

Heidegger e a política da diferença ontológica

1. A política da diferença ontológica

O presente estudo parte do desafio que a biografia política de Heidegger – particularmente o seu envolvimento na política universitária com o apoio do Partido Nazi, bem como a sua simpatia pelo movimento nacional-socialista e por Hitler – não pode deixar de apresentar para os estudos heideggerianos. A dimensão desta simpatia é hoje inequívoca e o seu conhecimento pode aparecer aqui como um pressuposto. Contudo, a simpatia de Heidegger pelo nazismo não é por si só suficiente para esclarecer o modo como este compreendia a política nem aquilo que, de acordo com o seu pensamento, ele poderia esperar dela. O nazismo nascente é, no seu próprio desenvolvimento, uma ideologia complexa, formada a partir de influências e de posições díspares, com diversas proveniências nem sempre inteiramente coerentes. Por esta razão, o entusiasmo de Heidegger pelo regime que, em 1933, sucedia ao colapso da República de Weimar será sempre apenas indicador do modo como Heidegger pensou a política ou, naquela que é porventura uma formulação mais adequada, sobre o modo como tentou articular o seu pensamento com ela. Abordar esta articulação exigirá, bem entendido, partir do núcleo do próprio pensamento heideggeriano.

A ontologia heideggeriana parte, como se sabe, da tematização do modo de ser do ente para o qual o próprio ser está em questão. Nas suas últimas lições de Marburgo, no semestre de Verão de 1928, ao expor o projecto de elaboração de uma ontologia fundamental, Heidegger afirma que o desenvolvimento desta seria, ao mesmo tempo, a “viragem” para a tematização metaontológica de análises ônticas regionais, entre as quais – acrescenta num

* Universidade de Coimbra.

parêntesis – deveria ter lugar “a questão da ética”¹. Dir-se-ia que a questão da política, que não é mencionada por Heidegger, teria o mesmo lugar num tratamento metaontológico. E é precisamente para esta abordagem metaontológica da política que nos interessa orientar a nossa reflexão. Só a partir desta abordagem se poderá fazer luz sobre o sentido mais profundo das posições políticas adoptadas por Heidegger, nomeadamente aquando do seu envolvimento com o nazismo emergente, a partir de 1933.

Tendo em conta a repercussão metaontológica da ontologia fundamental, dir-se-ia que a relação de Heidegger com a política poderia ser abordada, antes de mais, a partir de duas notas. A primeira nota encontra-se no §26 de *Ser e Tempo*, no momento em que Heidegger alude aos modos da solitudine (da *Fürsorge*) enquanto modos de o Dasein ser o seu ser-com com os outros. Numa tal passagem, Heidegger caracteriza um modo inautêntico ou impróprio de ser-com com o outro como um saltar para o lugar do outro, um *Einspringen*, substituindo-se-lhe e colocando-se no seu lugar, aliviando-o do peso de levar a cabo por ele mesmo as suas possibilidades. Em contraposição a este, Heidegger caracteriza o modo autêntico ou próprio de ser-com com o outro como um saltar para a frente dele, um *Vorauspringen*, antecipando-se-lhe e, nesse sentido, dando-lhe o exemplo². Um tal passo tem uma dimensão política que, não sendo absolutamente explícita, não deixa de ser incontornável. Se esta passagem evoca mais directamente aquilo a que se poderia chamar uma ética do cuidado do outro, ou da solitudine, ela também alude a uma política autêntica ou própria marcada pela assunção por cada um do seu si-mesmo no seu ser, sem qualquer espécie de alienação ou de transferência para um outro da responsabilidade por este mesmo ser.

O alcance político desta passagem torna-se claro se tivermos presente aquele que é um – senão o – conceito fundamental da política moderna: o conceito de soberania. A soberania, para nos apropriarmos de uma expressão de Thomas Hobbes, consiste num poder supremo e indisputado capaz de transformar uma multidão na unidade de uma pessoa coletiva, constituindo essa mesma pessoa na medida em que a representa. Um tal processo representativo opera a transformação mencionada na medida em que todos

1 Cf. Martin Heidegger. *Metaphysische Anfangsgründer der Logik im Ausgang von Leibniz*. ed. Klaus Held. Frankfurt: Vittorio Klostermann, , p, 1990 [Gesamtausgabe, vol. 28; doravante as *Obras Completas* de Heidegger (*Gesamtausgabe*) serão indicadas como GA e o respectivo número de volume].

2 Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986, p. 122.

os indivíduos que se abrigam sob a protecção do poder soberano se fazem representar por ele não na medida em que o vinculam à sua vontade, mas na medida em que assumem como sua, independentemente do seu conteúdo concreto, a vontade desse mesmo soberano. O soberano moderno substitui a decisão de cada indivíduo pela sua própria decisão, proporcionando-lhe segurança na justa medida em que o desobriga de assumir decisões políticas por ele mesmo, isto é, na medida em que o alivia do fardo e também do medo destas decisões. Neste sentido, o soberano concentra em si mesmo o peso da culpa e da violência de todos os membros da sociedade, emergindo como um “bode expiatório” que, segundo a expressão de René Girard, concentra a violência de todos sobre si e alivia cada um de qualquer culpa e violência³. Assim, a soberania moderna, no seu modo de operar, assenta precisamente no movimento que Heidegger elege para designar uma solicitude imprópria e inautêntica: o movimento pelo qual o ser-aí salta para o lugar do outro e o alivia do fardo de existir e tomar por si mesmo as suas decisões. Se a política moderna, a partir do conceito de soberania, assenta na emergência de uma instância que concentre sobre si a violência, quer monopolizando a legitimidade do seu exercício legítimo, segundo a conhecida expressão de Max Weber, quer concentrando sobre si tanto as decisões como a responsabilidade e a culpa por estas gerada, dir-se-ia que uma política desenvolvida metaontologicamente se caracterizaria, neste sentido, como essencialmente anti-moderna.

Uma política pensada a partir da ontologia fundamental seria, em princípio, uma política marcada não por uma concentração, mas por aquilo a que se poderia chamar uma disseminação da decisão. Por outras palavras, o desenvolvimento metaontológico de uma política a partir da ontologia fundamental conduziria à referência de uma política orientada pela evocação não de uma *sociedade* baseada na ordem e na segurança, mas de uma *comunidade* assente na participação de um destino comum e na partilha desse destino. O § 74 de *Ser e Tempo* evoca, por isso, *Kampf e Mitteilung*, “combate” e a “partilha”⁴, como um acontecer autêntico do ser-aí. A base para a insistência de Heidegger nesta responsabilidade de cada um na partilha e na decisão do seu destino comum torna-se clara, em *Ser e Tempo*, sobretudo a partir do conceito de finitude. O ser-aí é, na sua finitude, ontologicamente destinado a ser a partir do seu ser para a morte. E a morte é precisamente aquela possibilidade última que cada um tem assumir por si, isto é, aquela possibilidade cuja determinação consiste

3 Cf. René Girard. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972.

4 Cf. Martin Heidegger. *Sein und Zeit*, p. 384.

precisamente em ser intransferível e intransmissível: “A morte é uma possibilidade de ser que, de cada vez, o Dasein tem ele mesmo de assumir. Com a morte, o Dasein está ele mesmo iminente no seu poder-ser *mais próprio*”⁵.

A segunda nota em que se poderá encontrar uma referência importante para o que seria uma política pensada metaontologicamente a partir da ontologia fundamental, já especificamente política, é formulada a partir do ano de 1933, no momento em que Heidegger, no contexto da chegada ao poder do nazismo na Alemanha, procura pensar em articulação com o seu pensamento conceitos como Estado e povo. Uma tal nota é repetida por Heidegger várias vezes, nas suas lições, seminários e mesmo alocações reitorais, e consiste na tentativa de pensar a relação entre Estado e povo a partir daquilo que surge no seu pensamento como a diferença ontológica. Segundo Heidegger, a relação entre o Estado e o povo pode ser compreendida a partir da relação que se estabelece entre o ser e o ente, e uma política pensada metaontologicamente a partir da ontologia fundamental não poderia deixar de consistir na tentativa de colher todas as consequências políticas desta mesma relação. Como se pode ler explicitamente num dos protocolos de um seminário dado por Heidegger em 1933: “Um Estado que tenha consistência e deva amadurecer tem de ser fundado no ser do povo. O povo, o ente, tem uma relação inteiramente determinada ao seu ser, ao Estado. Temos agora de reflectir como estas relações povo-Estado e ente-ser estão essencialmente ligadas”⁶.

O estabelecimento desta analogia entre a relação ser-ente e a relação Estado-povo não pode deixar de ser lido a partir da nota anterior, na qual se alude a que uma política metaontológica se vincularia a uma comunidade fundada no combate e na partilha de um destino comum, isto é, a uma comunidade na qual a responsabilidade de cada um não poderia ser representada, alienada ou transferida para algum seu representante. Para Heidegger, dir-se-ia que a assunção por cada um de uma herança e de um destino comum, sem transferir para o outro o papel de o substituir nessa assunção, se reflectiria politicamente na concepção de uma relação entre Estado e povo pela qual o povo se realizaria onticamente num Estado particular: um Estado que já não seria um ente político situado acima do povo, mas apenas o ser político do ente que o povo é. Ao aderir ao movimento nacional-socialista, Heidegger dá a indicação de que este movimento poderia, no seu entender, trazer consigo este

5 Ibid., p. 250.

6 Martin Heidegger. “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”. in *Heidegger-Jahrbuch*. ed. Alfred Denker e Holger Zaborowski. Vol. 4. Freiburg / München: Karl Alber, 2009, p. 74.

novo Estado, operando quer uma ultrapassagem da política moderna, com o seu conceito de soberania e de representação, quer uma relação entre Estado e povo marcada por aquilo a que se poderia chamar uma política da diferença ontológica, assente na analogia entre as relações “ser-ente” e “Estado-povo”.

2. O povo como ente do Estado

Tentemos desenvolver, então, o alcance político desta analogia entre a relação ser-ente e a relação Estado-povo. A primeira acepção em que esta pode ser compreendida consiste na noção de que o povo se tem de compreender como Dasein, a partir do ser-aí, e não como uma substância, como um ente que esteja aí presente à vista (*Vorhandenes*) caracterizável a partir de predicados que nele também estejam simplesmente presentes. A política moderna partira justamente desta noção de povo como um ente simplesmente presente. Desta maneira, ela estaria na base de uma concepção de povo como população ou como multidão, como um aglomerado de indivíduos com características semelhantes que procurariam no seio da sociedade política a sua protecção e tranquilidade. A análise daquilo a que Heidegger chama, em *Sein und Zeit*, “a gente”, o *das Man*, pelo qual cada um é não ele mesmo mas o outro, indiferenciado num ser-um-com-outros alienante e tranquilizador, remete precisamente para este aparecimento de uma totalidade de indivíduos determinados pela “ditadura” de uma vida pública que lhes garante essencialmente segurança. Esta “ditadura” da vida pública tem uma primeira configuração política na concepção da sociedade como um contrato através do qual os indivíduos reunidos transferem para o soberano detentor de um poder indisputado a prerrogativa de os representar. Nesta primeira configuração política, o soberano surge claramente diferenciado daqueles que representa. Neste sentido, independentemente da constituição concreta da instância que exerce o poder soberano, independentemente de ser um príncipe ou uma assembleia de homens que ocupe o lugar do poder soberano, dir-se-ia que tal poder se exerce sempre de forma essencialmente monárquica: o soberano surge como uma unidade política, e é precisamente a unidade política do representante que, segundo a conhecida formulação de Thomas Hobbes, constitui a pluralidade dos representados como uma unidade política⁷.

7 Cf. a conhecida fórmula de Thomas Hobbes no Cap. XVI do *Leviathan*: “A Multitude of men, are made One Person, when they are by one man, or one Person, Represented; so that it be done with the consent of every one of that Multitude in particular. For it is the Unity of the Representer, not the Unity of the Represented, that maketh the Person One.”

O conceito moderno de Estado emerge aqui como a expressão da concepção de um poder soberano enquanto poder que reúne a força convergente de todos os indivíduos numa instância que governa o povo governado. E é a partir desta dicotomia entre governante e governado que a democracia moderna se concebe como a reivindicação, por parte do povo governado, de uma identidade com o governo que o representa. Uma tal reivindicação culmina na concepção democrática de uma soberania do próprio povo. E se o conceito de soberania popular é o ponto culminante de uma progressiva identificação entre governante e governado, de tal modo que cada membro do povo governado se identifica com o governo, participando na determinação do governo e reconhecendo-se como representado por ele, este movimento subjacente a uma inversão revolucionária da soberania do príncipe absoluto, convertendo-a numa soberania democrática, decorre dentro da mesma concepção de povo enquanto grandeza constituída por uma totalidade de indivíduos que se pensam a partir do modo de ser daquilo que simplesmente está presente à vista. Entre um soberano representante do povo mas diferenciado dele, por um lado, e um povo concebido democraticamente como idêntico ao soberano, por outro, o conceito de soberania parte da mesma concepção do povo como algo que simplesmente está presente, algo que é pensado segundo o modo de ser da mera *Vorhandenheit*. Por outras palavras, no que diz respeito à origem da sua concepção de povo, o absolutismo monárquico e a revolução democrática partilham uma essência comum. Heidegger afirma explicitamente esta conclusão, em 1933, nos seminários que dedica ao Estado e à política: “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”⁸.

Esta concepção de povo como uma grandeza simplesmente presente, na qual se reflecte a concepção do indivíduo humano como uma substância ou como um sujeito que é por si mesmo e destituído de quaisquer vínculos, estaria também, segundo Heidegger, subjacente à concepção do povo como aquilo a que poderíamos chamar uma substância étnica ou uma raça marcada

8 Martin Heidegger. “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”, *Op. cit.*, p. 84.

por características cuja presença determinaria a sua identidade. A uma concepção do povo como substância étnica poder-se-ia chamar uma concepção *völkisch* do povo, e era esta que o nazismo evocava naquilo a que chamava a sua “filosofia”. Para um autor como Otto Dietrich, referindo-se a Kant nos seus *Fundamentos Filosóficos do Nacional-Socialismo*, o pensar filosófico tinha tido como categoria central o “individualismo”, concebendo o sujeito pensante, de forma liberal, como algo livre e desvinculado do contexto em que se insere e do mundo a que pertence: “O indivíduo, o singular era, para a filosofia de todos os tempos, o centro de referência de todo o conhecimento em geral”⁹. Em contraposição com um tal individualismo, o nazismo partiria do fundamento de uma pertença do indivíduo à comunidade: “O homem surge-nos no mundo não como ser singular, mas como membro de uma comunidade. O homem é, em todas as suas acções, ser coletivo, e só assim pode ser pensado”¹⁰. Por seu lado, um dos principais mentores do pensamento racial nazi, Alfred Rosenberg, o autor de *O Mito do Século XX*, abordava esta pertença originária do indivíduo à comunidade como a determinação deste por uma forma ou figura, por uma *Gestalt*, que o constituiria na sua singularidade como um *tipo* (*Typus*) determinado. Um tipo seria essencialmente um tipo biológico ou uma raça. E a raça seria, então, enquanto tipo, o cunho essencial de cada indivíduo, determinado enquanto pertencente à sua configuração espiritual, ao ser colectivo da raça.

Na perspectiva de Heidegger em 1933, dir-se-ia que esta determinação do homem individual como pertencente ao povo determinado como tipo racial apenas transferiria do individual para o colectivo, para o povo, o carácter de uma substância simplesmente presente, o carácter de um sujeito que, na sua *Vorhandenheit*, teria na sua liberdade desvinculada e na sua segurança o seu princípio e o seu fim, o seu *terminus a quo* e o seu *terminus ad quem*. Neste sentido, Heidegger poderia dizer que a ultrapassagem da concepção liberal do indivíduo humano pelo nazismo estaria baseada, afinal, numa concepção liberal do próprio povo. Por outras palavras: na medida em que autores nazis pensariam o povo e a raça como uma substância simplesmente presente que determinaria cada indivíduo, configurando-o no seu tipo, na medida em que tais autores pensariam o indivíduo como uma simples expressão daquilo a que se poderia chamar uma substância rática, tais autores pensariam ainda de

9 Otto Dietrich. *Die philosophische Grundlage des Nationalsozialismus*. Breslau: Ferdinand Hirt, 1934, p. 14.

10 *Ibid.*, p. 16.

forma liberal. Nas suas lições de 1933 a 1935, Heidegger menciona explicitamente, ridicularizando-as, as concepções racistas de um poeta como Erwin Guido Kolbenheyer, um dos poetas protegidos pelo regime, ou mesmo de Alfred Rosenberg. Nesta menção, ele é explícito quanto a esta caracterização, afirmando que “se algo pode e tem de ser coberto com o muito mal usado título ‘liberal’ é este modo de pensar”¹¹.

Sobretudo entre os anos de 1933 e 1935, Heidegger procurará explorar a noção de que aquilo a que se poderia chamar um nacional-socialismo vulgar, coletivista e racista, partiria ainda de uma concepção liberal de povo e não estaria à altura, portanto, das possibilidades que o movimento nacional-socialista poderia oferecer. Nesta linha, é sobretudo através da interlocução de Ernst Jünger, particularmente no seu estudo desenvolvido em torno dos textos *A Mobilização Total* e *O Trabalhador*, que Heidegger procura pensar não apenas a insuficiência fundamental no pensamento nazi, isto é, a sua concepção fundamental do povo como uma substância rácica, mas sobretudo o modo como seria possível pensar o homem de outra maneira. Jünger tinha pensado o trabalhador como o protagonista de uma mudança histórica fundamental, na qual o homem seria compreendido já não como um indivíduo livre e seguro, inserido numa redoma protectora em relação ao mundo, já não como um ego situado no centro do mundo ou como um sujeito romântico e burguês, alienado e autocentrado, mas como um sujeito inserido numa relação essencial com um mundo que, em relação com ele, surgiria como uma potência elementar arrebatadora e mobilizadora. Esta potência surgiria como um processo imparável de mobilização planetária, no qual o mundo seria crescentemente dominado e ligado em rede por um processo de dominação, ou de crescimento de poder, que, segundo Jünger, constituiria a própria essência daquilo a que chamava *trabalho*.

Para Jünger, o trabalhador seria, então, o homem configurado pela figura – pela *Gestalt* – do trabalhador. E a figura (*Gestalt*), longe de consistir numa forma humana colectiva – uma raça – que determinaria a forma individual de cada um, seria antes a expressão de uma relação, de um arrebatamento pela potência mobilizadora do elementar enquanto vontade de poder, que constituiria cada homem já não como indivíduo pertencente a um colectivo, mas como apenas uma expressão singular da própria mobilização. Em *O Trabalhador*, Jünger apresenta o trabalhador como um homem que, na sua

11 Cf. Martin Heidegger. Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«. ed. Susanne Ziegler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, GA39, pp. 27-28.

singularidade, seria já não um indivíduo revestido da “dignidade da pessoa” (*Würde der Person*)¹², mas a expressão de uma figura que o constituiria como um tipo. Poder-se-ia chamar a este tipo de homem uma nova raça, ou a raça do homem futuro. Jünger fala, por exemplo, no “rostro de uma raça que se começa a desenvolver sob as peculiares exigências de uma nova paisagem e que o singular não representa como pessoa ou como indivíduo, mas como tipo”¹³. Mas a raça de que fala Jünger, longe de se referir a um povo ou a um ser colectivo humano determinado por características biológicas ou afinidades étnicas, consiste na humanidade própria de uma nova era na qual cada homem singular se tornaria configurado pela potência elementar de uma crescente mobilização e de um carácter total do trabalho.

É desta abordagem do trabalhador por Jünger que Heidegger se apropria para pensar o povo para além daquilo a que ele próprio chama liberalismo. No seu anti-individualismo, na sua tentativa de pensar o homem como ser colectivo, como pertencente a um povo e a uma raça que o determinaria na sua essência, o nazismo teria simplesmente deslocado para a colectividade o modo liberal de pensar, concebendo o povo como uma substância presente étnica e racialmente determinada. Por seu lado, ao contrário de autores nazis como Alfred Rosenberg, Jünger teria compreendido que na essência do homem se encontraria não a sua determinação por uma tal *substância* étnica ou racial, mas a sua *relação* com o mundo e as suas potências elementares, bem como com o processo de mobilização total que crescentemente o determina a partir dessas mesmas potências. Dir-se-ia que, se, para o racismo nazi, o homem pertenceria ao povo, na medida em que seria uma expressão individual determinada pelas características presentes no povo enquanto substância étnica ou racial, Heidegger procura encontrar em Jünger uma base para pensar o povo enquanto pertença do ser, o povo como ser-no-mundo e como exposição a um processo de mobilização que o tornaria irreduzível ao modo de ser da substância.

Sobretudo nos textos do período do reitorado, Heidegger é muito claro quanto à tentativa de se apropriar do conceito jüngeriano do trabalhador para pensar o povo. Logo no seu discurso de assunção do reitorado, o trabalho aparece para Heidegger como um “serviço” que traduz o vínculo e a exposição de cada um a uma potência que o mobiliza. Um tal vínculo é pensado por Heidegger a partir de uma tríade de matiz platónico, na qual

12 Ernst Jünger, *Der Arbeiter*. in *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981, vol. 8. p. 49.

13 *Ibid.*, p. 55.

a universidade é marcada por um “serviço de saber”, os militares por um “serviço militar” e a população em geral por um “serviço de trabalho”¹⁴. Para Heidegger, dir-se-ia que nestes vínculos se traduz não a determinação do indivíduo trabalhador pelas características presentes num povo, mas exactamente o contrário: a determinação do povo por um trabalho compreendido como um “encargo espiritual”, como a tradução de uma exposição interrogativa e insegura ao ser, enquanto algo que é digno de ser questionado (*Fragwürdiges*), de que os vínculos são expressão: “Esta questionabilidade do ser em geral remete ao povo trabalho e combate, e constrange-o ao seu Estado a que pertencem as profissões”¹⁵.

O povo é, assim, nos discursos de Heidegger ao longo do período do reitorado, não uma *substância* racial ou etnicamente determinada, mas uma *relação* na qual acontece a exposição do homem, enquanto ser-aí, à dignidade de ser questionado (*Fragwürdigkeit*) do próprio ser. E é como o outro tópico da relação que o Estado, em Heidegger, surge. O povo de que fala Heidegger, isto é, o povo no qual pode acontecer a apropriação do homem por aquilo a que Heidegger chama a dignidade de ser questionado que pertence ao próprio ser, é sempre o povo no seu Estado. Longe de poder ser considerado uma substância étnica, dir-se-ia que um tal povo é já em si mesmo a sua relação com o Estado. São muitas as passagens em que Heidegger se refere ao povo a partir do carácter inseparável da sua relação com o Estado. E tal quer dizer que Heidegger se posiciona implicitamente contra a redução do Estado a mero instrumento da substância étnica ou racial do povo. Autores como Alfred Rosenberg, partindo da noção do povo como substância étnica ou racial que simplesmente está presente, tinham tratado o Estado como um mero aparelho subordinado à promoção e incremento de vida do povo. Daí que Rosenberg escreva: “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”¹⁶. E é em contraposição a esta subordinação do Estado à condição de instrumento do povo (e, por maioria de razão, do “movimento” que seria a sua expressão directa e imediata) que Heidegger

14 Martin Heidegger. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. ed. Hermann Heidegger. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000, GA16, p. 113.

15 *Ibid.*, p. 114.

16 Alfred Rosenberg. *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. München: Hoheneichen-Verlag, 1933, p. 526.

politicamente se situa. Se a relação entre povo e Estado seria análoga à relação entre ente e ser, tal quereria dizer que o ente povo só seria a partir do próprio ser do Estado. Longe de se poder conceber o povo como algo simplesmente presente, o povo seria, para Heidegger, não uma substância *völkisch*, mas um ente que é Dasein (um *daseiendes Seiendes*), um ente “existente” e não “substante” que só poderia vir a ser a partir do serviço e dos vínculos que no Estado se estabelecem. O serviço, os vínculos, o trabalho não brotariam do povo enquanto substância étnica constituída. Ao invés, seria o próprio povo a ter a sua origem no serviço, nos vínculos e no trabalho que traduziriam a pertença e a exposição do homem ao ser enquanto ser-aí.

3. O Estado como ser do povo

Na sua apropriação do pensamento de Jünger em torno do trabalhador, Heidegger procura pensar não o trabalho como uma actividade decorrente do povo, enquanto substância étnica simplesmente presente, mas o povo como um ente cujo ser se constitui, enquanto ser-aí, a partir da própria relação de trabalho. Seria esta constituição do povo a partir do trabalho que traduziria a determinação do povo como ser-aí na sua relação com o seu próprio ser. Constituído na sua essência como Dasein, como relação ao ser enquanto ser-aí, o povo seria essencialmente relação com o Estado, o qual, remetendo-se-lhe e vinculando-o através do serviço e do trabalho, lhe abriria aquilo a que Heidegger chama um “mundo espiritual” (*geistige Welt*)¹⁷. A partir do trabalho, o povo deveria ser pensado não como ente substancial, não como uma raça ou uma substância étnica determinada por características específicas, mas como uma relação originária ao próprio ser que lhe abriria o seu mundo, isto é, como uma relação originária ao próprio Estado. Heidegger caracteriza uma tal relação entre o ente povo e o seu ser no Estado como uma relação de amor e desejo: “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 ser-aí no mundo, assim o povo quer e ama o Estado enquanto seu modo de ser como povo. O povo é dominado pelo ímpeto, pelo *erôs* para com o Estado”¹⁸. O Estado nacional-socialista seria, para Heidegger, uma esperança,

17 Cf. Martin Heidegger. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. GA16, pp. 112-113.

18 Martin Heidegger. Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat, *Op. cit.*, p. 76.

não na medida em que se constituiria como um aparelho ao serviço do povo concebido como raça ou como substância étnica determinada, como o concebiam autores nazis e racistas como Alfred Rosenberg, mas na medida em que pudesse afirmar com verdadeira consciência: “O Estado nacional-socialista é o Estado do trabalho”¹⁹.

Segundo Heidegger, ao conceber o trabalhador como “figura”, ou ao conceber o trabalho como potência elementar mobilizadora do homem, Jünger tinha-se afastado da perspectiva racista e biologista da concepção do povo como substância étnica, mas permanecia ainda preso à estrutura de dominação que marcaria a relação pensada a partir da substancialidade. O próprio subtítulo do livro *O Trabalhador – Gestalt und Herrschaft*, figura e dominação – seria já uma indicação suficiente para esta incapacidade de Jünger de pensar para além de uma relação na qual uma instância dominaria uma outra enquanto elemento determinante. Assim, para Heidegger, a concepção por Jünger de uma potência elementar do trabalho que mobilizaria o mundo e o trabalhador a partir da extensão planetária de um “carácter total do trabalho” já não poderia ser confundida com algo humano, com um povo ou uma raça, isto é, já estaria fora daquilo a que se poderia chamar o horizonte da estrutura humanista (e racista) de dominação do mundo pelo homem, mas permaneceria ainda presa a uma estrutura na qual um sujeito, pensado ainda como algo presente, se constituiria como potência central determinante e mobilizadora. Nos seus seminários em torno de Jünger, Heidegger pode, assim, apresentá-lo como o ponto culminante de uma “metafísica da subjectividade” na qual a relação de dominação aparece já completamente depurada, reduzida à sua pura estrutura.

Para Heidegger, uma confrontação com o pensamento de Jünger permitiria compreender, antes de mais, o quanto o racismo e o nacionalismo nazis se moveriam no horizonte do liberalismo e da metafísica da subjectividade. A partir daí, Heidegger afirma explicitamente: “O homem não é menos sujeito, mas é-o mais essencialmente, quando se concebe como nação, como povo, como raça, como uma humanidade que de alguma maneira se põe sobre si mesma. Aqui é de notar particularmente que também, e particularmente, o pensamento racial só é possível sobre o solo da subjectividade”²⁰. No entanto, uma tal confrontação tornaria explícita essa consciência porque, no fundo, o

19 Martin Heidegger. *Der deutsche Student als Arbeiter*. GA16, pp. 205-206.

20 Martin Heidegger. *Zu Ernst Jünger*. ed. Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004, GA90, p. 38.

pensamento de Jünger em torno da mobilização total, colocando uma potência elementar como instância de dominação planetária, constituiria o ponto culminante no qual o ser colectivo da humanidade (o colectivismo absoluto ao qual Heidegger chama “comunismo”) atingiria o seu ponto limite e a passagem para além do humanismo, isto é, a passagem para além da estrutura na qual o sujeito humano, seja sob que forma for, se legitimaria como ente supremo e potência mobilizadora do mundo: “A espécie de legitimação e da sua reivindicação, e a sua realização, é diferente a cada vez segundo a espécie e o nível de *subjectividade*; se o sujeito é o ‘singular’ no sentido do liberalismo, ou a ‘comunidade’, ou a nação, ou ‘o povo’, ou a humanidade planetária no sentido do ‘comunismo’. No entanto, este não é uma mera massificação e nivelamento, mas, pelo contrário, segundo a frase de Lenine: *poder soviético + electrificação*, isto é, domínio sobre o mundo no modo da sua mobilização pela técnica. Na figura do trabalhador, a subjectividade do homem atinge a sua completude no incondicional e a sua expansão no planetário. ‘O Trabalhador’ de Ernst Jünger é a metafísica do ‘comunismo’ imperial correctamente compreendida, isto é, depurada de todas as representações ‘burguesas’, realizada a partir da posição fundamental da metafísica de Nietzsche”²¹.

Para o esforço de Heidegger em torno de uma política da diferença ontológica, tratar-se-ia justamente de pensar politicamente não apenas para além do racismo e do nacionalismo nazi, mas também para além do “comunismo” depurado de humanismo em que, no pensamento de Jünger, a “metafísica da subjectividade” culmina. Por outras palavras, tratar-se-ia de pensar não apenas para além da concepção do povo como raça, nação ou qualquer espécie de substância étnica simplesmente presente, mas também para além da concepção de qualquer instância que se pudesse constituir como um sujeito dominador e mobilizador. Neste sentido, tal corresponderia também, para Heidegger, a pensar para além do “fascismo”, isto é, para além de uma concepção do Estado que o situasse como valor supremo, como sujeito determinante, apropriador e mobilizador do próprio povo. Longe de surgir como uma substância ética e um poder supremo situado acima do povo, o Estado deveria ser concebido como o mero ser do povo, como algo que, do mesmo modo que o ser em relação ao ente, precisaria do próprio povo para ser.

Talvez seja na segunda metade de 1934, já depois da sua demissão do reitorado, que Heidegger torna mais clara a tentativa de pensar o Estado a partir da relação ente-ser, isto é, a partir da diferença ontológica e da noção de que

21 Ibid., p. 40.

o Estado, longe de ser uma substância presente e um aparelho dominante, deveria ser concebido, na sua essência, apenas como ser do povo. Nesse mês de Novembro, numa conferência proferida em Konstanz que ficou nessa época inédita, Heidegger fala do “Estado não como aparelho, não como obra de arte, não como limitação da liberdade – mas como ilimitação para a liberdade interior de todas as potências essenciais do povo de acordo com a lei da sua hierarquia interna. Um Estado só é na medida em que *devem*, e *devem* o ser histórico do ente a que se chama povo”²². E é precisamente neste semestre de Inverno de 1934-35, ao mesmo tempo que ministra as suas primeiras lições em torno dos hinos de Hölderlin, nas quais aparecem as críticas explícitas a Alfred Rosenberg, que Heidegger dedica um seminário ao conceito de Estado de Hegel. Neste seminário, partindo do pano de fundo do conceito hegeliano de Estado, é sobretudo numa confrontação com o conceito do político de Carl Schmitt que Heidegger encontra o fio condutor para a sua tematização do Estado enquanto ser do povo.

Em 1933, Schmitt tinha voltado a publicar, numa versão alterada, *O Conceito do Político*, que saíra em livro um ano antes. Numa breve carta datada de 22 de Agosto de 1933, Heidegger agradece a Schmitt o envio desta nova versão, afirmando que já conhecia a anterior e dizendo que espera dele nada menos que uma nova edificação da faculdade de direito “segundo as suas orientações científicas e educativas”²³. No seu livro, Schmitt tinha procurado pensar o político em si mesmo, independentemente da sua relação com o Estado, isto é, para além do pressuposto segundo o qual o político se determinaria imediatamente a partir daquilo que é estatal: “O conceito de Estado pressupõe o conceito do político”²⁴. É neste sentido que, procurando abordar o político aquém da sua relação com o Estado, Schmitt sugere determiná-lo a partir da possibilidade do conflito extremo, isto é, a partir da possibilidade da abertura de uma diferenciação entre amigo e inimigo. Para Schmitt, “o político pode extrair a sua força dos mais diferentes domínios da vida humana, de contraposições religiosas, econômicas, morais e outras”²⁵. Uma organização religiosa, uma Igreja ou uma seita, tornar-se-ia política desde que tivesse força

22 Martin Heidegger. *Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie*, GA16, p. 333.

23 Martin Heidegger. *Hier ist es leider sehr trostlos*. GA16, p. 156

24 Carl Schmitt. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot, 1996, p. 20.

25 *Ibid.*, p. 39.

para determinar, a partir do seu critério religioso, uma guerra santa. Um sindicato ou um partido operário deixaria de ser algo estritamente econômico, e teria de ser considerado politicamente, quando pudesse determinar os seus adversários como inimigos, mobilizando os seus seguidores numa luta contra o capital, os exploradores e a ordem que os defende. Qualquer âmbito da vida poderia ter uma dimensão política desde que pudesse desencadear o conflito extremo entre amigo e inimigo, e o político encontrar-se-ia precisamente na capacidade de abertura de um tal conflito. Tal querer dizer, portanto, que, segundo Schmitt, qualquer agrupamento humano, qualquer âmbito da realidade humana e não apenas o âmbito estatal, encontrar-se-ia potencialmente num plano político, desde que pudesse diferenciar os homens, a partir de uma decisão própria, entre amigos e inimigos. É esta concepção do político proposta por Schmitt que Heidegger, na sua tentativa de pensar o Estado a partir da diferença ontológica, irá sobretudo visar.

A razão de Heidegger eleger Schmitt como seu interlocutor privilegiado para a tentativa de pensar o Estado a partir da diferença ontológica é compreensível. Se Heidegger procurava pensar o Estado não como uma substância presente num plano dominante, mas como o ser que só é no ente povo, isto é, como o ser que – para usar uma expressão presente nas *Contribuições à Filosofia* – precisa do ente para vir a ser (*das Seyn braucht das Seiende, um zu wesen*²⁶), o ensaio schmittiano de pensar o Estado a partir de uma relação, e não como uma “coisa” ou um “âmbito de coisas” simplesmente presente, aproximar-se-ia, em princípio, da posição heideggeriana. No entanto, Schmitt canaliza a sua análise do político para uma defesa do Estado como instância que, em função da sua especificidade, deveria monopolizar a decisão política acerca da diferenciação amigo-inimigo. Assim, a relação amigo-inimigo, em que Schmitt procura encontrar a essência do político, aparece apenas como uma base para que possa ser pensada uma coisa ou um ente presente, uma substância estatal, que surja como instância de dominação. E é justamente à concepção de uma substância constituída como instância de dominação, seja sob a forma do Estado ou de outra forma qualquer, que o pensamento político de Heidegger se pretende furtar. Para Heidegger, um pensamento que, como o faz Schmitt, procurasse pensar o político aquém do Estado, destituindo o Estado do estatuto de base substancial do político na medida em que o consideraria algo derivado desse mesmo político, mas que mantivesse o

26 Martin Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989, GA65, p. 30.

político enquanto instância de determinação subjacente às relações políticas, manteria, na sua essência, um modo liberal de pensar o político. Do mesmo modo que, em Jünger, a tentativa de pensar o trabalho como base de mobilização total e extensão planetária de um carácter total de trabalho se afastaria de uma concepção racista e etnocêntrica do povo como base do trabalho, mas seria incapaz de se mover para fora da “metafísica da subjectividade”, assim também, em Schmitt, a tentativa de pensar o político como a base subjacente a toda a possibilidade de diferenciação amigo-inimigo afastar-se-ia de uma visão que colocaria o Estado como monopolizador do político, mas seria incapaz de conceber o político a partir da diferença ontológica e encararia o político já sempre como a presença de uma instância de dominação de que o próprio Estado se deveria constituir como a expressão privilegiada. É neste sentido que Heidegger afirma que Schmitt “pensa de forma liberal”²⁷.

Uma comparação entre Heidegger e Schmitt poderia dizer, então, que Schmitt deixa de pensar o Estado como única substância dominante, mas mantém o lugar do político como instância de dominação, enquanto Heidegger, por seu lado, quer pensar o político para além da concepção de uma instância de dominação. E é neste sentido que ele procurará pensar o Estado não como expressão possível da instância de dominação presente no político, mas de outra maneira: como ser do povo, como expressão do povo concebido não como simples ente substancial, mas como ser-aí e como abertura ao mundo. Se Schmitt, a partir do seu conceito do político, poderia pensar o Estado como algo ultrapassável e relativo a uma época²⁸, isto é, como algo que estaria em crise devido à perda do seu estatuto de única instância de dominação, Heidegger não pode deixar de atribuir ao Estado uma dimensão mais essencial. Mas esse carácter essencial adviria precisamente do abandono da sua concepção como um ente supremo que monopolizaria o domínio, e da sua nova concepção como ser da relação ontológica povo-Estado. Dir-se-ia, então, que é esta posição em torno de uma centralidade do Estado que maximamente caracteriza a posição política de Heidegger no contexto da consolidação do poder nacional-socialista. Se os principais ideólogos nazis tinham atribuído um carácter instrumental ao Estado, diluindo as suas instituições,

27 Martin Heidegger. Hegel, Rechtsphilosophie. *Seminare Hegel – Schelling*. ed. Peter Trawny. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2011, GA86, p. 174.

28 Cf Carl Schmitt. *Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff*. in *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*. Berlin: Duncker & Humblot, 1958, pp. 375-385.

disseminando o seu poder e encarando-o como um mero aparelho subordinado ao movimento político que se identificaria com o próprio povo, Heidegger evoca Hegel para pensar o Estado não como ente supremo, mas como poder que se constitui como tal enquanto fundamento da unidade espiritual do próprio povo, povo esse no qual o homem, expondo-se ao ser, se poderia compreender como Dasein: “O Estado apenas ‘tem’ poder porque ‘é’ poder – e ‘é’ poder porque ‘é’ espírito”²⁹.

No livro *Estado, Movimento, Povo*, que publica em 1933 como uma tentativa de interpretar a estrutura do Estado nazi, Carl Schmitt tinha-se referido ao movimento como o eixo dinâmico da unidade política, tornando-o prevaiente face ao carácter político-estático do Estado e ao carácter apolítico do povo, e ilustrara essa subordinação do Estado face ao movimento dizendo que a 30 de Janeiro de 1933, no dia em que Hitler chegara ao poder, “Hegel morreu”³⁰. Contrapondo-se a esta evocação da morte de Hegel, Heidegger escreve explicitamente no seu seminário sobre a filosofia do direito de Hegel: “A 30.1.33, «Hegel morreu» – não! Ele ainda não “viveu”! – só aí ele se tornou vivo”³¹. Dir-se-ia, então, que a política da diferença ontológica, a compreensão da relação entre Estado e povo à luz da relação ser-ente, se traduziria na vida de um Estado de tipo hegeliano: um Estado concebido não como um instância soberana situada simplesmente acima do povo, mas como o próprio povo no seu ser, como o próprio povo pensado a partir não da sua imanência ôntica, mas da diferença ontológica que constitui a sua unidade política.

29 Hegel, Rechtsphilosophie. GA86, p.180.

30 Carl Schmitt. *Staat, Bewegung, Volk*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933, p. 31-32.

31 Hegel, Rechtsphilosophie. GA86, p. 85.