

A POLÍTICA SOBRE A LINHA:
M. HEIDEGGER, E. JÜNGER

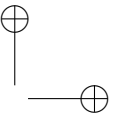


Alexandre Sá

2003

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *A Política sobre a Linha: Martin Heidegger,
Ernst Jünger e a Confrontação sobre a era do Niilismo*

Autor: Alexandre Franco de Sá

Colecção: Artigos LUSOSOFIA.NET

Direcção: José M. S. Rosa & Artur Morão

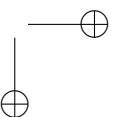
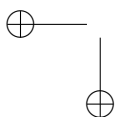
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Design do Logótipo: Catarina Moura

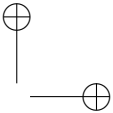
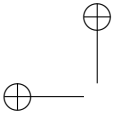
Composição & Paginação: José M. S. Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008







A Política sobre a Linha: M. Heidegger, E. Jünger e a Confrontação sobre a era do Nilismo*

Alexandre Franco de Sá
Universidade de Coimbra

Índice

Introdução	4
Jünger e a mobilização do homem como trabalhador	9
Heidegger e o trabalhador	18
Jünger e a irreducibilidade da liberdade ao trabalho	32
Heidegger e a recusa da passagem da “linha”	39

*“A política sobre a linha: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do nilismo”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 59, fasc. 4, Braga, 2003, pp. 1121-1152.



Introdução

Para Heidegger, os anos que se seguiram à derrota alemã na Segunda Guerra Mundial foram particularmente difíceis. O filósofo que em 1927 publicara *Sein und Zeit*, o ex-reitor da Universidade de Freiburg, eleito em 1933, pouco tempo após a chegada ao poder do nacional-socialismo, surgia agora intelectualmente isolado, suspeito não apenas de uma colaboração empenhada e activa com o regime que governara a Alemanha entre 1933 e 1945, mas até de se ter querido constituir, embora frustradamente, como um guia intelectual do totalitarismo alemão emergente. Sob este pano de fundo, e aproveitando uma decisão do Senado Académico da Universidade de Freiburg, de 19 de Janeiro de 1946, o Governo Militar Francês proíbe a Heidegger qualquer actividade docente, atribuindo-lhe apenas uma pequena pensão que, um ano mais tarde, ainda seria reduzida. E justamente nesse ano de 1946, atingido por um colapso nervoso, Heidegger dava entrada no sanatório de Badenweiler, onde seria tratado por Viktor von Gebattel, procedendo a uma lenta recuperação. É na sequência destes acontecimentos que, passados os tempos do imediato pós-guerra, surgiria a decisão de assinalar a passagem do seu sexagésimo aniversário, que ocorreria em 26 de Setembro de 1949, com um volume de homenagem que pudesse contribuir para desfazer o isolamento e o descrédito em que Heidegger tinha caído.

Do volume, intitulado *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag* e publicado em 1950 na editora Vittorio Klostermann, fazia parte um ensaio de Ernst Jünger, estranhamente intitulado *Über die Linie*. No ensaio, a “linha” surgia com o significado de um ponto de viragem numa história marcada por um movimento niilista, cujas características se tratava justamente de analisar. Contudo, o texto de Jünger não se limita a pensar sobre o niilismo. Pelo contrário: longe de corresponder a





uma fixação ou a uma concentração da análise “sobre o niilismo”, pensar sobre o niilismo significa já, para Jünger, uma tentativa de passar para além dele. É aliás este o sentido do título atribuído por Jünger ao seu ensaio: *sobre a linha*. Tendo em conta que a linha é apenas um traço que, como tal, não ocupa qualquer espaço, tendo em conta, portanto, que a linha é não uma área de terra onde o homem possa estavelmente permanecer, mas apenas uma mera fronteira que separa um aquém e um além, uma mera instância divisória cujo alcance coincide já com o momento mesmo da ultrapassagem, a linha surge para Jünger não como um estádio, mas como um “ponto zero” ou um “meridiano zero” de que a história se aproxima e por cuja passagem não pode deixar de ser perguntado. E é justamente esta necessidade de, para pensar a linha, pensar para além da própria linha que Heidegger, cinco anos mais tarde, contestará a Jünger, num artigo em que lhe retribui a homenagem, por ocasião do seu sexagésimo aniversário, em 1955.

Heidegger intitulará a sua resposta a Jünger *Über »die Linie«*, embora a tenha vindo a publicar mais tarde, sem alterações, na sua colectânea *Wegmarken* sob o título: *Zur Seinsfrage*. Com o primeiro título do texto – *Über »die Linie«* –, Heidegger procura já deixar clara a sua posição. Ao contrário de Jünger, para quem pensar a linha implicaria já imediatamente pensar para além dela, Heidegger insiste em que não é possível tentar uma passagem imediata. Pelo contrário, a passagem da linha, longe de decorrer imediatamente de um pensar da linha, não pode deixar de ser precedida por este pensar como um momento que lhe é prévio, como uma tentativa de, antes de mais, localizar suficientemente a linha, sem cair no equívoco de uma passagem demasiado precipitada. É neste sentido que Heidegger escreve a Jünger: «A minha carta desejaria pensar previamente neste sítio [*Ort*] da linha e, assim, situar [*erötern*] a linha»¹. Assim, se Heidegger objecta a Jünger a possibilidade

¹ Martin Heidegger, “Zur Seinsfrage”, *Wegmarken* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann), *Gesamtausgabe*, vol. 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 386 [As obras provenientes das *Gesamtausgabe* de Heidegger, publicadas na editora Vittorio Klostermann, serão doravante indicadas como “GA”, juntamente com o número do volume].





de passar tão facilmente por sobre a linha, apresentando-a já não como uma linha traçada num espaço que se atravessa, mas como um sítio onde se permanece, interessa perguntar pela razão dessa objecção. Na sua resposta a Jünger, Heidegger esclarecerá que a sua recusa de uma imediata ultrapassagem da linha deriva do reconhecimento de não ser possível manter, aquém e além da linha, a mesma linguagem. Por outras palavras, ele esclarecerá que tentar passar para além da linha com a linguagem que é própria do niilismo não pode deixar de constituir uma passagem meramente equívoca e ilusória. Contudo, apesar do seu esclarecimento explícito, importa fazer regressar a pergunta, situando-a no contexto das intensas relações entre o pensar de Heidegger e de Jünger ao longo dos anos 30. A pergunta para cuja resposta tentamos contribuir é então a seguinte: se o pensamento de Heidegger, nos anos 30, está directamente relacionado com as análises desenvolvidas por Jünger nessa mesma época, em que medida se deve encontrar no contexto destas relações o motivo da recusa por Heidegger de um pensar por sobre a linha? Qual o significado desta recusa, se tivermos em conta que não apenas o seu pensamento, mas a própria acção política de Heidegger em torno do seu reitorado está fortemente marcada pela sua confrontação com os textos escritos por Jünger ao longo dos anos 30?

A pergunta de que partimos, formulada deste modo, chama a atenção para aquilo a que poderíamos chamar um contraste entre os pensamentos de Jünger e Heidegger no rumo do seu movimento. Nos anos 30, Heidegger encontra em Jünger, como veremos, as análises suficientes para dar uma configuração ôntica concreta àquilo a que, em *Sein und Zeit*, numa análise meramente ontológica, tinha chamado um ideal fáctico da existência. Se Jünger pensava o homem singular já não como um sujeito mas como um objecto, cuja liberdade não se encontrava senão na possibilidade de participação da própria situação que o objectivava, Heidegger parece procurar nessa participação a configuração ôntica concreta daquilo a que, em *Sein und Zeit*, numa análise ontológica meramente preparatória, tinha chamado a possibilidade de uma existência autêntica enquanto “resolução (*Entschlossenheit*) para

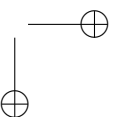
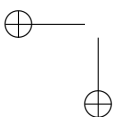




a existência da própria situação (*Situation*)”². Por outras palavras, as reflexões de Jünger parecem ser consideradas por Heidegger, nos anos 30, como adequadas para traduzir onticamente, numa análise que abranja os domínios da ética e da política, as análises da existência humana que Heidegger tinha apenas deixado formuladas num âmbito ainda onticamente insuficiente, num âmbito em que o recurso ao plano ôntico tinha apenas o carácter de uma preparação de um pensamento que se constituísse como uma ontologia fundamental.

Contudo, se o pensamento de Heidegger, entre *Sein und Zeit* e os textos dos anos 30, situados sobretudo em torno do seu reitorado, evolui no sentido de uma identificação entre a liberdade e a participação, o enraizamento e o serviço, o pensamento de Jünger, a partir dos anos 30, evolui no sentido directamente inverso. Partindo da consideração do sujeito como objecto e, nesse sentido, da identificação da sua liberdade com a participação numa situação que o objectivava, Jünger procurará pensar, depois da experiência da Segunda Guerra Mundial, a possibilidade de uma liberdade humana distinta. Trata-se então de pensar uma liberdade que, longe de se caracterizar pela participação e pelo enraizamento, deverá justamente determinar aquele que a possui como irredutível a toda e qualquer situação. Dir-se-ia então que se no pensamento de Heidegger, mediante o seu encontro com o pensamento de Jünger nos anos 30, ocorre uma cada vez mais inequívoca determinação da liberdade como uma liberdade de servir e de participar, como uma liberdade de se enraizar na própria situação, no pensamento de Jünger ocorre um movimento exactamente contrário, surgindo, a partir da redução da liberdade ao serviço e à participação, tal como aparece nos textos dos anos 30, a necessidade de tentar a abertura para uma outra possibilidade da liberdade. É a esta outra possibilidade da liberdade, a esta liberdade que se constitui como irredutível à participação e ao serviço, que Jünger se refere, no texto de 1950, através da imagem de um passar sobre a linha.

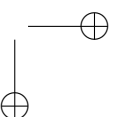
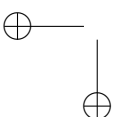
² Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1996, pp. 299-300.





Assim, torna-se possível clarificar mais precisamente a questão que serve de fio condutor à presente reflexão. Perguntar pelo significado da recusa de Heidegger de aceitar a tentativa jüngeriana de pensar a passagem da linha corresponde então a perguntar se esta recusa consiste numa tentativa, da parte de Heidegger, de permanecer agarrado à concepção de liberdade que Jünger apresentava nos anos 30. Expressará a recusa de Heidegger a sua permanência numa posição que o levou, nos anos 30, a configurar onticamente a existência autêntica como uma liberdade para o serviço e para a participação? Por outras palavras: traduzirá esta recusa a permanência de Heidegger na posição que o levou, nos anos 30, a participar do movimento nacional-socialista emergente, entendendo-o como a ultrapassagem política de uma liberdade concebida como um desenraizamento desvinculado? Ou, pelo contrário, a recusa da passagem jüngeriana da linha traduz, da parte de Heidegger, uma confrontação pensante, uma *Auseinandersetzung* com o seu próprio pensamento e, como tal, também com o pensamento de Jünger no rumo do seu desenvolvimento? Isto é: ou esta recusa traduz uma mudança no pensamento de Heidegger que importa determinar, e que o conduz ao afastamento, ao mesmo tempo, tanto das análises jüngerianas dos anos 30, como das tentativas de Jünger para, após a Segunda Guerra Mundial, encontrar uma resposta suficiente para o perigo que se anuncia na redução da liberdade à participação e ao serviço?

Na presente reflexão, pretendemos justificar esta segunda alternativa. Para tal torna-se imprescindível, antes de mais, ver de que modo os textos de Jünger escritos ao longo dos anos 30 conduzem a uma compreensão do homem que o despoja da sua condição de sujeito livre e desvinculado, determinando a sua liberdade como uma mera liberdade de participação e serviço. É a partir desta análise que será possível considerar a sua articulação com o pensamento de Heidegger. Ver-se-á então, num segundo momento, de que modo Heidegger, no seu encontro com o pensamento de Jünger, tenta encontrar nas categorias jüngerianas a oportunidade para uma tradução ôntica das análises ontológicas de *Sein und Zeit*. Seguidamente, em terceiro lugar, importa





mostrar de que modo, após a Segunda Guerra Mundial, Jünger repensa a sua concepção de liberdade, abrindo a possibilidade de pensar o homem de acordo com uma liberdade que, longe de se confundir com uma mera liberdade de participar e servir, surge como um testemunho da impossibilidade da redução do homem singular à participação e ao serviço. Finalmente, em quarto e último lugar, poderá ser abordado o significado da recusa por Heidegger de pensar, a partir desta irredutibilidade do homem singular, uma passagem da linha.

Jünger e a mobilização do homem como trabalhador

Ao longo dos anos 30, em ensaios como *Die totale Mobilmachung*, *Der Arbeiter* ou *Über den Schmerz*, respectivamente de 1930, 1932 e 1934, Ernst Jünger tinha-se esforçado por descrever a passagem daquilo a que chamava uma “era burguesa da segurança” para uma nova era, cuja história se manifestava agora como determinada por uma nova figura (*Gestalt*). A descontinuidade entre os séculos XIX e XX, a diferença fundamental das figuras que lhes fornecem a sua forma paradigmática, surge, para Jünger, como uma determinação imprescindível para a compreensão pelo século XX da sua própria situação epocal. Segundo Jünger, dir-se-ia que o século XVIII legara ao século XIX a concepção de um sujeito individual essencialmente livre e desvinculado, em cuja estrutura se alicerçava um mundo natural e social caracterizável como um “mundo burguês”. Este sujeito compreendia-se, na sua essência, como um esfera essencialmente livre, numa liberdade que, à partida, se caracterizava justamente como uma não determinação pela ordem natural. Era este sujeito que surgia, na sua relação com a natureza, como o detentor de uma ciência e de uma técnica pela qual a própria legalidade natural poderia ser progressivamente dominada e posta ao serviço. E era este mesmo sujeito individual que, além disso,





se poderia tornar nocivo para outros indivíduos, não podendo deixar de ser chamado à tarefa de, através de um concerto social de liberdades, construir com outros sujeitos igualmente livres uma sociedade política fundada contratualmente, que se constituísse, no seu núcleo mais essencial, como o fundamento da segurança que a liberdade não pode deixar de requerer. As instituições políticas fundamentais podem assim ser compreendidas, para usar uma formulação de matiz hegeliano, como realizações da liberdade no próprio seio da natureza. E é a segurança deste “mundo da liberdade” que, segundo Jünger, uma nova figura determinante da história não pode deixar de tornar essencialmente problemática. Se o “mundo burguês” do século XIX aparecia como um mundo projectado para ser cada vez mais dominado e seguro, o mundo emergente no século XX, marcado pela experiência inicial da Primeira Guerra Mundial, surgia, segundo Jünger, cunhado por uma nova figura que prescindia da segurança como um fim ou como um valor essencial. É a esta nova figura paradigmática que Jünger chama *o trabalhador*.

Nos seus ensaios dos anos 30, o mundo é analisado por Jünger como um espaço semelhante a uma oficina, onde a figura do trabalhador lentamente se vai forjando. Se o mundo burguês do século XIX se tinha concebido como um espaço humanizado, aberto no próprio seio da violência hostil de uma natureza que se vai progressivamente dominando e pondo ao serviço do homem, potenciando assim uma liberdade segura, o mundo do século XX, na expansão planetária de um processo técnico que, colocando-se como fim de si mesmo, apenas obedece à legalidade imanente da sua própria expansão, encontra-se como uma espécie de teia planetária em crescimento, em que tudo é cada vez mais interligado e interdependente, num processo de mobilização e de aceleração imparável e irresistível. E é justamente a destituição do homem como fim do movimento que aqui manifesta a emergência de uma nova figura. O fim deste processo de mobilização que se acelera crescentemente em função de si mesmo é agora não o homem, mas aquilo a que Jünger chamará, em *Der Arbeiter*, a própria *mobilização total* (*totale Mobilmachung*) do mundo através da sua configuração por um *carácter*





total do trabalho (totaler Arbeitscharakter).

Segundo Jünger, a lenta mas decidida construção deste “carácter total do trabalho” poderia ser analisada em âmbitos circunscritos, naquilo a que se poderia chamar redes locais de interdependências ou, o que é o mesmo, construções orgânicas que constituem um “carácter especial do trabalho”. Mas como fundamento da emergência de um “carácter total do trabalho”, como fundamento da crescente mobilização total do mundo, da sua ligação em rede e da sua progressiva cunhagem pela figura do trabalhador, encontra-se a própria transformação do homem em trabalhador, a sua própria configuração sob o cunho dessa mesma figura. E o aspecto mais imediato dessa transformação consiste, segundo Jünger, numa transformação da concepção de liberdade. Como escreve Jünger, em *Der Arbeiter*: «O que suscita a maior atenção é o facto de entre o burguês e o trabalhador haver, não apenas uma diferença na idade, mas sobretudo uma diferença de plano. Nomeadamente, o trabalhador está numa relação com potências elementares de cuja mera presença o burguês nunca sequer suspeita. Como será exposto, ligado com isto está que o trabalhador, a partir do fundo do seu ser, seja capaz de uma liberdade totalmente diferente da liberdade burguesa»³.

No “mundo burguês” do século XIX, como vimos, a liberdade tinha sido concebida essencialmente como a capacidade de um sujeito se excluir de qualquer ordem determinante. Enquanto livre, o homem surgia aqui como o depositário de um poder. E um tal poder traduzia-se então, antes de mais, nesta “liberdade negativa”, nesta capacidade de estar desligado e separado, de não ser determinado por qualquer ordem que se lhe imponha como uma legalidade externa, transcendente ou, o que aqui é o mesmo, heteronómica. Contudo, se o indivíduo burguês compreendia a sua liberdade como o poder de se auto-determinar na sua acção, como o poder de se dominar a si mesmo no seu agir, não sendo dominado por nenhuma força exterior a si, a liberdade de um sujeito mobilizado pela figura do trabalhador identificava-se agora, no

³ Ernst Jünger, *O trabalhador: domínio e figura*, trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa, Hugin, 2000, p. 54.





século XX, como a sua determinação pela própria mobilização total do trabalho. Num mundo mobilizado tecnicamente por um carácter total do trabalho, o poder do homem surge não da sua indeterminação, mas justamente da sua capacidade de trabalhar e de, nessa medida, servindo-a, participar da própria mobilização. E é neste sentido que Jünger pode escrever, em *Der Arbeiter*: «Nada é mais elucidativo do que, dentro de um mundo no qual o nome do trabalhador possui o significado de uma marca de dignidade e o trabalho é concebido como a sua mais íntima necessidade, a liberdade se apresentar como expressão precisamente desta necessidade, ou, por outras palavras, do que qualquer reivindicação de liberdade aparecer como uma reivindicação de trabalho»⁴. O conceito burguês de liberdade, caracterizando-a como uma ausência de determinação externa, tinha estabelecido como mutuamente exclusivos o *poder* e o *serviço*. Segundo um tal conceito, quem tem poder não serve, mas é servido. Num mundo em que se enraíza crescentemente um carácter total do trabalho, pelo contrário, é na asunção deste mesmo carácter, no serviço, na capacidade de acompanhar a mobilização, que está depositado o poder.

Assim, se a liberdade burguesa consistia numa capacidade de ser servido que se tornava socialmente legítima através da instituição do contrato, se o homem burguês surgia como tanto mais poderoso quanto mais fosse servido, na sua liberdade arbitrária, o trabalhador aparece agora, segundo Jünger, como aquele cujo poder assenta justamente na sua capacidade de se mobilizar, de se configurar de acordo com uma ordem que se lhe impõe com a incondescendência de uma “ordem feudal”, de obedecer e servir o crescimento do carácter total do trabalho. As formulações de Jünger em *Der Arbeiter* são, na apresentação desta nova configuração da liberdade, absolutamente inequívocas: «A obediência é a arte de escutar, e a ordem é o estar preparado para a palavra, o estar preparado para o comando que, como o raio de um relâmpago, vai do cume às raízes. Cada um e cada coisa está na ordem feudal e o guia [*Führer*] é reconhecido em ele ser o primeiro servo, o primeiro

⁴ *Idem*, pp. 89-90.





soldado, o primeiro trabalhador. Daí que tanto a liberdade como a ordem se relacionem não com a sociedade, mas com o Estado, e que o modelo de cada organização seja a organização militar e não o contrato social»⁵.

Identificando poder e serviço, liberdade e mobilização, o homem configurado como trabalhador manifesta-se assim como o homem cujo poder e cuja liberdade dependem de um despojamento. Um tal homem deve despojar-se de si mesmo enquanto sujeito desvinculado, único e separado. O seu poder e a sua liberdade dependem de que ele se abandone enquanto *indivíduo* e se conquiste como um *tipo* (*Typus*). Por outras palavras, a configuração do homem como trabalhador consistirá na aniquilação, no próprio homem singular, daquilo que é individual e subjectivo. O homem do século XX, o homem que se configura de acordo com o carácter total do trabalho, é então, segundo o Jünger de *Der Arbeiter*, já não um *sujeito* que, na sua liberdade indeterminada, pode submeter o mundo ao seu serviço e domínio, mas justamente um *objecto* mobilizado por um processo movido por uma legalidade intrínseca, um “sujeito objectivado” cujo poder e liberdade consistirão no despertar em si da “consciência” quer da necessidade do serviço, quer da inevitabilidade da mobilização. Como Jünger escreverá, em *Über den Schmerz*: «Se se quisesse caracterizar com uma palavra o tipo, tal como ele se forma nos nossos dias, poder-se-ia dizer que uma das suas notórias propriedades consiste na posse de uma “segunda” consciência. Esta segunda e mais fria consciência mostra-se na capacidade, que se desenvolve de um modo cada vez mais acutilante, de se ver como objecto»⁶.

A transformação do indivíduo em tipo, a transformação do sujeito humano em objecto mobilizado pela figura do trabalhador, poderia ser vista, na sua marcha, naquilo a que se poderia chamar um processo de radical desumanização do espaço e do tempo em que o homem se situa.

⁵ *Idem*, p. 51.

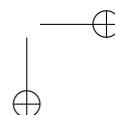
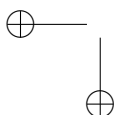
⁶ Ernst Jünger, “Über den Schmerz”, *Essays I*, vol. V, Estugarda, Ernst Klett Verlag, s. d., p. 187.





Por um lado, a desumanização do espaço pode tornar-se maximamente visível, no século XX, numa relação alterada com o próprio espaço que o homem ocupa, ou seja, numa relação alterada com o seu corpo. O corpo humano despoja-se aqui de qualquer subjectividade, tornando-se num objecto cujos limites de desempenho são alargados num processo de aceleração constante, e regulados num processo de medição permanente. Numa análise que, nos anos 30, antecipa em larga medida a reflexão sobre fenómenos como a profissionalização no desporto, orientada pela constante ultrapassagem de limites e fixação de recordes, ou como a obsessão pela saúde, pelo *training* ou pela “cultura” do corpo e da juventude, Jünger pode escrever: «Que nestes fenómenos se trata menos de mudanças técnicas do que de um novo modo de vida, isso reconhece-se o mais claramente possível em o carácter instrumental não se limitar à autêntica zona do instrumento, mas procurar submeter também o corpo humano. É esse o sentido do processo peculiar que assinalamos como desporto, e que se deve distinguir dos jogos dos antigos na mesma medida em que as nossas olimpíadas se distinguem das dos gregos. A diferença essencial consiste em que connosco se trata muito menos de uma competição do que de um processo de medição»⁷. Mas se o espaço do homem perde, sob a determinação da figura do trabalhador, a sua humanidade, também o seu tempo se vê privado, num processo de constante aceleração, de qualquer relação com o humano. Dir-se-ia então que, no âmbito da mobilização total, já não é o homem que tem um tempo, já não é o homem que vive e trabalha segundo um ritmo cujo movimento se desenvolve à sua escala, mas passa-se justamente o contrário: é agora o tempo que tem o homem e que, num movimento de aceleração crescente, reduzindo o homem ao estatuto de um objecto mobilizado, o sacrifica ao crescimento da própria aceleração. Neste aspecto, são interessantes as observações de Jünger, em *Der Arbeiter* ou em *Über den Schmerz*, acerca das relações entre o homem e a velocidade do movimento: «Realmente, o tráfego desenvolveu-se no sentido de uma espécie de Moloch, que, ano sim, ano não, devora

⁷ Ernst Jünger, *O trabalhador*, p. 192.





uma soma de vítimas que só se podem comparar às da guerra. Estas vítimas caem numa zona moralmente neutra; o modo em que são percebidos é de natureza estatística»⁸; «Como é possível que, num tempo em que se luta em torno da cabeça de um assassino com a oferta completa de mundividências contrapostas, quase não esteja presente uma diferença de tomada de posição em relação às incontáveis vítimas da técnica, e particularmente da técnica do tráfego? Que tal não tenha sido o caso desde sempre, isso pode-se ver facilmente a partir da versão das primeiras leis do caminho-de-ferro, em que claramente se expressa o esforço para tornar responsável o caminho-de-ferro por qualquer dano que se dê puramente pelo facto da sua presença. Hoje, pelo contrário, impôs-se a concepção de que o peão não apenas se tem de adequar ao tráfego, mas também de que ele é imputável pelas infracções contra a disciplina do tráfego»⁹.

Contudo, se a cunhagem do homem sob a figura do trabalhador pode ser analisada em numerosas manifestações, é o fenómeno da guerra e, de um modo geral, o fenómeno para o qual a guerra necessariamente remete – a política – que, segundo Jünger, privilegiadamente pode expressar esse processo de transformação. O século XIX, no seguimento do século XVIII, pensara a guerra como uma consequência da política, e a política como um processo pelo qual um sujeito livre poderia ir progressivamente compatibilizando a sua essencial liberdade com a segurança que esta mesma liberdade não podia deixar de requerer. Deste modo, a guerra surgia como um prolongamento da política, como a sua «mera continuação por outros meios», de acordo com a conhecida expressão de Clausewitz¹⁰, e, nesse sentido, como um último recurso colocado ao serviço do próprio sujeito na sua liberdade fundamental. É assim que a guerra aparece, no século XIX, como tendo por sujeito a massa, estando ao serviço da soma de sujeitos individuais

⁸ *Idem*, p. 114.

⁹ Ernst Jünger, “Über den Schmerz”, pp. 185-186.

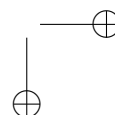
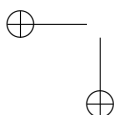
¹⁰ Cf. Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, I, 24: <http://www.clausewitz.com/CWZHOME/VomKriege/Book1.htm#1>





que compõem uma determinada sociedade política ou, o que aqui é o mesmo, uma nação. Dir-se-ia então que, no século XIX, a guerra é feita pelas massas e para as massas. E, segundo Jünger, é justamente esta relação entre as massas e a guerra que, sobretudo a partir da Primeira Guerra Mundial, não poderia deixar de alterar-se. Durante este conflito, a guerra já não é um processo conduzido por uma massa de indivíduos que constituem o seu sujeito. Pelo contrário, ela é agora uma batalha de materiais (*Materialschlacht*) onde o próprio indivíduo, e a massa por ele constituída, é apenas mais um material, o qual é aliás cada vez menos decisivo e relevante¹¹. Assim, na medida em que deixa de ser um indivíduo que forma uma massa e se vai constituindo como um trabalhador, o soldado torna-se num mero objecto mobilizado. Ele é agora não um sujeito em armas, mas uma arma depositada nas mãos de um processo cuja lei de desenvolvimento já não depende dele. Dir-se-ia então que se, no século XIX, a guerra surgia como um instrumento da política, estando a política ao serviço do indivíduo e do conjunto de indivíduos que constitui a massa, a emergência da figura do trabalhador determina uma hierarquia absolutamente inversa: a política subordina-se agora a um processo técnico de mobilização que só pode ser plenamente compreendido à luz de uma mobilização que tenha um carácter guerreiro, enquanto o indivíduo se transforma num tipo, configurando-se como trabalhador, na medida em que se su-

¹¹ Ernst Jünger, *O trabalhador*, p. 126: «A velha massa, tal como se corporizava na multidão dos Domingos e feriados, na sociedade, nas assembleias políticas como factor de voto e de adesão ou na revolta das ruas, a massa tal como se juntou diante da Bastilha, cujo peso de impacto brutal, em cem batalhas, foi lançado no prato da balança, cujo júbilo ainda abalava as metrópoles no rebentar da última guerra e cujo exército cinzento, na desmobilização, se perdeu por todos os cantos como um fermento de decomposição: a massa pertence ao passado, tanto quanto quem quer que ainda se lhe refira como a uma grandeza decisiva. [...] Os movimentos da massa, por todo o lado onde lhe é contraposta uma atitude realmente decidida, perderam o seu irresistível encanto – de modo semelhante a como dois ou três velhos guerreiros, atrás de uma metralhadora intacta, também não se perturbam pela informação de um batalhão inteiro estar a avançar. A massa já não é hoje capaz de atacar; já não é sequer capaz de se defender».

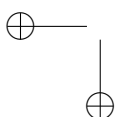




bordina a um Estado determinado pela própria mobilização total, a um Estado determinado como Estado de trabalho (*Arbeitsstaat*). Diante da emergência da figura do trabalhador, dir-se-ia então que, para o Jünger de *Der Arbeiter*, não há alternativa possível à participação da mobilização total num Estado de trabalho: «Quem aqui ainda acreditar que este processo se deixa domar através de ordens de velho estilo pertence à raça dos vencidos, que está condenada ao aniquilamento»¹².

Nos textos jüngerianos dos anos 30, o movimento da mobilização total do mundo pela figura do trabalhador surge assim como um movimento caracterizado como essencialmente irresistível. Nestes textos, querer furta-se à mobilização significa destinar-se à aniquilação numa *fuga mundi* romântica. Ao homem do século XX estariam abertas apenas duas possibilidades: ou o aniquilamento ou a participação. Tratar-se-ia então, para o homem, ou de decair, numa fuga romântica em que, tentando manter a sua condição de sujeito individual desvinculado, insistiria numa vã resistência cada vez mais defensiva; ou de se elevar acima de si mesmo, na atitude a que Jünger chama um “realismo heróico”, despertando em si a consciência do tipo, determinando-se como um objecto mobilizado pela própria mobilização total e, nesse sentido, assumindo-se como um portador da figura do trabalhador. A assunção da mobilização total – a participação nesta mesma mobilização e o desejo de todas as suas consequências – é então a característica fundamental do trabalhador jüngeriano. Como escreve Jünger, em *Der Arbeiter*: «Neste sentido, o motor não é o dominador, mas o símbolo do nosso tempo, a imagem simbólica de um poder para o qual a explosão e a precisão não são quaisquer opostos. Ele é o instrumento ousado de uma espécie humana que consegue com entusiasmo romper no ar e que vê neste acto ainda uma comprovação da ordem. A partir desta atitude, que não é realizável nem para o idealismo nem para o materialismo, mas que tem de ser referida como um realismo heróico, dá-se aquela medida mais extrema da força de ataque de que estamos precisados. Os seus portadores são da espécie daqueles voluntários que

¹² *Idem*, p. 83.





saudaram com júbilo a grande guerra e que saúdam tudo quanto dela se seguiu e seguirá»¹³. É então este “realismo heróico” do trabalhador jüngeriano, esta assunção corajosa e entusiasmada da sua situação, este seu despojamento do estatuto de sujeito desvinculado, que Heidegger terá como referência, a partir dos anos 30, para tentar atribuir aquilo a que poderíamos chamar uma configuração concreta ao esboço de um “ideal fáctico da existência”, tal como ele o elabora em *Sein und Zeit*, numa análise ontológica e onticamente insuficiente.

Heidegger e o trabalhador como configuração ôntica de uma existência autêntica

Com a publicação de *Sein und Zeit*, Heidegger procedia a uma análise do homem que não podia deixar de ser incompleta e insuficiente. As razões de uma tal insuficiência são imediatamente claras, a partir do propósito explícito do texto de 1927: tratava-se aqui da elaboração não de uma qualquer antropologia, mas de uma *ontologia fundamental*. Para tal elaboração, Heidegger teria de proceder a uma “análise preparatória” do ente determinado, na sua constituição, pela compreensão do ser que possibilitava a ontologia. E se um tal ente era o homem, tornava-se necessária, numa “análise preparatória” da ontologia, uma consideração do homem na sua abertura ao ser.

O homem surgia assim considerado, no âmbito da preparação da ontologia fundamental heideggeriana, como o “sítio” do ser, como o “aí” do ser ou, o que é o mesmo, como o “aí-ser” (*Dasein*). E ele surgia então como aí-ser porque possuía uma distinção ôntica entre todos os entes: o homem enquanto aí-ser tinha como distinção ôntica a própria característica de ser ontológico¹⁴. Assim, a ontologia enquanto distinção ôntica do homem queria dizer que, numa análise cujo ob-

¹³ *Idem*, p. 67.

¹⁴ *Sein und Zeit*, p. 12: «A distinção ôntica do aí-ser está em que ele é ontológico».

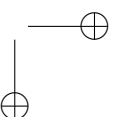




jectivo fosse a preparação de uma ontologia fundamental, o homem seria tratado não enquanto ente humano, mas apenas na medida em que a sua essência consistia no próprio “aí-ser”, abrindo a possibilidade de o próprio ser se encontrar com o *lógos* ou, o que é o mesmo, abrindo a possibilidade da onto-logia. Deste modo, a ontologia fundamental abria a possibilidade de distinguir dois âmbitos de análise do homem radicalmente distintos. Por um lado, seria possível uma análise *ôntica* do homem, uma análise que considerasse o homem enquanto ente humano em toda a sua complexidade e em todas as suas dimensões. Por outro lado, seria possível uma análise *ontológica* do homem, uma análise que o considerasse não enquanto ente, mas enquanto aí-ser, enquanto abertura ao ser e, nessa medida, enquanto o próprio ser que advém num “aí”. E se a abordagem ôntica do homem tenderia a ser cada vez mais completa e exaustiva, a sua abordagem ontológica não poderia deixar de ser meramente preparatória da ontologia e, nessa medida, insuficiente sob o ponto de vista ôntico.

Elegendo o termo *existência* (*Existenz*) para a caracterização do modo de ser do homem enquanto aí-ser, Heidegger poderá então falar de dois modos de analisar a existência. Em *Sein und Zeit*, surgirá a diferenciação entre uma análise existenciária (*existenziale Analytik*) do ente humano, uma análise que considere ontologicamente este mesmo ente, e uma sua análise existencial (*existenzielle Analytik*) que o considere onticamente. Contudo, se as análises ôntica e ontológica do ente humano permaneceriam, segundo Heidegger, inconfundíveis e irreduzíveis, tal não quereria dizer que elas fossem inteiramente separadas. Pelo contrário: embora a análise existencial se distinga da análise existenciária, esta não poderia deixar de ter as suas raízes naquela. Como escreve Heidegger: «A analítica existenciária está, em sentido último, enraizada *existencial*, isto é, *onticamente*»¹⁵. Deste modo, Heidegger afirma explicitamente, no início do seu projecto de elaboração da ontologia fundamental, não apenas que a questão do ser não pode deixar de ser abordada a partir de uma consideração ontológica do homem en-

¹⁵ *Idem*, p. 13.

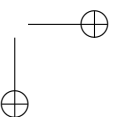
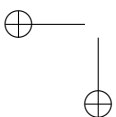




quanto ente que compreende o ser, enquanto aí-ser, mas também que a análise ontológica deste ente não pode deixar de estar ligada a uma análise ôntica que a enraíze. Para Heidegger, de acordo com o projecto inicial de *Sein und Zeit*, a elaboração da ontologia não poderia deixar de ser preparada pela análise existenciária ou ontológica do homem enquanto aí-ser. Mas a análise existenciária ou ontológica do ente humano, por seu lado, não poderia deixar de ter as suas raízes assentes na abordagem de um conjunto de problemas existenciais ou ônticos, os quais, no entanto, não poderiam ser completa e exaustivamente resolvidos no seu âmbito.

Pode-se dizer então que, ao ser elaborada a partir de uma análise preparatória do aí-ser, a ontologia fundamental inclui em si a necessidade da sua ultrapassagem. Se a análise existenciária ou ontológica apenas abordaria a existência do homem não enquanto ente humano, na sua complexidade ôntica, mas apenas enquanto aí-ser, então a análise ontológica da existência do homem não poderia deixar de se manifestar como onticamente insuficiente, remetendo para a possibilidade de uma consideração posterior da existência humana que a considerasse já não apenas ontológica, mas meta-ontologicamente, naquilo a que Heidegger chamaria uma “ôntica metafísica da existência” que considerasse o homem enquanto ente humano na plenitude das suas dimensões. É sobretudo nas lições do Semestre de Verão de 1928, um ano após a publicação de *Sein und Zeit*, que Heidegger considera a necessidade de uma inflexão, de um “giro”¹⁶ da ontologia fundamental para uma nova problemática que, surgindo como meta-ontológica, se constituísse como análise ôntica, e não meramente ontológica, do homem. E a formulação de Heidegger para a abordagem desta nova problemática é, em 1928, a seguinte: «Assinalo esta problemática como *metaontologia*. E aqui, na área do questionar metaontológico-existencial, está também a área da metafísica da existência (só aqui se pode colocar a questão da

¹⁶ É neste contexto, para assinalar a passagem da ontologia fundamental para meta-ontologias, que Heidegger usa pela primeira vez o termo *Kehre* (aqui traduzido por “giro”).





ética)»¹⁷.

Torna-se então possível dizer que, para Heidegger, a questão da ética e, do mesmo modo, a questão da política não poderiam ser tratadas convenientemente senão ao nível de uma meta-ontologia ou, o que aqui é o mesmo, de uma análise ôntica ou existencial do ente humano. E, deste modo, a análise existenciária de *Sein und Zeit* teria uma dupla característica que importa explicitar. Por um lado, tal análise seria inevitavelmente insuficiente para a consideração do homem enquanto ente humano. Por outras palavras, tal análise manifestar-se-ia como insuficiente para a consideração, entre outras, da “questão da ética” e da “questão da política”. Mas, por outro lado, na medida em que a análise existenciária não poderia deixar de estar existencialmente radicada, na medida em que a análise ontológica de *Sein und Zeit* não poderia deixar de ter, nas suas raízes, como condição de possibilidade da sua própria elaboração, uma base ôntica, esta mesma análise não poderia deixar também de prefigurar, numa prefiguração necessariamente limitada, aquilo que se constituiria como o conteúdo fundamental de uma análise ôntica da existência humana. Assim, poder-se-ia dizer que, do mesmo modo que seria impossível, em *Sein und Zeit*, encontrar uma ética ou uma política desenvolvida, também seria impossível deixar de encontrar aí a prefiguração embrionária daquilo que seria uma consideração heideggeriana destas mesmas questões.

Para abordar a prefiguração de uma ética e de uma política em *Sein und Zeit*, torna-se então necessário, antes de mais, ter presente a estrutura ontológica do aí-ser, tal como resulta de uma análise existenciária. Esta estrutura tem essencialmente um carácter dual. Na medida em que o homem é, enquanto aí-ser, determinado por uma abertura ao ser, o compreender (*Verstehen*) que está na base dessa abertura não pode deixar de aparecer como uma primeira estrutura essencialmente determinante do aí-ser. O homem, considerado no plano ontológico, é

¹⁷ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [Marburger Vorlesung Sommersemester 1928] (ed. Klaus Held), GA26, 1978, p. 199.





determinado essencialmente como um compreender que, enquanto tal, se articula como fala (*Rede*). Contudo, um tal compreender não surge sem uma base, sem uma situação que enraíze o compreender no “aí” de uma determinada disposição (*Befindlichkeit*)¹⁸. E esta dupla estrutura da disposição e do compreender, determinante da constituição do aí-ser, assinala não apenas uma essencial temporalidade (*Zeitlichkeit*) no aí-ser, como também uma essencial temporalidade (*Temporalität*) no próprio ser que do aí-ser faz parte. O ser e o aí-ser, na sua mútua pertença, participam então de uma estrutura ex-stática que, nesse sentido, determina a essência do homem como uma pertença a um êxtase ou uma ex-sistência.

Na medida em que, por um lado, é essencialmente determinado pela disposição, o aí-ser aparece, na sua essência, como um estar-lançado (*Geworfenheit*) numa situação que o determina já sempre como um ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Assim, na medida em que é essencialmente disposto, o homem é constituído por um ter-sido (*Gewenheit*) que não é passado (*Vergangenheit*), mas que o lança no mundo como já sempre enraizado numa situação que é chamado a assumir. E, por outro lado, na medida em que a sua disposição é já sempre uma disposição que compreende, na medida em que o seu ser-no-mundo está já sempre aberto, antecipando e projectando as possibilidades que lhe são próprias, o homem é igualmente constituído por um futuro (*Zukunft*) que não é um “ainda-não”, mas uma confrontação imediata com as suas mais próprias possibilidades. É neste sentido que da temporalidade do aí-ser faz essencialmente parte a finitude (*Endlichkeit*). Na medida em que está lançado como um ser-no-mundo, o aí-ser está já sempre projectado na possibilidade certa de deixar de ter possibilidades, na possibilidade certa de morrer. Neste sentido, ele é, enquanto ser-no-mundo, um “ser para a morte”, um estar já sempre exposto à morte como possibilidade, um “estar à morte” (*Sein zum Tode*).

É na consideração do *como* deste “estar à morte”, na consideração

¹⁸ Cf. *Sein und Zeit*, p. 139: «A disposição é um modo existenciário fundamental em que o aí-ser é o seu aí».





do modo como o aí-ser é aquilo que é, que, em *Sein und Zeit*, surge uma prefiguração, no plano da análise existenciária, de uma análise existencial e ôntica do homem. Marcado pelo “estar à morte” próprio do seu ser-no-mundo, o aí-ser poderia alienar-se, fugindo desse mesmo “estar à morte”. Esta fuga alienante ou, o que aqui é o mesmo, este decair (*Verfallen*) seria aliás o modo de, à partida e quase sempre (*zunächst und zumeist*), o aí-ser “estar à morte”, modo esse cuja naturalidade seria determinada pelo próprio estar-lançado que constitui o ser-no-mundo¹⁹. Em *Sein und Zeit*, dir-se-ia que Heidegger apresenta este decair sob duas formas fundamentais. Em primeiro lugar, ele poderia ser observado numa tradição ontológica que esquece a temporalidade própria da existência do aí-ser, numa compreensão do homem a partir de um modo de ser que não é o seu. A determinação do homem a partir da vida (*Leben*), que permite a definição aristotélica do homem como um “vidente que tem o *lógos*”, ou a sua determinação a partir do modo de ser daquilo que “está-perante” (*Vorhandenheit*), que possibilita a compreensão moderna do homem como um sujeito essencialmente presente, surgem assim como modos possíveis do esquecimento da essencial pertença do homem, enquanto aí-ser, à temporalidade. É diante deste esquecimento que surge o projecto da ontologia fundamental como uma “destruição” (*Destruktion*)²⁰ da tradição ontológica. Mas, em segundo lugar, para além de se expressar numa ontologia tradicional que esquece a essência do homem enquanto aí-ser, e que não pode deixar de ser “destruída” às mãos de uma ontologia fundamental, o decair próprio do ser-no-mundo manifestar-se-ia também na alienação de uma “vida pública” (*Öffentlichkeit*) moderna, cosmopolita e desenraizadora, onde o homem se poderia esquecer de si mesmo enquanto aí-ser, e da sua situação enquanto ser-no-mundo lançado para a morte, na ligeireza alienante de uma vida quotidiana que fosse, no essencial, a manifestação de uma “ausência de solo” (*Bodenlosigkeit*).

¹⁹ Cf. sobretudo *Sein und Zeit*, §38.

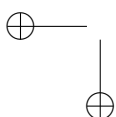
²⁰ Não no sentido de uma destruição aniquiladora (*Zerstörung*) desta tradição, mas no sentido de a desobstruir no seu acesso ao ser.





Na ligeireza alienante de uma “vida pública” desenraizadora, o aí-ser poderia então libertar-se do peso da sua existência enquanto ser-no-mundo que está à morte. Ele poderia ser não ele mesmo, no seu ser-próprio ou, o que é o mesmo, na sua autenticidade (*Eigentlichkeit*), mas um mero neutro, um “se”, um “a gente” (*das Man*) que se representaria inautenticamente como um “sujeito universal” igual, na sua essência, a todos os outros; como um “sujeito universal” livre, cuja liberdade fosse entendida justamente como uma ausência de determinação por qualquer situação que, enraizando-o, o diferenciase. Como escreve Heidegger: «Cada um é o outro e ninguém é ele mesmo. O *a gente* com que se responde à questão pelo *quem* do aí-ser quotidiano é o *ninguém* ao qual todo o aí-ser, no ser-um-entre-outros, já sempre se entregou»²¹. E se o aí-ser seria, segundo a análise ontológica de *Sein und Zeit*, marcado por um essencial decair num “toda a gente e ninguém”, a partir da sua própria constituição como ser-no-mundo lançado para a morte, tal querer dizer que uma abordagem já não meramente ontológica, mas ôntica do homem, uma análise que o procurasse considerar como ente humano sob o ponto de vista existencial, e não apenas existencialmente como aí-ser, teria de considerar o problema da ultrapassagem deste mesmo decair. As questões ônticas da ética e da política ficariam assim, a partir de *Sein und Zeit*, não elaboradas suficientemente, mas pelo menos suficientemente circunscritas. Se o aí-ser estaria já à partida, de acordo com o decair que pertence ao seu ser-no-mundo, numa fuga alienante de si-mesmo, confundindo-se com “a gente”, a questão da ética não poderia deixar de surgir como a questão de saber se e como seria possível ao homem agarrar existencial ou onticamente uma existência autêntica. E, por seu lado, se a fuga alienante do aí-ser se alicerçava numa “vida pública” desenraizadora, a questão da política seria inevitavelmente a de saber se e como seria possível um ser-com (um *Mitsein*) que possibilitasse não a fuga, mas justamente o enraizamento, não a ausência de solo, mas justamente a assunção decidida por parte do ente humano da sua situação.

²¹ *Sein und Zeit*, p. 128.





Em *Sein und Zeit*, abordando o plano existencial ou ôntico apenas na medida em que este contribuía para a elaboração de uma ontologia fundamental, Heidegger detém-se sobretudo naquilo a que se poderia chamar um tratamento existenciário da questão ética da possibilidade de uma existência autêntica. Como escreve Heidegger: «Porque ele [o aí-ser] está *perdido* no a gente, ele tem, à partida, de se *encontrar*. Para em geral *se* encontrar, ele tem de se “mostrar” a si mesmo na sua possível autenticidade»²². Assim, ao abordar a pergunta pela possibilidade de uma existência autêntica, enquanto pergunta pela assunção consciente da própria existência na sua situação, a ontologia fundamental esboça claramente aquilo a que se poderia chamar a prefiguração ontológica de uma ética que só onticamente poderia ser plenamente desenvolvida. Em *Sein und Zeit*, Heidegger refere-se a um “apelo” (*Ruf*) do aí-ser de si para si, o qual exige ao aí-ser um “querer-ter-consciência” (*Gewissen-haben-wollen*) e, neste sentido, uma “resolução” (*Entschlossenheit*) para ser si-mesmo. A análise existenciária não diz então qual o conteúdo fáctico da resolução. Este mesmo conteúdo só por uma análise ôntica ou existencial poderia ser determinado. Mas se ela não determina qual deve ser a decisão (*Entschluß*) da resolução, ou seja, qual deve ser o conteúdo desta mesma decisão, ela determina já a própria decisão como conteúdo necessário de uma existência autêntica ou resoluta²³. Por outras palavras: a resolução, tal como é analisada por Heidegger, numa análise existenciária preparatória da ontologia fundamental, não determina o conteúdo de decisões ônticas, mas prefigura uma ética que se caracteriza pelo imperativo de que o agente se assinale não como um “sujeito universal” desvinculado, mas como um aí-ser determinado pela necessidade da resolução, a qual se deveria concretizar, em cada caso, como uma decisão para a situação respectiva. Como

²² *Idem*, p. 268.

²³ *Idem*, p. 298: «A resolução só “existe” como decisão que compreende e que se projecta. Mas para onde se decide o aí-ser na resolução? Pelo que é que ele se deve decidir? A resposta só a decisão a pode dar. [...] A resolução só está segura de si mesma como decisão. Mas a *indeterminação existencial* da resolução, que só se determina em cada caso na decisão, tem igualmente a sua *determinação existenciária*».



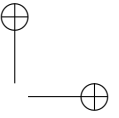
conclui Heidegger: «A resolução traz o ser do aí à existência da sua situação. [...] Torna-se, a partir daí, completamente claro que o apelo da consciência, quando apela para o poder-ser, não apresenta nenhum ideal da existência vazio, mas *chama para a situação*»²⁴.

Contudo, embora não fosse possível, a partir de *Sein und Zeit*, uma abordagem mais completa da questão da ética, permanecendo a resolução numa indeterminação existencial, dir-se-ia que, no plano político, seria alcançável uma tradução mais concreta da análise existenciária. Se, em relação ao desenvolvimento ôntico da questão da ética, Heidegger não poderia deixar de recusar explicitamente, em *Sein und Zeit*, a apresentação de um “ideal de existência com conteúdo”²⁵, a análise existenciária permite a Heidegger, no entanto, eleger como inimigo um tipo concreto de sociedade política. Se a “vida pública” do “a gente” era essencialmente alienante, esta consistiria numa sociedade liberal e cosmopolita, assente num “falatório” permanente (*Gerede*), numa curiosidade incessante, numa preocupação permanente com a criação de um mundo seguro, pacificado, previsível e instrumentalizado, cuja essência se encontrava justamente na distração tranquilizante do homem em relação à sua essência. Diante dela, tratar-se-ia de encontrar no ser-com-de-uma-vida-com-os-outros a possibilidade não de uma alienação que disperse, tranquilize e faça esquecer, mas a transmissão de uma herança que, no apelo para a sua assunção, pudesse trazer o homem a um encontro consigo mesmo, na sua essência. Assim, se a análise existenciária, considerada num plano estritamente ético, deixava a resolução indeterminada e sem conteúdo, esta mesma análise adquire, considerada no plano político, o aspecto mais concreto de uma decisão para a ultrapassagem da “vida pública” de uma sociedade liberal e para a sua substituição por uma comunidade enraizadora²⁶.

²⁴ *Idem*, p. 300.

²⁵ Cf. *Idem*, p. 266.

²⁶ Em *Sein und Zeit*, Heidegger fala, a este propósito, de uma existência autêntica a partir do enraizamento num povo e na herança (*Erbe*) que a tradição (*Überlieferung*) desse povo constitui. Cf. *Sein und Zeit*, p. 383: «A resolução, na qual o aí-ser regressa a si mesmo, abre as possibilidades fácticas, respectivas-em-cada-caso, de um existir

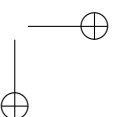


De acordo com a prefiguração da política na análise existencial de *Sein und Zeit*, esta consistiria na tentativa de encontrar uma comunidade capaz de possibilitar ao homem a resolução para a assunção do seu ser-no-mundo como herança, conformando o seu fado singular (*Schicksal*) com o próprio destino que o seu estar-lançado lhe assinala (*Geschick*). Segundo Heidegger, o tratamento ôntico da política abordaria então, por um lado, visto negativamente, as condições para o desaparecimento de uma *sociedade* cuja “vida pública” consistiria na dispersão pela qual o homem, numa fuga à assunção da sua essência como aí-ser, se esqueceria de si enquanto estar-lançado no mundo, toldado sempre pela insegurança de um “estar à morte”, e se compreenderia como um sujeito individual dotado de uma existência separada, segura e desvinculada de qualquer destino determinante. E, por outro lado, abarcando-o numa perspectiva positiva, poder-se-ia dizer que a política trataria do aparecimento de uma *comunidade* em que os homens não se compreendessem como sujeitos desvinculados, mas como singulares que, longe de surgirem como indivíduos separados e atomizados numa existência segura, se assumissem como o “aí” de um ser que ultrapassa a sua individualidade, e cujos fados são já sempre determinados pelo destino da comunidade que os precede e sustenta na sua singularidade²⁷.

Nas suas lições posteriores à publicação de *Sein und Zeit*, Heidegger desenvolverá, de um modo cada vez mais claro, a necessidade de

autêntico *a partir da herança* que *assume* enquanto lançadas. O regressar resolutivo ao estar-lançado alberga em si um *legar-se* de possibilidades transmitidas, mesmo que não necessariamente *enquanto* transmitidas».

²⁷ Cf. *Sein und Zeit*, pp.384-385: «Se o aí-ser destinado, enquanto ser-no-mundo, existe essencialmente no ser-com com outros, o seu acontecer é um acontecer-com e determina-se como *destino*. Assinalamos assim o acontecer da comunidade, do povo. O destino não se reúne a partir dos fados singulares, e tão pouco pode ser concebido enquanto ser-um-com-os-outros como um reunir-se de múltiplos sujeitos. No ser-um-com-os-outros no mesmo mundo e na resolução para as possibilidades determinadas, os fados são, à cabeça, já conduzidos. Só na partilha e no combate é que o poder do destino se torna livre. O destino fadado do aí-ser na e com a sua “geração” constitui o acontecer completo, autêntico do aí-ser».

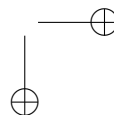
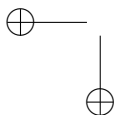




fundar uma comunidade capaz de enraizar o homem numa existência autêntica. As lições do Semestre de Inverno de 1929/30 dão talvez, no período anterior a 1933, o melhor exemplo desta ligação entre a autenticidade possível e a fundação de uma comunidade essencialmente distinta da “vida pública” desenraizadora. A análise de Heidegger torna-se aqui cada vez mais concreta na caracterização da sociedade que promove o desenraizamento: trata-se de uma sociedade burguesa essencialmente alienante, onde a segurança é recebida em troca da própria alienação. A essência do homem enquanto aí-ser, enquanto ser-lançado exposto no mundo ao poder da morte, é aqui tendencialmente esquecida. Em vez de se conceber o homem na sua essência, este é tratado como um sujeito sem vínculos, entregue apenas à sua individualidade, um sujeito cuja autonomia se deveria progressivamente alargar através de um processo social de erradicação progressiva das carências (*Nöte*) que o poderiam sujeitar ao poder da necessidade (*Notwendigkeit*). Como escreve Heidegger: «Não são apenas indivíduos, mas grupos, ligas, círculos, classes, partidos – tudo e todos estão organizados contra as carências, e cada organização tem o seu programa»²⁸. E, se a sociedade assente na “vida pública” se caracteriza justamente por tentar erradicar uma compreensão autêntica do homem enquanto aí-ser, furtando-o à carência e àquilo que ela manifesta ao homem – a sua existência como aí-ser, a sua pertença a uma comunidade irreduzível ou, o que é o mesmo, a pertença do seu fado a um destino –, tratar-se-ia agora justamente de tentar a substituição de uma sociedade alienante por uma comunidade enraizadora, capaz de libertar autenticamente o homem da sua “liberdade desvinculada”²⁹.

²⁸ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30] (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann), GA29/30, 1992, p.243.

²⁹ Em GA29/30, Heidegger é maximamente claro em relação à perspectiva desta substituição. Sobre o carácter alienante de uma sociedade liberal, centrada na segurança, afirma: «O ficar de fora da aflição essencial do aí-ser é o *vazio no seu todo*, de tal modo que ninguém esteja com o outro e nenhuma comunidade esteja com a outra na unidade de raiz de um agir essencial» (GA29/30, p. 244). E, na perspectiva





A chegada ao poder na Alemanha do nacional-socialismo, em Janeiro de 1933, dará a Heidegger a possibilidade de tentar vislumbrar o advento fáctico desta comunidade enraizadora. O nacional-socialismo emergente surge então para Heidegger como o enquadramento histórico adequado para a tentativa de desenvolvimento de uma “ôntica política”, de uma política meta-ontológica. É no seio deste enquadramento que Heidegger encontrará os textos de Jünger, escritos ao longo dos anos 30. E é sobretudo nas categorias usadas por *Der Arbeiter*, às quais Jünger dá claramente o estatuto de conceitos ainda provisórios e pouco fixos, insuficientes para a veiculação da realidade efectiva que pretendem expressar, que Heidegger tentará encontrar a base para a tradução de uma consideração ôntica da política, decorrente da sua análise existenciária no âmbito da elaboração da ontologia fundamental.

É talvez nas lições do Semestre de Verão de 1934, lidas logo após a sua demissão do reitorado, que se pode tornar totalmente claro o aproveitamento por Heidegger das categorias jüngerianas para a tradução ôntica ou existencial da sua análise existenciária. O estar-lançado (*Geworfenheit*) do aí-ser, o seu ter-sido (*Gewesenheit*) lançado como ser-no-mundo, é agora a determinação (*Bestimmung*) de uma essência (*Wesen*) que se torna essência, que se “essencia” (*west*) no homem como tradição (*Überlieferung*)³⁰. A determinação de uma tal tradição marca agora a abertura do aí-ser às suas possibilidades futuras como uma missão (*Sendung*) e um encargo (*Auftrag*). Determinado pelo ter-sido da tradição, dir-se-ia então que o aí-ser é justamente o contrário de um sujeito senhor do seu tempo. Ele é, pelo contrário, o próprio

da fundação de uma nova comunidade, libertadora da essência do homem, escreve: «Esta libertação do aí-ser no homem não quer dizer pô-lo num arbítrio, mas carregar o homem com o seu aí-ser, enquanto seu fardo mais próprio. Só quem verdadeiramente se pode dar um fardo, é livre» (GA29/30, p. 248).

³⁰ Cf. Martin Heidegger, *Logik als dia Frage nach dem Wesen der Sprache* [Freiburger Vorlesung Sommersemester 1934] (ed. Günter Seubold), GA38, 1998, p. 117. «O ter-sido não pode ser concebido como passado. Aquilo que se essencia desde sempre tem a sua peculiaridade em que ele já sempre passou sobre tudo aquilo que é de hoje e de agora: *ele essencia-se como tradição*».



tempo que dos homens se apropria, um fado destinado pelo poder de um tempo que surge diante dele como um destino, incumbindo-o de um encargo. Como escreve Heidegger: «O encargo, enquanto nossa missão, é a nossa determinação no sentido originário, é o poder do próprio tempo em que estamos»³¹. E se o ter-sido do aí-ser se traduzia onticamente como determinação pela tradição, e o seu futuro como missão e encargo, a autenticidade fáctica do aí-ser, a expressão ôntica da assunção pelo homem da sua essência como aí-ser, poderia ser caracterizada nestas lições, numa apropriação clara dos termos jüngerianos, como trabalho: «O trabalho é o *presente* do homem histórico, de tal modo que, no trabalho e através dele, a obra nos chega à presencialidade e efectividade»³².

No ano de 1933, a adesão de Heidegger ao nacional-socialismo surge enquadrada na tentativa para reconhecer nas categorias jüngerianas a possibilidade de traduzir onticamente, numa política, a sua análise existenciária. O homem concebido como o sujeito individual da “vida pública” deveria ser substituído pelo homem concebido como aí-ser. E seriam sobretudo os estudantes aqueles que estariam privilegiadamente receptivos à mudança. O perfil do aí-ser, analisado existencialmente, poderia agora ganhar contornos ônticos concretos, aparecendo delineado sob a figura do trabalhador jüngeriano, sob a figura do homem que, libertando-se da sua individualidade separada, se assumia como a expressão singular de um processo de mobilização que o ultrapassava. Não apenas durante o período do seu reitorado, mas também nas suas intervenções na Universidade após a sua demissão do cargo de reitor, Heidegger tornará cada vez mais clara a presença das categorias jüngerianas no seu pensamento. E, do mesmo modo que Jünger, a sua insistência vai, desde logo, para a necessidade de uma mudança do conceito burguês de liberdade.

Ampliando a sua análise da Alegoria da Caverna de Platão, feita no

³¹ GA38, p. 127.

³² GA38, p. 128.



Semestre de Inverno de 1931-32³³, as lições do Semestre de Inverno de 1933-34 insistem na distinção entre uma “liberdade de...”, representada por uma libertação dos prisioneiros no interior da caverna, e uma “liberdade para...”, representada pela sua ascensão à luz: «*Ser-livre* não é agora: ser desligado de algo, mas ser conduzido para algo. Não ser livre de, mas tornar-se livre *para algo*. Para a luz»³⁴. E é a esta “liberdade autêntica” que Heidegger aludirá não apenas no seu discurso de assunção do reitorado, referindo-se à necessidade de superação da ideia de “liberdade académica”³⁵, mas em grande parte das suas intervenções ao longo dos anos 30, cujo mais expressivo exemplo é talvez o seu discurso dirigido aos estudantes, a 6 de Maio de 1933: «Com o Semestre de Verão do memorável ano de 1933, este conceito de liberdade académica perdeu definitivamente o seu conteúdo. Ele será trazido futuramente à sua autêntica liberdade. Liberdade não é ser-livre *de...* vínculo e ordem e lei. Liberdade é ser-livre *para...* a resolução para o empenho espiritual comum pelo fado alemão»³⁶.

Jünger, como vimos, tinha determinado a liberdade como a assunção pelo homem de uma mobilização pela figura do trabalhador, como uma participação e um colocar-se ao serviço de um processo de estabelecimento planetário de um “carácter total do trabalho”. Em 1933, Heidegger dá agora a esta liberdade um aspecto inteiramente concreto: trata-se da entrega do homem, enquanto trabalhador, ao Estado enquanto Estado de trabalho. Um tal Estado tem, na Alemanha de 1933, uma forma concreta que Heidegger não ignora: «O Estado nacional-

³³ Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [Freiburger Vorlesung 1931/32] (ed. Hermann Mörchen), GA34, 1988, pp. 21-94.

³⁴ Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit* [Freiburger Vorlesungen Sommersemester 1933 und Wintersemester 1933/34] (ed. Hartmut Tietjen), GA36/37, 2001, p. 159.

³⁵ Cf. Martin Heidegger, „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (ed. Hermann Heidegger), GA16, 2000, p. 113: «A muito louvada „liberdade académica“ é expulsa da universidade alemã; pois esta liberdade não era genuína, porque era apenas negadora».

³⁶ GA16, pp. 95-96.





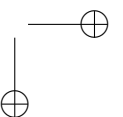
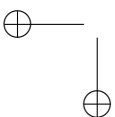
socialista é o Estado de trabalho»³⁷. E a assunção pelo homem do seu aÍ-ser, a assunção pelo homem de si mesmo enquanto trabalhador, teria então a forma igualmente concreta de uma conformação da vontade do homem singular à vontade do guia (*Führer*), enquanto vontade mobilizadora, subjacente à própria vontade do novo Estado. Daí que Heidegger possa publicar no Jornal dos Estudantes de Freiburg, em Novembro de 1933, aquela que é porventura a mais controversa das suas passagens da era do reitorado: «Diariamente, e de hora em hora, consolide-se a confiança da vontade de séquito. Ininterruptamente, cresça para vós a coragem do sacrifício para a salvação da essência e para a elevação da mais íntima força do nosso povo, no seu Estado. Não sejam doutrinas e “ideias” as regras do vosso ser. Só o próprio guia é a realidade efectiva alemã, hodierna e futura, e a sua lei»³⁸.

Jünger e a irreduzibilidade da liberdade ao trabalho

Se os textos jüngerianos dos anos 30, situados em torno de *Der Arbeiter*, não apresentavam ao homem senão duas possibilidades – o “realismo heróico” do trabalhador ou o aniquilamento romântico do indivíduo burguês –, o desfecho da Segunda Guerra Mundial não poderia deixar de fazer com que Jünger se interrogasse sobre a possibilidade da ultrapassagem de uma tal dicotomia. Para uma tal interrogação, tornar-se-lhe-ia necessário, antes de mais, aprofundar o seu entendimento do Estado de trabalho, questionando-se se um tal Estado coincidiria com os Estados totalitários derrotados na Segunda Guerra Mundial ou se, pelo contrário, estes mesmos Estados não seriam senão formas possíveis de configurar fenomenicamente uma essência que não se esgotava nelas. E se a mobilização total própria do Estado de trabalho não se esgotasse naquilo a que se poderia chamar a forma totalitária da sua

³⁷ GA16, p. 206.

³⁸ GA16, p. 184.





emergência, dever-se-ia perguntar se a situação política posterior à derrota militar dos totalitarismos – ou, pelo menos, do totalitarismo alemão – corresponderia ao aparecimento de uma figura distinta ou apenas a uma configuração distinta da mesma figura, a qual, no entanto, poderia abrir novas perspectivas para a sua ultrapassagem. É sob o pano de fundo implícito destas interrogações que Jünger, em *Über die Linie*, identifica explicitamente a essência da mobilização total do mundo pela figura do trabalhador com a situação a que Nietzsche chamou o mais extremo niilismo.

Em *Der Arbeiter*, o Estado de trabalho parece, na sua descrição, coincidir com o Estado totalitário que, nos seus pressupostos, tinha sucumbido na Segunda Guerra Mundial. Para o Jünger de *Über die Linie*, pelo contrário, a mobilização total que está subjacente ao Estado de trabalho não se pode esgotar na sua configuração totalitária, constituindo um processo que se estende para além da derrota militar da violência explícita e do terror dos Estados totalitários. Nesta perspectiva, é certo que, em 1950, algumas das mais extremas configurações do Estado totalitário, em particular o nacional-socialismo alemão, tinham desaparecido. É certo que a violência de um poder total do Estado, exercido internamente sobre um singular reduzido a nada, se encontrava, em 1950, militarmente derrotada. Mas a essência desta mesma violência, o niilismo, com o terror (*Schrecken*) e a angústia (*Angst*) por ele necessariamente gerados, num terror e numa angústia que se tornam cada vez mais indeterminados, poderia ainda aumentar sob os escombros da sua própria determinação política e institucional. Ao contrário do que se tinha passado com a emergência dos Estados totalitários, em que a violência tirânica tinha dado lugar a uma catástrofe explícita e manifesta, a mobilização pelo Estado de trabalho, o niilismo não desaparece, mas adquire uma outra configuração. É para a sua descrição que Jünger se apropria, em 1950, dos próprios termos de Nietzsche.

Segundo Nietzsche, o niilismo consistia, na sua essência, numa desvalorização dos valores supremos e, com ela, numa perda pelo homem da possibilidade de atribuir à vida uma meta e um sentido: «O que





significa niilismo? *Que os valores supremos se desvalorizam*. Falta a meta. Falta a resposta ao “para quê?”³⁹. Uma tal perda só se tornaria sentida e dolorosa, só se tornaria patológica, num estado intermédio (*Zwischenzustand*), onde o homem sentiria a perda do “para quê?” como uma desvalorização e uma ausência. Para além desse estado intermédio, tornar-se-ia possível vislumbrar um estado (*Zustand*) em que o niilismo se tornasse normal e a sua presença deixasse de ser sentida patologicamente. Um tal niilismo enquanto “estado normal” surge, segundo Nietzsche, como essencialmente «ambíguo»⁴⁰. E a razão dessa ambiguidade é clara. Como escreve Nietzsche: «O niilismo como fenómeno normal pode ser um sintoma de *força* crescente ou de *fraqueza* crescente»⁴¹. E a força e a fraqueza crescentes no niilismo, enquanto “estado normal”, são facilmente visíveis: «O seu *maximum* de força relativa, ele alcança-o enquanto força violenta de *destruição*: enquanto *niilismo activo*. O seu oposto seria o niilismo *cansado*, que já não ataca: a sua forma mais famosa é o budismo: enquanto niilismo *passivo*, enquanto sinal de fraqueza: a força do espírito pode estar cansada, *esgotada*, de tal modo que as metas e valores *vigentes até agora* são inadequados e já não encontram nenhuma fé»⁴². Em *Über die Linie*, Jünger insiste na caracterização por Nietzsche de um “estado normal” do niilismo. E esta insistência na possibilidade de o niilismo constituir um “estado normal” tem justamente, para Jünger, um significado preciso: o reconhecimento de que o niilismo é essencialmente ambíguo na sua manifestação, ou seja, o reconhecimento de que há vários modos de o niilismo se configurar como fenómeno e de que, conseqüentemente, não é imprescindível a ocorrência patente da tragédia, da guerra e da destruição para que ele esteja presente⁴³.

³⁹ Friedrich Nietzsche, “Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre”, *Werke* (ed. Karl Schlechta), vol. III, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, p. 557.

⁴⁰ *Idem*, p. 557.

⁴¹ *Idem*, p. 550.

⁴² *Idem*, p. 558.

⁴³ Ernst Jünger, “Über die Linie”, *Essays I*, p. 253: «Enquanto estado, ele [Nietzsche] chama-lhe [ao niilismo] normal; enquanto estado intermédio, patológico –





Se o niilismo for essencialmente ambíguo na sua manifestação, tal quer dizer que ele não pode ser reduzido, na sua essência, a qualquer uma das suas manifestações fenoménicas. É assim que, em *Über die Linie*, Jünger recusa a sua confusão com aquilo que é doente, mau ou caótico⁴⁴. Na medida em que adquire o estatuto de um estado normal, tornando-se assim essencialmente ambíguo, o niilismo não consiste numa manifestação da doença ou do caos, mas configura-se do mesmo modo no que é ordenado e caótico, saudável e doente. Como escreve Jünger: «Entretanto, mostrou-se que o niilismo se pode bem harmonizar com extensos sistemas ordenados, e mesmo que, onde ele se torna activo e desdobra poder, é essa a regra»⁴⁵; «Do mesmo modo, tem de ser abordada com cuidado a opinião de que o niilismo seja uma doença. Observando bem, até se achará que a saúde física está ligada a ele – sobretudo onde ele é feito avançar poderosamente»⁴⁶. Quanto ao mal, o niilismo que se torna num “estado normal” manifesta-se, segundo Jünger, ao fazer desaparecer qualquer alternativa possível. Por outras palavras, ele manifesta-se em diluir as fronteiras entre o bem e o mal, confundindo-os e fazendo com que as hipóteses de escolha não sejam senão as formas possíveis, só aparentemente diversas, de um único e mesmo mal⁴⁷. Assim, tendo em conta que o estado normal do niilismo se caracteriza por reduzir todas as escolhas possíveis a várias configurações possíveis de uma mesma escolha, Jünger pode sugerir, como essência do niilismo, não a catástrofe explícita e a destruição,

isso é uma boa diferenciação, que diz que se pode estar adequadamente nele, no que respeita à sua actualidade. Na perspectiva do passado e do futuro, tal não é o caso; aqui impõe-se o que é sem sentido e sem esperança».

⁴⁴ Cf. *Idem*, p. 255.

⁴⁵ *Idem*, p. 256.

⁴⁶ *Idem*, p. 259.

⁴⁷ Cf. *Idem*, p. 264: «Onde o niilismo se tiver tornado num estado normal, permanece para o singular apenas ainda a escolha entre tipos de injustiça. [...] Se se indicasse o niilismo como especificamente mau, então o diagnóstico seria favorável. Contra o mal há meios de cura comprovados. Mais inquietante é a fusão, e mesmo a confusão completa do bem e do mal, que frequentemente se furta ao olho mais acutilante».





não o que é doente ou caótico, mas o próprio desaparecimento da variedade, a redução de tudo a um “meridiano zero”, a uma linha horizontal onde todas as diferenças desaparecem. É assim que Jünger pode escrever: «Nestes sintomas, destaca-se, à primeira vista, uma característica principal que se pode assinalar como a da redução. O mundo niilista é, segundo a sua essência, um mundo reduzido e que se reduz ainda mais, o que corresponde necessariamente ao movimento para o ponto zero. [...] A redução pode ser espacial, espiritual, anímica; ela pode tocar o belo, o bem, o verdadeiro, a economia, a saúde, a política – no entanto, no seu resultado, ela será sempre notada como desaparecimento»⁴⁸. É na determinação da essência do niilismo como um desaparecimento, como uma redução constante até à linha que constitui o “meridiano zero”, que, para Jünger, não pode deixar de surgir a questão da possibilidade de uma ultrapassagem da própria linha.

Se, em *Der Arbeiter*, diante da mobilização total do mundo pela figura do trabalhador, diante da redução de cada homem singular ao tipo, a única possibilidade para este mesmo homem consistia na assunção da própria redução, em *Über die Linie*, Jünger interroga-se sobre a possibilidade de ultrapassar o próprio horizonte nivelador da redução. A linha por cuja ultrapassagem Jünger se interroga não divide uma história de niilismo de um futuro pós-niilista. Não se trata, portanto, de perguntar pela possibilidade de fundar uma história que se caracterize por um princípio de diferenciação e de superabundância, oposto à redução e ao desaparecimento que caracterizam, na sua essência, a história do niilismo. Mas trata-se de perguntar por um ponto capaz de possibilitar, no desenrolar-se da própria história do niilismo, uma abertura à esperança. Como escreve Jünger: «O cruzamento da linha, a passagem do ponto zero *divide* o espectáculo; ela indica o meio, mas não o final. A segurança está ainda muito longe. Entretanto, será possível a esperança»⁴⁹. Ao perguntar pela passagem da linha e, nessa medida, pela possibilidade da esperança, Jünger pergunta então pela possibilidade

⁴⁸ *Idem*, p. 265.

⁴⁹ *Idem*, p. 269.





de encontrar, no próprio homem mobilizado pela redução que constitui o movimento niilista da história, uma fonte capaz de o tornar irreduzível ao próprio processo de mobilização total, ou seja, capaz de o tornar irreduzível à figura do trabalhador e à onnipotência do Estado de trabalho que a impõe. E é como resposta a essa pergunta que, em *Über die Linie*, Jünger se refere à intimidade de cada um, à interioridade do singular: «O singular é posto no exílio da tensão niilista e é abatido por ele. Daí que valha a pena indagar que comportamento se lhe pode recomendar neste ataque. A sua interioridade é o autêntico fórum deste mundo; e a sua decisão é mais importante do que a dos ditadores e detentores do poder. É o seu pressuposto»⁵⁰.

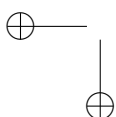
Segundo Jünger, o singular não tem, por si mesmo, a capacidade de mudar o curso de uma história marcada pelo niilismo da mobilização total. Diante da potência histórica da mobilização, diante do “estado normal” do niilismo, diante da chegada à linha onde tudo se reduz e desaparece, o niilismo surge para o homem singular como uma onda avassaladora que tudo arrasta ou como um vento que tudo cobre⁵¹. Nesse horizonte da mais extrema redução e do mais extremo desaparecimento esconde-se então o mais extremo perigo. Mas, para Jünger, é justamente na aproximação desse mais extremo perigo que se torna possível não a ultrapassagem do niilismo, mas a ultrapassagem da linha da esperança. É neste sentido que, em *Über die Linie*, Jünger se apropria do dito de Hölderlin, frequentemente comentado por Heidegger: *Wo aber die Gefahr ist, wächst das Rettende auch; onde estiver o perigo, cresce também aquilo que salva*: «Se o dito de Hölderlin for verdadeiro, então aquilo que salva tem de crescer violentamente»⁵².

Se o mais extremo perigo, a aproximação da linha, traduz, para Jünger, o ponto culminante da mobilização total, então este perigo encontra-se no ponto em que a mobilização do homem pela figura parece destruir justamente a sua singularidade, reduzindo-o à própria fi-

⁵⁰ *Idem*, p. 252.

⁵¹ Cf. *Idem*, p. 263.

⁵² *Idem*, p. 265.





gura; no ponto em que a aceleração atinge um estado tal que o movimento não pode deixar de surgir como imediato e automático, cessando de ser escolhido ou pensado. Por outras palavras, trata-se do ponto em que justamente a interioridade parece desaparecer ou reduzir-se ao puro vácuo, devorada por um Leviathan monstruoso. Como escreve Jünger: «A contraposição com o Leviathan, que se impõe quer como tirano exterior quer como tirano interior, é a mais abrangente e universal no nosso mundo. Duas grandes angústias dominam o homem, quando o niilismo culmina. Uma diz respeito ao terror diante do vazio interior e obriga a manifestar-se para fora a qualquer preço – através do desenrolar-se do poder, da dominação do espaço e da velocidade crescente. A outra actua de fora para dentro, enquanto ataque do mundo que é, ao

mesmo tempo, demoníaca e automaticamente poderoso»⁵³. Mas se o niilismo culminante parece esvaziar inteiramente a interioridade, é a própria conservação da interioridade que, no momento de maior perigo, permite a esperança. O niilismo parece reduzir a nada a interioridade do homem. O seu ponto culminante parece transforma-lo num instrumento automático puramente mobilizado. Parece que aqui a sua mais íntima liberdade se reduz puramente ao serviço da própria mobilização. Contudo, no momento da aparência do seu desaparecimento, é a permanência da liberdade, a permanência de uma “terra interior” que se constitua como uma selva inacessível e impenetrável, que surge já como o testemunho de que a liberdade é sempre, não obstante o perigo, possível. Como escreve Jünger: «Um homem é suficiente como testemunha de que a liberdade ainda não desapareceu»⁵⁴.

A passagem da linha do niilismo surge assim, segundo Jünger, como uma consequência da persistência da liberdade – de uma liberdade irreduzível ao trabalho e ao serviço – sob o vento avassalador do niilismo. Uma tal liberdade traz, segundo Jünger, o testemunho da *selva* (*Wildnis*), do carácter irreduzível do singular, do carácter impenetrável da

⁵³ *Idem*, pp. 278-279.

⁵⁴ *Idem*, p. 283.





sua interioridade. Como escreve Jünger: «A liberdade não habita no vazio, mas antes mora no que é sem ordem e sem separação, naqueles âmbitos que são certamente organizáveis, mas que não contam para a organização. Queremos chamar-lhes a selva; ela é o espaço a partir do qual o homem não apenas pode conduzir o combate, mas até pode esperar vencer. Ela já não é certamente qualquer selva romântica. É o fundamento originário da sua existência, a mata da qual ele um dia, como um leão, irromperá»⁵⁵. Para o Jünger de *Über die Linie*, numa confrontação com os seus textos dos anos 30, é então a partir da presença indestrutível da “selva”, a partir da permanência inamovível de uma liberdade irreduzível ao serviço, à participação e à mobilização, e da interioridade singular que a sustenta, que a esperança pode ser fundada e a linha ultrapassada.

Heidegger e a recusa da passagem da “linha”

Com a exposição do percurso do pensamento de Jünger na transição entre os textos dos anos 30 e *Über die Linie*, a questão que nos ocupa torna-se perfeitamente clara e, conseqüentemente, passível de esclarecimento. Como vimos, ao longo dos anos 30, Jünger tinha pensado a liberdade como trabalho, participação e serviço. E, nestes mesmos anos, Heidegger tinha aproveitado as categorias jüngerianas para tentar traduzir onticamente, no âmbito do pensamento de uma política, a sua análise existenciária do aí-ser, elaborada em *Sein und Zeit*. A experiência da Segunda Guerra Mundial, no entanto, colocara Jünger na necessidade da abertura a uma liberdade diferente, pensada a partir da identificação da mobilização total com o niilismo nietzschiano. Para o Jünger de 1950, tratava-se então de pensar o cruzamento de uma linha que abrisse, no decurso do próprio processo de mobilização total pensado como história do niilismo, a possibilidade da esperança. E, diante

⁵⁵ *Idem*, p. 282.

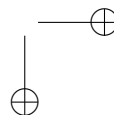
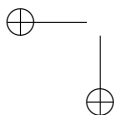




da tentativa jüngeriana de pensar uma passagem da linha, torna-se necessário esclarecer o significado da recusa heideggeriana dessa mesma passagem. Para o esclarecimento desta recusa, importa assinalar uma diferença fundamental entre as posições de Jünger e de Heidegger, a qual, tendo em conta o aproveitamento que Heidegger faz das categorias jüngerianas nos anos 30, não pode deixar de passar, numa primeira análise, despercebida. É uma tal diferença que, apesar da sua subtilidade, poderá fornecer a base para a compreensão do distinto rumo dos caminhos seguidos por Jünger e por Heidegger, a partir da convergência do seu primeiro encontro.

Nos textos que se situam em torno de *Der Arbeiter*, Jünger tinha falado no despertar de uma “segunda consciência” no homem singular. Através desta “segunda consciência”, tornar-se-lhe-ia possível a sua assunção não como indivíduo, mas como tipo, como um trabalhador cujo poder e liberdade se encontrava na sua capacidade de acompanhar o movimento da mobilização total, participando no processo imparável de crescimento de um “carácter total do trabalho”. O “realismo heróico”, a atitude do homem que se assume como trabalhador, consistiria assim, para Jünger, num desdobrar da própria consciência. E é a este desdobramento que Jünger se refere claramente, em *Der Arbeiter*, ao escrever: «Manter-se dentro desta posição e, no entanto, não se esgotar nela; ser não apenas material, mas, ao mesmo tempo, portador do destino; conceber a vida não apenas como campo do necessário, mas, ao mesmo tempo, da liberdade – tal é uma capacidade que já foi caracterizada como o realismo heróico»⁵⁶. Deste modo, torna-se necessário precisar a concepção da liberdade esboçada por Jünger nos anos 30: esta consistia não apenas na participação do homem singular, enquanto trabalhador, no processo de mobilização total, mas na sua visão consciente e imperturbável dessa mesma participação. Por outras palavras, para Jünger, o homem singular seria livre não na medida em que simplesmente participava, mas na medida em que se punha a si mesmo como participante; não na medida em que era simplesmente objecto,

⁵⁶ *O trabalhador*, p. 89.





mas na medida em que era um sujeito que se punha a si mesmo como objecto, estando a sua liberdade na assunção por si da sua objectivação por um processo de trabalho mobilizador. Sem este desdobramento fundamental, sem esta cisão entre, por um lado, o homem singular que se assume como trabalhador e, por outro, o trabalhador como o qual o homem singular se assume, não seria possível pensar a liberdade como trabalho, tal como por Jünger é pensada. E era justamente este desdobramento fundamental que a concepção heideggeriana da essência do homem como *aí-ser* não poderia deixar de excluir.

Como vimos, para Heidegger, a essência do homem encontrava-se na sua determinação como ontológica. Tal quereria dizer que a essência do homem não era nada de *ôntico* ou, o que é o mesmo, de humano. Ela consistiria não numa qualquer característica *ôntica*, mas na própria *onto-logia*, ou seja, no próprio advento do ser num “*aí*” que lhe possibilitava o acesso ao *lógos*, à linguagem. E, segundo Heidegger, era esta essência não humana do ente humano, esta essência do homem enquanto *aí-ser*, que se encontrava obscurecida, não apenas através de uma tradição ontológica que esquecia a essência do homem, e cujos efeitos se trataria, através da elaboração de uma ontologia fundamental, de “destruir”, mas também através de uma sociedade alienante, de uma “vida pública” quotidiana que consistia num decair do homem, numa distração permanente do homem em relação ao seu próprio ser. É para um confronto com esta sociedade alienante que Heidegger se apropria das categorias jüngerianas, tentando preparar aquilo que seria uma análise existencial da política, uma política *ôntica*, decorrente da sua análise existencial. E é no horizonte deste mesmo confronto que, no contexto da derrocada da República de Weimar às mãos da chegada ao poder do nacional-socialismo, Heidegger tentará encontrar no novo regime o aparecimento de uma nova comunidade que, combatendo uma sociedade concebida como o resultado de um contrato estabelecido entre sujeitos individuais puramente desvinculados, abria a “esperança” do enraizamento dos homens na sua situação, despertando neles a consciência de que, na sua essência, se albergava um



destino que ultrapassava a individualidade e a subjectividade. Torna-se então possível dizer que se a apropriação heideggeriana das categorias de Jünger, assim como a adesão de Heidegger ao nacional-socialismo, se justificava em função daquilo a que se poderia chamar uma tentativa política para desobstruir o acesso do homem à sua própria essência enquanto *aí-ser*, libertando o poder desta mesma essência, a política, para Heidegger, não poderia ter como fim o poder e a liberdade nem do homem individualmente considerado, nem da comunidade humana que o situa como já sempre lançado num destino comum, nem da figura do trabalhador como mobilizadora de um mundo configurado pelo “carácter total do trabalho”. É neste ponto que, apesar do uso que faz das categorias jüngerianas, Heidegger se distancia radicalmente de Jünger. E é neste mesmo ponto que, apesar da sua adesão prematura ao nacional-socialismo, ele não poderia deixar de colidir frontalmente com as doutrinas *völkisch* e racistas que sob o seu regime se desenvolviam.

Para Jünger, as análises dos anos 30 tratavam, no fundo, de mostrar como, no âmbito da mobilização total do mundo pela figura do trabalhador, seria possível pensar o poder e a liberdade do homem. Numa perspectiva que, como vimos, será alterada no texto de 1950, este poder e esta liberdade são então pensados como trabalho e serviço. E tal quereria dizer que, segundo o Jünger dos anos 30, o homem só poderia ser livre se participasse trabalhando, colocando-se ao serviço do próprio processo de mobilização. Dir-se-ia então que é justamente esta relação entre o homem e a liberdade que, no pensar de Heidegger, aparece invertida. Segundo Heidegger, seria necessário pensar a possibilidade de despertar não a liberdade e o poder do *homem*, mas a liberdade e o poder da *essência do homem* – o *aí-ser* – face a esse mesmo homem. Dito de outro modo: para Jünger, tratava-se então de pensar como, no âmbito de um “*ser*” determinado pelo crescimento imparável de um processo de mobilização, seria possível ao homem ser livre; para Heidegger, pelo contrário, tratava-se de pensar como o homem, através do aparecimento na esfera da política de uma comunidade enraizadora, po-



deria desobstruir o acesso à sua essência como aí-ser e, nessa medida, constituindo-se como seu servo, escutando-o, abrindo-se ao seu vigorar (*Walten*), libertar o seu próprio ser. Ao contrário do que se passa com Jünger, para Heidegger trata-se de possibilitar não a liberdade do homem através do “ser”, num “humanismo” que poderia ter as mais variadas configurações, mas a liberdade do ser através do homem.

A diferença de Heidegger diante de todo e qualquer “humanismo”, a sua tentativa de libertar não o homem, mas a essência do próprio homem, torna-se sobretudo manifesta na análise da sua relação com o nacional-socialismo. A nova comunidade nacional-socialista deveria constituir um povo, inserido num Estado de trabalho, na medida em que este Estado de trabalho se mostrava capaz de despertar no próprio povo, e em cada homem no seu seio, um *saber* da sua essência. É por esta razão que, nos textos em que Heidegger aborda a figura do trabalhador, o trabalho e o saber aparecem sempre intimamente ligados. Por um lado, o trabalho autêntico, o vínculo autêntico do singular ao destino do seu povo, não podia deixar de pressupor o saber que o possibilita. Como escreve Heidegger, num discurso de 22 de Janeiro de 1934: «Todo aquele que, no nosso povo, trabalha tem de *saber porque e para que* está onde está. Só através deste *saber* vivo e constantemente presente a sua vida é enraizada no todo do povo e no fado do povo»⁵⁷. E, por outro lado, é justamente para possibilitar o trabalho, no saber que esse mesmo trabalho exige, que o próprio saber se constitui como ele mesmo um trabalho ou, o que é o mesmo, um “serviço de saber”. No seu discurso de assunção do reitorado, Heidegger pode então articular três serviços fundamentais, três tipos de trabalho, como três vínculos fundamentais ao povo no seu destino: o serviço de trabalho (*Arbeitsdienst*), o serviço militar (*Wehrdienst*) e o serviço de saber (*Wissensdienst*)⁵⁸. Mas é também nas próprias lições do Semestre de Verão de 1933 que o filosofar, o perguntar, entendido como a «suprema

⁵⁷ GA16, p. 233.

⁵⁸ “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”, GA16, p. 113.





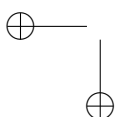
figura do saber»⁵⁹, tal como lhe chama no discurso do reitorado, aparece sob a forma de um trabalho e de um serviço essenciais⁶⁰. E, apesar da influência das categorias de Jünger, a meta deste trabalho e deste serviço torna-se, para Heidegger, cada vez mais clara. O serviço de saber, o saber enquanto trabalho, serve não o homem na sua liberdade ou na sua vida, não a comunidade colocada como um fim em si mesmo, não o povo ou o Estado, mas o próprio saber da essência, a própria libertação do *aí-ser* enquanto essência do homem, de que a constituição de uma comunidade autêntica surge como a mais imediata expressão.

A partir das suas referências à libertação de um saber autêntico como fim da comunidade política, a ruptura manifesta entre Heidegger e o nacional-socialismo torna-se inevitável. Ela tem a sua primeira expressão pública exactamente um ano após a nomeação de Hitler por Hindenburg para a chancelaria do Reich, a 30 de Janeiro de 1934. Um dia antes, o poeta nacional-socialista Kolbenheyer tinha falado na Universidade de Freiburg sobre a poesia como a expressão da vida e da constituição biológica de um povo. E, diante dos seus alunos, Heidegger ataca violentamente o biologismo de Kolbenheyer, dizendo que procurar determinar o homem pela biologia (o mesmo é dizer: pela raça) corresponderia não a abrir-se à essência do homem enquanto *aí-ser*, não a torná-lo receptivo a esta mesma essência, mas justamente a vedar-lhe esse acesso, reduzindo a potência capaz de o possibilitar – o *lógos*, a linguagem originária, a poesia – à expressão das vivências de um sujeito, agora biologicamente determinado. O darwinismo de Kolbenheyer seria assim caracterizado, segundo Heidegger, «pela concepção liberal do homem e da sociedade humana»⁶¹. E a razão desta afirmação, à partida desconcertante, é clara. Para Heidegger, se a nova comunidade nacional-socialista frustrasse a expectativa de desobstruir o acesso do homem ao *aí-ser*, colocando o homem, agora sob

⁵⁹ GA16, p. 111.

⁶⁰ GA36/37, p. 4: «Tal perguntar não é um qualquer devanear ocioso e curioso, mas este perguntar é supremo empenhamento espiritual, é um agir essencial».

⁶¹ GA36/37, p. 210.





a forma de um povo ou de uma raça, como um sujeito fechado sobre si mesmo, então esta seria idêntica, na sua essência alienante, à sociedade burguesa e liberal em que um homem entretido se esqueceria da sua essência. Nas lições do Semestre de Inverno de 1934-35, as primeiras dedicadas à poesia de Hölderlin, Heidegger retomará, em tom jocoso, as críticas ao biologismo de Kolbenheyer⁶². Mas desta vez refere-se também explicitamente, como posições “liberais”, não apenas à defesa por Spengler de que na essência do homem se encontrava uma “alma da cultura”, mas também à sugestão do dirigente nacional-socialista Alfred Rosenberg de que nesta essência se encontrava uma “alma da raça”⁶³. Contudo, é nos seus escritos inéditos que Heidegger não deixa qualquer dúvida sobre a sua ruptura com um nacional-socialismo cada vez mais *völkisch* e racista. Sobretudo em *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, escrito entre 1936 e 1938, não faltam passagens como a seguinte, em que explicitamente se dá testemunho desta ruptura: «Só a partir do ser-*á* [*Da-sein*] se pode conceber a essência do povo, isto é, saber que o povo nunca pode ser meta e fim, e que tal opinião é apenas uma extensão “*völkisch*” do pensamento “liberal” do “eu” e da representação económica da manutenção da “vida”»⁶⁴

Dir-se-ia assim que o liberalismo e o racismo *völkisch* poderiam divergir na sua representação do sujeito que deveria surgir como o “valor supremo”, como a meta ou o fim que deveria ser servido pela progressiva dominação e mobilização do mundo. Se o liberalismo punha como fim um sujeito individual, considerado como naturalmente des-

⁶² Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* [Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35] (ed. Susanne Ziegler), GA39, 1989, pp. 27-28: «O escritor Kolbenheyer diz: “a poesia é uma função do povo biologicamente necessária”. Não é preciso muito entendimento para notar: isso também vale para a digestão, também ela é uma função biologicamente necessária de um povo, e até de um povo saudável. [...] Se algo pode e tem de ser coberto com o muito mal usado título “liberal”, é este modo de pensar».

⁶³ Cf. GA39, p. 26.

⁶⁴ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann), GA65, 1989, p. 319. .



vinculado de qualquer relação, o racismo *völkisch* estabelecia o mundo como mobilizado em função de um sujeito colectivo, um povo ou uma raça, cuja unidade surgia como tão desvinculada, tão “livre” (no sentido liberal) como qualquer sujeito individual. Contudo, segundo Heidegger, eles não poderiam deixar de ser, considerados na sua essência, o mesmo. Ambos eram “humanismos”, modos de o homem surgir como o “senhor do ente”, como a meta e o fim da mobilização do mundo, esquecendo-se de que a sua essência, enquanto *aí-ser*, consiste na pertença a um ser que nele acontece como um “acontecimento-de-apropriação” (*Ereignis*); a um ser que, tornando-se justamente essência, nele se essência⁶⁵.

A frustração política de Heidegger em relação ao nacional-socialismo, depois de o ter considerado como a abertura de uma comunidade enraizadora e libertadora da essência do homem, retira-lhe qualquer paradigma político de referência. Dir-se-ia que, para Heidegger, depois da experiência frustrada do nacional-socialismo, pretender abrir numa “*ôntica política*” o encontro entre o homem e a sua essência enquanto *aí-ser* seria pedir à “*vida política*” algo que ela, a partir de si, não poderia dar. Era possível, apesar de tudo, poetar (*Dichten*) e pensar (*Denken*) um *outro início* (*anderer Anfang*) da história, preparando a passagem para um tal encontro, para a passagem pelo homem de um *último deus* (*letzter Gott*). Mas, ao contrário do que Heidegger ainda escrevia nas lições do Semestre de Inverno de 1934-35⁶⁶, não seria possível, simplesmente com forças humanas, fundá-lo politicamente. É então no contexto da desconfiança em relação a qualquer “*ôntica política*” que Heidegger se depara, em 1955, com a proposta jüngeriana para pensar a possibilidade de uma passagem da “*linha*”.

⁶⁵ Pelo verbo *essenciar-se*, traduzimos aqui o verbo *Wesen*. A essência (que em alemão se diz *Wesen*) é referida explicitamente por Heidegger num sentido verbal. O ser não é (no sentido de *ist*), mas é enquanto essência, “*essencia-se*” (*west*) num “*aí*” enquanto “*ser-aí*” (*Da-sein*).

⁶⁶ Cf. GA39, p. 51: «O *aí-ser* histórico dos povos, a sua emergência, altura e declínio, brota da poesia, e desta o saber autêntico no sentido da filosofia, e de ambas a actualização do *aí-ser* de um povo enquanto povo através do Estado – a política».



Jünger encontrava a fonte desta possibilidade na interioridade do singular, irreduzível a qualquer mobilização e domínio. Como vimos, ele chama-lhe, devido a esta irreduzibilidade, a *selva* (*Wildnis*), o território desabitado onde o homem pode ainda, e sempre poderá, ser “senhor de si”. Também na selva jüngeriana, na sua solidão, se anuncia a ausência de uma política paradigmática. Mas esta ausência traduzia agora uma “política anti-política”, cuja negatividade possibilitaria a “salvação” e a “esperança” através de uma “política” já não da participação, mas da resistência; através da afirmação de que a singularidade é indestrutível, manifestada imediatamente por fenómenos como a morte ou a amizade. Deste modo, segundo Heidegger, ao apelar para a esperança através da negação da participação, Jünger permaneceria preso à essência da própria participação negada. E se a experiência da Segunda Guerra Mundial tinha conduzido Jünger a encontrar na solidão da selva, na negação da participação, um último reduto da liberdade, a desilusão com o nacional-socialismo levava Heidegger a algo distinto. Esta desilusão estabelecera nele uma confrontação com a sua própria tentativa de traduzir numa *ôntica* – numa política ou numa ética – a sua análise existencial. Para um Heidegger que se confronta com esta tentativa, esta resultava agora necessariamente de não se ter pensado ainda suficientemente a profundidade da finitude do *aí-ser*. Se esta tivesse sido pensada, ter-se-ia concluído que as meras forças humanas não são suficientes para o encontro do homem com a sua essência. Este encontro, quando e se tiver lugar, será conduzido não pelo homem, mas por esta mesma essência. É esta conclusão aliás que levará Heidegger à conhecida afirmação que serve de título à entrevista dada, em 1966, à revista *Der Spiegel*: “já só um deus nos pode salvar”. A “salvação” não pode já ser propiciada pelo homem, por nenhum ente, por nenhuma *ôntica*. E, diante desta impossibilidade, querer elevar o homem à dignidade de “salvador” é então já o anúncio da perdição. Assim, a negação por Heidegger de que o homem se possa salvar por si e a partir de si significa não a impossibilidade de que possa ocorrer a “salvação”, mas que a possibilidade desta não pode ter a sua origem num esforço





ou numa iniciativa ôntica humana. Só o ser, nas suas possibilidades incomensuráveis, pode salvar ou perder. E afirmar o homem na sua finitude, na sua essencial impotência (*Ohnmacht*), diante da supremacia ou sobrepotência (*Übermacht*) do ser, afirmar esta mesma supremacia do ser como essência do homem, como constitutiva deste mesmo homem enquanto aí-ser, renunciando a que o homem possa, a partir de si mesmo, enquanto singular, passar a linha, é simultaneamente expô-lo ao perigo da sua mais extrema manipulação (fazendo desaparecer qualquer resto da sua “interioridade irreduzível”) e abri-lo à possibilidade da “salvação”, de um “outro início”, que pelo ser é sempre aberta.

Assim, Heidegger não poderia deixar de ver no deserto solitário que constitui a selva jüngeriana, no espaço da resistência ou da negação, ainda um modo – porventura derradeiro – de esquecer a essência do homem enquanto aí-ser. À opacidade desta selva, contrapõe Heidegger agora justamente uma clareira (*Lichtung*) fundada não no homem, mas no próprio ser. Jünger tentara encontrar na interioridade do homem um espaço inacessível e inviolável, procurando nele um refúgio onde mais ninguém cabe. Heidegger, pelo contrário, tenta agora pensar a essência do homem como um *ethos*, como uma “morada” ou uma “casa” feita não à escala humana, mas à escala do próprio ser que, como um *daimon*, nela vem ao seu encontro ⁶⁷. À “política anti-política” de Jünger, àquilo a que nele se poderia chamar uma *unpolitische Politik*, que procurava na interioridade do homem a força capaz de “passar a linha”, Heidegger contrapõe então a serenidade da aceitação de que o homem é, na sua finitude, a própria linha, de que esta finitude não pode ser ultrapassada e de que é ao não ultrapassar a “linha da finitude” que, afinal, se esconde para o homem o outro início das suas mais perigosas, mas mais sublimes possibilidades.

⁶⁷ Cf. a interpretação por Heidegger, em *Brief über den »Humanismus«*, do frag.119-Diels, de Heraclito (GA9, pp. 354-355).

