

# Revista Filosófica de Coimbra

vol.14 | n.º28 | 2005

Mário Santiago de Carvalho

Diogo Ferrer

Carlos Morujão

Giannina Burlando

Alain David

José Reis

de Astorga, Diego Mas e Pedro de Ledesma, estes dois últimos considerados autores de tratados sistemáticos de metafísica (sobre este tópico vd. pp. 47, 57, 103). É claro que, não obstante a importância que OS confere à necessidade deste seu estudo para se compreender o carácter de charneira que atribui às *Metaphysicae disputationes* de F. Suárez, a metodologia parece-nos por si só insuficiente, haja em vista a obra de Pedro da Fonseca, anterior à de Suárez e por este tida em consideração. Seja como for, compreendemos que a investigação de OS é mais regional e «escolar», cumprindo, deste ponto de vista, tudo aquilo a que se propôs. Salienta-se, por isso, a tese nuclear da obra (pp. 113-292), em que OS acompanha com acribia e indiscutível minúcia interpretativas o pensamento dos três autores que formam o objecto material da sua dissertação, a fim de descortinar os traços distintivos da ontologia salmanticense: a recusa da distinção real ('como uma coisa de outra') no quadro da inseparabilidade e intimidade da essência e do ser no ente; a distinção propriamente real da essência e do ser nas criaturas; a inclusão extrínseca do ser no ente criado; a negação do ser como 'parte' do ente; por fim, a articulação de interioridade e exterioridade numa nova formulação da distinção real. Como está bem de ver, não é este o lugar para discutirmos pormenorizadamente a interpretação de pontos tão sensíveis, e mesmo subtis, numa proposta que visa (e consegue) sobretudo evidenciar a riqueza da primeira fase da metafísica que se fazia em Salamanca em torno do ensino de textos teológicos capitais de São Tomás. A complexidade histórica deste problema é por demais evidente, e não sabemos se o A. foi capaz de a resolver de forma definitiva, haja em vista a clara pluralidade de perspectivas mesmo dentro de uma só escola. Todavia, uma coisa podemos asseverar, a sua competência para, outrossim, resolver, quiçá definitivamente, a complexidade literária do problema em causa, descoberta só possível, não tanto pelo seu ponto de partida teórico-hermenêutico (os trabalhos de C. Fabro dos anos 50 e 60, a que se opõe com maior ou menor felicidade), quanto pela nova perspectiva formal que nos deixou. Esta decorre directamente daquelas críticas que, como as de Fabro, tendiam a subestimar a produção em causa lançando-lhe a pecha do obscurecimento da noção tomasina de «esse». Para terminar, lembremos tão-só, para suscitar o interesse para a leitura deste magnífico trabalho entre nós, como a escola de Salamanca sempre esteve ligada à escola de Coimbra, facto também testemunhado pelos manuscritos, alguns, que o A. mostra conhecer (mas talvez em segunda mão, via Kennedy), e provenientes de Portugal. É o caso de BNL 3.023 e da Biblioteca da Ajuda 44-XII-20 (que o A. prova não serem atribuíveis a Vitória), além do Ms. 123-1-17 da Biblioteca Pública de Évora e, da autoria de Pedro de Ledesma, BNL 4.951. Estamos, no entanto, em condições de testemunhar, que OS acaba de alargar a sua pesquisa nas Bibliotecas lusitanas (especialmente a da Universidade de Coimbra e a Pública de Évora), encontrando-se agora em condições de contribuir ainda mais para o conhecimento dos laços que unem as duas «escolas» ibéricas.

Mário Santiago de Carvalho

Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie : autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel, 2005, 567 pp.

O recente livro de Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, inscreve-se na continuação de um conjunto de estudos elaborados e publicados com a intenção de – através de uma metodologia próxima de um jornalismo sensacionalista – desacreditar a personalidade e o pensamento de autores alemães que, sobretudo na década

de 30 do século XX, por diferentes razões, tiveram relações de simpatia, ou de pelo menos não hostilidade manifesta, com o regime nacional-socialista. O método é simples e poderia ordenar-se em quatro fases principais. Em primeiro lugar, surge o anúncio de um escrito inédito ou esquecido, ingenuamente ignorado por incautos ou deliberadamente ocultado por apologetas, que trará clareza sobre as reais intenções do autor visado, assim como sobre o verdadeiro sentido de toda a sua obra. Para além do presente livro de Faye sobre Heidegger, na sua alusão aos “seminários inéditos de 1933-1935”, o também recente livro de Yves-Charles Zarka sobre Carl Schmitt [*Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Paris, PUF, 2005] constitui o exemplo mais eloquente deste anúncio. Em segundo lugar, procede-se a uma abordagem de alguns passos da obra do autor, relidos de uma forma catártica, em interpretações que são – tendo em conta a mera leitura da obra – insustentáveis, mas que são, a cada passo, apoiadas quer pela manifestação de um sentimento de indignação, quer pelo frequente uso de adjectivos como “odioso”, “monstruoso”, “perigoso”, “brutal”, “nazi”, atribuídos ao autor e à sua obra. Em terceiro lugar, é a própria biografia do autor que é considerada: em geral, nada de novo ou de desconhecido se acrescenta, mas a biografia deve ser agora reavaliada em função do escândalo provocado pela pretensa nova descoberta. Abre-se aqui o terreno para a especulação mais imaginativa. Finalmente, em quarto lugar, retira-se a conclusão da análise, fundada quer na pretensa novidade da documentação apresentada, quer na releitura da obra à luz do escândalo suscitado por esta mesma documentação: a obra de um tal autor não pode ser estudada como uma obra jurídica, ou literária, ou filosófica, mas deve ser considerada antes apenas como um testemunho documental do nazismo.

Consideremos então o livro de Faye segundo estas quatro fases, mas seguindo a ordem inversa à sua enumeração. Antes de mais, pode-se dizer que a conclusão que Faye retira da sua análise é absolutamente explícita, sendo repetida e relemburada em vários passos: «O estudo aprofundado dos seus escritos revelou-nos progressivamente que, longe de marcar unicamente a linguagem, a realidade do nazismo com que fomos confrontados lendo Heidegger inspirou na sua integralidade e alimentou até às suas raízes a sua obra, de tal modo que já não é possível dissociá-la do seu envolvimento político» (p. 18). E esta conclusão tem, na perspectiva de Faye, consequências. Por um lado, as investigações acerca do prenho nazismo intrínseco à integralidade da obra conduzem Faye «a pôr em questão a própria existência de uma “filosofia” de Heidegger» (p. 444). Por outro lado, essas mesmas investigações convidam Faye a escandalizar-se pela presença das Obras Completas de Heidegger (*Gesamtausgabe*) em bibliotecas de filosofia, na medida em que «não é outra coisa que uma conjura do espírito nazi aquilo de que os seus escritos preparam o advento» (p. 455). Do mesmo modo que havia uma discussão, na Alemanha dos anos 30, acerca da catalogação de autores judeus nas bibliotecas, surgindo a sugestão da criação de uma secção intitulada “judaica”, dir-se-ia que Faye se prepara para sugerir a criação de uma secção intitulada “nazismo”, onde deveriam ser depositadas as obras de autores como Heidegger, Carl Schmitt, Erik Wolf, Oskar Becker ou Ernst Jünger.

A tese fundamental acerca do nazismo intrínseco a toda a obra de Heidegger, a qual está para o desenvolvimento do livro não propriamente como uma conclusão, mas como um pressuposto, conduz Faye a considerar a vida de Heidegger, particularmente o período do seu reitorado na Universidade de Freiburg (sobretudo nos capítulos 2 e 3), fundamentalmente a partir dos trabalhos de Hugo Ott. A adesão de Heidegger ao Partido Nazi (NSDAP) e o episódio do reitorado, assim como o seu empenho em articular a chamada *Machtergreifung* nacional-socialista com a sua contraposição a uma “filosofia da subjectividade”, são referidos aqui como manifestações de um nazismo que perpassa pelos passos da vida e obra de Heidegger antes mesmo da nomeação de Hitler por Hindenburg, em Janeiro de 1933. Contudo, a argumentação de Faye é, no que diz respeito à sustentação

desta tese, extremamente frágil. É certo que Faye se afasta das especulações de Victor Farias, no seu conhecido livro *Heidegger e o nazismo*, acerca das pretensões de Heidegger de fazer dentro do Partido Nazi uma defesa das SA, cujo poder se desvanece em 1934 (p. 241). Contudo, se ele reconhece assim, honestamente, que não é possível encontrar qualquer base documental para tais especulações, este reconhecimento apenas dá lugar a novas especulações com idêntica falta de sustentação. É assim que, por exemplo, Faye sugere – conjugando os factos de Heidegger ter tido o Semestre de Inverno de 1932-1933 como semestre livre, assim como de escrever a Elisabeth Blochmann dizendo ter nesse período «importantes actividades universitárias entre outras» (p. 98) ou de escrever a Bultmann, em 1932, no período de maior crise e instabilidade na República de Weimar, afirmando ter preocupações políticas (pp. 245-246) – que Heidegger pode ter aproveitado o tempo livre para se aproximar do movimento nazi e do próprio Hitler, escrevendo alguns dos seus discursos. Não é aqui apresentado qualquer documento que sustente uma tal hipótese, a não ser a semelhança de terminologia que é sobretudo epocalmente determinada, mas a confirmação de uma tal sugestão é apresentada por Faye como um trabalho «que seria indispensável realizar um dia» (p. 244).

O tratamento por Faye da obra de Heidegger é, do mesmo modo que os aspectos da sua biografia, guiado fundamentalmente pela tentativa de desmascarar o seu pretenso “nazismo” enraizado e escondido. No fundo, uma tal tentativa baseia-se apenas no estabelecimento de uma associação directa entre a recusa por Heidegger de partir do ente humano como sujeito e consciência, tal como aparece no seu distanciamento em relação à fenomenologia de Husserl e na sua determinação do Dasein como ser-no-mundo, por um lado, e a defesa de uma redução do homem a mera expressão individual de uma comunidade que o subordina e violenta, por outro. Para Faye, a recusa por Heidegger de encarar a essência do homem como sujeito não poderia deixar de implicar uma absolutização da comunidade, resultando daí necessariamente uma perspectiva racista e *völkisch* sobre o homem. É assim que, na sua abordagem de *Sein und Zeit*, o §74 é encarado como o centro da própria obra, na medida em que o estar-lançado (*Geworfenheit*) do Dasein, enquanto ser-com (*Mitsein*), ganha aqui a forma de uma comunidade na qual é partilhado um destino comum (*Geschick*): para Faye, esta alusão por Heidegger à comunidade significa, ao mesmo tempo, «a vontade de destruir o pensar do eu» e a defesa da «indivisibilidade orgânica da *Gemeinschaft* do povo» (p. 32). Na verdade, uma abordagem de *Sein und Zeit* que não seja toldada por pressupostos previamente assumidos permite inviabilizar a interpretação de Faye: ao longo de toda a sua obra, Heidegger afirma explícita e repetidamente que o Dasein não é nem o homem enquanto sujeito individual, nem uma comunidade enquanto ente humano colectivo, mas o próprio ser que – na sua irredutível diferença em relação ao ente – acontece no “af” de uma história.

A confrontação de Heidegger com o biologismo, que traz implícita uma confrontação com o racismo nacional-socialista, expressa justamente esta recusa de Heidegger em fazer um ente – seja o sujeito humano individual, seja uma qualquer comunidade de homens – ocupar o lugar do ser. Ao pressupor que a recusa por Heidegger da representação do homem como sujeito implicaria uma configuração da comunidade como todo orgânico unido pelo “solo” e pelo “sangue”, e a consequente elevação desta comunidade ao estatuto de “valor supremo”, Faye não pode deixar de afirmar que a confrontação de Heidegger com o biologismo não significa, no essencial, uma confrontação crítica com o nazismo: a confrontação de Heidegger com o biologismo teria apenas o significado de uma confrontação com uma compreensão liberal e darwiniana da vida, vigente numa esfera anglo-saxónica, e não de uma crítica ao racismo e a uma perspectiva *völkisch* da comunidade (pp. 161 e ss.). A ânsia de provar uma tal tese – desmentida pela simples leitura da obra de Heidegger – conduz Faye a atribuir a algumas passagens desta mesma obra um sentido exactamente

contrário àquele que elas possuem. Veja-se, por exemplo, o comentário de Faye à seguinte passagem dos textos de Heidegger sobre Ernst Jünger, publicados em 2004 no volume 90 das *Gesamtausgabe*: «O homem não é menos sujeito, mas é-o mais essencialmente, quando se concebe como nação, como povo, como raça, como uma humanidade posta de qualquer modo sobre si mesma». Diante de uma tal passagem, onde se torna clara a crítica de Heidegger à proposta *völkisch* de estabelecer o povo ou a raça como ente supremo e centro desse mesmo ente, a Faye apenas se lhe oferece observar: «Na enumeração dessa frase, a raça é apresentada como uma maneira perfeitamente legítima de conceber o homem» (p. 475).

É na sua insistência em encontrar em Heidegger a defesa de um pensamento *völkisch* e de um racismo biologista (de uma “biologia alemã” e não de uma “biologia darwiniana e anglo-saxónica”) que a argumentação de Faye se revela mais frágil. E esta fragilidade resulta de dois pontos fundamentais. Por um lado, é sabido que os principais dirigentes nazis concebem o nazismo como uma doutrina biológica, chegando Rudolf Hess a caracterizá-lo como “biologia aplicada”: assim, se ele surge como uma “biologia” destinada a proteger a estrutura orgânica da comunidade de povo, um pensamento que conteste à comunidade – como a qualquer ente individual e colectivo – o estatuto de “senhor do ente”, criticando neste contexto o “biologismo”, não pode deixar de aparecer como imediatamente crítico daquilo a que se poderia chamar a “biopolítica” nacional-socialista. Que Heidegger tenha esperado entusiasticamente do nacional-socialismo, nos seus momentos iniciais, uma ultrapassagem da “metafísica liberal”, em que é o homem individual e não a comunidade que aparece como “senhor do ente”, em nada diminui a importância do seu confronto com o racismo biologista e o pensamento *völkisch* desse mesmo nacional-socialismo, confronto esse pelo qual ele critica explicitamente o pensamento *völkisch* por participar da mesma essência que o pensamento liberal. Por outro lado, nas lições entre os anos de 1933 e 1935, que Faye analisa no seu livro (capítulo 4), juntamente com passagens que tornam patente as suas esperanças em relação ao movimento nacional-socialista, assim como a importância dada à política concebida como acção edificadora de um Estado, em articulação com o poeta e o pensar (p. 174), é possível encontrar passagens em que a confrontação de Heidegger com o biologismo nazi emerge já de forma clara. Considere-se, por exemplo, a crítica que Heidegger dirige a Erwin Guido Kolbenheyer a 30 de Janeiro de 1934, exactamente um ano após a nomeação de Hitler por Hindenburg (cf. *Gesamtausgabe*, vols. 36/37, p. 210); ou a retoma das críticas a Kolbenheyer nas lições do Semestre de Inverno de 1934-35, às quais se juntam então críticas a Spengler e mesmo a Alfred Rosenberg (cf. *Gesamtausgabe*, vol. 39, pp. 26-28). A fragilidade da argumentação de Faye, na sua proposta infundada de que a crítica de Heidegger ao biologismo não traduz uma crítica ao racismo *völkisch* e à “biopolítica” nacional-socialista, traduz-se sobretudo no facto de o livro nem sequer mencionar passagens centrais como estas.

Em vez de partir daquilo que Heidegger efectivamente diz sobre o nacional-socialismo e o biologismo, a análise de Faye centra-se sobretudo na terminologia usada: para Faye, a linguagem e terminologia usadas por Heidegger, ao usar termos como *Stamm*, *Gestalt*, *Art*, *Geschlecht* –segundo Faye, com base não se sabe em que fontes, Heidegger preferiria *Geschlecht* a *Rasse* por causa da origem latina desta última (p. 162) –, são já manifestações óbvias do seu racismo e da sua “visão do mundo” nazi. Neste domínio, é importante observar que o vocabulário político do nacional-socialismo cunhou termos – como *Volksgenosse* ou *Volksgemeinschaft*, por exemplo – que se tornaram correntes na linguagem alemã da época. Contudo, importa notar também que muitos termos políticos presentes no contexto do aparecimento do Estado nacional-socialista são termos comuns – o próprio termo *Führer* é corrente na República de Weimar e significa simplesmente “líder” – e que, consequentemente, a sua utilização diz pouco acerca do pensamento do autor que os usa. No desenvolvimento da sua análise, a concentração de Faye sobre alguma terminologia

usada pelo Heidegger dos anos 30 leva-o a estabelecer associações inteiramente arbitrárias e sem qualquer sentido. O melhor exemplo deste tipo de associações encontra-se numa reflexão de Faye acerca da palavra “guardião” (*Hüter*), usada por Heidegger tanto no seu discurso do reitorado como em seminários e cursos. O emprego de um tal termo conduz Faye à seguinte observação: «“Guardião” (*Hüter*) é uma palavra que então se encontra empregue num contexto racial ou político: o raciólogo nazi Hans K. Günther publica assim, em 1928, uma apologia do eugenismo racial sob o título *Platão como guardião da vida* (*Platon als Hüter des Lebens*), e Carl Schmitt, em 1929, *O guardião da constituição* (*Der Hüter der Verfassung*), com uma edição aumentada em 1931, onde descreve pela primeira vez a “viragem para o Estado total” (*Wendung zum totalen Staat*)» (pp. 202-203). Faye joga aqui manifestamente com o desconhecimento pelos seus leitores das obras por si mencionadas, pois a simples leitura de tais obras conduzi-los-ia obviamente à conclusão de que elas não têm qualquer relação nem entre si, nem com a obra de Heidegger. No caso de Carl Schmitt, a alusão ao “guardião da constituição” consiste na proposta de compreender o art. 48º da Constituição como uma atribuição ao Presidente do Reich da tarefa de usar quaisquer medidas excepcionais para restabelecer a ordem e a segurança no Estado, e para defender a própria Constituição: em 1932, Schmitt identificará explicitamente a proibição das milícias paramilitares nazis pelo Presidente Hindenburg e pelo governo de Brüning, a 13 de Abril de 1932 (cf. *Legalität und Legitimität*, Berlim, Duncker & Humblot, 1993, p. 68), como um exemplo do exercício pelo Presidente do seu papel de “guardião da constituição”. Além disso, em *Der Hüter der Verfassung*, o conceito de “Estado total” aparece certamente pela primeira vez; contudo, ele surge associado não a uma defesa do nazismo ou de um Estado étnico racialmente homogéneo, mas à crítica de um “Estado total de partidos”, ou seja, à crítica de uma situação política na qual o Estado, não tendo autoridade suficiente para se distinguir da sociedade, era ocupado por organizações e movimentos sociais que, como era o caso do Partido Nazi ou do Partido Comunista, procuravam politizar a *totalidade* da vida social. Aliás, se fosse necessário provar o absurdo de partir do termo *Hüter* para associar as obras de Schmitt e de Heidegger a um “contexto racial”, poder-se-ia também evocar a resposta de Hans Kelsen ao livro de Carl Schmitt: seria estranho que Kelsen, um autor judeu e liberal, tivesse empregue justamente um tal termo, pretensamente marcado por um “contexto racial”, para publicar, na sua polémica com Schmitt, o texto *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?*. Tais associações terminológicas têm tanto sentido como meditar sobre a eventualidade de a palavra alemã para “carta de condução” (*Führerschein*) conter em si, de forma oculta, uma evocação do *Führerprinzip*.

Nos capítulos 5 e 8, Faye procede à análise dos dois seminários inéditos de Heidegger que dão motivo ao subtítulo do livro: respectivamente, o seminário do Semestre de Inverno de 1933-34, intitulado *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* [Sobre a essência e o conceito de natureza, história e Estado], e o seminário do Semestre de Inverno de 1934-35, intitulado *Hegel, über den Staat* [Hegel, sobre o Estado]. Os excertos citados por Faye permitem inferir que não se trata de textos irrelevantes para a consideração da obra de Heidegger. Eles manifestam, por um lado, o empenho de Heidegger – já amplamente documentado por estudos biográficos – na construção do Estado nacional-socialista, e a sua esperança na adopção de uma alternativa política à vida pública (*Öffentlichkeit*) de uma sociedade liberal e “inautêntica”. Mas, por outro lado, tais excertos contribuem sobretudo para compreender o modo como Heidegger pensa o Estado nacional-socialista a que adere em 1933. E é nesta compreensão que Faye parece não estar minimamente interessado, na medida em que aparece exclusivamente movido pela tentativa de provar, independentemente do que de facto digam os textos, a tese “inquestionável” do pretenso racismo e anti-semitismo de Heidegger.

Os presentes seminários têm lugar num contexto em que, dentro do Estado nacional-socialista, existe uma polémica acerca da relação entre o Estado e o povo, assim como acerca do papel de Hegel enquanto pensador do Estado. Uma posição *völkisch*, vinculada a uma “ortodoxia” nacional-socialista, concebida o Estado como um mero aparelho instrumental do povo, e o povo como um sujeito idêntico a si mesmo, como uma substância política orgânica, étnica e racialmente homogénea. Uma segunda posição, partindo de Hegel, procurava garantir a institucionalidade e transcendência do Estado em relação ao povo, opondo-se, mais ou menos explicitamente, à colocação do povo como um sujeito absoluto. Nesta polémica, a posição de Carl Schmitt poderia ser caracterizada como uma tentativa de introduzir um meio-termo que compatibilizasse a institucionalidade do Estado com a “ortodoxia” nacional-socialista: assim, em *Staat, Bewegung, Volk*, ao mesmo tempo que é negado ao povo o estatuto de sujeito político, sendo assim rejeitada qualquer posição *völkisch* diante da crítica de nazis “ortodoxos” como Otto Koellreutter ou mesmo Alfred Rosenberg, Schmitt não alude já ao “Estado total”, mas introduz um terceiro elo – o movimento – como elemento que, extrínseco ao Estado, deveria articular este mesmo Estado com o povo. No contexto de uma tal polémica, os seminários comentados por Faye mostram que Heidegger assume uma posição sobre o Estado próxima da de Erik Wolf ou Ernst Forsthoff, caracterizada quer pelo apoio à construção de um “Estado total” que fosse o contrário do “Estado total de partidos” do liberalismo, quer pela rejeição de uma concepção *völkisch* e racista do Estado, na qual este não fosse senão, como dizia Alfred Rosenberg, um mero instrumento ao serviço da vida do povo.

Na sua ânsia de apresentar provas documentais acerca do pretenso racismo e anti-semitismo de Heidegger, Faye descarta completamente o tratamento teórico dos seminários. É por isso que, em vez de procurar distinguir e caracterizar as posições próprias de autores como Alfred Rosenberg, Alfred Baeumler, Carl Schmitt ou Erik Wolf, mostrando as suas aproximações mas também as suas diferenças irreconciliáveis, e tentando articular com estas os seminários heideggerianos, Faye se contenta com caracterizar tais autores como pura e simplesmente “nazis”, procurando depois mostrar como Heidegger se encontraria próximo desse todo pretensamente homogéneo. É assim que decide juntar, como um todo homogéneo, Heidegger, Carl Schmitt e Alfred Baeumler (capítulo 6); ou, também como um todo homogéneo, Heidegger, Erik Wolf, Carl Schmitt e Alfred Rosenberg (capítulo 7), partindo aqui até do princípio de que seria possível a um jurista como Wolf ser “discípulo”, ao mesmo tempo, de autores tão antagónicos como Rosenberg e Schmitt (p. 299). Deste modo, no seu livro, Faye identifica algumas passagens importantes dos seminários de Heidegger, mas, preocupando-se apenas por manifestar o seu escândalo com as formulações encontradas, falha inteiramente na compreensão do seu significado e relevância.

A falta de compreensão dos textos que analisa mostra-se, antes de mais, no que diz respeito ao primeiro seminário tratado, na sua abordagem do paralelo estabelecido por Heidegger entre a relação ser-ente e a relação Estado-povo. No contexto da polémica que referimos, a alusão ao povo como um ente que deveria ser entendido apenas como ente e que, nessa medida, não poderia ser posto no lugar do ser, e a crítica manifesta à proposta de autores que, como Rosenberg, viam no Estado apenas um instrumento ao serviço da absolutização do povo, consiste manifestamente numa rejeição da proposta *völkisch* de pensar um povo étnica e racialmente homogéneo como um “valor” absoluto. Contudo, em vez de dedicar atenção ao sentido que o paralelo traçado por Heidegger assume, quer como manifestação de uma concepção autoritária e anti-liberal do Estado na sua relação com o povo, quer como manifestação de uma crítica a uma concepção *völkisch* do povo na sua relação com o Estado, Faye apenas se preocupa por exprimir um sentimento de escândalo por uma passagem que se lhe torna, nessa medida, incompreensível (p. 217).

No que diz respeito à análise do segundo seminário, a incompreensão de Faye torna-se ainda mais patente. A frase escolhida como epígrafe do capítulo 8, a qual contém,

como correctamente assinala Faye (p. 377), uma crítica a uma passagem de *Staat, Bewegung, Volk* de Carl Schmitt, dá já uma indicação suficiente da posição de Heidegger no seio da contenda entre uma concepção *völkisch* e uma concepção "hegeliana" do Estado: «Diz-se que em 1933 Hegel morreu; pelo contrário, foi só então que ele começou a viver» (p. 333). As passagens do seminário citadas por Faye demonstram exaustivamente a preocupação de Heidegger em assinalar a necessidade de garantir, dentro do Estado nacional-socialista, a racionalidade e a institucionalidade do Estado, distinguindo-o quer da sua concepção como mero instrumento da homogeneidade de um povo absolutizado por uma "visão do mundo" *völkisch*, quer da sua concepção como assente exclusivamente no princípio do carisma pessoal do *Führer*. É obviamente neste sentido que se podem compreender passagens do seminário como as seguintes: «Esquece-se que o Estado deve existir para além de cinquenta ou cem anos. Mas então ele tem de ter algo *a partir do qual* exista. Ele só pode existir pelo espírito. O espírito, no entanto, é transportado por homens. Mas os homens têm de ser educados» (pp. 343-344); «Dentro de sessenta anos, o nosso Estado certamente já não será levado pelo *Führer*, e o que *então* acontecerá depende de nós» (p. 346). Contudo, apesar do sentido manifesto de tais passagens, e do interesse que elas relevam para o esclarecimento da relação do pensamento de Heidegger com o nacional-socialismo, Faye extrai delas apenas a seguinte conclusão: «Vê-se que o objectivo afirmado desse seminário [sobre Hegel] é o mesmo que o de 1933-1934: a perenidade do Estado instituído pelo III Reich» (p. 344). Com a pobreza e distorção da conclusão mostra-se, com suficiente evidência, toda a pobreza e unilateralidade da análise.

De um modo geral, o estudo de Faye vale sobretudo pela sua preocupação por uma reconstituição do ambiente intelectual em que Heidegger se movia nos anos 30, assim como de algumas das suas relações, reconstituição essa que, na sequência dos estudos de Vitor Farías e de Hugo Ott, é útil para a compreensão do seu pensamento e do contexto em que este se integra. Neste sentido, a investigação acerca das relações de amizade entre Heidegger e pensadores de algum modo ligados ao nacional-socialismo, assim como acerca das suas polémicas explícitas ou implícitas com outros, constitui um contributo importante para o estudo da filosofia heideggeriana. Inaceitável é, no entanto, o *pathos* em que Faye coloca o seu estudo, assim como a utilização de toda a investigação, através das interpretações mais descabidas e unilaterais, como mero reforço de um sentimento de escândalo. É mais inaceitável ainda a conclusão que, adivinhando-se em cada página, Faye torna explícita no final do livro: «Uma tal obra [de Heidegger] não pode continuar a figurar nas bibliotecas de filosofia: ela tem antes o seu lugar nos fundos de história do nazismo e do hitlerismo» (p. 513). Com uma tal conclusão, a qual constitui, ao mesmo tempo, o ponto de partida e o ponto de chegada do seu discurso, Faye transforma aquilo que poderia ser um estudo sério sobre a relação entre a filosofia e a política na obra de Heidegger numa proposta de saneamento absurda e persecutória.

Alexandre Franco de Sá