

Heidegger e o pensamento contemporâneo da comunidade: para uma hermenêutica ontológica do ser-em-comum

Prof. Dr. André de Macedo Duarte
UFPR/CNPQ

O artigo discute algumas relações teóricas entre certas teses de Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito sobre o ser da comunidade e aquilo que poderíamos denominar como uma hermenêutica ontológica do ser-em-comum elaborada de maneira incipiente por Heidegger entre 1927-1934. Num primeiro momento, após discutirmos a politização heideggeriana de alguns existenciais de Ser e tempo em seus textos ontológico-políticos de meados dos anos trinta, formulamos a hipótese de que o pensamento heideggeriano da comunidade não é compatível com as teses raciais do nacional-socialismo, embora se observem, sobretudo em 1933, formulações em que Heidegger estabelece certos compromissos com aquela ideologia. O mais das vezes, tais compromissos passam pela mediação de sua primeira interpretação da noção nietzscheana de vontade, entendida, naquele momento, como fonte de inspiração capaz de promover a revolução no destino do povo alemão. Na segunda etapa do texto, discutimos a apropriação e as críticas que Esposito e Nancy dirigem ao pensamento heideggeriano do ser-em-comum. Por um lado, ambos elaboram sua concepção da comunidade a partir da apropriação da noção heideggeriana de existência como ex-posição finita e em comum. Por outro lado, porém, Nancy e Esposito também se afastam criticamente do pensamento de Heidegger ao detectar nele a incapacidade de levar a termo sua própria concepção da comunidade enquanto ontologicamente indeterminada, aspecto que tornou possível o compromisso temporário entre sua filosofia e a ideologia nacional-socialista.

PALAVRAS-CHAVE

Heidegger; Jean-Luc Nancy; Roberto Esposito; pensamento da comunidade; hermenêutica ontológica da comunidade; nacional-socialismo.

The article discusses some theoretical relations between certain theses formulated by Jean-Luc Nancy and Roberto Esposito concerning the being of the community and what could be called as Heidegger's ontological hermeneutics of being-together, incipiently elaborated between the period of Being and Time and the early thirties. In a first moment, after discussing Heidegger's politicization of some of Being and Time existentials in his texts of the beginning of the 30's decade, we formulate the hypothesis that Heidegger's thought of the community is not compatible with nazi racism, although there are some political pronunciations of the early 30's where he himself established some links between his philosophical thought and that ideology. Frequently, such links are related to his own first interpretation of Nietzsche's concept of the will, understood at that very moment as a main influence towards the revolution of the German people's fate. In the second half of the text, we discuss both the appropriation and the criticisms formulated by Nancy and Esposito concerning Heidegger's thought of togetherness. On the one hand, both authors have elaborated their own conceptions of the community by drawing upon Heidegger's understanding of existence as being a finite and common ex-position. On the other hand, however, both Nancy and Esposito were also critically aware of Heidegger's incapacity to achieve his own conception of togetherness beyond any form of ontological determination, a failure that lead to his brief commitment with nazism

KEY WORDS

Heidegger; Jean-Luc Nancy; Roberto Esposito; thought of the community; ontological hermeneutics of the community; national-socialism.

Este artigo discute algumas relações teóricas entre certas teses do pensamento da comunidade -- tal como formuladas por Jean-Luc Nancy em *La communauté desœuvrée* (1986) e por Roberto Esposito em *Communitas* (2003)¹-- e o esboço do que poderíamos denominar como o horizonte de uma ontologia hermenêutica da comunidade, aberto por Heidegger em *Ser e tempo* e em alguns textos de meados dos anos 30 como o *Discurso do Reitorado* de 1933 (2000) e o Seminário de 1934 intitulado *Lógica: a pergunta pela essência da linguagem* (2004). O texto se desenvolve em dois momentos. Primeiramente, abordamos alguns aspectos da reflexão de Heidegger sobre o ser-em-comum entre 1927 e 1934, os quais parecem lançar as bases ontológicas para a reflexão filosófico-política contemporânea sobre a comunidade. Nesse primeiro momento do texto será preciso discutir as relações de continuidade e descontinuidade entre, por um lado, a concepção heideggeriana da comunidade proposta inicialmente em *Ser e tempo*, a partir da investigação da historicidade originária do *Dasein*, e, por outro lado, as reflexões expressamente políticas do *Discurso do Reitorado* e do Seminário sobre a *Lógica* a respeito do ser-em-comum e daquilo que constitui ontologicamente o ‘nós’ comunitário. Essa discussão nos levará à formulação da hipótese de que a politização explícita do projeto da ontologia fundamental não é compatível com o programa ideológico-racial do nacional-socialismo, embora se observem, sobretudo em alguns pronunciamentos de 1933, algumas formulações nas quais Heidegger estabeleceu certos compromissos com aquela ideologia. O mais das vezes, tais compromissos estão relacionados com aspectos de sua primeira interpretação da noção nietzscheana de vontade, entendida naquele momento como fonte de inspiração capaz de promover a revolução no destino do povo alemão, tese que não se encontrava presente em *Ser e tempo* e que será posteriormente revisada e transformada criticamente no seu oposto, ao longo de seu confronto com a filosofia de Nietzsche entre o final dos anos 30 e o começo dos anos 40.

Na segunda etapa do texto, discutimos a apropriação e as críticas teóricas propostas por Nancy e por Esposito a respeito de alguns aspectos da hermenêutica ontológica da comunidade formulada de maneira incipiente por Heidegger. Por um lado, parece ser a partir de um estreito diálogo com certos conceitos heideggerianos, tais como o de existência como ser ex-posto finito e em comum, que Nancy e Esposito formulam as bases de sua concepção não humanista e

¹ A expressão “pensamento da comunidade”, com sua ênfase no genitivo explicitada pelos itálicos, é de Roberto Esposito (2003). Com ela, Esposito se refere à experiência de um pensamento que não faz da comunidade seu ‘objeto’, mas que pensa radicalmente as condições do ser-em-comum, para além das barreiras disciplinares que tradicionalmente apartam questionamento filosófico e filosofia política.

não subjetivista da comunidade. Por outro lado, contudo, ambos se afastam criticamente do pensamento heideggeriano da comunidade ao perceberem que o filósofo não teria levado às últimas consequências sua própria reflexão sobre a indeterminação ontológica do ser-em-comum, motivo que o teria levado a estabelecer certos compromissos transitórios entre seu pensamento e a ideologia nacional-socialista. Ao final do artigo, busco elaborar um breve panorama acerca das relações entre política e filosofia no pensamento de Heidegger.

1. Heidegger e as bases para uma hermenêutica ontológica da comunidade: sobre a politização da ontologia fundamental

Como se sabe, o parágrafo 74 de *Ser e tempo* é aquele em que Heidegger pensa a “resolução precursora” da morte (*vorlaufende Entschlossenheit*) como “repetição” (*Wiederholung*) de possibilidades históricas já sidas, entendendo tal repetição como a abertura do acontecimento histórico do ser mais próprio da comunidade ou do povo. Deste modo, este parágrafo é o *locus* privilegiado para uma discussão das relações de continuidade e descontinuidade em torno à noção de comunidade em *Ser e tempo*, no *Discurso do Reitorado* e no seminário sobre a *Lógica*. No parágrafo 74 de *Ser e tempo* Heidegger esclarece que a história e o passado em que o *Dasein* já sempre decaiu enquanto projeto lançado somente se lhe mostram enquanto “herança” e “tradição” na resolução precursora pela qual ele retrovém a quem já tem sido ao projetar-se para a morte como sua possibilidade mais própria. Na escolha resoluta da possibilidade mundana finitizada pela apropriação de uma herança constitui-se um “destino” (*Schicksal*), termo com o qual Heidegger designa o “acontecer originário do *Dasein*”. Pensada em seu sentido existencial próprio, porém, a história é sempre a história de uma “geração”, de modo que a abertura resoluta do destino é simultaneamente a abertura de um “envio comum” (*Geschick*), termo com o qual Heidegger designa o “acontecimento da comunidade, do povo”. (HEIDEGGER 1986, p. 384)

À primeira vista, o emprego de dois termos distintos, destino e envio comum (*Schicksal* e *Geschick*), poderia dar a entender que Heidegger concebesse duas possibilidades de singularização do ser do *Dasein*: o acontecer originário do *Dasein* individual e o acontecimento da apropriação coletiva do ser da comunidade ou do povo. No entanto, Heidegger recusa a definição do *Dasein* segundo as categorias da individualidade e da coletividade, da particularidade

e da universalidade ou da unidade e da multiplicidade, as quais encobririam a existencialidade enquanto modo de ser de um ente cuja constituição ontológica é a de ser-no-mundo com os outros. Já no parágrafo 9 Heidegger afirmara que o *Dasein* é um ente cujas “características” que dele se possam destacar não seriam “propriedades” (*Eigenschaften*) de um ente dado adiante da mão (*vorhanden*), mas “modos possíveis de ser e apenas isso”. (HEIDEGGER 1986, p. 42) O *Dasein* que se apropria de seu ser mais próprio não é um sujeito, um substrato ontológico idêntico a si mesmo, ou qualquer ente adiante da mão passível de quantificação, dotado de propriedades ou qualidades identificáveis e presentes. Em última instância, pensar o *Dasein* como “abertura” (*Erschlossenheit*) é pensá-lo como já sempre fora e com os outros no mundo compartilhado, de modo que não há diferença ou oposição entre a apropriação de si e apropriação do ser do povo ou da comunidade. A este respeito, o seminário sobre a *Lógica* esclarece que “o caráter do si mesmo não consiste na retro-referencialidade do eu, do sujeito; pois é precisamente a fragmentação da eguidade e da subjetividade, através da temporalidade, que outorga o *Dasein* como que fora de si mesmo ao ser e o obriga, deste modo, a ser si mesmo. Ora, por isso mesmo, o *Dasein* tem que ser sempre, em cada caso, também o nosso, o meu e o teu. (...) ‘O *Dasein* é meu’ em cada caso significa precisamente que o meu ser é outorgado ao ser-com-os-outros e ao ser-para-os-outros.” (HEIDEGGER 2004, p. 247)

A apropriação do ser histórico do *Dasein* se dá, portanto, como repetição resoluta de possibilidades existenciais comunitárias ou populares já sidas (*Gewesene*) e atualizadas instantaneamente (*Gegenwärtigen*) na resolução, de modo que a abertura do destino funda cooriginariamente o envio comum compartilhado de uma “geração”. (HEIDEGGER 1986, p. 386) Na resolução antecipadora da morte o *Dasein* co-existe em sentido próprio com sua geração, de maneira que na escolha própria de suas possibilidades finitizadas o destino e o envio comum já se encontram previamente orientados por meio da participação, da comunicação, do debate, da luta e do conflito entre os que compartilham de um mundo comum e de um passado que, por meio de sua apropriação resoluta, se faz herança e tradição comuns: “apenas na participação e na luta libera-se o poder do envio comum. O envio comum destinado do *Dasein* na e com sua ‘geração’ é o que constitui o acontecer pleno e próprio do *Dasein*. (HEIDEGGER 1986, p. 384-385)

Contrariamente ao pressuposto ontológico básico do liberalismo, Heidegger contesta a ideia de que a mera reunião de indivíduos ou sujeitos atomizados possa compor um povo ou uma comunidade histórico-política. (HEIDEGGER 2004, p. 239) O povo não é o plural do indivíduo, não é o coletivo agrega-

do dos sujeitos individuais, mas, como afirmou James Phillips em seu livro *Heidegger's Volk*, o povo existencialmente considerado é a transcendência aberta para o acontecer comum do *Dasein*, ou seja, ele é a modificação existencial da determinação existencial do impessoal que abre a possibilidade de um genuíno ser-com os outros. (2005, p. 19, pp. 32-33) Pensados em seu caráter existencial a partir da resolução precursora, povo ou a comunidade não podem ser identificados, determinados e tornados presentes, isto é, não podem ser determinados por um conjunto de características ônticas tais como etnia, raça, valores, língua, localização geográfica, etc., de modo que o 'nós' da comunidade popular não pode ser entendido como o plural do eu, segundo a concepção gramatical em que o eu e o nós se contrapõem enquanto meras presenças dadas. Três formulações da *Lógica* buscam estabelecer essa ideia complexa, ao mesmo tempo rica de implicações e de difícil compreensão:

'Nós' - assim fala também uma qualquer multidão anônima. 'Nós!' - assim grita também uma massa revolucionária, vangloria-se também o clube de *bowling*. 'Nós!' - deste modo um bando de ladrões combina um encontro. O nós por si só não é suficiente. Tal como o eu pode diminuir e fechar o verdadeiro si mesmo, de modo igualmente certo pode também um nós destruir o si mesmo, massificar, incitar e até empurrar para o crime. (HEIDEGGER 2004, p. 102)

Nós somos *propriamente* nós apenas na decisão e cada um individualmente. (...) A decisão não empurra o indivíduo para o eu, mas alarga-o em direção ao *Dasein* ele mesmo (*Selbst-Dasein*) ... Ao querer ser ele mesmo (o *Dasein*; AD) é enviado para além de si próprio, para aquilo a que pertence e a que se submete na decisão. (HEIDEGGER 2004, p. 112)

Apesar de nós nos singularizarmos na decisão, nós não somos revertidos para nós mesmos, no sentido de um egoísmo; através desta decisão somos antes lançados sobre nós e para fora de nós e para a pertença a um povo. Nesta situação surge um acordo oculto de nós mesmos, de tal modo que poderíamos de fato dizer nós. (HEIDEGGER 2004, pp. 118-119)

A despeito do caráter tortuoso dessas formulações heideggerianas que buscam pensar a relação entre o eu e o nós sob a figura do *Dasein* resoluto da comunidade popular, elas ao menos tornam patente que sua consideração existencial do ‘nós’ que constitui a comunidade do povo somente na e pela resolução afasta-se expressamente da concepção nazista que determina o ser do povo e da comunidade apelando a determinações de natureza biológico-racial. Com sua concepção da resolução antecipadora entendida como repetição (*Wiederholung*) das possibilidades fáticas já sidas, Heidegger procura superar o individualismo metafísico do liberalismo moderno ao mesmo tempo em que também evita conceber o povo ou a comunidade enquanto um coletivo definido por certo conjunto de características dadas e identificáveis. O *Dasein* que se apropria de seu ser com os outros é simultaneamente um si mesmo e um nós, pois apenas então ele se reconhece como pertencente a uma história, a uma tradição e, portanto, também a um povo ou comunidade. Heidegger deixa explícita sua discordância em relação ao racismo biológico do nacional-socialismo ao afirmar no seminário de 1934 que “tão pouco como uma determinação geográfico-astronômica, pode uma característica interior encontrada por nós, quer fundada biologicamente, quer na biografia, alcançar o nosso *Dasein* aqui e agora.” (HEIDEGGER 2004, p. 109) Em outro momento desse mesmo seminário ele afirma ainda que “o ser do povo nem é o simples ocorrer de uma população, nem o ser animal, mas a determinação como temporalidade e historicidade.” (HEIDEGGER 2004, p. 239) Noutras palavras, tanto quanto o sujeito universal e autônomo do liberalismo, o indivíduo como pertencente a uma raça continua a ser determinado metafisicamente como presença subsistente adiante da mão, visto que ambos são desprovidos de enraizamento histórico num destino compartilhado por meio da resolução. Assim, o enraizamento histórico (*Bodenständigkeit*) que caracteriza a ontologia histórico-política de Heidegger é irreduzível à visão de mundo nacional-socialista acerca do destino racialmente determinado do povo alemão. Por outro lado, Heidegger e os ideólogos do nazismo compartilham a crítica ao sujeito a-histórico do liberalismo cosmopolita moderno, ainda que tal crítica não seja desenvolvida da mesma maneira por Heidegger e pelos ideólogos do nazismo, como o demonstrou Bernhard Radloff. (2007)

Se não apenas o parágrafo 74, mas todo o *Ser e tempo*, deve ser entendido como um questionamento ontológico cujo enraizamento histórico-político não pode ser desconsiderado, isto não significa que a obra de 1927 antecipe a futura decisão ôntica de Heidegger pelo nacional-socialismo, ou que ali se prefigurem todos os temas e o léxico dos textos de 1933-34. As implicações especificamente políticas de *Ser e tempo* permanecem indeterminadas e apenas implícitas,

isto é, elas são desprovidas de qualquer conteúdo político ou ideológico determinado, permanecendo como genuínas indicações formais que requerem ser apropriadas e preenchidas de significados historicamente concretos e determinados. Em *Ser e tempo*, ademais, Heidegger evitara discutir o papel ontológico-político do povo, do orador, do líder, do estadista, do herói, do filósofo e do Estado, temas que aparecerão apenas durante os primeiros anos da década de 30. Se, como o demonstrou Radloff, Heidegger possui um “conceito positivo do político ou da esfera pública fundada na historicidade do *Dasein* enquanto *Mitsein*” (RADLOFF 2007, p.5), concepção esta formulada a partir de sua interpretação da retórica e da política de Aristóteles no seminário acadêmico do semestre de verão de 1924, também é certo que temas e conceitos propriamente ontológico-políticos somente ganharão desenvolvimento e centralidade em sua filosofia a partir dos textos de 1933-34. É neste sentido que se pode falar da politização explícita e determinada do projeto da ontologia fundamental nos textos de 1933-34. A marca distintiva dessa politização é a introdução de uma metafísica da vontade que não se encontrava presente em *Ser e tempo* e que parece atestar a crescente importância de Nietzsche no pensamento heideggeriano a partir do começo dos anos 30.

Segundo Charles Bambach (2003, p. 80), Nietzsche se torna o ‘guia’ de Heidegger a partir do momento em que ele elabora um diagnóstico da situação histórica alemã sob a ótica da crise do niilismo ocidental. Não por acaso, Nietzsche comparece no *Discurso do Reitorado* como o “último filósofo alemão,” aquele que compreendia o advento do niilismo contemporâneo como fenômeno relacionado à “morte de Deus”. (HEIDEGGER 2000, 16, p. 111) Em 1933, Nietzsche oferece a Heidegger a linha mestra de sua primeira interpretação da história do ocidente sob o signo do niilismo, de sorte que sua adesão à revolução nacional-socialista deve ser compreendida no contexto de sua primeira ‘confrontação’ com Nietzsche, peça-chave tanto para o entendimento de sua aproximação, quanto de seu posterior distanciamento em relação ao nacional-socialismo. Para Bambach, conceitos nietzscheanos como os de vontade, força, poder, luta, perigo, necessidade, grandeza e “vontade de poder” (2003, p. 91) orientam a decisão ontológico-política de Heidegger em favor do nacional-socialismo tal como ela se manifesta no *Discurso do Reitorado* e noutros textos de 1933-34. Àquela altura, o nacional-socialismo será interpretado por Heidegger como a abertura de um novo começo historial capaz de enfrentar a crise niilista que ameaçava romper a “força espiritual do Ocidente” (HEIDEGGER 2000, p. 117) em função do desenraizamento democrático anglo-americano e do internacionalismo soviético, ambos determinados pelo expansionismo tecnocientífico ilimitado.

É, pois, sob o pano de fundo dessa primeira interpretação heideggeriana da história ocidental sob o signo nietzscheano do niilismo que se definem os novos conceitos e problemas com os quais a filosofia de Heidegger se envolve a partir de 1933-34. A interpretação heideggeriana de Nietzsche constitui, pois, o quadro teórico de referência que permite avaliar as continuidades e descon- tinuidades entre o léxico e as questões centrais de *Ser e tempo* e o daqueles textos de meados dos anos 30, nos quais se operou a inflexão explicitamente política da ontologia fundamental. É sob este novo contexto teórico de inspira- ção nietzscheana que Heidegger pensará no *Discurso do Reitorado* a resolução antecipadora de *Ser e tempo* como uma “decisão” (*Entscheidung*) fundada no “querer essencial” (*Wesenswille*), por meio do qual a comunidade popular se apropriaria de seu ser mais próprio ao projetar no futuro suas possibilidades ontológico-políticas já sidas. A renovação do impulso originário para a ciência enquanto filosofia primeira, por meio de uma completa revolução da Universi- dade, temas que se encontravam ausentes de *Ser e tempo*, passa a constituir em 1933 a tarefa e a missão para a qual o povo alemão estaria destinado. No dis- curso de posse do reitorado, Heidegger pensa que se a comunidade universitária quisesse novamente o impulso originário que moveu os gregos no caminho do co- nhecimento, então esta concepção transformada da ciência “cria (*schafft*) para nosso povo um mundo seu, o mundo do perigo mais íntimo e mais extremo, isto é, seu mundo verdadeiramente espiritual” (HEIDEGGER 2000, pp. 111- 112). Sem entrar no âmbito da discussão da noção de espírito, ausente de *Ser e tempo*, observo que já o emprego do termo ‘decisão’ permite pensar em um corte ou cisão que separam, apartam e valorizam de maneira hierarquicamente contraposta aqueles que decidiram pela autêntica grandeza do destino histórico do povo alemão e aqueles que, indecisos, terão decidido pela decadência liberal moderna, inautêntica. Heidegger, por certo, não chega a formular expressamen- te tal consideração. Entretanto, ao final do discurso de posse, ele pôde afirmar solenemente que “nós queremos que nosso povo cumpra sua missão histórica. Nós nos queremos a nós mesmos. Pois a mais jovem força do povo, que já está passando por sobre nós mesmos, *já decidiu* prontamente a esse respeito.” (GA, 16, p. 117) Nesse momento a terminologia da decisão, entendida como o que- rer essencial que imprime no destino do povo alemão a marca ou insígnia de sua história autêntica, aproxima-se de maneira absolutamente perigosa de dois males simultâneos, “a canção do nazismo e o gesto ainda metafísico.” (Derri- da 1990, p. 51) O que chama a atenção é que a vontade de essência, o querer que a ciência seja outra, possa já por si mesmo criar, forjar um novo mundo e imprimir uma nova marca no destino do povo alemão, concepções que trazem

consgo a insígnia de uma metafísica voluntarista e produtivista que, por certo, se encontrava presente em *Ser e tempo*.

Certa ortodoxia hermenêutica poderia objetar que a menção de Heidegger a conceitos como decisão e vontade essencial, tanto no *Discurso* como em outros pronunciamentos de 1933-34, não comprometeria seu pensamento com o decisionismo político ou com o voluntarismo metafísico, pois tais conceitos seriam pensados existencialmente e, portanto, seriam fundados na resolução antecipadora de *Ser e tempo*. De fato, o próprio Heidegger oferecerá essa explicação em diversas oportunidades. Já em 1934, por exemplo, Heidegger afirma que a “resolução (*Entschlossenheit*) não é algo assim como a carga cega de uma grande quantidade da chamada força de vontade (*Willenskraft*)...” (HEIDEGGER 2004, p. 243) Neste mesmo texto ele também distingue entre uma verdadeira decisão ou resolução e aquelas “decisões que são apenas a afirmação daquilo que aconteceu até agora; não acontece nenhum abrir-se, nenhuma *resolução*, mas apenas uma cega insistência naquilo que é moeda corrente, naquilo que serve de comodismo para as pessoas.” (HEIDEGGER 2004, p. 134) A despeito dessas ressalvas, contudo, não deixa de ser sintomático que Heidegger não empregasse os conceitos do querer (*Wille*), de vontade essencial (*Wesenswille*) e de decisão (*Entscheidung*) em *Ser e tempo*, de modo que ele próprio se esforçou por demarcar sua apropriação dos conceitos da filosofia de Nietzsche em relação à interpretação proposta pelos ideólogos do nacional-socialismo, aspecto exhaustivamente trabalhado por Radloff (2007).

Em consonância com a primazia do porvir que orientara a concepção da temporalidade originária de *Ser e tempo*, Heidegger afirma no seminário sobre a *Lógica* que, “Na resolução, o homem está antes *lançado no acontecer futuro*.” (HEIDEGGER 2004, p. 136) Neste seminário lecionado logo após a demissão do reitorado, observa-se não apenas um retorno de Heidegger à terminologia analítica de *Ser e tempo* mas também alguns sinais incipientes de sua desconfiança em relação às expectativas, aos arroubos terminológicos e à tonalidade marcial que caracterizara o *Discurso* e certos pronunciamentos da época do Reitorado. Em 1934, por exemplo, Heidegger já desconfiava de que uma “revolução” estivesse em curso na Universidade alemã (HEIDEGGER 2008, p. 134) ao mesmo tempo em que considerava que a perspectiva de uma “radical” mudança no ser histórico alemão “representará para nós, durante muito tempo, uma transição (*Übergang*) e, assim, será necessariamente exposta a constantes equívocos”, tais como os de conceber uma simples “tomada de posição sobre a política” como sendo idêntica ao “despertar de um saber originário”. (HEIDEGGER 2004, p. 192) Em outro momento desse seminário Heidegger afirmaria

ainda que “o nosso modo de pensar quotidiano mergulha ainda inteiramente nos fundamentos ainda não superados do liberalismo. (...) Esta mudança é difícil e será nossa tarefa durante muito tempo.” (HEIDEGGER 2004, p. 228, p. 229) Estas formulações mais cautelosas, que acentuam o caráter porvindouro da transformação radical do sujeito moderno no *Dasein* historicamente enraizado, destoam frente a certos pronunciamentos de 1933 nos quais o próprio Heidegger parece ter sucumbido, momentaneamente, àquilo mesmo que ele pretendia questionar e ultrapassar em *Ser e tempo*, isto é, o “*presentismo*” que tão fortemente caracterizou sua concepção da “*parousia* nacional-socialista”, segundo uma expressão de Charles Bambach. (2003, pp. 82, p. 86).

2. Sobre o pensamento contemporâneo da comunidade: Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito em diálogo crítico com Heidegger

Ao propor a discussão sobre o sentido da comunidade política e do ser-em-comum, Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito têm contribuído decisivamente para definir os perigos que rondam as democracias contemporâneas. Tarefa urgente, se considerarmos que o século XX produziu não apenas o desvario totalitário como também engendrou inúmeros dilemas para o exercício ativo da cidadania democrática. Para além desse diagnóstico crítico a respeito dos perigos que rondam a democracia contemporânea, talvez o traço que melhor caracterize a reflexão de Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito resida no fato de ambos fazerem da comunidade um verdadeiro problema de pensamento, interrogando-a em seus pressupostos filosóficos não questionados, aceitos e repetidos à exaustão. Deste modo, ambos tornaram possível não apenas desmascarar e questionar os simulacros e clichês que encobrem a experiência política da comunidade, como também nos deram elementos teóricos para compreender tal experiência em seu potencial de transformação do mundo e de criação de novas relações *entre* os agentes políticos.

Tal como proposto por Nancy e Esposito, o pensamento da comunidade é aquele pensamento que se recusa a fazer da comunidade um tema específico de questionamento, seja ela abordada numa perspectiva filosófica, política ou sociológica. Isto significa que o pensamento da comunidade não se propõe a esclarecer nossa percepção e vivência concretas da comunidade; não assume como seu fundamento a história da noção de comunidade na tradição sociológica que remonta a Tönnies, Durkheim, Simmel e Weber; nem tampouco se am-

para nos teóricos do comunitarismo, do multiculturalismo, do liberalismo ou do republicanismo. O pensamento da comunidade também supera as fronteiras disciplinares entre filosofia, ética e política na medida em que se expõe à exigência filosófica de pensar ontologicamente o ser-em-comum. Neste sentido, ele não se restringe às formulações estritamente políticas dos filósofos que aborda e com os quais dialoga, mas, antes, diz respeito ao núcleo mesmo de toda reflexão dedicada a pensar aquilo que Jean-Luc Nancy designou como “sociação” ou “condição coexistente que *nos* é co-essencial.” (NANCY 2003, p. 13)

Segundo Esposito, o pensamento da comunidade procura superar aquele elemento teórico impensado pela filosofia política contemporânea em suas versões liberal, comunitarista, republicana ou comunicativo-intersubjetiva, isto é, a redução da comunidade ao estatuto de objeto específico de questionamento. Para Esposito,

é justamente esta redução a ‘objeto’ do discurso filosófico-político que distorce a comunidade, desvirtuando-a no momento mesmo em que busca nomeá-la pela linguagem conceitual do indivíduo *e* a totalidade, da identidade *e* a particularidade, da origem *e* do fim. Ou, mais simplesmente, do *sujeito*, com todas as suas conotações metafísicas mais irrenunciáveis de unidade, absoluto, interioridade. (ESPOSITO 2003, p. 22)

Neste sentido, o pensamento da comunidade também deve ser entendido como alternativo à filosofia política, que pensa a comunidade tomando como ponto de partida o indivíduo, o sujeito ou a intersubjetividade. Afinal, o que tal pensamento almeja e empreende é uma reflexão ontológica sobre “o ser-em-comum para além do ser pensado como identidade, como estado e como sujeito, o ser-em-comum que afeta ao ser mesmo no mais profundo de sua textura ontológica (...)” (NANCY 2003, pp. 11-12) O pensamento da comunidade diferencia-se ainda das concepções tradicionais da comunidade política na medida em que não a considera como ente histórico dado, isto é, não entende a comunidade como realidade subsistente, definida a partir da comum atribuição de quaisquer qualidades ou atributos (sociais, étnicos, linguísticos, econômicos, religiosos ou políticos) a um conjunto dado de sujeitos. A comunidade não é uma propriedade, atributo ou qualidade subjetivos que permitiriam conceber a união dos sujeitos isolados; não é aquilo que resultaria da unificação de sujeitos isolados ou justapostos por meio de qualquer artifício político à maneira de pac-

tos ou acordos; nem tampouco é uma qualidade que se agregaria exteriormente à subjetividade de maneira a fazer do sujeito um sujeito comunitário e político.

Uma vez que o pensamento da comunidade não a concebe como realidade subsistente, disto se segue que a comunidade tampouco é aqui entendida como fato histórico constatável. A comunidade não é a *Gemeinschaft* medieval que o homem moderno teria perdido com o advento histórico da sociedade (*Gesellschaft*), nem tampouco é aquilo pelo quê o homem moderno deveria envidar esforços políticos a fim de instituí-la no futuro. Por isto Jean-Luc Nancy pôde afirmar que a comunidade não é aquilo que a experiência histórica da sociedade teria destruído, mas é, antes, o mito daquilo que o homem ocidental teria perdido desde sempre. A bem dizer, a experiência da comunidade seria justamente a experiência inquietante daquilo que nunca houve - “*La communauté n’a pas eu lieu.*” (NANCY 1986, p. 33) Em outros termos, o pensamento da comunidade não faz arqueologia ou teleologia históricas da comunidade, não procura por sua origem pura ou por seu fim grandioso, não lamenta a perda histórica de um suposto bem ou valor nem se dá por tarefa reinventá-los no futuro. Na perspectiva teórica de Roberto Esposito, trata-se de pensar o ser dos elementos que constituem a experiência da comunidade (*cum + munus*), os quais impregnam tal experiência com a partilha de uma carga, dever ou obrigação contraídos com o outro, em vista da qual cada um é sempre devedor em relação ao outro, sem, contudo, que o outro seja entendido como seu credor. (2003, p. 30) Em vista disso, a experiência da comunidade é entendida por Esposito como uma experiência de comum ex-propriação, isto é, não como a partilha de algo que seria próprio a cada sujeito, mas como o compartilhamento de um comum não-pertencimento, de uma comum estranheza e singularidade. (ESPOSITO 2003, p. 31) Em suma, para o pensamento da comunidade trata-se de compreender a complexa natureza do vínculo ou relação que os homens compartilham entre si e sem o qual nenhuma política pode ser.

Mas aqui é preciso não interpretar a noção mesma de relação ou de vínculo em sentido forte e positivo, isto é, em sentido pleno, como aquilo que preencheria as lacunas, as distâncias e as ausências entre os homens, unificando-os de maneira absoluta e sem resto, fundindo-os em perfeita comunhão. Segundo a análise etimológica proposta por Esposito, aquilo que se compartilha em comunidade não é algo de próprio, isto é, não é a soma ou justaposição de qualidades próprias a certo conjunto de indivíduos, mas, antes, o que se compartilha é uma falta, um vazio, em suma, é o ser expropriado de si mesmo, visto que cada um deve algo ao outro e assim sucessivamente. (ESPOSITO 2003, p. 30-31) Ou, como enfatiza Nancy, se para o homem ocidental a ideia de comunidade está constitutivamente marcada pelo espectro da falta e da perda da “imanência e da intimidade de uma

comunhão”, isto é assim justamente na medida em que “tal ‘perda’ é constitutiva da própria ‘comunidade’.” (NANCY 1986, p. 35) Se esta perda ou falta é constitutiva da comunidade, então todo projeto de comunhão, de comum união de todos numa unidade purificada e integrada acaba por resultar no extermínio da pluralidade e da singularidade, prontamente dissolvidas no projeto de uma comunidade fusional organizada em torno à partilha de propriedades comuns. Toda exigência de homogeneidade, unidade, identidade e integração absolutas impõe a crise do ser-em-comum, desfaz a possibilidade do ser-em-comum segundo a combinação de singularidade e pluralidade, de proximidade e distância, de presença e ausência, de potência e impotência. Em suma, a comunidade não é qualquer estado de plenitude do ser subjetivo, não é a ampliação coletivizada do sujeito individual nem aquilo que se deriva das relações intersubjetivas, já na base da comunidade não se encontra o indivíduo ou o sujeito isolados. Aliás, como ressalta Nancy, “a questão da comunidade é a grande ausente da metafísica do sujeito, quer dizer - indivíduo ou Estado total - da metafísica do para si absoluto.” (NANCY 1986, p. 17) Por outro lado, no fundamento do pensamento da comunidade se encontra o ser-em-comum, o ser “modalizado *mit-da* - sua única modalização, talvez, mas ao mesmo tempo indefinidamente plural,” ou ainda, o ser-juntos como condição vinculadora ou relacional sem a qual não se pode pensar a existência humana em seu caráter de exposição e de abertura, isto é, em seu ser-fora-de-si-mesmo e já sempre com os outros. (NANCY 2003, p. 18)

Essas breves considerações a respeito do pensamento de Nancy e de Esposito, que certamente não pretendem ser exaustivas ou abrangentes, deixam suficientemente clara a importância da filosofia de Heidegger para o pensamento contemporâneo da comunidade. É mesmo plausível supor que a originalidade da radical interrogação do ser-em-comum proposta pelos pensadores contemporâneos da comunidade resida no fato de que eles dialogam com o projeto heideggeriano de desconstrução da metafísica da subjetividade inaugurado em *Ser e tempo*. Ao que parece, foi no diálogo com Heidegger que Nancy e Esposito puderam formular uma noção não-humanista e não-subjetivista da existência como ser ex-posto, isto é, como ser constitutivamente finito e aberto ao outro, bem como puderam recusar a concepção da comunidade como entidade subsistente, portadora de qualidades ou propriedades que lhe seriam constitutivas. O aspecto central para a compreensão da relação entre o pensamento da comunidade de Nancy e de Esposito e a filosofia de Heidegger reside na ênfase conferida pelos dois autores às determinações existenciais do “ser-no-mundo” (*in-der-Welt-sein*) e da “coexistência” (*Mitdasein*). A título de exemplo refiro a seguinte afirmação de J.-L. Nancy, de clara inflexão heideggeriana:

Somos juntos e apenas então, ou assim, podemos dizer ‘eu’: eu não diria ‘eu’ se estivesse só (outra versão: *nós* não diríamos ‘eu’ se *nós* estivéssemos só(s)...), pois se eu estivesse só não teria nada de que tivesse que me distinguir. Se me distingo - se nos distinguimos - é porque somos vários: haveria que entender ‘ser vários’ com valor distributivo e ao mesmo tempo com o mesmo valor que em ‘ser-no-mundo’. (NANCY 2003, p. 14)

Esposito também parece seguir na mesma direção ao se perguntar: “que outra coisa poderia ter querido dizer Heidegger ao afirmar que o ‘traço fundamental do habitar é o preocupar-se’, senão que nosso ‘ser-no-mundo’ (*In-der-Welt-Sein*) é propriamente um ‘*inter-esse*’ como ‘estar entre’, ‘entre-meio’ de um lugar comum?” (ESPOSITO 2003, p. 154) Esposito explicita e discute algumas dessas teses no contexto de uma interessante interpretação da analítica existencial de *Ser e tempo*, que parece constituir o fundamento (problemático) do pensamento contemporâneo da comunidade:

A comunidade não está nem antes, nem depois da sociedade. Não é o que a sociedade suprimiu, nem o que ela deve propor-se como objetivo. Assim como ela também não é o resultado de um pacto, de uma vontade ou de uma simples exigência que os indivíduos compartilham. Mas tampouco é o lugar arcaico do qual eles provêm e que abandonaram. E isto pelo simples dado fático de que não existem indivíduos fora de seu ser-em-um-mundo-comum. Este é o motivo pelo qual se revelaram não apenas falazes, mas intrinsecamente infundadas, todas as investigações sobre a ‘filosofia política’ de Heidegger: porque a filosofia heideggeriana não é uma filosofia política, mas precisamente sua desconstrução no pensamento da comunidade. A filosofia política parte sempre dos indivíduos pré-constituídos -- conservando-os como tais, ou fundindo-os em um indivíduo maior ao qual ela também pode denominar ‘comunidade’ -- enquanto que o pensamento da comunidade parte sempre da relação do compartilhar ... (...) Ou a existência é ‘com’, co-existência, ou não existe. O *cum* não é algo que se

agregue desde o exterior ao ser da existência. É precisamente o que a faz ser o que é. Por isto, em Heidegger não é possível um *ego* ou um *ipse* que já não seja desde sempre um nós (...).” (ESPOSITO 2003, pp. 156-157)

Tomando como referência as análises heideggerianas do parágrafo 26 de *Ser e tempo* sobre a “preocupação liberadora” (*vorspringend-befreienden Fürsorge*), Esposito extrai daí implicações políticas que teriam passado despercebidas a muitos intérpretes.² Para Esposito, o pensamento heideggeriano da comunidade impediria tanto a “tentação da fusão, e, consequentemente, o sacrifício de um *ou* outro”, quanto claramente recusaria o ponto de partida da filosofia moderna com seu *subjectum* isolado ou, no máximo, postado em face de outrem e em necessária posição de separação frente a ele, concepção em que o outro é entendido como um *alter ego*. (ESPOSITO 2003, p. 158) Como se sabe, em *Ser e tempo* Heidegger argumenta que os outros não são algo que se acrescenta a uma coisa-sujeito dada em isolamento por intermédio de suas representações, nem tampouco são todos aqueles, além de mim, em relação aos quais eu me encontro isolado. A coexistência não é mera agregação de sujeitos fechados em si mesmos, nem uma circunstância que pudesse ser abolida na eventual solidão, mas tem de ser pensada existencialmente como constituição ontológica do *Dasein*: apenas porque existir é coexistir pode o *Dasein* encontrar-se a sós. (HEIDEGGER 1986, pp. 117 e p. 121) Ora, o que importa salientar é que ser-com (*Mitsein*) os outros não significa a somatória ou a mera justaposição de um existente ao lado de outro e assim sucessivamente, do mesmo modo como ser-no-mundo não significa que algo presente “adiante da mão” (*vorhandene*) esteja inserido em um continente também ele dado. Antes, ser-no-mundo é ser-com os outros com os quais se coexiste em um mundo comum e cuja totalidade originária dos nexos de referência significativa já está sempre e de antemão aberta, isto é, compreendida na linguagem e mesmo pré-linguisticamente. Assim, “mesmo quando vemos o outro meramente ‘em volta de nós’, ele nunca é apreendido como coisa-homem adiante da mão”, mas sempre já como outro que está conosco em um mundo comum compartilhado. (HEIDEGGER 1986, p. 120) Segundo Esposito, a lição política a ser extraída da reflexão heideggeriana sobre a coexistência é a descoberta do

² Para uma discussão a respeito da dimensão ético-política da concepção heideggeriana da preocupação (*Fürsorge*) veja-se (DUARTE, 2010).

caráter originariamente singular e plural -- propriamente extático -- da existência compartilhada: cada um é abertura a todos enquanto singular e não apesar de sê-lo. O contrário do in-divíduo. Um não pode abordar o outro, absorvê-lo, incorporá-lo -- ou vice-versa -- porque um já está com o outro, dado que um não existe sem o outro. Neste sentido, não se pode nem mesmo falar de um ‘nós’ que não seja simultaneamente um ‘nós-outros’. Isto significa, para Heidegger, não partir do ‘eu’ ou do ‘não eu’, mas do cum: nós somos junto aos outros, não como pontos que em determinado momento se agregam, nem tampouco como um conjunto subdividido, mas desde sempre uns-com-os-outros e uns-dos-outros. (2003, pp. 158-159)³

Assim, o *Dasein* que se apropria de seu ser mais próprio na resolução precursora da morte não é, pois, um sujeito, um substrato ontológico idêntico a si mesmo ou qualquer ente “adiante da mão”, definido em termos de quantificação ou descrição de propriedades ou qualidades identificáveis e presentes, como sangue, linguagem, religião, etc. Como vimos, para Heidegger o que vincula o *Dasein* comunitariamente não é o fato dele pertencer a uma história comum documentada ou vivida cotidianamente, mas a apropriação dessa mesma história e tradição na participação e na luta, na comunicação e no engajamento perpassados pela resolução antecipadora da morte (*Entschlossenheit*). (HEIDEGGER 1986, pp. 384-385) E, no entanto, não se pode negar que essa inovadora reflexão filosófica sobre o ser-em-comum viu-se, ainda que por certo momento, tragada pelo mito da comunidade unificada em torno à repetição da força da origem do primeiro começo grego, tal como Heidegger a concebeu no seu discurso do Reitorado e em outros pronunciamentos de 1933. (HEIDEGGER, 2000)

Ao que parece, em diversos pronunciamentos políticos de meados dos anos 30 o próprio Heidegger não esteve à altura daquilo que ele havia pensado em *Ser e tempo*. Segundo Esposito, tudo se passa “como se Heidegger tergiversasse sobre si mesmo, perdesse a dimensão mais vital de sua filosofia.” (2003, p. 164) Ainda conforme o autor, “O que reveste o maior interesse é identificar os nexos conceituais por meio dos quais o mais consciente pensamento da co-

³ Esposito cria um jogo com o pronome nós em italiano e espanhol, *noialtri*, *nosotros*, de maneira a enfatizar que o nós já contem a relação com os outros (*noi-altri*; *nos-otros*).

munidade pôde deslizar em sua mais devastadora negação. Que isso *ocorreu* é um fato. Mas *como* pôde ocorrer é ainda um problema.” (ESPOSITO 2003, p. 165) Assim, por exemplo, em um pronunciamento político de 1933 intitulado “A universidade alemã”, Heidegger afirma que o advento da chegada de Hitler ao poder não constituiria uma mera transição de poder, mas teria de ser pensado como a “reeducação (*Umerziehung*) da totalidade do povo para a meta de querer sua própria unidade (*Einigkeit*) e unicidade (*Einheit*).” (HEIDEGGER 2000, p. 302) Diante dessa afirmação James Phillips propôs uma interrogação que me parece certa: “Pode um povo, como autêntico ser-com-os-outros, querer, sem contradição, sua própria unidade e unicidade? O que poderia ser a base ontológica para a unidade e unicidade de um povo?” (PHILLIPS 2005, p. 51) Naquele pronunciamento heideggeriano, julga Phillips, “a metafísica da subjetividade se perpetua no papel da unidade do povo.” (PHILLIPS 2005, p. 51)

Assim, a despeito das considerações precedentes acerca da afinidade teórica entre os pensadores contemporâneos da comunidade e a ontologia heideggeriana do ser-em-comum, não se pode deixar de mencionar que Nancy e Esposito também reconhecem criticamente as dificuldades e aporias nas quais submergiu a filosofia Heidegger, que pôde ser temporariamente capturada pela mística da comunidade nacional-socialista, contradizendo-se. Segundo Nancy, “Toda a investigação heideggeriana do ‘ser-para (ou à) morte não tem outro objetivo senão enunciar isto: eu não é -- não sou -- um sujeito. (Ainda que, quando se tratou da própria comunidade, Heidegger também se tenha extraviado na visão de um povo e de um destino, ao menos em parte concebido como sujeito ...).” (1986, p. 40) Numa palavra, tanto Esposito quanto Nancy defrontam-se com um enigma paradoxal: como é possível que a filosofia de Heidegger nos permita repensar o ser-em-comum num sentido radicalmente democrático, ao mesmo tempo em que ela pôde decair na mitologia comunitária do nacional-socialismo? Por certo, nenhum dos dois autores pretendeu formular uma resposta para essa questão, contentando-se apenas em enunciá-la. Seja como for, uma coisa é certa: ao menos Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito foram capazes de compreender que as implicações políticas da ontologia hermenêutica heideggeriana do ser-em-comum estão longe de se esgotar no lamentável compromisso temporário de seu pensamento com o nacional-socialismo. O que, de todo modo, não é pouco em se tratando das inúmeras polêmicas que cercam o exame da relação entre política e filosofia no pensamento de Heidegger.

O problema da relação entre a filosofia e o engajamento político de Heidegger é extremamente complexo e não há como abordá-lo de maneira adequada ou suficiente neste momento. Talvez sequer seja possível resolver tal dilema, de modo que me limitarei apenas a sugerir algumas vias possíveis para sua ulterior investigação. Penso que o engajamento político de Heidegger deve ser entendido no contexto de seu projeto da ontologia fundamental, ao mesmo tempo em que é fundamental observar que a introdução do léxico da vontade, sobretudo nos textos de 1933, impõe dissonâncias e transformações importantes em relação aos propósitos de *Ser e tempo*. Gradualmente, já a partir de 1934, Heidegger parece começar a se dar conta da distância intransponível entre sua filosofia e a visão de mundo predominante na consolidação da ideologia nacional-socialista, como o atestam certas formulações do seminário sobre a *Lógica*. Este afastamento crítico se aprofundará gradativamente entre os anos 1934-1938, embora alguns textos desse período ainda demonstrem que Heidegger mantinha sua crença na possibilidade do movimento nacional-socialista ser reconduzido à sua suposta verdade e grandeza ontológicas secretas, como o confirma uma conhecida passagem de *Introdução à metafísica*, de 1935. Contudo, a partir do início da década de 40, com a radicalização de sua confrontação com a filosofia de Nietzsche, com a consolidação de sua meditação madura sobre a essência da técnica moderna, associadas ao desastre da segunda guerra mundial e à descoberta dos campos de extermínio, Heidegger formulará uma crítica filosófica do nacional-socialismo que será ao mesmo tempo um acerto teórico de contas com sua anterior interpretação do diagnóstico nietzscheano a respeito da história ocidental como história do niilismo. (DUARTE 2010; 2011) A partir de então, com o amadurecimento e consolidação da hermenêutica epocal heideggeriana, Nietzsche e o nacional-socialismo deixarão de ser interpretados como antídotos à crise niilista da modernidade, a qual, por sua vez, será então referida à figura da vontade de poder como instância ontológica determinante do esquecimento do ser e da plena entrega do ente ao regime tecnocientífico de sua calculabilidade, produtividade e destruição. Eis, assim me parece, como se delimita a interface entre filosofia, história e política no pensamento de Heidegger.

{Referência Bibliográfica

BAMBACH, Charles. Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism and the Greeks. Ithaca, Cornell University Press, 2003.

DERRIDA, Jacques. Do espírito, tradução de Constança Marcondes Cesar, Campinas, Papirus, 1990.

DUARTE, André. "Pobreza de espírito? Philippe Lacoue-Labarthe e a crítica ao nacional-espiritualismo de Heidegger." In Revista Natureza Humana. 13/1, 2011.

_____. Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. RJ: GEN/Forense Universitária, 2010.

ESPOSITO, Roberto. Communitas. Origen y destino de la comunidad. Tradução de C. R. M. Marotto, Buenos Aires, Ed. Amorrortú, 2003.

HEIDEGGER, Martin. Sein und Zeit. Tübingen, Max Niemeyer, 1986.

_____. GA, Bd. 16, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.

_____. Lógica: a pergunta pela essência da linguagem. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2004. Tradução de Helga H. Quadrado e M. A. Pacheco.

NANCY, Jean.-Luc. La communauté desœuvrée. Paris, Bourgois, 1986.

_____. "Conloquium". In Esposito, R. Communitas. Origen y destino de la comunidad. Tradução de C. R. M. Marotto, Buenos Aires, Ed. Amorrortú, 2003.

PHILLIPS, James. Heidegger's Volk. Between National Socialism and Poetry. Stanford, Stanford University Press, 2005.

RADLOFF, Bernard. Heidegger and the Question of National Socialism. Disclosure and Gestalt, Toronto, University of Toronto Press, 2007.