, representando, governando e determinando o povo, a revolução democrática mover-se-ia dentro do mesmo absolutismo, atribuindo agora ao povo, outrora o elemento governado e dominado, o próprio poder absoluto.

Temos aqui o domínio que já não reconhece nada acima de si, ele torna-se aqui soberania, onde o poder supremo é captado como essência e expressão do Estado. A partir deste estado, no qual o Estado, enquanto poder supremo, é apenas de um ou de poucos, explica-se a tendência para passar esta soberania para o outro parceiro, o povo, o que necessariamente conduz ao outro extremo. Só a

partir do pensamento da soberania do absolutismo podemos compreender e explicar efectivamente a essência da Revolução Francesa enquanto contra-fenómeno. (HEIDEGGER, 2009, p. 84).

A partir destas considerações sobre a democracia, Heidegger não poderia deixar de pensar que, do mesmo modo que a democracia se move no mesmo plano de pensamento do absolutismo monárquico por ser a sua simples inversão, transferindo o poder absoluto do príncipe para o povo e não conseguindo ultrapassar esse mesmo absolutismo, também o colectivismo nacional-socialista, transferindo o estatuto de ente supremo da personalidade individual para o ente colectivo do povo, se moveria dentro do mesmo pressuposto metafísico do próprio liberalismo.

Para Heidegger, ao invés, tratar-se-ia de encontrar uma política que superasse esse pressuposto, fundando a política não na metafísica subjacente à noção de ente supremo e de valor, mas naquilo a que ele chamará um “outro início do pensar”, marcado pela ultrapassagem da hierarquia dos entes em função de um ente supremo. Se a essência do homem, enquanto Dasein, consistia na sua existência, se o homem, de acordo com o seu ser, não poderia ser considerado como um ente subsistente, como uma substância enquadrada numa hierarquia de substâncias, uma política que partisse do ser do homem não se poderia

traduzir na tentativa de fundamentar uma ordem hierárquica baseada na subordinação a um ente superior ou a um valor supremo. Longe de se centrar numa ordem em que a política estivesse colocada ao serviço do estabelecimento do indivíduo como valor supremo da vida política, ou do povo, seja sob que forma for, como “ser superior” ao qual o indivíduo se teria de subordinar, uma política baseada na análise da constituição ontológica do Dasein teria como ponto de partida uma noção contrária a esta: a noção de que o homem (tanto o indivíduo humano quanto o povo) não é, na sua essência, uma substância, mas uma relação ao ser, uma pertença originária à própria existência, que o caracteriza como finito e como entregue ao poder ou à “supremacia” (a *Übermacht*) de algo – o ser – que o ultrapassa e apropria. Noutros termos: para Heidegger, a política deveria partir do princípio de que o povo não é um valor supremo, mas a tradução da pertença do homem, enquanto Dasein, ao próprio ser cuja abertura constitui a sua existência. Como escreve Heidegger, nas suas *Contribuições à Filosofia*:

Só se pode conceber a essência do povo a partir do Da-sein, isto é, ao mesmo tempo, saber que o povo nunca pode ser meta e fim e que este opinar é apenas uma extensão “étnica” do “liberal” pensamento do “eu” e da representação económica da manutenção da “vida”. (HEIDEGGER, 1989, p. 319).

A rejeição por Heidegger da visão do mundo nacional-socialista, e daquilo a que chama o “pensar étnico” (*völkisches Denken*), não ocorre através de uma oposição ao regime nacional-socialista. Ela ocorre através de uma tentativa de pensar o nacional-socialismo como correspondendo a uma ultrapassagem de uma posição etnocêntrica. A base para tentar pensar o nacional-socialismo desta estranha maneira encontra-se em Heidegger sobretudo numa meditação em torno dos ensaios de Ernst Jünger *A Mobilização Total* e *O Trabalhador*, respectivamente de 1930 e de 1932. Nestes ensaios, Jünger tinha-se referido à categoria do trabalho como a base para a compreensão de uma nova relação entre o homem e o mundo, superando a concepção do trabalho como uma relação pela qual um sujeito humano se relacionaria com o mundo transformando-o crescentemente e colocando-o ao seu serviço. Esta compreensão liberal e burguesa do trabalho, pela qual este se constituiria como uma actividade de colocação do mundo ao serviço de uma vida humana cada vez mais cómoda e segura, seria crescentemente substituída, segundo Jünger, por um “carácter total do trabalho” (*totaler Arbeitscharakter*). Um tal conceito expressaria a “mobilização total” (*die totale Mobilmachung*), ou seja, a apropriação dinâmica do mundo, e do próprio homem dentro do mundo, por uma força elementar de crescimento de poder – Jünger refere-se-lhe através da expressão de Nietzsche “vontade de poder” – que se traduz

precisamente no carácter ininterrupto e imparável dessa crescente mobilização.

Na mobilização total, que encontra naquilo a que Heidegger chamará a maquinação (*Machenschaft*) e a técnica a sua máxima expressão, o homem torna-se cada vez menos o valor supremo e o centro do ente, e passa a não ser senão uma expressão da própria apropriação do mundo pelo trabalho. É neste sentido que o homem se torna, segundo Jünger, cunhado pela figura do trabalhador (*Gestalt des Arbeiters*). Enquanto trabalhador, o homem singular já não é propriamente um indivíduo, mas cada homem se converte, na sua singularidade, na mera expressão singular dessa figura, na expressão de um tipo (*Typus*) determinado por essa mesma figura. Tal quer dizer, noutros termos, que ele já não pode ser considerado a partir da dicotomia entre o individual e o colectivo. O homem já não é nem um indivíduo que obtém segurança no mundo através do seu trabalho nem o membro de um povo cuja vida é promovida por esse mesmo trabalho, mas, na sua singularidade enquanto trabalhador, ele é a expressão de um tipo que pertence ao trabalho e cuja essência é, por inteiro, por ele apropriada. Por outras palavras, tal quer dizer que, sob a figura do trabalhador, o homem já não é o “senhor do ente” (para usar a conhecida expressão de Heidegger da *Carta sobre o “humanismo”*), que o seu domínio já não pode ser pensado

como soberania e segurança, e que o seu poder coincide com a sua própria mobilização, isto é, com a sua entrega impotente a uma supremacia ou a uma superpotência que o mobiliza.

Na sua adesão ao nacional-socialismo, Heidegger procura interpretá-lo precisamente a partir da noção jüngeriana do trabalho, articulando-a com uma recusa do “pensar étnico” e do biologismo racista. É neste sentido que as referências ao *Trabalhador* de Jünger se tornam constantes no pensamento de Heidegger sob os primeiros anos do nacional-socialismo. No discurso de assunção do reitorado em 1933, *A Auto-afirmação da Universidade Alemã*, Heidegger, sob a evocação implícita da *República* de Platão, exorta os estudantes alemães ao cumprimento de três serviços concomitantes: o serviço de trabalho, o serviço militar e o serviço de saber. Tais serviços consistiriam na resolução para uma entrega do homem àquilo a que Heidegger, neste contexto, chama a “supremacia” do seu mundo espiritual. A ciência, pensada a partir do seu início grego enquanto questionar daquilo que é mais digno de ser questionado, consistiria em estar exposto e entregar-se a este mesmo mundo. E, por isso, seria sobretudo o serviço de saber que tornaria claro aos estudantes alemães, isto é, aos futuros “líderes” e “guardiães” do povo alemão, que a transformação da Alemanha de então consistiria não em o homem individual se submeter ao colectivo

enquanto valor supremo, mas em o homem assumir resolutamente a sua finitude e se entregar, no seu povo, à “supremacia” do ser, da sua história e do seu mundo: “Este povo actua no seu destino na medida em que coloca a sua história na manifestação da supremacia de todas as potências formadoras de mundo da existência humana, combatendo sempre de novo pelo seu mundo espiritual”. (HEIDEGGER, 2000a, p. 113). Do mesmo modo, num dos mais importantes discursos que faz na qualidade de reitor, intitulado precisamente *O Estudante Alemão como Trabalhador*, Heidegger insiste na ideia de que o trabalho consistiria não na entrega gradual do mundo ao domínio do homem, entendido tanto individual como colectivamente, mas na entrega do homem enquanto trabalhador, no seu povo, à supremacia da história, do mundo e do ser:

O homem coloca-se, *enquanto trabalhador*, em contraposição com o ente no seu todo. Nessa contraposição acontece a habilitação, imposição, concertação e ligação das potências despoletadas na configuração da Terra. [...] O trabalho desloca e concerta o povo com o campo de actuação de todas as potências do ser. A articulação que se configura *no* trabalho e *enquanto* trabalho da existência étnica [*völkisches Dasein*] é o Estado. O Estado nacional-socialista é o Estado do trabalho. (HEIDEGGER, 2000b, p. 205-206).

É sobretudo nos seus seminários sobre Jünger que Heidegger é claro relativamente à sua rejeição do “pensar étnico” como um pensamento que participa da mesma essência que o egoísmo liberal, isto é, como um pensamento baseado na subjectividade de um sujeito que se coloca diante do mundo como diante do seu domínio:

O homem não é menos sujeito, mas é-o mais essencialmente quando se concebe como nação, como povo, como raça, como uma humanidade que se estabelece sobre si mesma. Aqui deve ser notado particularmente que também e precisamente o pensamento da raça só é possível na base da subjectividade. (HEIDEGGER, 2004, p. 38).

E ainda,

Sujeito pode também ser um povo, uma “nação” que se coloca a si mesmo e os seus interesses vitais e o seu “padrão” como meta. [...] Sujeito pode ser uma humanidade planetária, uma nova raça. Raça – um conceito puramente subjectivo. (HEIDEGGER, 2004, p. 67).

No entanto, se Heidegger se apropria do conceito de trabalho em Jünger para através dele rejeitar como uma forma particular de liberalismo a visão do mundo etnocêntrica do povo como valor supremo, a sua apropriação não exclui uma confrontação com o pensamento jüngeriano como um pensamento que, determinado por Nietzsche, ainda se

move naquilo a que se poderia chamar o esquema metafísico da subordinação da totalidade dos entes a um ente supremo que a determina.

Jünger encontra no conceito de Nietzsche de vontade de poder aquilo que designa como o “elementar”. É esta realidade fundamental que se impõe como imperativo e que desponta num mundo crescentemente mobilizado e determinado pelo carácter total do trabalho. Tal quer dizer que, para Jünger, a vontade de poder não é a vontade do homem, mas a vontade que, configurando o homem segundo a figura do trabalhador, o torna objecto mobilizado pelo trabalho e pela vontade de poder que ele serve. Assim, para Jünger, já não é o homem que se encontra no lugar de ente supremo ou de valor fundamental, mas é a própria vontade de poder, uma potência elementar que constantemente se potencia numa mobilização crescente, que ocupa esse lugar. Daí que Heidegger situe Nietzsche no ponto culminante da metafísica ocidental, colocando também o trabalhador de Jünger nesse mesmo ponto: no ponto em que já não é o homem, mas a vontade de poder no homem o sujeito que domina o mundo e torna o próprio homem um objecto mobilizado. Como escreve Heidegger: “Na figura do trabalhador, a subjectividade do homem alcança a sua consumação no incondicional e a sua expansão no planetário”. (HEIDEGGER, 2004, p. 40).

Esta confrontação com a manutenção da metafísica da vontade de poder em Jünger permite a Heidegger abrir caminho para uma crítica política que se estende para além da rejeição do racismo biológico e etnocêntrico do “pensar étnico”. Para Heidegger, não se trata apenas de rejeitar, com base na convergência com a concepção jüngeriana do trabalho enquanto potência elementar mobilizadora do homem, a colocação deste mesmo homem como “valor supremo”. Trata-se sempre também de, pensando contra Jünger, ultrapassar a própria noção de que uma potência qualquer, estabelecida como sujeito fundamental ou como substância elementar, se constitua como ser superior ou “realidade última” à qual todas as outras realidades se devem subordinar. Assim, Heidegger não apenas pensa a política a partir da rejeição de uma perspectiva etnocêntrica e racista que colocaria o povo como valor supremo, mas procura pensá-la também a partir da rejeição de qualquer relação de subordinação. Tal quer dizer que, no pensamento político de Heidegger, não era apenas o povo que não deveria ocupar o lugar de ente supremo, tal como era estabelecido na Alemanha pelo movimento nacional-socialista, mas era também o próprio Estado, aquele que se determinaria na modernidade pelo monopólio do exercício de um poder supremo, soberano e indisputado, que não se poderia constituir segundo essa determinação. Neste contexto, ao

rejeitar uma política caracterizada pela colocação do Estado como ente supremo, Heidegger confronta-se sobretudo com Carl Schmitt e com o seu conceito do político enquanto algo que antecede e é pressuposto pelo conceito de Estado.

Num livro a que Heidegger atribui bastante importância no contexto da sua tentativa de pensar o conceito de Estado, em *O Conceito do Político*, Schmitt afirma logo na sua primeira frase: “O conceito de Estado pressupõe o conceito do político”. (SCHMITT, 2015, p. 41). Esclarecendo essa frase inicial, Schmitt refere-se depois à dimensão do político como a possibilidade de distinguir entre amigo e inimigo (SCHMITT, 2015, p. 51), a qual, não se podendo confundir com a dimensão estatal, deveria ser por ela assumida e protagonizada. O Estado não seria idêntico ao político e o político não se poderia reduzir, como sugeriam juristas como Georg Jellinek, àquilo que pertenceria ao Estado e se caracterizaria como estatal. No entanto, se o político se constituiria como uma realidade mais fundamental que o Estado, sendo irreduzível, por conseguinte, à sua essência, tal não quereria dizer que o Estado não se deveria apropriar desse mesmo político. Segundo Schmitt, se o político se caracteriza pelo grau mais extremo de uma cisão, abrindo a distinção entre amigo e inimigo, tal quereria dizer justamente que o Estado teria como missão capturar o político e circunscrever a relação de inimizade política numa esfera pública. Noutros termos: segundo

Schmitt, o Estado não seria confundível com o político, na medida em que outros âmbitos da realidade – o ético-humanitário, o económico, o estético, o religioso – poderiam estar na base de relações de inimizade. Uma religião, por exemplo, mover-se-ia no plano político se tivesse força suficiente para declarar a partir do seu critério religioso uma guerra santa e estabelecer a partir dele uma diferenciação amigo-inimigo. Mas se o político não se poderia confundir com o estatal, na medida em que âmbitos não estatais poderiam determinar relações políticas e agrupar os homens entre amigos e inimigos, o político, segundo Schmitt, dever-se-ia ainda associar privilegiadamente ao Estado, na medida em que este ocuparia o lugar central numa estrutura em que, se o Estado lograsse monopolizar o político, as relações de inimizade se circunscreveriam numa esfera pública.

Para que pudesse circunscrever a distinção amigo-inimigo a uma esfera pública, o Estado não poderia deixar de ocupar, no plano político, o lugar de um ente supremo. A *Teologia Política* de Schmitt, aliás, tinha explorado esta analogia entre um plano político, por um lado, e um plano teológico e metafísico, por outro, no qual o estado de excepção surgia como um análogo do milagre, o Estado como um análogo de Deus, etc. É a partir da colocação do Estado como ente supremo que o pensamento político de Schmitt se desenvolverá como uma defesa de que o Estado assumisse o monopólio do político, o monopólio da distinção entre amigo e

inimigo, assenhoreando-se do político enquanto “realidade elementar” que, caso o Estado não a monopolizasse, tenderia a estabelecer com toda a realidade uma relação de domínio, determinando politicamente e subordinando às relações extremas da distinção amigo-inimigo todos os âmbitos da realidade. Consequentemente, tal como Jünger tinha ultrapassado a colocação do povo como ente supremo, mas mantivera o esquema metafísico no qual uma vontade de poder determinava o ente no seu todo, assim também Schmitt ultrapassara a colocação do Estado como ente supremo, mas mantivera a estrutura política na qual o político constituiria um âmbito separado de outros âmbitos (um âmbito que deveria permanecer separado, mas que, no entanto, poderia tornar-se determinante de todos os outros). Assim, tal como a vontade de poder em Jünger, ao tornar-se mais originária do que o próprio homem, seria a consumação da subjectividade humana, assim também o conceito do político de Schmitt, ao remeter para um plano anterior ao Estado e por ele pressuposto, não seria senão a consumação da soberania e da estrutura de dominação estabelecida pelo próprio Estado.

Para o pensamento político de Heidegger, tratar-se-ia de ultrapassar não apenas a colocação do povo ou do Estado como um ente ou um valor supremo, mas a própria estrutura metafísica de dominação que estaria

na base dessa mesma relação. Tal corresponderia à ultrapassagem da noção liberal de que o político constituiria uma esfera entre esferas não políticas; um âmbito originário, elementar e determinante do qual a possibilidade de diferenciar amigo e inimigo seria o indicador fundamental. Daí que Heidegger possa escrever, no seminário de Inverno de 1934-35, que “Carl Schmitt pensa de forma liberal”. (SCHMITT, 2011, p. 174). Visando criticamente Carl Schmitt desta forma paradoxal, caracterizando-o como liberal, dir-se-ia que o pensamento político de Heidegger se dirige para aquilo a que se poderia chamar uma crítica do substancialismo político, assim como para a compreensão de que na essência do político se encontraria não a manifestação de um ente supremo, originário ou soberano, capaz de diferenciar amigo e inimigo, mas uma relação fundamental que decorreria da própria constituição ontológica do Dasein como ser-com e que, admitindo a possibilidade da diferenciação entre amigo e inimigo, não a poderia privilegiar enquanto relação política.

Heidegger procurará escapar a uma política liberal na medida em que intenta deslocar a política para fora de uma estrutura de pensamento substancialista, na qual uma substância ou um ente supremo surge como o elemento determinante da vida política. Tal como o Dasein é essencialmente ser-no-mundo e não algo substancial ou subsistente que

esteja aí presente, um *Vorhandenes*, tal como o Dasein é essencialmente relação enquanto algo já sempre lançado como ser-no-mundo, assim também uma política pensada a partir da estrutura originariamente relacional do Dasein não poderia deixar de ser relação. Mas que relação essencial acontece na política? Heidegger descreve a relação essencial que acontece na política a partir da noção de uma relação essencial e originária entre povo e Estado. Para Heidegger, se nem o povo nem o Estado podem ser compreendidos como valores supremos ou como um ser superior que funcionasse como núcleo central em torno do qual gira toda a realidade, povo e Estado constituem uma estrutura originariamente relacional que só pode ser pensada com base na reciprocidade da própria relação.

A partir da noção de uma reciprocidade originária entre povo e Estado, o pensamento político de Heidegger assentará no estabelecimento de uma analogia essencial entre a relação povo-Estado e a relação ente-ser. O Dasein é precisamente, no seu modo de ser, o eixo da articulação entre ente e ser. Da-sein quer dizer, precisamente, o ser que é "aí" no ente. Assim, do mesmo modo que o Dasein, ao constituir-se como o ente para o qual o seu próprio ser está em questão, abre o acesso ao ser a partir da sua diferença em relação a ele, do mesmo modo que o Dasein é, na sua essência, esse mesmo acesso, assim também o povo se deveria constituir

politicamente não como valor supremo, ou como estrutura elementar à qual se deveria referir toda a realidade política, mas como evocação de um cuidado que a cada passo deveria ser cultivado no seio do povo por um enraizamento na vida política que o Estado protagoniza. Para o pensamento político de Heidegger, o povo seria um ente político que teria a seu cargo o seu próprio ser, ou seja, o seu Estado. O povo é, então, o ente cujo ser é o próprio Estado; e o Estado, por seu lado, não é senão o ser do povo (HEIDEGGER, 2009, p. 74-75; HEIDEGGER, 2000c, p. 333). O pensamento político de Heidegger procurará extrair explicitamente desta relação originária entre Estado e povo todas as suas implicações: "O povo, o ente tem uma relação muito determinada com o seu ser, o Estado. Temos agora de reflectir sobre como esta relação povo-Estado e ente-ser estão essencialmente ligadas". (HEIDEGGER, 2009, p. 74). Colocada a questão nestes termos, dir-se-ia que seria possível caracterizar quatro características fundamentais que marcam o pensamento político de Heidegger enquanto tentativa de pensar o político para além de uma concepção liberal de Estado e povo.

Em primeiro lugar, Heidegger é extremamente claro na sua rejeição de que o povo ou a raça pudessem ser encarados como um valor supremo ou como um fim da vida política. Esta perspectiva seria, como já foi dito, a posição daquilo a que poderíamos chamar a ortodoxia racista e biologista

do nacional-socialismo, para a qual o Estado não seria senão um meio e um instrumento ao serviço da vida do povo ³. A defesa por alguns comentadores de que a filosofia heideggeriana teria um carácter racista ou etnocêntrico é explicitamente desmentida pelos próprios textos de Heidegger.

Em segundo lugar, na sua confrontação com o conceito do político de Schmitt, Heidegger é também claro na sua afirmação de que o Estado não poderia ser um ente político determinado por um valor supremo, assumindo o monopólio do político enquanto diferenciação entre amigo e inimigo. Para Heidegger, não seria esta a relação política originária, mas a relação entre povo e Estado que, a partir da sua reciprocidade originária, permitiria pensar politicamente para além do liberalismo.

Em terceiro lugar, poder-se-ia dizer que o pensamento político de Heidegger rejeita o conceito moderno de soberania e a estrutura metafísica da subordinação que o suporta. A abordagem do político a partir da relação povo-Estado implicaria a noção da responsabilidade de cada membro do povo assumir resolutamente a sua herança, fazendo com que o povo assumisse

resolutamente o cuidado do Estado que constitui o seu ser. Do mesmo modo que o homem, enquanto Dasein, tem uma relação privilegiada com o ser, sendo chamado a cuidar dessa relação e podendo esquecer-se dela, decaindo numa existência inautêntica, assim também o povo, enquanto ente que participa do modo de ser do Dasein, não apenas tem uma relação privilegiada com o seu ser, o Estado, mas tem de cuidar resolutamente dessa relação naquilo a que Heidegger chama uma relação erótica com esse mesmo Estado:

O homem é consciente do seu ser e do ser de outros entes, tem consciência. Esta consciência do homem não é apenas algo passível de ser sabido, algo que se pode saber ou não, mas é uma faculdade fundamental do seu Dasein. Trata-se, para o homem, do seu próprio ser, e em virtude da consciência ele pode ocupar-se dele. A elevação da consciência humana alberga em si a possibilidade da profunda queda na inconsciência. Na constante impotência da inconsciência e ausência de consciência moral, o homem afunda-se abaixo do animal. O animal não tem relação ao ser, não pode ser inconsciente, arruinado ou indiferente. Mas o homem perde, com a consciência e a consciência moral, a sua dignidade própria. Sem a consciência, o saber e o cuidar da elevação e profundidade, da grandeza e da impotência do seu ser no todo do mundo, ele já não é como homem, e como ele não pode ser nem animal, nem planta, nem

³ Cf., por exemplo, Alfred Rosenberg: "O Estado já não é hoje, para nós, um ídolo autónomo diante do qual todos se teriam de reduzir a pó; o Estado já não é um fim, mas é apenas um meio para a manutenção do povo". (ROSENBERG, 1933, p. 526).

objecto, ele não é, no fundo, absolutamente nada. Com a perda da consciência, o ser humano torna-se nulo. Assim como o ente homem é consciente do seu ser-homem, de como se relaciona com ele e se ocupa dele, assim também o ente povo tem uma relação fundamental de saber ao seu Estado. O povo, o ente que efectiva no seu ser o Estado, sabe acerca do Estado, ocupa-se dele e quere-o. Tal como qualquer homem quer viver, quer ser aí enquanto homem, tal como se mantém duradouramente e ama o seu Dasein no mundo, assim o povo quer e ama o Estado enquanto seu modo de ser enquanto povo. O povo é dominado pelo ímpeto, pelo *erôs* para com o Estado. (HEIDEGGER, 2009, p. 76).

Finalmente, em quarto lugar, o pensamento político de Heidegger assume explicitamente uma herança hegeliana, razão pela qual o seminário de 1934-35 é dedicado à filosofia do direito de Hegel. A partir desta herança, Heidegger encara o seu pensamento político como uma verdadeira superação dialéctica da contraposição entre a unilateralidade de um pensamento liberal individualista, por um lado, e, por outro lado, a unilateralidade de manter a estrutura do pensamento liberal invertendo o seu individualismo inicial num colectivismo. Assim, se Schmitt, no livro que marca a sua adesão ao nazismo – *Estado, Movimento, Povo* – afirmara que no dia da chegada de Hitler ao poder, a 30 de Janeiro de 1933, Hegel tinha morrido (SCHMITT,

1933, p. 32), significando com isso que teria desaparecido a dicotomia liberal entre Estado e sociedade, Heidegger escreve, contrapondo-se, mais uma vez, a Schmitt: “A 30.1.33, ‘Hegel morreu’ – não! Ele ainda não ‘viveu’! – só aí ele se tornou *vivo* – tal como a história se torna viva ou morre”. (SCHMITT, 2011, p. 85).

Com uma tal afirmação, Heidegger mostra perfeitamente a natureza das suas esperanças no então novo regime nacional-socialista. Este não só não corresponderia à morte de Hegel, isto é, à morte do Estado hegeliano e à sua transformação num instrumento ao serviço do povo e do movimento nazi, tal como Alfred Rosenberg ou juristas nazis como Otto Koellreutter tinham explicitamente afirmado (KOELLREUTTER, 1935, p. 11), mas deveria significar uma superação dialéctica da oposição entre individualismo e colectivismo.

Sob o ponto de vista político, tal implicaria tentar pensar um poder que já não correspondesse ao estabelecimento de um ente como detentor de um poder de governação absoluto e soberano: um poder que assentasse não na subordinação de homens a outros homens que os governassem, mas no exemplo em que cada um fosse chamado a assumir resolutamente a sua responsabilidade pelo seu próprio ser. É para a tentativa de pensar aquilo a que se poderia chamar um “outro início” da política, uma política que já não partisse do paradigma da soberania e da divisão entre governantes e governados, que a abordagem do político pelo

pensamento de Heidegger definitivamente se orienta.

REFERÊNCIAS

DIETRICH, O. *Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus*. Berlin: Ferdinand Hirt, 1935.

HEIDEGGER, M. ZIEGLER, S. (ed.). *Hölderlins Hymne "Germanien" und "Der Reihn"*. In: *Gesamtausgabe*. Vol. 39. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

_____; HERRMANN, F.-W. v. (ed.). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. *Gesamtausgabe*. Vol. 65. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. In: HEIDEGGER, H. (ed.) *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. *Gesamtausgabe*. Vol. 16. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000a.

_____. Der Deutsche Student als Arbeiter. In: HEIDEGGER, H. (ed.) *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. *Gesamtausgabe*. Vol. 16. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000b.

_____. Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie. In: HEIDEGGER, H. (ed.) *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. *Gesamtausgabe*. Vol. 16. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000c.

_____. TRAWNY, P. (ed.). *Zu Ernst Jünger*. *Gesamtausgabe*. Vol. 90. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004.

_____. Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. In: DENKER, A.; ZABOROWSKI, H. (ed.). *Heidegger und der Nationalsozialismus: Dokumente. Heidegger-Jahrbuch*. vol. 4. Freiburg / München: Karl Alber, 2009.

_____. Hegel. Rechtsphilosophie. In: TRAWNY, P. (ed.). *Seminare Hegel – Schelling*.

Gesamtausgabe. Vol. 86. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.

KOELLREUTTER, O. *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*: Berlin: Pan-Verlagsgesellschaft, 1935.

ROSENBERG, A. *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. München: Hoheneichen, 1933.

SCHMITT, C. *Staat, Bewegung, Volk*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.

_____. *O Conceito do Político*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2015.

Submetido: 19 de janeiro de 2017

Aceito: 17 de fevereiro de 2017