

HEIDEGGER E A ESSÊNCIA DA UNIVERSIDADE

*Aos professores que me legaram o entusiasmo pela
universidade: Manuel Carmo Ferreira, António Fidalgo e
José Pedro Serra*

Alguém que passe com alguma demora pela Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra deparar-se-á, inscrita numa das suas paredes, com a seguinte pergunta: «haverá vida inteligente na universidade?». Independentemente das intenções do seu autor, e da falta de gosto por escolher a parede de tão respeitável edifício para a expressão das suas inquietações, a pergunta deve ser levada a sério. Na sua formulação provocadora, ela encerra em si as duas questões inevitáveis para quem se imponha a tarefa de pensar hoje o sentido e o destino da universidade.

A primeira questão é a de saber se ainda existe verdadeiramente *vida* na universidade. Por outras palavras, trata-se de saber se a universidade não se encontra hoje à margem, afastada das correntes por onde passa tudo o que no mundo hodierno efectivamente conta. Se ela, nos seus ritos e praxes, nas suas honras e cerimónias, nas suas hierarquias e tradições, não é hoje um espectro que apenas anuncia o fim dos tempos em que efectivamente viveu. Se ela não jaz hoje como um fardo, despojada da sua alma, como o corpo aristocrático daqueles heróis tombados nos campos de Tróia que, deixados insepultos, a ira de Aquiles deu em repasto aos cães e às aves de rapina. Haverá ainda na universidade verdadeiramente um alento vital? Poder-se-ia ser tentado a responder imediatamente que sim a uma tal pergunta, sem, no entanto, sequer entender o sentido da sua formulação. Poder-se-ia evocar, como manifes-

tação imediata da sua vitalidade, a expansão da população estudantil, o desenvolvimento e renovação das cidades universitárias, a adaptação crescente do ensino universitário às duras e selectivas exigências de um «mercado» já cansado de uma formação demasiado técnica, unilateral e restrita. Contudo, é justamente esta adaptação hoje requerida da universidade que necessariamente oferece o motivo para uma interrogação fundamental. Não será a exigência de adaptação o mais significativo afastamento da universidade em relação à sua constituição mais essencial? Não será ela justamente o reconhecimento de que é a própria essência da universidade que perde o seu lugar no meio mesmo das academias e das instituições universitárias?

A segunda questão diz mais directamente respeito à pergunta inscrita na parede da Faculdade de Medicina. Perguntando se existe *vida inteligente* na universidade, ela desperta a questão de saber se a universidade é ainda dotada da capacidade perceptiva, da inteligência suficiente para compreender a sua situação e afirmar a partir de si mesma – auto-afirmar – a sua essência. Não estará a universidade fechada sobre si? Terá ela ainda inteligência e forças suficientes para compreender a sua situação, a marginalização e a corrupção da sua essência? Ou, pelo contrário, ela está destinada a sobreviver na celebração inconsciente do seu próprio fim, semelhante àquele mortal que, pedindo a Zeus que não morresse, mas esquecendo-se do curso inevitável do envelhecimento, vê a sua morte adiada a cada instante, mas lentamente se desvanece, definhando e convertendo-se numa sombra errática entre os vivos? É urgente hoje perguntar se o desenvolvimento pretendido das universidades não ocorre justamente a partir do sacrifício da sua essência; se as universidades não estão hoje alegremente embarcadas num processo de corrupção imanente, possibilitado pela mais manifesta carência de consciência de si e pela sua transformação em algo que elas, na sua essência, não são – processo que ganha visibilidade na alegria ingénua e na naturalidade com que as universidades se convertem seja em agências de emprego, seja em empresas lucrativas e concorrentes, seja em centros de reciclagem e de formação técnica e profissional, seja em firmas dirigidas para a prestação de serviços variados, seja num recurso de acessoria e legitimação de políticas determinadas, seja num palco de eventos sociais, culturais e eruditos mais ou menos restritos.

É, pelo menos, partindo destas interrogações que a universidade, considerada na sua essência, não pode deixar de ser pensada. E se as universidades são pólos de concentração de um saber que, a partir de si mesmo, se multiplica e desenvolve, através da conjugação da *investigação* e do *ensino*, é à disciplina universitária cuja essência consiste em interrogar e pensar esse mesmo saber – a filosofia – que caberá, pelo menos de um modo mais radical e pleno, pensar a própria universidade que a acolhe. A filosofia é, considerada em si mesma, certamente mais que uma área do saber universitário. Ela não se esgota na sua pertença à universidade. Contudo, se é certo que a filosofia não se reduz ao estatuto de área do saber universitário, é não menos certo que ela deve à existência da universidade, enquanto comunidade de saber, condições essenciais para o seu desenvolvimento e elaboração. A filosofia tem assim uma dívida essencial em relação à universidade. E o único modo de pagar essa dívida é justamente o de pensar a comunidade de saber que a constitui, na sua essência e no seu destino, intervindo assim na determinação desse destino e, nessa medida, participando também na determinação das condições que são necessárias para a sua própria continuidade.

De entre os pensadores filosóficos no século xx, é talvez Heidegger quem mais explicitamente assume a relação de mútua dependência entre a universidade e a filosofia. Daí que Heidegger tenha

sido não apenas um filósofo, mas o professor de filosofia que, nas circunstâncias mais difíceis, assumiu a reitoria da Universidade Albert Ludwig, em Freiburg im Breisgau. À luz do que foi dito, poder-se-ia então dizer que Heidegger assume a sua intervenção como professor e reitor em Freiburg sob um duplo aspecto. Por um lado, ele assume-a como o empenho necessário e devido pelo pensar em relação à instituição que o acolhe e de cujo acolhimento, pelo menos em certa medida, depende. Heidegger sabe que a sua filosofia e o seu caminho pensante, o seu *Denkweg*, não poderia ter-se desenrolado à margem ou fora da universidade. Ele sabe que as aulas e os seminários de Freiburg são tão essenciais à sua filosofia quanto o seu refúgio de Todtnauberg. O compromisso do pensar heideggeriano com a universidade onde se desenvolveu surge então como um agradecimento, como o pagamento de uma dívida de gratidão. Mas, por outro lado, esta intervenção é também admitida por Heidegger como aquilo a que se poderia chamar um combate pelo pensar propriamente dito. Dir-se-ia que o pensar investe na universidade de acordo com o seu próprio interesse em si mesmo. E, deste modo, longe de ser um mero episódio biográfico com maiores ou menores consequências para o registo historiográfico da sua vida, a intervenção de um filósofo na universidade, em geral, e a intervenção de Heidegger na Universidade de Freiburg, em particular, não pode deixar de corresponder àquilo a que se poderia chamar um «combate pela filosofia», ou seja, a um esforço pelo qual o pensar se tenta conservar enquanto pensar e, nessa medida, a uma acção fundamental decidida já pelo próprio pensar enquanto filosofia.

O presente estudo propõe-se mostrar, num percurso dividido por dois momentos, de que modo a filosofia e a universidade se entrecruzam e interpenetram no pensamento de Heidegger. Assim, num primeiro momento, estabelecer-se-á um percurso que vai *da universidade à filosofia*. Ver-se-á de que modo a intervenção de Heidegger como professor de filosofia, assim como a sua experiência da situação e do estatuto da universidade, influencia desde o seu início a elaboração do «caminho pensante» que constitui a filosofia heideggeriana. Ver-se-á de que modo a experiência da universidade e da sua situação, abordada por Heidegger nas suas próprias lições desde o início da sua actividade lectiva, longe de ser indiferente, contribui para a elaboração da filosofia heideggeriana. O segundo momento, por seu lado, percorrerá um caminho inverso: ele dirigir-se-á *da filosofia à universidade*. E, no seu curso, ele será composto por dois aspectos complementares: procurar-se-á ver, por um lado, de que modo a emergência da filosofia de Heidegger reforça a sua experiência da universidade, levando-o à *decisão* de uma intervenção activa como reitor no seio da Universidade de Freiburg e, na grande vaga da *Machtergreifung* nacional-socialista, no contexto de uma situação política marcada pela ascensão ao poder na Alemanha de doutrinas *völkisch*, racistas e biologistas, a um combate pela filosofia no próprio contexto universitário; por outro, de que modo o insucesso da experiência do reitorado marca definitivamente a filosofia heideggeriana, abrindo-lhe o *retraimento* (*Verhaltenheit*) como a atitude filosófica capaz de se demarcar da tentativa de uma intervenção directa e de uma decisão imediata.

Da universidade à filosofia

No ano de 1919, no Semestre de Verão que decorre na Universidade de Freiburg, o *Privatdozent* Martin Heidegger, então com vinte e nove anos, lê quinzenalmente – paralelamente a lições semanais intituladas *Fenomenologia e filosofia transcendental dos valores* – lições cujo título é:

Sobre a essência da universidade e do estudo acadêmico. O manuscrito de tais lições perdeu-se. Contudo, os apontamentos de um dos seus auditores, Oskar Becker, reproduzidos nas Obras Completas (*Gesamtausgabe*)¹ de Heidegger por Bernd Heimbüchel, editor das lições desse ano, dão já, apesar da sua brevidade e incompletude, algumas indicações relevantes não apenas sobre a perspectiva do jovem professor em relação à «essência da universidade», mas também sobre o modo como essa mesma perspectiva contribui para a emergência da sua filosofia e do curso futuro do seu pensamento.

Uma primeira indicação relevante é dada pelo tratamento heideggeriano do conceito de *situação*. Apesar de ser provável que Becker não tenha assistido às primeiras sessões das lições², os seus apontamentos começam com uma alusão a este conceito. Para o jovem Heidegger das lições de 1919, o «eu» surge, antes de mais, como essencialmente situado. E tal situação determina-o, enquanto pensante, como já sempre inserido numa história e numa experiência de vida de que não é possível desligar-se. Como se lê nos apontamentos: «O eu-mesmo, o “eu histórico”, é uma função da “experiência de vida”»³; «Só o contexto da vivência forma o eu histórico»⁴. Longe de surgir como um sujeito a que a vida enquanto experiência se atribui como um predicado, longe de se situar, na sua identidade egológica, aquém da vida, o “eu” é então, na constituição que lhe é intrínseca, essencialmente formado por essa mesma vida. Por outras palavras, ele é essencialmente formado pela situação que lhe abre a experiência de vida imprescindível para que se reconheça a si mesmo como eu. Deste modo, com o conceito de situação exposto em 1919, Heidegger antecipa aquilo a que, ao publicar *Ser e Tempo* em 1927, chamará o ser-no-mundo⁵. O “eu”, a existência do homem enquanto *aí-ser* (*Dasein*), longe de surgir como um sujeito livre e desvinculado, longe de surgir como um sujeito cuja consciência de si se antecipa à sua situação no mundo, é então constituído como tal por essa mesma situação. E é desta determinação do “eu” como essencialmente situado, é desta determinação do “eu” como ser-no-mundo, que não pode deixar de partir, antes de mais, uma tentativa de pensar a essência da actividade cognoscente que constitui o estudo académico desenvolvido na universidade.

Se o “eu” se caracteriza essencialmente pelo seu carácter situado, tal quer dizer que esta situação nunca se pode desligar de qualquer actividade do “eu”. E se o “eu” se pode colocar diante do ente como um sujeito que o conhece, se o “eu” é marcado na sua relação com o ente por uma essencial compreensão, tal quer dizer que qualquer conhecimento, qualquer compreensão não pode deixar de ser sempre de algum modo situada. Em *Ser e Tempo*, Heidegger assinalará esta situação primordial do “eu” compreendedor e cognoscente através do conceito de *disposição* (*Befindlichkeit*). É neste sentido que se pode ler, na obra de 1927: «Cada compreender tem a sua afecção. Cada disposição é compreendedora»⁶. Assim, entendendo toda a compreensão do “eu” como disposta ou

¹ Cf. Martin HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie* (ed. Bernd Heimbüchel), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, *Gesamtausgabe*, vols. 56/57, pp. 205-214 [As obras das *Gesamtausgabe* serão doravante assinaladas por “GA”, com indicação do número do volume].

² GA56/57, p. 217.

³ GA56/57, p. 208.

⁴ GA56/57, p. 209.

⁵ Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1996, p. 57: «O homem não “é”, tendo, para além disso, ainda uma relação de ser com o “mundo” a que ele ocasionalmente se acrescenta. [...] Um tal estabelecimento de relações com o mundo só é possível porque o *aí-ser* é como é enquanto ser-no-mundo»

⁶ Idem, p. 335.

situada, tudo leva a crer que as lições de 1919 terão procurado diferenciar as situações possíveis do “eu” em função do grau de conhecimento, do nível de compreensão a que correspondem. À situação inicial do “eu” chama Heidegger, de acordo com os apontamentos de Becker, “situação natural” ou “experiência de vida natural”. E o conhecimento ou a compreensão próprios desta “situação natural”, conhecimento esse além do qual «a maioria dos homens nunca passa»⁷, surgem sempre marcados pela imersão na situação que os caracteriza: «[A tomada de conhecimento] não se movimenta para além da experiência de vida natural. A situação natural não é abalada»⁸. Mas se esta «tomada de conhecimento se caracteriza como uma inteira entrega à coisa»⁹, por uma inteira imersão na “situação natural”, o conhecimento propriamente dito, a teorização, surge como um afastamento e, nessa medida, como uma libertação relativamente a essa mesma imersão. Assim, se a situação natural se entrega simplesmente à “coisa”, a atitude teórica desprende-se da estreiteza dessa entrega, tornando-se essencialmente livre. Contudo, na sua essencial liberdade, dir-se-ia que a atitude teórica é livre para a própria coisa. Ela desliga-se e afasta-se da lida directa com as coisas, desprende-se do seu negócio e da sua ocupação imediata com as coisas. Mas desprende-se para compreender a própria “coisa”, vinculando-se à sua verdade. Nesse sentido, a liberdade, pela qual o “eu” se desprende do seu laço natural com a “coisa”, surge como a assunção de um vínculo mais essencial: «Sou completamente livre de qualquer contexto vital e, no entanto, inteiramente vinculado à verdade»¹⁰. A atitude teórica corresponde então a um abandono da “situação natural” no sentido de uma libertação da ligação imediata com a coisa. Mas esta libertação acontece em nome daquilo a que se poderia chamar uma fidelidade à coisa, em nome de um vínculo à coisa na sua verdade.

Se a “situação natural” tem um conhecimento que lhe é próprio, também o conhecimento próprio da atitude teórica terá uma situação que lhe corresponda. Longe de corresponder a um abandono da situação, longe de corresponder a uma desvinculação do sujeito em relação à situação em que se encontra inserido, situação essa de que não é possível desvincular-se, a atitude teórica significa apenas a modificação desta mesma situação ou, melhor dizendo, a sua transformação numa outra situação: «A modificação para a atitude teórica é uma modificação para uma nova situação»¹¹. E se a atitude teórica corresponde à entrada numa situação nova, em que a “situação natural” é abandonada, tal quer dizer que a modificação teórica da situação natural requer um esforço constante para sair da própria naturalidade. Ela exige uma renovação permanente, pela qual a atitude teórica permite a cada passo um retomar do desprendimento relativamente à situação natural: «A atitude teórica precisa de uma constante renovação»¹²; «O mundo teórico não está sempre aí, mas apenas se dá num soltar-se do mundo natural, que constantemente se renova»¹³. Assim, se a atitude teórica corresponde a um desprendimento relativamente à situação natural, ao contexto vital e às coisas com que o “eu” imediatamente lida na sua vida, sendo simultaneamente um vínculo em relação à coisa na sua verdade, e se uma tal atitude exige necessariamente um

⁷ GA56/57, p. 212.

⁸ GA56/57, p. 212.

⁹ GA56/57, p. 212.

¹⁰ GA56/57, p. 213.

¹¹ GA56/57, p. 210.

¹² GA56/57, p. 210.

¹³ GA56/57, p. 211.

esforço de constante renovação, a questão que mais imediatamente se impõe a esta mesma atitude é, no fundo, a de saber se ela pode ser mantida e ganhar raízes na própria vida do "eu". De acordo com os apontamentos de Becker, Heidegger terá circunscrito claramente uma tal questão: «Com a entrada nesta esfera do puro estado de coisas, ganho a possibilidade do conhecimento ilimitado. Mas, quando abandono a condição deste contexto vital, assumo o risco de ter de me separar do contexto vital científico. Daí que a "questão da vocação" esteja na entrada para o contexto vital teórico: será que posso manter em mim o hábito da veracidade absoluta?»¹⁴.

Ao longo dos anos 20, nas lições que, durante o período em que ensina na Universidade de Marburg, preparam o aparecimento de *Ser e Tempo* em 1927, Heidegger desenvolverá com matizes diversos esta condição de um "eu" espartilhado entre uma "situação natural", na qual tem a tendência de a cada instante decair, e uma "atitude teórica" assumida como liberdade, como desprendimento da entrega imediata às coisas, como fidelidade à coisa na sua verdade e como um esforço constantemente renovado pela sua manutenção. Em *Ser e Tempo*, a "teoria" surgirá explicitamente como um momento posterior diante de um modo primordial de relação entre o "eu" (o *aí-ser*, o *Dasein*) e o ente. Por seu lado, a *lida* (*Umgang*) com o ente, a preocupação (*Besorgen*) por as coisas se integrarem funcional e utilitariamente na conjuntura relacional que constitui o mundo, aparecerá como o modo mais próximo e, nesse sentido, mais natural e imediato do "eu" no seu ser-no-mundo: «Este ente não é aqui o objecto de um conhecer teórico do "mundo", ele é aquilo que é usado, produzido, etc.»¹⁵. Assim, a *lida* é também, de acordo com *Ser e Tempo*, um modo de o "eu" se dispersar, perdendo-se na constante preocupação com o mundo, na permanente gestão e emprego de entes utilitários, nos laços imediatos com a "coisa": «O *aí-ser* está, primeiro e quase sempre, tomado pelo seu mundo»¹⁶. Esta dispersão própria da "situação natural" do "eu", a preocupação que caracteriza primeiro e quase sempre o *aí-ser*, surge como inibidora de um encontro do "eu" consigo mesmo no seu próprio ser. Um tal "eu" é então, enquanto si-mesmo, na sua "situação natural", na quotidianidade que o caracteriza primeiro e quase sempre, não propriamente ele mesmo, na autenticidade do seu ser-próprio (*Eigentlichkeit*), mas a neutralidade de um "se", de um "a gente" (*das Man*) que, na sua preocupação dispersa no mundo, é toda a gente e ninguém: «O si-mesmo do *aí-ser* quotidiano é o *próprio-se*, que distinguimos do *si-mesmo autêntico*, do *si-mesmo* que se capta propriamente. Enquanto *próprio-se*, o respectivo *aí-ser* *dispersou-se* no se e tem, antes de mais, de se encontrar. Esta dispersão caracteriza o "sujeito" do modo de ser que conhecemos como a emergência que se preocupa no mundo que mais proximamente se encontra»¹⁷. E se a "situação natural" do "eu" se caracteriza, em *Ser e Tempo*, como a tendência do *aí-ser* para ser um "se", tal quer dizer que aquilo a que Heidegger chamava em 1919 a "atitude teórica" se traduz, em *Ser e Tempo*, na autenticidade pela qual o *aí-ser* se torna si-mesmo, adquirindo uma consciência de si no seu próprio ser e, nessa medida, superando a sua dispersão preocupada que sempre constitui o seu "natural" ponto de partida.

Ao fazer-se corresponder a "atitude teórica" a que Heidegger aludia nas lições de 1919 ao conceito heideggeriano de autenticidade, tal como o caracteriza em *Ser e Tempo*, torna-se necessário,

¹⁴ GA56/57, p. 213.

¹⁵ *Sein und Zeit*, p. 67.

¹⁶ *Sein und Zeit*, p. 113.

¹⁷ *Sein und Zeit*, p. 129.

no entanto, esclarecer que aquela não é a principal referência em função da qual este mesmo conceito é formado. Nas lições que preparam *Ser e Tempo*, a “situação natural” do “eu”, a vida quotidiana e natural, será caracterizada por Heidegger, de um modo crescente, pelo seu carácter tranquilizante. O “eu” perde-se de si mesmo, liberta-se do peso da sua própria existência, tranquiliza-se na lida quotidiana com um mundo habitual. Por outras palavras, a vida deste mesmo “eu” tende a manter a tranquilidade da sua “situação natural”. Esta assume o carácter de um refúgio no qual o “eu” se abriga de um confronto inquietante consigo mesmo. Neste sentido, a vida do “eu” é marcada, na sua essência, pela tentação da tranquilização. E esta tentação tranquilizante constitui então já não apenas a “situação natural”, mas a própria vida e o ser-no-mundo desse mesmo “eu”. Daí que Heidegger possa escrever, em *Ser e Tempo*, que «o ser-no-mundo é, nele mesmo, tentador»¹⁸. Esta caracterização do ser-no-mundo como marcado, no seu próprio ser, pela tentação, tal como Heidegger a apresenta em *Ser e Tempo*, é preparada sobretudo pelas lições do Semestre de Verão de 1921, intituladas *Agostinho e o neoplatonismo*, em que Heidegger explora o conceito agustiniano de *vita* como *tentatio*¹⁹. Nestas lições, Heidegger insiste que a vida é não apenas tentada a partir de fora, mas constituída em si mesma, na sua mais íntima essência, como tentação. Numa das notas para essa lição, ao interpretar a noção agustiniana de *vita*, Heidegger deixa aliás expressa a seguinte equação: «*Vita = tentatio*»²⁰. Mas se é a própria vida do “eu vivente”, a própria história do “eu histórico”, que se oferece como tentação, se ela é em si mesma já constituída pela fuga tranquilizante desse mesmo “eu” diante da possibilidade de se confrontar consigo mesmo no seu ser, então a vida não abre espaço para o desenvolvimento no seu seio daquilo que, nas lições de 1919, surgia designado como “atitude teórica”. Por outras palavras, se a vida é essencialmente idêntica à tentação da sua “situação natural”, então a atitude teórica, a autenticidade, enquanto construção de uma verdadeira situação alternativa à “situação natural”, não podia deixar de ser colocada contra a vida e, nessa medida, fora da própria vida na manutenção e permanência que a deve constituir.

Deste modo, nas lições que preparam o aparecimento de *Ser e Tempo*, assim como na própria obra de 1927, a autenticidade – o encontro do “eu” consigo mesmo no seu próprio ser – é progressivamente desvinculada de uma atitude de vida, sendo caracterizada justamente pela sua não manutenção. Segundo *Ser e Tempo*, a dispersão na lida preocupada com o mundo é a situação que caracteriza *primeiro e quase sempre* (*zunächst und zumeist*) o “eu”. E, diante desta natural dispersão no mundo, a autenticidade pode apenas despertar na consciência fugaz de um instante angustiado. A angústia, a disposição pela qual o “eu” se pode desprender da sua dispersão preocupada com o mundo, entrando na inquietude própria de um não-estar-em-casa, de um essencial desconforto (*Unheimlichkeit*), é então caracterizada por Heidegger pela sua raridade e inconstância. É neste sentido que, em *Ser e Tempo*, se pode ler: «A afecção do desconforto [*Stimmung der Unheimlichkeit*] permanece facticamente, quase sempre, existencialmente incompreendida. A angústia “autêntica” é, além disso, no predomínio da decadência e da esfera pública, rara»²¹. E é neste mesmo sentido que, por exemplo, em 1929, em *O que é a Metafísica?*, Heidegger escreverá mais explicitamente que a angústia é possível «apenas por instantes»²².

¹⁸ *Sein und Zeit*, p. 177.

¹⁹ *Phänomenologie des religiösen Lebens* (ed. Thomas Regehy e Claudius Strube), GA60, pp. 205 ss.

²⁰ GA60, p. 249.

²¹ GA60, p. 190.

²² “Was ist Metaphysik?”, in *Wegmarken* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann), GA9, p. 111.

Contudo, se a confrontação de Heidegger com o cristianismo agustiniano o levou a identificar a vida do “eu” com a sua “situação natural”, na tentação que lhe é própria, fazendo com que a facticidade da existência, em *Ser e Tempo*, seja determinada por um essencial *decair* (*Verfallen*), também a experiência universitária de Heidegger, a experiência de que resultam as lições de 1919 e a sua questão fundamental, não deixa de estar presente, pelo menos implicitamente, influenciando também a análise existencial desenvolvida na obra de 1927. E é em grande parte de uma tal experiência que resulta a introdução em *Ser e Tempo* do conceito de *falatório* (*Gerede*) enquanto modo de falar próprio do “eu” degradado no “se”, degradado na quotidianidade de uma “situação natural”. Este falatório surge animado por uma disposição peculiar que lhe é adequada: uma ânsia de coisas novas, uma curiosidade (*Neugier*) que, saltitante, mantém a dispersão do “eu” num mundo que constantemente oferece novidades. Segundo *Ser e Tempo*, o falatório consiste no modo de falar que é guiado não por uma compreensão da coisa de que se fala, mas pelo “se” desse mesmo falar: «Aquilo que é dito enquanto tal alcança círculos mais vastos e assume um carácter autoritário. A coisa é assim porque se diz assim»²³; «O falatório é a possibilidade de compreender tudo sem uma prévia dedicação à coisa»²⁴. Assim, se o falatório consiste na possibilidade de fugir do vínculo à coisa na sua verdade, na possibilidade de o “eu” se furtar à autoridade da coisa e da verdade, submetendo-se à autoridade do “se”, então o falatório não pode deixar de ter a possibilidade do vínculo à verdade, a possibilidade de uma atitude que se vincule à autoridade da coisa, como sua referência fundamental. Deste modo, ao contrário do que se passa com o conceito de uma tentação tranquilizante que perpassa por toda a existência fáctica, por toda a vida do “eu” enquanto tal, o conceito de falatório não se associa a toda e qualquer vida, mas a uma vida específica: à vida que se dispersa como *esfera* ou *vida pública* (*Öffentlichkeit*). Melhor dizendo: à vida que, através do falatório que alimenta a vida pública, escapa ao apelo de uma outra vida e de uma outra atitude, marcada pela sua dedicação à coisa e à verdade. Nas lições que preparam a publicação de *Ser e Tempo*, torna-se clara uma representação mais concreta da “vida pública” que está subjacente como exemplo de falatório. Trata-se sobretudo do falatório que anima o mundo público e social de uma vida académica que perdeu a sua essência, de uma atitude teórica que perdeu o seu vínculo essencial à verdade. Nas lições do Semestre de Verão de 1925, intituladas *Prolegómenos para a História do Conceito de Tempo*, Heidegger afirma explicitamente, a propósito do falatório, que «é hoje particularmente fácil demonstrar este ser no toda a gente». E, no esclarecimento dessa afirmação, a sua representação da “vida pública”, no seu falatório, torna-se inteiramente inequívoca: «Decide-se hoje sobre metafísica ou sobre coisas ainda mais elevadas em congressos. Para tudo aquilo que deve ser feito há hoje, em primeiro lugar, um colóquio, isto é, a gente reúne-se e reúne-se constantemente, e todos esperam uns dos outros que seja o outro a dizê-lo; e quando não se diz, isso também não é significativo, pois a gente já se pronunciou. Se todos os falantes que aí se pronunciaram tiverem compreendido pouco acerca da coisa, é-se da opinião que através da acumulação da incompreensão surgirá finalmente uma compreensão. Assim, há hoje homens que viajam de um colóquio para outro e que nisso têm a consciência de que efectivamente acontece algo e de que fizeram alguma coisa; quando, no fundo, se se furtou ao trabalho e se procura no falatório um refúgio para o próprio e incompreensivo desamparo»²⁵.

²³ *Sein und Zeit*, p. 168.

²⁴ *Sein und Zeit*, p. 169.

²⁵ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (ed. Petra Jaeger), GA20, p. 376.

O falar que diz apenas aquilo que *se diz*, aquilo que toda a gente diz, consiste então no refúgio tranquilizante no qual o “eu” se pode furtar ao esforço de um efectivo pensar aquilo que é, de uma efectiva abertura à “coisa”. Neste sentido, enquanto refúgio tranquilizante, o falatório mantém a “situação natural” de um “eu” perdido de si e disperso entre as coisas. Contudo, ao contrário do que sugeria a caracterização da vida como tentação, de acordo com o pensamento augustiniano, o falatório não permite a mera identificação entre a vida e a “situação natural” desse mesmo “eu”. O falatório, a atitude tranquilizante de dizer apenas aquilo que toda a gente diz, corresponde à “situação natural” do “eu”. Mas ele corresponde a uma “situação natural” que, longe de esgotar a vida nas suas possibilidades, surge como corruptora de uma outra possibilidade de vida: uma vida marcada pela atitude teórica, uma vida dedicada à coisa e à verdade, uma vida que corresponda a uma vida académica genuína, determinada pela essência da universidade.

É então, em larga medida, diante da experiência da universidade que surgirá em Heidegger a questão de saber como se poderia atribuir uma configuração fáctica a uma existência autêntica, uma configuração fáctica a uma vida marcada pela libertação da “situação natural” do “eu”. A pergunta registada por Oskar Becker nos seus apontamentos tem aqui, em todos os seus possíveis matizes e formulações, o seu lugar: será que posso cultivar em mim um vínculo essencial à verdade, mantendo-o em mim como um hábito adquirido através de uma prática? Por outras palavras, pode o “eu” não apenas sair da “situação natural” que o caracteriza, mas *manter* essa mesma saída? Pode o “eu” não apenas adquirir fugazmente uma consciência de si no seu ser, entrando numa “atitude teórica”, mas *conservar* esta mesma atitude? Pode o homem não apenas angustiar-se por instantes diante do seu próprio ser, mas *decidir-se e agir* de acordo com este mesmo ser? Não é por acaso que uma tal pergunta surge formulada numa lição que versa *sobre a essência da universidade e do estudo académico*. E não o é por duas razões fundamentais. Em primeiro lugar, porque é a experiência heideggeriana de uma universidade corrompida pelo falatório que levanta a questão de saber se é possível uma situação fáctica alternativa a esta situação. Em segundo lugar, porque é justamente no destino da universidade, na alternativa de uma manutenção da sua essência ou da sua corrupção, que em larga medida se joga a possibilidade de uma resposta a esta pergunta. O homem tem uma tendência essencial para decair numa “situação natural”. A atitude teórica só com um constante esforço pode ser mantida. E, diante da exigência deste esforço, dir-se-ia que a universidade, na sua essência, consiste na instituição que permite cultivar justamente a sua constância, enraizando-o através de uma prática, tornando-o num hábito virtuoso e, nessa medida, permitindo a sua manutenção.

Dez anos passados sobre as lições que trataram *Sobre a essência da universidade e do estudo académico*, na lição inicial que assinala o seu regresso à Universidade de Freiburg, lida em 24 de Julho de 1929 e intitulada *O que é a metafísica?*, Heidegger aponta explicitamente para a necessidade de enfrentar na universidade a íntima tendência para a corrupção da sua essência. A universidade é aqui determinada como uma comunidade de homens constituída em função da *epistêmê*, da ciência. E é esta mesma comunidade que, como um todo, não pode deixar de se interrogar pelo seu sentido: «Perguntamos, aqui e agora, por nós. A nossa existência [*Dasein*] – na comunidade de investigadores, professores e estudantes – está determinada pela ciência. O que acontece de essencial connosco, no fundo da nossa existência, quando a ciência se tornou a nossa paixão?»²⁶. A pergunta encerra em si a sua própria resposta. Perguntar pela universidade,

²⁶ “Was ist Metaphysik?”, GA9, p. 103.

perguntar, aqui e agora, *por nós*, é assumir o risco da pergunta e, nessa medida, de enfrentar aquilo que o falatório já sempre estabeleceu como adquirido, óbvio e inquestionado. Perguntar pela universidade, levando a sério a pergunta, é já entrar na atitude teórica, abandonando o conforto anestesiante de dizer o que *se diz* e vinculando-se exclusivamente à verdade. Por outras palavras: o que acontece quando “a ciência se torna na nossa paixão”, quando “perguntamos aqui e agora por nós”, é a emergência de um combate pela ciência genuína, pela atitude teórica e contra o falatório, despojtando no próprio teatro da universidade.

Segundo Heidegger, na instituição universitária, num ambiente sempre tentado por um falatório que tende a reduzi-lo a uma “situação natural”, o saber vê-se tentado a organizar-se em disciplinas sem relação entre si, no âmbito das quais se desenvolvem técnicas e conhecimentos justificados sobretudo como socialmente úteis: «As áreas das ciências estão longe umas das outras. O modo de tratamento dos seus objectos é diferenciado no fundamental. Esta variedade estilizada de disciplinas só é hoje mantida em conjunto através da organização técnica das universidades e faculdades, sendo-lhe só atribuído um significado através do estabelecimento prático de fins das especialidades. Em contraposição a isso, o enraizamento das ciências no seu fundamento essencial morreu»²⁷. Dispersando as disciplinas universitárias em função da sua utilidade e da sua organização técnica, isolando essas mesmas disciplinas, desenvolvendo-as a partir de eventos em que se reproduz aquilo que *se diz*, o falatório retira à universidade aquilo que constitui o núcleo da sua atitude teórica. Constituindo-se em função da mera reprodução de um saber já feito, essencialmente funcionalizado e organizado tecnicamente, a universidade corrompida anestesia o carácter perturbador e inquietante que emerge da liberdade de um vínculo único e absoluto à verdade. E é diante desta dispersão das ciências que o pensar dentro da universidade, ou seja, a filosofia inserida na universidade, não pode deixar de procurar um enraizamento das ciências no vínculo à verdade que lhes é essencial. Longe da dispersão do falatório – em que a autoridade reside não na coisa de que se fala, mas no próprio *se que fala* –, as ciências têm, na sua essência, o vínculo essencial à coisa: «Nas ciências cumpre-se – segundo a ideia – um chegar-à-proximidade do essencial de todas as coisas»; «A ciência tem a sua distinção em, num modo que lhe é próprio, dar explícita e unicamente a primeira e última palavra à própria coisa»²⁸. E é este vínculo essencial à coisa e à verdade, esta “atitude teórica” que arrisca perguntar, saindo da banalidade do falatório e da mera gestão técnica de um mundo utilitário, que, constantemente ameaçado pela tentação da tranquilização e da comodidade, não pode deixar de ser permanentemente cultivado por um pensar empreendido dentro da universidade.

Deste modo, num primeiro aspecto da relação entre filosofia e universidade no pensamento heideggeriano, torna-se claro que o desenraizamento experimentado por Heidegger no seio das ciências universitárias, assim como o falatório próprio de uma vida académica corrompida, constitui, em larga medida, a base para uma caracterização da dispersão inautêntica e quotidiana do “eu”: de um “eu” não apenas imerso na “situação natural” de uma vida tranquilizante, de uma vida com um mundo estruturado segundo conexões utilitárias, mas também num falatório que permite uma vida pública em que se segue e se reproduz apenas aquilo que se diz. E esta centralidade da experiência universitária para a caracterização da “existência inautêntica” não é casual. Como vimos, na

²⁷ Idem, GA9, p. 104.

²⁸ Idem, GA9, p. 104.

perspectiva de Heidegger, parece ser a universidade, na atitude teórica que corresponde à sua essência, a instância onde a “existência autêntica” se poderia manter, adquirindo uma configuração institucional e determinando um certo modo de vida. Voltar-nos-emos agora para um segundo aspecto da relação entre a universidade e a filosofia heideggeriana. Se a experiência universitária de Heidegger, a experiência do falatório e da corrupção da essência da universidade, contribuiu decisivamente para a caracterização heideggeriana de uma vida tranquilizada e dispersa, de uma “existência inautêntica”, veremos agora como Heidegger não pode deixar de passar da filosofia para a universidade, empreendendo aquilo a que se poderia chamar um combate pensante – *ein denkender Kampf* – pela conservação da sua essência, ou seja, pelo abandono da “existência inautêntica” própria do falatório quotidiano e pela assunção do risco, do desconforto e da inquietação que caracteriza um perguntar autêntico e uma atitude teórica genuína.

Da filosofia à universidade

Com o que fica dito, dir-se-ia que a concepção heideggeriana da universidade assenta em duas experiências fundamentais. Por um lado, ela assenta na experiência de que a autenticidade, entendida aqui como uma libertação do “eu” em relação à sua “situação natural”, em relação à sua entrega e dispersão num mundo funcional e utilitário, pode ser configurada numa alternativa de vida possível: a alternativa de vida a que Heidegger chama, em 1919, uma “atitude teórica”. Por outras palavras, ela assenta na experiência de que a vida não se esgota na “situação natural”, mas abrange outros modos de vida possíveis, modos esses de que uma vida vivida de acordo com a “paixão pela ciência”, uma vida determinada pela essência da universidade, uma vida académica genuína, é um testemunho privilegiado. Por outro lado, a concepção heideggeriana da universidade assenta também na experiência da corrupção radical da sua essência. Ela baseia-se assim igualmente na experiência de uma universidade marcada pelo falatório, de uma vida académica que, longe de se vincular à verdade, longe de se entregar a uma investigação apaixonada, guiada exclusivamente pela própria coisa, se contenta em reproduzir os lugares-comuns, a moda e, em geral, tudo aquilo que se diz numa vida pública em que o *se*, a gente, no seu anonimato, constitui a única verdadeira autoridade.

A intensificação da experiência da corrupção da universidade levará Heidegger àquilo a que se poderia chamar uma radicalização da experiência da inautenticidade. Nesta radicalização, Heidegger chegará muito perto de abraçar aquilo que sobretudo as suas lições do ano lectivo de 1921-22, dedicadas à interpretação da concepção agustiniana de *vita*, sugerem de um modo explícito: a interpretação de toda a vida humana como sujeita à *tentatio*, a determinação da vida, no seu decurso temporal, como uma “situação natural” marcada pela inautenticidade quotidiana, e a consequente impossibilidade de enraizamento de uma vida alternativa a essa mesma “situação natural”. Em *Ser e Tempo*, o conceito do *decair* (*Verfallen*), e a sua derivação directa do *estar-lançado* (*Geworfenheit*) que determina a existência do *aí-ser* enquanto *ser-no-mundo*, dá o mais claro testemunho da proximidade de Heidegger em relação a uma concepção da vida como *tentatio*: «O estar-lançado não apenas não é um “facto completo”, mas também não um *faktum* concluído. Da sua facticidade faz parte que o *aí-ser*, enquanto for aquilo que é, permaneça no lance e seja enredado na inautenticidade do *se*»²⁹. É esta

²⁹ *Sein und Zeit*, p. 179.

proximidade, estimulada por essa mesma radicalização da experiência da inautenticidade, que conduzirá Heidegger – nas lições do Semestre de Inverno de 1929-30, intituladas *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* – a caracterizar o modo fáctico pelo qual o homem é o ser-aí (*Da-sein*) que o constitui como um movimento que contraria o próprio “ser-aí”, ou seja, como um “ser-ausente” (*Weg-sein*): «Da essência do aí-ser faz parte, ao limite, este ser-ausente. Isso não é um evento qualquer que surge ocasionalmente, mas é um carácter essencial do próprio ser humano, um *como* segundo o qual ele é, de tal modo que o homem, enquanto existir, está também já sempre e necessariamente, no seu aí-ser, de algum modo ausente»³⁰. E é a partir dessa mesma proximidade que, na conferência intitulada *Da essência da verdade*, datada também de 1930, Heidegger adjectivará a existência constitutiva do ser do homem com um movimento que contraria essa mesma existência: a essência do homem surge como uma *ex-sistência in-sistente*³¹, sendo toda a história e toda a vida humanas constituídas necessariamente pelo decair, pelo afastamento da verdade, pela errância: «A errância através da qual o homem vai não e nada que surja diante do homem como um precipício em que cai ocasionalmente, mas a errância faz parte da constituição interior do ser-aí em que o homem histórico está inserido»³².

Contudo, apesar da radicalidade da experiência de uma vida pública medíocre, onde o falatório impera e onde a vida se parece determinar pelo *como* de uma “situação natural” anestesiante e tranquilizante, Heidegger não abandona a experiência de que é possível uma alternativa à vida inautêntica e quotidiana própria desta mesma “situação natural”. É como referência a uma vida diferente da “situação natural” que surge, no pensamento heideggeriano, o conceito de *início* (*Anfang*). Se toda a vida do “eu” é determinada por uma “situação natural”, se toda a história do homem é determinada por uma errância (*Irre*), tal como escreverá em *Da essência da verdade*, e se a “situação natural” e a errância não esgotam a vida e a história do homem nas suas possibilidades, então a errância própria da história humana, a quotidianidade inautêntica própria da “situação natural”, não podem deixar de ser a degradação de um *início* sempre possível, início esse que escapa a essa mesma degradação. Tal articulação torna-se manifesta justamente na vida própria da universidade. O falatório pode dominar a vida académica, organizando tecnicamente as ciências em função de um saber já feito, de um saber apenas reproduzido e utilitariamente cultivado, e impedindo o vínculo essencial destas mesmas ciências à coisa e à verdade. Mas ele não pode esgotar a própria vida académica, na medida em que não é senão a degradação de uma essência da universidade que, como tal, no seu *início*, surge como sempre retomável e repetível.

Se a vida académica, no decurso do acontecer que constitui a sua história, não pode deixar de decair numa “situação natural”, o pensar dentro dessa mesma vida académica, a filosofia dentro da universidade, surge inevitavelmente como uma tentativa de perturbar a “situação natural”, cómoda e tranquilizante, que o falatório procura estabelecer, recuperando para as ciências a fidelidade à coisa que o seu carácter utilitário e quotidiano não pôde deixar de toldar. Daí que, nas mesmas lições de 1929-30, Heidegger possa escrever que a filosofia é «um *ataque* ao homem, e ao homem no seu todo – enxotado da quotidianidade e rechaçado para o fundo das coisas»³³. Mas como pode

³⁰ *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Einsamkeit – Endlichkeit* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann) GA29/30, p. 95.

³¹ Cf. “Vom Wesen der Wahrheit”, GA9, p. 196: «Ex-sistente, o aí-ser é insistente».

³² Idem, GA9, p. 196.

³³ GA29/30, p. 31.

a filosofia atacar o homem tranquilizado na sua “situação natural”? A resposta é dada através da caracterização da própria atitude teórica. A filosofia deve ser, para o homem enredado na inautenticidade de uma existência quotidiana, e para uma vida académica marcada pelo falatório próprio dessa mesma inautenticidade, uma potência libertadora. Ela deve libertá-los não para uma pura arbitrariedade, mas para a assunção de um vínculo essencial à verdade. Daí que Heidegger escreva explicitamente que esta libertação do homem «não quer dizer colocá-lo num arbítrio, mas carregar no homem a existência [*Dasein*] como o seu fardo mais próprio. Só quem se puder dar verdadeiramente um fardo é livre»³⁴. E uma tal libertação, uma tal assunção do fardo da existência, do vínculo essencial à verdade a que a filosofia conduz, não pode deixar de se traduzir num determinado tipo de acção. Se a verdade mais radical do “eu” consiste no seu carácter situado, se o homem é, na sua essência, o ser-no-mundo que o constitui, então a acção correspondente à libertação filosófica traduz-se numa assunção radical pelo homem da sua situação própria. As ciências universitárias, enredadas no falatório, são não apenas desvinculadas da verdade e, nesse sentido, desenraizadas, mas essencialmente desenraizadoras. Assim, diante de tal desenraizamento, a filosofia traduzir-se-á não apenas na tentativa de reconduzir as ciências à autoridade essencial da coisa na sua verdade, arrancando-as à autoridade tranquilizante do falatório, mas também na promoção de uma acção humana capaz de perguntar por si *aqui e agora*, assumindo radicalmente a sua situação. Por outras palavras, a filosofia procurará enraizar as ciências no seu vínculo à verdade, procurando também, nesse enraizamento, enraizar o homem num «agir essencial»³⁵ pelo qual este assuma como *sua* a sua situação, participando do seu tempo, enraizando-se nos acontecimentos que constituem a sua geração, e participando do seu espaço, servindo no destino do seu povo e da comunidade a que pertence.

A ligação entre a autenticidade, na sua configuração fáctica, e o enraizamento do homem na situação que lhe é própria está já presente em *Ser e Tempo*. Em 1927, a autenticidade surge configurada como resolução (*Entschlossenheit*): «A assunção resoluta do “aí” fáctico próprio significa, ao mesmo tempo, a decisão para a situação»³⁶. Mas se é no contexto da universidade que maximamente se torna possível uma representação concreta da vida alternativa à “situação natural” do “eu”, se é no contexto da universidade que esta vida se torna possível como um amor radical pela verdade, como uma fidelidade absoluta à coisa que caracteriza a atitude teórica genuína, é também no contexto da universidade, ou pelo menos através da universidade, que sobretudo esta mesma atitude pode ser entendida como uma “decisão para a situação”. A atitude teórica que a filosofia procurará recuperar nas universidades, a atitude pela qual as ciências deverão assumir um vínculo exclusivo à coisa e à verdade, é correlativa de uma atitude de vinculação, de enraizamento e de participação do homem no destino da comunidade em que se encontra inserido. Deste modo, a filosofia dentro da universidade, levando aquele que pensa ao vínculo essencial próprio da atitude teórica, leva-lo-á também ao vínculo da sua situação própria e, nessa medida, à exigência de uma participação na história, no acontecer histórico da sua comunidade de povo e da sua comunidade geracional. Por outras palavras, a atitude teórica, o vínculo essencial à verdade, traduz-se também numa atitude de serviço e de trabalho: sem se entregar à coisa, sem se dispersar

³⁴ GA29/30, p. 248.

³⁵ GA29/30, p. 244.

³⁶ *Sein und Zeit*, pp. 382-383.

e se perder numa lida quotidiana com as coisas, uma tal atitude não está distante da própria coisa, mas antes se aproxima dela, concretizando-se quer como um vínculo à verdade, quer como trabalho e como serviço.

Nos anos de 1930 e de 1932, Ernst Jünger publica respectivamente os seus ensaios *A mobilização total* e *O trabalhador*. Exercendo em Heidegger uma influência decisiva, reconhecida aliás abertamente³⁷, Jünger desenvolve a concepção do advento de uma nova era, determinada pelo domínio de uma nova figura que cunha a história planetária: a figura do trabalhador. Para Jünger, movido na sua análise sobretudo pela experiência da participação na Primeira Guerra Mundial, o novo homem determinado pela figura do trabalhador já não pode ser visto como o indivíduo que, numa era burguesa, se compreendida como um sujeito essencialmente livre e desvinculado, situado, na sua identidade, aquém da situação em que se encontra. E, do mesmo modo, a comunidade que reúne esse mesmo homem já não é também uma massa que congrega indivíduos. Esse homem é agora um *tipo*, ou seja, um ente que se reconhece não como um indivíduo único, mas como a encarnação ocasional de uma figura que o ultrapassa. Ele é então essencialmente constituído pela função que lhe cabe exercer e, nessa medida, dir-se-ia que – parafraseando S. Paulo – já não é ele que vive, mas a figura do trabalhador que vive nele. Por seu lado, o mundo em que o trabalhador se insere é também já determinado pela figura do trabalho. Esse mundo é agora uma totalidade em que surgem conjuntos de coisas mutuamente dependentes e funcionalmente determinadas, articuladas entre si através de um carácter especial de trabalho, conjuntos esses que tendem a alargar-se e, num plano limite, a constituir uma única totalidade estendida planetariamente, numa rede de interdependências capaz de tudo determinar de acordo com um carácter total de trabalho.

Assim, segundo Jünger, diante da configuração crescente do mundo pela figura do trabalhador, diante de um mundo que se assemelha a uma forja, constituído pela passagem do carácter especial para o carácter total do trabalho, não restam ao homem senão duas alternativas possíveis. Ou o homem se continua a compreender como um sujeito livre e desvinculado, como um indivíduo detentor de uma liberdade “burguesa”, de uma liberdade que consiste em não participar, em desvincular-se e afastar-se de um mundo que o hostiliza. Ou ele se assume como um tipo, configurando-se segundo um mundo mobilizado, cunhado na sua história pela passagem do carácter especial para o carácter total do trabalho. No primeiro caso, o homem enreda-se numa fuga romântica diante do seu próprio mundo, refugiando-se na atmosfera tranquilizante de um tempo passado ou de um espaço irreal, utópico ou longínquo. Desta forma, a fuga romântica surge como uma reacção e uma resistência apenas precariamente possível. Inevitavelmente, o espaço romântico acabará por ser atingido pela mobilização do trabalho e, nessa altura, arrastará para a sua própria perda o homem que nele se abrigou das potências determinantes do seu próprio tempo. Como diz Jünger: «No seu afastamento do presente temporal, a situação do espaço romântico aparece como passado, e como um passado colorido pelo sentimento reactivo (*ressentiment*) contra o estado

³⁷ “Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken”, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA16 (ed. Hermann Heidegger), p. 375: «No ano de 1930, tinha aparecido o ensaio de Ernst Jünger sobre *A mobilização total*; neste ensaio anunciavam-se os traços fundamentais do livro *O trabalhador*, aparecido em 1932. Num pequeno círculo, debati então estes escritos com o meu assistente Brock e tentei mostrar como se enuncia neles uma compreensão essencial da metafísica de Nietzsche, na medida em que no horizonte desta metafísica é vista e prevista a história e o presente do Ocidente. Pensando a partir destes escritos, e ainda mais essencialmente a partir dos seus fundamentos, pensámos o vindouro, isto é, procurámos simultaneamente deparar-nos com ele numa confrontação».

vigente no momento. O afastamento do presente espacial apresenta-se como a fuga de um espaço completamente seguro e penetrado pela consciência, e daí que o número das paisagens românticas se dissolva numa relação proporcional com a marcha triunfal da técnica enquanto mais agudo meio da consciência. Ainda ontem elas talvez estivessem “longe, na Turquia”, ou na Espanha e na Grécia; ainda hoje, na zona de floresta virgem em torno do equador ou nas calotes polares; mas amanhã, as últimas manchas brancas deste mapa admirável da saudade humana terão desaparecido»³⁸. No segundo caso, o homem assume-se como uma figura típica, como uma encarnação da figura do trabalhador, admitindo como sua única liberdade a liberdade de ser mobilizado pelo movimento do seu mundo, ou seja, a liberdade de participar no movimento de passagem para o carácter total do trabalho. É a esta segunda atitude que Jünger chama *realismo heróico*. E é no sentido do realismo heróico que o ensaio *O trabalhador* encerra com a frase: «Tomar parte aqui e servir: tal é a tarefa que é esperada de nós»³⁹.

É a exigência de participação jüngeriana num mundo mobilizado pela figura do trabalhador que se encontra como pano de fundo da acção heideggeriana no seio da universidade. Heidegger reconhece a figura do trabalhador como o cunho determinante de um mundo ocidental que alarga a sua história a uma escala planetária: «Aquilo que Ernst Jünger pensa nos pensamentos de domínio e figura do trabalhador e aquilo que vê à luz deste pensamento é o domínio universal da vontade de poder dentro da história vista planetariamente. Nesta realidade efectiva está hoje tudo, chame-se comunismo ou fascismo ou democracia mundial»⁴⁰. Assim, do mesmo modo que Jünger, Heidegger admite que, diante do advento da figura do trabalhador, não são dadas ao homem senão duas possibilidades fundamentais: ou fugir da realidade efectiva, emergindo numa paz tranquilizante que, no entanto, não pode deixar de ser ultrapassada pela história; ou assumir essa mesma realidade, assumindo a figura do trabalhador, servindo, participando dessa mesma figura e aceitando a sua mobilização por um mundo de passagem para o carácter total do trabalho, na atitude que Jünger designou como realismo heróico. E estas possibilidades esboçadas por Jünger são assimiladas por Heidegger às duas alternativas que se apresentam no contexto da universidade. Assim, segundo Heidegger, o falatório, a organização técnica das ciências em função daquilo que se diz e se assinala como útil, a sua submissão à manutenção de uma “situação natural” confortável e tranquilizante, corresponde essencialmente, na universidade, àquilo que Jünger determinara como a atitude burguesa e romântica de uma fuga diante da realidade efectiva da figura do trabalhador. Por seu lado, a atitude teórica, a saída da “situação natural”, a dedicação apaixonada à coisa e à verdade, constitui aquilo a que se poderia chamar a configuração universitária de uma assunção da figura do trabalhador enquanto cunho determinante da história e da realidade efectiva, assim como de um realismo heróico que conduz a tomar parte nessa mesma história e nessa mesma realidade efectiva.

É no contexto da sua confrontação com os textos de Ernst Jünger que Heidegger assistirá à derrocada da República de Weimar e à ascensão ao poder, na Alemanha, do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães, em Janeiro de 1933. Com o movimento nacional-socialista, anunciava-se justamente a derrocada de um mundo burguês e romântico, assente tanto na concepção do homem como o sujeito detentor de uma liberdade desvinculada, como na aspiração de

³⁸ Ernst Jünger, *O Trabalhador. Domínio e Figura*, trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa, Hugin, 2000, pp. 79-80.

³⁹ Idem, p. 266.

⁴⁰ “Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken”, GA16, p. 375.

um mundo tranquilo e pacificado, de um mundo em que os conflitos, alimentados sobretudo por uma racionalidade económica e técnica, não podem chegar ao grau de intensidade que permite a guerra. O nacional-socialismo anunciava o fim da “vida cómoda” – apropriando-se aliás da definição de fascismo proposta uma vez por Mussolini⁴¹ –, o fim de um mundo que procura confundir a vida com a quotidianidade de uma “situação natural”, o fim de um mundo do qual a afecção da angústia, a inquietação e a perturbação que não podem deixar de fazer parte de uma existência autêntica, está tanto quanto possível arredada. E é no anúncio do fim deste mundo tranquilizado e pacificado que, de acordo com a sua experiência da vida académica, Heidegger não pode deixar de ver uma oportunidade essencial. Esta oportunidade oferecia a Heidegger a possibilidade de participar na queda de uma vida pública tranquila, burguesa e romântica, tomando parte no movimento que a proclama, mas decidindo-se a agir no seu seio, num agir determinado pelo pensar, ou seja, num agir que procura despertar a consciência de si, a consciência do seu significado e da sua essência, por parte deste mesmo movimento. É com esta intenção que Heidegger se candidata ao reitorado da Universidade de Freiburg, sendo eleito quase unanimemente a 21 de Abril de 1933. E é com esta mesma intenção que, no dia 3 de Maio, aceita uma proposta de filiação no Partido Nacional-Socialista.

Com esta *decisão* e com esta *acção* – a assunção do reitorado e a entrada no movimento – tratava-se então, para Heidegger, de duas coisas essenciais. Por um lado, tratava-se de superar a dispersão do falatório, a “vida pública” que propicia uma organização meramente técnica e utilitária das ciências, sem qualquer dedicação à verdade, ultrapassando o desenraizamento da universidade através de um movimento político que anuncia o fim de um mundo burguês e cosmopolita, assim como o enraizamento da Alemanha e o vínculo do povo alemão às raízes que determinam a sua situação. Por outro, tratava-se de preservar a genuinidade desse mesmo movimento político, através de uma universidade já enraizada na fidelidade à coisa na sua verdade. Por outras palavras, tratava-se de proporcionar um “saber de si” ao novo movimento emergente, zelando para que este adquirisse uma consciência de si suficiente para a assunção inequívoca do encargo histórico que tinha por missão empreender. É sob esta dupla meta – o enraizamento das ciências no seu vínculo à coisa através do movimento nacional-socialista, através do enraizamento do povo alemão na sua situação e na sua história, por um lado; o enraizamento do movimento nacional-socialista na sua missão histórica e no seu encargo, através das ciências e de uma universidade já enraizada na sua essência, por outro – que a acção de Heidegger como reitor e professor de filosofia em Freiburg se vai desenvolver até ao seu pedido de demissão em Fevereiro de 1934. Os princípios condutores desta acção, que se espriam por três linhas de actuação fundamentais, são traçados já no discurso *A auto-afirmação da universidade alemã*, lido por Heidegger a 27 de Maio por ocasião da celebração da sua eleição para o reitorado.

Segundo Heidegger, uma primeira linha fundamental de actuação na universidade consiste no enraizamento das ciências no seu vínculo essencial à coisa e à verdade. A essência inicial das ciências consiste justamente nesse vínculo. E assim, para Heidegger, a ciência inicial, a *epistêmê* grega, surge, na história do Ocidente, justamente como uma paixão pela coisa e pela verdade, como um esforço e

⁴¹ Cf.: Emil LUDWIG, *Colloqui com Mussolini*, Milão, Mondadori, 1932, p.190, cit. por António José de BRITO (org.), *Para a compreensão do fascismo*, Lisboa, Nova Arrancada, 1999, p. 31: «Quando recentemente um filósofo finlandês me pediu para dar numa frase uma definição do Fascismo, escrevi em alemão: *nós somos contra a vida cómoda!*».

um combate para permanecer sob o vínculo do ente enquanto tal, numa fidelidade apaixonada e sem reservas à sua verdade: «A “teoria” acontece [entre os gregos], em primeiro lugar, não por causa de si mesma, mas unicamente na paixão para permanecer próximo do ente enquanto tal e sob o seu constrangimento. Mas, por outro lado, os gregos combatiam precisamente por conceber e cumprir este questionar contemplativo como um modo, como o modo supremo da *energeia*, do “estar-em-obra” do homem»⁴². E é só a partir deste vínculo primordial da ciência que a degradação do falatório se pode exercer, corrompendo as ciências numa mera técnica de construção de um mundo confortável e de reprodução tranquilizante daquilo que *se diz*. A “situação natural” está sempre diante da ciência como uma tentação e, nesse sentido, como uma ameaça constante. E a ciência é então o esforço de contrariar a tendência para a “situação natural”, o esforço de perseverar num questionar essencial que só reconhece a autoridade da coisa, do ente, por cuja verdade pergunta: «Ciência é o aguentar-se questionante no meio do ente na totalidade que constantemente se encobre»⁴³. Assim, se a ciência é constituída já, na sua essência, pela saída da “situação natural”, e pela manutenção esforçada de uma atitude teórica, e se a dispersão técnica das ciências, através do falatório, só pode ocorrer a partir da corrupção da atitude teórica e da ciência inicial, então torna-se necessário à universidade, antes de mais, recuperar o início da própria ciência. E é no sentido da recuperação deste início que o recém eleito reitor da Universidade de Freiburg pode escrever: «Esta é a essência inicial da ciência. Mas será que este início não repousa lá atrás há dois milênios e meio? Será que o progresso do fazer humano não alterou também a ciência? Certamente! [...] Mas, com isso, o próprio início não está de modo nenhum ultrapassado ou sequer aniquilado. Pois posto que a ciência grega originária é algo grande, então o *início* deste algo grande permanece aquilo que nele é *maior*. A essência da ciência não poderia ser esvaziada e corrompida, tal como o é hoje apesar de todos os resultados e “organizações internacionais”, se a grandeza do início não se mantivesse *ainda*. O início ainda é. Ele não repousa *atrás de nós*, como aquilo que foi há muito, mas está *diante* de nós. O início, enquanto aquilo que é maior, já passou previamente sobre tudo aquilo que é vindouro e, assim, também já sobre nós. O início entrou no nosso futuro, ele está lá sobre nós, como a ordem longínqua para retomar a sua grandeza»⁴⁴. O falatório, a dispersão das ciências em disciplinas fechadas e sem relação, a organização técnica e utilitária das especialidades tinham, segundo Heidegger, o resultado inevitável de apenas reproduzir um saber habitual, de enclausurar as ciências no trilho de um percurso metódico já previamente previsto e programado. Nesse sentido, eles eliminavam nas ciências aquilo a que se poderia chamar uma atitude questionante. E é diante dessa eliminação que Heidegger traduz a recuperação da atitude inicial da ciência, o enraizamento da ciência no seu início, como uma recuperação nas ciências de um questionar ou perguntar essencial: «O perguntar já não é então apenas o nível superável, prévio em relação à resposta enquanto saber, mas o perguntar torna-se ele mesmo na suprema figura do saber»; «Tal perguntar quebra o enclausuramento das ciências em especialidades separadas, recupera-as a partir da dispersão sem limites nem metas em campos e esquinas isolados e volta a pôr a ciência imediatamente a partir da fecundidade e da prosperidade de todas as potências formadoras do mundo da existência [*Dasein*] humana-histórica; sendo como tal: natureza, história, linguagem; povo, costume, Estado; poetas, pensar, crer; doença, loucura, morte; direito, economia, técnica»⁴⁵.

⁴² “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”, GA16, pp. 109-110.

⁴³ Idem, GA16, p. 110.

⁴⁴ Idem, GA16, p. 110.

⁴⁵ Idem, GA16, p. 111.

Se a actuação imediata de Heidegger enquanto reitor consistia, de um modo imediato, em tentar recuperar o início da atitude teórica fundadora da ciência, uma segunda linha orientadora da sua actuação não poderia deixar de surgir como a tentativa de cultivar um tipo de homem capaz de empreender essa mesma recuperação. Para Heidegger, a recuperação do início da ciência só seria possível se a universidade cultivasse no homem a disposição para abandonar a "situação natural", promovendo um homem que assumisse a sua liberdade como um vínculo fundamental à verdade e, nessa medida, promovendo um homem capaz de assumir a sua existência como um serviço e um vínculo à sua situação. Entre a comunidade constitutiva da universidade, é sobretudo no estudante que esse tipo de homem pode ser cultivado. É daí que Heidegger escreva abertamente: «A tão louvada "liberdade académica" é banida da universidade alemã; pois esta liberdade não era genuína, porque era apenas negadora. Ela significava predominantemente incúria, indiferença das intenções e das inclinações, desvinculação no fazer ou não fazer. O conceito de liberdade do estudante alemão é agora reconduzido à sua verdade. É a partir dele que se desenrolam futuramente o vínculo e o serviço dos estudantes alemães»⁴⁶. Por outras palavras, a recuperação do início da ciência exige necessariamente o cumprimento de um perguntar essencial. E este perguntar que caracteriza a recuperação do início determina aquele que pergunta como alguém que se assume na sua condição de ente radicalmente enraizado numa situação, num povo e numa história, ou seja, determina a atitude teórica, no seu vínculo à verdade e à coisa, como aquilo a que se poderia chamar uma atitude de serviço.

No discurso de assunção do reitorado, Heidegger alude a três serviços essenciais a desenvolver no estudante alemão: o serviço de trabalho, o serviço militar e o serviço de saber⁴⁷. E se o serviço de saber se constituía como o serviço mais próprio da universidade, se era à universidade que cabia perguntar sem reservas sobre a verdade, guiando o povo, assim como os seus guias e guardiães, na assunção da missão e do encargo que a sua situação na história determina como seus, era o serviço de trabalho que mais plenamente expressava a transformação que se deveria desenvolver no homem que participa da vida académica. Segundo Heidegger, a universidade, recuperando a essência da ciência no seu perguntar originário e inicial, deve ser a escola onde se educam e seleccionam os guias e guardiães do povo alemão, ou seja, aqueles que têm por missão perguntar pelo seu destino, ser a sua consciência e levá-lo a assumir-se no encargo que a sua situação e a sua história lhe assinalam: «A universidade alemã vale para nós como a alta escola que, a partir da ciência e através da ciência, educa e selecciona os guias e os guardiães do destino do povo alemão. A vontade da essência da universidade alemã é a vontade de ciência enquanto vontade do encargo espiritual histórico do povo alemão, enquanto povo que se sabe a si mesmo no seu Estado»⁴⁸. E o estudante universitário, por seu lado, deve ser aquele que, seleccionado como capaz de um serviço de saber, e educado para esse mesmo serviço, pode assumir o seu estudo não como um falatório, não como uma fuga tranquilizante diante da sua situação, mas justamente como uma assunção dessa situação, como um serviço de trabalho que o enraiza no vínculo ao povo e à comunidade em que se insere.

Pode-se dizer que, durante o ano lectivo do seu reitorado, o principal esforço de Heidegger se dirigiu à identificação da comunidade universtária – a comunidade de estudantes, professores e

⁴⁶ Idem, GA16, p. 113.

⁴⁷ Cf. Idem, GA16, p. 113.

⁴⁸ Idem, GA16, p. 108.

investigadores – com uma comunidade de trabalho. É assim que, no dia 25 de Novembro de 1933, por ocasião dos festejos pelas matrículas no novo ano lectivo, Heidegger dirige a estudantes e professores da Universidade de Freiburg um discurso intitulado *O estudante alemão como trabalhador*. Nele, o novo reitor liga explicitamente o trabalho com a atitude teórica, com o vínculo sem reservas à coisa, com a fidelidade exclusiva à verdade: «O essencial da essência do trabalho não está nem no *cumprimento* de uma conduta nem no seu resultado, mas *naquilo que aí autenticamente acontece*, e isso é: o homem coloca-se, *enquanto trabalhador*, em confrontação com o ente na totalidade»⁴⁹. O trabalho, a assunção de uma missão e de um encargo, a recusa de uma fuga tranquilizante e desvinculada, corresponde à atitude teórica característica da ciência inicial e, nessa medida, da essência da universidade. Não é possível trabalhar sem uma consciência de si, sem um *saber* de si enquanto trabalhador, do mesmo modo que não é possível uma atitude teórica e um saber genuíno fora de uma atitude de *trabalho*, de serviço e vínculo. Daí que Heidegger escreva: «O estudante que foi até agora só é trabalhador porque e na medida em que “estuda”. Mas o novo estudante “estuda” *porque é trabalhador*. E “estudo” quer dizer agora: desenrolar-se da vontade de se tornar sapiente, para consolidar e aumentar *aquela* saber em virtude do qual o nosso povo será um povo histórico»⁵⁰. Assim, dir-se-ia não apenas que, para Heidegger, a vida académica não se opõe ao trabalho, mas até que o trabalho – ao estender-se a toda a comunidade do povo – começa na vida académica, na medida em que todo o trabalho genuíno não pode deixar de pressupor um saber de si mesmo enquanto tal. Por outras palavras, dir-se-ia que, enquanto serviço, o serviço de saber é essencial a todo e qualquer serviço de trabalho genuíno. E que a missão do serviço de trabalho da universidade, constituído como serviço de saber, consiste justamente em estender ao inteiro povo alemão a consciência da sua missão e do seu encargo, ou seja, a consciência da sua condição de trabalhador. Esta consciência da dependência do serviço de trabalho em relação ao serviço de saber, e a consequente necessidade de fazer com que a atitude teórica, a actividade do saber, ganhe consciência de si como um serviço de trabalho, é a tal ponto o núcleo de toda a actividade de Heidegger enquanto reitor que, no discurso proferido a 22 de Janeiro de 1934, por ocasião da inauguração dos cursos para trabalhadores de emergência, apenas um mês antes do seu pedido de demissão, Heidegger volta ainda a insistir na identificação do estudo universitário, da sua atitude teórica, com um serviço de saber, e do serviço de saber com um essencial serviço de trabalho: «Todo aquele que do nosso povo é trabalhador tem de *saber porque e para que* ele está lá onde está. Só através deste *saber* vivo e constantemente presente, a sua vida é enraizada no todo do povo e no destino do povo»⁵¹; «“Os trabalhadores” e “aqueles que sabem cientificamente” não são opostos. Cada trabalhador é sempre, a seu modo, um sapiente e só enquanto sapiente ele pode, em geral, trabalhar»⁵².

Contudo, se Heidegger concentra a sua acção no seio da universidade em duas linhas fundamentais de actuação – a tentativa de superar a dispersão das ciências, enraizando-as numa atitude teórica ou questionante genuína, por um lado; e a tentativa de consciencializar a comunidade académica como uma comunidade de trabalho, por outro –, o desenvolvimento da revolução

⁴⁹ “Der deutsche Student als Arbeiter”, GA16, p. 205.

⁵⁰ Idem, GA16, p. 206.

⁵¹ “Zur Eröffnung der Schulungskurse für die Notstandsarbeiter der Stadt an der Universität”, GA16, p. 233.

⁵² Idem, GA16, p. 236.

nacional-socialista não pode deixar de marcar o seu reitorado, bem como a sua posterior actividade como professor, com uma terceira linha de actuação: a tentativa de evitar aquilo que então Heidegger considerava manifestamente ser a corrupção da revolução que eclodira em 1933. Para o reitor Heidegger, esta corrupção só se tornava possível através de uma falta de consciência de si da própria revolução, denunciando a carência e, consequentemente, a urgência de um serviço de saber que promovesse o saber por parte do movimento acerca daquilo que era a sua íntima essência e significado, assim como o destino histórico que esta mesma essência lhe assinala diante do povo alemão. Mas em que se manifestava uma tal corrupção? Ela torna-se visível para Heidegger sobretudo em dois planos. Por um lado, no desenvolvimento imediato de uma política racista, na tentativa de formação de uma comunidade alemã rática e biologicamente pura, assim como na perseguição e destituição de direitos políticos de todos aqueles que eram considerados impuros. Em contenda directa com esta política, Heidegger proíbe, durante o seu reitorado, a afixação na universidade de cartazes contra os judeus⁵³, assim como o afastamento da leccionação e a queima de livros de professores de origem hebraica⁵⁴. Mas, para além dos pontuais conflitos entre a reitoria da Universidade de Freiburg e as orientações do Ministério da Educação, dirigido por Wacker, ou as exigências das organizações estudantis afectas ao Partido Nacional-Socialista, a corrupção da revolução nacional-socialista torna-se visível, para Heidegger, sobretudo na sua corrupção da essência da ciência, assim como da universidade que acolhe uma ciência genuína.

Para os principais mentores do movimento nazi, entre os quais se realça Alfred Rosenberg, a revolução nacional-socialista baseia-se num mito: o mito da pureza do sangue ariano e do itinerário histórico da raça germânica num combate originário contra a infiltração de sangue estrangeiro. Contudo, este mito deve, segundo Rosenberg, converter-se em vida. E a actividade educativa deve ser sobretudo o motor desta mesma conversão. Como escreve Rosenberg, em *O Mito do Século XX*: «A ciência “sem pressupostos” dirige-se hoje para um fim trágico, depois de ela mesma ter criado o mais calamitoso pressuposto para a nossa decadência rática. [...] Daí que a nossa estirpe hodierna exija já, em toda a consciência diante dos factos, uma nova *valoração* do nosso passado, tanto no que diz respeito à política como à história cultural. [...] A escola do império alemão vindouro está chamada a servir esta nova valoração; a sua tarefa mais nobre, senão a única, é actuar nas décadas vindouras até que esta valoração se tenha tornado numa evidência para todos os alemães. Mas esta escola aguarda ainda um grande educador da história alemã com vontade de um futuro alemão. Ele chegará quando o mito se tornar vida»⁵⁵. A ciência era apresentada assim, segundo a representação da “ortodoxia” nacional-socialista, como algo equivalente à “nobre mentira política” de Platão. Ela surgia não como uma dedicação incondicional à coisa, como uma fidelidade sem reservas à verdade, mas explicitamente como um instrumento essencial para a preparação de uma “mundividência” racista e biologista. Por outras palavras, ela surgia, na medida em que era essencialmente determi-

⁵³ “Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken”, GA16, p. 382: «A minha primeira acção oficial foi, no segundo dia do reitorado, a minha proibição da afixação do “cartaz dos judeus” em quaisquer espaços pertencentes à universidade. O cartaz estava já pendurado em todas as universidades alemãs. Expliquei ao chefe dos estudantes que, enquanto fosse reitor, este cartaz não tinha qualquer lugar dentro da universidade».

⁵⁴ Em 19 de Setembro de 1960, em resposta à carta do seu estudante Hans-Peter Hempel, Heidegger esclarece explicitamente: «Afirmo-se ainda hoje que eu ocasionei, diante da universidade, a queima de livros, apesar de a ter justamente proibido. Silencia-se que, durante o meu tempo no cargo, mantive os colegas judeus da faculdade de medicina e de ciências da natureza; ninguém foi destituído sob o meu reitorado, mas só sob o meu sucessor» (Cf. “Brief an einen Studenten”, GA16, p. 571).

⁵⁵ Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, Munique, Hoheneichen-Verlag, 1933, pp. 628-629.

nada como um meio e um instrumento político, como uma “ciência política”, uma “ciência ao serviço do povo” ou, o que é o mesmo, uma “ciência popular” (*völkische Wissenschaft*). É justamente contra esta politização e instrumentalização da ciência, e da vida académica em geral, que Heidegger não pode deixar de abertamente se manifestar. Não era difícil fazer contrastar a “ciência política”, a ciência politizada na referência a uma raça e a um sangue biologicamente puro, exigida pelos doutrinadores nacional-socialistas, com a alusão heideggeriana a uma ciência inicial de origem grega: uma ciência caracterizada justamente pela “ausência de pressupostos” de que, no fundo, falava Rosenberg, uma ciência baseada na inteira autoridade da coisa e na pura fidelidade à verdade. Assim, tendo em conta este contraste, não poderia passar muito tempo sem que a incompatibilidade entre a concepção heideggeriana da ciência e da universidade e a concepção nacional-socialista de uma ciência politizada se tornasse manifesta. É diante do carácter patente de tal incompatibilidade que a demissão do reitorado se tornará, para Heidegger, mais tarde ou mais cedo, um desenvolvimento inevitável. O pretexto adequado para a apresentação da demissão surgirá finalmente na ocasião da nomeação dos novos decanos da Universidade de Freiburg: Heidegger recusa-se a deixar de nomear como decano de medicina von Möllendorf, o militante social-democrata que o antecederá como reitor e cuja continuidade no cargo o próprio Partido Nacional-Socialista tinha inviabilizado, abrindo o caminho à sua própria candidatura à reitoria. Apesar das pressões ministeriais, Heidegger procede à nomeação e demite-se de seguida, em Fevereiro de 1934, sendo desempossado do cargo de reitor a 27 de Abril, um ano e uma semana após a sua eleição. Sobre os motivos de fundo para a demissão, esclarecerá mais tarde, a propósito da conversa tida com Wacker, Ministro da Educação, aquando da formalização do pedido: «Da conversa com o Ministro, que aceitou logo a minha demissão, tornou-se claro que havia uma discrepância insuperável entre a concepção nacional-socialista da universidade e da ciência e a minha»⁵⁶.

A demissão do reitorado significou indubitavelmente para Heidegger uma desilusão relativamente ao rumo da “revolução” nacional-socialista, assim como uma tomada de posição tanto quanto possível explícita em defesa da universidade diante das instruções políticas de Wacker. Contudo, uma tal demissão não implicou uma mudança de Heidegger no que diz respeito às posições tomadas aquando da assunção da reitoria. Heidegger não apenas continuará a dedicar-se à identificação da comunidade universitária com uma comunidade de trabalho, como reforçará mesmo esta identificação, abordando nas suas lições as consequências resultantes da concepção do saber como um serviço e, nessa medida, como um “serviço de trabalho”. O guia das lições de 1934 atribui a Heidegger a leitura de lições intituladas *O Estado e a ciência*⁵⁷. Contudo, após a sua demissão do reitorado, temendo certamente que a sua abordagem de um tal tema tornasse demasiado visível a sua incompatibilidade com a concepção nacional-socialista de uma “ciência política”, Heidegger altera o título das lições previstas, intitulando-as *Lógica como pergunta pela essência da linguagem*. Mas apesar de evitar um tema mais explicitamente político e, nesse sentido, mais perigoso e comprometedor, Heidegger dedica-se ainda ao conceito de trabalho, articulando-o agora com a sua própria análise da constituição existencial do homem enquanto ente situado numa determinada disposição e compreensão, ou seja, enquanto ser-no-mundo projectado já sempre em possibilidades futuras. Assim, segundo as lições de 1934, o ser-no-mundo constitutivo do homem determina-o

⁵⁶ “Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken”, GA16, p. 388.

⁵⁷ Cf. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (ed. Günter Seubold), GA38, p. 172.

como já sempre entregue à tradição que se enraíza num povo histórico. Por seu lado, a sua projecção em possibilidades futuras faz com que a tradição que o constitui esteja já sempre entregue, na sua determinação, a uma missão ou a um encargo histórico. E, situado entre a tradição e o encargo, o trabalho surge justamente como o presente que, longe de perder o homem numa lida tranquilizante com as coisas, desperta nele a consciência da sua situação e da sua pertença ao "poder do tempo", ou seja, a consciência da sua pertença a um povo determinado pela história que essencialmente o constitui: «O trabalho não é uma qualquer ocupação que executamos por cálculo, por necessidade, por fazer passar o tempo, por tédio, mas o trabalho é aqui a destinação [*Bestimmung*] que se tornou em determinação [*Bestimmtheit*] da nossa essência, o cunho e a concatenação do cumprimento da nossa missão e da efectivação do nosso encargo no respectivo instante histórico»⁵⁸. É justamente nestas lições que Heidegger se torna absolutamente inequívoco relativamente à impossibilidade de a vida académica genuína, a verdadeira atitude teórica ou, o que é o mesmo, a paixão pela ciência poder prescindir da sua assunção como serviço de trabalho. E é sintomático que seja justamente nelas que Heidegger não hesita em confrontar os seus auditores com o seguinte exemplo: «Um senhor medianamente dotado, comodista, obstinado tem de entrar nas S.A.. Mas a vida na comunidade é-lhe desagradável e perturba-lhe os nervos. Ele tem então de eleger um tema no seminário. Ele acha a elaboração do tema tão importante, e as preparações têm de ser tão envolventes, que tem de retirar-se do serviço nas S.A.. Não é por paixão da ciência que isso acontece, mas, no fundo, isso é uma preguiça»⁵⁹.

Nas lições seguintes, Heidegger desenvolverá ainda mais a concepção do saber desenvolvido na universidade como um serviço. Se o serviço de saber prestado nas universidades surgia como, no fundo, um serviço de trabalho específico, Heidegger procurará também identificar este mesmo serviço de saber com o restante serviço aludido no discurso do reitorado: o serviço militar. Assim, se o serviço de saber era um modo específico de o homem trabalhar, cumprindo um serviço de trabalho, ele também seria, na medida em que formava uma geração dedicada à missão histórica do seu povo, um serviço de defesa desse mesmo povo. O serviço militar, o abandono comunitário da "vida cómoda", a disposição para um sacrifício que pode chegar à dádiva da própria vida, surge, para Heidegger, como uma preparação necessária para o despojamento próprio da vida teórica genuína e para o serviço de saber que lhe corresponde. Daí que, em duas lições sobre *A universidade alemã*, dadas a 15 e 16 de Agosto de 1934, no curso para estrangeiros, possa escrever: «O espírito da frente é a vontade sábia de uma nova comunidade. *De que tipo é esta comunidade?* A comunidade tem o carácter da *camaradagem*. Isso é aquele tipo do pertencer um ao outro em que cada um está presente incondicionalmente para qualquer outro em qualquer situação»⁶⁰. E se já numa breve passagem de *Ser e Tempo* Heidegger tinha registado que só no combate se tornaria possível à existência alcançar uma autenticidade⁶¹, a preparação para o sacrifício e para o combate, o serviço militar, aparece agora como uma configuração clara da autenticidade própria do serviço de saber. Dir-se-ia que o serviço militar surge como uma manifestação do serviço de saber na medida em que constitui uma condição imprescindível para a sua efectivação. Segundo Heidegger, a ciência genuína

⁵⁸ GA 38, p. 128.

⁵⁹ GA38, p. 50.

⁶⁰ "Die deutsche Universität", GA16, p. 299.

⁶¹ Cf., *Sein und Zeit*, pp. 384-385: «Só na partilha no combate é que o poder do destino se torna livre. O destino fatídico do *ai-ser*, em e com a sua "geração", constitui o acontecer pleno, autêntico do *ai-ser*».

implica assim, por parte da comunidade de professores, investigadores e estudantes, o compromisso não apenas com um serviço de trabalho em geral, mas em particular com a defesa da honra e da continuação do povo em que ela encontra a sua situação: «A ciência é apenas o modo mais rigoroso e, assim, mais responsável daquele saber que tem de exigir e procurar o povo inteiro para a verdade e duração da sua existência histórica»⁶².

No Semestre de Inverno de 1934/35, intitulado *Os hinos de Hölderlin "Germânia" e "O Reno"*, Heidegger reforçará ainda mais esta determinação do serviço de saber, enquanto serviço de trabalho, como serviço militar. Nesta lição, a camaradagem, enquanto forma de comunidade disposta ao máximo sacrifício, é interpretada como a configuração mais autêntica de uma atitude consciente e sábia de serviço: «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»⁶³. Contudo, ao mesmo tempo que a alusão ao serviço militar dota o texto heideggeriano de um tom marcial, o seu afastamento em relação à concepção nacional-socialista da ciência e da universidade começa a tomar, na medida do possível, uma forma pública. Ao mesmo tempo que a doutrina *völkisch* e racista de um dirigente nazi como Rosenberg é tratada subtilmente de uma forma irónica⁶⁴, Heidegger reforçará a sua alusão ao conceito de início enquanto referência arquetípica presente em todo o desenvolvimento futuro: «O começo é logo deixado para trás, ele desaparece no prosseguimento do acontecer. O início, a origem, pelo contrário, só no acontecer vem à tona e só no seu fim está completo»⁶⁵. Deste modo, se o início surge como o arquétipo que tem sempre de ser retomado, se a ciência só pode ser a partir da autenticidade de um início arquetípico e grandioso, então o esforço da universidade dever-se-á dirigir, como já se insistia no discurso do reitorado, à recuperação da *epistêmê* grega, à recuperação da sua paixão pelo ente na sua verdade, e não à instrumentalização do saber por uma política que necessita de espalhar uma mundividência para a sua legitimação. Por outras palavras, a ciência não deve servir qualquer fim "humano, demasiado humano", estando ao serviço de interesses políticos, humanitários ou pessoais; ela não pode subordinar-se ao homem seja sob que forma for: desde a forma humana do indivíduo singular até à forma humana colectiva de uma raça ou de um povo. Pelo contrário, a ciência deve consistir numa potência capaz de arrebatá-lo o homem, apaixonando-o e, nessa medida, expondo-o ao poder de potências que ele próprio não domina. Deste modo, a atitude de serviço própria do serviço de saber a que alude Heidegger adquire aqui a sua máxima inequivocidade. Para Heidegger, o serviço de saber próprio da universidade coloca-se ao serviço do povo. Contudo, ele serve o povo não na medida em que o povo constitui o seu fim, não na medida em que se dirige a um *télos* exterior a si que o justifica, mas na medida em que o próprio povo é chamado, através do saber de si, a servir a sua

⁶² "Die deutsche Universität", GA16, p. 305.

⁶³ Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«, GA39, pp.72-73.

⁶⁴ Cf. GA39, p. 27.

⁶⁵ GA39, p. 3.

própria história, cumprindo a missão e o encargo que essa mesma história lhe assinala. Segundo Heidegger, não é então o homem que constitui o fim da ciência, mas a ciência, na sua entrega apaixonada ao ente na sua verdade e no seu ser, que constitui o fim do homem. Heidegger adoptará o termo *humanismo* para designar a colocação do homem – seja sob a forma do indivíduo humano, seja sob a forma colectiva do povo ou da raça – como o centro do ente e como o seu fim: numa situação em que o homem foge da consciência da sua pertença ao “poder do tempo”, à sobrepotência da coisa, da verdade e do ser, ou seja, naquilo a que chamará um essencial *esquecimento do ser* (*Seinsvergessenheit*). É neste sentido que a sua rejeição da concepção nacional-socialista de uma “ciência política”, racista e biologista, se esclarece inteiramente: esta surge-lhe como aquela que é porventura a mais tentadora e mais encoberta forma de humanismo.

Da frustração de Heidegger com a experiência do reitorado resulta então não o abandono das posições defendidas aquando do exercício do reitorado, mas sobretudo uma nova atitude relativamente àquilo a que se poderia chamar a relação entre o pensar e o agir no próprio pensamento heideggeriano. No Semestre de Inverno de 1934/35, Heidegger ainda aludia à necessidade de articular directamente as duas potências capazes de um serviço de saber – o pensar e o poeitar – com um agir imediatamente dirigido à determinação do povo pela sua história, ou seja, como um agir político: «Já ouvimos que a existência [*Dasein*] histórica dos povos, a génese, a elevação e o declínio, brota da poesia, e desta o saber autêntico no sentido da filosofia, e de ambas a actuação da existência de um povo enquanto povo através do Estado – a política»⁶⁶. Mas nos anos posteriores, em textos que não poderiam deixar de permanecer inéditos, reunidos naquela que Otto Pöggeler considerou a sua segunda *Hauptwerk*, os *Contributos para a filosofia*, escritos entre 1936 e 1938, Heidegger aludirá ao *retraimento* (*Verhaltenheit*) como a atitude própria do pensar⁶⁷: um retraimento que exige, em vez da acção, a *calma*; em vez da palavra incontida e do discurso inflamado, o *silêncio* e a *meditação*; em vez da participação e da intervenção imediatas, a *suspeita* sobre o seu alcance e os seus efeitos. Numa conferência apresentada a 9 de Junho de 1938, intitulada *A fundamentação da imagem moderna do mundo mediante a metafísica* – publicada em 1951, em *Caminhos de floresta*, sob o título *O tempo da imagem do mundo* – Heidegger procurará encontrar alguém que tenha “ouvidos para ouvir”, denunciando publicamente a situação da ciência sob a sua politização pelo nacional-socialismo e, nessa medida, prevenindo implicitamente contra o perigo de identificar, de um modo demasiado apressado, uma determinada acção política com a regeneração da própria ciência: «O erudito desaparece. É rendido pelo investigador que está nos seus empreendimentos de investigação. Estes, e não o cuidado de uma erudição, dão ao seu trabalho o ar fresco. O investigador já não precisa de nenhuma biblioteca em casa. Ele está aliás constantemente em viagem. Discute em colóquios e informa-se em congressos. Vincula-se a encargos de editores. Estes co-determinam agora que livros têm de ser escritos»⁶⁸. Mas é sobretudo nas páginas escondidas dos *Contributos para a filosofia* que o ex-reitor de Freiburg podia denunciar explicitamente a situação da universidade alemã sua contemporânea: «As “universidades” enquanto “locais da investigação e do ensino científico” (desse tipo são as formações do século XIX) tornam-

⁶⁶ GA39, p. 51.

⁶⁷ Cf. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann), GA65, pp. 33 ss.

⁶⁸ “Die Zeit des Weltbildes”, *Holzwege* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann), GA3, p. 78 (cf. “O tempo da imagem do mundo”, trad. Alexandre Franco de Sá, *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Gulbenkian, 2002, p. 107).

-se em puros estabelecimentos industriais, cada vez “mais próximos da realidade”, em que nada chega à decisão. Elas só manterão os últimos restos de uma *decoração cultural* enquanto ainda, ao mesmo tempo, tiverem de permanecer meios para propaganda “político-cultural”. Uma qualquer essência da “*universitas*” já não se poderá desenrolar a partir delas: primeiro, porque o pôr ao serviço político-popular a tornou supérflua; mas depois, porque a própria indústria científica pode ser mantida no seu curso de um modo muito mais seguro e cómodo *sem* o “universitário”, isto é, *sem* o saber da meditação»⁶⁹. E é sobretudo diante das páginas dos *Contributos para a filosofia*, e diante da experiência de que resultam, que, a um pensar que pretenda confrontar-se hoje com o sentido, o destino e a essência da universidade, não pode deixar de surgir um aviso essencial: o aviso a que o retraimento conduz.

Vivemos hoje numa situação epocal que se auto-interpreta através de um regresso da “liberdade” associado à derrota histórica e militar de experiências políticas totalitárias. Vivemos na era em que tudo parece finalmente poder ser mobilizado e apropriado pela “liberdade” própria da escolha arbitrária: a religião e a política, a profissão e a vocação, o amor e os costumes, a ética e as afecções, a sexualidade e a família, o próprio corpo, desde a sua aparência cosmética até aos seus progressivos arranjos através de próteses ou de elaborações genéticas. A ciência actual surge então como um princípio de mobilização ao serviço desta mesma “liberdade”. E é justamente aqui que o aviso do retraimento não pode deixar de perguntar em que medida é uma tal “liberdade” genuína. Até que ponto não é esta crescente escolha arbitrária sobre nós mesmos o exercício do poder de uma vontade que já não é “nossa”, que tudo mobiliza e agita, passando por cima de tudo e, conseqüentemente, também sobre “nós”? Até que ponto é “nossa” a vontade do humanismo que entrega todas as potências humanas a essa vontade de mobilização, que põe o homem ao serviço narcísico de si mesmo, que o identifica com uma vontade de domínio que não pode deixar de contrastar gritantemente com o “amor à verdade”, a “dedicação à coisa”, a “entrega ao ente” próprios da ciência genuína e da universidade autêntica que a acolhe e sustenta? E até que ponto não é o actual humanismo da ciência um mero revestimento possível para a mesma essência que, sob outras configurações, estava subjacente na ciência política, popular, biologista e racista que a concepção nacional-socialista da universidade e da ciência tentou instituir? Por maior que seja a propensão para uma recusa imediata da questão, ela não poderá deixar de regressar, impondo-se a um pensar que pense genuinamente a essência e a situação actual da universidade. E, neste regresso inevitável da questão, a experiência heideggeriana da universidade, e o retraimento avisado que ela reclama, não poderá deixar de pairar sobre ela como uma fonte irrecusável de meditação.

⁶⁹ GA65, pp. 155-156.