

## Heidegger e Žižek: notas a respeito do conceito de revolução como crítica ao liberalismo

Victor Hugo de Oliveira Marques<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo refere-se às poucas reflexões feitas a respeito das influências ou (des)influências entre o pensamento de Heidegger e o pensamento de Žižek. Pretende-se com ele: {1} apresentar uma *leitura não ortodoxa do pensamento filosófico e político de Heidegger* quando confrontados tanto com os comentários de Žižek sobre Heidegger, como pelo enfrentamento que pode ser feito com o pensamento político de Žižek, e, {2} uma vez revisto o pensamento político de Heidegger, reconhecê-lo como uma significativa crítica ao pensamento liberal. Para tanto, faz-se uma revisão de literatura a respeito do assunto, qual seja, sobre o que se produziu sobre a relação Heidegger-Žižek. Nesta, encontra-se, com especial relevância, dois comentadores que desenvolvem esta aproximação entre ambos. Com esta matriz básica teórica, entre outras, chega-se ao seguinte corolário: há uma alternativa de leitura do pensamento *heideggeriano* com respeito à filosofia política.

107

**Palavras-chave:** Žižek. Heidegger. Pensamento liberal.

---

<sup>1</sup> Doutorando Universidade Católica Dom Bosco. Coordenador do Curso de Filosofia da mesma Universidade.

**Abstract:** This article refers to the few reflections on the influences or not between Heidegger's thought and Žižek's thought. It intends: [1] to present an unorthodox reading of Heidegger's philosophical and political thinking when confronted both with Žižek's comments on Heidegger and with the confrontation that can be made with Žižek's political thought; and [2] once reviewed Heidegger's political thinking, to recognize it as significant critique of liberal thought. For that, a literature review is done on the subject, that is, on what was produced on Heidegger- Žižek relation. In this one, it finds two commentators with special relevance, who develop this approximation between both. With this basic theoretical background, among others, we arrive at the following corollary: there is an alternative of reading Heidegger's thought with respect to political philosophy.

108

---

**Keywords:** Žižek. Heidegger. Liberal thought.

## Introdução

O presente artigo é um primeiro estudo sobre as poucas reflexões feitas a respeito das influências ou (des)influências entre o pensamento de Heidegger e o de Žižek. Neste sentido, ele não é nem um estudo sobre Heidegger nem sobre Žižek propriamente dito. Mas, na verdade, é um olhar sobre os comentários às aproximações que estes dois pensamentos têm. Isto é relevante em certo aspecto quando se percebe que, para os estudos de Žižek, é fundamental reconhecer seu débito para com o filósofo alemão – ainda que isto nem sempre se faça, por outro lado, o lado dos heideggerianos, fazer ver Zizek como um de seus influenciados<sup>2</sup>. Que significado, afinal, tem este estudo?

Com este artigo, com efeito, pretende-se: [1] apresentar uma *leitura não ortodoxa do pensamento filosófico e político de Heidegger* quando confrontados tanto com os comentários de Žižek sobre Heidegger, como pelo enfrentamento que pode ser feito com o pensamento político de Žižek, e, [2] uma vez revisto o pensamento político de Heidegger, reconhecê-lo como uma significativa crítica ao pensamento liberal.

Para tanto, faz-se uma revisão de literatura a respeito do assunto, qual seja, sobre o que se produziu sobre a relação Heidegger-Žižek. Nesta, encontra-se com especial relevância, dois comentadores que desenvolvem esta aproximação entre ambos. O primeiro é o filósofo finlandês Tere Vadén<sup>3</sup> (1969) que tem pesquisas nas áreas de ciência cognitiva, inteligência artificial, filosofia da arte e teoria social. Dentre suas obras, este artigo se debruça sobre “*Heidegger, Zizek and Revolution*”<sup>4</sup>. O segundo é Thomas Brockelman, (B.A., Yale University; M.A., Ph.D., *State University of New York at Stony Brook*) que estuda extensivamente psicanálise, estética e filosofia continental. Seu interesse está centrado na forma como a cultura contemporânea foi transformada pela revolução digital e em como

<sup>2</sup> Comenta Brockelman (2008) que a origem heideggeriana das obras de Zizek tem sido frequentemente notada, embora tanto os discípulos de Zizek quanto os heideggerianos pouco se interessam por isto.

<sup>3</sup> Tere Vadén é um filósofo finlandês que trabalha nas universidades de: Tampere, nas áreas de Ciências da Informação e filosofia teórica; e Ciências da Educação de Lapland, na Faculdade de Filosofia. Tem algumas traduções de Heidegger e alguns estudos sobre a aproximação entre Zizek e Heidegger, entre outras coisas.

<sup>4</sup> Publicada pela primeira vez em 2012 pela editora Gaudeamus. Neste artigo, utilizaremos a tradução inglesa publicada em 2014 pela editora holandesa Sense Publishers.

sua obra “*Zizek and Heidegger. The Question concerning techno-capitalism*” (2008) desenvolve um ensaio sobre o pensamento de Žižek com algum reconhecimento do débito deste para com Heidegger.

Com esta matriz básica teórica, entre outras, chega-se ao seguinte corolário: há uma alternativa de leitura do pensamento heideggeriano com respeito à filosofia política. A partir dos conceitos de “revolução” e “finitude” é possível ler o pensamento de Heidegger nas fileiras do campo de uma filosofia política sem necessariamente cair nos dualismos desta leitura (isto é, ou desprezar a filosofia heideggeriana pela a presença dos traços nazistas ou amenizar estes traços desvinculando seu pensamento da política) e tomá-lo como uma crítica ao pensamento liberal.

### Heidegger E Žižek : um pouco de história

Martin Heidegger<sup>5</sup> nasceu em 26 de setembro de 1889, no vilarejo de Messkirch, no sul da Alemanha. Sua reputação como um pensador incisivo e radical foi selada em 1927 com a publicação de sua *opus magnum*, “*Sein und Zeit*” (Ser e Tempo); já sua reputação como homem, por outro lado, abriu sérias interrogações – aqui discutidas – por seu apoio vivo ao Nazismo durante o início de 1930.

Nos primeiros anos do Reich, Heidegger viu no nazismo o mote necessário para combater o tecnologismo e a globalização – ambos, frutos de uma política capitalista liberal – e, por meio desta proposta política recuperar o “enraizamento” do povo alemão em sua terra natal (HEIDEGGER, 2000). Vadén (2014) comenta que haveria uma intenção “pedagógica” no projeto de Heidegger, pois, segundo o filósofo alemão, a história das universidades alemãs corresponderia à história do espírito (*Geist*) alemão, que, em certa medida, contém a história da Alemanha propriamente dita (HEIDEGGER, 2000). Nos termos de Vadén (2014, p.10, tradução nossa):

Ao assumir o reitorado da Universidade de Freiburg em 1933, Heidegger pegou o touro pelos chifres e aceitou a ingrata posição de líder da reforma estrutural nacional socialista nas universidades alemãs. Sua tarefa era transformar elevados princípios em práticas diárias, e ele tomou parte não apenas na implementação das reformas

<sup>5</sup> Esta breve biografia foi retirada de: PALMER, J. A.; COOPER, D. E.; CORCORAN, P. B. (Ed.), *Fifty Key Thinkers on the Environment*, 2001. Para um aprofundamento da biografia de Heidegger Cf. SAFRANSKI, R. *Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem mal*, 2005.

imaginadas naquele lugar, mas em inovar novos modos de dar corpo educacional aos ossos do nacional socialismo. Heidegger tomou este papel não apenas em sua universidade, mas no sentido mais amplo de todo sistema universitário alemão. [...] Heidegger foi membro do partido Nazi de 1933 até sua dispersão, tomou parte ativa, por anos, na formação da polícia nacional socialista, implementada em modos inovadores em 1933-1934 em Freiburg, e muito depois de deixar o reitorado continuou tomando parte na luta interna pela natureza da alta educação nacional socialista.

Após 1934, Heidegger tornou-se cada vez mais desiludido tanto com o nazismo quanto com seu primeiro projeto filosófico desenvolvido em “Ser e Tempo”. Ele acaba percebendo que seu primeiro trabalho estava muito ligado ao antropocentrismo ou mesmo ao ‘humanismo’ defendido pela tradição filosófica ocidental – tradição esta condenada por ele e colocada na raiz da moderna alienação tecnológica da natureza. Esta percepção, com efeito, encaminhou Heidegger a uma “viragem” (*Kebrre*) a qual a pergunta pelo sentido do ser e reconduzida a outros horizontes de compreensão.

O pensamento de Heidegger, desde então, tem tido repercussões em todos os meios intelectuais tendo influenciado campos diversos como a teoria literária, a teologia, a psicologia, a teoria política e a estética. Interessam, aqui, as apropriações de seu pensamento como chave de leitura para os teóricos contemporâneos, em especial, Žižek.

É importante dizer que as leituras feitas de Heidegger no viés político não são coesas ou unívocas. Vadén (2014, p.27) lembra que há um antagonismo (quase um dualismo) entre os estudiosos de Heidegger: há aqueles que lutam e se esforçam para negar ou mesmo encobrir qualquer envolvimento deste filósofo com o Nazismo – tendo como resultado um “Heidegger Light” que muito mais corresponde aos interesses dos intérpretes; mas há aqueles que fazem questão de manter a conexão Heidegger e o nazismo para justamente “livrarem-se de Heidegger”<sup>6</sup>. Neste artigo, se reconhece que, pelas aproximações feitas por Žižek ao pensamento heideggeriano é possível pensar em uma espécie de “via média”: apesar de não negar o envolvimento de Heidegger com o nazismo, ele necessariamente não vê nela um elemento negativo.

<sup>6</sup> Há uma vasta literatura a respeito deste tema. Não cabe aqui e nem é nosso propósito fazer uma revisão de literatura a respeito desta temática. O que é importante para a discussão é a consciência que esta discussão não é tão simples e há várias nuances a serem levadas em consideração. (N. do A.)

Slavoj Žižek é natural de Liubliana na antiga Iugoslávia, hoje capital da Eslovênia. Doutorou-se em Filosofia em sua cidade natal e estudou Psicanálise na Universidade de Paris. Em 1990 candidatou-se à presidência da República da Eslovênia. Declara-se um comunista e um esquerdista radical. Nos termos de Daly (2004, p.5, tradução nossa), “... Žižek representa, em termos filosóficos, uma praga virulenta ou, talvez, atualizando a metáfora, um vírus de computador cuja proposta é romper com a confortável aparência do que, talvez, seja chamado a matrix do global-capitalismo-liberal”.

De acordo com Vadén (2014), Žižek exerce dois papéis distintos. O primeiro é no Ocidente, onde ele, como um intelectual público, concede entrevistas, escreve em colunas sociais, toma parte em debates, faz intervenções e conferências e frequentemente apóia movimentos políticos e sociais. A opinião pública o considera um liberal travestido de comunista. Ao contrário, na Eslovênia (seu país), ele é visto pela opinião pública como um simpatizante do comunista stanilista travestido de liberal.

O segundo papel é exercido na Eslovênia, o qual é visto como um intelectual público que começou escrevendo para o Jornal “*Mladina*” e participando de artes cênicas radicais. Sua participação política iniciou em 1988 quando quatro editores do *Mladina* foram acusados de terem uma ligação com documentos militares secretos. Žižek os apoiou e fundou o Conselho de Apoio aos Direitos Humanos no mesmo ano que deixou o partido comunista. Quando a Eslovênia se emancipou, Žižek, de início, apoiou o partido liberal democrático, depois o partido liberal centro-esquerda Zares (em função de sua amizade com o fundador do partido Gregor Golobic) que posteriormente se dividiram dos liberais democratas (VADÉN, 2014)

Do lado dos esquerdistas, Žižek não é bem visto pelo seu apoio aos liberais democratas. Do lado dos liberais democratas, segue-se uma suspeita de que ele seria um Stanilista com um verniz liberal, sendo considerado, por isto, um “cavalo de Troia” (VADÉN, 2014). De modo sintético, percebe-se, com estranheza e até com um pouco de bizarrice, as posições do contraditório e bem humorado Žižek.

As influências do pensamento de Žižek<sup>7</sup> vão desde a teoria da ideologia às críticas à subjetividade, à ética, à globalização, ao cyber-espço, aos estudos de filmes, ao cognitivismo, à teologia, música e até mesmo às operas (DALY, 2004).

---

<sup>7</sup> Para maiores informações sobre o pensamento de Zizek, Cf. MYERS, T. Žižek; PARKER, I. Slavoj Žižek: A Critical Introduction; Butler, R. Slavoj Žižek: Live Theory all start from the question of Žižek’s style.

Após uma breve introdução a ambos, três razões, ao menos, segundo Vadén (2014) conectam Heidegger a Žižek: [1] Heidegger, de alguma forma, tornou-se o *background* comum para quase toda a filosofia contemporânea – o que não é diferente no caso de Žižek. Este *background* está alocado no coração da teorização *heideggeriana* da finitude (BROCKELMAN, 2008); [2] Além de um grande filósofo, dono de uma vasta obra filosófica, Heidegger foi um militante, um ativista, alguém que tomou parte na política – apesar de esta participação política ter sido justamente “a pedra no sapato” deste filósofo, seja para aqueles que procuram separar esta participação como para aqueles que a enfatizam com o objetivo de reforçar suas críticas; [3] a tese sobre a revolução de Žižek é, em certa medida, uma resposta particular a Heidegger, pois: “Heidegger deu o passo certo, mas na direção errada” (ŽIŽEK apud Vadén, 2014, p.27)<sup>8</sup>. Estas razões, em certa medida, justificam a possibilidade de ler o pensamento de Heidegger tanto como uma “filosofia da finitude”, como propõe Brockelman (2008), quanto um “revolucionário”, o que permite identificar no pensamento de Heidegger uma crítica radical ao capitalismo liberal tal como defende a tese de Vadén (2014).

### **‘Revolução’ e ‘finitude’: categorias de aproximação**

Dentre as três razões apresentadas por Vadén (2014) de aproximação entre Heidegger e Žižek, sem dúvida a segunda é fundamental para abrir a discussão. Para este comentador, “as respostas que Slavoj Žižek (1949) e Martin Heidegger (1889-1976) apresentam são similares, em face dos traços catastróficos das revoluções que eles admiram – o socialismo e o nacional socialismo” (VADÉN, 2014, p.01, tradução nossa). Em outras palavras, contrariando a ideia dual entre pensar e agir, ambos compreendem a filosofia como uma ação – a mais decisiva, urgente e histórico-mundial ação que se pode ter. E esta ação, a qual a filosofia torna-se parte, nada mais é do que a ação política.

No caso de Heidegger, que a questão da ação política tornou-se um debate sem fim devido ao seu envolvimento com o nazismo (como já foi mencionado acima), é crucial lembrar que no seu “testamento filosófico” – entrevista publicada postumamente pela Revista alemã *Der Spiegel* na década de 60 – ele dizia que a

<sup>8</sup> Cf. Žižek, S. (2007a). Why Heidegger made the right step in 1933. *International Journal of Žižek Studies*, Vol.1, No. 4.

grande questão da “era da técnica” era a escolha certa do modelo político. Em seus termos:

Entretanto, de há 30 anos para cá, tem vindo a tornar-se mais claro que o movimento planetário da técnica moderna constitui um poder cuja grandeza historicamente determinada dificilmente pode sobrevalorizar-se. Hoje, *é para mim uma questão decisiva saber em que medida é que um sistema político (e qual) pode realmente ser conforme à era técnica*. Não tenho nenhuma resposta para tal pergunta. Não estou convencido que seja a democracia (HEIDEGGER, 2009, p.26, grifo nosso)

Vadén (2014) comenta que, se na década de 60 a preocupação do filósofo era e escolha certa do modelo político, quanto mais seria esta mesma preocupação na década de 30 em que sua participação política é bem mais explícita. Não obstante que nesta mesma entrevista, quando interrogado que tenha saído de uma postura apolítica para uma política, Heidegger (2009, p.25) corrige informando que apenas “no âmbito da Universidade...”.

No caso de Žižek, o melhor que se sabe é sua busca desenfreada de ser incluso no concílio presidencial da Eslovênia (1990) como parte da passagem para liberal democracia, embora se considere um comunista.

Estes dois exemplos contribuem para ver que o pensamento filosófico, tanto para Heidegger quanto para Žižek, não está em paralelo à ação. Pelo contrário, é por meio dele, sobretudo, que ações políticas são desenvolvidas. Desta compreensão, Vadén (2014) reconhece, a seu ver, a conexão mais crucial entre Heidegger e Žižek, o posicionamento da verdade. O que isto significa? Que a verdade é partidária. A noção de verdade, para ambos, não pode ser tomada como uma categoria que expressa a neutralidade, ela só é acessada desde uma limitada, engajada e parcial posição. Ou seja, se o pensamento filosófico é uma ação política efetiva, a verdade, na medida em que é a mais cara das pretensões deste tipo de pensamento, também não pode estar alheia às experiências inerentes desta ação, qual seja, o seu posicionamento, o seu partido.

A título de exemplo, no caso específico de Heidegger, mesmo não se atendo aos textos políticos da época do reitorado de Freiburg, Vadén (2014) alega que é possível perceber este posicionamento da verdade nas investidas deste filósofo no pensamento poético, em especial, suas interpretações de Hölderlin. Por meio destas Vadén (2014) entende que Heidegger propõe uma compreensão da



verdade que está engajada em uma “experiência vulnerável” – o que radicalmente contraria a tradição filosófica. Por outro lado, esta experiência é reveladora de uma grande propulsão de mudanças, em suas palavras:

Somente desta experiência vulnerável pode a verdade brotar. Para Heidegger, a experiência não significa um acúmulo de recortes estéticos e atmosféricos. Pelo contrário, a experiência contém uma força preponderante que o sujeito da experiência pode muito bem perceber como ameaça [...] (VADÉN, 2014, p.5, tradução nossa)

O que Vadén na verdade quer salientar no pensamento *heideggeriano* é o caráter singular – mas não subjetivo – da verdade concomitante ao seu poder de impacto.

Já no caso de Žižek, a vulnerabilidade e a não-neutralidade da verdade aparecem frequentemente sob diversos termos políticos. Para exemplificar, Vadén (2014) se vale das metáforas de Žižek: a universalidade do Cristianismo está muito mais no engajamento prático e a verdade do Marxismo é bem mais perceptível quando se assume o ponto de partida da experiência do proletário e não em um ponto neutro. Como bem lembra Vadén (2014), embora Žižek não fale de experiência quando discorre sobre a verdade, tal como faz Heidegger, sua crítica à neutralidade da verdade é nítida quando este enfatiza a natureza ideológica de todas as objetividades e autoevidencialidades. Nos termos do comentador, Žižek sustenta que a verdade é parcial também quando o sujeito *a vê* como objetiva, ou seja, a verdade universal é acessível apenas a partir de uma posição subjetiva engajada.

Consequentemente, Vadén (2014) alega que o *acesso à verdade* por meio do tom ameaçador da “experiência vulnerável” ou pela “posição subjetiva engajada” do sujeito confere tanto a Heidegger como a Žižek respectivamente o caráter de “revolucionário”. Ser revolucionário é admitir e agir por meio de uma verdade que é partidária, posicionada e engajada. Isto porque, para ambos, toda pretensão de verdade implica necessariamente uma ação política concreta e radical.

No caso de Heidegger, este caráter remete tanto a sua clara intenção de revolucionar as universidades alemãs na década de 30, quanto em sua crítica radical à era tecnológica na década de 50. Nos termos de Vadén (2014, p.9, tradução nossa), “Heidegger foi um pensador revolucionário que não voltava atrás, no que diz respeito ao trabalho político real, quando ele via uma oportunidade para fazê-lo”. No caso de Žižek, ele mesmo não oferece tais razões

– o que não é de tudo contraditório, haja vista que exigir uma justificativa para ser revolucionário seria supor que esta revolução não é evidente o bastante ou mesmo carece de fundamentos. Em outras palavras, para Žižek não se pergunta quais os fundamentos da revolução, e sim a quem pertence a iniciativa de iniciar a revolução. Portanto, o filósofo vê na própria autoevidência da revolução o ponto de partida de seus atos.

Aqui, ainda, cabe dizer que o juízo moral a respeito do caráter revolucionário de ambos não está em questão. Se Heidegger ou Žižek estavam certos ou não em suas escolhas partidárias – nacional-socialismo e comunismo respectivamente – se ambos os modelos políticos são ou não modelos que suprem as necessidades do discurso da ação, isto deve ser discutido em outro nível. O que está em questão aqui, por enquanto, é a evidência do pensamento engajado politicamente como um pensamento autêntico ou como a única possibilidade da própria verdade.

Por outro lado, ser “revolucionário” na leitura do comentador é sinônimo de anticapitalismo, seja defendendo o nacional socialismo (no caso de Heidegger), seja defendendo o comunismo (no caso de Žižek). Nos termos de Vadén (2014, p.6, tradução nossa),

Eles [Heidegger e Žižek] vêm a tentativa de aliviar os excessos do capitalismo como fútil ou mesmo contra-produtivo, bem como uma tentativa de apenas sustentar o sistema. Nem Heidegger nem Žižek permanecem em uma lenta e progressiva reforma. Este extremismo revolucionário é claro [...]

Para aprofundar esta aproximação entre revolucionário e anticapitalismo – saindo do âmbito meramente formal da questão e aprofundando em julgamentos mais políticos – é necessário ainda introduzir a segunda categoria de aproximação, qual seja, a de finitude. Só é possível acessar a esta equação (ser revolucionário é ser anticapitalista) se se compreender como que ambos descrevem a figura do revolucionário. Em linhas gerais, é adentrar no “sujeito da ação” em seus alicerces antropológicos.

Tanto Heidegger como Žižek, afirma Vadén (2014), defendem uma ideia de ser humano sobre a base de uma incompletude e finitude. A “filosofia da finitude”<sup>9</sup>, pensada desde Heidegger e Žižek, não é simplesmente lidar com

<sup>9</sup> Termo usado por Brockelman (2008, p.03) para se referir à qualidade distintiva do final do século XIX e início do XX e significa algo como o esforço de pensar a situação humana sem referência ao ponto de vista platônico desde e para o qual a vida humana deve viver.

um tema tipicamente medieval, qual seja, a resignação humana diante de Deus frente ao seu pecado do orgulho. Mas, pelo contrário, é a recolocação da própria possibilidade da epistemologia. Brockelman (2008) explica que a intuição da finitude em Heidegger remonta sua obra “Ser e Tempo” e seus textos que estão em uma fase de seu pensamento denominados de “Metafísica do *Dasein*”<sup>10</sup> (1927-1930). Nestes textos, Heidegger procura discutir a finitude em um nível tal que aquilo que parecia uma mera limitação epistemológica no Medievo é, de fato, uma verdade ontológica. Brockelman explica que

[...] se a finitude primeiro diz-nos que somos mortais, que não podemos ter o tipo de conhecimento da realidade que atribuímos a um observador onisciente; então o Heidegger deste período insiste que concebêssemos isto como uma limitação da própria realidade. O mundo real é uma espécie de coisa que estruturalmente impede qualquer conhecimento (2008, p. XIV, tradução nossa).

Uma filosofia da finitude – prossegue o comentador – não implica necessariamente em um projeto pelo qual se vive individualmente suas vidas, mas também um projeto de que permite viver na relação com outros indivíduos e com a sociedade. Ela é na verdade uma marca intrínseca da rebelião contra o pecado da filosofia moderna e da ciência quando estas aceitam acriticamente a abstração da vida humana; muito embora também vá radicalmente contra qualquer filosofia pré-moderna e cosmológica.

Para Žižek – afirma Brockelman (2008) – o compromisso de Heidegger com a finitude não deve ser visto como uma experiência de determinação ou limitação, mas como um lado positivo: um modo de encarar a existência (o *Dasein* que sou) a partir das possibilidades as quais sou capaz de abrir por minha própria e infundada decisão. A finitude humana está intrinsecamente ligada à necessidade de um modo de existência que não pode ser individualizante. Este modo de existência coletivo, por assim dizer, é assegurado por Heidegger em “Ser e Tempo” com a analítica existencial do *Dasein*.

Este modo de ler a existência humana – o *Dasein* – sobre uma base coletiva, Vadén (2014) lembra, também foi defendido pelo pensamento francês, em especial

<sup>10</sup> Cf. JARAN, F. *La Métaphysique du Dasein*. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930). Bucarest : Zeta Books, 2010b.

por Marcuse no final da década de 20 e início da década de 30. Para Marcuse (apud Vadén, 2014, p.13) “o Dasein de Heidegger, como uma subjetividade coletiva [...] pode agir historicamente no sentido marxista”. Não obstante, como nota Vadén (2014), a leitura marcusiana de Heidegger mostrou a ambiguidade existente neste pensamento, isto é, ao mesmo tempo que a facticidade da fenomenologia heideggeriana, por um lado, o levou às reflexões transcendentais (como é o caso da obra de “Ser e Tempo”); por outro, o colocou em contato direto com a política ideológica racista.

Há ainda uma leitura que procura aproximar “Ser e Tempo” e “História e consciência de classe” de Lukács. Vadén (2014) nota que os pontos de contato são o tema da “alienação” e o da “reificação”. Tal como em “Ser e Tempo”, a qual Heidegger defende a superação de uma existência inautêntica própria da cotidianidade mergulhada na instrumentalidade por meio de uma existência autêntica que parte da diferenciação do modo de ser do homem enquanto *Dasein*; também Lukács faria o mesmo: superar a cotidiana condição de vida e trabalho alienados pela civilização moderna por meio de uma concreta conscientização de classe da divisão sujeito-objeto, consciência-natureza. Esquemáticamente, enquanto os marxistas (seja Lukács, ou mesmo Marcuse) defendem a tese da existência da classe-histórica, Heidegger, por sua vez, defende a tese do ser-histórico. Apesar das semelhanças, resguardam-se as tensões entre marxismo e heideggerianismo (VADÉN, 2014).

Contrariamente, Brockelman (2008) lembra que este modo de entender “Ser e Tempo”, como uma existência coletiva, não é o pensamento mais amplamente aceito entre os críticos de Heidegger, principalmente Karl Löwith. Segundo esta crítica, explica Brockelman (2008), a defesa da autenticidade existencial do *Dasein* implica e impõe o abandono do modo de ser inautêntico do *das Man*, em outros termos, é um modo existencial que não pode ser determinado por um “eles”, mas sim por uma espécie de “clássica atividade subjetiva *individual* definida contra o superficial mundo social. Este “subjetivismo residual”, continua o comentador, seria ainda o atrativo para o envolvimento com o nazismo, pois compreende-se que as mudanças no pensamento de Heidegger por volta dos anos 30 em direção ao nacional-socialismo seria a saída do subjetivismo existencial para uma espécie de “filosofia da Vontade subjetiva” transposta a um “onto-sujeito” em sentido amplo: do povo (*Volks*). Ou seja, não seria a defesa de uma crítica ao individualismo

propriamente dito que teria feito Heidegger filiar-se a um movimento político, senão justamente os resíduos individualistas do subjetivismo existencial de *Ser e Tempo* e transpostos ao nacionalismo germânico.

Um segundo grupo de críticas a Heidegger, que o desqualificam em termos de possuir um pensamento que defenda uma coletividade frente a uma individualidade, é aquele que o lê desde um desenraizamento de sua filosofia pelo excesso ontológico. Contra esta leitura, Vadén (2014) mostra que todos os críticos de Heidegger não podem deixar de admitir que suas últimas contribuições estejam sintetizadas na ideia de um ser histórico. Pensar uma compreensão ontológica sem temporalidade, de algum modo, trai aquilo que Heidegger mesmo arquitetou desde “*Ser e Tempo*”. Portanto, seres humanos só podem existir se, desde sempre, forem antecedidos por uma historicidade: nascimento e morte. Mais uma vez a finitude apareceria como categoria de compreensão que colocaria o pensamento heideggeriano em seu eixo fundamental.

Sobre esta tese nuclear do pensamento heideggeriano – a copertença entre ser e tempo (seja com a temporalidade do *Dasein* em ‘*Ser e Tempo*’, seja a História do Ser após a viragem) –, isto é, sobre a finitude, é que se pode fundamentar a natureza política deste pensador. A inseparabilidade da metafísica com a política, portanto, pode ser sustentada pelo fato de que

Se a compreensão de ser que os humanos possuem muda de acordo com história temporal do ser, eles também mudarão em acordo com história espacial do ser. Em outras palavras, separados espacialmente, espécies de *Dasein* que existe simultaneamente no tempo-relógio físico contém compreensões históricas diferentes do ser, pois precisamente as mesmas razões que separam temporalmente espécies de *Dasein* que existe nas mesmas coordenadas físicas contém diferentes compreensões históricas do ser. Se, por exemplo, a compreensão do ser na clássica Grécia antiga é diferente da compreensão de ser na Europa do século XVIII (incluindo a Grécia), assim também (e pela mesma razão!) a compreensão do ser na Greenland no século XVIII é diferente da compreensão do ser na Alemanha do século XVIII (não que outra Greenland ou Alemanha existam no século XVIII). (VADÉN, 2014, p.17, tradução nossa).

Com esta longa citação, Vadén alega que a ideia nuclear de Heidegger – o ser histórico – é uma compreensão metafísica (ontológica, no caso) que não é alienada do tempo e do espaço, i. é, da concreção da prática e está condicionada

à finitude (BROCKELMAN, 2008). A justificativa para que dois seres humanos vivendo em um mesmo período histórico, mas em localidades diferentes, pensem diferentemente é a mesma para que dois seres humanos vivendo em uma mesma localidade, mas em tempos diferentes, pensem diferentes: qual seja, a compreensão histórica e finita do ser. Em outros termos, as mudanças tanto temporais (tempo-relógio físico) quanto espaciais (geográficas) possuem suas explicações fundamentais e dependem necessariamente das mudanças de compreensão histórica do ser.

*Mutatis mutandis*, para ficar clara a caracterização do ser revolucionário enquanto postura anti-capitalista como traço essencial da aproximação entre Heidegger e Žižek, é necessário ainda fazer breves comentários sobre a zizekiana “teoria do sujeito”. É óbvio que Heidegger não é a única influência da filosofia da finitude em Žižek, Kierkegaard e Sartre também devem ser considerados (BROCKELMAN, 2008). Embora ciente das críticas pós-modernas à noção de sujeito, a questão de Žižek é pensar minimamente como um sujeito pode ser pensado. Esta teoria, Vadén (2014, p.29), comenta, “podemos chamar de ‘minimalista’. Isto significa que ‘sujeito’, para Zizek, “é o nome para o fato que o traço da experiência humana é sempre e já fraturada, incompleta e finita” (VADÉN, 2014, p.29, tradução nossa).

120

Nos termos de Daly (2004), o sujeito zizekiano nem é uma entidade nem um *locus* específico. O sujeito existe como uma dimensão eterna da “excessiva resistência” frente às formas de subjetivação. Ele é um vazio constitutivo básico que conduz à subjetivação sem poder ser preenchido por nada, é o resíduo de todas as formas de subjetivação, portanto não há uma identidade ontológica (claramente uma influência do existencialismo sartreano). Em termos lacanianos, Žižek define o sujeito como “um espinho na garganta do significante”. Em termos germânico-idealísticos, o sujeito se identifica com a negação: a tensão entre aquilo que sempre tende à subjetivação e, ao mesmo tempo, procura escapar dela. Neste sentido, ele é sempre estruturado, em certa medida, como um “ser-para-a-insanidade” [*being-towards-madness*]. Incide aqui, claramente uma perspectiva derridiana, quando este retoma a máxima de Kierkegaard: “o momento de decisão é o momento de insanidade” (DALY, 2004).

Sujeito, com efeito, não é um conteúdo independente (tal como pensavam Descartes e Kant), pois ele é tanto uma estrutura vazia (um quase uma não-estrutura) quanto um efeito da finitude e da incompletude do ser humano. Em

outras palavras, a “fratura”, o “sujeito fraturado” é condição *sine qua non* para que haja o conhecimento.

### **Crítica ao liberalismo**

Até aqui se compreendeu que o caráter revolucionário que liga Heidegger e Žižek implica um “ser-revolucionário” finito. Mas como compreender, a partir disto, a revolução como uma recusa ao capitalismo? Esta questão deve ser explicada desde o fato de que toda a discussão zizekiana sobre a revolução e sua necessária recusa a um modo de pensar o ser humano à luz do individualismo – e, como foi visto, também extrapolado a Heidegger – é uma afronta a um modelo bem específico de capitalismo: o liberalismo. Ribeiro (1998, p.46), comentando Robert Castel, alega que “a partir do século XIX a liberdade e o individualismo triunfantes comportam uma face humana, a da individualidade negativa dos que são privados de proteção e reconhecimento”.

Neste sentido, tanto Heidegger quanto Žižek resistem ao liberalismo não porque ele é ilusório, mas porque ele é um fenômeno efetivamente existente; e seus temores não estão calcados no mal que ele pode fazer, mas justamente no “bem” que ele propõe. Parafrazeando Frederic Jameson apud Vadén (2014), Žižek repetidamente afirma que o fim do mundo é mais plausível do que o fim do liberalismo. Portanto, faz-se necessário uma transformação total na experiência, ou seja, é necessária uma revolução.

A longa carreira de Heidegger remete diretamente a uma extensa campanha contra a noção liberal. Se o Heidegger de 1930 fosse vivo hoje, ele seria considerado um “militante”. Não obstante a queda do Nazismo, segundo a leitura de Vadén (2014) de Heidegger, esta queda, talvez, não tenha sido melhor do que a vitória dos centros de poder contra os quais esta revolução foi motivada. O problema, prossegue o mesmo, é que a palavra Nazismo foi associada ao horror e qualquer coisa que o lembre, e claro, será digna de repúdio, como se pode ler no prefácio da obra de Emmanuel Faye ‘Heidegger: a introdução do nazismo na filosofia’:

Longe de fazer o pensamento progredir, Heidegger contribuiu para ocultar o teor fundamentalmente destrutivo do empreendimento hitlerista, ao exaltar sua ‘grandeza’. Longe de enriquecer a filosofia, ele trabalhou para sua destruição, pondo-a a serviço de um



movimento que, por meio da discriminação assassina que o anima e do empreendimento de aniquilação coletiva ao qual conduz, constitui a negação radical de toda humanidade, bem como de todo pensamento (FAYE, 2015, p.19).

Em contrapartida, Vadén (2014) afirma que – o que não deixa de ser o “óbvio ululante”, parafraseando Nelson Rodrigues – é um truísmo afirmar que há certa distância entre o pensamento de Heidegger e as ideias dos líderes nazistas, haja vista que tal distância é inerente a qualquer seguidor de qualquer ideia (tal como Marx e os marxistas, Cristo e os cristãos). Assim sendo, a distância alegada pelos heideggerianos de Heidegger com respeito ao nazismo em nada prova que este era “apolítico” e nem que ele seja o “destruidor da filosofia” como querem Faye (2015) e outros. Pelo contrário, não obstante, a consciência de Heidegger de sua distância de pensamento com os líderes do partido e ainda sim optar por um trabalho político revolucionário, tudo isto reforça o compromisso do filósofo com a revolução, no sentido que Vadén (2014) oferece na aproximação com Žižek.

Žižek (2007) tem certeza que a entrada de Heidegger na vida política foi o ápice de sua carreira filosófica, aquilo que ele denomina de “o passo certo”, mesmo que na “direção errada”. Este modo de Žižek ler Heidegger é que permite extrapolar o caráter revolucionário a este último e ver nele uma crítica ao liberalismo. Quem oferece esta explicação é Vadén (2014). Em primeiro lugar, não é pela nacionalização da filosofia que Žižek considera Heidegger revolucionário, pois, como lembra bem Vadén (2014), a ideia de revolução de Žižek, quando esta rechaça o individual, deve ser tomada como universal e não como sinônimo do nacional. Neste sentido, o que torna Heidegger um revolucionário são as categorias de liderança, coletividade e liberdade discutidas na década de 30:

[...] para Žižek, também, o momento completo da liberdade atual é o momento da revolução, cujas pessoas funcionassem tal como se uma [delas] unificasse o sujeito coletivo, superando suas preferências individuais patológicas e, com efeito, criando uma nova esfera de liberdade por meio do qual foi previamente pensado como possível (VADÉN, 2014, p.47, tradução nossa)

A citação acima permite que se compreenda aonde Žižek quer chegar com Heidegger, i. é, ele reconhece em Heidegger, além de outras coisas, um traço importante na revolução: a superação de uma antropologia individualista como fundamento para uma filosofia política. Sobre este ponto Vadén (2014) explica que



o ser humano (o ser de ação, o revolucionário) no pensamento heideggeriano nem é individual nem é subjetivo (apesar das críticas de Löwith). Ao usar a expressão *Dasein*, Heidegger convergiria a existência humana para uma existência coletiva, para a geração, para o povo e para a história.

A autenticidade existencial prevista em “Ser e Tempo” é vista, na articulação feita com Žižek por Vadén (2014), como a condição política para missão histórica do povo: torna-se Estado. A autenticidade do histórico é a existência de um povo como um Estado. O modo de ser Estado é estruturado pela obediência, pois só assim é que as pessoas podem tornar-se líderes (*Führer*, Cristo, Hölderlin). Seguir o líder não é marchar atrás de uma bandeira, mas re-experimentar uma criativa e original experiência revelada e tornada possível pelo líder. Isto significa que um Estado revolucionário não precisa de relações representacionais (VADÉN, 2014).

Esta breve descrição, de algum modo, confere a Heidegger o passo certo. Como explica Vadén (2014), Žižek pensa que Heidegger teria dado este passo quando se engajou em uma experiência autêntica de concretização do pensamento filosófico, o que lhe permitiu admitir tanto a histórica finitude humana quanto abandonar o individualismo, substituindo-o por elementos importantes como coletividade, liberdade e liderança. Por outro lado, a “direção errada” tomada por Heidegger, como acusa Žižek (2007), dita aqui de modo sintética<sup>11</sup>, se deve ao fato de que o dado antropológico heideggeriano, o “sujeito nos termos zizekiano” – ou ainda, o ser revolucionário – embora não seja mais individual, foi subsumido por uma substância particular (o alemão ariano), não conferindo ao sujeito a sua universalidade.

É aqui que o pensamento de Heidegger, lido desde as aproximações com Žižek, o torna um anti-capitalista e um anti-liberal. O comentário de Vadén (2014, p.7-8) ajuda a compreender este corolário:

A visão liberal do ser humano é equivocada simplesmente porque ela vê o ser humano como um auto-suficiente e uma entidade livre-flutuante, referindo-se às coisas, e aos outros humanos, tal como ela os dispõe [...] Um humano é tanto o humano quanto a espécie de ser humano que ele ou ela é, pois a poesia abre um mundo a ele ou a ela (e a espécie de mundo que ela tem aberto). Apenas secundariamente

<sup>11</sup> Neste artigo, porém, não discutiremos com propriedade a segunda parte da assertiva de Žižek sobre Heidegger (“... na direção errada”), embora decisiva para a compreensão da primeira, ela implicaria em maiores delongas, o que afastariam por demais do tema pretendido. (N. do A).

pode o ser humano colocar-se fora da poesia e analisá-la como se fosse uma distância [...] A visão e opinião liberal podem ser mudadas, sem qualquer profunda consequência para a humanidade. A visão liberal do ser humano é tão débil quanto lisa e também diluída e distante. Uma visão liberal não se impõe, diferente da poesia que vive como parte do ser humano. O que vale para a poesia, vale para a comunidade; Heidegger vê a comunidade, *Mitsein* e participa da linguagem como traço experiencial fundamental que precede o indivíduo [...] (tradução nossa)

O limite da visão liberal, tal como a longa citação apresenta, é sua filosofia antropológica de fundo. Para que uma visão liberal se sustente, o sujeito liberal deve ser compreendido como um ente auto-suficiente, individualista. Esta compreensão, por sua vez, vai de encontro com o pensamento heideggeriano, em especial, com a tese sobre a verdade encontrada nos escritos tardios, aos quais se alega um modo de ser humano mergulhado na experiência poética, na experiência da finitude. A esta experiência, pois, não se pode sair, diferente da experiência liberal que facilmente pode ser mudada. Ademais, a experiência poética defendida por Heidegger como a própria experiência da verdade, enquanto expressão da linguagem, antecede o indivíduo e reivindica sua coletividade. Tal como a experiência poética, é a experiência revolucionária: uma reivindicação da coletividade humana e uma crítica ao capitalismo liberal (VADÉN, 2014).

124

Com efeito, tanto para Žižek quanto para Heidegger, o erro fundamental do liberalismo é sua compreensão da filosofia do homem e, não menos, sua filosofia política. Por esta razão, é possível dizer que a noção de revolução não é meramente uma mudança nas relações de poder ocorridas efetivamente no meio político. Pelo contrário, revolução quer dizer “transformação daquilo que faz o ser humano ser humano” (VADÉN, 2014, p.08). A política liberal bem como a filosofia liberal torna-se um processo de desumanização do humano quando o condiciona e subordina seu individualismo à livre concorrência. Em termos heideggerianos, a revolução se daria por meio de um “(re)nascimento” de uma nova experiência comunitária a qual incluiria todas as dimensões que, de algum modo, estão inerentes na comunidade humana recriando uma nova subsistência. Já para Žižek, a revolução estaria ligada a ideia de “maioridade” (em sentido lacaniano-hegeliano), isto quer dizer: abandonar as muletas ideológicas para se enraizar em um projeto comunitário (VADÉN, 2014).

## Considerações finais

O presente artigo procurou, em linhas gerais, notar previamente que tipo de relação é possível ser reconhecida nos comentários, que recentemente tem emergido, entre Heidegger e Žižek, partindo do pressuposto de que esta relação é relativamente nova e pouco estudada. Neste sentido, o artigo não é um comentário a Žižek nem a Heidegger, mas uma discussão sobre as aproximações feitas entre ambos. Para levar a cabo esta pretensa discussão dois comentadores, de modo mais específico, foram tomados como base. O primeiro foi T. Vadén e o segundo foi T. Brockelman. Ambos compreendem que há muito em comum entre Heidegger e Žižek, assim como há diferenças abissais. Ambos vêem que Žižek pode ser posto na fileira daqueles pensadores que dependem de Heidegger como também daqueles que o criticam. Por outro lado, ambos enveredam caminhos distintos na hora de mostrarem as interseções.

De Vadén, o que fica claro é a filosofia política como ponto de partida, embora suas discussões não se limitem a tal. Especificamente, a teoria da revolução de Žižek é o mote de acesso. O comentador procura deixar bem evidente quão político e concreto é a filosofia de Žižek e Heidegger. Não haveria uma filosofia descolada da ação e que não tivesse alguma implicação política. Em realidade, afirma Vadén, é de Heidegger que Žižek extrai e defende esta ideia; por isto todo o esforço deste comentador em mostrar dentro dos quadros do pensamento heideggeriano a tese da revolução. De Brockelman, por outro lado, o acesso se dá pela filosofia da finitude. Este reconhece que Heidegger é importante para a compreensão da teoria do sujeito de Žižek, ainda que não seja o único. A discussão se encaminha pela pergunta de quanto Heidegger ainda pode ser considerado um pensador moderno e quanto esse resquício o leva para a vida política. Dentro desta discussão é que se encontra a pergunta pelo sujeito e que se reconhece o horizonte da finitude como uma abertura para os contemporâneos como Žižek. Dentro destes dois encaminhamentos – Vadén e Brockelman – que o artigo procurou mostrar as ligações que se podem ser feitas entre Heidegger e Žižek.

Partindo da ideia de que filosofia e ação não podem estar separadas, Žižek e Heidegger se agregam, já que segundo Vadén, ambos devem ser lidos como aqueles que melhor viveram esta experiência, já que suas filosofias expressam o mais radical da ação: a política, ou melhor, a militância. Isto implica reconhecer

que a própria noção de verdade – pretensão última da filosofia – também é condicionada por esta militância. A verdade seria, em última instância, partidária. Este corolário é para este comentador o caráter mais revolucionário de ambos os filósofos em questão e aquilo que melhor os aproxima. Heidegger e Žižek são revolucionários. A bem da verdade, este reconhecimento não implica em grandes questões. É a partir das implicações que a revolução e a finitude possuem que a discussão exige mais cuidados.

Ao admitir que Heidegger e Žižek são revolucionários, Vadén também admite que isto implica uma radical teoria da finitude. Tal como alterca Brockelman, a finitude bem mais que uma condição da existência humana (mortalidade) é uma determinação ontológica e implica uma reconfiguração do ente que discorre sobre a própria ação. A filosofia da finitude propõe que as teorias do sujeito sejam revistas e oferece a Heidegger e a Žižek uma nova forma de compreender a ação política. É por meio dela que Žižek sustenta sua teoria de um sujeito minimalista e que Heidegger discorre sobre a autenticidade do *Dasein*. Com efeito, é nesta discussão da autenticidade do *Dasein* que Heidegger dá o passo certo como sustenta Žižek, pois considerando a finitude da existência, Heidegger não desconsidera a possibilidade de uma existência no coletivo. Esta, por seu turno, permite que Heidegger sustente uma filosofia política nacional-socialista, ou seja, uma postura anti-liberal.

Ora, a lógica é simples, porém suas implicações nem tanto. Em termos lógicos, a revolução ou o caráter revolucionário de ambos (Heidegger e Žižek) encerram uma compreensão prévia do ser do revolucionário, do ser da ação revolucionária. Este, por sua vez, deve ser visto à luz da filosofia da finitude, que o impede de ser absoluto e individualista; ao contrário deve ser um ser que seja mergulhado na experiência da finitude e, em função disto, necessite um do outro. Este modo de ser coletivo constroi politicamente ações em defesa de uma concepção superior de Estado (seja ele comunista no caso de Žižek, seja nacional-socialista no caso de Heidegger). Uma política em favor do Estado vai de encontro à filosofia capitalista, sobretudo, a liberal.

Assim, a tese de Vadén e Brockelman contribuem para ler a seguinte relação entre Heidegger e Žižek: ambos são revolucionários por, primeiramente, refutarem o dualismo entre pensar e agir em favor da política (tese esta também defendida por Harendt em “Condição Humana”); segundo, por favorecerem a

discussão de uma nova compreensão de revolução, i. é, revolução não é apenas mudanças no âmbito da superestrutura (parafrazeando Marx), mas uma revisão na infraestrutura ontológica do modo de ser do revolucionário: um ente coletivo.

Porém, não é bem esta a conclusão que este artigo considera relevante; mas a de, ao mostrar os pontos em comum entre Heidegger e Žižek, abre-se uma alternativa importante no estudo da filosofia política de Heidegger. Como já foi bem discutido, há uma espécie de dualismo a respeito desta questão: ou Heidegger é nazista e isto o invalida enquanto filósofo ou o nazismo de Heidegger é tomado em sentido fraco, reforçando o abismo entre teoria e prática, filosofia e ação. A partir destas reflexões quer se abrir uma perspectiva de “via média” sobre este problema da filosofia heideggeriana.

Por meio das aproximações feitas pelos comentadores citados, é possível notar que o fato de Heidegger ter-se envolvido com o Nazismo tem, de modo dialético, acertos e erros. Heidegger acerta por compreender que a política liberal capitalista fere os princípios e os horizontes originários de compreensão do ser do homem, pois o obriga ou defender um individualismo cego ou um desenraizamento tecnológico. A defesa do nacional-socialismo não pode ser meramente confundida com os resultados do hitlerianismo. Porém, Heidegger se equivoca ao confundir a ideia de originalidade com a ideia de nacionalidade (germânico-ariana), promovendo, em função disto, as críticas a seu pensamento. A crítica ao pensamento liberal em tensão com o projeto nacionalista coloca Heidegger, não em uma alternativa lógica-matemática, mas em uma dialética passível de análise e mui proveitosa quando se observa as grandes questões políticas do cenário brasileiro fruto de influências da política neo-liberal.

## Referências

BROCKELMAN, T. **Zizek and Heidegger**. The Question Concerning Techno-Capital. NY: Continuum, 2008.

DALY, G. Introduction: Risking the impossible. In: ZIZEK, S.; DALY, G. **Conversations with Zizek**. Cambridge: Polity Press, 2004.

FAYE, E. **Heidegger: introdução da filosofia no nazismo em torno dos seminários de 1933-1935**. Trad. Luiz P. Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2015.

HEIDEGGER, M. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (27. Mai 1933). In: **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges**. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2000, Band 16, Abteilung: Veröffentliche Schriften 1910-1976 (Gesamtausgabe).

\_\_\_\_. **Já só um Deus nos pode ainda salvar**. Trad. Irene B. Duarte. Covilhã: LusoSofia press, 2009. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/heidegger\\_ja\\_so\\_um\\_deus\\_nos\\_pode\\_ainda\\_salvar\\_der\\_spiegel.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf). Acesso em 07/07/2017.

PALMER, Joy A.; COOPER, David E.; CORCORAN, Peter Blaze (Ed.), **Fifty Key Thinkers on the Environment**. London: Routledge, 2001.

RIBEIRO, D. P. Anotações da obra *Les metamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat de Robert Castel*. **Multitemas**. Periódico das Comunidades Departamentais da UCDB. Campo Grande, n.10, outubro, 1998, pp.44-74.

SAFRANSKI, R. **Heidegger**. Um mestre da Alemanha entre o bem mal. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

VADÉN, T. **Heidegger, Zizek and Revolution**. Rotterdam: Sense Publishers, 2014, v. 1 (Perspectives of critical theory and education).

Žižek, S. (2007a). Why Heidegger made the right step in 1933. **International Journal of Žižek Studies**, Vol.1, No. 4.