

A TRANSCENDÊNCIA FIN(DA)ITA NA POLÍTICA¹

Philippe Lacoue-Labarthe

1. No horizonte do trabalho, do qual se propõe aqui destacar um fragmento, uma questão: há uma política possível que leve em conta o pensamento de Heidegger?

Fazer aqui referência ao “pensamento” de Heidegger é reconhecer – certamente de maneira nada simples, interrogativa, conflituosa – a pertinência da “questão da metafísica”. Mas é também, por conseguinte, expor-se ao risco de ver invalidada (ou estritamente delimitada), em cada um de seus termos como em sua própria possibilidade, a questão de uma “política possível”. Especialmente, nada assegura de que o próprio conceito de *política* possa conservar aí algo de bem fundado.

2. Para pôr à prova esta questão, e ter alguma chance de articulá-la com algum rigor, é necessário primeiramente interrogar o que chamaremos, por medida de economia, a “política heideggeriana”: o que pôde implicar politicamente – e de que modo (acidental ou não, mediato ou imediato), até que ponto, com que rigor, em que estilo político, por meio de que relação com o filosófico, etc. – o pensamento de Heidegger? Quais foram, ou não foram, as conseqüências políticas da delimitação da metafísica?

3. Conduzir essa interrogação supõe que se encare de frente – primeira etapa de um trabalho evitado demasiado cuidadosamente até o presente – a questão do engajamento político de 1933. E que essa questão, não a coloquemos de maneira exterior, de um “ponto de vista” de antemão desqualificado pela própria radicalidade das questões heideggerianas (históricas, sociológicas, ideológicas ou tão simplesmente políticas), mas desde o próprio pensamento de Heidegger. Isto é – de nenhum outro léxico se dispõe aqui – como uma questão filosófica. Em si mesma dupla:

a) Em que bases filosóficas pôde dar-se o engajamento nazista de 1933? O que, no pensamento de Heidegger, tornou possível – ou melhor, não *impediu* – o engajamento, este engajamento político?

(Primeira questão, por tabela, de alcance geral: sob que condições a política pode arrastar a filosofia? Há uma inevitável sobredeterminação política da filosofia? E até que ponto a política é mais poderosa do que a filosofia?)

– Estas estão talvez dentre as questões mais difíceis que nos legou o “totalitarismo”.)

b) Qual foi, em 1933, o sentido do engajamento político de Heidegger? Que política – e que conceito de política – foram mobilizados ali?

4. Tentar-se-á analisar, sob este ângulo, o único texto político que Heidegger não renegou: o “Discurso da reitoria”. É óbvio que é, mais uma vez, por medida de economia: o reconhecimento “póstumo” desse texto lhe confere um incontestável privilégio; mas não fosse o fator tempo, são todas as proclamações políticas de Heidegger (em 1933-1934, mas também mais tarde) que deveriam ser submetidas à análise.

Tentar-se-á mostrar que o “Discurso da reitoria” se inscreve diretamente na “destruição da história da ontologia”, isto é, não a empresa de delimitação (ou, menos ainda, de desconstrução) da metafísica, mas no projeto de sua *instauratio* fundamental ou de sua refundação. A política heideggeriana, em 1933, é a conseqüência mais nítida da “repetição” da “fundação” kantiana – e, por isso mesmo, da retomada da questão (grega) do “sentido do ser”.

O que, no pensamento de Heidegger, tornou possível, ou mais exatamente: o que, no pensamento de Heidegger, não impediu o engajamento de 1933?

Essa é, portanto, a questão que me coloco aqui, o mais próximo possível, e para a qual gostaria de poder adiantar uma primeira resposta ou esboço de resposta.

Pois trata-se, todo mundo o sabe, de uma questão enorme. Em si. E tão enorme, aliás, desta vez literalmente (com relação em particular às normas, isto é, às proibições, de nossa prática filosófica) que, malgrado as aparências (e muito barulho), praticamente nunca foi colocada. Em todo o caso, que eu saiba, pelo menos, nunca trabalhada nestes termos.²

Esta questão, conseqüentemente, a primeira tarefa é elaborá-la rigorosamente.

Antes, no entanto, e para prevenir todo o risco de mal-entendidos, gostaria de frisar isto, duas coisas:

1. Meu propósito será aqui – e tanto mais que a questão me parece, em todos os sentidos, temível – analisar, e não acusar. Mas isso não significa absolutamente de minha parte qualquer “neutralidade”; nem, muito menos, qualquer submissão ao ideal, se podemos considerá-lo como tal, de imparcialidade, de abstenção de julgamento. Não creio tampouco, recuso mesmo

que se possa adotar com relação ao “caso” uma postura serenamente “histórica”: não é chegada a hora de examinar as coisas com a “distância necessária”, e provavelmente nunca chegará; assim como não chegará jamais a hora em que poderemos considerar como cicatrizada a “ferida do pensamento” de que falou Blanchot.³ Há algo de irreparável, absolutamente; e há também, apesar da repugnância que sentimos, algo de imperdoável. Para além da inevitável tomada de posição política (a qual não ignoro que ela seja também, como tal, o legado universal e irrenunciável do “totalitarismo”), é de uma necessária condenação ética que se trata, sendo nós, como sou, ignorantes do que constitui a ética e do que faz sua necessidade. Ao dizer isso, não ponho somente em questão o que chamamos pudicamente de “episódio de 1933”, embora comprometer-se, mesmo que pouco ou brevemente, com um regime e uma ideologia explicitamente racistas e anti-semitas já seja um escândalo. Mas dizendo isso, ponho também (e talvez sobretudo) em questão a ausência de qualquer arrependimento e o silêncio observado, parece que obstinadamente, sobre o mais grave: sobre o extermínio.

2. E até certo ponto, por conseguinte: a questão que coloco assim, a propósito de Heidegger, não é de forma alguma uma questão simplesmente histórica, mas uma questão “atual”.

Conhecemos o famoso “quem pensa grandemente se engana grandemente”.⁴ O erro, ou melhor, a *culpa*, de Heidegger, mesmo tendo sido o que foi, continuo acreditando, não retira estritamente nada à “grandeza” do seu pensamento, isto é, ao seu caráter – para nós, hoje – decisivo. Um pensamento pode não ser infalível e permanecer, como se diz, “incontornável”. Mesmo a sua falibilidade, de resto, dá a pensar. É por isso que continuo acreditando que é também ele, esse pensamento, que nos coloca, a partir da fraqueza que foi a sua, assim como a partir de seu mais extremo avanço, a questão da política.

De que trata, em geral, o político? Qual é a sua origem, quais são as suas subjacências histórico-filosóficas, quais são os limites ou os marcos do (ou dos) conceito(s) do político que manipulamos? Em que consiste, em sua essência, o político? (Ou se quiserem: o conceito é suficiente hoje para designar o que pretendemos designar por este nome? Podemos, e a que preço, sob que risco filosófico ou já não filosófico (sob que risco do “pensamento”), recorrer ainda inocente ou quase inocentemente a essa palavra?) E inversamente, nada poderá impedir que se leve a termo certas questões heideggerianas: qual é, no fundo, a sobredeterminação política da filosofia? Até que ponto não é o

político, ou algo de político, entre outros, mas particularmente, que a torna tão penosa e não cessa de perturbar a delimitação da filosofia? Até que ponto o político não é o que não pára de inacabar [*inaccomplir*] a filosofia, com todas as conseqüências de uma dominação de que não vemos o fim?

Parece-me difícil, hoje, evitar essas perguntas; e difícil não reconhecer que Heidegger é o único que nos permite colocá-las. Como tais, isto é, como “questões-limite”, pois é o ponto em que nos encontramos e que seria fútil no lo mascararmos. Em outras palavras, a pergunta que gostaria de fazer a Heidegger é ela mesma heideggeriana. É uma questão *de* Heidegger por meio da qual me pergunto se não deveríamos entender: é a questão de Heidegger, isto é, no fundo a questão que, à sua maneira, mais ou menos aberta, mais ou menos lucidamente, Heidegger não cessou de se fazer desde 1933.

É por isso que doravante ela pode tomar esta forma aparentemente ingênua (mas é uma “ingenuidade” como essa, me parece, que abriu o caminho de Hannah Arendt, e, em grande medida, de Bataille): há uma “política” possível que leve em conta o pensamento de Heidegger? E vê-se bem que o “levar em conta”, aqui e doravante, que exclui evidentemente a “crítica” (mesmo pretendendo-se “interna”), nem por isso inclui qualquer submissão. Não se trata de pensar tão simplesmente “com” Heidegger, nem mesmo, como Habermas julgou suficiente dizer, retomando a fórmula do próprio Heidegger, de “pensar *com* Heidegger *contra* Heidegger”.⁵ Mas trata-se talvez muito simplesmente – a própria dificuldade – de uma tentativa de livre relação (ou seja, de uma relação instável, dividida, nem interna nem externa, sem estatuto de antemão prescrito ou propriamente definido) com, senão um pensador respeitado, pelo menos um pensamento reconhecido.

Dito isto, retorno à minha questão inicial, isto é, à restrita questão de um começo: o que autorizou, o que não impediu, no pensamento de Heidegger, o engajamento de 1933?

Colocar esta pergunta, nas condições em que me encontro, consiste em relacionar e comparar dois textos, se é que se trata de dois textos: o texto filosófico e o texto político – entendo por isso, de maneira bastante empírica, o conjunto de discursos e proclamações, pronunciados e publicados, que foram expressamente colocados por Heidegger sob o signo da intervenção política. (Como já indiquei, é por medida de economia, e unicamente por medida de economia, que me deterei aqui ao “Discurso da reitoria”. O fato de tratar-se do único texto político que Heidegger não renegou⁶ lhe confere um privilégio evidente. Nem por isso se desqualificam todos os outros textos que Heidegger colocou sob a conta dos “compromissos” inevitáveis. O texto

político, se algo assim existe de forma inteiramente autônoma, é a totalidade de declarações recenseadas e conservadas.⁷⁾

O que significa, contudo, relacionar e comparar estes dois textos?

Já deve ter ficado evidente, os resultados tendo sido o que foram, que não podemos mais nos contentar em dizer: Heidegger colocou a serviço do nacional-socialismo o pensamento e a linguagem de *Sein und Zeit*; ou então: Heidegger traduziu *Sein und Zeit* no léxico da “revolução conservadora”, do “nacional-bolchevismo”, da literatura “*völkisch*”, etc. Proceder assim é, evidentemente, dar-se, de antemão, os meios de dar o passo, de pular do filosófico para o político, que se trata precisamente de colocar em questão. Reconheço que não é inútil saber em que área político-lingüística já se move o discurso filosófico de Heidegger, nem qual seja a sobredeterminação “ideológica” de certo vocabulário ou de certos temas em operação em *Sein und Zeit*. Mas é preciso ainda assegurar-se da autonomia, com relação à filosofia, dessa área político-lingüística ou dessa ideologia: ao constatar que tal palavra é particularmente marcada ou tal ideologema particularmente flagrante, o que teremos provado se se revela que essa palavra ou esse ideologema pode também, por exemplo, reconduzir a Nietzsche, a Hegel ou a Fichte? Que relação há afinal entre léxico filosófico e léxico político (ou ideológico)? Qual deles arrasta [*entraîne*] ou marca o outro? O que quer dizer inversamente: se uma mutação afeta o vocabulário filosófico de Heidegger em 1933, como decidir que esta transformação se deve simplesmente ao empréstimo (e sob que condições?) de uma linguagem política? A decodificação lexical – à qual se deveria acrescentar também a análise da sintaxe e do tom (do “estilo”), o exame crítico dos “gêneros” utilizados, das circunstâncias, dos destinatários, dos suportes, etc., etc., – uma decodificação como essa é certamente necessária, desde que, no entanto, a transcrição das conotações filosófico-políticas não seja tomada como evidente e não presuma uma certeza histórico-sociológica vinda não se sabe de onde. É necessária, mas não toca no essencial: ou seja, à questão do *teor filosófico* do discurso político mantido por um filósofo *na qualidade de filósofo*. Em outras palavras, permanece sempre a questão: é a sua filosofia ou o seu pensamento que engaja Heidegger na política (*nesta política*), e lhe permite dizer e justificar sua posição?

Se nos guiarmos pelas próprias declarações “póstumas” de Heidegger, o “Discurso da reitoria” inscreve-se no filão da lição inaugural de 1929: *O que é a metafísica?* Não apenas Heidegger indica que ele entrou na política “pelo caminho da universidade”, e limita à política universitária o seu engajamento político e a sua responsabilidade filosófica, mas assegura no fundo que o

discurso político de 1933 não diz nada além do que o discurso filosófico anterior a 1929. É um discurso *filosófico*. Destaco estas duas passagens:

Nesta época [trata-se de 1930], eu permanecia ainda inteiramente retido pelas questões desenvolvidas em *Sein und Zeit* (1927) e nos escritos e conferências dos anos seguintes: são questões fundamentais do pensamento que se relacionam mediatamente também às questões nacionais e sociais. [O “*mediatamente*”, *não está aqui evidentemente por acaso.*] De maneira imediata para mim, enquanto professor na Universidade, colocava-se a questão do sentido das ciências e ao mesmo tempo da determinação da tarefa da Universidade. Esta pesquisa está expressa no título do meu discurso da reitoria “A auto-afirmação da universidade alemã”;

E ainda isto:

O motivo que me levou a assumir a reitoria já está anunciado na conferência inaugural em Friburgo em 1929 [...]: “Os domínios das ciências distam muito entre si... Radicalmente diversa é a maneira de tratarmos seus objetos. Esta dispersa multiplicidade de disciplinas é hoje ainda apenas mantida numa unidade pela organização técnica de universidades e faculdades e conserva um significado pela fixação das finalidades práticas das especialidades. Em contraste, o enraizamento das ciências, em seu fundamento essencial, desapareceu completamente.”⁸

E de fato o “Discurso da reitoria” mantém sensivelmente a mesma linguagem (salvo a mobilização de uma “vontade de essência”, à qual retornarei adiante) e se organiza em grande medida em torno do mesmo motivo central.

[...]⁹

Se quisermos captar a essência da ciência, então temos de enfrentar a questão decisiva: deve a ciência continuar a *ser* para nós ou devemos deixá-la derivar para um rápido final? Que a ciência deva de todo ser, isso jamais é uma necessidade incondicional. Mas, se a ciência deve ser e se ela deve ser *para* nós e *por* nós, sob qual condição, então, pode ela verdadeiramente subsistir?¹⁰

Bem entendido, o tom se modificou e o ataque se faz sob um outro ângulo diferente. Voltarei a falar disso em um instante. Isso não impede que o gesto, tanto no que ele indica quanto no que ele pretende produzir, seja o mesmo aqui e lá: é um gesto fundador. Tanto em 1929 como em 1933, o discurso filosófico-político mantido por Heidegger é o próprio discurso da *instauratio*, no sentido latino da renovação ou da retomada, da refundação,¹¹ isto é, no sentido no qual, na mesma época, Heidegger interpreta a *Crítica da razão pura* como *Grundlegung* da metafísica (desvelamento de sua “pos-

sibilidade interna” ou “determinação da sua essência”) e no qual, sobretudo, ele pensa sua própria empresa como “repetição” da fundação kantiana, como vinda a lume ativa e transformadora (ou radicalizadora) de sua “problematicidade”.¹²

Não estaremos totalmente enganados, no caso, mesmo se não estivermos com toda razão, de remeter esse gesto fundador aos projetos de instauração especulativos da universidade de Berlim: num caso como no outro trata-se de reorganizar a Universidade em torno de, ou melhor, de reenraizar a Universidade no fundamento de toda ciência e de todo saber: metafísica ou filosofia, no sentido da filosofia primeira. No entanto, a diferença é que a metafísica, doravante, para Heidegger, é “metafísica da metafísica”¹³ – e a filosofia primeira, a ontologia fundamental. E que a questão da essência ou do fundamento não é outra coisa além da do nada [*né-ant*], ou do *Ab-grund* (do abismo). Daí se conclui que, se há especulação, seria preciso ainda saber de que natureza: se ela não se aparenta mais à especulação schellingiana do que à hegeliana, e mesmo se, apesar dos apelos freqüentes (explícitos ou não) às *Investigações sobre a essência da liberdade humana*, a especulação schellingiana já não é mais, na verdade (antes do curso publicado em 1936), objeto de uma delimitação muito firme.¹⁴

Deixo isso em suspenso: seria preciso um exame muito minucioso.

Em 1929 como em 1933, portanto, a questão da Universidade é a questão da essência da ciência, pois a fundação ou a refundação da Universidade só é ela mesma possível a partir da rigorosa determinação de sua essência. Entre 1929 e 1933, entretanto – mas Heidegger não é muito loquaz sobre isso –, tendo o contexto se modificado totalmente e a própria posição de Heidegger mudado, o sentido desta mesma questão foi radicalmente transtornado.

Não é que a sua nova função dê subitamente a Heidegger o poder de fazer ou de empreender o que em 1929, de seu lugar, ele tinha de se contentar em sugerir. Esse cargo, que assume a pedido (e quase, se acreditarmos no que diz, contra a sua própria vontade), mas que assume regularmente, como resultado de uma eleição legal, ele sabe perfeitamente que o deve à mudança de regime e à deposição brutal (e ilegal) de seu antecessor social-democrata. Não apenas de resto sabe disso, mas até certo ponto o aceita: o corpo professoral não se dirigiu a ele simplesmente em virtude de sua reputação e autoridade intelectuais, mas conhecendo suas orientações políticas, de que provavelmente ele não fazia, e em todo o caso, não fará jamais adiante, grande mistério. Nas explicações que fornecerá ao *Spiegel*, ele sustentará que a saudação feita ao final do “Discurso da reitoria”, quatro meses após a ascensão de Hitler ao

poder, à “grandeza” e à “magnificência” desta “partida” (ou, segundo Granel [em sua tradução do “Discurso”], “à nobreza e [à] grandeza dessa irrupção [*Aufbruch*]”) refletia então completamente a sua “convicção”; falará também da esperança que tinha de “captar a corrente [...] das forças construtivas ainda vivas”;¹⁵ e assim como, após a sua demissão, continuará falando da “verdade” e da “grandeza interior” do nacional-socialismo, também não há nenhuma razão para imputar à prudência tática ou à ênfase retórica da circunstância a chamada insistente, em todos os textos, à “reviravolta total da existência alemã” provocada pela revolução nacional-socialista.¹⁶

No entanto, ele não deixa de ter, ao mesmo tempo, a clara consciência de um perigo ou ameaça que pesa sobre a universidade e que vem duplicar aquele ou aquela de seu estilhaçamento em disciplinas regionais, de sua submissão a finalidades exteriores (i.e. profissionais), e, portanto, a longo prazo, de seu desmoronamento em sentido estrito.

Essa ameaça, é, se quiserem, a ameaça ideológica. Mas a palavra é fraca. Na realidade, é a própria ameaça *totalitária*, isto é, os projetos de “politização” da Universidade e da ciência. Ou seja, no vocabulário da época, a “*politische Wissenschaft*”, exigida então, dirá Heidegger em 1966, “no interior do Partido e pelos estudantes nacional-socialistas” e que, longe de designar a politologia, pretendia significar que a “ciência enquanto tal, seu sentido e valor, é medida por sua utilidade prática para o povo”.¹⁷

É por isso que o “Discurso da reitoria” obedece também, se é que não obedece, de fato, primeiramente, a uma estratégia *defensiva*. (A *Selbstbehauptung* que o intitula, aliás, a auto-afirmação ou a afirmação de si, pode ser entendida imediatamente em alemão como *autodefesa*.) Mais exatamente, olhando as coisas mais de perto e levando-se em conta o fato de que, em se tratando no mínimo de uma estratégia discursiva, teríamos dificuldade de suspeitar de “ingenuidade” em Heidegger: o “Discurso da reitoria” obedece a uma dupla estratégia. Aliás, pelo menos dupla, pois se a autodefesa é *também* uma auto-afirmação, isto é, a reivindicação (de fato, a mais “afirmativa” possível) da autonomia e da autodeterminação universitárias, essa reivindicação por sua vez faz-se apenas, por necessidade, nos limites aparentemente aceitáveis. Quero dizer: a partir de um conceito ou visando uma essência da autonomia, que possa concordar com as exigências e os fundamentos da “revolução” em curso.

Ora, é aí, me parece, que se vêem articular entre si filosofia e política. Que se comunicam, se quiserem, o texto filosófico e o texto político, ou que,

mais justamente, o texto político se revela fundamental (e quase exclusivamente) um texto filosófico.

A questão que, de fato, subjaz a essa estratégia bastante intrincada, bem pesadas as coisas, é a questão da hegemonia, da *Führung*: da condução ou da direção, do “guiamento”. Trata-se de saber quem (ou o quê) é o *Führer* de quem; quem (ou o quê) dirige quem, e rumo ao quê, isto é, em nome do quê. Aonde se sustenta, em outras palavras, a hegemonia verdadeira e incontestável; e de onde, pela mesma razão, toda hegemonia, qualquer que seja ela, retira o seu poder hegemônico. Em suma, trata-se de saber qual é a hegemonia da hegemonia.

Este é, sem a menor precaução oratória, o motivo de abertura do “Discurso da reitoria”:

Assumir o reitorado significa comprometer-se com a liderança [*Führung*] espiritual desta escola superior. O séquito [traduzindo aqui o termo feudal (e corporativo) de *Gefolgschaft*¹⁸] de docentes e alunos só desperta e se fortalece a partir do verdadeiro e coletivo enraizar-se na essência da universidade alemã. Essa essência, porém, só alcança clareza, destaque e poder se, antes de tudo e a todo momento, os próprios líderes são liderados [*die Führer selbst Geführte sind*] – liderados pela inexorabilidade daquela missão espiritual que o destino do povo alemão imprime em seu caráter histórico.

O que é de todo o modo bastante claro: a direção da Universidade – digamos: a *Führung* de Heidegger – só faz sentido como direção espiritual, se o conjunto do corpo universitário se determina verdadeiramente como universitário, enraíza-se “verdadeiramente na essência da Universidade” – e da Universidade Nacional, da Universidade alemã. (Com relação a 1929, um passo, desta vez, foi seguramente transposto, mas duvido que ele faça mais do que explicitar as proposições filosóficas já apresentadas, e de maneira bastante nítida, anteriormente.) Ora, por sua vez, a essência da Universidade só é o que é, isto é, só se efetua, se ela ordenar-se (inclusive o seu dirigente) ao que a constitui indissociavelmente como espiritual e nacional – em última análise, a essência é o povo alemão como espírito – ou, para não reduzir nada, só se ela se submeter à verdadeira hegemonia, que é a “missão espiritual”, destinal e historial,¹⁹ do povo alemão.

A hegemonia da hegemonia, a *Führung* da *Führung*, é a missão espiritual da Alemanha. E isso vale, não podemos deixar de ouvi-lo, aliás, no *jederzeit* (no “a todo momento”), vale para toda a *Führung*, para toda direção e toda pretensão à direção: para a vocação à direção e à *Führerschaft* (limitada) que a Lição inaugural de 1929 já reservava aos homens de ciência em razão mes-

mo de sua submissão à “coisa”, de sua “colocação a serviço” (*Dienststellung*) do ente;²⁰ mas também, senão sobretudo, para a *Führung* política.

De resto, isso não é apenas dito de passagem na abertura, para “marcar posição”. Mas é lembrado com insistência, como um tema ou um *leitmotiv*. Assim, perto do final:

Toda *Führung* tem de reconhecer ao séquito [*Gefolgschaft*] sua força própria. Mas todo seguir traz em si a resistência. Essa oposição essencial entre liderar e seguir não deve ser obscurecida, nem tampouco apagada.

E, da mesma forma, um pouco antes, talvez de forma ainda mais nítida:

[...] o que é decisivo na *Führung* não é o mero ir à frente, mas a força para andar sozinho, não por teimosia e desejo de dominar, mas em virtude de uma destinação a mais profunda e de uma obrigação a mais ampla.

Esse discurso se dirige de modo evidente, e, de resto, expressamente – insistindo muito nisso – aos estudantes, isto é, aos futuros dirigentes da sociedade (dizemos, os “executivos”...), e dirigentes atuais, isto é, aos professores e decanos. Isso parece bastante limitado e circunscrito. O que entretanto não o impede, de forma alguma arrogar-se o direito de definir a direção, a *Führung*, em sua essência; nem de consigná-la, referi-la e ordená-la à *Führung* de um gênero inteiramente diferente: premissa maior, se se quiser, ou geral (por oposição à premissa menor ou restrita). O recinto universitário ocupa aqui em realidade todo o espaço; ele estende os seus limites até o que está inteiramente de fora, transborda-se ele próprio e transborda, ultrapassa (i.e., transcende) toda instituição e toda circunscrição políticas. Assim, a voz que se levanta dali – e que é, ela mesma, a de um *Führer* – para dizer a necessária submissão a um destino e ao reconhecimento obrigatório de uma direção mais alta que qualquer outra, essa voz anuncia solenemente e dita sua conduta para toda direção. Por pouco o recinto universitário seria o deserto da profecia; e o seu reitor, o Tirésias, se me perdoarem essa redundância, de uma tragédia política.

A hegemonia absoluta, a *Führung* maior ou geral é, portanto, a missão espiritual do povo alemão. Como se deve entender isso?

O próprio Heidegger formula a pergunta: “Será que sabemos dessa missão espiritual?” E essa pergunta, em todos os seus termos, resume toda a questão do “Discurso”.

“Nós”, o *nós* que articula a pergunta, é, por certo: *nós*, na Universidade, *nós*, o corpo universitário em seu conjunto, aquele que só é como tal, efetiva

e propriamente como tal, reportando-se à essência da Universidade alemã. À pergunta assim enunciada, não se trata simplesmente de dar a entender que apenas a Universidade pode responder (a bem da verdade, já duvidávamos disso); mas trata-se de colocar que apenas a Universidade (alemã) pode a ela responder se *no mínimo* for capaz de apoderar-se e instituir-se a si mesma, na, e segundo a sua própria essência. Motivo, conseqüentemente, da autonomia (da independência) universitária a respeito do político, única capaz de assegurar-lhe a sua função política. Mas “com a condição”, e com a condição *interna*: isto é, com a condição de enraizar a tradicional “autonomia universitária” em um autêntico pensamento da autonomia, – numa *Selbstbesinnung*, numa auto-reflexão ou automeditação da Universidade, que deveria ser a primeira das tarefas universitárias; e de subordinar a própria *Selbstbesinnung* a uma *Selbstbehauptung*, na qual se deve pensar (empresto essa definição a uma das muitas passagens onde Heidegger, posteriormente, retornará a esta palavra, e muito precisamente a um texto consagrado à explicação do conceito de “vontade de poder”²¹ que é sem dúvida um dos conceitos maiores do “Discurso”) como “auto-afirmação originária” ou ainda como “a afirmação da essência.”²²

A pergunta era: “Será que sabemos dessa missão espiritual?” Eis a resposta:

A auto-afirmação da universidade alemã é a vontade originária e coletiva para a sua essência. A universidade alemã significa para nós esta alta escola que, a partir da ciência e através da ciência, educa e disciplina os líderes e guardiães [*die Führer und Hüter*: uma “guarda”, aqui, que duplica e “vigia” a *Führung*, a menos que a própria *Führung* seja, na verdade, essa guarda] do destino do povo alemão. A vontade para a essência da universidade alemã é a vontade para a ciência, enquanto vontade para a missão histórico-espiritual do povo alemão, como um povo que se conhece a si mesmo no seu Estado. Ciência e destino [*Schicksal*] alemão devem chegar *juntos* ao poder na vontade para a essência.

A resposta é, portanto, bastante simples (deixo em reserva aqui toda a retórica da *Entscheidung* e da *Entschlossenheit*, da decisão e da decisão-resoluta, da vontade de essência, onde o querer “pode se ligar ao que quer e ao que é querido”, o mandamento se submete à ordem que ele mesmo se dá, de forma a que a própria vontade se exceda e, ao exceder-se a si mesma, alcance o poder, domine o que é resoluto, revele-se em sua essência, poder, etc.²³), a resposta é, portanto, simples: a missão do povo alemão, sua missão espiritual, é a ciência. Ou, se quiserem, o que determina o povo alemão em sua essência, o que “o destino do povo alemão imprime em seu caráter histórico”,

o que o dirige, o comanda e o destina (há tudo isso no *Auftrag*, a missão) é a ciência. E nada mais. De passagem, foi claramente dito que o novo regime e o novo Estado, a *Führung* política, dão ao povo alemão o “saber de si” ou a consciência de si; não lhe dão o “poder”, quer dizer o ser. A *Führung* em sua essência é espiritual porque o destino da Alemanha é a ciência. O povo alemão só se realizará, só responderá ao seu destino e só alcançará propriamente a si mesmo – só se *identificará* essencialmente – se se devotar, consagrar-se e submeter-se à realização da ciência. Se ele quiser a ciência.

Daí a dupla tarefa (mas, na verdade, única) que apenas a Universidade é capaz de definir e, se ela tiver o querer, de realizar – o que lhe atribui de direito a direção: “expor a ciência à mais íntima necessidade [*Notwendigkeit*]”; “suportar [ou apoiar] o destino alemão em sua mais extrema carência [*Not* dessa vez, que é também ‘aflição’]”.

Daí também – e neste sentido, como o próprio Heidegger teve razão de lembrá-lo e sublinhá-lo, a estratégia do “Discurso” é perfeitamente nítida – a hierarquização das três “vinculações” que devem ligar a “comunidade estudantil” à “comunidade do povo”, à “honra e o destino da nação em meio aos outros povos” e enfim à própria missão espiritual do povo alemão. Isto é, claramente, a subordinação do “serviço do trabalho” e do “serviço das armas” (do “serviço da defesa”) ao “serviço do saber”. Subordinação tanto mais manifesta que, ainda que os três serviços sejam declarados “igualmente necessários e de mesmo nível”, trabalho e defesa são eles próprios considerados como saberes ou no mínimo como as próprias práticas “fundadas em seu saber e por ele esclarecidas.”²⁴

Daí, enfim – mas doravante isso é óbvio – a necessidade de “recobrar um novo sentido” para a Universidade,²⁵ de quebrar a sua organização “técnica” e recentrá-la, em cada uma de suas “formas fundamentais” (faculdades e disciplinas), ou de ordená-la apenas à “legislação espiritual” da ciência, entendida como “poder formador” (o poder configurador, *die gestaltende Macht*) da Universidade alemã.

Ele incumbe, portanto, o povo alemão de realizar a ciência em sua essência: “A ciência, diz Heidegger, tem de se tornar o acontecimento fundamental [*Grundgeschehnis*] de nossa existência espiritual como povo [*unseres geistigvolklichen Daseins*].”

O que dizer, portanto, da ciência em sua essência?

Resposta imediata, e esperada: a ciência em sua essência é o saber – *das Wissen*: a filosofia. “Toda ciência é filosofia, quer ela o saiba e queira, quer não.” Mais ainda, é o especulativo, o “retorno do especulativo”, se quiserem.

(Mas, na verdade, algum dia cessou, na verdade algum dia se ausentou?) O andamento em todo o caso é especulativo. Mas o teor? É preciso olhar mais de perto.

A ciência, em primeiro lugar, a ciência em sua essência se determina em sua inicialidade grega (voltarei mais adiante sobre o modo e o sentido deste reenvio, que não é um retorno, ao começo, ao envio inicial):

[...] se a ciência deve ser e se ela deve ser *para nós e por nós*, sob qual condição, então, pode ela verdadeiramente subsistir?

Tão-somente se nos situarmos de novo sob o poder [*Macht*] do começo de nossa existência [*Dasein*] histórico-espiritual. Esse começo é o pôr-se em marcha [*Aufbruch*] da filosofia grega. É aí que o homem ocidental, a partir da unidade de um povo [de um ser-povo, *Volkstum*] e pela força de sua língua, se levanta pela primeira vez em face do *ente em sua totalidade*, interrogando-o e compreendendo-o [*begreift*] como o ente que ele é.

E um pouco adiante:

A ciência é a firmeza incessante do questionamento em meio à totalidade do ente que incessantemente se oculta.²⁶

A ciência, em outras palavras, é a própria existência (*Existenz*), ou a existência, no sentido que tem essa palavra, desde *Sein und Zeit*, na ontologia fundamental – ou, o que dá praticamente no mesmo, no sentido do que o *Kantbuch* denomina de a “metafísica do *Dasein*”, que é o lugar da fundação ou da refundação da metafísica como tal, e a verdade, por esta razão, do que Kant requisitava sob o nome de “metafísica da metafísica.”²⁷

Não digo nada por ora da atribuição a um povo (e a um povo como “língua”, como comunidade, essencial, senão exclusivamente, lingüística) da “irrupção do saber”, esta irrupção-arrombamento, esta irrupção fraturante do homem ocidental. (*Aufbruch*²⁸ aqui é inegavelmente mais violento que o *Einbruch*, sistematicamente utilizado nos textos “filosóficos” para designar o advento temporal-historial, o *Geschehen* da existência do *Dasein*.) Mesmo se o motivo não era tão insistente ali, a determinação do *Dasein* pelo povo, pelo conceito “ontológico” de povo (o que rigorosamente deveria excluir que se tratasse de uma simples categoria política), estava programada há muito tempo, e notadamente desde o §74 de *Sein und Zeit*. Terei ocasião de voltar a isso. O que me parece indispensável sublinhar, imediatamente, é que a ciência em suma não designa nada além da transcendência do *Dasein*, isto é, a metafísica como tal.

A coisa, aqui, está em perfeita conformidade com o que Heidegger não parou de afirmar, em particular nos textos e declarações entre 1929-1930, que cercam a publicação do *Kantbuch*, e a assunção ao cargo da cátedra de Fribourg. Ou seja, em todas as “retomadas” do projeto fundamental de *Sein und Zeit* por meio das quais Heidegger, antecipando a publicação da segunda parte, tenta na realidade conjurar o fracasso e ganhar terreno sobre uma ruptura já irreparável, afundando-se – literalmente – na problemática da fundação, sem lograr tocar o ponto (a própria questão da essência do ser), de onde, como atestam as múltiplas retificações e advertências reiteradas, as cauções com que proverá a reedição de seus textos,²⁹ dar-se-ia luz à possibilidade de uma delimitação da metafísica e conseqüentemente de uma certa “saída” da metafísica.

Em todos os lugares, de fato, a transcendência do *Dasein*, a própria *transcendência finita*, isto é, tanto a compreensão quanto a pré-compreensão do ser são atribuídas, em sua historialidade, à e na efetividade do “ato filosófico”,³⁰ a irrupção do saber, o advento da metafísica, etc. Limitar-me-ei ao mínimo de exemplos:

Assim, em *Que é a metafísica?*:

O homem – um ente entre outros – “faz ciência” [*treibt Wissenschaft*]. Neste “fazer” ocorre nada menos que a irrupção [*Einbruch*] de um ente, chamado homem, na totalidade do ente, mas isso de tal maneira que, na e através desta irrupção, se descobre o ente naquilo que é em seu modo de ser.³¹

E mais adiante no mesmo texto, passada a célebre análise da prova do nada destinada a aclarar o fundamento abissal, o fundo sem fundo de todo saber do ente:

A existência científica recebe sua simplicidade e acribia do fato de se relacionar com o ente de modo especialíssimo[...] Esta existência científica somente é possível se se suspende previamente dentro do nada [...] Somente porque o nada se revelou, pode a ciência transformar o próprio ente em objeto de pesquisa [...]. O ser-aí humano somente pode entrar em relação com o ente se se suspende dentro do nada. O ultrapassar o ente [a transcendência do ente] acontece na essência do ser-aí. Este ultrapassar, porém, é a própria metafísica.³²

Ou, ainda, na conferência (contemporânea) sobre a *Essência da verdade* – que, é verdade, conhecemos apenas através da publicação de 1943:

A ek-sistência [...] é a ex-posição [*die Aus-setzung*] ao caráter desvelado do ente como tal [...]. A ek-sistência do homem historial começa naquele momento em que o primeiro pensador é tocado pelo desvelamento do ente e se pergunta o que é o ente [...]. Somente onde o próprio ente é expressamente elevado e mantido em seu desvelamento,

somente lá onde tal sustentação é compreendida à luz de uma pergunta pelo ente enquanto tal, começa a história. O desvelamento inicial do ente em sua totalidade, a interrogação pelo ente enquanto tal e o começo da história ocidental são uma e a mesma coisa.³³

O “Discurso da reitoria” não diz, estritamente, nada de diferente. À sua maneira apenas mais exotérica, ele reafirma a transcendência finita do *Dasein*, exposta ao ente e questionando-o, jogado em meio ao “poder superior” (*Übermacht*) do ente e entregue à problematicidade, à *Fragwürdigkeit* (ao caráter ao mesmo tempo duvidoso e digno de questão) do ser. Ele lembra, sobre o exemplo ou o modelo da determinação grega do saber, a submissão fundamental do saber à necessidade (*anánke, Notwendigkeit*) e sua “falta de força criativa”. Ele faz da “paixão” do saber – já era a palavra utilizada em 1929 – ou da “vontade de saber” aquilo que unicamente era capaz de captar a existência humana em seu conjunto, que essa existência seja definida como povo ou, uma coisa não exclui a outra, como tradição ocidental (“poder espiritual do Ocidente”).

Que em primeiro lugar, contudo, o *Dasein* que aqui está em questão seja o povo alemão, que o conjunto da discussão consista em suma em designar o povo alemão, segundo termos que serão utilizados um ou dois anos mais tarde, como “o povo metafísico “por excelência,³⁴ não falta nada mais para dar a pensar que um certo passo político foi transposto, para além de um “eurocentrismo” já manifesto, e que no fundo essa repetição política da ontologia fundamental, longe de ser uma simples explicitação da “relação mediata” que ela entretinha com as “questões nacionais e sociais”, significa o seu inteiro verter-se na política ou sua submissão ao político. Poderia ser isso: de novo, todos os indícios estão presentes. Mas também pode ser o inverso: pois nada permite excluir que essa espécie de transcrição da ontologia fundamental, no registro político, tenha por fim expresso delimitar o político, desde o lugar em aparência em si limitado do saber, e de submetê-lo a si mesmo. Lógica, como sempre, da hegemonia. E talvez não haja nenhum acaso se uma insistência particular, uma acentuação reiterada seja feita sobre o conceito ou o motivo de “mundo”: se a vontade da ciência – o advento do saber – é interpretada como a criação do mundo. Por exemplo:

Esse conceito originário da ciência obriga [...] à essencialidade e simplicidade do questionar em meio ao mundo histórico-espiritual do povo.

Ou ainda:

Se quisermos a essência da ciência no sentido da firmeza incessante e a descoberto do questionar em meio à incerteza do ente na totalidade, então esta vontade de

essência cria para o nosso povo o seu mundo do mais íntimo [*innersten*] e do mais extremo [*äussersten*] perigo, isto é, seu mundo verdadeiramente espiritual. [...] Somente um mundo espiritual garante ao povo sua grandeza. Pois ele força a constante decisão [*Entscheidung*], entre a vontade de grandeza e o deixar livre curso à decadência, a se tornar a lei a ditar o passo [*Schrittgesetz*] à marcha que nosso povo iniciou adentro a sua história futura.

Há aqui evidentemente todo um *páthos* heróico-revolucionário, toda uma retórica guerreira (ou muito simplesmente militar: o passo cadenciado...), ao mesmo tempo, uma brutalidade e um inchaço – e ainda, não citei tudo – que mascaram e desvelam o propósito filosófico. No entanto, se traduzirmos, é límpido: o mundo é aqui o que é na ontologia fundamental, ou seja, aquilo em cuja direção tem lugar a transcendência, o que o *Dasein* produz diante de si como esboço ou projeto de suas possibilidades:³⁵ a condição de possibilidade em geral de toda relação ao ente. O mundo de que se trata aqui é, para dizer de outro modo, o que *Vom Wesen des Grundes* designa como o “conceito transcendental” do mundo.

Ora, o mundo assim definido, sabemos-lo, não é apenas a possibilidade da manifestação como tal do ente, mas é ainda indissociavelmente a possibilidade da ipseidade em geral (da *Selbstheit* como o relacionar-se a si mesmo do *Dasein*), que é, por sua vez, como sua própria “neutralidade” a respeito de toda determinação ôntica (inclusive sexual), aquilo a partir do qual somente pode estabelecer-se a repartição do “tu” e do “eu”, e o *Dasein* relacionar-se ao outro. O mundo é a condição de possibilidade da *relação* em geral. Esboçar para o *Dasein* as suas próprias possibilidades – e isso toma sempre a forma dicotômica, nos limites da liberdade finita, de uma escolha ontológica: da grandeza ou do declínio, do autêntico e do inautêntico, etc. –, fazer irrupção desde o meio do ente no ente e ultrapassando-o, advir como si mesmo em seu poder-ser, é, cada vez, abrir a possibilidade de uma comunidade, de um ser-em-conjunto, que é primeiramente e que será sempre, para Heidegger, comunidade da língua. Por isso, explica-se, aliás, que o §74 de *Sein und Zeit* possa determinar lapidarmente como povo o ser-no-mundo, o *In-der-Weltsein*:

Na liberdade finita o *Dasein* assume a impotência [*Ohnmacht*] de seu ser-jogado a si mesmo e torna-se clarevidente a respeito das contingências da situação que lhe é revelada. Ora, se o *Dasein*, assujeitado a um destino, existe como ser-no-mundo; se a este título ele existe essencialmente no ser-com os outros, se advir é também um advir-com [*ein Mitgeschehen*], ele tem o sentido de um destino [*Geschick*]. Com isso designamos o advir da comunidade do povo. O destino não resulta simplesmente da soma dos destinos individuais, como tampouco o ser-com-em-reciprocidade [*das Mi-*

teinandersein] pode ser concebido como a simples soma dos múltiplos sujeitos reunidos. Pelo ser-com-em-reciprocidade em um mesmo mundo e em decisão-resoluta [*Entschlossenheit*] para certas possibilidades determinadas, doravante os destinos se encontram conduzidos. Na comunicação [*Mitteilung*] e no combate, a potência do destino apenas se libera.³⁶

O mundo, para resumir sem precaução, é a condição de possibilidade da política; e a essência da política, ou seja, a instância política fundamental, é a comunidade como povo. Se a ciência em sua essência – em outras palavras: a metafísica – é a criação ou a possibilidade da criação de um mundo, se o saber é a própria transcendência, então é o conjunto da política que se ordena ontologicamente ao filosófico. E tal é, muito precisamente, o que o “Discurso da reitoria” lembra: em todos os sentidos, a filosofia é a razão ou o fundamento da política.

Mas por que, apesar de tudo, esse privilégio concedido ao povo *alemão*? Por que essa missão, a ele confiada, de realizar a ciência? Por que cabe a ele o encargo do espírito e do “poder espiritual” do Ocidente inteiro? Ou mais rigorosamente: por que o acesso da ciência ao “poder” depende do acesso do próprio povo alemão ao “poder” e reciprocamente?

Questão, em outras palavras, do “nacionalismo” de Heidegger. De uma escolha determinada, de uma escolha *política* determinada. Ou se quiserem, mas, na verdade, é o mínimo que se pode dizer, de uma “preferência ôntica”. Ora, ainda que seja absolutamente necessário, como engajar-se nisso? E até mesmo, como articulá-la? Seria possível tal questão?

Poder-se-á sempre dizer, com efeito, que a escolha política de Heidegger começa (ao menos) quando o ser-no-mundo e o ser-com (ou o advir-com) do *Dasein* são pensados como povo, quer dizer também – e sobre isso a constância de Heidegger nunca cessará – como pertencimento a um mesmo destino ou como sentido (em) comum de um mesmo *Geschick*, de uma mesma “destinação” (mas sabe-se que a palavra designa também a destreza e a habilidade, a aptidão e o talento, em suma, o saber-fazer – em grego: *tékhnē*, voltarei a isso). Poder-se-á sempre dizer, mas será necessário também sempre dizer, de um só fôlego: essa escolha política, essa primeira escolha política é, de ponta a ponta, filosófica; não é uma *primeira* escolha política, não é sequer uma escolha *política*, pois a primeira escolha, se é que há escolha, é uma escolha *filosófica*. Na verdade, a escolha da própria filosofia (deixo aqui a fórmula em seu equívoco).

E se se reitera a mesma objeção quando esse povo, por sua vez, esse co-pertencimento destinal, revelar-se, exemplarmente, não apenas “alemão”, mas

– há, contudo, somente dois verdadeiros *exemplos* – grego ou alemão, como poderemos contestar que o privilégio assim concedido a esses dois “povos” (com tudo o que está implicado aí e que conhecemos muito bem, o próprio “Discurso” se detém um momento sobre isso: rebaixamento da latinidade, desconfiância com respeito à “interpretação cristo-teológica do mundo”, estrita delimitação, sob a responsabilidade de Descartes, do “pensamento matemático-técnico” da modernidade), como poderemos então contestar que o privilégio concedido a esses dois povos não é de antemão filosófico, quer dizer, não é o privilégio (incomensurável) da ontologia, da metafísica? E, que se constate, entre 1930 e 1933, entre *Vom Wesen des Grundes* (onde, por exemplo, um fim muito especial está reservado à interpretação evangélica e agostiniana do mundo como “conceito antropológico”)³⁷ e o “Discurso”, um enrijecimento no sistema da (des)valorização, mesmo se isso for certo, não provará grande coisa: ao mesmo tempo, em 1930, e (entre outros) no mesmo texto, *Vom Wesen des Grundes*, Kant – e só Kant – era reconhecido, sem rodeios, como o primeiro pensador a ter reconquistado as posições e as questões da grande filosofia grega.

O círculo, na realidade, continua inalterado. O nacionalismo de Heidegger é inegável. Exprime-se, em 1933, com todas as suas conseqüências políticas as mais suspeitas, e na pior das retóricas. Não retomarei a polêmica suscitada pelo uso que ele pôde fazer da palavra “*völkisch*” [popular] ou de sintagmas mal deslocados das palavras de ordem da extrema direita alemã. Embora *völkisch* não signifique “racista”, falar, tratando-se de povo, do “poder da mais profunda conservação (ou da salvaguarda: *Bewahrung*) de suas forças extraídas da terra e do sangue” é mais do que suficiente. No entanto, esse nacionalismo não é nada mais do que a conseqüência de um engajamento filosófico (se não for o próprio engajamento filosófico), e não visa nada mais do que, politicamente, submeter a política como tal ao *sentido* desse engajamento filosófico.

Esta é a razão pela qual é certamente possível realçar todos os traços que parecem sobredeterminar politicamente, antes mesmo que se declare como político, o propósito filosófico de Heidegger. Com relação a isso, aliás, o tema do povo não é certamente o único, ainda que seja provavelmente o mais importante, uma vez que, arrastando com ele o tema da língua (a não ser que dele provenha), determina entre outras as escolhas retóricas e estilísticas de Heidegger. Do mesmo modo, neste filão, pode-se e poder-se-á sempre considerar as declarações de 1933 como *a* declaração (a explicitação) daquilo que continha de essencialmente político o texto filosófico anterior. Mas isso

nunca nos levará para fora do círculo. A proposição: *a filosofia de Heidegger é do começo ao fim política* será sempre reversível. Poder-se-á sempre encenar a diferença ôntico-ontológica, e nada poderá romper a tomada [*prise*] heideggeriana do político. Enquanto o conceito heideggeriano de política continuar sendo mais fundamental do que todos os conceitos da política que se buscar lhe opor, não haverá a menor chance de determinar o filosófico, em Heidegger, como político. Melhor dizendo: nenhum conceito de política é suficientemente potente para abalar a determinação heideggeriana do político na sua essência. É aí que está toda questão.

Por isso é preciso modificar o ângulo do ataque. E, talvez, aqui, levantar uma suspeita bem diferente.

Suspeita esta cuja possibilidade fica clara, quando simplesmente nos damos conta de que é tão-somente à determinação heideggeriana do filosófico que se deve o fato de que seja impossível romper o círculo, em que me pareceu necessário nos fechar, e irresistível, ao menos até certo ponto, a estratégia de Heidegger. Digo “ao menos até certo ponto” na medida em que tanto o episódio de 1933 significa o fracasso dessa estratégia quanto, talvez, Heidegger tenha sido, no fundo, a primeira vítima de sua subestimação relativa do político: o devaneio “hegemônico” terá sido, apesar de tudo, de curta duração. Mas também não ignoro, ao dizer isso, que o revés (ou a derrocada) de 1934 em nada modificará a relação, em Heidegger, do filosófico com o político e que o mesmo círculo se reinstala infalivelmente, tão logo interroguemos, sob esse ângulo, os textos reputados posteriores à *Kehre*.³⁸

No entanto, o que entender aqui por “determinação heideggeriana do filosófico”? E por que reduzir toda questão a isso?

Determinação heideggeriana da filosofia ou do filosófico, isso quer dizer primeiramente (estes são termos que só uso por comodidade): valorização incondicional, ou, se quiserem, sobrevalorização do filosófico. (Com o que a arma absoluta se volta contra seu dono, o que talvez seja, estrategicamente falando, sempre o caso.)

O principal sintoma aqui, e um dos temas mais constantes, é a redução fundamental da existência ao filosofar: à articulação da questão “por quê?”, à interrogação do ente enquanto tal, à metafísica etc. Quer dizer, no vocabulário de 1933, ao saber e à missão espiritual. Pois é aí que está, sem dúvida, mas admito que seja necessário colocar a palavra entre aspas, o gesto mais radicalmente “político” de Heidegger. Daí que, primeiramente, se não provoca o engajamento político de 1933, pelo menos nos dá o sentido e permite, afinal, retroativamente, decifrar no texto filosófico anterior, a “vocaçã

política de Heidegger. Mas daí que, igualmente, e, sobretudo, relacionando toda prática – e privilegiadamente a prática social e política – ao filosofar (ou, em grego, toda *práxis à théôria*, no sentido forte), seja inevitável que o filosófico ou o “teórico”, nesse movimento mesmo, se determine como essencialmente político. Em outras palavras, não há exterioridade do político com relação ao filosófico, e, sem dúvida, entre filosófico e político, nem sequer, uma verdadeira separação: toda determinação filosófica da essência do político obedece a uma determinação política da essência; e essa, inversamente, supõe um gesto que só se pode qualificar de político. Esse co-pertencimento do filosófico e do político é tão antigo quanto a filosofia (e quanto o que ainda hoje se chama para nós política). E é a ela que Heidegger se submete sempre até mesmo na sua vontade de se submeter o político, ou pelo menos de circunscrevê-lo.

Continuo a ler o “Discurso da Reitoria”:

[...] Mas o que é a *theoria* para o grego? Responde-se: a pura contemplação [*Betrachtung*], que só permanece ligada à coisa em sua plenitude e exigência. Esse comportamento contemplativo deve supostamente, é o que se diz apelando-se aos gregos, acontecer por causa de si mesmo. Mas esse apelo é injustificado. Pois, por um lado, a “teoria” não acontece por causa de si mesma, mas unicamente na paixão de ficar junto ao ente enquanto tal e sob a sua aflitiva insistência. [...] Para os gregos, a ciência não é um “bem cultural”, mas o centro mais intimamente determinante de toda a existência [*Dasein*] do povo no seio do Estado.

Em suma – sem considerar uma operação sobre a *Verwirklichung* e o obrar [*mise en oeuvre*] que, provisoriamente, passo em silêncio – essa contemporaneidade do filosófico, ou do teórico, com o político é a conseqüência pura e simples da finitude: aqui, da “paixão de ficar junto ao ente enquanto tal e sob a sua aflitiva insistência”. É desde o meio do ente (*inmitten des Seiendes*), a partir da *Befindlichkeit* – do “encontrar-se” entre os entes – que tem lugar a transcendência finita. Abrindo a possibilidade da relação em geral, e, por conseguinte, também do ser-em-comunidade (do político), ela só pode praticar essa abertura a partir do interior daquilo que ela torna possível. Por definição. Para dizê-lo de outro modo, graças à finitude, o transcender (o filosofar) está compreendido dentro do espaço daquilo mesmo que ele torna possível. E se a transcendência (ou a liberdade), como insiste *Vom Wesen des Grundes*, é fundadora, forçoso então é supor que o filosófico está pré-compreendido na instituição ou na fundação (*Gründung* ou *Stiftung*) do político. O que não significa que a *pólis* seja somente um magma social ou sequer social antes do gesto filosófico que a instaura, mas que a *pólis*, a partir do momento em que

advém algo semelhante, a partir do momento em que ela se põe e se institui, é um espaço ou lugar completamente filosófico. Não há fundação política que não seja filosófica, pois o filosófico é a própria fundação. Quer dizer a política. Desse ponto de vista, aliás, se fosse preciso apresentar provas, não teríamos qualquer dificuldade em mostrar qual exato itinerário conduz, por exemplo, o Heidegger de *Vom Wesen des Grundes* (da análise da liberdade finita como “liberdade para fundar”, *Freiheit zum Grunde*), passando pelo engajamento nacional-socialista de 1933, até a *Introdução à metafísica* de 1935 onde, entre outras coisas, a *pólis* é pensada como “o fundamento e o lugar” do *Dasein*, o próprio *Da* do *Dasein*.³⁹ (Assim, como instância *arquipolítica*: o “político”, evidentemente, não é um conceito heideggeriano.)

Essa supervalorização do filosófico (conservo a palavra, mas se trata, apesar de tudo, de uma coisa bem diferente) é, portanto, o primeiríssimo signo do pertencimento de Heidegger ao filosófico (à metafísica), e a primeiríssima determinação política de sua filosofia. E não é por acaso, compreende-se doravante, se ela foi primitivamente dominada por uma problemática da (re)fundação da metafísica; como também não há, se Heidegger, no começo, não pára de invocar a determinação kantiana da metafísica como “disposição natural do homem.”⁴⁰

Mas, invocar Kant, no contexto dos anos 1930 e contra as interpretações neokantianas, é também invocar Nietzsche; é até provavelmente invocar antes de tudo Nietzsche, cujo “*Trieb der philosophiert*”, sob a autoridade do qual acontecera a Heidegger se colocar,⁴¹ não deixa de estar relacionado com a “disposição natural” invocada por Kant. Pois é Nietzsche, na realidade, o “herói” da aventura política de Heidegger. De tal modo que colocar em questão “a determinação heideggeriana da filosofia” redundaria em incriminar, em segundo lugar, a sobredeterminação nietzschiana dessa determinação.

“Herói”, aqui, deve-se entender num sentido estritamente heideggeriano – isto é, sem dúvida, estritamente nietzschiano. A saber, no sentido no qual *Sein und Zeit* toma essa palavra, sempre no mesmo § 74 e somente algumas linhas após o *Mitgeschehen* ter sido consignado como povo.⁴² O herói aparece no lugar exato, onde é necessário que algo suplemente, na história (na temporalidade do *Dasein*), a não-explicitação, para o *Dasein*, da origem das possibilidades sobre as quais ele se projeta. Mais exatamente – uma vez que essa explicitação, diz Heidegger, não é indispensável (e porque, de qualquer modo, na transcendência em direção ao mundo, não há apreensão explícita do esboço projetado, da *Entwurf*) – o herói aparece no lugar onde se revela que, na história, basta a tradição (*Überlieferung*, a herança e a transmissão),

isto é, a repetição (*Wiederholung*) de “possibilidades de existência passadas”, para provocar uma apreensão de possibilidades explícita:

Não é necessário que a de-cisão saiba *explicitamente* a proveniência das possibilidades sobre as quais o *Dasein* se projeta. Mas é na temporalidade do *Dasein* e unicamente nela que reside a possibilidade de ir buscar explicitamente na compreensão transmitida do *Dasein* o poder-ser existenciário sobre o qual o *Dasein* se projeta. A de-cisão, ao se transmitir [que é para si mesma sua própria tradição] torna-se então a re-petição de uma possibilidade de existência transferida. A re-petição é a *transmissão* [a tradição, *Überlieferung*] *explícita*, ou seja, o retorno às possibilidades do *Dasein* passado. A repetição propriamente dita de uma possibilidade de existência passada – que o *Dasein* escolha seus heróis – funda-se, existencialmente, na de-cisão antecipadora; pois é sobretudo nela que é escolhida a escolha capaz de libertar para o prosseguimento no combate e à fidelidade a outras possibilidades de re-petição.⁴³

Em suma, e dito de uma maneira bem diferente, o herói é um “modelo” ou um “exemplo” no sentido em que Nietzsche retomava seu conceito da tradição da *paideia* agonística (veja, entre outros, a *Intempestiva* sobre a história). É, e voltarei a isso daqui a pouco, um puro e simples “meio de identificação”. E em todo caso, ter-se-á reconhecido de passagem o decisionismo e o voluntarismo exigidos por toda teoria da *imitatio* e da rivalidade (da *agôn*), isto é, por toda mimetologia.

Mas se de imediato me parece pertinente tornar Nietzsche o “herói” da aventura política de Heidegger, isso não se deve apenas ao fato de que ele seja o único filósofo, junto com Platão, cujo nome aparece no “Discurso da Retórica”.⁴⁴ Na realidade, é porque seu nome é invocado num lugar decisivo e para designar – vale dizer, neste caso, para pôr sob o signo da morte de Deus – a ruptura e a mutação fundamentais ocorridas na história ocidental:

E se até nossa mais própria existência [*Dasein*] está diante de uma grande mudança [*Wandlung*], se é verdade o que disse o último filósofo alemão a buscar Deus apaixonadamente, Friedrich Nietzsche, a saber: que “Deus está morto” –, se devemos levar a sério esse estado de abandono do homem atual em meio ao ente, o que então se passa com a ciência?

Então o perseverar inicial e admirado dos gregos diante do ente transforma-se num estar-exposto, totalmente a descoberto, ao oculto e incerto, isto é, ao que é digno de questão. O questionar não é mais então apenas o estágio preliminar superável à resposta enquanto saber, mas o questionar torna-se ele próprio a mais alta figura do saber. O questionar desenvolve então sua mais própria força de descerramento do essencial de todas as coisas. O questionar compele então à mais extrema simplificação do olhar lançado sobre o que é incontornável.

Semelhante questionar rompe o encapsulamento das ciências em disciplinas separadas, etc., etc.

Nietzsche é, portanto, o “herói” desse heroísmo (trágico) filosófico-político que reconduz o saber – aquém do *thaumazein* grego – à sua raiz nua, que substitui a vã proliferação das respostas pelo puro questionar; que destina sobretudo a Alemanha (e sua Universidade), depois de passar a prova da derrelição moderna, a abrir, suportar e guardar a questão enquanto tal, quer dizer, a questão do ser.

Isso, é claro, não deixa de ter conseqüências. Ainda mais que não é somente a título de “profeta da morte de Deus” que Nietzsche é invocado aqui, mas, muito profundamente, é a própria metafísica de Nietzsche – ainda que, para dizer a verdade, aquela que provém, antes de tudo, de certa interpretação de Kant – que sobredetermina toda a proposta filosófico-política de Heidegger. A citação do nome, a escolha de semelhante “herói”, se não são a marca de uma adesão demagógica, são ao menos o signo de um reconhecimento (filosófico) confesso.

Seria necessário proceder aqui a longas análises. Limitar-me-ei – admitamos, por sabedoria – a indicar alguns pontos de referência.

Um dos quais, aliás, principalmente, em virtude do papel central que desempenha na economia do “Discurso”. Refiro-me aqui à interpretação “energética” do conceito de mundo ou, porque dá no mesmo, de *esquema*. Pelo menos em *Sein und Zeit* e nos textos imediatamente posteriores, parece-me, com efeito, difícil não se dar conta de que o mundo, além da referência husserliana e estritamente fenomenológica, seja antes de tudo pensado como o produto da imaginação transcendental, ela própria interpretada, de acordo com as análises conduzidas no *Kantbuch*, como “faculdade ontológica”. É essencialmente por essa razão que ele é tratado em termos de esboço (*Entwurf*) e de imagem (*Bild*), até de “protótipo” (*Vorbild*), e que o próprio *Dasein*, que “produz diante de si” o mundo, seja definido como “formador de mundo” (*Weltbildend*). Por exemplo – refiro-me ainda por comodidade a *Vom Wesen des Grundes*:

Que o *Dasein* transcenda significa: na essência de seu ser, *Dasein* é formador de mundo, e “formador” em muitos sentidos: ele deixa advir um mundo: ele se dá com o mundo uma vista [*Anblick*], uma imagem [*Bild*] originais que, embora não sejam captadas propriamente [aliás, como tampouco pode o esquema], não deixam de funcionar como um protótipo [*Vorbild*, uma pré-imagem] para todo ente revelado, ao qual pertence, por sua vez, o próprio *Dasein*.⁴⁵

É o léxico da *Einbildungskraft* ou, como dirá de preferência Nietzsche, da *bildende Kraft*, dando assim à imaginação kantiana uma inflexão em direção à plástica e à formação. Quer dizer, num certo sentido, em direção à vontade de poder.

Ora, uma inflexão de mesma natureza conduz, claramente, o texto heideggeriano. Já *Vom Wesen des Grundes* reinterpreta em termos de “fundação” (*Gründen, Stiften* etc.) o que acabamos de ouvir dizer em termos de “imagem” e de “formação”, mas o “Discurso da Reitoria” dá um passo além – em direção a Nietzsche. Ou seja, ao reinterpretar, por sua vez, formação e fundação em termos de “criação” (*Schaffen*) e, sobretudo, ao relacionar essa criação à *enérgeia* dos gregos.

Isso se faz notar ainda na passagem – que é decididamente a passagem capital do “Discurso” – consagrada à *theoría*, ao saber na sua determinação filosófico-política grega. A teoria, dizia Heidegger, “não acontece por causa de si mesma, mas unicamente na paixão de ficar junto ao ente enquanto tal e sob a sua afitiva insistência”. Tinha interrompido aí a minha leitura e passado em silêncio a seguinte passagem:

Por outro lado, porém, os gregos lutavam por compreender e levar a cabo esse questionar contemplativo como uma modalidade, na verdade como a suprema modalidade da *enérgeia*, do “ser-em-obra” [*am-Werke-Sein*] do homem.

Não convém precipitar-se aqui e achar que Aristóteles, subitamente, vem tomar o lugar de Nietzsche: Aristóteles, bem entendido, está implicado – como sempre e fundamentalmente em Heidegger – só que está “traduzido”, e traduzido, como logo verificaremos, em termos nietzschianos. Inversamente, contudo, não convém precipitar-se e achar que, segundo a versão mais difundida de Nietzsche, seja aqui a arte, o que o “ser à obra” designa: sem dúvida, a arte está, por sua vez, implicada, mas justamente, ela não foi designada – e será necessário certo tempo para que ela o seja, aliás, não sem dificuldade. Será mesmo necessário muito precisamente que a aventura política tenha chegado ao fim. Na realidade, *enérgeia* designa aqui o próprio saber. Quer dizer, sempre em grego, e segundo a leitura de grego que fazia Heidegger: a *tékhnē*:

Sobre esse ponto, mais uma vez o “Discurso” é perfeitamente claro:

Queremos resgatar aqui para a *nossa* existência [*Dasein*] duas propriedades distintivas da essência grega originária da ciência.

Entre os gregos circulava um antigo relato, segundo o qual Prometeu teria sido o primeiro filósofo. É a esse Prometeu que Ésquilo faz dizer uma sentença que exprime a essência do saber:

tékhnē d'anángkes asthenestéra makrō (*Prom.* 514 ed. Wil.).

“Mas o saber é de longe muito mais desprovido de força do que a necessidade.” O que quer dizer: todo saber acerca das coisas permanece de início entregue ao poder superior [*Übermacht*] do destino e fracassa diante dele.

É precisamente por isso que o saber deve desenvolver sua mais elevada obstinação, para a qual primeiro se ergue todo o poder [*Macht*] de ocultamento do ente, a fim de efetivamente [*wirklich*] fracassar. É assim que o ente se abre em sua imutabilidade insondável [*unergründbar*] e confere ao saber sua verdade. Essa sentença sobre a falta-de-força [*Unkraft*] criadora do saber é um dito dos gregos, entre os quais por demais facilmente se quer encontrar o modelo para um saber que não depende senão de si mesmo e, no entanto, esquecido de si, o qual nos é apresentado como a “atitude teórica”.

Segue então a passagem sobre a *theoría* (e portanto a *enérgeia*) que já conhecemos.

Tékhnē quer dizer então “saber”; ou melhor, não invertamos a ordem das coisas, saber quer dizer *tékhnē*. O filosofar enquanto tal, o desafio para ter acesso ao “ser-velado do ente”, é, no seu próprio fracasso (pelo qual, no entanto, se produz a manifestação do ente), “técnico”. Ou, o que dá no mesmo: a teoria é energia, ser-em-obra e efetivação, *wirken* e *Verwirklichung*. A metafísica, em outras palavras, é a essência da técnica entendida como a energia ou a criação, que é o “combate” contra o poder do ser (e o poder superior do destino) visando tornar possível a relação com o ente em geral e abrir as possibilidades da existência do *Dasein* historial. O ser-no-mundo, nesse sentido (transcendência finita), é a técnica. Deste modo compreende-se melhor talvez o equívoco *Geschick* ao qual *Sein und Zeit* refere o ser-em-comunidade; do mesmo modo compreende-se, certamente melhor, a célebre frase da *Introdução à Metafísica*, que resume no fundo bastante bem a “mensagem” do “Discurso” sobre a “verdade e grandeza interior” do nazismo, “a saber [...] o encontro entre a técnica determinada planetariamente e o homem moderno.”⁴⁶

Mas, aí está uma determinação propriamente nietzschiana da “técnica” (da “metafísica”). É uma determinação nietzschiana porque supõe não apenas que o saber seja pensado na sua relação com o querer – esse *Willen* que, por exemplo, *Vom Wesen des Grundes* tirava do *Umwillen*, do “em-vista-de” constitutivo da transcendência, que é ao mesmo tempo “em-vista” do mundo e “em vista” da *Selbstheit*, do si ou da subjetividade disso que a filosofia mo-

derna pensa como o sujeito. Mas é uma determinação nietzschiana porque o próprio ser é pensado como poder e porque a articulação entre a vontade e o poder (é o poder do ser que quer a vontade de saber impotente e criadora do *Dasein*) é a própria finitude: a transcendência finita do *Dasein* como a finitude do ser, cujo poder está submetido ao poder superior do destino.

Por essa razão, a doutrina da hegemonia, isto é, a doutrina da “missão espiritual” também reconduz de maneira profunda a Nietzsche. Assim, por exemplo:

A terceira vinculação do estudantado é com a missão espiritual do povo alemão. Esse povo atua [*wirkt*] em seu destino na medida em que, tendo colocado sua história no âmbito que se manifesta o poder superior [*Übermacht*] de todas as potências configuradoras-de-mundo da existência [*Dasein*] humana, ele conquista numa luta sempre renovada seu mundo espiritual.

Por essa razão também – mas de onde seríamos capazes de decifrá-lo, senão desde o longo debate com Nietzsche (mas também com Jünger⁴⁷), que se entabula praticamente com a “retirada” de 1934-1935? – é todo o léxico daquilo que acreditei poder chamar alhures a ontotipologia⁴⁸ que vem escandir regularmente o “Discurso”: *Prägung* ou *Gepräge*, a cunhagem, a marca ou o tipo; *Gestalt*, a figura ou a estátua.⁴⁹ Motivo, sabe-se, que Heidegger acabará por colocar na conta da metafísica “plástica” de Nietzsche (da “filosofia a golpe de martelo”), isto é, de uma interpretação determinada do esquematismo, ela própria remetida à concepção – tão antiga quanto o platonismo – da “essência ficcionante (*dichtende Wesen*) da razão”. De resto, se analisássemos, como convém, esse motivo, logo perceberíamos com que ligeireza se reduz de ordinário, sem maiores precauções, o Heidegger de 1933 a Jünger: pois a *Gestaltung*, no “Discurso”, a doação figural do sentido não é, em nenhum momento, o trabalho, mas é o saber – e o saber como *tékhné*. Do mesmo modo a *Gestalt* não é o Trabalhador, mas o Filósofo: Nietzsche, que é o duplo moderno de Platão. E cujo “herói”, definitivamente, se chama Prometeu.

Paro por aqui: gostaria de, provisoriamente, concluir.

E não para dizer simplesmente – é uma versão que, creio, circula muito – que o engajamento político de 1933 se deve à insuficiente radicalidade da questão do ser tal como ela “começa” a articular-se em *Sein und Zeit*. Não para dizer simplesmente, se quiserem, que a tentação “fascista”, em Heidegger, é imputável ao fato de tomar como seu ponto de partida a vontade de (re)fundação ou de *restauração* da metafísica, e se revela por conseguinte per-

feitamente conforme à sua hostilidade declarada para com o neokantismo, a epistemologia (todas as formas de *Fachphilosophie*⁵⁰ que se puder imaginar), mas antes de tudo, para com a “filosofia da cultura” e suas tentativas de “realização” antropológica da metafísica. O engajamento político de Heidegger é inegavelmente “metafísico”, no sentido mais estrito e mais poderoso do termo; ele repete ou pretende repetir o gesto inicial (e que passou sem dúvida despercebido) de Nietzsche, isto é, levando em conta uma fratura histórica irremediável, o gesto fundador – para todo Ocidente – de Platão.⁵¹ E, desse ponto de vista, foi sem dúvida um dos últimos grandes gestos filosófico-políticos possíveis.

Essa versão é provavelmente “justa”. Nem por isso é suficiente. E, primeiramente, porque seu reverso me parece por diversas razões cada vez mais suspeito. Seu reverso: a saber, a versão simétrica, de resto, amplamente afiançada pelo próprio Heidegger, segundo a qual, curado pela lição da reitoria (ou esclarecido pela prova do político), o pensamento do ser teria conseguido transpor o passo que separa, incomensuravelmente, a questão do sentido do ser da questão da essência do ser, ou a empresa de restauração da metafísica do ensaio de “superação” da metafísica.

Não é que se possa dizer, aqui também, que esse corolário necessário da versão precedente seja simplesmente falso. Corresponde, ao contrário, de forma realmente incontestável, ao modo pelo qual Heidegger conduziu, a partir de 1934, seu próprio itinerário – ou ao “caminho do pensamento” que, a partir de 1934, dificilmente, se abriu a ele. E dificilmente se pode esquecer que o primeiro “resultado” do episódio de 1933 foi o puro e simples *desmoronamento* da ontologia fundamental. Mas além do fato de que muita coisa subsista ou se mantenha do primeiro percurso, *após* a demasiado famosa *Kehre* e tenha resistido, por conseguinte, à autodestruição da *filosofia* heideggeriana (ou antes à desconstrução sempre justificadora, e por isso mesmo, ambígua, de *Sein und Zeit*), há, ao menos é a hipótese, no ponto em que me encontro, e que me sinto obrigado a formular, um temível não-interrogado – ou, em todo caso, um temível não-formulado – que, de *Sein und Zeit* até os últimos textos, não cessa de assombrar o pensamento heideggeriano. Ora, esse não-formulado, sempre no ponto em que me encontro, não me parece sem relação com a questão do político.

Quero falar aqui da recusa constante, parece-me, em Heidegger, de levar a sério o conceito de *mimesis*. Digo “recusa”, do conceito como da palavra (ou, o que dá no mesmo, como tentei mostrá-lo:⁵² aceitação pura e simples de sua depreciação platônica), porque, de outro lado, parece-me a cada vez

mais difícil, não ver em ação, no pensamento de Heidegger, uma *mimetologia* fundamental.

Que é, com efeito, para não abandonar o terreno em que me refugiei – que é, com efeito, o *mundo*, se não o produto daquilo que é preciso decidir-se a denominar uma “mímesis originária”? Que é o mundo senão um *mimema originário*? Não haveria “real”, diz ainda *Vom Wesen des Grundes*, não haveria “natureza” no sentido aceito – mas, do mesmo modo, está dito por toda parte: a própria *phýsis* não poderia eclodir no (e de) sua retirada insondável, não haveria a “terra” da *Origem da obra de arte*, nem as “forças dessa terra e do sangue” do “Discurso” – se não houvesse, projetada desde o inapresentável “em meio ao ente” (desde o acordo, a *Gestimmtheit* inicial e sem distância do *Dasein* com o ente que o domina, o atravessa e o impregna), uma “imagem”, aliás, ela própria inapreensível (inapresentável), de uma possível apresentação do ente. Se não houvesse, em outras palavras, uma “esquematização” ou, é a mesma coisa, uma *tékhnē*.⁵³ A estrutura da transcendência é a própria estrutura da *mímesis*, da relação entre *phýsis* e *tékhnē*, retomada e reinterpretada, de Aristóteles e de Kant.

Ora, isso não teria qualquer conseqüência “politicamente falando”, ainda que se possa disso suspeitar, se no seu fim, *Sein und Zeit* não desembocasse numa tematização da tradição como repetição, isto é, como *imitatio* – motivo, como vimos, do “herói”, que é provavelmente indissociável daquilo que a *Introdução à Metafísica* definirá como o pensamento autêntico da história: a mitologia.⁵⁴ Ou se, no mesmo movimento, o “Discurso da Reitoria” não se dividisse entre (pelo menos) três grandes cenas agonísticas de fatura, aí também, propriamente nietzschiana.

A cena da “hegemonia”, claro.

Mas também a cena universitária ou pedagógica, da relação professor-aluno. Assim por exemplo:

A vontade de essência do corpo de docentes tem de despertar e se fortalecer para a simplicidade e amplidão do saber acerca da essência da universidade. A vontade de essência do corpo de alunos tem de se forçar a ascender à mais alta clareza e disciplina do saber [...]. Ambas as vontades têm de se estimular reciprocamente para a luta.

Ou ainda, um pouco mais adiante, esta paráfrase (para uso universitário) do *pólemos* “pai de todas as coisas”:

Só a luta mantém aberta a oposição e implanta na corporação inteira de docentes e alunos aquela disposição afetiva fundamental, a partir da qual a auto-afirmação que se delimita a si mesma autoriza a auto-reflexão resoluto para uma genuína auto-administração.

Finalmente a cena maior, da agonística histórica ou historial, da necessária repetição e da necessária radicalização do “começo grego”.

A ciência, vocês se lembram, só podia “verdadeiramente subsistir” sob a condição de que a Universidade alemã se situasse de novo “sob o poder do começo” da existência espiritual-historial da Alemanha: “A irrupção da filosofia grega.” A isso Heidegger acrescentava logo depois o seguinte, que quase não exige comentário:

Mas esse começo não se encontra já há dois milênios e meio atrás de nós? O progresso do agir humano não alterou também a ciência? Certamente! A subsequente interpretação teológico-cristã do mundo, assim como o posterior pensar técnico-matemático da modernidade, afastou a ciência tanto temporal quanto tematicamente de seu começo. Mas nem por isso o começo foi de modo algum superado e muito menos reduzido a nada. Pois, dado que a ciência grega originária é algo de grande, então o *começo* dessa grandeza permanece como o que dela há de *mais grandioso*. A essência da ciência não poderia sequer ser esvaziada e desgastada, como é o caso hoje a despeito de todos os resultados e “organizações internacionais”, se a grandeza do começo não subsistisse *ainda*. O começo *ainda é*. Ele não se encontra *atrás de nós* como algo há muito sido [*das längst Gewesene*], mas está *frente* a nós. Como o mais grandioso que é, o começo já foi além, passando de antemão por cima de tudo o que estava por vir e, assim, por cima de nós também. O começo caiu em nosso futuro, ele está aí como a longínqua injunção sobre nós de alcançar de novo a sua grandeza.

Não recordo esse texto pelo pensamento do tempo, nem mesmo exclusivamente pelo pensamento da história que ele oculta, mas pelo seu teor político. Pois, como toda tese sobre a história, e é uma tese sobre a história, ele é uma tomada de posição política. Ele formula até muito precisamente, parece-me, e nos termos que foram sempre aqueles do pensamento histórico-político alemão desde Lessing e Winckelmann, a matriz da resposta que é propriamente a resposta heideggeriana ao problema político alemão por excelência: o problema da identificação nacional, o qual, como todo problema de identificação, é um problema de imitação – e indissociavelmente, de recusa de imitação. A teoria do começo, em outras palavras, é a “solução” heideggeriana (isto é, até certo ponto, ainda nietzschiana) ao imenso *double bind* histórico em cujas tenazes a Alemanha se debate desde o fim da Renascença e do declínio do imperialismo neoclássico francês, que é talvez o declínio da dominação latina (o qual o neoclassicismo revolucionário e pós-revolucionário foi, no fundo, impotente para restabelecer).⁵⁵ Essa solução, ao menos no seu princípio e, excetuando a radicalidade, é, como em Nietzsche, paradoxalmente de tipo winckelmanniana: “É preciso imitar os Antigos

[subentenda-se: melhor do que fizeram os outros] para nos tornarmos nós mesmos inimitáveis.” Vale dizer que não é nem a solução schilleriana-hegeliana (a solução dialética, a *Aufhebung* do movimento grego, aqui rejeitada sob o nome de *Überwindung*), nem (ou, pelo menos, ainda não) a solução, se é que há uma, hölderliniana; nem mesmo, apesar de tudo, a solução “lingüística” do Fichte dos *Discursos à nação alemã*. A *Wiederholung* representa um outro modelo, a determinação de um outro meio de identificação e uma outra relação de imitação, que é, na realidade, infinitamente mais poderosa do que todas as outras, porque é o modelo de uma identificação com (ou de uma imitação de) *aquilo que aconteceu sem acontecer*, de um passado não passado e ainda por vir, de um começo tão grande que domina todo futuro e que está ainda a ser efetivado. Em suma, de uma irrupção que se trata, na mais extrema violência do combate (*Kampf* ou *pólemos*), de arrancar de seu esquecimento ou de sua reserva mais do que milenar. Talvez fosse justo chamar essa solução de “polêmica”. Ela desenha em todo caso os contornos bem acentuados e sombrios de uma tarefa na qual Heidegger acreditou sem contestação, durante um tempo, e a qual cabia ao povo alemão (o seu, uma vez que ele queria que houvesse um) realizar.

Uma mimetologia inconfessada sobredeterminaria politicamente o pensamento de Heidegger. Resta a ver. Isso nos deixa, hoje, em todo caso, uma questão: por que, afinal de contas, o problema da identificação não seria, em geral, o próprio problema do político?⁵⁶

Tradução: *Virginia de Araujo Figueiredo e João Camillo Penna*

Notas

¹ Conferência pronunciada em 13 de junho de 1981 no contexto do *Centro de pesquisa filosófica sobre a política* (École normale supérieure, rue d’Ulm). Publicada em Lacoue-Labarthe. *Limitation des modernes. Typographies II*. Paris: Galilée, 1986.

² Apenas François Fédier, na França, fez a pergunta (cf. “Três ataques contra Heidegger”).

³ Blanchot, Maurice. “Notre compagne clandestine”.

⁴ “L’expérience de la pensée”.

⁵ Jurgen Habermas. *Profilosóficas et políticas*, p. 99.

⁶ *Réponses et questions sur l’histoire et la politique*, p. 21. [Este texto, como sabemos, é o da entrevista dada por Heidegger em 1966 ao *Spiegel* e publicada, a seu pedido, no dia seguinte de sua morte, [i.e., dez anos depois, em 1976. (N. dos T.)].

Por comodidade, adotarei adiante, como referência aos textos de Heidegger, as seguintes convenções. [Sempre que houver traduções disponíveis em português, de nosso conhecimento, nos referiremos a elas. Caso contrário, manteremos a referência às traduções francesas, de onde serão traduzidos os trechos citados. (N. dos T.)]:

QM: “Que é metafísica?”.

Cor.: *Qu'est-ce que la métaphysique?* (seguido de trechos de *Ser e tempo* e de uma conferência sobre Hölderlin).

Kant: Kant et le problème de La métaphysique.

Davos: Ernst Cassirer-Martin Heidegger, Débat sur le kantisme et la philosophie.

SEF: *Vom Wesen des Grundes.* “Sobre a essência do fundamento”.

SEV: “Sobre a essência da verdade”.

IM: *Introdução à metafísica.*

NI ou NII: Nietzsche I ou II.

Q: seguido de um algarismo romano: *Questions I, II, III, IV.*

Spiegel: Réponses et questions sur l'histoire et la politique.

⁷ Cf. Guido Schreeberger. *Nachlese zu Heidegger.*

⁸ *Spiegel*, pp. 17-18 e 14-15. QM, p. 35.

⁹ Omitimos do texto a seguinte passagem: “Cito a tradução de Gérard Granel que utilizarei doravante, quando necessário modificando-a.”, já que citaremos a nossa tradução do “Discurso”, aqui mesmo em *A Terceira Margem*. (N. dos T.)

¹⁰ Aqui mesmo, nesta *Terceira Margem*.(N. dos T.)

¹¹ Motivo freqüentemente invocado, no filão de Heidegger, por Hannah Arendt e precisado por Emmanuel Martineau em sua introdução ao livro de Rudolf Boehm, *La métaphysique d'Aristote.*

¹² Ver a introdução do *Kant* e o início da quarta seção.

¹³ *Kant*, p. 286 e *Davos*, p. 21.

¹⁴ Seria preciso demonstrar aqui como *Vom Wesen des Grundes* reivindica-se ainda mais ou menos de Schelling para a elaboração de uma problemática da liberdade, que será explicitamente abandonada em 1941 (cf. *Schelling*, p. 330).

¹⁵ *Spiegel*, pp. 16 e 11.

¹⁶ Cf. IM (p. 217) e “textos políticos”, *passim*.

¹⁷ *Spiegel*, pp. 18-19.

¹⁸ Cf. Lacoue-Labarthe, seguindo a tradução de Gérard Granel do “Discurso da reitoria”, traduz *Gefolgschaft* por “séqüito”. Em nossa tradução optamos por “disposição a seguir”. Cf. Nota 1, nesta *Terceira Margem*, da tradução de “A auto-afirmação da universidade alemã”. (N. dos T.)

¹⁹ “Historial” é a tradução canônica francesa de *Geschichte*. Nas traduções de Heidegger para o português adotou-se, em geral, a tradução de “histórico”. Mantivemos aqui o termo “historial”, embora na tradução de “A auto-afirmação da universidade alemã” tenhamos optado por traduzir o termo por “histórico”. (N. dos T.)

²⁰ QM, p. 62.

²¹ “Vontade de poder” traduz *Wille zur Macht*, noção crucial do último Nietzsche. *Macht* é traduzido canonicamente em francês por *puissance*, “potência”, em português. É dessa forma (como *puissance*, “potência”) que Lacoue-Labarthe inscreve o termo nesse texto, e de forma insistente nesse trecho. Optamos, no entanto, seguindo o tradutor para o português dos cursos sobre Nietzsche que Heidegger proferiu entre 1936-1940, Marco Antonio Casanova, por traduzir o termo por “poder”. Portanto, aqui, no ensaio de Lacoue-Labarthe, em vez do cognato “potência”, optamos traduzir *puissance* por “poder”. Seguimos esta mesma orientação na tradução do “Discurso da reitoria”, cf. Nota 5. (N. dos T.)

²² N I. p. 54 e seguinte.

²³ N I, p. 39.

²⁴ *Spiegel*, p. 21.

²⁵ *Ibid.*, p.17.

²⁶ Granel traduz *verbergenden* por “dissimular”. Mantivemos, no entanto, a tradução a que chegamos na tradução do “Discurso”, i.e., “ocultar”. Uma tradução literal da tradução de Granel do trecho ficaria assim: “A ciência é o manter-se questionante em meio ao ente em sua totalidade que não pára de se dissimular”. (N. dos T.)

²⁷ Cf. Nota 13.

²⁸ Em nossa tradução de “A auto-afirmação da universidade alemã” optamos por traduzir esse termo, *Aufbruch*, por “pôr-se em marcha”. Granel o traduz por “irrupção”, e é a essa tradução que Lacoue-Labarthe se refere aqui. Cf. Nota 6 da tradução de “A auto-afirmação da universidade alemã”. (N. dos T.)

²⁹ Ou como o atesta ainda a ressalva a *Vom Wesen des Grundes* no curso de 1955-1956 sobre “O princípio de razão”.

³⁰ *Davos*, p. 39.

³¹ QM, p. 36.

³² QM, p. 44.

³³ SEV: p. 139.

³⁴ IM: p. 49.

³⁵ Retomo aqui o léxico de *Vom Wesen des Grundes* (cf. SEF, p. 116).

³⁶ *Cor.*, p. 189. Optamos por traduzir para o português a tradução francesa de Henry Corbin deste trecho de *Ser e tempo*, tendo em vista radical diferença entre este texto e o da tradução de Márcia de Sá Cavalcante. *Ser e tempo*, vol. II, p. 190.

³⁷ SEF, p. 108.

³⁸ Costuma-se dividir a obra de Heidegger em duas fases: a inicial, cujo apogeu é marcado pela publicação em 1927 do grande e “estranho tratado” (como Heidegger a ele se referia) que é *Ser e Tempo*. Essa fase, também denominada a do “projeto da ontologia fundamental”,

termina por volta dos anos 29-30. A segunda fase, proposta como a “Virada”, *die Kehre*, é inaugurada pelo importante texto sobre “A Essência da Verdade”. Nessa segunda fase explícita-se (num certo sentido “radicaliza-se”) o projeto da ontologia fundamental, mostrando que sua meta não era a existência humana (o *Dasein* como Heidegger a denomina preferencialmente), mas sim a questão do ser. Essa questão condutora de todo pensamento, nessa fase, não é mais colocada pelo *Dasein* como ocorria na “Analítica Existencial” (de *Ser e Tempo*), mas através da história do Ser. (N. dos T.)

³⁹ SEF, p. 120 e IM, p. 175.

⁴⁰ Cf. entre outras Kant, p. 263 e QM, p. 40.

⁴¹ *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, pp. 27-28.

⁴² Foi o trabalho desenvolvido atualmente por Christopher Fynsk que me chamou a atenção sobre esse tema. O “herói” aparece logo antes, é preciso sublinhar, de o nome de Nietzsche ser invocado, pela terceira vez somente, em *Sein und Zeit* (§ 74). [Cf. Fynsk, Christophe. *Heidegger: Thought and Historicity*. (N. dos T.)]

⁴³ HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, tradução modificada.

⁴⁴ Os dois outros nomes próprios são os de um trágico (Ésquilo) e de um estrategista (Clausewitz).

⁴⁵ SEF, p. 116, tradução modificada.

⁴⁶ IM, p. 217. “*Tékhne*” ainda aqui definida como saber.

⁴⁷ Cf. “Sobre o problema do ser” (1955).

⁴⁸ “Tipografia”, in: *Imitação dos Modernos*.

⁴⁹ Por exemplo: “A faculdade só é faculdade se ela desenvolve uma capacidade de legislação espiritual, capacidade essa arraigada na essência de sua ciência, a fim de integrar, conformando-os [*hineinzugestalten*], os poderes da existência que *a* afligem com sua insistência, no mundo espiritual *uno* do povo.” Ou então: “a universidade alemã só encontrará forma [*Gestalt*] e poder quando os três serviços – do trabalho, militar e do saber – se reunirem originariamente em *uma* força capaz de deixar a sua marca [*eine prägende Kraft*].” Em toda parte, de maneira esperada, o léxico da ontotipologia é associado ao da vontade de poder.

⁵⁰ *Fachphilosophie*, i.e., a divisão da filosofia em disciplinas ou especialidades. (N. dos T.)

⁵¹ Ao qual o “Discurso da Reitoria” cede a última palavra, ao preço de uma “tradução” cuja sobredeterminação ideológico-política é demasiado evidente: “A magnificência, porém, e a grandeza desse pôr-se em marcha, só a compreenderemos se trouxermos em nós mesmos aquela profunda e ampla circunspeção [*Besonnenheit*] onde a antiga filosofia grega foi buscar a seguinte palavra:

Tà...megála pánta pispfal...

“Tudo o que é grande está na tempestade [*Sturm*]...” (Platão, *República*, 497 d, 9).

⁵² “Tipografia”.

⁵³ Cf. Beaufret, Jean, “*phýsis e tékhne*”.

⁵⁴ IM, p. 178.

⁵⁵ Remeto aqui a “Hölderlin e os Gregos” (in *A Imitação dos Modernos*). O mito nazista em colaboração com J.-L. Nancy.

⁵⁶ Coloco essa questão baseado num trabalho que fiz em colaboração com J.-L. Nancy sobre Freud: “La panique politique” e “Le peuple juif ne revê pas”.

Bibliografia

- BEAUFRET, Jean. “Phýsis e tékhne”. In: *Aletheia*, nºs 1-2, janeiro 1964.
- BLANCHOT, Maurice. “Notre compagne clandestine”. In: *Textes pour Emmanuel Lévinas*. J.-M. Place Edit., 1980.
- FÉDIER, François. “Três ataques contra Heidegger”. In: *Tempo Brasileiro*, 1966.
- FYNSK, Christophe. *Heidegger: Thought and Historicity*. Ithaca: Cornell University Press, 1986/1993.
- HABERMAS, Jurgen. *Profíls philosophiques et politiques*. Paris: Gallimard, 1974.
- HEIDEGGER, Martin. “Sobre o problema do ser” (1955). Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- _____. “L’expérience de la pensée”. In: *Questions III*. Paris: Gallimard, 1966.
- _____. “Que é metafísica?”. Trad. Ernildo Stein. In: *Heidegger. Os Pensadores*, São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984.
- _____. “Sobre a essência da verdade”. Trad. Ernildo Stein. In: *Heidegger. Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984.
- _____. *Ernst Cassirer-Martin Heidegger, Débat sur le kantisme et la philosophie* (Davos, março de 1929). Ed. Pierre Aubenque, Beauchesne, 1972.
- _____. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 3ª edição, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- _____. *Kant et le problème de La métaphysique*. Trad. de Waelhens e Biemel. Paris: Gallimard, 1953.
- _____. *Nietzsche I ou II*. Trad. P. Klossowski. Paris: Gallimard, 1971. Trad. Brasileira: *Nietzsche*, vol. I, trad. de Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2007.
- _____. *Qu’est-ce que la métaphysique?* (seguido de trechos de Ser e tempo e de uma conferência sobre Hölderlin). Trad. Henry Corbin. Paris: Gallimard, 1951.
- _____. *Questions I, II, III, IV*. Paris: Gallimard, 1966-1976.
- _____. *Réponses et questions sur l’histoire et la politique*. Mercure de France, 1977.
- _____. *Réponses et questions sur l’histoire et la politique*. [Tradução da entrevista ao *Spiegel*] Trad. Jean Launay. Paris: Mercure de France, 1977.
- _____. *Schelling*. Trad. J.-F. Courtine, 1977.
- _____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Vol. II. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001, oitava edição.

- _____. *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*. Trad. F. Gaboriau. Paris: Gallimard, 1970, pp. 27-28.
- _____. *Vom Wesen des Grundes*. “Sobre a essência do fundamento”. Trad. Ernildo Stein. In: *Heidegger. Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. “La panique politique” em colaboração com J.-L. Nancy. *Confrontations*, 2, 1979.
- _____. “Hölderlin e os Gregos”. Trad. Pedro Leite Lopes e Ângela Leite Lopes. In: *A Imitação dos Modernos*. Org. Virginia Figueiredo e João Camillo Penna. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000.
- _____. “Le peuple juif ne rêve pas” em colaboração com J.-L. Nancy. *La psychanalyse est-elle une histoire juive?* Paris: Seuil, 1981.
- _____. “Tipografia”. Trad. João Camillo Penna. In: *A Imitação dos Modernos*. Org. Virginia Figueiredo e João Camillo Penna. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000.
- _____. *O mito nazista* em colaboração com J.-L. Nancy. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- MARTINEAU, Emmanuel. “Introdução”. In: BOEHM, Rudolf. *La métaphysique d’Aristote*. Paris: Gallimard, 1976, p. 63.
- SCHNEEBERGER, Guido. *Nachlese zu Heidegger*. Bern, 1962.

Resumo: Leitura do “Discurso da Reitoria”, “A auto-afirmação da universidade alemã” (1933), de Martin Heidegger, procurando definir a partir dele o que seria uma política (ou arqui-política) heideggeriana.

Palavras-chave: Heidegger; política; nacional-socialismo.

Abstract: Reading of Martin Heidegger’s “Rectorship Address”, “The Self-Affirmation of the German University” (1933), attempting to define in it what would be a Heideggerian politics (or archi-politics).

Key-words: Heidegger; politics; National Socialism.