

ASPECTOS DO GERMANISMO HEIDEGGERIANO EXTRAÍDOS DA RELAÇÃO ENTRE SUA NOÇÃO DE *DASEIN* E O NAZISMO

Prof. Dr. Moisés Romanazzi Tôrres

Professor de História e Filosofia do Decis (Dep. de Ciências Sociais)

Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ

m.romanazzi@ig.com.br

Recebido em: 24/10/2013

Aprovado em: 03/11/2013

Resumo: Nosso objetivo neste artigo é, a partir da noção heideggeriana de *Dasein*, identificar elementos de ligação entre a filosofia de Heidegger e o nazismo, para, em tais pontos de contato, perscrutar permanências do germanismo. Sabemos muito bem que, sob a ideologia nacional-socialista, tais aspectos do germanismo se encontram distorcidos, bastante alterados em suas formas e conteúdos, e *absolutamente não* tais como no germanismo original. Contudo podemos ao menos identificar, sob toda esta reapropriação, princípios de base que vão então ser lidos por Heidegger através de suas ideias sobre a historicidade, o ser-em-comunidade “*autêntica*” e sua relação com o povo, o herói, a luta. Com efeito, elementos inerentes à ontologia heideggeriana e a sua própria noção de *Dasein*, expressos no *Ser e Tempo* e em outras obras.

Palavras-Chave: Heidegger, *Dasein*, Nazismo

Abstract: Our goal in this article is to, from Heidegger's notion of *Dasein*, identify elements of liaison between the philosophy of Heidegger and the Nazism, to identify, in such points of contact, persistences of Germanism. We know very well that under the National Socialist ideology, such aspects of Germanism are distorted, so altered in their form and content, and *absolutely not like* the original Germanism. But we can, at least, identify, under all this reapropriation, basic principles, which will then be read by Heidegger through his ideas about of historicity, the “*authentic*” being-in-community and its relationship with the people, the hero, the fight. Indeed, elements inherent in Heidegger's ontology and in his notion of *Dasein*, expressed in *Being and Time* and other works.

Key-Words: Heidegger, *Dasein*, Nazism

I. Introdução:

Martin Heidegger nasceu a 26 de setembro de 1889 em Messkirch (Baden-Alemanha). Em 1909 entrou para a Universidade de Freiburg, seguiu então os cursos de filosofia e teologia e obteve, em 1913, o grau de doutor em filosofia. Alistou-se e serviu durante a primeira grande guerra, perto de Verdun, em uma estação meteorológica do exército alemão. Depois da guerra, foi professor na universidade de Marburg (1923) e, em seguida, em Freiburg, onde sucedeu seu antigo mestre, Husserl (1928). Em 1933, foi nomeado reitor desta universidade. Não mais deixou Freiburg, aí fixando residência até sua morte.

Pierre Bourdieu atesta simultaneamente o quanto é necessária a historicização da filosofia heideggeriana e o quanto ela tem sido desprezada. Segundo ele, há provavelmente poucos pensamentos tão profundamente situados e datados como o da “*filosofia pura*” (como dizia Croce) de Heidegger. Não há um problema de época, nem uma resposta ideológica dos “*revolucionários conservadores*” a esses problemas, que não estejam presentes nesta obra absoluta, sob uma forma sublimada e irreconhecível. Contudo, existem poucas obras que tenham sido lidas de maneira tão profundamente a-histórica. Os próprios acusadores mais determinados dos comprometimentos do autor de *Sein und Zeit* com o nazismo, sempre se omitiram em procurar nos textos os indícios, as confissões ou os traços convenientes para explicar ou esclarecer os compromissos políticos do seu autor (BOURDIEU, 1989: 11 e 12).

Um ponto fundamental nesta historicização é, de fato, a relação entre Heidegger e a cultura germânica, particularmente nos elementos em tal cultura é mais vincada e especialmente reivindicada: o germanismo. Tal relação pode, no entanto, ser perscrutada por uma via indireta: a relação entre Heidegger e o nazismo. Evidentemente, *nem* germanismo é nazismo *nem* nazismo é germanismo. Contudo, como o nacional-socialismo conserva elementos do germanismo (ainda que radicalizados, revestidos de princípios e práticas que lhe são completamente estranhas e voltados para fins bastante distintos das concepções originais), podemos estabelecer, em algum nível, uma relação entre Heidegger e o germanismo passando pelo nazismo.

II. A Relação entre Heidegger e o Nazismo:

A ligação entre Heidegger e o nazismo, segundo Pierre Trotignon, é bastante clara. O Jornal *Der Alemagne*, edição de 3 de maio de 1933 (bem como a *Breisgauer Zeitung* de 4 de maio de 1933) dá conta de sua adesão oficial ao partido nazista. O apelo em favor de Hitler de 12 de novembro de 1933, não deixa margem de dúvida quanto à sinceridade de sua adesão. No entanto, salienta Trotignon, ele se demitiu das funções de reitor em 1934 e, findo o entusiasmo do primeiro momento, observou uma reserva e um silêncio absolutos (TROTIGNON, 1990: 10).

No entanto, é preciso entender que este dito silêncio e esta dita reserva, na verdade, longe de se caracterizar num rompimento com a ideologia nazista em si como Trotignon parece dar a entender, foi na realidade causado pelo expurgo de junho de 1934 que representou, para Heidegger, uma traição aos ideais da origem do movimento.

Com efeito, como salienta Victor Farias, a eliminação de Röhm por Hitler e sua facção, pondo assim termo a um projeto cujas exigências demasiadamente radicais quase haviam provocado uma intervenção militar avalizada pelo grande capital industrial e financeiro, fez ruir todo o aparelho intelectual e político que até então sustentara a ação política de Heidegger, notadamente as instâncias dirigentes do movimento estudantil nazista, e produziu-se uma ruptura entre este, doravante isolado, e a política oficial do partido. Daí é que nasceu a convicção do filósofo de que, a partir de junho de 1934, os dirigentes nacional-socialistas abandonaram as verdadeiras ideias nazistas (FARIAS, 1988: 23 e 24).

Tal rejeição, no entanto, como bem salienta Farias, não fez Heidegger romper os vínculos orgânicos que o ligavam ao Partido Nacional-Socialista. Na realidade, ele, apesar de uma relativa reserva (esta é a expressão mais exata de seu comportamento), foi até o fim da guerra um militante, continuou a pagar suas contribuições e nunca foi alvo de reprimendas ou de processos políticos internos do partido (FARIAS, 1988: 24).

Finda a guerra, foi proibido pelos Aliados, exatamente por sua ligação com o nazismo, de ensinar entre 1945 e 1951. Mas retomou suas aulas em 1951, sendo nomeado professor honorário da Universidade de Freiburg no mesmo ano. Continuou então a trabalhar em sua obra até sua morte em 26 de maio de 1976.

Vista a filiação nazista de Heidegger, uma questão natural, e que normalmente se levanta sobre sua filosofia, é a relação desta com a ideologia nazista. A isto Trotignon responde dizendo que a filosofia heideggeriana *não* é o nazismo, quer dizer, não é inspirada na ideologia nazista, mas *há ligações visíveis* entre ela e o movimento geral das ideias e dos acontecimentos que geraram o nazismo (TROTIGNON, 1990:11).

Em nossa opinião, a filosofia de Martin Heidegger tem duas inspirações fundamentais. Por um lado, ela se desenvolve a partir de concepções de caráter individual, produto do seu desenvolvimento intelectual a partir de determinadas filiações e oposições filosóficas. Mas, por outro, ainda que posteriormente tenha guardado certa reserva, tendo sido membro sincero do partido nazista até o fim da guerra, tal filosofia naturalmente também traz esta marca, no sentido que, aliás, Trotignon bem atesta.

Não é possível, porém, se estabelecerem, num simples artigo, todas as consonâncias e dissonâncias, portanto, escolhemos um dentre outros elementos fulcrais possíveis, com o intuito de estabelecer certa ligação entre a filosofia heideggeriana e a ideologia nacional-socialista: a noção de *Dasein* como é expressa por Heidegger. Não no sentido de construir toda a ponte, desde as “fundações até o tabuleiro” e em toda sua extensão, mas apenas considerar alguns de seus diversos aspectos, os que julgamos centrais.

Eis então nosso método: a partir do *Dasein* heideggeriano, identificar elementos de ligação entre a filosofia de Heidegger e o nazismo, para, em tais pontos de contato, perscrutar reminiscências do germanismo, ainda que, como já falamos, por demais alteradas em suas formas e conteúdos.

III. O *Dasein* Heideggeriano - Elementos Fundamentais:

De acordo com Denis Huisman, a grande tarefa ontológica que Heidegger se impunha era substituir as antigas metafísicas que negligenciaram analisar o ser em sua relação com o tempo pelo que ele chamou uma “*ontologia fundamental*”, que consiste em interpretar a inerência do ser ao tempo, quer dizer, compreender o ser a partir de seu fundamento temporal. Esta foi precisamente o objeto e a tarefa da “*analítica existencial*” do *Ser e Tempo* (HUISMAN, 2001: 102).

Com efeito, Heidegger reclama um aprofundamento ontológico da questão do tempo, ou seja, a passagem de uma utilização ontologicamente ingênua do tempo para uma ontologia fundamentada no tempo. Vejamos em suas palavras:

“De há muito que o tempo funciona como um critério ontológico, ou melhor, ôntico (1) para uma distinção ingênua das diversas regiões dos entes. Assim, distingue-se um ente temporal (os processos naturais e os acontecimentos da história) de um ente não

temporal (as relações numéricas e espaciais). Costuma-se opor o sentido atemporal das sentenças ao curso temporal de sua articulação e expressão. Em seguida, descobre-se um ‘abismo’ entre o ente temporal e o eterno supratemporal e se busca, sempre de novo, estender uma ponte entre ambos. Temporal diz aqui sendo e estando a cada vez no tempo, determinação esta que, sem dúvida, é ainda bastante obscura. Persiste o fato de que, na acepção de ser e estar no tempo, o tempo serve como critério para distinguir as regiões e modos de ser. E, não obstante, até hoje não se questionou ou investigou como o tempo chegou a desempenhar essa função ontológica fundamental e com que direito funciona como um critério dessa espécie e, por fim e sobretudo, como se exprime uma possível importância ontológica verdadeira do tempo nessa utilização ontologicamente ingênua. Dentro do horizonte da compreensão ‘vulgar’, o tempo caiu, por assim dizer, ‘por si mesmo’ nessa função ontológica ‘evidente’ e nela se manteve até hoje.

Em contrapartida, deve-se mostrar, com base no questionamento explícito da questão sobre o sentido do ser, que como a problemática central de toda a ontologia se funda e lança suas raízes no fenômeno do tempo, desde que se explique e se compreenda devidamente como isso acontece” (HEIDEGGER, 2005, p.I: 45 e 46).

A analítica existencial, prossegue Huisman, não permite mais ao homem ascender a qualquer transcendência superior; é nele mesmo que se encontra o sentido do ser. Assim, o estudo do ser necessita de um estudo prévio do próprio homem, em que o homem não é mais a parte de um sistema, mas aquilo a partir do que um sistema pode estabelecer-se (HUISMAN, 2001: 102 e 103).

As duas passagens seguintes traduzem bem os elementos da analítica existencial apontados por Denis Huisman, respectivamente a não transcendência do ser (homem) e a história vista como o movimento do ser (homem)-no-mundo:

“Se o ser deve ser apreendido a partir do tempo e os diversos modos e derivados do ser só são de fato compreensíveis em suas modificações e derivações na perspectiva do tempo e com referência a ele, o que então se mostra é o próprio ser, e não apenas o ente, enquanto sendo e estando no tempo, em seu caráter temporal. Desse modo, tempo não mais poderá dizer apenas sendo e estando no tempo. Também o não temporal, o atemporal e o supra temporal são, em seu ser, temporais. E isso não apenas no modo de uma privação do ente temporal, entendido como sendo e estando no tempo, mas num sentido **positivo** que, naturalmente, ainda deverá ser esclarecido” (HEIDEGGER, 2005, p.I: 46).

“De fato, a história não é nem o contexto dos movimentos de alteração do objeto e nem a sequência de vivências soltas do sujeito. Será que o acontecer da história diz respeito ao encadeamento de sujeito e objeto? Se o acontecer já remete à relação sujeito-objeto então ainda é preciso questionar o modo de ser deste encadeamento como tal, caso este encadeamento seja o que, no fundo, acontece. A tese da historicidade da pre-sença não afirma que é histórico o sujeito

sem mundo mas sim o ente que existe como ser-no-mundo. O acontecer da história é o acontecer do ser-no-mundo. Em sua essência, historicidade da pre-sença é historicidade de mundo que, baseada na temporalidade ekstática (2) e horizontal, pertence à sua temporalização” (HEIDEGGER, 2005, p.II: 194).

A tarefa da analítica existencial, segundo Huisman, incumbe ao *Dasein* (termo já empregado por Kant, Hegel, Jaspers e Sartre). Em Heidegger mesmo o *Dasein*, como analisa Huisman, é o lugar dimensional, o espaço de desenvolvimento próprio, o campo de manifestação do ser. Ora, não pode haver compreensão do ser senão em pleno desenvolvimento, ou seja, em ato (HUISMAN, 2001: 103).

Consiste, portanto, na “*pre-sença*”, o ente cujo ser apenas encontra sentido na temporalidade ou, de outra, o ente do ser-no-mundo. Vejamos em Heidegger:

“Toda a investigação, e não apenas a investigação que se move no âmbito da questão central do ser, é sempre uma possibilidade ôntica da *pre-sença*. O ser da *pre-sença* tem o seu sentido na temporalidade. Esta, por sua vez, é também a condição de possibilidade da historicidade enquanto um modo de ser temporal próprio da *pre-sença*, mesmo abstraindo da questão se e como a presença é um ‘ente no tempo’”. (HEIDEGGER, 2005, p.I: 47 e 48).

Para Huisman, o *Dasein* assim definido é confrontado, no mundo, a duas estruturas. Uma é o que torna possível a ação na existência (o vivido), a outra é aquilo pelo que o mundo se oferece à ação. As condições de possibilidade da ação e as condições de realização dessa ação (dois modos de ser) oferecem-se ao homem. Isso equivale a apreender o homem como projeto enquanto via de acesso ao ser.

De fato, a característica desse *Dasein* é a “*facticidade*”: continuamente projetado adiante, ele tem que ser e toma todo seu sentido em relação ao futuro. Mas ao mesmo tempo o homem não tem a escolha de não ser. Ele surge imediatamente num mundo que lhe pré-existe, no qual tem que operar e que deve analisar sem Deus. Esta ausência de fundamento da existência, este “*jorrar do nada*”, é o que Heidegger entende por *facticidade*. O homem, este existente humano, é irremediavelmente projetado adiante de si mesmo; ele se transcende (ultrapassa-se) no tempo e no espaço para realizar esse projeto que é ele mesmo, pois ele tem que ser o que ainda não é, e não ser mais o que é. A *facticidade* do *Dasein* reside, portanto, no fato de que o homem é a “*antecipação de si*” (HUISMAN, 2001: 103 e 104).

Para Christian Dubois, toda “*determinação*” do *Dasein* é, para ele próprio, aquilo que deve, no sentido transitivo, ser. Não se trata para ele, justamente, de uma

determinação, mas de um possível de si mesmo, do qual ele se encarrega e sustenta, algo que ele tem de ser. Assim, o ser do *Dasein* não é primitivamente articulado em essência e “existência” (realidade), mas o *Dasein* se relaciona com seu ser, com seu poder ser, o sustém e suporta, mesmo que sob o modo da deficiência, do deixar para lá, da indiferença. Este ser, para cada *Dasein*, a cada vez, lhe é próprio. O *Dasein* é caracterizado por ser-meu singular (*Jemeinnigkeit*).

Ser, para o *Dasein*, quer dizer *sum*. Mas *sum* não é simplesmente *ego sum*, em que *ego* seria unidade substancial. O ser-meu deve ser retomado na existência, ele é por-ser. Isto significa: meu ser está em jogo para mim. Existir é ter de se apropriar de si, o ser si mesmo de modo próprio ou impróprio acontecendo no modo da relação de realização consigo mesmo. O ser-meu é, portanto, a condição de propriedade e de impropriedade, que são as modalidades fundamentais da existência, e não possui o caráter de um pólo egóico substancial. Daí o *Dasein* estar já sempre engajado em um existir determinado, neste ou naquele “*estilo de vida*” (DUBOIS, 2004: 24 e 25).

Trata-se, portanto, de uma contínua afirmação do ser do ente como pre-sença, daquele que, enquanto particular (*ego sum*), constrói-se, no entanto no mundo, na *existência*, numa determinada existência, engajado em um ou em outro viver. Assim, um dado fundamental na caracterização do ser-em-si reside no encontro entre o ser-meu e os *outros*, relação que deve ser adequadamente enfatizada para evitar um mal-entendido fundamental. Inicialmente, é preciso salientar que ela também se orienta segundo a própria pre-sença, onde o que está em jogo é o *compartilhamento*, ou, o ser-em-si é ser-com os outros, é co-pre-sença. Vejamos textualmente no *Ser e Tempo*:

“A caracterização do encontro com os outros também se orienta segundo a própria pre-sença. Será que essa caracterização não provém de uma distinção e isolamento do eu? Sendo assim, não deveria passar do sujeito isolado para os outros? Para evitar esse mal-entendido, é preciso atentar em que sentido se fala aqui dos outros. Os outros não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, **ninguém** se diferencia propriamente, entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado em conjunto dentro de um mundo. O com é uma determinação da pre-sença. O também significa a igualdade do ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa dentro de uma circunvisão. Com e também devem ser entendidos existencialmente e não categorialmente. Na base desse ser-no-mundo determinado pelo com, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da pre-sença é mundo compartilhado. O ser-

em-si é ser-com os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é co-pre-sença” (HEIDEGGER, 2005, p.I: 169 e 170).

Mas também se só o homem dá um sentido ao objeto, graças à compreensão que tem de objetos anteriores, o *Dasein* heideggeriano, como observa novamente Huisman, jamais tem uma relação virgem com os objetos e o próprio mundo; ele é sempre determinado por uma herança cultural que lhe é própria e anterior. É a única possibilidade para o homem de apreender (de interpretar) o ser em situação: a espacialidade e a temporalidade são as condições de inteligibilidade dos seres vivos e não vivos (HUISMAN, 2001: 104 e 105).

A passagem seguinte esclarece bem o princípio histórico do *Dasein*. Vejamos nas palavras de Heidegger:

“Explicitamente ou não, a pre-sença é sempre o seu passado e não apenas no sentido do passado que arrasta ‘atrás’ de si e, desse modo, possui, como propriedades simplesmente dadas às experiências passadas que, às vezes, agem e influem sobre a pre-sença. Não. A pre-sença ‘é’ o seu passado no modo do seu ser, o que significa, a grosso modo, que ela sempre ‘acontece’ a partir de seu futuro. Em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão do ser, a pre-sença sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdada da tradição (...) essa compreensão lhe abre e regula as possibilidades do seu ser. Seu próprio passado, e isso diz sempre o passado de sua “geração”, não segue mas precede a pre-sença, antecipando-lhe os passos” (HEIDEGGER, 2005, p.I: 48).

Portanto, em Heidegger, a relação entre História e *Dasein*, entendida genericamente, não é explicada por um condicionamento do segundo em relação à primeira, mas pelo estabelecimento entre ambos de uma hierarquia entrelaçada. Neste entrelaçamento, a história surge enquanto o movimento estático da pre-sença que, por sua vez, abre e regula as possibilidades do seu ser. Pois a história não é uma realidade transcendente, algo que paira sobre nós e invisivelmente conduz nossas ideias e ações, mas uma realidade imanente, a história construída, produto dos homens.

Outro aspecto fundamental do *Dasein* heideggeriano é a importância da linguagem. Segundo Remo Bodei, para Martin Heidegger, a metafísica é, na realidade, uma física, um errar entre os entes, esquecendo o ser e a verdade, que não é exatidão do representar, cálculo e dominação dos entes, mas “*desvelamento*” (*a-letheia*), e abertura do ser por meio da linguagem ao ente diverso que pode compreender o ser que é o homem. A linguagem, essencialmente falando, não se esgota na significação, nem é algo conectado somente a signos e cifras, é a “*casa do ser*” (*templum*), o lugar onde o

ser revela-se a quem se lhe abandona e em direção ao qual desde sempre estamos a caminho, a relação de todas as relações. Se ela é a casa do ser, podemos apenas ascender ao ente passando constantemente por esta casa. Se vamos a uma fonte, se cruzamos um bosque, atravessamos já sempre a palavra *fonte*, a palavra *bosque*, ainda que não pronunciemos estas palavras e não nos refiramos a nada de linguístico. Como salienta Bodei, do domínio do ver da metafísica clássica passa-se, no pensamento “*ultrametafísico*” de Heidegger, ao domínio do sentir e do falar (BODEI, 2000: 178 e 179).

Para Heidegger “*somos, antes de tudo, na linguagem e pela linguagem*” (HEIDEGGER, 2004: 190). De outra, à medida que o homem é o ser-no-mundo e que este mundo é por ele compreendido, mesmo impronunciadamente, através da linguagem (o “*isso é*”), o ser humano, em sua essência, repousa na linguagem. Vejamos em suas palavras:

“A capacidade de falar, (...), não é apenas uma faculdade humana, dentre muitas outras. A capacidade de falar distingue e marca o homem enquanto homem. Essa insígnia contém o desígnio de sua essência. O ser humano não seria humano se lhe fosse recusado falar incessantemente e por toda parte, variadamente e a cada vez, no modo de um isso é, na maior parte das vezes, impronunciado. À medida que a linguagem concede esse sustento, a essência do homem repousa na linguagem” (HEIDEGGER, 2004: 190).

Um outro elemento fundamental inerente ao conceito do *Dasein* heideggeriano consiste na distinção entre uma existência autêntica e uma inautêntica, e sua relação com as ideias de angústia, medo, morte e consciência. Com efeito, a angústia é muito diferente do medo, pois, enquanto temos medo de determinada coisa, a angústia é indeterminada. Nenhum ente do mundo pode provocar-nos angústia, porque na angústia as coisas do nosso mundo cotidiano perdem todo seu significado. Nós nos angustiamos por estar no mundo, e, enquanto indivíduos, nos encontramos sozinhos diante do mundo. Um mundo apreendido como carente de razão, diante do qual nos perguntamos “*por que existe?*”. Para escaparmos à angústia nos atiramos no açodamento das coisas, no mundo do si. Já o medo é uma tradução mundana da angústia. Por exemplo, tentamos nos convencer de que a angústia é o pressentimento de uma desgraça e não a situação fundamental do homem. Em resumo, o medo é uma angústia que baixou ao nível do mundo, não autêntica, e ocultando-se a si mesmo enquanto angústia. Daí, nivelar-se às coisas, compreender a si mesmo com base nas coisas é existir do modo

inautêntico, isto é, não como um *autós*, um *solus ipse*, mas como um dos muitos, como o *se* de *afirma-se, faz-se*.

O homem que existe autenticamente, ao contrário, compreende-se com base nas próprias possibilidades e encontra-se diante de sua extrema possibilidade, que é a morte. De fato a morte é sempre uma possibilidade do indivíduo, é *minha morte*, assim como *minha* é a existência; por isso o *se* ignora e quer ignorar a morte: é um fato que *se* morre, mas, enquanto isso, eu vivo; portanto, não falamos da morte, não nos preocupamos com ela. O *se* ignora a morte porque ela anula o mundo das ocupações e das preocupações cotidianas. Pois o homem quer compreender a si mesmo com base neste mundo, isto é, o homem que existe de modo inautêntico, e assim não pode pensar na morte. Porém, o homem que existe autenticamente olha de frente essa sua extrema possibilidade, esperando por ela. Existir autenticamente significa, pois, ter a coragem de sentir angústia diante da morte, da possibilidade do próprio não-ser. Significa aceitar a própria finitude. Tal aceitação da finitude, tal determinação diante da morte chama-nos o grito da consciência.

De fato, a consciência é sempre como um lembrete de nossa falha: ter culpa de algo significa de fato ser a causa de uma falha, de uma negação. Ora, a voz da consciência lembra ao homem o reconhecimento e a aceitação da própria negatividade.

Mas trata-se isto de uma mera descrição da existência ou seria uma indicação ideal de existência? A resposta é que constitui-se numa descrição à luz de um ideal. Existe realmente, em Heidegger, na raiz da interpretação ontológica da existência do homem, um ideal de humanidade, pois não se filosofa sem pressupostos: filosofar significa precisamente esclarecer e desenvolver os pressupostos que possuímos (ROVIGHI, 2004: 402 e 403).

Finalmente, é preciso invocar uma ideia fundamental, a de *cura*, que, observada em seu viés ontológico, está intimamente relacionada com o visto nos parágrafos anteriores, especialmente com as ideias de morte e de consciência.

Em Heidegger, *cura* significa precisamente: “*a totalidade do todo estrutural da pre-sença*” (HEIDEGGER, 2005, p.II: 34). Mas para confirmar fenomenalmente essa definição não é suficiente um *prelineamento* do nexos entre ser-para-a-morte e *cura*; ela deve ser visível, principalmente, na concreção mais imediata da *pre-sença*, a sua cotidianidade (HEIDEGGER, 2005, p.II: 34).

Tal cotidianidade traduz-se na impessoalidade da morte, que deve ser superada pela consciência que, assim, atua como o *clamor da cura*:

“A consciência conclama o si-mesmo da pre-sença a sair da perdição no impessoal. O si mesmo aclamado permanece indeterminado e vazio em seu conteúdo. O clamor ultrapassa o que a pre-sença, de início e na maior parte das vezes, compreende a seu respeito, a partir da interpretação das ocupações”(HEIDEGGER, 2005, p.II: 60).

Uma pergunta é de fato inevitável: Mas quem de fato clama? A resposta de Heidegger caracteriza, definitivamente, a pre-sença como sendo sua própria cura. Vejamos nele mesmo:

“(...) a pre-sença é, ao mesmo tempo, quem clama e o aclamado (...) A consciência revela-se como clamor da cura: quem clama é a pre-sença que no estar-lançado (já-ser-em...), angustia-se com o seu poder-ser. O aclamado é justamente essa pre-sença conclamada para assumir o seu poder-ser mais próprio (preceder-se...). Conclama-se a pre-sença, aclamando-a para sair da decadência no impessoal (já-se-junto-ao-mundo-das-ocupações). O clamor da consciência, ou seja, dela mesma, encontra sua possibilidade ontológica no fato de que, no fundo de seu ser, a pre-sença é cura” (HEIDEGGER, 2005, p.II: 64).

IV. O *Dasein* Heideggeriano e o Nazismo:

A busca de se estabelecerem ligações entre o pensamento de Heidegger e o nazismo não é uma tarefa fácil, muitas vezes ela se mostra mesmo inglória. Primeiro porque em nenhum de seus escritos e relatos ele foi claro a esse respeito.

Também porque, como bem salienta Pierre Bourdieu, os desafios de Heidegger são primordialmente, senão exclusivamente, filosóficos, se tratando para ele, antes de tudo, de criar uma nova posição filosófica, definida basicamente com relação a Kant ou mais exatamente aos neokantianos: estes dominavam então o campo filosófico em nome de um “*capital simbólico*” (como diz Bourdieu), constituído como garantia das tentativas filosóficas ortodoxas, da obra de Kant e da problemática kantiana.

Mas, como também estuda Bourdieu, aqui a estratégia filosófica é inseparável de uma estratégia política no seio do campo filosófico: descobrir a metafísica no fundamento da crítica kantiana de toda metafísica é desviar em proveito do “*pensamento essencial*” (termo de Heidegger reproduzido por Bourdieu), que vê na razão o adversário mais obstinado do pensamento, o “*capital*” de autoridade filosófica ligado à tradição kantiana. Estratégia que permite combater os kantianos,

mas em nome do kantismo, portanto, acumular os lucros da contestação do kantismo e da autoridade kantiana: o que não é pouca coisa num campo onde a legitimidade emana de Kant.

A reintegração do kantismo, no entanto, somente se constrói com a reintegração da fenomenologia e a “superação” do pensamento de Husserl. Bourdieu conclui assim, salientando a estratégia heideggeriana: Kant reinterpretado serve para superar Husserl que sob um outro aspecto permite superar Kant. O fracasso da tentativa husserliana de conciliar uma concepção platônica das essências com uma concepção kantiana da subjetividade transcendental, encontra sua superação numa ontologia da temporalidade, ou seja, da finitude transcendental, que exclui a eternidade do horizonte da existência humana e que coloca, no princípio do julgamento e no fundamento da teoria do conhecimento, não uma intuição intelectual, mas uma intuição sensível e completa. A verdade da fenomenologia, que a fenomenologia ignora, reside no fato de que conhecer é primitivamente intuir. A subjetividade transcendental enquanto se transcende para tornar possível o encontro objetivante, a abertura ao ente, outra coisa não é senão o tempo que encontra seu princípio na imaginação e que constitui, desta forma, a fonte do ser enquanto ser (BOURDIEU, 1989: 76 a 81).

Porém, tal solução que, como vimos, evoca o conceito fundamental do *Dasein*, irá ser construída também em virtude da própria formação moral e política de Martin Heidegger, na qual o nazismo encontra-se presente, ou melhor, onde ele surge na culminância de uma longa formação, desenvolvida em um meio de caráter conservador e antissemita.

Com efeito, como observa Victor Farias, quando Martin Heidegger aderiu ao Partido Nacional-Socialista, tinha já percorrido um longo caminho em sua formação ideológica, cujas origens devem ser buscadas no movimento social-cristão austríaco, de natureza conservadora e antissemita, e nas formas que este assumira na região onde Heidegger nasceu e começou seus estudos: Messkirch, Constança.

Considerando as circunstâncias históricas e textos da juventude de Heidegger (especialmente seu primeiro escrito, de 1910, dedicado ao pregador agostiniano Abraham a Sancta Clara), observa-se como a articulação progressiva de um pensamento que se nutre da tradição autoritária, antissemita, ultranacionalista, que atribui um caráter sagrado à pátria entendida em seu sentido mais local, ia de par com um populismo radical e comportava grandes conotações religiosas.

Sistematicamente falando, este desenvolvimento está relacionado às ideias sobre a historicidade, o ser-em-comunidade “autêntica” e sua relação com o povo, o herói, a luta, inerentes à ontologia heideggeriana e a sua própria noção de *Dasein*, expressos no *Ser e Tempo* (1927) (FARIAS, 1988: 22).

V. Alguns Aspectos do Germanismo de Heidegger:

A nosso ver tais ideias, presentes tanto na filosofia heideggeriana em torno da noção de *Dasein* quanto na ideologia nacional-socialista, *conservam* elementos do germanismo, daí ser esta nossa linha de estudo a fim de observar a leitura de Heidegger sobre somente alguns aspectos desse último.

Entretanto, é preciso esclarecer e ressaltar que conservam elementos do germanismo sim, mas *não* num modo de representação, ou seja, enquanto reproduções fiéis ainda que simplificadas da fonte, do germanismo original; mas num *modo de simulação*, isto é, numa distorção que, neste caso, não passa de uma *deturpação flagrante*, marcada por uma reconfiguração de noções e atitudes para fins bastante diversos daqueles que a fonte, o germanismo original, construiu e defendeu.

Tomemos então em análise o eixo apontado por Farias, iniciando pela questão da historicidade.

Com efeito, o cerne do *Ser e Tempo* encontra-se nas relações entre a temporalidade e a historicidade. Contudo, tal relação pode ser entendida em duas “formas” ou “direções”.

A análise da temporalidade pode, segundo Denis Huisman, revelar-nos o sentido último dessa transcendência finita que seria o *Dasein*, tornando manifesta a maneira como a tempolidade ekstática originária (3) está nivelada, segundo um modelo de sequência de “agoras”, com destaque para a ponta aguçada do instante presente. O *Dasein* seria responsável por essa recaída na inautenticidade, recorrendo o filósofo à assunção da temporalidade originária, que nada mais é senão a autenticidade de uma finitude radical: um ser-para-a-morte.

Ou então, prossegue Huisman, a diferença entre a temporalidade nivelada e a temporalidade originária revela menos o comportamento do *Dasein* e mais certa figura da temporalidade do ser que o *Dasein* evidencia, mas não constitui de forma alguma. A tarefa da filosofia já não seria “fundar” originariamente, mas destruir certa hegemonia

da presença constante na qual o *Dasein* ficou, de certo modo, preso. Somos assim remetidos à história, vista enquanto uma história do ser (HUISMAN, 2004: 475).

Nesta segunda “forma” ou “direção”, de fato delinea-se a relação entre o ser e o Ocidente mediada pela história, onde a História do Ser é a história autêntica do Ocidente. Em Heidegger, como estuda Thomas Ransom Giles, o presente é o resultado da história e, conseqüentemente, a tradição não é algo completo em si, existível e existente fora da decisão que nos coloca em relação a ela. O ser-no-mundo se apropria deste ou daquele aspecto do passado e funda a tradição visando à espécie de futuro que projeta. Longe de ser algo externo ao qual a existência se submete passivamente, cada geração sente seu presente como seu destino histórico, quero dizer, trata-se do ato de definição e projeção de si pelo qual o ser-aí (no mundo) escolhe, como seu, tal destino. (GILES, 2004: 202).

Mas também, na construção desta história do ser, é fundamental o papel da linguagem e dos símbolos poéticos e religiosos, o que culmina, na Pátria: o tema do retorno ao lar.

Em Heidegger, salienta Giles, a linguagem, mais que o elemento que o homem utiliza para se exprimir, é a própria revelação do ser. (4) Mas se queremos nomear, dizer, pensar o fundamento radical que é o *ser*, sem nome, não há outro recurso a não ser o símbolo poético ou religioso. Com efeito, doravante esta “*transmetafísica*” (como nos diz Giles) exprime-se por imagens. O fundamento será uma moradia, a Pátria, o em-casa, para onde, depois da superação do esquecimento do ser, voltaremos, pois o homem moderno é sem lar (GILES, 2004: 202 e 203).

Denis Huisman explica melhor tal questão, que diz respeito diretamente à relação do homem com o mundo e, disto, deriva o grande perigo da *técnica* enquanto pura *tecnicidade*: o *esquecimento do ser* em que caiu o Ocidente.

Com efeito, um dos primeiros enfoques do mundo consiste em considerá-lo sob o ângulo da *técnica*, o mundo oferecendo-se a nós como uma *tecnicidade*. Tal perspectiva corresponde a um grave perigo. Heidegger insistiu sobre o perigo da técnica quando seu uso não serve senão ao progresso ou à modernização, em detrimento de toda a preocupação com a relação originária que o homem mantém com o mundo. A era moderna da técnica aparenta-se então com o reino do esquecimento do ser, onde o apreço pelo *divertimento* e pelo detalhe prevalece sobre o essencial. Absorvidos pela expansão de nosso poder sobre todo o planeta, tendemos a crer que dominamos a técnica de que nos servimos. A técnica consiste então no permanente perigo de uma

ilusão que nos faz tomar o ente (o homem) pelo ser (a raiz fundamental de todas as coisas). Assim, longe de condenar a técnica, Heidegger esforça-se para nos lembrar que ela é apenas o ao-lado da existência, e não a própria existência (HUISMAN, 2001: 109 - 111).

Mas também a busca da verdade é um elemento essencial do *Dasein* heideggeriano. Esta parece traduzir, numa linhagem mais clara, a ligação com alguns aspectos da ideologia nazista: a grandeza do povo e a luta a ele inerente.

Heidegger define assim a *essência* da verdade:

“A essência de verdade é a luta com a não-verdade, em que não-verdade se põe junto no processo que possibilita a essência da verdade. Esta luta é sempre bem determinada como luta. Verdade é sempre verdade para nós”. (HEIDEGGER, 2007, p. 2,39: 270).

É então fundamental para Heidegger estabelecer rapidamente onde se situa o *locus* da luta, a “*arena*” da busca da verdade: no povo histórico. Vejamos em Heidegger:

“(…) o fato de o homem (e o homem histórico) existir no convívio de um povo histórico (isto é, na convivência de ser um com outro), com e através de determinada tarefa histórica, e entre a preservação das forças com que se descobre comprometido (...) É essa constituição básica que oferece a arena em que se há de desenrolar a luta da verdade” (HEIDEGGER, 2007, p. 2,39: 270 e 271).

O ser-em-comunidade autêntica liga-se necessariamente a um povo forte, heroico, que realiza seu destino através dessa busca da verdade. Com efeito, fundamental aqui é a determinação dos elementos que caracterizam um povo forte. O fulcro desta fortaleza encontra-se na compreensão, na posse e na luta de sua própria essência, que configuram a vontade pelo saber e pelo espírito. Vejamos em Heidegger mesmo:

“Quando nos deparamos, hoje, com a questão se um povo compreende e assume, uma vez mais, toda sua essência, isso significa se o povo é forte o suficiente, se traz consigo a vontade de se querer a si mesmo, de suportar a vontade de sua própria essência, se lutamos e nos empenhamos nisso. Se aceitamos em toda sua agudeza e dureza a tarefa de saber e querer saber tal desafio, ou se achamos que a cultura e a vida do espírito sejam apenas apêndice e um acréscimo que se faz e acrescenta por si mesmo, tomando-o por simples brincadeira.

Assim a vontade pelo saber e pelo espírito é o fator decisivo com que ficamos de pé ou caímos” (HEIDEGGER, 2007, p. 2,39: 271).

Com efeito, diante do discurso tradicional que reclama “*sangue e solo*” enquanto a possibilidade de grandeza da pátria, Heidegger retruca com “*saber e espírito*”. Não que negue a necessidade dos fatores materiais, mas os espirituais, por serem

determinantes em relação aos primeiros, são os únicos que dão direção, nobreza e dignidade à pátria. Voltemos às suas próprias palavras:

“Hoje se fala muito em sangue e solo como forças frequentemente invocadas (...) Sangue e solo são poderosos e necessários, mas não são suficientes para a pre-sença de um povo.

Outras condições de possibilidade são saber e espírito, não, porém, como acréscimo num nivelamento por justaposição, mas é o saber que faz o sangue escorrer numa dada direção e num determinado curso, que leva o solo a gerar e gestar aquilo que é capaz de trazer; é o saber que dá nobreza e dignidade ao solo para proporcionar o que pode trazer e produzir” (HEIDEGGER, 2007, p. 2,39: 271).

A busca da verdade, vista enquanto uma missão que se assume livremente, é, portanto, o caminho pelo qual pessoas e povos tornam-se realmente grandes. O meio da busca é, apesar do perigo inerente, dar a nossa *pre-sença* uma gravidade real e um peso real. Mais uma vez voltemos às palavras de Heidegger:

“A decisão está na dependência, se somos ou não capazes de assumir tudo isso em igual originalidade e igual fortaleza: se somos ou não capazes de dar à nossa pre-sença uma gravidade real e um peso real; somente se o conseguirmos é que criamos para nós mesmos a possibilidade de grandeza.

Grandes coisas só se abrem e se revelam para grandes pessoas e para grandes povos. Pessoas mesquinhas tomam o que é pequeno por gigantes.

Temos que conquistar a verdade, é a decisão de nossa missão. Somente com a decisão dessa luta abre-se para nós a possibilidade de um destino. Só há e se dá destino lá onde, numa decisão livre, o homem se expõe ao perigo de sua pre-sença” (HEIDEGGER, 2007, p. 2,39: 271).

VI. Conclusão:

Na ideologia nazista, como salienta Bourdieu, o nacionalismo, a exaltação da raça alemã e de suas ambições expansionistas, se expressam na linguagem política ou semipolítica da resolução e do domínio, do comando e da obediência, da vontade, do sangue, da morte e da aniquilação como modalidades da mobilização total. Mas, novamente segundo Bourdieu, eles podem também falar, como Heidegger, a linguagem metafísica ou quase metafísica da vontade do poder como vontade de querer, como afirmação de uma vontade posta a serviço, não de fins, mas da superação de si mesmo ou, ainda, a linguagem do afrontamento resolvido com a morte como experiência autêntica da liberdade (BOURDIEU, 1989: 125). (5)

Trata-se, portanto, de traduzir as mesmas aspirações numa forma diferente ou, ao menos, ter aspirações semelhantes, ainda vistas de forma diferente.

A questão então é a seguinte: como o nazismo constitui-se, entre outras coisas, numa deturpação do germanismo e a leitura heideggeriana também se afasta de sua fonte, constituindo formas diferentes das nacional-socialistas em se lidar com os três aspectos apontados por Bordieu (nacionalismo, exaltação da raça, ambição expansionista), haveria em Heidegger, ao menos com relação a esses elementos, uma reaproximação com o germanismo original?

Não podemos dar nenhuma resposta segura a esta pergunta sem uma investigação prévia, realmente profunda, tanto do germanismo nele mesmo quanto da síntese filosófica heideggeriana, estabelecendo então como método de trabalho o cruzamento de todos os dados obtidos. Todavia, podemos ter como hipótese de tal investigação, numa negação de todo e qualquer determinismo histórico em favor da alteridade do homem e filósofo Martin Heidegger, que se trata na realidade de uma *terceira visão*, distinta tanto do germanismo original quanto do nazismo.

Não, evidentemente, uma concepção fora do espaço e do tempo, mas marcada pela *personalidade* heideggeriana. Com efeito, o homem vive e pensa em seu espaço-tempo, mas não está condicionado por ele (o que, pelo que abordamos sobre sua visão da história, o próprio Heidegger não haveria de negar), isto porque há sempre a oportunidade para o estabelecimento de uma dimensão de criatividade puramente pessoal. Sendo então necessário, em tão longa análise, procurar compreender o jogo complexo, talvez contraditório, que envolve o limite entre a “determinação” histórica, dada pelo germanismo original e a liberdade individual de Heidegger.

VII. Referências Bibliográficas:

a. Fontes:

MARTIN HEIDEGGER. *Ser e Tempo. Parte I e Parte II*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Décima Quinta Edição. Petrópolis/ Bragança Paulista: Editora Vozes/ Universidade São Francisco, 2005.

MARTIN HEIDEGGER. *A Caminho da Linguagem*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Segunda Edição. Petrópolis/ Bragança Paulista: Editora Vozes/ Universidade São Francisco, 2004.

MARTIN HEIDEGGER. “Da Essência da Verdade”. In: MARTIN HEIDEGGER. *Ser e Verdade*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão e Rev. da Trad. de Renato Kirchner. Petrópolis/ Bragança Paulista: Editora Vozes/ Universidade São Francisco, 2007.

VII.b. Bibliografia Citada:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BODEI, Remo. *A Filosofia do Século XX*. Bauru: EdUSC, 2000.

BORDIEU, Pierre. *A Ontologia Política de Martin Heidegger*. Campinas: Papirus, 1989.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: Introdução a uma Leitura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

FARIAS, Victor. *Heidegger e o Nazismo. Moral e Política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GILES, Thomas Ranson. *Dicionário de Filosofia. Termos e Filósofos*. São Paulo: EPU, 2004.

HUISMAN, Denis. *História do Existencialismo*. Bauru: EdUSC, 2001.

ROVIGNI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Contemporânea (Do Século XX à Neoescolástica)*. São Paulo: Loyola, 2004.

TROTIGNON, Pierre. *Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1990.

VII. Notas Explicativas:

(1) Ôntico, como observa Nicola Abbagnano, refere-se a existente, distinguindo-se de ontológico, que se refere ao ser categorial, isto é, à essência ou à natureza do existente. Por exemplo, prossegue Abbagnano, a propriedade empírica de um objeto é uma propriedade ôntica; a possibilidade ou a necessidade é uma propriedade ontológica. Foi exatamente Heidegger, conclui Abbagnano, quem ressaltou essa distinção. Ontológico, no sentido dado à palavra pela vulgarização filosófica (e aqui encontra-se a confusão fundamental), significa aquilo que, na realidade, deveria ser chamado de ôntico, ou seja, uma atitude tal em relação ao ente que o deixa ser em si mesmo, no que é como é. Mas nem por isto se propôs ainda o *problema do ser*, e muito menos se chegou àquilo que deve constituir o fundamento para a possibilidade de uma ontologia (*Vom Wesen des Grundes. I, n.14*, trad. it., p.23) (ABBAGNANO, 2000: 727).

(2) De acordo com Nicola Abbagnano, *Ek-stase* significa em Heidegger (como também para Sartre) o próprio sentido literal do termo êxtase, *estar fora* ou *sair*, correspondendo assim às três determinações do tempo, passado, presente, futuro, porquanto cada uma delas se move ou caminha para outra, o presente para o passado, o presente para o futuro, o futuro para o presente (ABBAGNANO, 2000: 308).

(3) Trata-se do movimento original de temporalização dos três “ek-stases”: ser-passado, porvir, presente.

(4) Disto já falamos na Seção III, trata-se da tese de, mesmo antes do homem falar ou pensar, o seu ser falar e tornar assim possível a linguagem, a lógica e o pensamento.

(5) O último aspecto apontado por Bourdieu, a relação com a morte, não foi por nós desenvolvido enquanto uma relação entre o *Dasein* heideggeriano e a ideologia nazista. Como visto, tomamos o outro rumo. Mas ela faz parte de um todo, a libertação do ser que, de fato, em Heidegger corresponde, num sentido paralelo, a vários temas inerentes ao nazismo.