

IMPLICAÇÕES ANTRO-POLÍTICAS NO CONCEITO DE POVO EM HEIDEGGER

Luís Thiago Freire Dantas¹

Resumo

O presente artigo propõe uma análise do conceito de Povo (*Das Volk*) em Heidegger a partir da preleção *Lógica: a pergunta pela essência da linguagem* (1934). A análise se deterá em uma contraposição com alguns pensadores, entre os quais Lévi-Strauss, com o intuito de fornecer uma compreensão do limite das teses heideggerianas por meio de uma concepção etnocêntrica na formulação da resposta à questão: O que é isso – um povo? Com isso, a discussão tem a perspectiva de apresentar outra possibilidade de concepção que amplia um modo filosófico para outros saberes. Além disso, compreender como a definição de Heidegger contém possíveis implicações tanto políticas quanto antropológicas.

Palavras-chaves: Antropologia; Etnocentrismo; Heidegger; Povo; Política.

ANTRO-POLITICS IMPLICATIONS IN THE CONCEPT OF PEOPLE IN HEIDEGGER

Abstract

This article proposes an analysis of the concept of People (*Das Volk*) in Heidegger from the lecture *Logic: the question for the essence of language* (1934). The analysis will stop in a contrast with some thinkers, among which Lévi-Strauss, in order to provide an understanding of the limits of theses heideggerianas through an ethnocentric concept in the formulation of the answer to the question: what is it-a people? With that, the discussion has the perspective to present another possibility

¹ Doutor e mestre em filosofia pela UFPR. Especialista em Educação das Relações Étnico-Raciais pelo NEAB-UFPR. Licenciado em Filosofia pela UFS. Email: fdthiago@gmail.com

of conception that extends a philosophical mode to other knowledge. In addition, understanding how the definition of Heidegger contains both political and anthropological implications.

Keywords: Anthropology; Ethnocentrism; Heidegger; People; politics.

A concepção etnocêntrica de “povo”

Esse artigo propõe problematizar o conceito de Povo (*Das Volk*) na filosofia de Martin Heidegger a partir da preleção *Lógica: a pergunta pela essência da linguagem* (2008b [1934]). Tal preleção destaca-se por encontrar-se em um momento fértil na produção do autor sobre a elaboração do conceito de povo e isso, para o presente artigo, possibilita um confronto com outros pensadores que projetaram uma definição diferente de povo, como, por exemplo, Clastres (2003). A resposta de Heidegger à pergunta “O que é o povo?” envolve todo o contexto em que o filósofo está inserido, pois a Alemanha vivia um momento conturbado em que a reflexão de povo tornou-se fundamental para diversos teóricos desse período no sentido de pensarem os possíveis obstáculos que o “povo alemão” poderia enfrentar².

Em divergência a teóricos contemporâneos que responderam a partir de uma ideia biológica-racial delimitando uma superioridade de raça³, Heidegger apresentou uma definição de povo não por meio de um caráter biológico, mas pela proximidade com o ser através da linguagem, isto é, uma definição ontológica. O autor problematizou o conceito de Raça (*Rassisches*) não indicando somente laços de sangue, mas também de raça nobre (*das Rassige*) como se pode ler na seguinte passagem: “Racial no primeiro sentido não necessita de ser, de modo algum, de raça nobre e pode, antes pelo contrário, ser inteiramente destituído de raça” (HEIDEGGER, 2008b, p.121). E mesmo com uma definição ontológica não podemos afirmar que o autor escapou de uma concepção etnocêntrica. Concepção que pode ser ilustrada na seguinte definição de Lévi-Strauss (1993, p. 334):

Preferimos lançar fora da cultura, na natureza, tudo o que não se conforma à norma sob a qual se vive. [...] Este ponto de vista ingênuo, mas profundamente enraizado entre a maioria dos homens [...] contém um paradoxo bastante significativo. Esta atitude de pensamento, em nome da qual os ‘selvagens’ são excluídos da humanidade, é justamente a atitude mais marcante e distintiva desses próprios selvagens.

² Vale destacar que a questão “O que é o povo?” está presente em diversos pensadores alemães, ao menos, desde o Idealismo Alemão. Por exemplo, Fichte no seu livro *Discursos à Nação Alemã* (2009) ou mesmo na filosofia de Hegel. Com isso, na tentativa de elaborar a resposta a essa pergunta, Heidegger insere-se numa questão histórica da própria filosofia alemã.

³ Os teóricos do governo nazista de maior destaque foram Alfred Rosenberg, Otto Koellreuter.

Assim, em síntese pode-se afirmar que o pensamento etnocêntrico não considera a diversificação originária de culturas e em resultado põe aquela que vive como fundamental para tratar e julgar as demais. A partir disso o presente artigo averiguará como as características etnocêntricas podem ser encontradas na filosofia de Heidegger a partir da definição de povo.

No primeiro momento deve-se entender que essa definição fundamenta-se na resolução (*Entschlossenheit*) de um *nós* que mobiliza o *outro* na interpretação ontológica do *si-mesmo* (*selbst*). Em grande parte, essa possibilidade do *outro* pode ser compreendida como adequação de certos povos a uma ideia de humanidade. Inclusive tal ideia englobaria sem distinção raça ou civilização através de um sentido político da formação humana através da ontologia. Formação conforme interpreta Agamben (2011, p. 109) está no cerne do projeto filosófico do Ocidente:

A ontologia ou filosofia primeira não é uma disciplina acadêmica, mas a operação, em todo sentido fundamental, em que se leva a cabo a antropogênese do devir humano do vivente. A metafísica está presa desde o princípio nesta estratégia: ela concerne precisamente àquele *metá* que cumpre e guarda a superação da *physis* animal em direção à história humana. Essa superação não é um fato que se cumpriu de uma vez e para sempre, mas um evento sempre em curso, que decide a cada vez em cada indivíduo acerca do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte.

Além da ação política para formação do “humano”, outro elemento acerca da influência na elaboração heideggeriana está na universalidade de ser humano. Levis-Strauss (1993, p. 336) adverte que essa pretensão universal é sintomática ao Ocidente, pois “para vastas frações da espécie humana, contudo, essa ideia parece nunca ter existido. A humanidade cessa nas fronteiras da tribo ou grupo linguístico, às vezes até da aldeia”.

Por conseguinte, partimos do entendimento de que há um limite na construção de uma alteridade no pensamento de Heidegger e, então, questionamos: em que medida compreender a alteridade a partir do *si-mesmo* apresenta elementos etnocêntricos por aproximar-se de uma formulação de identidades, ao invés de pensá-la a partir da total diferença?

Em outras palavras, a problemática desse artigo terá início na construção da essência de um povo para, em seguida, explicitar as possíveis implicações antro-políticas no cerne da filosofia heideggeriana. Assim, esse artigo analisará a determinação do *si-mesmo* como relacionado ao *ser-aí* do povo e como a interpretação heideggeriana da linguagem relaciona-se com a instauração do conceito de Estado.

O *si-mesmo* do *ser-aí* do povo

A discordância de Heidegger sobre as respostas habituais à pergunta “o que é o povo?” situa-se na maneira indevida como os

teóricos depararam-se com a questão. Para o autor é necessário questionar sobre o ente que o constitui: o homem. As definições de homem pensadas pela tradição da filosofia são problematizadas por Heidegger como insuficientes para se chegar a uma resposta correta. Embora a concepção na filosofia grega de *anthropos zón lógon échon* aproxime-se da compreensão de Heidegger, já que enfoca o homem como um ser vivo que dispõe da linguagem e, por conseguinte privilegia o humano perante os demais seres vivos (planta, animais). Outras definições destacadas por Heidegger são variações que se distanciam da problemática em si mesma:

Quando nós olhamos para trás, para a história mais recente, encontramos o homem definido, na biologia, como o mais tardio e exterior ramo da árvore da vida na idade da terra, no Romantismo, como olhar criador retrospectivo da natureza sobre si própria, em Splenger, como animal predador ou, em Nietzsche, como aquilo que deve ser superado (HEIDEGGER, 2008b, p.77).

Diante disso, Heidegger adverte que a formulação da pergunta pela essência do homem não deve trata-lo como um objeto, ou algo que se encontra à mão [*zuhanden*] para perguntar “o que é?” e sim pôr a interrogação: “quem é o homem?”.

Interrogar pelo *quem* significa uma prévia compreensão de que Heidegger não somente distancia-se da tradição filosófica como também coloca o humano como um conceito relacional de determinadas épocas ou culturas. Porém, na leitura da preleção *Lógica* (1934) já se percebe que o conceito de homem refere-se a um elemento pronominal: *o nós*. “Nós não questionamos e experimentamos o homem no âmbito de *tal coisa [So]* ou do *quê*, mas no âmbito de *um tal*, de *uma tal*, de *nós*” (HEIDEGGER, 2008b, p.80, grifos do autor). Precisamente, partir desse *nós* não se trata de um mero uso pronominal para indicar uma relação do homem com os outros, mas explora o seu estatuto ontológico: “Quem somos nós mesmos? – a pergunta pelo quem aponta para o domínio daquele ente que é sempre um si mesmo [*Selbst*]. Assim, nós podemos determinar a resposta à pergunta prévia: o homem é um *si mesmo*”. (HEIDEGGER, 2008b, p.81, grifos do autor). Com a definição de *si mesmo* Heidegger modifica a direção do questionamento sobre a essência do homem de maneira para não se restringir a um indivíduo particular, mas se une a um coletivo sugerindo que a pergunta “quem é o homem?” orienta-se a partir de então para “quem somos nós mesmos?” (HEIDEGGER, 2008b, p.82).

Nessa relação com o *nós* entende-se que Heidegger estava não apenas motivado pelo contexto histórico em que essa preleção é anunciada⁴,

⁴ A preleção da *Lógica* (1934) foi ministrada por Heidegger logo após o período em que fora reitor da Universidade de Freiburg. O tema de início era o *Estado e a Ciência*, mas Heidegger modificou o tema com intuito de apresentar algumas críticas ao Partido Nacional-Socialista. Cf. SAFRANSKI (2004).

mas também pela reaproximação com a sua tese desenvolvida em *Ser e Tempo* (1927), em que o *ser-aí* humano ontologicamente sempre está-com (*Mit-Sein*) os outros: “A relação-de-ser relativamente a outros se torna então projeção ‘em um outro’ do ser próprio relativamente a si mesmo. O outro é um duplicata (*Dublette*) do *si-mesmo*” (HEIDEGGER, 2012, p.359). Essa duplicata do *si-mesmo*, entretanto, refere-se ao *outro ser-aí* que o *nós* está sempre em relação, não dando espaço para um “acontecimento que para cada sujeito é o único verdadeiro, é considerado por ele de um duplo ponto de vista, o seu próprio e o do Outro” (LIMA, 1996, p.37), mas que coloca em perspectiva a constituição do *si-mesmo* como próxima ao conceito de identidade da metafísica ocidental.

Se assim não fosse, a investigação heideggeriana poderia acompanhar os estudos etnográficos da antropóloga Tânia Stolze Lima (1996) que ela realizou sobre a caça dos Jurunas aos porcos selvagens. Tais estudos resultaram na problematização do conceito de humanidade como exclusivo a um povo, como também trouxe implicações para o caráter antropocêntrico que forma a base do pensamento ocidental. A diferenciação entre humanidade e animalidade seria muito mais uma condição em que o sujeito não pode ser percebido na primeira pessoa. Além disso, a autora abordou a questão do perspectivismo explicando que não há uma totalidade para um sujeito, pois “o que existe para o caçador quando ele toma a palavra para falar de si mesmo é apenas parte daquilo que existe para outrem.” (LIMA, 1996, p.31, grifos da autora).

O duplo em Heidegger, sendo assim, distancia-se de uma posição relacional em que um poderia encontrar-se no outro, mesmo com as objeções do autor a certos erros conceituais acerca do *si-mesmo*: i) não determinar o *si-mesmo* a partir de um *eu* substancial; ii) o *nós* não é uma mera pluralidade quantitativa; iii) o *si-mesmo* não é um gênero do *eu*, *tu*, *nós*, *vós* (HEIDEGGER, 2008b, p.84-98). Com isso, a elaboração heideggeriana do *si-mesmo* é uma tentativa de contraposição ao *eu* (*ego*), compreendido desde Descartes como sujeito e subjetividade, já que a essência do *si-mesmo* encontra-se na essência do *eu* e “o homem não é um *si mesmo*, porque ele é um *eu*, pelo contrário: ele só pode ser um *eu*, porque ele é na essência um *si mesmo*” (HEIDEGGER, 2008b, p.88). Precisamente por causa desse *si-mesmo* é que se pode falar não apenas de um *eu-mesmo*, mas também de um *tu*, *nós* e *vós-mesmos*. De acordo com Heidegger, a modernidade não compreendeu o *si-mesmo* por pensá-lo como mera distinção do *eu*, pois se fosse assim o *si-mesmo* permaneceria atrelado a um egocentrismo, quando na verdade, “o caráter de *si mesmo* não é particular pertença do *tu*, do *eu*, do *nós*, mas de todos, de uma maneira originária” (HEIDEGGER, 2008b, p.85).

Na referência ao *si-mesmo* como originário, o autor sugere uma desconfiança de que o homem na verdade não é aquele ente dotado de razão, ou de linguagem, mas que possui o *si-mesmo* como sua constituição ontológica perante a qual não o permite isolar-se totalmente do mundo. Não se determina o *nós* ou o *vós* pela pluralidade, mas tais pronomes relacionam-se com o *si-mesmo*. Com isso, não é pelo

somatório que os vários *seres-aí* podem indicar um agrupamento de maneira que um esteja em sintonia com o outro; na verdade pode-se muito bem cada *ser-aí* estar imerso no seu cotidiano e esquecer-se da relação com o outro. Por isso, “este vós, por seu lado, não é a soma de tus isolados. Não é o número de muitos tus que dá o vós, tal como um, e um, e um dá quatro” (HEIDEGGER, 2008b, p.89). Um exemplo dado por Heidegger seria a partir do auditório em que ministrava suas preleções: uma forma em que os vários indivíduos não estão isolados neles mesmos, mas os ouvintes estão em conjunto de acordo com um fim em comum: o anúncio do professor⁵.

Dessa maneira, o *si-mesmo* determina o *nós* ou o *vós*, pela compreensão de um *mesmo* que é compartilhado por todos. Porém, observa-se que esta indicação, por mais que tenha a preocupação de escapar de uma interpretação quantitativa, contém uma advertência no que diz respeito à alteridade, já que por mais que o *ser-aí* fundamentalmente tenha o *ser-com o outro* como existencial, esse outro não é interpretado enquanto uma diferença total para com o *ser-aí*, mas a partir da constituição do *si-mesmo*⁶. Essa interpretação é justificada pelo destaque de Safranski (2004) para com a “descoberta” heideggeriana da diferença ontológica que, apesar de uma contribuição conceitual para o pensamento contemporâneo, não propiciou o desenvolvimento de uma “ontologia da diferença”:

A ontologia da diferença significaria: aceitar o desafio filosófico da diferença entre os seres humanos e as dificuldades e oportunidades que disso nascem para o convívio. [...] Em lugar de pensar agora na pluralidade fundamental desse mundo, Heidegger foge para o singular coletivo: o povo (SAFRANSKI, 2004, p.316).

Assim, se há um ponto comum na articulação entre *o eu*, *o tu*, *o nós* e *o vós*, este diz respeito à *mesmidade*. Contudo, Heidegger escreve que não devemos pensar o *si-mesmo* como uma espécie de gênero em que as demais ramificações surgem, pois ao mesmo tempo em que posso afirmar *eu mesmo* também sou referência para o *tu*. Diante dessa observação há uma passagem na *Lógica* que enriquece essa argumentação: “Eu, tu, nós e vós não são espécies, os eus isolados não são casos. [...] esta ordem conceptual só é aplicável aos seres vivos, plantas, animais,

5 Dessa ilustração dada por Heidegger remete-se a uma posição teórica do autor para o que seria o comprometimento do ser-aí humano para com o ente no todo: A liderança (*Führerschaft*). A importância dessa teorização é relevante por tratar de uma aula ministrada antes de Heidegger assumir o reitorado: *Introdução à Filosofia* (1929), que possibilita compreender o caminho da teoria ontológica de povo em *Ser e Tempo* para com a atitude política no período da década de 1930: “A liderança [*Führerschaft*] é o compromisso com uma existência que, de certo modo, comprehende mais originariamente as possibilidades do ser-aí humano no todo e em extremo e que, nesse compreender, deve ser modelo [*Bild*]” (HEIDEGGER, 2008a, p.7).

6 Aqui esse estudo reflete sobre uma ética a partir da filosofia de Heidegger por meio da colocação do outro com uma constituição não análoga à do ser-aí. Um das possibilidades seria elaborar uma ética através do conceito de *inimizade* que as pesquisas etnográficas de Viveiros de Castro (2011) revelam em alguns grupos indígenas.

e ainda às meras coisas" (HEIDEGGER, 2008b, p. 93). Essa restrição deve-se apenas porque o *si-mesmo* refere-se à humanidade que não se pode encontrar como um *zuhanden*? Na construção pronominal dos mesmos não há referência ao *ele*. Isso se deve ao fato de que o *si-mesmo* não comportaria o *ele*? E, já não teria no *tu* um problema em sua construção a partir do *si-mesmo*?

Depois desse percurso analítico, o presente artigo propõe um retorno ao parágrafo 74 de *Ser e Tempo*, já que nele ocorre uma das primeiras características do que vem a significar um povo na filosofia heideggeriana: o destino comum (*Schicksal*). Esse termo corresponde à análise histórica do *ser-aí* em que o seu ser é determinado pela temporalidade. Com isso, a conformidade entre temporalidade e historicidade explicita que a resolução do *ser-aí* perante a morte defronta-se com o *outro* em todo o momento e que, inclusive, pode acontecer a ambos. Esse acontecimento é propiciado pelo destino comum em que o *ser-aí* reconhece o *outro* como atuante no "mundo". A partir disso, Heidegger define que o destino não é composto por destinos individuais, o *ser-com-o-outro* não é um compartilhamento de muitos sujeitos, e sim de um *si-mesmo* atuante em um *nós*. Desse modo dirigem-se possibilidades que são herdadas por uma tradição que cada *ser-aí* escolhe; porém é justamente nessa escolha em comum que pode acontecer o povo. Como se lê em *Ser e Tempo*: "mas, se o *ser-aí* em seu destino existe essencialmente como ser-no-mundo no *ser-com* os outros, seu acontecer é um co-acontecer e é determinado como *destino comum*. Designamos, assim, o acontecer da comunidade, do povo" (HEIDEGGER, 2012, p. 1041, grifos do autor).

Dessa afirmação do destino comum é importante destacar a tese de James Phillips (2005) de que o conceito de povo no pensamento heideggeriano é a modificação da resolução existencial do impessoal para a abertura da possibilidade do acontecer com os *outros*. Tal acontecer forma um *nós* que não corresponde a vários *eus* e refuta inúmeras associações que permanecem longe da definição de povo:

Nós! – assim fala também qualquer multidão anônima. Nós! – assim grita também uma massa revolucionária, vangloria-se também o clube de *bowling*. Nós! – Deste modo um bando de ladroes combina um encontro. O nós por si só não é suficiente. Tal como o eu pode diminuir e fechar o verdadeiro si mesmo, de modo igualmente certo pode também um nós destruir o si mesmo, massificar, incitar e até empurrar para o crime (HEIDEGGER, 2008b, p.102, grifos do autor).

Essa passagem revela o caráter anônimo em que muitas das vezes forma-se num "nós" e que a partir da decisão distancia-se de tal anonimato. Isso porque "não apenas o nós está em conformidade com uma decisão, mas também o ser" (HEIDEGGER, 2008b, p. 127). Assim, no que se refere à decisão como elemento propiciador de um indivíduo colocar-se diante do próprio *si-mesmo*, é importante problematizar a

ocorrência do salto da decisão individual para com as possibilidades de um coletivo, isto é, como o decidir sobre o si-mesmo na verdade é decidir sobre o destino de um povo? Heidegger afirma que “apesar de nós nos singularizarmos na decisão, nós não somos revertidos para nós mesmos, no sentido de um egoísmo: através dessa decisão somos antes lançados sobre nós e para fora de nós e para a pertença de um povo” (HEIDEGGER, 2008b, p. 118-119). Ao que parece é precisamente por haver essa pertença que surge a situação de um acordo oculto no *nós-mesmos*, de tal modo que o *ser-aí* poderia de fato dizer: “nós”.

Nesse caminho, a formação do povo a partir do *si-mesmo* acarreta o primeiro passo que interroga sobre “quem é o homem?” e, em consequência, implica na maneira em que “um povo” é compreendido na filosofia de Heidegger. Ainda levando em conta que, para o autor a linguagem seria a maior possibilidade para encontro do homem com o ser, o próximo tópico desse artigo abordará essa junção de linguagem e povo a partir do Estado como princípio de humanidade.

A linguagem como princípio do Estado

A análise de Heidegger sobre a definição de homem centra-se no pronome relativo “quem” para defini-lo como *si-mesmo*. O *si-mesmo* constitui-se no *nós* que perfaz uma condição histórica para fundamentar as decisões coletivas. Tais decisões são reveladas pela linguagem que manifesta o ser e Heidegger estabelece essa proximidade entre linguagem e ser como princípio do Estado que funda a história de um povo. Com isso, o etnocentrismo aparece nesta filosofia a partir da avaliação de outras sociedades como sem Estado e sem história justamente por não produzir uma linguagem que manifesta o ser: “A linguagem, enquanto histórica, não é, em cada caso, nada diferente do acontecer do estar exposto entregue ao ser, ao ente no todo” (HEIDEGGER, 2008b, p.253).

Para aprofundar nessa crítica, recorremos a Pierre Clastres (2003) que argumenta como o Ocidente tratou as outras sociedades pelo critério da falta. Elas são as “sociedades sem Estado, sociedades sem escrita, sociedades sem história” (CLASTRES, 2003, p.208). E acompanhando o pensamento de Heidegger pode-se acrescentar ainda sem *logos*, ou em outras palavras, a incapacidade de reunir aquilo que é pelo discurso. Exemplos de etnocentrismo através do ser e da linguagem podem ser vistos em dois momentos distintos no pensamento do Heidegger. Primeiro diz respeito na conferência: *A Europa e a filosofia Alemã* (1933):

Dir-se-á aqui, neste instante, alguma coisa acerca da filosofia alemã e, consequentemente, acerca da filosofia em geral. O nosso ser-aí histórico experimenta, com premência e clareza crescentes, que o seu futuro se equivale à crua alternativa ou de uma salvação da Europa ou da sua destruição. A possibilidade da salvação requer, no entanto, duas coisas:

- 1) A conservação dos povos europeus perante o asiático.
- 2) A superação do desenraizamento e da fragmentação que lhe são próprios. (HEIDEGGER, 1993, p.31, grifos nossos).

E o segundo trata-se de décadas depois do período do reitorado, na famosa entrevista à revista *Der Spiegel*. Nela, Heidegger atribui ao povo alemão a tarefa de trazer de volta ao pensamento ocidental a origem perdida pelo mundo tecnológico, origem essa fundamentada na língua alemã:

Spiegel: É precisamente no mesmo ambiente em que o mundo tecnológico teve origem, que ele, a seu ver, tem de...

Heidegger: ... ser transcendido [*aufgehoben*] no sentido hegeliano do termo, não posto de parte, mas transcendido, ainda que não só através do homem.

S: Atribui aos alemães, em particular, uma tarefa especial?

H: Sim, no sentido do diálogo com Hölderlin.

S: Acredita que os alemães estão especialmente qualificados para esta inversão?

H: Tenho em mente, sobretudo a relação íntima da língua alemã com a língua dos gregos e com o pensamento deles. Hoje, os franceses voltaram a confirmar-me isso mesmo. Quando começam a pensar, falam alemão, sendo certo que não o conseguiriam fazer na sua própria língua (HEIDEGGER, 2000, p.679).

Tanto no trecho da entrevista quanto no da conferência é possível verificar a presença do etnocentrismo por colocar um âmbito cultural como centro para o desenvolvimento dos demais. Além disso, percebe-se que Heidegger fornece à linguagem uma importância que não é gratuita, pois é a partir dela que poderá haver uma devida recolocação do homem diante da sua própria origem. Em contrapartida, essa maneira de privilegiar uma língua como a que possui uma “tarefa especial” parece acarretar no que os estudos pós-coloniais enfatizam enquanto a dicotomia da linguagem entre colono e colonizado, em que este é sobreposto por meio de uma animalização. Essa maneira de tratar o outro é bem ilustrada por Frantz Fanon (2006):

Por vezes este maniqueísmo vai até o fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o. E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz alusão aos movimentos répteis do amarelo, às emanções da cidade indígena, às hordas, ao fedor, à pululação, ao bulício, à gesticulação. O colono, quando quer descrever bem e encontrar a palavra exata, recorre constantemente ao bestiário (FANON, 2006, p.31).

E ainda destaca-se na entrevista à revista *Der Spiegel* que a exclusividade dos alemães não consiste somente no uso da linguagem, mas também no diálogo com Hölderlin, que tem a linguagem, nessa

concepção, como princípio da instauração do Estado. Essa argumentação é sustentada pela seguinte passagem dos *Hinos de Hölderlin* de 1936:

O ser-aí histórico dos povos, a sua ascensão, apogeu e queda, deriva da poesia, desta o saber propriamente dito, no sentido de Filosofia, e de ambas o ser-aí de um povo como tal pelo *Estado* – pela política. Este tempo primitivo histórico dos povos é, por isso, o tempo dos poetas, pensadores e *fundadores de Estados*, daqueles que verdadeiramente fundam e fundamentam o ser-aí histórico de um povo (HEIDEGGER, 2004, p.56, grifo nossos).

Assim, dessa passagem é possível destacar que a linguagem privilegiada é a da poesia, pois é através dela que Heidegger concebe o aparecimento do *ser-aí* dos povos. Esse destaque deve-se porque para o autor a linguagem poética tem consigo a conjunção da temporalidade e da espacialidade de forma que “a linguagem do poeta não é nunca atual, mas sempre sido e futuro” (HEIDEGGER, 2008b, p.255). Em outras palavras, pode-se afirmar que um povo torna-se histórico na medida em que a poesia exerce domínio no seu *ser-aí*. Porém o *ser-aí* de um povo está atrelado à necessidade de instauração do Estado, que diz respeito à temporalidade do humano “como lei da essência do ser histórico, devido a cuja articulação o povo assegura a duração histórica [...] O Estado é o ser histórico do povo” (HEIDEGGER, 2008b, p.248). De acordo com a interpretação de Richard Wolin (1990) o Estado simboliza na filosofia de Heidegger a “obra” mais primordial (*ursprunglicher*) do ser-aí histórico. Entende-se aqui por obra o lugar em que a clareira (*Lichtung*) revela os entes e a própria constituição ontológica do ser-aí: “O Estado é a pressuposição histórica para *todas* as obras que se tornam Ser, *toda* a revelação, *todas* as relações mundanas humanas [...] o fundamento primordial e *sine qua non* para todos os encontros onto-ontológico possíveis” (WOLIN, 1990, p.176, grifos do autor).

Essa definição de Estado acarreta no que Clastres define como “fixação etnocentrista” mesmo que de forma inconsciente, pois Heidegger encontra-se em uma maneira de pensar incapaz de “imaginar a sociedade sem o Estado, [pois] o Estado é o destino de toda sociedade” (CLASTRES, 2003, p. 207). Isso supõe a justificativa da existência de povos sem história pelo fato de serem impossibilitados de produzirem uma linguagem que seja conduzida pela poesia e, por conseguinte, encaminharem para a instauração de um Estado. Esse caminho revela que há uma certeza de nossa sociedade para com a existência do Estado semelhante à fé do crente que o interioriza e não concebe a possibilidade de sociedades sem Estado. Não somente isso, oferecer a sociedades, como a dos cafres, o entendimento de que elas aparecem à margem de uma história que possui um sentido único – o Estado – é transparecer a outra face do etnocentrismo “de que toda sociedade está condenada a inscrever-se nessa história e a percorrer as suas etapas que, a partir da selvageria, conduzem à civilização” (CLASTRES, 2003, p.208). Quando para Clastres as sociedades “primitivas” estariam em permanente luta

para a não unificação do poder no Um ou no Estado, dessa forma “A história dos povos sem história é, dir-se-á, com ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado” (CLASTRES, 2003, p.234).

Uma luta simbolizada na seguinte pergunta: “em que se reconhece a marca do Um sobre as coisas?” (CLASTRES, 2003, p.190). Com o possível reconhecimento depara-se como o Um é sinônimo da imperfeição por trazer o símbolo da finitude e implica a necessidade de buscar a Terra sem Mal, cujo habitante “não pode ser qualificado univocamente: ele é um homem, sem dúvida, mas também o outro do homem, um deus” (CLASTRES, 2003, p.191). Coincidemente Clastres era um ávido leitor da *Carta sobre o Humanismo*, que Heidegger expõe a sua objeção ao humanismo tradicional por justamente não distanciar suficientemente a *animalitas* da *humanitas*, pois o homem estaria mais próximo de Deus ao invés dos animais. E a proximidade entre o divino e o humano estaria na própria linguagem que como tal traz, na filosofia de Heidegger, a “marca do Um”:

Esta oferta consiste no fato de, no pensar, o ser ter acesso à linguagem. A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação. A guarda que exercem o ato de consumar a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e nela a conservam (HEIDEGGER, 2005, p. 8).

Portanto, conforme a discussão nesse artigo, o objetivo foi de apresentar como a definição de “povo” implica uma variável interpretação que caracteriza um pensador como ausente de percepção histórica. Talvez não ausência, mas imposição de uma percepção histórica por avaliar outras sociedades a partir da universalidade do próprio horizonte. Com isso Heidegger aproxima-se de uma tradição etnocêntrica que, ingratamente, imagina a própria filosofia afastada de qualquer etnia. Por mais que se proponha afastar-se das interpretações biológicas ainda assim, o pensador alemão cai no erro de construir uma definição que privilegia apenas um modo impossibilitando os demais.

Principalmente ao leremos na antropologia política de Clastres ao dar voz ao povo Guarani produzimos outro entendimento de que nomear a unidade nas coisas é atribuir-lhe o limite, o incompleto. Inclusive o mundo carrega o duplo que desconhece a impossibilidade de ser-e-não-ser:

Os Guaranis são homens e *ao mesmo tempo* deuses. Descoberta trágica, porque *nós não desejamos isso*, nós que sabemos que a nossa linguagem é enganadora, nós que nunca economizamos esforços com vista a atingir a pátria da verdadeira linguagem, a morada incorruptível dos deuses, a Terra sem Mal, onde nada do que existe pode ser dito Uno (CLASTRES, 2003, p. 191, grifos do autor).

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **O Aberto**: o homem e o animal. Edições 70: Lisboa, 2010.
- CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Ed. Cosac Naify, 2003.
- FANON, Frantz. **Condenados da terra**. Juiz de Fora/MG: Ed. UFJF, 2006.
- FICHTE, Johann Gottlieb. **Discursos à nação alemã**. Tradução de FRANCO DE SÁ, Alexandre. Lisboa: Círculo de Leitores, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: **Antropologia estrutural dois**. Trad. KATZ, Chaim Samuel. Ed. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1993.
- LIMA, Tânia Soltze. (1996) O dois e o seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **MANA** 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. **Europa und die Philosophie**. Ed. Hans-Helmuth Gander, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993. p. 31-41.
- _____. **Reden und andere zeugnisse eines Lebensweges**. I. Abteilung: Veröffentliche Schriften 1910-1976. Band 16. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2000.
- _____. **Carta sobre o humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.
- _____. **Hinos de Hölderlin**. Trad. NAHODIL, Lumir. Ed. Instituto Piaget: Lisboa, 2006.
- _____. **Introdução à Filosofia**. Trad. CASANOVA, Marco Antônio. Ed. Martins Fontes: São Paulo, 2008a.
- _____. **Lógica**: a pergunta pela essência da linguagem. Tradução de QUADRADO, Helga H e PACHECO, M. A. Calouste Gulbekian: Lisboa, 2008b.
- _____. **Ser e Tempo**. Tradução de CASTILHO, Fausto. Campinas: Ed. Unicamp, 2012.

PHILLIPS, James. **Heidegger's Volk**: between National Socialism and poetry. California: Stanford University Press, 2005.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e do mal. Tradução de LUFT, Lya. São Paulo: Ed. Geração Editorial, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A imanência do Inimigo. In: **A inconstância da alma selvagem**. Rio de Janeiro: Ed. Cosac Naify, 2011.

WOLLIN, Richard. **A política do ser**: o pensamento político em Martin Heidegger. Ed. Piaget: Lisboa, 1990.