

A tonalidade política na crítica da subjetividade de Heidegger¹

The political tonality in Heidegger's critique of subjectivity

Gustavo Ferreira²

Resumo: O presente artigo defende que e apresenta como, através da crítica à metafísica da subjetividade, a filosofia heideggeriana adquire um tom político. A crítica de Heidegger à metafísica da subjetividade ocupa lugar central em sua crítica à história do pensamento ocidental. Quando chega, em sua evolução histórica, ao século XX, tal crítica logo conclui que estamos, via metafísica da subjetividade, nos engendrando na era da técnica, a qual traz consigo consequências nefastas da continuação e não superação desta metafísica. Desta sorte, o discurso heideggeriano com relação à técnica e ao sujeito, a partir de 1930, passa a assumir, sob influência da filosofia de Ernst Jünger, uma tonalidade política, que aparecerá em diversos momentos do pensamento do autor até 1970. Com esse discurso, sua crítica histórico-metafísica da subjetividade adquire um tom político e expõe, para além de guerras atômicas, o mecanismo de subjetividade e técnica de campos de extermínio e lógica da produção. Não se trata de configurar uma filosofia política em Heidegger, mas da ascensão de uma tonalidade política no pensamento do autor. Esta, constituindo o momento mais nevrálgico da crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade, se mostra codependente dessa crítica e aponta as significativas consequências de não superar seu sujeito.

Palavras-chave: Heidegger., Subjetividade, Técnica, Tonalidade Política.

Abstract: *This article discusses how, through the criticism of the metaphysics of subjectivity, Heidegger's philosophy acquires a political tone. Heidegger's criticism on the metaphysics of subjectivity occupies a central spot in his critique on the history of Western thought. When such criticism reaches, in its historical evolution, the 20th century, Heidegger concludes that we are engendering in the age of technique, which*

¹O presente escrito é o resultado de minha pesquisa pós doutoral na Universidade Federal do Ceará - UFC, como bolsista PNPd/CAPES.

²Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará - UFC. Pós Doutorando em Filosofia por esta mesma Universidade. Mestre em Filosofia pelo Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará - UECE. Graduado em Filosofia por essa mesma Universidade. Graduado em Teologia pela Faculdade Kurius – FAK. Especialista em Gestão Escolar e Coordenação Pedagógica pela Universidade Estadual do Ceará. Professor e Pesquisador, atuou como docente na Universidade Estadual do Ceará e no Curso de Direito da Faculdade Ari de Sá - FAS. Lecionou no Colégio Estadual Liceu do Ceará, Instituto Apostólico Livre, Instituto João Calvino de Humanidades e Instituto Agente Jovem. Com experiência em disciplinas filosóficas variadas, além de professor, pesquisador e escritor de textos dos mais variados tipos, tais como traduções, artigos, livros etc. em geral acadêmico-científicos e na área de filosofia, teologia e psicanálise, é também membro do corpo editorial da Revista Lampejo - revista eletrônica de Filosofia e Cultura, parecerista em periódicos variados, fundador e ex-coordenador o Grupo de Estudos Feuerbach, Marx e pesquisas sócio-políticas - UECE e ex-coordenador do Grupo de Estudos Heidegger - UECE.

would bring within harmful consequences as long as the metaphysics of subjectivity is continued and not overcome. Therefore, the Heideggerian discourse on to the technique and the subject, starting in 1930, starts to assume, influenced by Ernst's philosophy Jünger philosophy, a political tone that will appear in several moments of the Heideggerian thought until 1970. With such discourse, his historical-metaphysical critique of subjectivity takes on a political tone and exposes, in addition to atomic wars, the mechanisms of subjectivity and technique of extermination fields and production logic. Rather configuring the rise of a political tonality in the author's thought than a political philosophy, this political tone constitutes the most crucial moment of the Heideggerian criticism on the metaphysics of subjectivity, so that appears as its codependent and points out the significant consequences of not overcoming its subject.

Keywords: Heidegger, Subjectivity, Technique, Politics.

Resumen: Este artículo sostiene que y presenta cómo, a través de la crítica de la metafísica de la subjetividad, la filosofía de Heidegger adquiere un tono político. La crítica de Heidegger a la metafísica de la subjetividad ocupa un lugar central en su crítica de la historia del pensamiento occidental. Y cuando tal crítica alcance, en su evolución histórica, el siglo XX, Heidegger pronto concluirá que estamos, a través de la metafísica de la subjetividad, engendrándonos en la era de la técnica, que trae consigo consecuencias nocivas mientras la metafísica de la subjetividad no se supera y se continúa. Así, el discurso heideggeriano en relación a la técnica y al sujeto, a partir de 1930, comienza a asumir un tono político que tendrá su aparición en varios momentos del pensamiento heideggeriano hasta 1970. Tal discurso de tono político comenzará influenciado por la filosofía de Ernst. Jünger, en la década de 1930. Con tal discurso, podremos ver una crítica histórico-metafísica de la subjetividad que toma un tono político y expone, además de las guerras atómicas, incluso el mecanismo de la subjetividad y la técnica de los campos y lógica de producción. No se trata de configurar una filosofía política en Heidegger, sino más bien del surgimiento de una tonalidad política en el pensamiento del autor. Esta tonalidad política constituye el momento más nevraugico de la crítica heideggeriana a la metafísica de la subjetividad, por lo que este tono político aparece como codependiente de esta crítica y señala las consecuencias significativas de no superar su sujeto.

Palabras clave: Heidegger, Subjetividad, Técnica, Tonalidad política.

1. Introdução

Heidegger desenvolvera, em inúmeros momentos de sua vasta obra, uma densa e considerável crítica à história da filosofia ocidental, caracterizando-a como o *esquecimento do ser*. No interior dela, uma severa crítica à metafísica da subjetividade, esta última como o auge do esquecimento do ser. Não coincidentemente, o autor aloca o primado da subjetividade, tal como o surgimento da ciência moderna, em Descartes.

Iniciando-se ali a metafísica da subjetividade, em pouco tempo é possível vislumbrar aquilo que Heidegger chamara de a *era da técnica* e as nefastas consequências promovidas dentro desta. O que se dá e quem está a operar?

É o sujeito. Submetendo a ele tudo o que o configura como sujeito, aquele que submete o real a si, através do método que é, segundo Heidegger, inaugurado no limiar do surgimento da metafísica da subjetividade, o método da ciência moderna.

Desta sorte, a crítica da metafísica da subjetividade, concomitantemente à crítica da técnica, se autoconduzirá, aparentemente, para um viés político, demonstrando, através da exposição da crítica da metafísica, a situação política do contexto em que surge, assim como as consequências, também políticas, do estatuto de tal crítica, confirmando a ascensão de uma tonalidade política no pensamento de Heidegger. Essa tonalidade, é possível dizer, inicia-se como uma espécie de fase pós-hermenêutica do pensamento do autor, já que somente aflora após o encerramento da produção propriamente hermenêutica heideggeriana, em especial após *Ontologia: hermenêutica da facticidade* (1923) e *Ser e tempo* (1927).

Mas, por que o aparecimento de uma *tonalidade* política e não de uma filosofia política? Em Heidegger é impossível falar de uma filosofia política *especificamente*. Do modo de ver heideggeriano, no íterim da história da filosofia, a filosofia política seria extensão ou consequência da filosofia enquanto metafísica. Ou, melhor dizendo, da filosofia e pensamento ocidental como um todo, constituindo-se como esquecimento do ser. Este, consagrado com o surgimento da metafísica, desde Platão até meados do século XX.³

O objeto da filosofia é o ser, podendo ela, em sentido completamente distinto das demais ciências, ser lida ou definida como ciência do ser. E o que significa, aqui e em

³Filosofia como metafísica, aqui, situa a noção de filosofia para Heidegger fundamentalmente até 1929, já que a partir de 1930 o autor começa a afirmar, em alguns escritos, diferenciações entre filosofia e metafísica. Todavia, a noção de filosofia e, principalmente, a noção de história da filosofia, mesmo em suas obras tardias, não deixam de andar lado a lado – e às vezes até co-depender – da noção de metafísica. A metafísica, no interior da filosofia heideggeriana, mesmo sendo, em certos momentos, diferenciada da filosofia, não permite que esta abra mão daquela. Acerca disso, remeto o leitor a Inwood, M. (2002). *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; Stein, E. (2014). *Às voltas da metafísica com a fenomenologia*. Ijuí: Editora Unijuí; Heidegger, M. (1965). Carta de Heidegger a Eugen Fink pelo seu sexagésimo aniversário. In *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2011.

toda parte, pelo menos pretensamente, ciência do ser? Ontologia. Todavia, onde, filosoficamente, encontramos a ontologia? Que ramo da atitude filosófica fundamental procura perguntar pelo ser, seja historicamente, via *tradição*, ou, nas primeiras décadas do século XX, quando Heidegger elabora sua crítica à tradição e inicia a construção das supostas bases de sua filosofia? Metafísica! Como metafísica e na metafísica. Com relação à famosa imagem da *árvore da filosofia*, narrada por Descartes em *Principia Philosophia* (1644) e na qual ele dá grande importância à metafísica, Heidegger comenta, criticamente, afirmando que:

A verdade do ser pode chamar-se [...] o chão no qual a metafísica, como raiz da árvore da filosofia, se apoia e retira seu alimento. Pelo fato de a metafísica interrogar o ente, enquanto ente, permanece ela junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser. Como raiz da árvore ela envia todas as seivas e forças para o tronco e os ramos. A raiz se espalha pelo solo para que a árvore dele surgida possa crescer e abandoná-lo. A árvore da filosofia surge do solo onde se ocultam as raízes da metafísica. O solo é, sem dúvida, o elemento no qual a raiz da árvore se desenvolve, mas o crescimento da árvore jamais será capaz de assimilar em si de tal maneira o chão de suas raízes que desapareça como algo arbóreo na árvore. Pelo contrário, as raízes se perdem no solo até as últimas radículas. O chão é chão para a raiz; dentro dele, ela se esquece em favor da árvore. Também a raiz ainda pertence à árvore, mesmo que ao seu modo se entregue ao elemento do solo. Ela dissipa o seu elemento e a si mesma pela árvore (Heidegger, 2005, p. 78).

Pois, para Heidegger, a metafísica, tendo em seu cerne a ontologia, “é peça doutrinária central de toda a filosofia, tratá-la em seus elementos fundamentais requer a meditação sucinta do conteúdo principal da filosofia” (Heidegger, 2005, p. 1).⁴ Mas, a filosofia como metafísica, ou, como em sua centralidade e significação fundamental, resguardando a ontologia e, para tanto, trajada metafisicamente, pressupõe o entendimento do que é enquanto metafísica. De maneira mais direta, podemos questionar: o que seria, neste sentido, a filosofia enquanto metafísica, ou, somente, a metafísica? A resposta, já acima aludida: o esquecimento do ser.

Heidegger nos mostra em diversos momentos que a filosofia ocidental, de Platão a nossos dias, ao pensar fazer metafísica, privilegiou o ente em detrimento do ser

⁴E, também, deve ser considerado que, enquanto metafísica, “trata-se de um compreender e de conceitos de um tipo *originariamente próprios*. Os *conceitos metafísicos* permanecem eternamente vedados à sagacidade em si indiferente, que é característica do espírito descompromissado da ciência” (Heidegger, 2005, p. 9).

acreditando promover a ontologia, a ciência do ser. Com Platão, herdeiro dos filósofos da *physis*, com a *Ideia*, logo com Aristóteles e a *energeia* e, em seguida, com os medievais, *Deus*, configuraram-se os seguintes: *actualitas*, *substans*, *subiectum*, encerrando o *primeiro ciclo* do esquecimento do ser, processo que Heidegger denominara com a expressão *onto-teo-logia*. Com a modernidade, o ente privilegiado que obliterará o ser será o sujeito, iniciando-se assim o *segundo ciclo*, a metafísica da subjetividade, metafísica enquanto processo de esquecimento do ser.

Se a filosofia é metafísica enquanto esquecimento do ser, torna-se inviável ler qualquer viés filosófico ou ramo da filosofia como independente ou com especificidade própria: todos são metafísica, são codependentes em sua gênese, estrutura e desenvolvimento, do esquecimento do ser. Desse modo, não seria possível falar de uma filosofia política heideggeriana propriamente dita sem trair a própria concepção de filosofia do autor. Adiante no decorrer do nosso trabalho ficará mais claro como a ascensão de uma tonalidade política em Heidegger se dá de forma completamente entrelaçada à sua teoria do esquecimento do ser, na qual a aparição de aspectos políticos não significaria essencialmente uma filosofia política.⁵

Desta sorte, parece ser mais adequado, aqui, falar de uma tonalidade política do que, como explicamos, de uma filosofia política.⁶ Não um desvio de discurso ou

⁵Autores como Leaman, Sluga, Wolin, Faye, Knowles, O'Brien, Loparic e outros discutem a possibilidade de uma leitura de Heidegger em que *em* e o *de* podem ser discutidos ou interpretados politicamente. No entanto, não adentraremos nessa discussão, pois nossa sugestão aqui é outra: apresentamos a aparição de uma tonalidade política na qual o discurso não se torna propriamente político ou se dá alguma forma de filosofia política, mas, isto sim, como no desenvolvimento da crítica da metafísica da subjetividade o discurso heideggeriano, em alguns momentos, passa a adquirir um tom político. Caso adentrássemos no debate acerca das leituras políticas *em* ou sobre a possibilidade *de* uma filosofia política em Heidegger, incorreríamos no risco de nos desviar de nosso objeto.

⁶Vale uma observação, para evitar futuros equívocos: do ponto de vista conceitual, somente vemos a expressão *tonalidade* (*Stimmung*) surgir, ao longo da obra heideggeriana, de maneira expressiva. Inicialmente, no início do parágrafo 29 de *Ser e tempo*, num sentido do que chamaríamos de humor, logo após ter feito apontamentos a *Befindlichkeit*, referindo-se ao que chamaríamos de *disposição*. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, Heidegger fala em tonalidade afetiva, utilizando, novamente, a expressão *Stimmung*. No início do primeiro capítulo da obra citada afirma que cabe – no escopo contextual de seu discurso em tal obra – “despertar uma tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar. [...] Vale despertar uma tonalidade afetiva fundamental, que nosso filosofar deve assumir” (Heidegger, 2011, p. 77). Essa tonalidade já precisa estar aí, diz Heidegger, que somente precisamos constatar-la. Mas, não deve ser algo que pudéssemos tomar consciência, por estarmos inconscientes da mesma, ou tomada de consciência no sentido cartesiano, ou, até mesmo, freudiano. Portanto, não se resguarda aqui uma relação com a mente, no sentido da alma cartesiana, ou do consciente ou inconsciente freudiano, ou qualquer coisa do gênero. Pelo contrário, “a tonalidade afetiva não é um ente,

pensamento, mas uma outra paisagem no caminhar de um mesmo pensamento. A *tonalidade* que aqui atribuímos ao pensamento de Heidegger tem que ver com o *tom* que o discurso heideggeriano adquire a partir de um momento aparentemente pós-hermenêutico⁷ e que, em outras fases de seu desenvolvimento, brota de sua crítica da metafísica da subjetividade, caminhando lado a lado dela. Não se trata de uma filosofia política ou da discussão de temas polêmicos acerca de posturas políticas⁸ do autor, como

que advém na alma como uma vivência, mas o como de nosso ser-aí-comum” (Heidegger, 2011, p. 77). O *Stimmung* que aparece em *Ser e tempo* e em *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, apesar de poder ser traduzido também por tonalidade, não resguarda relação com o que estamos a chamar aqui de tonalidade ao apontarmos a ascensão de uma tonalidade política em Heidegger. Assim, deve estar suficientemente claro que em Heidegger, *Stimmung*, ou seja, a tonalidade (afetiva), nada tem que ver, no contexto em que surge e em seu desenvolvimento, com a ascensão ou aparecimento de uma *tonalidade política*. Tal como tonalidade afetiva parece não ser necessariamente afeto, também tonalidade política não é necessariamente política. Ou, no caso aqui especificado, uma filosofia política em Heidegger. Tonalidade política nos parece ser a expressão mais adequada para mostrar como ou em que momento o discurso heideggeriano, no interim de sua crítica à metafísica da subjetividade, adquire um *tom* político, como e onde podemos localizar a ascensão e lapsos de desenvolvimento de uma *tonalidade política*.

⁷Entre 1922 e 1924, Heidegger produziu *Ontologia: hermenêutica da facticidade* e, entre 1927 e 1929, *Ser e tempo*. Estas são, inegavelmente, as obras do autor que melhor e mais diretamente tratam do caráter hermenêutico e nas quais Heidegger se posiciona como um hermeneuta, elevando a noção de compreensão a níveis jamais vistos na história da filosofia ocidental. No entanto, a partir da década de 1930, período onde começará a aflorar no interim do discurso heideggeriano a tonalidade política, vemos, muito pouco ou quase de maneira nula, a presença do discurso propriamente hermenêutico em Heidegger. Por isso, estamos aqui a falar de período pós-hermenêutico ao nos referirmos ao que estamos afirmando aflorar como uma tonalidade política, ou que a tonalidade política aflora numa fase pós-hermenêutica em Heidegger.

⁸Referimo-nos, aqui, aos polêmicos *Cadernos Negros* de Heidegger, os quais vieram à público em 2014, sob a edição e comentários também polêmicos de Peter Trawny. A publicação pareceu visar a opinião de que Heidegger fora de fato antissemita e nazista convicto, como pessoa, indivíduo, profissional e filósofo. A publicação de tais *Cadernos* gerou debates fervorosos. No entanto, como ressaltamos em nota anterior, não nos adentraremos no debate, fazendo somente aceno para o que parece ser, até o momento, o estudo filosófico mais sério já feito acerca de tais *Cadernos*, a saber, *A verdade sobre os cadernos pretos de Heidegger*, de Francesco Alfieri e Friedrich von Herrmann. Num estudo relativamente denso, de pouco mais de dois anos, a obra concluiu não haver prova alguma de conteúdo nazista na filosofia heideggeriana ou antissemitismo por parte do filósofo. Em entrevista (cf.: <https://revistacult.uol.com.br/home/nao-ha-nada-nos-cadernos-pretos-que-possa-indicar-adesao-de-heidegger-ao-nazismo>), Francesco Alfieri diz que muitos intelectuais, prudentemente, preferiram não se manifestar logo ou diretamente sobre os *Cadernos*. Aqui colocamo-nos nessa posição, principalmente por não ser este o objeto do presente estudo. Soraya Guimarães, em artigo jornalístico diz: “Nos *Cadernos*, Heidegger se mostra frustrado, desesperado na sua luta homérica contra o fim da filosofia, que mais parece o fim do mundo. Nem o mundo acabou, tampouco a filosofia. O que ele presenciava, consternado, era o fim do seu mundo, diante da era informacional, onde todo saber e toda verdade só podem ser entendidos binariamente – falso/verdadeiro, certo/errado. Isso representava para ele uma ameaça à filosofia, à ambiguidade de sentidos que não se reduz à objetividade (ao informacional). Para Heidegger, como ele mesmo expressou nos *Cadernos*, “uma filosofia não se deixa jamais refutar!”, porque justamente não poderia corresponder aos parâmetros técnico-científicos. Mas, e quando a filosofia surge avizinhada do que devemos veementemente refutar (colonialismo, sexismo, racismo...)? A questão heideggeriana de como se aproximar do filosófico, ironicamente, passa a ser chave na decisão de como interpretar os *Cadernos*”. Guimarães, S. (2014). Os cadernos pretos e o fim da filosofia. O Povo Online. Colunas: Filosofia pop. Disponível em:

expusemos brevemente em nota acima.

2. Hermenêutica: crítica da fenomenologia, crítica da subjetividade

No parágrafo 7 de *Ser e tempo* Heidegger esboça a sua concepção de fenomenologia, a qual já anuncia, por assim dizer, o rompimento com aquele que ele próprio designara o seu *Honorável Mestre*, a saber, Edmund Husserl. O anúncio do rompimento com o mestre trouxe consigo também o irromper da *fenomenologia hermenêutica* heideggeriana, que dá primazia ao âmbito da *compreensão* em detrimento da relação sujeito-objeto. O rompimento entre Heidegger e Husserl, se dá, primordialmente, a partir da problemática do conhecimento, instância de distinção fenomenológica que torna possível, de um lado, a fenomenologia transcendental e, de outro, a fenomenologia hermenêutica. As famosas e polêmicas cartas trocadas entre Heidegger e Husserl acerca do verbete *fenomenologia*, escrito pelos dois para a *Enciclopédia Britânica*⁹, destacam bem essa separação.¹⁰ Carlos Alberto Ribeiro de Moura, no prefácio à segunda edição (brasileira) de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, sublinhando o que Husserl diz no parágrafo 153 desta mesma obra, afirma que:

A filosofia, para Husserl, é essencialmente uma investigação crítica do conhecimento, e por isso mesmo ela não falará do mundo, ela não será um método de compreensão de realidades, [...] para Husserl, não haverá fenomenologia do ser, mas apenas uma fenomenologia da razão (Moura, 2006, p. 18).

Se isso estiver certo, então teremos que concordar com Ernildo Stein: a noção de *mundo* seria exatamente o ponto de separação entre a fenomenologia transcendental

<https://www20.opovo.com.br/app/colunas/filosofiapop/2014/09/01/noticiasfilosofiapop,3306885/os-cadernos-pretos-e-o-fim-da-filosofia.shtml>. Esta posição parece não somente corroborar a leitura de Alfieri e Herrmann como também aponta para suspeita de que tais *Cadernos* não devem ser lidos sem o cuidado interpretativo de analisar a totalidade da obra do autor e o contexto em que cada linha foi escrita. Tal apontamento, inclusive, ficará ainda mais claro quando, mais a frente, apresentarmos o momento em que parece finalmente aflorar a tonalidade política na filosofia do autor.

⁹Cf.: Heidegger, M. (1925). *Versuch einer zweiten Bearbeitung*. Encyclopaedia Britannica. In E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie* (Husserliana IX, pp. 256-263). Nijhoff: La Haye, 1962.

¹⁰Para maior aprofundamento do momento central do rompimento de Heidegger com Husserl a partir da problemática do conhecimento, remeto o leitor a: Stein, E. (2010). Mundo e subjetividade: o núcleo da diferença entre Husserl e Heidegger. In C. A. Battisti (org.), *Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas*. Editora UNIJUÍ e Editora UNIOESTE.

(Husserl) e a fenomenologia hermenêutica (Heidegger), portando, também o ponto nodal do rompimento de Heidegger com a tradição que ele tanto respeita, mas que, com pesar se vê na obrigação de superar. Para Stein, apoiando-se em trechos significativos da carta de Heidegger a Husserl citada anteriormente, em especial, na parte em que Heidegger se refere ao Dasein afirmando que a questão do modo de ser do constituinte é incontornável:

Os elementos unilaterais do corpo e da psicologia pura - nos quais Husserl insistia muito - só são possíveis sobre a base de uma integralidade concreta do homem, tal como ele é determinado primeiramente em seu modo de ser. Quer dizer: corpo e espírito, o elemento somático e o elemento psíquico, pressupõem esse modo de ser do Dasein, onde se constitui aquilo que se chama *mundo*. [...] O *ponto fraco* de Husserl era exatamente essa questão: se eu reduzo tudo aos polos *noético* e *noemático* do Eu transcendental, para ver se há uma constituição como conhecimento sujeito-objeto, eu necessariamente faço isso em uma dimensão, em algum lugar. Esse lugar é o ser humano concreto - o ser humano com seu enraizamento num mundo vivido. Como reduzir aquilo que sustenta o Eu transcendental, e também este, à dimensão transcendental do polo sujeito-objeto, *noesis noésios*? Como dar àquilo que sustenta a redução transcendental uma redução transcendental? Impunha-se uma espécie de objeção de circularidade transcendental inaceitável (Stein, 2010, pp. 289-290).

Esta perspectiva abre as portas para a lacuna da historicidade, a qual, em relação à *verdade*, a tradição não irá pensar. O sujeito, como inquietantemente declinará Foucault em seus escritos, sob a assumida influência de Heidegger, é fundamentalmente histórico. E o ente que passa a constituir o lugar de verdade desde o primado da modernidade está inserido em um lugar de verdade. Já o mote da fenomenologia hermenêutica, longe de um procedimento objetivista ou especulativo, tendo como basilar em sua estrutura o conceito de *compreensão*, é o pilar da destruição e proposta de retorno, fundamentação da crítica à metafísica da subjetividade. Mas, aqui, o retorno, o passo de volta, o viés fundamentalmente hermenêutico, não exclui, por assim dizer, o transcendental, pelo menos não o transcendental tal como Heidegger compreende esta noção. Heidegger não abre mão disso, do transcendental heideggeriano, de como ele entende tal noção, interpretada como tradução, do grego, *metá* (*metá* = *trans*). Se assim o é, a dimensão do que torna possível o ir além, o transcendental, tem, na qualidade de passo de volta, de fator hermenêutico, a intenção de trazer

essa originalidade e essa radicalidade para um espaço anterior à subjetividade e

de criticar a ideia de subjetividade como fundamento último, dizendo que ele sempre mergulha no fático, portanto, tem condições históricas, é retirar da subjetividade a sua condição de verdadeira transcendentalidade (Stein, 1993, p. 120).

A fundamentação hermenêutica de Heidegger em *Ser e tempo* consagra o ponto hermenêutico de sua filosofia. Essa separação que acabamos de narrar, em relação a Husserl, se dá através desse momento fundamentalmente hermenêutico da filosofia de Heidegger. No entanto, o limiar do aparecimento da tonalidade política em Heidegger acontece exatamente quando ele deixa de abordar tais questões sob a égide da hermenêutica ou da fenomenologia hermenêutica contidas em *Ser e tempo*. Daí a necessidade de falarmos aqui da tonalidade política em Heidegger como um momento pós-hermenêutico do seu pensamento, já que tal tonalidade, como veremos logo a frente, somente aparece a partir da década de 1930, quando Heidegger já havia, aparentemente, afastado a hermenêutica de seus principais escritos. Não obstante, quando Heidegger aborda a égide da hermenêutica, é impossível identificar uma tonalidade política.

A crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade, a qual é explicação heideggeriana da crítica da tradição¹¹ como um todo em determinado momento, quando atualizada, ou seja, quando tratada no contexto do presente¹² em que Heidegger estava a formulá-la, e não voltada para os períodos variados da tradição, inevitavelmente adquire um tom político. Tal crítica passa pelo crivo da filosofia hermenêutica mas, quando adquire um tom político, a filosofia hermenêutica parece já ter saído de cena.

Com isso, é substancial e emergente aos olhos de Heidegger trazer à tona o que o sujeito, herdado da tradição da metafísica da subjetividade e atualizado como operador da técnica, significa.

¹¹A noção de *tradição* é tão cara quanto complexa relativamente à sua aparição no pensamento heideggeriano. Peço que o leitor não perca de vista a riqueza conceitual deste termo tão importante em Heidegger, o qual deverá aparecer em diversos momentos tanto na obra do autor, quanto aqui. De antemão, basta apenas observarmos que a tradição significa aquilo que resguarda o cerne da filosofia como história do esquecimento do ser. A tradição é, para Heidegger, a condutora onto-teo-lógica fundamental, aquela que transformou a história do pensamento ocidental, ou, até mesmo, da filosofia, em história do ente, ou do ente em detrimento do ser, ou, ainda e principalmente, em história da filosofia como metafísica, história do pensamento ocidental como esquecimento do ser.

¹²Tal crítica fora formulada em inúmeros momentos da obra de Heidegger, mas, no que diz respeito ao momento em que Heidegger assume uma tonalidade política, como mostraremos, é exatamente no contexto da ascensão de Hitler ao poder no decorrer da Segunda Grande Guerra e no imediato pós-Guerra.

3. A problemática do sujeito

A seguinte fala de Heidegger é suficientemente explanativa para o prólogo de nossa apreciação:

pela subjetividade do *eu penso*, no sentido da certeza. Dito ainda de outra forma, a ciência assim colocada, isto é, esse método é o ataque mais monstruoso do homem à natureza, conduzido pela pretensão de ser *maître et possesseur de la nature*. Na pretensão da ciência moderna, colocada dessa maneira, fala uma ditadura da mente que se rebaixa a operadora da calculabilidade e só deixa valer o seu pensamento como um manipular de conceitos operativos e representações de modelos e modelos de representações – não só deixa valer, mas ousa apresentar a consciência reinante nesta ciência até mesmo como consciência crítica numa cegueira monstruosa (Heidegger, 2009, p. 144).

Para Heidegger, a fala cartesiana que se dá próxima aos últimos momentos do *Discurso do método* (1637), a saber, a que diz que o homem se torna *maître et possesseur de la nature*, é a consequência básica da elaboração da subjetividade. E se esta é, no nascedouro da subjetividade, a consequência básica, a consequência máxima, podemos imaginar, será não somente a devastação da natureza pelo homem como, também, a dominação do homem pelo homem.

O sujeito a que se refere Heidegger, este lugar de verdade, de determinação e dominação da realidade, já tendo seu método de dominação, não tardaria em reclamar o lugar de senhor e dominador, a nível, por assim dizer, planetário. E as consequências não somente ecológicas mas também éticas e, principalmente, políticas, logo emergiriam de forma alarmante.

Bem antes do jargão que num primeiro momento convida e num segundo instiga, tendendo a pressionar-nos à postura de uma suposta consciência ecológica, passar a existir, entrar em pauta política, intelectual e filosófica, Heidegger já chamava a atenção, em textos como *A questão da técnica*, de 1953, para tal necessidade e/ou perigo. Heidegger, desde logo, enxergara os riscos da dominação através do *método* pela imagem do esquecimento do ser, da qual a tradição é herdeira, em especial, pelo sujeito moderno e no que este tendia transformar-se.

A crítica de Heidegger à história da filosofia ou do pensamento ocidental como esquecimento do ser não é novidade no decorrer da obra heideggeriana após 1927, sendo

na verdade o fio condutor desta, até mesmo, quando ainda jovem, em 1922, no curso *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. E a crítica de Heidegger à metafísica da subjetividade, a qual se espalha por inúmeros momentos de toda a sua vasta obra, passa a ser o núcleo duro e temeroso de sua crítica à história do pensamento e filosofia ocidentais, pois, nunca antes da noção moderna de sujeito, um ente havia assumido o lugar do ser de maneira tão veemente, insistente e duradoura, chegando aos nossos dias.

A questão do esquecimento do ser rege todo o pensamento heideggeriano, rega suas problematizações e alimenta suas análises. O esquecimento do ser, marco da fundação do pensamento ocidental e, conseqüentemente, da filosofia ocidental, pode ser lido, também, como história da metafísica ou do pensamento metafísico. Como já aludimos, para Heidegger, a metafísica, a *ciência primeira* de Aristóteles, se constituiu, desde o início, com Platão, na fundação e bases do Ocidente, como atribuição de privilégio a um ente específico em detrimento do ser. A metafísica, ciência primeira, que pergunta pelo ente enquanto ente, portanto, que pergunta sobre o ente em seu ser, continuou como aquilo que Aristóteles chamara, não obstante, como *ciência primeira* (*proté epistémé*) e *ciência procurada* (*epistémé zetoumé*), pois não se desenvolveu uma ciência do ser, uma real *ontologia*, suscitando a necessidade do que Heidegger chama em *Ser e tempo* de uma *ontologia fundamental*. A filosofia ocidental, de Platão aos nossos dias, na perspectiva heideggeriana, ao pensar fazer metafísica, privilegiou o ente em detrimento do ser, acreditando estar promovendo ontologia, ciência do ser. Em Platão, herdeiro dos filósofos da *physis*, com a *Ideia*, e logo Aristóteles, com a *energeia*, em seguida, com os medievais, *Deus*, onde se configuraram os seguintes: *actualitas*, *substans*, *subiectum*, encerrando o primeiro *ciclo* do esquecimento do ser, processo que Heidegger denominara com a expressão *onto-teo-logia*.¹³

No âmbito de tal *processo* surge o segundo momento do desenvolvimento do pensamento ocidental como esquecimento do ser. Este segundo momento, fator de abordagem central ao longo da obra heideggeriana, o autor denominou como *metafísica da subjetividade*. Trata-se do momento em que, após a primazia de Deus como ente

¹³Cf.: Heidegger, M. (1957). A constituição onto-teo-lógica da Metafísica. In *Conferências e escritos filosóficos*. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo, 2005.

privilegiado, no auge do período que comumente é designado como período medieval e a partir dos problemas e questões que emergiram na escolástica tardia, surge a teoria do sujeito, com Descartes, e do qual que se desenrolará tal teoria a partir da perigosa noção de sujeito até o século XX.

O que Heidegger designara como metafísica da subjetividade é um longo e considerável período na história do pensamento ocidental – nunca esquecendo do pressuposto de esta se realizar ou desenvolver na forma de esquecimento do ser. Este longo período, que no âmbito do pensamento heideggeriano tem sua *gênese* na escolástica tardia e vai até os confins do século do século XX, ocupa certa centralidade no pensamento do autor – em especial devido a metafísica da subjetividade ser, para ele, o auge do esquecimento do ser – a problemática relativa ao sujeito, a metafísica da subjetividade.

Sendo a história do pensamento ocidental regida pelo esquecimento do ser, e Heidegger crendo perceber isso, a crítica de tal esquecimento não somente não tardará a aparecer de maneira voraz como ocorrerá nos escritos heideggerianos a partir de 1922 (em especial com *Ontologia: hermenêutica da facticidade*) na forma de propostas críticas. A principal de tais propostas surge como uma necessidade. Em escritos anteriores a *Ser e tempo* Heidegger já havia apontado para algumas das consequências da existência de tal problemática fundamental inerente ao pensamento ocidental. No entanto, é somente em *Ser e tempo* que Heidegger falará da necessidade da *destruição* da tradição de pensamento que legou e tem legado tal problema e tem mantido o motor do processo. O projeto de *destruição*, apesar de surgir em *Ser e tempo*, somente se constituirá, na forma de *desmonte* e *desconstrução* da tradição metafísica, no decorrer da obra heideggeriana que o sucederá. O desmonte ou desconstrução, que em *Ser e tempo* aparece como proposta de *destruição* da tradição, significa barrar o equívoco fundamental que legou o sujeito, equívoco esse do qual o sujeito é não somente fruto, mas, também, agora, o seu principal continuador.

Na década 1930, quando Heidegger desenvolverá textos de relevo, tais como *Kant e o problema da metafísica*, *O que é metafísica?* e a primeira parte de *Nietzsche*, *introduzirá*, abandonando a noção de *destruição*, o conceito de *superação*. A necessidade

da superação da metafísica, ou, da tradição metafísica, no interior do pensamento heideggeriano, se constituirá apresentando-se, diversas vezes, como análise crítica da metafísica da subjetividade, por esta ser, por assim dizer, a continuação ou segundo momento do processo de desenvolvimento do pensamento ocidental como esquecimento do ser. E é no ínterim deste novo projeto pós *Ser e tempo*, visando a superação da tradição, que aparecerá a tonalidade política, após, aparentemente, o abandono da perspectiva hermenêutica.

4. O tom político I: uma nova viragem e o encontro com a filosofia de Ernst Jünger

Devemos dizer, observando o excuro histórico heideggeriano acima narrado, no entanto, que – e aqui é onde especificamente o discurso adquire um tom político – mesmo a defesa de que o pensamento ocidental se caracteriza como esquecimento do ser e no interior deste a crítica da metafísica da subjetividade como auge do esquecimento do ser, parece que, rumo à *técnica* e sua crítica, em Heidegger, a partir de 1930, algo muda. E não estamos a falar aqui da *Kehre* heideggeriana, tão amplamente discutida entre os estudiosos do autor.¹⁴ Bem sabemos que da amplitude e complexidade da questão da *Kehre* heideggeriana, mas esta não é o principal objeto crítico relativo à mudança a que nos referimos a partir de 1930. Na verdade, esta mudança, ao que parece, não fora minimamente notada ainda entre os heideggerianos.

Sobre a pouca relevância da mudança relativa à *Kehre*, na década de 1930, no que tange – especificamente – ao nosso tema, lembremos que em 1946, em *Carta sobre o humanismo*, Heidegger reafirma que, mesmo após *Ser e tempo*, o seu principal objetivo filosófico ainda é a questão do ser. O que nos sugere que haveria, assim, até *Ser e tempo*, um trato hermenêutico-fenomenológico para com o ser e, a partir da década de 1930, se redefiniria, por assim dizer, a questão relativa às condições de possibilidade de análise de tais problemas relativos à questão do ser, quando a analítica do *Dasein* de *Ser e tempo* ter-se-ia mostrado incapaz de pensar o seu próprio pressuposto: o ser. Richardson, em *Heidegger: ensinando através da fenomenologia*, analisa profundamente essa

¹⁴Autores como W. Richardson (*Heidegger, through phenomenology to thought*), M. Casanova (*Compreender Heidegger*), O. Pöggeler (*Being as appropriation*), E. Stein (*Sobre a verdade*) e outros, discutem amplamente a questão da *Kehre*, da *viragem* no pensamento de Heidegger.

possibilidade de *dois* Heidegger's (a *viragem*, a questão da *Kehre*), um anterior a 1930 e outro posterior. Logo, conclui ser uma divisão inócua, constatando que a questão de Heidegger, como o próprio afirmara, mesmo após 1930, ainda fora a mesma.¹⁵ A questão continua a mesma, mas, talvez, o modo de tratá-la é que tenha mudado. A partir da *Kehre*, a mediação através do Dasein não ocorre mais, tirando de cena o viés hermenêutico da filosofia de Heidegger, como nota Pöggeler em *Being as appropriation* (1975). A conferência *Sobre a essência da verdade*, parecendo ser uma das dobradiças principais de tal *viragem* do pensamento de Heidegger, proferida, inicialmente, justamente em 1930, ministrada mais de uma vez entre 1930-1932, reeditada em 1943 e modificada variadas vezes até 1960, aborda questões já suscitadas em *Ser e tempo*, todavia, contém temáticas que serão mui caras ao seu autor posteriormente à *Ser e tempo*, tais como *velamento do ser* e os conceitos de *errância*, *perspectiva* e *essência*.

Portanto, para além da questão da *viragem*, o que de fato também muda ou ocorre a partir de 1930, é a aparição de um tom político, no interior dos desdobramentos discursivos do pensamento de Heidegger. De onde vem o sopro dessa tonalidade? Parece ser o encontro com a obra de Ernst Jünger o móbil que faz a postura de Heidegger tomar ares e ascender uma tonalidade política.

Em 1930 há, assumidamente, um encontro de Heidegger com a obra de Ernst Jünger, em especial com o artigo *Mobilização total*¹⁶ e, posteriormente, com *O trabalhador*. Ali, Heidegger aparenta começar a perceber que o cotidiano dominante em nossa época não é o caseiro, tematizado em *Ser e tempo*, mas o técnico, descrito por Jünger nos escritos supracitados. Não obstante, neste mesmo período, Heidegger inicia o aprofundamento de seus estudos sobre Nietzsche, sobre os quais sabemos que são extraídas teses chamativas de teor aparentemente político. Heidegger diz:

No ano de 1930, foi publicado o artigo *A mobilização total* de Ernst Jünger, nesse artigo, foram anunciadas as linhas fundamentais de *O trabalhador*, que apareceu em 1932. Num pequeno círculo, de que fazia parte o meu assistente Brock, eu discuti já então esses escritos, tentando mostrar como eles expressam uma

¹⁵Cf.: Richardson, W. (2003). *Heidegger, through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press.

¹⁶O artigo *Mobilização total* (*Die Totale Mobilmachung*) foi publicado, pela primeira vez, em 1930, em uma obra coletiva editada sob a direção do próprio Jünger, chamada *Krieg und Krieger* (*Guerra e guerreiros*).

compreensão essencial da metafísica de Nietzsche, na medida em que a história e o momento atual do Ocidente foram vistos no horizonte dessa metafísica. A partir desses trabalhos e, mais essencialmente ainda, de seus fundamentos, pensamos naquilo que estava por vir, isto é, tentávamos ir ao seu encontro e questioná-lo. [...] No inverno de 1939/1940, eu de novo comentei, num círculo de colegas, parte do livro de Jünger *O trabalhador* e constatei que ainda naquela época aqueles pensamentos eram estranhos e que ainda causavam estranheza, até que foram confirmados pelos fatos. Aquilo que Ernst Jünger pensa nos pensamentos de domínio e forma do trabalhador, e que ele vê à luz desse pensamento, é o domínio universal da vontade de poder no interior da história vista planetariamente. É nessa realidade que hoje se encontra tudo, que se chame comunismo, fascismo ou democracia mundial. É a partir dessa realidade da vontade de poder que eu comecei a ver, já nessa época, o que *há* (Heidegger, 1983, pp. 24-25).

Jünger expõe uma figura do trabalhador que não é idêntica à do camponês ou artesão, sendo até mesmo mais interessante e apropriada à época. Convencido disso, vemos Heidegger citar Jünger, posteriormente à escrita de *A questão da técnica*, da seguinte maneira: “A técnica é o modo como a figura do trabalhador mobiliza o mundo” (Heidegger, 1986, p. 398). O teor político que passa a acometer a filosofia de Heidegger não só a partir de *A questão da técnica*, mas, bem antes, na elaboração do primeiro volume de *Nietzsche*, através da leitura de seu contexto e da obra de Jünger é nítido e notório. Não coincidentemente, vemos, em todos estes períodos e escritos, um tom premonitório que aponta para a crítica da metafísica da subjetividade – o próprio escrito *Nietzsche* é um dos exemplos claros disso.¹⁷ A relação ou encontro com a obra de Jünger é fundamental para a ascensão da tonalidade política supracitada. Aliás, as falas acima nitidamente carregam uma tonalidade política, seja as que citam Jüng, seja as que se encontram na obra *Nietzsche*.

5. Ernst Jünger e a *Mobilização total*

Em *A mobilização total*, dissertando sobre a primeira Grande Guerra que o mundo acabara de testemunhar, Jünger afirma que: “muito antes, nós nos esforçamos em reconhecer alguns dados que diferenciam a última guerra, nossa guerra, o maior acontecimento deste tempo e o de mais amplo efeito, de outras guerras cuja história nos

¹⁷Cf.: Heidegger, M. (1961). *Nietzsche*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária e Grupo Editorial Nacional, 2014.

foi legada” (Jünger, 2002). A percepção profunda e perspicaz de Jünger sobre o que estava a ocorrer deixa claro que ele estava abismado. Sem ignorar a Grande Guerra, Jünger chama atenção para um evento paralelo, mas não desvinculado, e tão importante quanto, a saber, a Revolução Russa e a instauração de um regime soviético de pretensões globais.

Esses dois fenômenos, a guerra mundial e a revolução mundial, estão entrelaçados um com o outro de modo muitíssimo mais estreito do que parece à primeira vista. Eles são os dois lados de um só acontecimento de tipo cósmico, dependentes um do outro em relação a muitas coisas, tanto no que concerne ao modo como surgiram, tanto no que concerne ao modo como eclodiram (Jünger, 2002, p. 1).

A problemática do progresso, tão cara aos teóricos políticos do século XX, entra aqui em questão. A guerra e a revolução parecem querer dizer sim à promoção de um suposto progresso, mas Jünger constata nesse tal progresso uma máscara para a “aparentemente tão translúcida razão” (Jünger, 2002, p. 2). O progresso, na perspectiva de Jünger, sendo a grande Igreja do povo do século XIX que gozava de autoridade efetiva e crença acrítica, e convertera-se, no século XX, numa força de tipo cultural. A respeito da explosão da Grande Guerra, não obstante, também da Revolução, deve ser observado o fator moral, o qual impulsionou os indivíduos, em sua relação com o progresso, a se lançarem à guerra com tanto esmero. É na leitura de tal fenômeno que Jünger introduz o conceito de *mobilização total*.

Noutros tempos, talvez até o século XIX, não havia um aspecto de mobilização geral com o esforço de guerra além dos alistados, seja por obrigatoriedade ou pela pretensão de seguir carreira militar, numa estreita relação entre Estado e o exército na qual a guerra podia ser vista com desdém pela população comum, que inclusive era instruída a ficar tranquila mesmo em caso de derrota do exército do seu país. A guerra como despesa do Estado, dispêndio de esforço e finanças, não gerava grande coisa do ponto de vista moral ou social da população como um todo, pois configurava uma medida somente *parcial*. Com a Revolução Francesa, as novas democracias e a queda da nobreza, a aristocracia militar foi perdendo seu posto e mérito, o esforço de guerra passa a se concentrar no oneroso tesouro de guerra fixo e gastos com exército desgastam

excessivamente a visão popular sobre a guerra. Emerge um imenso esforço de trabalho, paralelo aos exércitos que se digladiam em campo de batalha, o fenômeno do exército do campo, da alimentação, da indústria armamentista: é esse esforço paralelo que movimentava o progresso, que engloba a população como um todo no esforço de guerra, se relaciona com ela e faz com que o cidadão comum tenha em sua realidade um senso bélico. Foi exatamente o que se deu na primeira Grande Guerra. Jünger explica que:

Na última fase, que já se insinuava por volta do fim desta última guerra, não ocorreu mais nenhum movimento – mesmo o de uma dona de casa junto à sua máquina de costura – no qual não residisse ao menos uma função mediatamente bélica. Nessa captação absoluta de energia potencial, que transformou os Estados industriais beligerantes em vulcânicas oficinas siderúrgicas, anuncia-se, talvez do modo mais evidente, o despontar da era do trabalho – essa captação faz da guerra mundial um fenômeno histórico cujo significado é muito mais importante do que a Revolução Francesa. Para desdobrar energias de tal grandeza, não basta mais armar o braço que carrega a espada, é preciso uma armação até a medula, até o mais fino nervo da vida. Realizá-la é a tarefa da mobilização total, de uma ação através da qual a rede elétrica da vida moderna, amplamente ramificada e cheia de dutos, é canalizada, por meio de uma única chave na caixa de luz, para a corrente da energia bélica (Jürgen, 2002, p. 3).

Após isso, vinculando a guerra ao discurso de paz, é possível assistir os Estados do pós-Guerra promovendo novos métodos de armação – o jargão bélico antigo que aconselha a armar pela paz, para evitar a guerra ou para se proteger dela, nesse sentido, a guerra como condição da paz – já moldados pela mobilização total. Jünger exemplifica com o Plano quinquenal russo-soviético ou, nas democracias, com os princípios de economia planificada, que fazem convergir a pressão outrora feita pelas massas para um conjunto de formações cristalizadas. Isso possibilita que a mobilização total seja um estado constante e a formação das grandes massas e tudo que vem com elas naturalize, em prol do discurso de defesa, uma hiper produção para o ataque:

Assim como toda vida, ao nascer, já traz consigo o gérmen de sua morte, também o surgimento das grandes massas encerra em si uma democracia da morte. A época do tiro mirado, com efeito, já ficou para trás. O chefe de esquadrão que, altas horas da noite, dá a ordem de ataque de bombas não conhece mais diferença alguma entre combatentes e não combatentes, e a nuvem de gás letal avança como um elemento natural sobre tudo que é vivo. A possibilidade de tais ameaças, porém, não pressupõe uma mobilização, nem parcial, nem geral, mas total, que se estende ela mesma até a criança de berço, a qual está ameaçada como todo mundo, aliás, ainda mais fortemente (Jünger, 2002, p. 3).

Nesse sentido, com a mobilização total, as guerras que outrora foram de nobres e reis são agora dos trabalhadores; não o cidadão, o simples indivíduo com direitos e deveres, mas o trabalhador, o responsável, na esteira do progresso, pela superprodução bélica e o sustentáculo do seu espírito. Assim, “aqui se manifesta uma consequência rigorosa, a marca dura de uma época cujo elemento fundamental é a guerra” (Jünger, 2002, p. 4). Esse belicismo exacerbado como elemento fundamental também é, portanto, um elemento cultural. Somente quando incrustada nas massas tal empolgação pela guerra, é que se pode ver com nitidez a mobilização total; o esforço suicida, por exemplo, da juventude alemã, como narra Jünger, de pegar em armas e marchar rumo ao campo de batalha:

Se alguém perguntasse a algum desses jovens porque ele se deslocava para o campo de batalha, certamente poderia contar com uma resposta pouco clara. Dificilmente alguém ouviria que se tratava da luta contra a barbárie e contra a reação ou da luta pela civilização, pela libertação da Bélgica e pela liberdade dos mares – mas, talvez, alguém escutaria a resposta *pela Alemanha*, aquela palavra com a qual os regimentos voluntários avançaram ao ataque (Jünger, 2002, p. 6).

O processo de destruição, que através da guerra e pelas mãos do trabalhador é posto em marcha, é dissimulado pela cortina de fumaça do progresso, com os aparentemente vantajosos empreendimentos. Mas, depois a paisagem industrial torna visível o primado da destruição, a qual, na visão de Jünger, teve seu palco na primeira Grande Guerra. Em *O Trabalhador*, Jünger define a técnica como a mobilização do mundo pela figura do trabalhador, um amplo processo de dominação pela via do progresso.

E a técnica, afirma Jünger, não é neutra; ela é, isto sim, uma potência de neutralização. O armamento que se dá no aparato bélico se dá pelas mãos do trabalhador em seu manuseio da técnica, não sendo esta instrumento do homem em geral, mas do homem trabalhador. O homem que produz, através da máquina e sob a via da técnica, formas de dominação e subjugo do real nas quais estão incluídos outros homens que logo serão caracterizados como trabalhadores ao serem produzidos e produzirem tecnicamente num processo de *sub*-jugo do real. Um processo de subjetivação da realidade através da técnica que parece configurar a mais monstruosa imagem do homem em sua relação com

o real, a imagem do trabalhador, a atualização da imagem do sujeito agora somada à técnica.

A concepção que contaminará a crítica de Heidegger à metafísica da subjetividade a partir de 1930 parece carregar traços advindos da filosofia política de Jünger. E, como vimos no início de nosso escrito, há uma nítida tonalidade política em Heidegger a partir de então.

6. O tom político II

Heidegger, em 1939, num denso comentário sobre o conceito de *physis* presente no Livro B da *Física* de Aristóteles, diz que “às vezes parece que a humanidade da época moderna¹⁸ tem pressa em atingir o seguinte objetivo: que o homem se produza tecnicamente a si mesmo” (Heidegger, 1939/1976, p 257). Mas, tal afirmativa é apenas a conclusão de algo que Heidegger estava a desenvolver de forma inerente à sua crítica à metafísica da subjetividade e à história da filosofia como um todo desde de 1930, a saber: que, atualmente, técnica é o nome para o ser do ente como tal em seu todo, na atual era ou fase do esquecimento do ser; algo que será declinadamente desenvolvido em *A questão da técnica* (1953).

Heidegger prosseguirá e acrescentará, noutro texto, afirmando que caso o homem consiga tal proeza, de produzir-se tecnicamente seja lá para qual fim,

o homem teria feito voar pelos ares a si mesmo, [...] como subjetividade, [...] a manutenção dessa validade apareceria como o domínio humano sobre o globo terrestre. Dessa forma, a subjetividade não é ultrapassada, mas apenas tranquilizada no eterno progresso (Heidegger, 1939/1976, p. 257).

Aqui o autor amarra num só nó subjetividade, técnica e política. O tom político que o seu discurso assume está plenamente condicionado à sua crítica da metafísica da subjetividade.

¹⁸Modernidade ou época moderna, em Heidegger, compreende o período que se inicia entre as décadas que separam os escritos de Franz Suarez dos escritos de Descartes, até os seus dias, no século XX. Cf.: Capítulos I (*A gênese histórica do sujeito segundo Heidegger*) e III (*A crítica heideggeriana à noção de sujeito moderno: o construto do processo de dissolução*) de *Heidegger e a dissolução do sujeito*, onde Alexandre Marques Cabral disserta sobre do conceito de modernidade para Heidegger e a crítica de Heidegger à metafísica da subjetividade.

Nos anos 1940 Heidegger aprofundará significativamente tal crítica. Não obstante, facilmente podemos imaginar o teor político que, passando pela técnica e a dominação do homem sobre a natureza na condição de sujeito, rapidamente desaguará em discursos sobre vida, morte e extermínio, já que tal como o contexto de onde Jünger narrava, o que Heidegger estava a vivenciar também era de guerra.

Para além das críticas já direcionadas ao próprio nazismo entre 1934 e 1936,¹⁹ na década de 1940, nas conferências *Um olhar por dentro do que há* e em *O perigo*, Heidegger fará uma análise da questão da morte significativamente distinta da análise existencial sob o ponto de vista da analítica do Dasein em *Ser e tempo* onde ele apontará que a lógica fabril, agrícola e industrial²⁰ do plantio e abate, é a mesma aplicada sobre os indivíduos que tem seu direito à vida retirado. Eles não morrem, são abatidos,²¹ tal como seu direito de nascer é idealmente ceifado através da ideia de uma fabricação técnica de seres humanos por seres humanos.

O que o homem está, na visão esboçada no tom político do discurso de Heidegger, via técnica, a operar sobre a natureza enquanto mestre e possuidor, portanto, enquanto sujeito, alerta-nos o autor, ele está a operar sobre o próprio homem. Heidegger afirma que:

A agricultura é agora indústria de alimentação motorizada; na essência, o mesmo que a fabricação de cadáveres em câmaras de gás e campos de extermínio, o mesmo que o bloqueio que impõe fome a países inteiros, o mesmo que a fabricação de bombas de hidrogênio (Heidegger, 1949-1957/1994, p. 27).

A defesa de que a metafísica da subjetividade, tendo a técnica em sentido heideggeriano como fio condutor à realização de tais catástrofes e consequências políticas, é o norte do que estamos a afirmar. Ao engrossar o tom em relação à crítica da metafísica da subjetividade, Heidegger faz dele um tom político. Loparic, em 1996 (em *Heidegger e a pergunta pela técnica*), tal como em 2008 (em *A fabricação de seres*

¹⁹Lembremos que Heidegger, em 1933, fora membro do Partido Nazista, saindo do mesmo em 1934, quando, não coincidentemente, inicia seus estudos aprofundados e falas públicas acerca de Nietzsche, onde, a partir daí, passa a ser investigado e espionado pelo próprio partido. Cf.: Safransky, R. (2000). *Heidegger: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*. Trad.: Lya Luft. São Paulo: Editora Geração Editorial.

²⁰ Cf.: Heidegger, M. (1954). *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.

²¹ Cf.: Heidegger, M. (1994). *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt/M: Klostermann. GA 79.

humanos), parece ser o único a abordar ou simplesmente enxergar essa tonalidade política em Heidegger – ao menos no Brasil – apesar de ele não falar de uma tonalidade política. Todavia, defendemos que as consequências teórico-políticas, tal como o teor político dos escritos de Heidegger, são retiradas fundamentalmente da sua crítica da metafísica da subjetividade, como temos demonstrado, e da significação da mesma.

Heidegger, após 1930, tendo abandonado o viés hermenêutico-fenomenológico, como demonstramos, parece visar desenvolver unilateralmente a problemática da relação entre subjetividade, técnica e política. Apresenta, não obstante, para além da crítica da metafísica e a tentativa de sua superação, o seu obscuro espectro e consequências políticas, no interior de sua época, com um discurso que assume um tom político, o qual temos apresentado aqui. Um discurso que não se desvia de seu objetivo principal, a crítica da metafísica da subjetividade, esta como parte da crítica do esquecimento do ser.

Em *A época das imagens de mundo* (1938), Heidegger parece nos dar a senha, a chave de leitura, antecipando o norte das consequências políticas que logo suas teorias nos apresentariam, afirmando que:

As Meditationes de prima philosophia oferecem o esboço para uma ontologia do *subjectum* do ponto de vista da subjetividade determinada enquanto consciência. O homem se tornou *subjetum*. Por isso, ele pode determinar e preencher a essência da subjetividade, de acordo com o modo como se compreende e quer. O homem enquanto criatura racional da época do Esclarecimento não é menos sujeito que o homem que se compreende como nação, que se quer como povo, que se cultiva enquanto raça e que, finalmente, proclama-se senhor de todo o planeta. Em todas estas posições fundamentais da subjetividade também são possíveis várias espécies de eguidade e egoísmo, pois o homem se determina constantemente enquanto eu e tu, enquanto nós e eles. O egoísmo subjetivo, para o qual o eu já é de antemão determinado como sujeito, mesmo que não o saiba, não poderá ser vencido através de uma incorporação dos vários eus dentro de um nós. A subjetividade só se torna mais poderosa. No imperialismo planetário da humanidade tecnicamente organizada, o subjetivismo do homem atinge seu ápice, do alto do qual ele se precipitará sobre a planície da uniformidade organizada, para nela se instalar. Esta uniformidade se torna o instrumento mais seguro da dominação completa, porque técnica, da Terra. A moderna liberdade da subjetividade se dissolve completamente na objetividade que lhe corresponde (Heidegger, 1938/1980, p. 26).

A crítica da metafísica da subjetividade é também crítica dos campos de concentração, do nacionalismo, da eugenia, da devastação da natureza e do homem pelo homem através da técnica. Aqui, a crítica da subjetividade é crítica política no ínterim da

história do esquecimento do ser. O homem rechaça o real ao tentar detê-lo no interior de si mesmo enquanto sujeito, mestre e possuidor da natureza. Assim, quem está a morrer em campos de concentração são indivíduos, agora destituídos da categoria de trabalhadores; e quem está a matar são sujeitos, ou pelo menos aquilo que restou da evolução da metafísica da subjetividade legada desde Descartes.

O permitir ou não a vida, o extermínio da natureza e de indivíduos, tornou-se uma prerrogativa nefasta do sujeito: a egoidade que pensa pretensamente poder determinar de modo absoluto a realidade. Não adianta atacar o centro da barbárie que assumiu o nome de capitalismo se não frearmos seu operador fundamental, não promovermos a dissolução do sujeito que parece estar apto a evoluir para algo cada vez mais nefasto. Sujeito esse, desde sua aparição no nascedouro da modernidade até os nossos dias, operando tecnicamente, operacionalizado pela técnica, transvirtuado na figura do trabalhador e, no fim das contas, não somente dominador, mas também executor; um carrasco que executa não por cumprir ordens, mas por seguir a marcha da dominação total, mestre e possuidor, um pôr-sobre-de em relação a tudo e todos, inclusive dos não sujeitos, os indivíduos, aqueles de quem este sujeito rouba a possibilidade de subjetividade.

Campo de concentração, extermínio, esquecimento do ser, sujeito, progresso, técnica: está tudo intimamente entrelaçado na percepção que eclode do discurso heideggeriano na medida em que adquire uma tonalidade política e tece fundamentais apontamentos críticos à metafísica da subjetividade como momento crítico da história do esquecimento do ser.

Submetido em: 30/11/2021

Aprovado em: 14/01/2022

Referências

Heidegger, M. (1927). *Ser e tempo*. Trad.: Márcia de Sá Schuback. Petrópolis: Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2006.

Heidegger, M. (1929). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

Heidegger, M. (1929). *Que é metafísica?* In Conferências e escritos filosóficos. Trad. De Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.

- Heidegger, M. (1933-1934). *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Das Rektorat. Frankfurt AM: Klostermann, 1983.
- Heidegger, M. (1935-1953). *Introdução à metafísica*. Trad: Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro (Ed. Universidade de Brasília), 1978.
- Heidegger, M. (1938). *A época das imagens de mundo*. Trad. Cláudia Drucker, 1980. Disponível em: <http://ghiraldelli.pro.br/wp-content/uploads/Heidegger-A-%C3%89poca-das-Imagens-de-Mundo.pdf>.
- Heidegger, M. (1939). *Vom Wesen und Begriff der Physis: Aristóteles Physik B I. GA 9. Il pensiero*, 3, 2 e 3, 239-301, 1976.
- Heidegger, M. (1942). *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*. GA 53. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1984.
- Heidegger, M. (1947). *Carta sobre o humanismo*. Trad.: Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.
- Heidegger, M. (1949). O retorno ao fundamento da metafísica. In *Conferências e escritos filosóficos*. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.
- Heidegger, M. (1949-1957). *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt Am: Klostermann, 1994.
- Heidegger, M. (1956). Qu'est-ce que la philosophie. In *Conferências e escritos filosóficos*. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.
- Heidegger, M. (1957). O princípio da identidade. In *Conferências e escritos filosóficos*. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.
- Heidegger, M. (1959-1969). *Seminários de Zollikon*. Trad. De Gabriella Arnhold e Maria Fátima de Almeida Prado. São Paulo: Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2009.
- Heidegger, M. (1965). Carta de Heidegger a Eugen Fink pelo seu sexagésimo aniversário. In *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Editora Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2011.
- Heidegger, M. (1967). *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt Am: Klostermann, 1976.
- Jünger, E. (1932). A mobilização total. Trad.: de Vicente Sampaio. *Revista Natureza Humana*, 4(1), 198, São Paulo, 2002.
- Moura, C. A. R. (2014). Prefácio à segunda edição. In E. Husserl, *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad.: Márcio Suzuki. Editora Ideias e Letras.

Stein, E. (1993). *Seminário sobre a verdade. Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Editora Vozes.

Stein, E. (2002). *O fim da modernidade: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes.

Stein, E. (2004). Destruição da metafísica ou crise da metafísica e crise da estética (simetria e reversibilidade). *Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFSM*, 28/29, 63-72.

Stein, E. (2010). Mundo e subjetividade: o núcleo da diferença entre Husserl e Heidegger. In C. A. Battisti (org.), *Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas*. Editora UNIJUÍ e Editora UNIOESTE.