

**Linguagem e Política: sobre  
uma “Kehre” implícita na  
filosofia de Martin Heidegger**



Alexandre Franco de Sá

2009

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)





LUSOSofia:press

Covilhã, 2009

FICHA TÉCNICA

Título: *Linguagem e Política: sobre uma “Kehre” implícita na filosofia de Martin Heidegger*

Autor: Alexandre Franco de Sá

Colecção: Artigos LUSOSOFIA

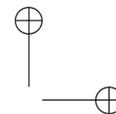
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2009





# Linguagem e Política: sobre uma “Kehre” implícita na filosofia de Martin Heidegger\*

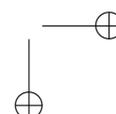
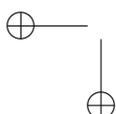
Alexandre Franco de Sá  
Universidade de Coimbra

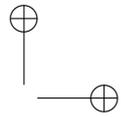
## Índice

**RESUMO:** A presente comunicação visa esclarecer as relações entre *linguagem* e *política* no pensar heideggeriano a partir da estrutura deste mesmo pensar. Para tal, torna-se necessário um percurso marcado por duas etapas, que marcarão o ritmo da própria comunicação. Em primeiro lugar, é necessário tratar da estrutura do pensar heideggeriano, vendo de que modo se pode encontrar na *Kehre* o movimento que o determina e constitui. Ver-se-á de que modo o pensar – e o pensar filosófico em particular – surge sempre marcado pelo movimento circular de um remoinho, determinando-se nessa medida como diálogo e confrontação. Em segundo lugar, partindo do movimento circular do pensar filosófico, procurar-se-á

---

\*Originalmente publicado em *Heidegger, Linguagem e Tradução*. Colóquio internacional, Março de 2002, (org. Irene Borges-Duarte, Fernanda Henriques, Isabel Matos Dias), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004, pp. 365-87.





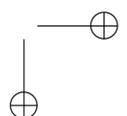
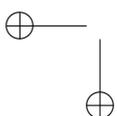
ver a circularidade presente nas relações entre linguagem e política. Ver-se-á de que modo Heidegger passa de uma tentativa de traduzir politicamente os resultados da analítica existencial (procurando adequar-se à *linguagem da política*) para uma concepção da própria linguagem como uma força que se traduz politicamente (passando para aquilo a que se poderia chamar uma *política da linguagem*).

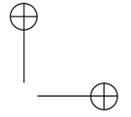
\* \* \*

Linguagem e política – apesar do presente título, não se falará especificamente nem de *linguagem* nem de *política*. O tema que sugerimos visa antes deter-se no “e” situado entre linguagem e política, ou seja, na conjunção que aproxima e articula uma e outra. O nosso tema poder-se-á então circunscrever através de uma pergunta que servirá como o seu fio condutor: de que modo é possível encontrar, na filosofia de Martin Heidegger, uma articulação entre linguagem e política? E esta *Leitfrage*, esta pergunta condutora do nosso tema poderá ainda ser desdobrada em outras que dela directamente dependem. Qual a natureza desta mesma articulação? Em que medida linguagem e política podem ser articuladas a partir de si mesmas, a partir de uma exigência da sua própria essência, e não a partir de um mero exercício intelectual forçado e arbitrário?

Para a abordagem deste núcleo temático, é imprescindível determo-nos brevemente, embora com a demora necessária à sua plena compreensão, naquilo a que poderíamos chamar as “articulações” do pensar heideggeriano. A filosofia de Heidegger – entendida como um caminho errático e pensante, como um *Denkweg* que traz sempre a marca dos *Holzwege* – é, em larga medida, um caminho feito de articulações. Aludindo ao significado grego de *λόγος* como uma recolha e uma reunião<sup>1</sup>, Heidegger determina o pensar

<sup>1</sup> Cf. O Curso do Semestre de Verão de 1935, intitulado *Introdução à Meta-*



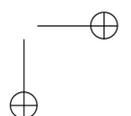
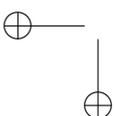


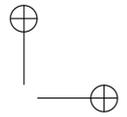
sob o significado musical de um concertar: pensar é estabelecer fugas, harmonizar, concatenar, articular. E, nesse sentido, o próprio pensar é constituído, no caminho por ele trilhado, como uma articulação. Ao longo do seu caminho de pensamento, Heidegger dedica dois nomes a esta estrutura do pensar, por cuja conjugação poderemos compreender melhor o movimento intrínseco da filosofia heideggeriana. Tais nomes são *Wirbel* e *Kehre*, que traduziremos respectivamente como *remoinho* e *giro*<sup>2</sup>. Importa então esclarecer, em primeiro lugar, o significado destas expressões na caracterização das articulações que constituem o pensar filosófico de Heidegger. É a partir desse esclarecimento que se torna possível mostrar, num segundo momento, a existência de uma articulação essencial, um giro implícito, entre *linguagem* e *política* no pensar filosófico heideggeriano.

---

*física* e publicado por Heidegger em 1953 (Martin HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, vol.40, pp.132 ss.). Os volumes respeitantes à *Gesamtausgabe* serão mencionados com a abreviatura “GA”, segunda do número do volume.

<sup>2</sup> Os termos *Wirbel* e *Kehre* não têm obviamente a mesma relevância no âmbito do pensamento heideggeriano. Se a *Kehre* consiste no termo escolhido por Heidegger para assinalar o movimento do seu próprio pensar, sendo até, como veremos, já eleito em 1928 para expressar o movimento intrínseco ao desenvolvimento da ontologia fundamental, o termo *Wirbel* surge de um modo muito mais discreto, tendendo mesmo a passar despercebido. Contudo, o significado que a *Kehre* obtém no âmbito da passagem para o “pensar da história do ser”, como julgamos tornar claro no decurso desta conferência, é precedido, de um modo subtil mas recorrente, pela alusão, nas *Vorlesungen* proferidas no decurso dos anos 30, ao movimento do *Wirbel*. As alusões ao movimento do *Wirbel*, presentes nas lições de Heidegger ao longo da primeira metade dos anos 30, podem então esclarecer o significado da determinação do pensar como *Kehre*.

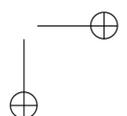
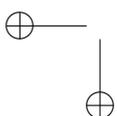


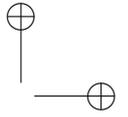


## A ESTRUTURA GIRATÓRIA DO PENSAR

É o título da obra publicada por Heidegger em 1927 – *Ser e Tempo* – que assinala paradigmaticamente o percurso próprio da filosofia heideggeriana. Nele, os dois termos *ser* e *tempo* são articulados através da conjunção “e”. Qual o sentido desta conjunção? Ao repensar a sua obra a partir dos anos 30, ao longo da génese do chamado “pensar da história do ser”, Heidegger é cada vez mais claro quanto a este sentido. Na abordagem desta pergunta, é possível antes de mais uma resposta negativa: a conjunção não oferece o significado de uma soma, como se se tratasse de tematizar, em série, o ser, por um lado, e o tempo, por outro. Falar de “ser e tempo” significa partir do ser para o tempo, pensando o tempo a partir do ser, ou seja, procurando, através de uma analítica preparatória do ente cuja essência consiste numa abertura ao próprio ser (o aí-ser enquanto ex-sistência, o *Dasein*), e através do reconhecimento da temporalidade (*Zeitlichkeit*) como sua constituição fundamental, como o ser deste mesmo ente, o desvelamento de uma temporalidade originária como sentido do próprio ser.

Em *Ser e Tempo*, pensando o ser do ente que coloca a questão do ser como temporalidade, Heidegger permite a compreensão deste ente como ontologicamente distinto. Tal distinção ontológica pode resumir-se da seguinte forma: marcado pela sua temporalidade, o aí-ser é, na ex-sistência que constitui o seu ser, o seu passado e o seu futuro. Por um lado, o seu passado não é um “já não”, algo que passou e já não está presente, uma *Vergangenheit*, mas, pelo contrário, um ter-sido que continua ainda presente, uma *Ge-wesenheit* que, longe de ser carente de ser, longe de ser *wesen-los*, é ainda uma eminente forma de *Wesen*. Por outro lado, o seu futuro não é um “ainda não”, algo que ainda não está presente, mas as possibilidades que, como um ad-vir (*Zu-kunft*), são já presentes e actuantes, são já um *Wesen* e um *Wirken*. O aí-ser é constituído,



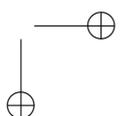
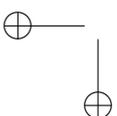


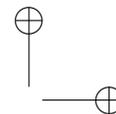
na temporalidade própria da sua essência, pela herança do seu sido e pelas possibilidades que nele estão como advenientes.

Deste modo, a descoberta da temporalidade como ser da existência, como ser do aí-ser tem duas consequências fundamentais. Em primeiro lugar, pensado à luz da temporalidade do aí-ser, o tempo não é já uma sucessão de momentos presentes, o ritmo da progressão de um anterior para um posterior. O tempo compreendido vulgar e correntemente como o ritmo monótono de uma passagem ininterrupta de um “ainda não” para um “já não”, como o espaço onde todos os entes se encontram na sua intratemporalidade, é agora diferenciado de uma temporalidade originária, de uma temporalidade que constitui um ente específico (o ente que se interroga pelo ser, o ente que pensa) como o único que no seu ser é temporal. Em segundo lugar, pensado à luz do seu ser, o aí-ser, o ente especificamente temporal, não é agora pensável como um *Vorhandenes*, como uma substância na sua perantidade, nem como um sujeito pela sua co-presença a todos os fenómenos e representações possíveis. Na medida em que é essencialmente temporal, um tal ente não é pura e simplesmente substância ou sujeito. E é neste sentido que as secções publicadas de *Ser e Tempo* podem ser caracterizadas como a execução de um projecto filosófico preciso: a tentativa de libertar o aí-ser das malhas da substancialidade e da subjectividade<sup>3</sup>.

A meta principal de *Ser e Tempo* consiste justamente em superar o carácter de sujeito e de substância do ente que coloca a questão do ser, através da referência da temporalidade própria do seu ser. Mas tal superação implica uma *confrontação*, uma *Auseinandersetzung* com a tradição ontológica que, sob a determinação de uma compreensão vulgar e corrente do tempo, pensa um tal ente justamente como sujeito ou substância. A esta confrontação chama Heidegger, já em *Ser e Tempo*, uma *Destruktion*, uma “destruição”

<sup>3</sup> Cf. a este respeito Martin HEIDEGGER, *Brief über den »Humanismus«*, GA9, p. 327 ss.



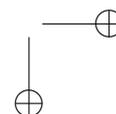
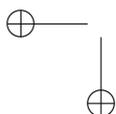


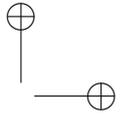
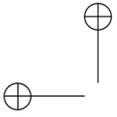
não no sentido de uma *Zerstörung*, mas no sentido de um conflito que situa e desmonta o fundamento da posição contrária<sup>4</sup>. E uma tal confrontação implica uma mudança no próprio conceito de ser, de tal forma que este seja pensado a partir da história que na tradição ontológica se manifesta, isto é, a partir do próprio tempo. Heidegger chama a este tempo determinante do ser *Temporalität* (uma “temporalidade originária” que poderíamos traduzir com a expressão latina *temporalitas*, para a diferenciar da *Zeitlichkeit* do *Dasein*). Deste modo, a analítica preparatória de “ser e tempo” – pela qual se prepara o pensar do tempo a partir do ser – culmina no projecto de “tempo e ser” – pelo qual a *temporalitas*, o tempo enquanto história do ser pode ser compreendido como determinando o próprio ser e o seu pensar. Por outras palavras, pensar o tempo a partir do ser, pensar o tempo a partir da temporalidade enquanto ser do aí-ser, diferenciando-o da sua concepção vulgar e corrente, conduz a pensar o ser a partir do próprio tempo, ou seja, conduz a pensar a *temporalidade* a partir da *temporalitas*, o aí-ser (*Dasein*) e o seu pensar a partir do ser-aí (*Da-sein*) de uma “história do ser”.

O “e” entre “ser e tempo” e “tempo e ser” ganha então uma configuração precisa: ele é um eixo sobre o qual se desenrola um movimento circular, um *remoinho* – um *Wirbel* – que determina como tal o próprio pensar, agitando-o, confundindo-o, tornando-o errático e projectado num abismo em que o próprio fundo está ausente (*Ab-grund*). E esse pensar agitado pelo remoinho implica, a partir da confrontação com a tradição, a lenta conquista de uma nova linguagem – poder-lhe-íamos chamar a “linguagem do remoinho”, a *Sprache des Wirbels* – que consiga pensar adequadamente aquilo que no próprio remoinho se oferece ao pensamento.

O aí-ser, enquanto ente cuja essência consiste em pensar, é então ele mesmo marcado pelo remoinho. E se ele é, na sua essência,

<sup>4</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1996, p. 22. A propósito da determinação da *Destruktion* como *Auseinandersetzung*, cf. GA66, pp. 68 ss.

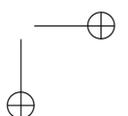
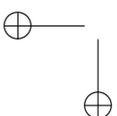




temporalidade, tal quer dizer que a própria temporalidade é constituída pela circularidade, pelo “remoinho” entre as diferenças modais, entre os *modi* que a podem concretizar. É para a caracterização destes *modi* da temporalidade que, em *Ser e Tempo*, aparecem os termos *autenticidade* (*Eigentlichkeit*) e *inautenticidade* (*Uneigentlichkeit*). Sendo primeiro e quase sempre inautêntico, sendo primeiro e quase sempre marcado por um decair (*Verfallen*), o aí-ser nunca é, à partida, ele mesmo. Deste modo, se a estrutura de remoinho do pensar está sempre presente no aí-ser, o remoinho é, à partida, o turbilhão pelo qual o aí-ser se afasta progressivamente de si, enrolado pelo rodopio dispersante das constantes novidades, preocupações e solitudes. É assim que, num passo da parte publicada de *Ser e Tempo*, o termo *remoinho* é escolhido para assinalar especificamente «a movimentalidade do decair»<sup>5</sup>. E é a partir deste “remoinho do decair”, pelo qual o aí-ser é arrastado para longe de si mesmo, num afastamento composto de tranquilização, alienação e tentação, que Heidegger pode falar de um outro remoinho: um remoinho que caracteriza enquanto tal o pensar filosófico. Nas lições do Semestre de Inverno de 1929/30, Heidegger caracteriza o movimento circular como “o sinal de que nos movemos no âmbito da filosofia”<sup>6</sup>. E, no Semestre de Inverno de 1933/34, esclarecerá este remoinho próprio do pensamento filosófico nos seguintes termos:

<sup>5</sup> Cf. *Sein und Zeit*, p. 178: «Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben, in eins mit dem Hineinreißen in das Man charakterisiert die Bewegtheit des Verfallens als *Wirbel*».

<sup>6</sup> Cfr. GA29/30, pp. 266-267: «So bewegen wir uns hier ständig im Kreise. Das ist das Zeichen, daß wir im Bereich der Philosophie uns bewegen. Überall ein *Kreisen*. Dieses im Kreise Sichbewegen der Philosophie ist wieder etwas, was dem vulgären Verstande zuwider ist. [...] Daher führen alle Versuche, das Zirkelhafte aus der Philosophie hinauszargumentieren, von der Philosophie weg; und alle Einwände, die mit dem Argument arbeiten, die Betrachtung sei zirkelhaft, beweisen schon, daß sie überhaupt nicht philosophierende Einwände, also gegenüber der Philosophie nichtssagend sind. Allerdings ist nun nicht schon jeder Zirkelbeweis Zeichen eines philosophierenden Denkens (Zirkel und Wirbel)».





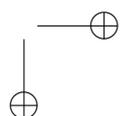
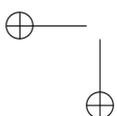
«Se não evitarmos este movimento circular [*Kreisbewegung*] e não o aniquilarmos com umas quaisquer respostas baratas, se, em vez disso, levarmos a sério este assunto peculiar do círculo, chegaremos com o tempo a uma determinada corrente de ar que surge em torno do círculo. Esta circunvalação torna-se gradualmente num remoinho [*Wirbel*]. Este remoinho empurra-nos lentamente para um abismo [*Abgrund*], mas só se não evitarmos à partida este movimento circular»<sup>7</sup>. Filosofar é então deixar-se arrastar pela corrente do remoinho, assumindo o próprio pensar como remoinho. E é para a determinação do pensar como remoinho que, a partir dos anos 30, Heidegger cunhará o termo *Kehre* (aqui traduzido por *giro*). Determinado no seu movimento como um remoinho, o pensar descobre-se então como um pensar giratório, como um *kehri-ges Denken*. É assim que, nas lições do Semestre de Inverno de 1937/38, lidas simultaneamente à redacção dos *Contributos para a filosofia*, Heidegger assinala o *giro* como «o sinal de que chegámos ao círculo de uma questão filosófica genuína»<sup>8</sup>.

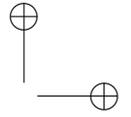
O pensar filosófico de Heidegger, o pensar de ser e tempo, é então um pensar essencialmente giratório. Ele alberga já em si, como uma semente, o pensar de tempo e ser, isto é, o pensar do ser a partir de um tempo que se constitua como história desse mesmo ser. E este *giro* encerra, como se disse, uma confrontação destrutiva (não destruidora) com a própria história e consigo mesmo enquanto portador da sua tradição. Uma tal confrontação não consiste numa refutação: «Saber que ela não “refuta” e não pode visar a refutação, isso é até uma condição essencial para a execução da confrontação»<sup>9</sup>. Ao contrário de refutar, a confrontação deve assinalar a necessária e mútua remissão daquilo que está em con-

<sup>7</sup> GA38, p. 26.

<sup>8</sup> GA45, p. 47 : «Die Wahrheitsfrage – als Grundfrage gefragt – kehrt sich in sich selbst gegen sich selbst. Diese *Kehre*, auf die wir da gestoßen sind, ist das Anzeichen dafür, daß wir in den Umkreis einer echten philosophischen Frage kommen».

<sup>9</sup> GA66, pp. 74-75.





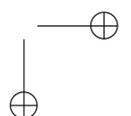
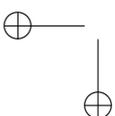
fronto. Ela consiste não apenas numa mútua diferenciação, e no recíproco esclarecimento que tal diferenciação arrasta consigo, mas na instauração de um diálogo. Consequentemente, um pensar essencialmente giratório surge marcado não pela linearidade de um mero monólogo, mas pela circularidade de um questionar dialogante. Pensar é dialogar. E a caracterização do pensar, enquanto pensar giratório, como diálogo tem duas consequências fundamentais.

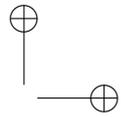
Por um lado, aquele que pensa é nunca propriamente um eu, a estrutura egóica de um sujeito fechado sobre si mesmo, mas um *nós*. É neste sentido, aliás, que Heidegger pode escrever, a partir da sua meditação pensante sobre a poesia de Hölderlin: *somos um diálogo*<sup>10</sup>. Enquanto giratório, o pensar nunca é meramente lógico, mas sempre dialógico. Consequentemente, o pensar exige a comunidade como sua condição possibilitante. Um eu fora de um nós, um eu isolado do nós que está subjacente ao diálogo, pura e simplesmente não pensa.

Por outro lado, o diálogo implica a linguagem. Dialogar é essencialmente falar. E como pensar é dialogar, tal quer dizer que é a linguagem que determina o próprio pensar enquanto diálogo. Assim, se o ser do pensar assenta, na sua constituição ontológica, na temporalidade, poder-se-á dizer que temporalidade e linguagem têm uma íntima relação de mútua pertença. Ambas se pertencem naquilo a que Heidegger chamará uma “apropriação propiciadora”, uma *Er-eynung* do próprio homem. O ser do ente que pergunta pelo ser, o ser do homem, pertence ao tempo e, pertencendo-lhe, pertence à linguagem. Como escreve Heidegger nas suas lições de 1934: «Só onde a temporalidade se temporaliza é que acontece a linguagem; só onde acontece a linguagem é que se temporaliza a temporalidade»<sup>11</sup>. Determinando o pensar enquanto diálogo, enquanto pensar giratório, a linguagem é – como Heidegger escreverá

<sup>10</sup> Cf. GA39, p. 68.

<sup>11</sup> GA38, p. 169.

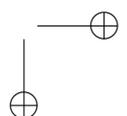
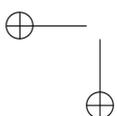


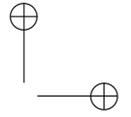


nas lições seguintes – «um remoinho que nos atira para um lado qualquer»<sup>12</sup>. Por outras palavras, ela é aqui uma força indomada pelo homem, um *Walten*, um vigorar cujo poder se exerce sobre aquele que fala. Se o pensar é um giro e um diálogo, se o pensar é simultaneamente *Kehre* e *Gespräch*, ele é-o não por si mesmo, mas *Kraft der Sprache*, em virtude da linguagem, por força da linguagem que, como um remoinho, como um *Wirbel*, arrasta esse mesmo pensar. A linguagem é então um poder e uma força: *ela é a força por cujo poder o pensar pensa*. Longe de surgir como um suplemento acrescentado ao pensamento, como o meio de expressão daquilo que é pensado, a linguagem aparece aqui como o poder ou a força que determina o pensar no movimento giratório que lhe é próprio.

Nesta concepção da linguagem como poder está presente a emergência de um novo giro a que é possível fazer referência. O homem é tradicionalmente determinado, na sua essência, como um ζῷον λόγον ἔχον ou, segundo a tradição latina, como um *animal rationale*, como um ser vivo falante e, nessa medida, como um vivente que se diferencia especificamente por possuir a linguagem. Neste sentido, a linguagem é uma propriedade do homem, algo que é tido por ele. Contudo, se a linguagem passa a ser vista como a força determinante do próprio pensar, se ela for encarada como o poder que determina o homem enquanto pensar, ocorre um giro na sua concepção. Procurando encontrar na linguagem o remoinho cuja força provoca esse giro, e procurando uma linguagem capaz de expressá-lo, dir-se-ia que já não é o homem a ter a linguagem, mas a linguagem a ter o homem. A linguagem já não é uma propriedade humana, mas passa-se exactamente o contrário: é agora o

<sup>12</sup> GA39, p. 45: «Das Gedicht ist jetzt schon kein ebener Text mehr, mit einem ebenso planen »Sinn« behaftet, sondern dieses Sprachgefüge ist in sich ein *Wirbel*, der uns irgendwohin reißt. [...] Doch wohin reißt uns dieser Wirbel? In das Sprechen, dessen Sprachgefüge das Gedicht ist. Was ist das für ein Sprechen, wer spricht zu wem mit wem worüber? In ein Gespräch sind wir hineingerissen, das die Sprache zur Sprache bringt...»





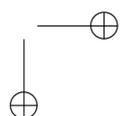
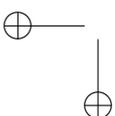
homem a ser tido e apropriado pelo poder da própria linguagem. O ζῶον λόγον ἔχον da tradição ontológica ocidental gira agora sobre si, abrindo a determinação da própria linguagem como um λόγος ἄνθρωπον ἔχον<sup>13</sup>.

## O GIRO ENTRE LINGUAGEM E POLÍTICA

Com a presente caracterização da estrutura giratória do pensar, torna-se possível esclarecer mais precisamente o sentido da nossa pergunta inicial. Perguntar pela articulação entre linguagem e política significa perguntar se entre ambas vigora a exigência de um giro. Ou, por outras palavras, significa perguntar se é o próprio pensar, assim como a própria força que o determina – o remoinho da linguagem, a força de um λόγος que se distingue essencialmente de um mero exercício desvinculado e arbitrário –, que estabelece a exigência do giro. Como será então possível encontrar um giro no núcleo da relação entre linguagem e política no pensar heideggeriano? Como é possível esclarecer os conceitos de linguagem e de política no pensar heideggeriano a partir do remoinho próprio do λόγος, a partir de um giro que esteja implícito na sua relação?

Uma primeira aproximação entre linguagem e política no pensar heideggeriano não poderá deixar de notar que os dois termos da relação têm um peso muito distinto neste mesmo pensar, e que, conseqüentemente, a tentativa de descobrir neles um giro não pode deixar de parecer ferida pela ameaça da arbitrariedade. Dir-se-á, à partida, que a linguagem é um tema central na filosofia de Heidegger, ao contrário do que se passa com a política, que permanecerá para tal filosofia um tema sempre marginal. Deste modo, torna-se

<sup>13</sup> É Heidegger quem usa esta fórmula para caracterizar a experiência grega do início da filosofia: Cf. GA40, p. 183 ss.

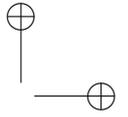


imperativo perguntar: como relacionar dois termos de peso tão distinto? Será que o peso distinto de linguagem e política no âmbito da filosofia heideggeriana não determina já a arbitrariedade da sua articulação?

A política, assim como a ética, está efectivamente ausente daquilo a que se poderia chamar o conjunto dos temas explicitamente tratados pela filosofia de Heidegger. Mas a razão desta ausência encontra uma justificação clara: o estado de incompletude em que é deixado o projecto iniciado pela publicação das duas primeiras secções de *Ser e Tempo*. Segundo este projecto, a ontologia fundamental teria de ser necessariamente introduzida por uma tematização da constituição ontológica do aí-ser enquanto ente que põe a questão do ser. Mas esta tematização, longe de surgir como uma tematização exaustiva do aí-ser, era apenas uma analítica preparatória deste ente, destinada a preparar a questão do ser a partir da descoberta de uma temporalidade originária como o seu sentido. Para além desta analítica meramente preparatória, a ontologia fundamental daria lugar a uma tematização completa de cada região ôntica, naquilo a que Heidegger chama “ontologias regionais”, “ônticas metafísicas” ou “metaontologias”. Para assinalar esta passagem da ontologia fundamental para as metaontologias surge, pela primeira vez na filosofia de Heidegger, em 1928, o termo *giro*, *Kehre*. E é na ilustração deste *giro* que Heidegger, nas lições do Semestre de Inverno desse ano, abre um parêntesis tão significativo quanto aparentemente marginal. Diz Heidegger que «só aqui se pode colocar a questão da ética»<sup>14</sup>. Tal quer dizer que a ética (e, conseqüentemente, também a política) poderia constituir para Heidegger um tema explícito apenas numa tematização regional do ser do ente que põe a questão do ser, ou seja, apenas no âmbito de uma metaontologia da existência do homem enquanto aí-ser.

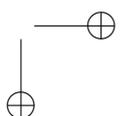
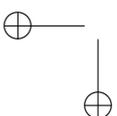
O projecto do giro entre a ontologia fundamental e as análises ônticas regionais constitutivas das metaontologias é, no entanto,

<sup>14</sup> GA26, p. 199.



deixado em suspenso. E é-o por causa do outro giro – o giro entre “ser e tempo” e “tempo e ser” – que, obedecendo ao remoinho determinante do pensar, afunda o pensar heideggeriano no sem-fundo, no abismo (*Ab-grund*) de uma nova linguagem. Contudo, esta suspensão não significa um abandono. Embora Heidegger não continue explicitamente a sua ontologia fundamental em metaontologias, procurando antes a elaboração de uma linguagem que permitisse expressar satisfatoriamente a passagem de “ser e tempo” para “tempo e ser”, o seu pensar na sequência de *Ser e Tempo* não pode deixar de se dirigir, ao mesmo tempo, para conteúdos meta-ontológicos. Nos textos que se seguiram a *Ser e Tempo*, e particularmente nas lições respeitantes ao início do segundo período de leccionação em Freiburg, torna-se manifesta esta dupla preocupação. Por um lado, Heidegger procura incessantemente preparar a linguagem de “tempo e ser”, esboçando os alicerces do que será, a partir da segunda metade dos anos 30, o “pensar da história do ser”. Por outro lado, de um modo mais ou menos disperso, ele não pode deixar de abordar pelo menos alguns aspectos da existência humana que apenas teriam lugar numa metaontologia do aí-ser e que, conseqüentemente, se encontram apenas sugeridos, mas não tematizados suficientemente, na analítica meramente preparatória do aí-ser que constitui a parte publicada de *Ser e Tempo*.

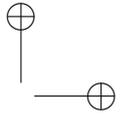
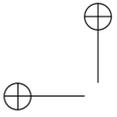
É nesta abordagem que poderemos encontrar uma aproximação ao tema da política por parte do pensar heideggeriano. Na medida em que o aí-ser é sempre um ser-com, a política é uma dimensão inalienável do seu próprio ser. E, conseqüentemente, a abordagem completa deste mesmo ser não se pode esquivar à sua tematização. Deste modo, na sequência de *Ser e Tempo*, Heidegger não pode deixar de se entregar à tarefa de encontrar na sua analítica preparatória do aí-ser o fundamento para uma abordagem da política. Dir-se-ia então que a política, enquanto região ôntica da existência, possui uma linguagem própria; e que uma primeira abordagem da política por Heidegger não poderia deixar de consistir na tenta-



tiva de traduzir politicamente a analítica existencial empreendida no âmbito da ontologia fundamental. É então no plano desta tradução que é possível encontrar uma primeira relação entre *linguagem* e *política*. Nas breves abordagens da política presentes nas lições subsequentes à publicação de *Ser e Tempo*, o problema de Heidegger será o de saber como é possível transferir para a linguagem da política a analítica existencial elaborada no âmbito da ontologia fundamental. Por outras palavras: a partir de *Ser e Tempo*, Heidegger procurará fazer a sua ontologia fundamental falar também a linguagem da política, através de tentativas que se reflectem, para além dos textos directamente ligados ao seu período de reitorado em Freiburg, em passagens que surgem nas lições como breves notas e comentários, sempre marginais mas também sempre recorrentes.

No entanto, uma tal afirmação não se pode sustentar sem a clarificação daquilo que Heidegger poderia entender por “linguagem da política”. No mesmo ano da publicação de *Ser e Tempo*, em 1927, Carl Schmitt publica um artigo no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* intitulado justamente *O Conceito do Político*. Tal artigo será alargado e publicado sob a forma de livro em 1932, merecendo um ano mais tarde o elogio de Heidegger em carta endereçada ao seu autor<sup>15</sup>. Neste artigo de 1927, assim como no livro de 1932, Carl Schmitt propunha-se circunscrever justamente o político enquanto esfera ôntica da política. E, no seguimento da análise de Schmitt, dir-se-ia que o político se poderia caracterizar por três notas fundamentais. Em primeiro lugar, o político consistiria no âmbito das relações entre uma multiplicidade de povos. O âmbito da política é a esfera de um *pluriversum*, não de um *universum*; a esfera de uma multiplicidade de povos e comunidades. Em segundo lugar, o político requer a existência de

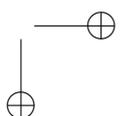
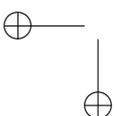
<sup>15</sup> A carta de agradecimento de Heidegger, então reitor em Freiburg, pela recepção do livro, e o elogio ao trabalho de Schmitt na Faculdade de Direito, data de 22 de Agosto de 1933 e está publicada em GA16, p. 156.



tais povos ou comunidades como unidades: para pertencer à esfera do político, um povo deveria encontrar-se organizado num Estado que assegure a sua unidade. Em terceiro lugar, a unidade política determinada pelo Estado é assegurada por uma capacidade de decisão particular: a capacidade de decisão sobre o inimigo público do respectivo povo (a decisão sobre um *hostis*, distinto do *inimicus* enquanto inimigo privado), assim como a decorrente possibilidade de decretar a guerra. Como escreve Schmitt: «Do Estado, enquanto unidade política essencial, faz parte o *jus belli*, isto é, a possibilidade real de, num dado caso, em virtude de uma decisão própria, determinar o inimigo e combatê-lo»<sup>16</sup>. Na sequência destas três notas, poder-se-ia caracterizar a linguagem da política através de um duplo aspecto. Por um lado, ela é a linguagem de uma multiplicidade de povos, assim como da possibilidade do conflito e da guerra que tal multiplicidade mantém sempre em aberto. Por outro, é a linguagem da unidade de cada comunidade, de cada povo, através da sua determinação por um Estado soberano e decisor.

É para a linguagem do político, tal como Schmitt o apresenta ao tematizar o seu conceito, que Heidegger procurará transferir a sua analítica existencial empreendida no âmbito da ontologia fundamental. Neste sentido, antes de mais, Heidegger transfigurará explicitamente a temporalidade própria da existência, que em *Ser e Tempo* é pensada como a temporalidade de um ente individual, na temporalidade de um povo. É sobretudo nas lições de 1934, lidas logo após a sua renúncia ao reitorado, que tal transfiguração mais claramente se manifesta. O ter-sido, a *Gewesenheit* tem agora a forma de uma tradição, de uma *Überlieferung* que se oferece a um povo como uma *Bestimmung*, como uma determinação ou uma destinação. O advir tem, por seu lado, a forma de um encargo histórico (*Auftrag*), assumido como missão (*Sendung*). E, finalmente, o presente, a articulação entre ter-sido e ad-vir, surge para um povo

<sup>16</sup> Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996, p. 45.

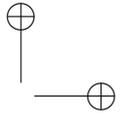
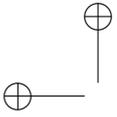


sob a forma de trabalho. O conceito de trabalho é tratado por Heidegger, nestas lições, sob a influência directa da sua consideração do livro de Ernst Jünger *O Trabalhador*<sup>17</sup>, publicado no mesmo ano da versão em livro de *O Conceito do Político*, em 1932. Nesse texto, ao qual Heidegger dedica a mais extrema atenção, chegando a dedicar-lhe seminários, Jünger apresenta o trabalho como o cumprimento de uma determinação ou destinação, como a assunção de um encargo entendido como serviço e sacrifício. E, no seu seguimento directo, em formulações muito próximas dos próprios termos jüngerianos, Heidegger apresenta o trabalho não «como uma ocupação qualquer, mas como o cumprimento do cunho e da disposição daquilo que se nos coloca em obra como tarefa, no nosso aí-ser histórico»<sup>18</sup>. Dir-se-ia então que, para Heidegger, o povo surge essencialmente como o trabalhador, como o guardião e executor de um encargo tradicionalmente determinado por uma destinação. E é nesta concepção do povo que se vê a sua aproximação ao conceito do político, tal como Schmitt o apresentou, assim como à sua linguagem. Por um lado, a multiplicidade das tradições não pode deixar de determinar o *pluriversum* de uma irreduzível multiplicidade de povos. Por outro, a execução do encargo e da missão histórica confiada a cada povo (o trabalho) não pode ser empreendida senão por um Estado de trabalho, por um *Arbeitsstaat* que, fomentando um “serviço de saber” em que cada membro do povo ganhe consciência de si enquanto trabalhador, constitua o povo como unidade. Deste modo, se a política se traduz no vínculo ao encargo e à missão destinada pela tradição, ela traduzir-se-á necessariamente numa *staatsgründende Tat*, numa acção de fundação do Estado.

Por outro lado, se Carl Schmitt tinha caracterizado o Estado através da sua capacidade de decidir sobre o inimigo público, ou seja, de poder decretar a guerra, exigindo o sacrifício de vidas hu-

<sup>17</sup> Cf. Ernst JÜNGER, *O Trabalhador. Domínio e Figura*, trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa, Hugin, 2000.

<sup>18</sup> GA38, p. 134.



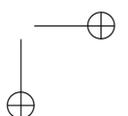
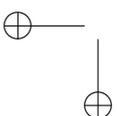
manas, Heidegger determinará também o trabalho como um sacrifício que, em certas circunstâncias, pode alcançar a exigência do sacrifício da própria vida. Mais uma vez, ressoa aqui a descrição jüngeriana do trabalhador como o homem que, mobilizado pela vontade decisora de um Estado de trabalho, «descobre ao mesmo tempo a sua determinação, o seu destino», tornando-se «capaz do sacrifício que ganha no sacrifício de sangue a sua expressão mais significativa»<sup>19</sup>. Depois de já nas lições de 1929/30 ter falado do aí-ser, da existência, como um fardo cuja assunção é libertadora<sup>20</sup>, Heidegger pode fazer a comunidade assentar na possibilidade de uma “decisão para a situação”. A *resolução* (*Entschlossenheit*) de *Ser e Tempo*, a assunção de si mesmo como ser-lançado no mundo e como ser para a morte, a assunção de si mesmo enquanto finito, surge agora configurada como a preparação para a admissão da própria morte como um sacrifício. Tal configuração está presente sobretudo numa passagem das lições do Semestre de Inverno de 1934-35, as primeiras dedicadas a Hölderlin, omde se torna patente a tentativa de traduzir politicamente a analítica existencial de *Ser e Tempo*. A passagem é a seguinte: “A camaradagem dos soldados da frente não tem o seu fundamento nem em ter-se de estar junto porque faltam outros homens, de quem se está longe, nem também em entrar-se num entusiasmo comum, mas, no mais profundo e singular, em a proximidade da morte como sacrifício pôr cada um em igual nulidade, de tal modo que esta se tornou a fonte de uma pertença mútua incondicional. É justamente a morte, que cada homem singular tem de morrer por si, que singulariza cada singular consigo da forma mais extrema, é justamente a morte e a preparação para o seu sacrifício que cria o espaço da comunidade do qual brota a camaradagem”<sup>21</sup>.

Traduzindo a analítica existencial na “linguagem da política”

<sup>19</sup> Ernst JÜNGER, *O trabalhador*, p.68.

<sup>20</sup> Cf. GA29/30, p. 248.

<sup>21</sup> GA39, pp.72-73.



ou, melhor dizendo, numa linguagem política cunhada sobretudo por Carl Schmitt e por Ernst Jünger, Heidegger poderá caracterizar a concepção do homem como substância ou sujeito, ou seja, a concepção que justamente a ontologia fundamental procurava “destruir” e ultrapassar, como liberalismo<sup>22</sup>. O uso de um tal termo, particularmente nos *Contributos para a Filosofia*, é a mais clara manifestação desta primeira articulação entre linguagem e política no pensar heideggeriano. Tal articulação consiste na tentativa de fazer a ontologia fundamental ir ao encontro da “linguagem da política”, na tentativa de torná-la apta para falar esta linguagem, traduzindo politicamente os resultados da analítica existencial no âmbito da ontologia fundamental.

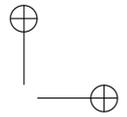
Contudo, se é possível estabelecer deste modo uma primeira articulação entre linguagem e política no pensar heideggeriano, e se uma articulação genuína não pode deixar de ser caracterizada pelo giro do pensar que o remoinho da linguagem impõe, dever-se-á perguntar se esta articulação não pode girar sobre si mesma. Voltando a pensar a articulação entre linguagem e política, pensando esta articulação através de um voltar a pensar, de um pensar até ao fundo, de um pensar inventivo, de um *Er-denken* que se alimenta da sua intimidade com um *poetar*, com um *Er-dichten*, o remoinho próprio do giro começa necessariamente a eclodir. Traduzir a ontologia fundamental na “linguagem da política” significa traduzir o aí-ser como povo, o seu ser si-mesmo como Estado, a sua resolução como trabalho, serviço e sacrifício, a sua autenticidade como decisão para o cumprimento de um encargo e de uma missão através da assunção de uma tradição como sua determinação e destino. E tal significa, no fundo, conceber ainda o aí-ser sob a forma de uma substância, sob a figura de um sujeito desvinculado

<sup>22</sup> Esta designação é já mencionada nas lições do Semestre de Verão de 1934 (GA38, p. 149). Mas ela é também corrente sobretudo nos *Contributos para a filosofia*. Cf. sobre este tema: Alexander SCHWAN, “Heideggers »Beiträge zur Philosophie« und die Politik”, *Kunst, Politik, Technik: Martin Heidegger*. Munique, Fink, 1992.

e, só nesse sentido, livre para assumir o encargo que o seu próprio ser lhe atribui. É certo que, ao traduzir deste modo a sua ontologia fundamental, Heidegger abandona o liberalismo próprio de um subjectivismo individual, onde a liberdade de um sujeito desvinculado surge como a fonte de que brota um Estado determinado como um “contrato social”. Contudo, se o indivíduo humano já não é um sujeito, é-o certamente o povo, assim como o Estado que garante a sua unidade. Assim, ao voltar a pensar a “linguagem da política”, Heidegger compreende que fazer o homem individualmente considerado perder o seu estatuto de sujeito desvinculado, mas atribuí-lo ao povo ou ao Estado, erigindo aquele a “valor supremo” ou a “fim último”, e este a sujeito de uma vontade de poder total e mobilizadora, tal como fazia o pensamento *völkisch* que preparara na Alemanha a ascensão nacional-socialista, seria permanecer enredado nas malhas do pensamento subjectivista, substancialista, humanista e liberal que se tratava justamente de ultrapassar.

Para Heidegger, o homem individual, longe de ser um sujeito desvinculado, é um ente marcado na sua essência por uma pertença. Ele pertence ao seu ser, constituído pela temporalidade e pela linguagem. O aí-ser, enquanto essência do homem, evoca precisamente esta pertença, esta apropriação do homem pelo ser. Mas se o homem individual pertence ao ser, ao ser-aí (*Da-sein*) que constitui a sua essência, também o povo onde ele encontra o seu ser histórico pertence a esta mesma essência. Daí que Heidegger possa escrever explicitamente, nos *Contributos para a Filosofia*, que «a essência do povo só pode ser concebida a partir do ser-aí», e que conceber o povo como uma meta e um fim «é apenas uma extensão “*völkisch*” do pensamento “liberal” do eu»<sup>23</sup>. O povo, a comunidade, o nós deve então reconhecer-se como pertencente ao ser que o constitui. Mas como pode o povo ser constituído pelo seu ser e, nessa medida, pertencer-lhe? A resposta foi já antecipada: na medida em que “somos um diálogo”, na medida em que

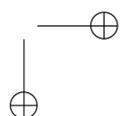
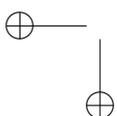
<sup>23</sup> GA65, p. 319.



o povo é constituído como um diálogo, este mesmo povo, assim como cada homem, pertence ao próprio diálogo, ou seja, à linguagem por cuja força o próprio diálogo vem a ser. Este diálogo, no seu movimento circular, no seu remoinho, determina o movimento giratório intrínseco ao pensar filosófico. E, deste modo, é a própria filosofia, enquanto pensar giratório, que deve determinar o próprio povo. Como escreve Heidegger nos *Contributos para a Filosofia*: «A filosofia de um povo é aquilo que torna um povo povo de uma filosofia»<sup>24</sup>.

Na articulação entre linguagem e política, o giro está então consumado. Numa primeira abordagem da articulação entre linguagem e política, tratava-se de ir ao encontro da “linguagem da política”, tentando traduzir politicamente a analítica da existência na ontologia fundamental. A linguagem era implicitamente pensada nesta tentativa como um acrescento, como um mero meio de expressão de uma determinada região ôntica. E uma tal concepção da linguagem não poderia deixar de ser insatisfatória. Numa segunda abordagem, dir-se-ia que, se a linguagem determina o ser do homem, e se o homem pertence ao ser, então a linguagem não é, na sua essência, um mero meio de expressão de regiões ônticas, um instrumento que se encontra na sua dependência, mas justamente o contrário: ela é aquilo que, sendo a determinação da sua essência, possui o próprio homem, apropriando-se dele e precisando dele para ela mesma vir a ser. Longe de ser um instrumento ou um meio de expressão, a linguagem é agora o poder por cuja força o homem vem a ser homem. Neste sentido, ela torna-se nele a sua essência, ela essencia-se no homem e enquanto homem. E o seu ser, o seu *Wesen* no homem, é um vigorar, um *Walten* como essência deste mesmo homem. É com esta caracterização da linguagem como um *waltendes Wesen*, como uma essência que vigora, como um ser que impera, que o giro se completa: a tentativa de fazer a ontologia fundamental falar a “linguagem da política” conduziu a uma “polí-

<sup>24</sup> GA65, p. 43.

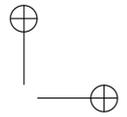


tica da linguagem”, ou seja, a uma apropriação do homem por uma linguagem que se relaciona com ele como um poder.

Mas o poder da linguagem sobre o homem não se exerce como uma simples onipotência. Na medida em que ela precisa do homem para que possa vigorar na sua essência, a linguagem enquanto política, a “política da linguagem”, abre espaço para uma acção política do próprio homem. Por outras palavras, a “política da linguagem” ou, o que aqui é o mesmo, a linguagem como política destina o homem também à política, ao cumprimento de uma missão, de um encargo que, podendo sempre ficar por cumprir, nunca deixa de se colocar diante dele como um desafio e uma exortação: a execução do giro, ou seja, a fundação de uma nova história a partir do próprio giro. Aliando um pensar e um poetar, aliando a filosofia à poesia, esta fundação, esta *Gründung* inclui necessariamente uma dimensão especificamente política. Uma passagem das lições do Semestre de Inverno de 1934-35 dá disso o mais claro testemunho: «O aí-ser histórico dos povos, a ascensão, o apogeu e a decadência, brota da poesia; desta brota o saber autêntico no sentido da filosofia e, de ambas, a actuação do aí-ser de um povo enquanto povo através do Estado – a política»<sup>25</sup>. Posteriormente, em textos da relevância de *A Origem da Obra de Arte* ou *Contributos para a Filosofia*<sup>26</sup>, será sempre evocada a “acção fundadora do Estado” como momento insubstituível do giro enquanto fundação de um *outro início* da história. E é nesta inevitável “fundação do Estado” que o pensar de Heidegger encontra, no domínio da política, a sua determinação pela irreducibilidade de uma dupla tarefa. Por um lado, a tarefa de preparar o homem vindouro para a fundação de um Estado não-humanista, ou seja, para a fundação de um Estado que, longe de colocar o homem como *summum ens* ou valor supremo,

<sup>25</sup> GA39, p. 51.

<sup>26</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, *Holzwege*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1994 (7ª ed.), p. 49: «Eine andere Weise, wie Wahrheit west, ist die staatgründende Tat»; cf. GA65, p. 71, onde se menciona a *staatsbildende Tat*.



longe de partir do homem como um eu ou um sujeito desvinculado, o traga ao vínculo telúrico a uma situação, à autenticidade de se reconhecer, enquanto aí-ser (*Dasein*), como ser-aí (*Da-sein*), como “propriedade” do ser. Por outro, a tarefa de alertar para o perigo de uma fundação demasiado apressada deste mesmo Estado, confundindo o carácter não humanitário do Estado no outro início da história com a desumanidade de um Estado que combate o homem. Trata-se da tarefa que, nos anos 30, levou Heidegger a denunciar no pensamento *völkisch* e no nacional-socialismo uma derradeira forma de humanismo, uma última forma da ὕβρις liberal e humanista que coloca o homem (agora sob a figura colectiva do povo) como meta e fim de tudo, combatendo a sua essência como pertença do ser e, conseqüentemente, esquecendo o próprio ser como proprietário da sua essência.

