

EM BUSCA DO CONCEITO HEIDEGGERIANO DE POLÍTICA

Virginia Figueiredo

“Nada aprendemos com mais dificuldade
do que usar livremente do nacional”

(*Carta de Hölderlin a Fernando de Böhlendorf*)

Diante da terrível equação que uniu Heidegger e o Nazismo, questão do ser e *Auschwitz*, é inevitável nosso sentimento de repugnância. Desejaríamos intensamente que esta equação jamais pudesse ter sido formulada; e que a adesão de Heidegger ao nacional-socialismo jamais tivesse ocorrido. Talvez porque a gente tenha alguma preguiça de pensar e a guinada política de Heidegger nos dá muito o que pensar. Diante desse acontecimento penosamente irreversível, há pelo menos três atitudes possíveis, pelas quais gostaria de começar. Por mais grosseira e mesmo banal que pareça esta “classificação”,¹ considero-a indispensável para esclarecer as posições políticas neste difícil combate entre filosofia e política.

A primeira atitude consiste em negar a importância do pensamento de Heidegger e considerá-lo simplesmente como um nazista ou um impostor. Foi o que nos propôs o livro de Victor Farias, que obteve tanto sucesso no final dos anos 80. A questão polêmica ainda está longe de estar silenciada. Em 1996, por exemplo, numa conferência pronunciada na UFRJ, Jean-Pierre Faye concluiu que o principal interlocutor de Heidegger, a partir de sua demissão do Reitorado até o fim, tinha sido, não Nietzsche, Kant ou Hegel, mas Ernst Kriek... Afinal, quem era Ernst Kriek? – Nenhum filósofo, mas reitor da Universidade de Frankfurt, eleito no mesmo ano que Heidegger, em Freiburg, de 1933. Além disso, era editor-chefe do jornal nazista *Volk im Werden* que muito atacou Heidegger após a demissão. Ora, propor que o pensamento, considerado como um dos maiores da contemporaneidade, nada mais foi senão uma resposta ou um acerto de contas com Kriek, é, parece-nos, justamente escapar da questão principal de, afinal, o que possibilitou o “escritor” de *Ser e Tempo*, saudado como uma das grandes obras de filosofia do nosso tempo, aderir ao regime mais monstruoso também da nossa época?

A segunda atitude consiste em amenizar a relação que Heidegger teve com o nazismo, como se ela nada mais fosse senão um “episódio equivocada”, um erro lamentável sem conseqüências para a sua filosofia. Deste lado, Catherine David incluiu François Fédier, e acrescentaríamos os nomes de Emmanuel Carneiro Leão e também o de Hannah Arendt. No seu belo ensaio “Martin Heidegger faz oitenta anos”, ela defende uma inocência quase infantil que caracterizaria todo grande filósofo (não apenas Martin Heidegger) em relação ao mundo dos homens. O argumento principal sobre o qual está fundado seu ensaio é mais ou menos conhecido. Ela retoma a história do *Teeteto* (173 d-176) de Platão sobre o sábio Tales que, observando as estrelas do céu, caiu num poço, e a camponesa trácia que caçoou de sua ignorância das coisas que estavam a seus pés. Será a anedota uma espécie de “justificativa” ou, ao contrário, uma espécie de “condenação” dos filósofos, dos maiores da história da filosofia, como Platão e Heidegger, na medida em que haviam sistematicamente concedido privilégio ao *bios théorétikos* em detrimento do *bios politikos*? E, comparando a guinada política de Heidegger com a de Platão na Sicília, Arendt manifesta-se assim sobre ela(s):

Nós, que queremos homenagear os pensadores, ainda que nossa morada se encontre no meio do mundo, não podemos sequer nos impedir de achar chocante, e talvez escandaloso, que tanto Platão como Heidegger, quando se engajaram nos afazeres humanos, tenham recorrido aos tiranos e ditadores. Talvez a causa não se encontre apenas nas circunstâncias da época, e menos ainda numa pré- formação do caráter, mas antes no que os franceses chamam de *déformation professionnelle*. Pois a tendência ao tirânico pode se constatar nas teorias de quase todos os grandes pensadores (Kant é a grande exceção).²

Comentando rapidamente a passagem e sem poder me aprofundar muito sobre ela, chamo a atenção para a recusa da autora a aceitar justificativas daquela atitude, quer históricas ou conjunturais, quer psicológicas ou fisiológicas³ (“*Talvez a causa não se encontre apenas nas circunstâncias da época e menos ainda numa pré- formação do caráter*”). Ela preferiu tentar abordar o gesto, tanto de Platão como de Heidegger, “*filosoficamente*”, ainda que, por causa disso, tenha tido de tratar a filosofia de maneira bastante pejorativa como um *métier* ou profissão que deforma os homens. No entanto, é nesse mesmo texto, “Heidegger faz oitenta anos”, que Arendt define, de modo original e positivo “o pensamento como imaginação,⁴ [...] como um ato que nos retira do contínuo das nossas ocupações”. É importante enfatizar que essa definição do pensar como imaginar *não tem nada de negativa*. Para ela,

a “essência ficcionante” da razão seria uma característica que atravessa toda a história da filosofia, de Platão a Heidegger. Diferentemente da tradição que se acostumou a localizar a origem do filosofar nas atitudes do espanto e admiração, Arendt associou-as, estas últimas, mais à “eureca”, típica do comportamento científico, do que ao ato de pensar, numa nítida filiação à distinção heideggeriana entre ciência e pensamento. Talvez seja, nessa característica imaginosa da razão, onde resida toda a ambigüidade de inocência e perigo⁵ que marca a linguagem filosófica. Como consequência inevitável do exercício dessa imaginação (que não deixa de estar ligada à faculdade transcendental por excelência, segundo a leitura heideggeriana da filosofia crítica de Kant), os filósofos se afastariam dos “negócios” e ocupações mais comuns, cotidianas dos demais homens.

A conclusão pode ser um pouco banal: os filósofos vivem mesmo no mundo da lua. E, quando se voltam para as coisas do mundo dos homens, são atraídos por tiranos e *Führers*. Parece que Arendt acaba por justificar a tendência de os filósofos buscarem tiranos, como uma consequência de sua inocente-perigosa tarefa de pensar. Talvez o equívoco seja nosso, ao descontextualizar o ensaio que, na verdade, não tem qualquer pretensão teórica ou política, muito pelo contrário, o tom do ensaio é de elogio e admiração, portanto, parece quase pessoal e biográfico. Nele também se relata a grande revolução que os seminários de Heidegger provocaram na universidade alemã dos anos 1920, antes mesmo da publicação de *Ser e Tempo*.

A terceira atitude, a mais difícil, é a que corre o risco de pôr efetivamente, a nosso ver, a questão sobre Heidegger e o Nazismo, e não pode assim recusar nenhum dos dois lados: nem o de que “Heidegger é um grande pensador e *Sein und Zeit*, um dos maiores livros da história da humanidade; nem o outro, o das relações que este gênio imortal manteve com os piores e mais inumanos assassinos etc.”⁶ Catherine David incluiu aqui os nomes de Maurice Blanchot, Emmanuel Lévinas e Philippe Lacoue-Labarthe.

* * *

Este texto pretende ser um modesto comentário (talvez, uma espécie de “guia de leitura”) do importante ensaio de Philippe Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)inital na política”, originalmente publicado em seu livro *L’Imitation des Modernes*, de 1986, mas que hoje, quitando uma antiga dívida, aparece traduzido e, finalmente, publicado neste mesmo número da *Terceira Margem*.

Segundo Lacoue-Labarthe, o engajamento político de Heidegger se deixaria interpretar de dois modos a partir da análise do “Discurso da Reitoria”. Numa primeira versão, esse engajamento é “inegavelmente ‘metafísico’, no sentido mais estrito e poderoso do termo; ele repete ou pretende repetir o gesto inicial (e que passou sem dúvida despercebido) de Nietzsche [...], o gesto fundador – para todo Ocidente – de Platão”;⁷ ou seja, Heidegger repete Nietzsche que repetira Platão... Lacoue-Labarthe lembra que, além de Nietzsche, o único filósofo que é citado no “Discurso” é Platão, e precisamente, no momento de encerrá-lo. A frase da *República*, na qual o “Discurso” culmina, é grandiloqüente: “Tudo o que é grande está na tempestade”;⁸ o heroísmo da metáfora é irrefutável: Heidegger se toma como um herói, talvez o último capaz de encenar o (sempre) grandioso gesto filosófico. Se o primeiro grandioso gesto, inaugurando a filosofia, tinha sido, inegavelmente, o do grego Platão, o último, encerrando a história do mesmo discurso, o da filosofia, desejando arrancar o Ocidente do seu destino técnico-científico, em outras palavras, desejando simplesmente “superar a metafísica”, não poderia deixar de ser o de um alemão: o gesto dele próprio: Heidegger.

Mas o surpreendente é que, embora tendo desenvolvido, como disse e tentarei mostrar, minuciosamente, aquela versão do “engajamento metafísico”, embora a tendo designado “*probablement juste*”, Philippe Lacoue-Labarthe não adere a ela, justificando que seu “corolário necessário”, mesmo não podendo ser chamado de “falso”, já que corresponde ao “desmoronamento da ontologia fundamental” e por conseguinte, à autodesconstrução da filosofia heideggeriana; então, mesmo sem poder chamá-lo de “falso”, ele se tornava, aos olhos de Lacoue-Labarthe, a cada vez mais insuficiente ou mesmo “suspeito”. É exatamente essa palavra que utiliza: “suspeito”. Pergunta: por que seria *suspeito* o corolário inevitável daquela versão? Resposta: porque seria necessário acreditar que “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.”⁹

Tentando explicar: como se o luto, a retirada de Heidegger do político, a famosa *Kehre* (a virada), que foi acompanhada pela “autodesconstrução” de sua filosofia, tivesse alcançado um resultado, digamos, positivo, de ultrapassagem ou superação da metafísica. No meu entender, é desse resultado que Lacoue-Labarthe *suspeita*, já que haveria um abismo incomensurável, e mesmo, intransponível, entre a questão do sentido do ser e a questão da essência do ser. E supor que o luto heideggeriano superou o insuperável,

não será permanecer na mesma armadilha que levou Heidegger a aderir ao Nazismo? A armadilha não era justamente esta, tributária de Nietzsche, da possibilidade de alcançar “o fim (ou superação) da metafísica”? Ou ainda, a de que o movimento nacional-socialista representava aquela possibilidade, a de superação (que, de resto, muito se assemelha a uma instauração, restauração) da metafísica?

Então, apesar de ter desenvolvido com muita precisão os termos filosófico-políticos ou simplesmente “metafísicos” da adesão de Heidegger ao Nazismo, Lacoue-Labarthe, quase no final de seu ensaio, expõe sua hipótese de interpretação que consistirá na segunda versão a partir da qual analisa o “Discurso da Reitoria”: a de que o pensamento de Heidegger opera segundo uma mimetologia fundamental. E essa parece que é a versão *insuspeita* de interpretação do “Discurso”, na qual ele parece acreditar. A *mimesis* é uma palavra ou um conceito que Heidegger rejeita e que ficará não investigado até o fim. Lacoue-Labarthe analisa essa rejeição (poder-se-ia mesmo falar em “recalque”) como “platônica”, isto é, Heidegger, um dos pensadores contemporâneos mais atentos ao idioma grego, pensador dos termos gregos “*alêtheia*, *tékhnē*, *phýsis*, *lógos*”, só para citar os exemplos mais óbvios e freqüentes, teria, estranhamente, aceitado sem jamais questionar, o desprezo platônico pela *mimesis*. Recuperando esse conceito do ostracismo onde ficou desde que Platão aí o relegou, Lacoue-Labarthe tenta extrair do gesto de adesão de Heidegger, o que, mais do que uma tendência totalitária do discurso filosófico, talvez seja a essência mesma do político.

Nos termos através dos quais Lacoue-Labarthe expõe a questão “Heidegger e o Nazismo”, percebemos que sua importância não é histórica.¹⁰ Não se trata de “justificar”, muito menos de “acusar” um pensador ou um pensamento. Tal como compreendo a interpretação lacouelabarthiana, trata-se pura e simplesmente de, com a ajuda do conceito, bem entendido, reformulado de *mimesis*, investigar isso que se chamou de “o episódio de Heidegger com o Nazismo”, sob o prisma filosófico, atual (como todo problema filosófico deve ser), perguntando-se sobre a essência do político. Assim, logo no início do seu ensaio, Lacoue-Labarthe escreve:

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 pala-

vra?) 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 de-limitação da filosofia? Até que ponto o político não é o que não pára de inacabar [*inaccomplir*] a filosofia, com todas as consequências de uma dominação de que não vemos o fim?¹¹

Note-se bem, a questão que se quer esclarecer, que não pode ser mais atual e sobre a qual o “episódio” talvez nos forneça um dos campos mais ricos e eloqüentes de investigação, não é sobre o nazismo, menos ainda sobre o totalitarismo. A pergunta “filosófica por excelência” dirige-se à essência do político. O que a *mimesis* poderá revelar acerca daquele “episódio” e que nos permita conhecer algo de novo sobre a essência do político? Peço um pouco de paciência para desenrolar antes o fio da argumentação.

* * *

Se entendo bem o ensaio que apresento aqui, a primeira versão do “Discurso”, a que se deu o nome de “metafísica”, apontava para uma consistente continuidade filosófico-política entre o “Discurso” e os textos estritamente filosóficos de Heidegger, tais como o próprio *Ser e Tempo* (1927), *Da essência do fundamento* (1928), *Que é a metafísica?* (1929), e até *Introdução à metafísica* (1935). É o conceito filosófico-político de *mundo* que suporta a relação entre Heidegger e Nietzsche (e é Nietzsche e não Krieck, como queria Jean-Pierre Faye, o verdadeiro interlocutor do pensamento de Heidegger durante o reitorado e pelo menos até 1934/35, i.é., mesmo nos anos posteriores à sua demissão, por ocasião do famoso seminário sobre Nietzsche).

A análise do famoso discurso “Auto-afirmação da Universidade alemã”, na sua versão metafísica, começa com a pergunta inicial sobre a liderança, a direção, a *Führung*. Trata-se de saber o que torna hegemônica a hegemonia. O que dirige o quê e por quê? O próprio Heidegger define o que é a *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 [*Bestimmung*] a mais profunda e de uma obrigação a mais ampla”.¹² O que dá poder à *Führung*, o que lhe permite ‘andar sozinha’? Qual será esta determinação mais profunda? Heidegger dirá um pouco adiante, trata-se da “missão espiritual do povo alemão”.

O segundo passo consiste em, ao associar a hegemonia à missão espiritual, defini-la como ciência. Heidegger afirma: “A missão espiritual é a ciência

cia.” Seguindo ainda os termos do mesmo “Discurso”, encontramos a frase: “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.”¹³ E logo a seguir, a afirmação de que “toda ciência é filosofia”, esse saber que se inicia com os gregos, que é a “firmeza incessante do questionamento em meio à totalidade do ente que incessantemente se oculta”,¹⁴ em outras palavras, saber que funda a existência do Ocidente. A vontade da ciência se deixa interpretar como a própria criação de um mundo.

Chegamos então ao conceito de mundo que, apesar da retórica de guerra, é uma importante articulação “filosófica” do “Discurso da Reitoria”. O sentido desse conceito no “Discurso”, segundo Lacoue-Labarthe, é o mesmo de *Vom Wesen des Grundes* (A essência do fundamento), isto é, trata-se de um conceito transcendental que significa a condição de possibilidade da relação em geral, pensada como instância política fundamental. É também o mesmo do *Kantbuch*, livro de Heidegger sobre Kant, já que é no mundo onde a transcendência ocorre. Além disso, as palavras às quais se liga o *Dasein* (definido como *Weltbildend*, ou seja, formador de mundo): esboço (*Entwurf*), imagem (*Bild*) e mesmo protótipo (*Vorbild*) são palavras que remetem à *Einbildungskraft*, quer dizer à imaginação transcendental, e ao esquematismo kantiano, ou, como teria preferido Nietzsche: à *bildende Kraft* que dirige a imaginação kantiana para a plástica, quer dizer, num certo sentido, para a vontade de poder. Como estamos vendo, o conceito de mundo que vem desde *Ser e Tempo*, articulando a filosofia de Heidegger, escolhe e determina sua filiação, kantiana e, ao mesmo tempo, nietzschiana. Quem teria pensado nisso? Em interpretar o conceito nietzschiano de vontade de poder como uma leitura da imaginação transcendental kantiana? Resposta: Heidegger, que sempre tentou, remando na contracorrente, associar Nietzsche a Kant.¹⁵

Além de “mundo”, o outro conceito filosófico importante que aparece no “Discurso” é o de “povo”. Termo esse inegavelmente associado, na época, ao léxico nacional-socialista, mas que bem poderia ser a tradução, autorizada pelo próprio Heidegger, de uma das essenciais determinações do *Dasein*, desde *Sein und Zeit*, que era o ser-no-mundo. A “tradução política” do conceito ontológico de *Ser e Tempo*, do *Dasein* como ser-no-mundo, pertencência a um mesmo destino, *Geschick*, que também quer dizer talento, aptidão, *tékhnē* etc. não tem nada de ingênua. Ela reflete exatamente o compromisso heideggeriano com o movimento nazista, ou seja, a vontade de “fundamentar filosoficamente” o político.

Que, além de povo, o *Dasein*, cuja tarefa é a ciência, seja o povo alemão, pode significar o nacionalismo de Heidegger. Por que caberia exclusivamente ao povo alemão o encargo desse saber do qual o destino do Ocidente como um todo depende? Desse saber que é a essência da ciência e que se chama filosofia? Não satisfeito com aquela tradução política de *Dasein* por “povo”, para adequar perfeitamente o léxico filosófico (ontológico), com o político (ideológico), Heidegger ainda o teria colorido com a tinta “nacionalista”? Recusando a sedução da facilidade, Lacoue-Labarthe, infatigável, propõe que o “nacionalismo” de Heidegger não pode ser reduzido simplesmente ao da ideologia nazista. Aqui, segundo o nosso autor, mais uma vez seria possível interpretar a primazia ou privilégio da determinação filosófica sobre o político: “Como poderíamos contestar, continua, que a opção pelo alemão, e que se revela ser também pelo grego, não seja a opção pela filosofia, pela metafísica?”¹⁶

Colocando mais uma vez filosofia e política em combate (*pólemos*), numa disputa que, aliás, jamais termina, Lacoue-Labarthe nos leva a examinar a hipótese exatamente contrária a respeito do “nacionalismo heideggeriano”. Mesmo sem ignorar as relações dessa terminologia *völkisch* com a ideologia nazista e, além disso, o fato de que Heidegger, que nunca é ingênuo, tenha escolhido utilizá-la; apesar de todas essas ressalvas, é necessário investigar como o “povo” heideggeriano não se reduzia à ideologia nacionalista dos nazistas; e como considerando-o filosoficamente como uma “comunidade da língua”, Heidegger pretendeu “purificar” o termo de toda contaminação política da época. Tentando manter alguma distância do ideograma imediatamente nazista da época, somos convocados a deslocar o “povo” para o contexto da ontologia fundamental de Heidegger e concluir que o *Dasein* como “povo” pode ser o lugar (*Da*) onde esse saber, que é a filosofia, tem origem; portanto, se esse “povo” for essencialmente “filosófico”, ele será, no primeiro momento, grego (a língua grega); e, em seguida, na modernidade, alemão. Para Lacoue-Labarthe, estaria já em operação aqui, de modo subjacente e não assumido (até impensado) por Heidegger, uma lógica da *mimesis* aplicada à história, segundo a qual Hölderlin interpretara a famosa “Querela entre Antigos e Modernos”. Segundo essa mimetologia da história (mais uma vez, filosófica), entre Antigos e Modernos, entre Gregos e Alemães, desenrolar-se-ia uma espécie de rivalidade que ousaria formular assim: imitar ou não imitar, eis a questão. Tentarei voltar a isso adiante.

A supervalorização do filosófico que domina toda a problemática da (re)fundação da metafísica se liga, como Heidegger não cansa de indicar, à

determinação kantiana da metafísica como “disposição natural do homem”, à qual não deixa de estar relacionado, por sua vez, o “*Trieb der philosophiert*” de Nietzsche. Como afirma Lacoue-Labarthe, Nietzsche é “o herói da aventura política de Heidegger”. Prova disso é, não somente, como já mencionamos, ele ser o único filósofo, além de Platão, nomeado no “Discurso” e invocado como “profeta da morte de Deus”, acontecimento que marca a ruptura na história ocidental, mas também porque o “Discurso” reinterpreta a fundação em termos de “criação” e trata de relacioná-la à *enérgeia* dos gregos. Em outras palavras, a estratégia de Lacoue-Labarthe, neste ponto crucial, consiste em revelar que *enérgeia*,¹⁷ embora possa estar referida a Aristóteles como é sempre o caso em Heidegger, está traduzida em termos nietzschianos, como “criação”. Mas, adverte Lacoue-Labarthe, é preciso não nos precipitarmos na sua tradução por “arte” (como aliás Heidegger o fará após a *Kehre*). Por hora, ela significa “saber” ou *tékhnē* (segundo a leitura de Heidegger dos gregos).

Como estamos vendo, os termos começam a se equivaler: *enérgeia*, *tékhnē*, saber... A modalidade mais alta desse saber (*tékhnē*) nada mais é senão o próprio filosofar. Aqueles termos vêm desembocar na “criação” que, segundo o Heidegger nietzschiano da época, é um *willen*, ou seja, um querer que, desde *Vom Wesen des Grundes*, era extraído do *Umwillen*, o “em vista de” constitutivo, por sua vez, da transcendência, que é uma espécie de estrutura “em vista do mundo”, “em vista da *Selbstheit*”, da subjetividade ou do sujeito de toda filosofia moderna. A todas essas referências, acrescenta-se ainda o fato de o próprio Ser estar sendo pensado como poder (*Macht*) e a articulação entre vontade e poder, enquanto finitude é a transcendência finita do *Dasein*, cujo poder está submisso ao poder superior do destino.

No “Discurso da Reitoria”, num momento muito próximo desse ao qual nos referíamos, Heidegger cita Êsquilo: “Mas o saber é de longe muito mais desprovido de força (*unkräftiger*) do que a necessidade.”¹⁸ É o próprio Ser ou o poder superior do destino que quer a vontade de saber impotente e criadora do *Dasein*. Na verdade, “a metafísica [...] é a essência da técnica entendida como a energia ou a criação, que é o “combate” contra o poder do ser”.¹⁹ O filosofar enquanto técnica está na sua própria derrota, mas isso não impede que o ente se manifeste, que aí se abram as possibilidades da existência do *Dasein* historial. A “mensagem” do “Discurso”, segundo Lacoue-Labarthe, encontra-se resumida na famosa passagem da *Introdução à metafísica*: “A verdade e grandeza interior” do nazismo é “o encontro entre a técnica determinada planetariamente e o homem moderno.”²⁰ A Figura, *Gestalt*, que está implícita no “Discurso” não é a do trabalhador como pen-

saram apressadamente aqueles que quiseram reduzir sem precaução Heidegger a Jünger, mas propriamente a do “Filósofo: Nietzsche que é o duplo moderno de Platão.”

* * *

De acordo com a primeira versão metafísica do “Discurso”, que consiste naquela supervalorização²¹ do filosófico em detrimento do político,²² será essa mesma crença, de que o filosófico é capaz de dominar o político, o que desencadeará o estrondoso fracasso da aventura política. Heidegger, afirma Lacoue-Labarthe, será sua “primeira vítima”.²³ Se, de um lado, essa versão do Discurso manifesta (com razão) a valorização incondicional heideggeriana do filosófico, cujo maior sintoma é a redução da existência ao filosofar, à pergunta “por quê?”, Lacoue-Labarthe não deixa de chamar a nossa atenção para um outro lado do problema que é a necessidade de encontrar a determinação heideggeriana da essência do político.²⁴ Lacoue-Labarthe crê extrair a determinação da essência do político da própria aventura política de Heidegger. A meu ver essa noção, que é a mais poderosa de todas, está resumida na noção de co-pertinência entre o político e o filosófico. Lacoue-Labarthe se exprime assim:

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.²⁵

A segunda versão interpretativa do “Discurso” não foi formulada por Heidegger, é uma espécie de impensado no qual imerge Lacoue-Labarthe. Trata-se de uma versão que pode ser chamada de “mimetológica”, uma vez que é totalmente tributária da profunda reflexão que Lacoue-Labarthe empreendeu durante toda sua vida sobre o conceito de *mímesis*.²⁶ Nesta segunda versão, os termos (filosofia e política) daquele antigo “combate”, *pólemos*, deixam de ser tratados segundo a “lógica da hegemonia”, da dominação. Como vimos, havia em Heidegger assim como em Nietzsche, uma supervalorização do filosófico em detrimento do político, vontade de submeter ou, ao menos, circunscrever o político ao filosófico, subjugar-lo, dirigi-lo. A partir da interpretação do pensamento de Heidegger como uma mimetologia, se o político

não passa ao primeiro plano (em virtude da própria advertência heideggeriana contra as “inversões” que nada alteram...), pelo menos vem à tona aquela “fórmula” essencial da co-pertinência. Há interdependência entre o filosófico e o político e impossibilidade total de tratar ambos a partir de um ponto de vista exterior. Repitamo-la, a fórmula lacouelabarthiana de inspiração (reconhecida e assumida) heideggeriana: “Toda determinação filosófica da essência do político obedece a uma determinação política da essência.”

O conceito de mundo, que percorre o “Discurso” do começo ao fim, tem de ser revisto. Na versão metafísica, ele fundava a relação entre Heidegger e Nietzsche, já na versão mimetológica,²⁷ ele é retomado enquanto *mimesis*. Lacoue-Labarthe pergunta: “O que é o mundo senão um mimema originário?”²⁸ E continua passando tudo em revista: *n’A essência do fundamento* e também no texto sobre a “Origem da obra-de-arte”, o mundo aparece como *mimesis*. A própria estrutura da transcendência finita aparece como mimética. Substituindo o “mundo”, a *mimesis* vai percorrer refazendo o mesmo caminho: da relação entre *phýsis* e *tékhnē* até o “esquema” kantiano. O ensaio, a partir da “guinada” desta versão, torna-se quase aforístico. Lacoue-Labarthe, simplesmente, não explora essas relações que são mais filosóficas do que políticas. Ele apenas as cita. Teríamos de ler e apresentar ao leitor a sua obra completa para considerar todas as citadas relações. Ficou para trás o estilo minuciosamente argumentativo e explicativo que utilizara para investigar o “Discurso”.

Lacoue-Labarthe parece estar a indicar que não seria mais hora de explorar as conseqüências estritamente “filosóficas”, nem da *mimesis*, uma vez que isso já foi feito em outros ensaios de sua autoria; nem, também, da “transcendência finita”, nome indubitavelmente filosófico do *Dasein*, conceito essencial da ontologia fundamental heideggeriana. O título ambíguo de seu ensaio (“A transcendência fin(da)ininita na política”) parece confirmar essa suspeita: a de que soou a hora do fim da “transcendência finita”. Agora se trata de focalizar principalmente os desdobramentos *políticos*, não só do pensamento de Heidegger (de novo: “a transcendência finita”), mas também do conceito que é central para seu pensamento, que é o de *mimesis*. Abordando o “Discurso da Reitoria”, a partir da perspectiva da *mimesis*, que permaneceu impensada por Heidegger, Lacoue-Labarthe pretende revelar o conceito heideggeriano de política. Que se esclareça, antes de adentrarmos o problema, que, para o pensador francês, há um estreito vínculo entre pensamento sobre a história e tomada de posição política.²⁹ Assim, o teor político tanto da transcendência finita quanto da *mimesis*, Lacoue-Labarthe irá buscar nas “teses (heideggeria-

nas) sobre história”, revolvendo uma espécie de “esquecimento” (ou recalque) filosófico do político. Essas teses que vão formar a constelação ético-política da *mimesis*, nosso autor vai encontrá-las, principalmente, em passagens que estão no final de *Ser e Tempo*, nas quais Heidegger examina os temas da tradição como repetição e também do herói, as quais são também indissociáveis da definição, na *Introdução à metafísica*, do pensamento da história enquanto mitologia.³⁰ Assim, a constelação que aí se forma exprime não somente a tentativa de elaboração do aspecto político da *mimesis* (problema que está intrínseca e inegavelmente relacionado ao pensamento lacouelabarthiano), mas, ao mesmo tempo, ela pretende extrair do “Discurso da Reitoria”, do único documento político que não foi rejeitado por Heidegger, um possível conceito de política. Esse procedimento é exemplar do pensamento lacouelabarthiano, definido por ele mesmo na entrevista:³¹ corrigindo a fórmula habermasiana do “pensar contra com Heidegger”, ele afirmou que pensava “apesar de Heidegger, mas por causa dele”. Em 2005, um ano antes de morrer, portanto, ele reafirmou “essa fórmula” como sendo “ainda sua”.³²

Assim, “por causa de Heidegger”, Lacoue-Labarthe recorre ao parágrafo 74 de *Ser e Tempo*, mas, “apesar dele”, formula a sua própria concepção “mimetológica”.

Que o leitor me permita fazer uma longa citação de *Ser e Tempo* que está no próprio ensaio de Lacoue-Labarthe:

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.³³

Permita-me ainda completar com uma segunda longa citação, da leitura lacouelabarthiana dessa passagem de *Ser e Tempo*, já que é neste ponto crucial, onde vejo serem articulados os termos do que o autor chama de “mimetologia”, isto é, os termos através dos quais, não apenas formula sua hipótese de interpretação do “Discurso do Reitorado”, mas formula também o teor ou desdobramento político de seu próprio conceito de *mimesis*:

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 [...] 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. [...] É [...] 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.³⁴

O que nos terá revelado a *mimesis* a propósito da adesão de Heidegger ao Nazismo e, mais do que isso, o que terá esclarecido quanto à essência do político? A resposta está nas últimas linhas do ensaio: “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?”³⁵ Com razão, Lacoue-Labarthe interpreta a indicação de “herói” que está no parágrafo 74 de *Ser e Tempo* como “meio de identificação”. Nesse momento crucial, o da abertura histórica das possibilidades, Heidegger convida o “herói” para entrar em cena. É o herói que dá “prosseguimento” à história. É ele que faz a “transmissão”. A *mimesis* se torna a própria lógica da história: mimetologia. É essa “lógica” que sustenta o *relais*: Platão, o herói filosófico grego antigo, passa o bastão para Nietzsche, o herói filosófico alemão moderno que, por sua vez, passa a Heidegger a possibilidade de “repetição” (*Wiederholung*) histórica. Heidegger diz: “O *Dasein* escolhe seus heróis.” O herói é essa espécie de elo que une um período a outro, e a história, se for mitologia, nada mais tem a relatar, senão a vida dos heróis.

Mas, todo processo de identificação desencadeia, paradoxalmente, uma rivalidade, um combate ou agonística. Como afirma nosso autor, “todo problema de identificação é um problema de imitação – e indissociavelmente, de recusa de imitação”.³⁶ O teor político da *mimesis* reside nessa lógica *double bind*, paradoxal, que caracteriza a imitação. A essência do político parece então ser revelada pela mimetologia que preside, de modo “inconfesso” (ou “impensado”) por Heidegger, as três cenas agonísticas, que se desenrolam no “Discurso da Reitoria” como mostra Lacoue-Labarthe, concluindo o seu ensaio: 1. a cena da hegemonia, da direção e da *Führung*, o que dirige o quê,

combate (rivalidade) entre filosofia e política; 2. a cena universitária ou pedagógica, combate (rivalidade) entre professor e aluno; 3. finalmente, a cena maior, da agonística histórica ou historial, da necessária repetição e da radicalização do começo grego; combate (rivalidade) entre Antigos e Modernos. Estamos de acordo com a profunda análise lacouelabarthiana que compreende o desenrolar das três cenas de rivalidade a partir da mimetologia; em outras palavras, a partir da lógica paradoxal mimética (imitar/não imitar). As duas primeiras cenas culminam na “cena maior” historial. Lacoue-Labarthe interpreta a famosa passagem do “Discurso” sobre o começo grego³⁷ como uma tese sobre a história e, portanto, mais uma vez, como uma tomada de posição política.

Na Alemanha do entreguerras, primeira grande crise do capital, do mundo da técnica, a resposta de Heidegger à queixa tipicamente alemã – ao problema da identificação nacional – foi a sua teoria do começo grego, inserida na tradição do pensamento histórico-político alemão desde Lessing e Winckelmann. Resposta que vem ao encontro do “sonho mimético alemão”, da luta empreendida contra a latinidade, em favor de uma identificação com a própria língua dos gregos, como língua originária de todo saber, de toda filosofia.³⁸

Cito, para encerrar, o penúltimo parágrafo do ensaio de Lacoue-Labarthe que contém uma análise mimetológica da teoria heideggeriana do começo grego.

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.³⁹

As reflexões de Lacoue-Labarthe sobre a essência política do pensamento de Heidegger continuam no artigo “Poética e política”,⁴⁰ que trata principalmente do momento que sucede a demissão do Reitorado e da guinada, mais uma vez, política, do pensamento de Heidegger rumo à poesia, de Hölderlin, o herói da *Kehre*, da tentativa de “des-nietzscheização” e do acerto de contas com o Nazismo.

Notas

¹ Essas três atitudes foram recenseadas por Catherine David, que introduziu o “Dossier: Heidegger et la pensée nazie” publicado pela revista *Le Nouvel Observateur*, janeiro de 1988.

² Arendt, H., “Martin Heidegger faz oitenta anos”, in: *Homens em Tempos Sombrios*, p. 230. Nesse belo ensaio, Arendt faz uma analogia entre a atitude de adesão de Heidegger ao Nazismo com a de Platão em Siracusa.

³ Embora não explícita nesse ponto, é muito provável que Arendt estivesse pensando numa pesquisa psicossocial sobre a “Personalidade Autoritária”, desenvolvida por um grupo de cientistas sociais e psicólogos da Universidade de Berkeley, com a qual Adorno se envolveu nos anos 40, logo após terminar seu livro com Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*. Se não fica muito claro a que nossa autora está se referindo, é clara a sua posição de discordância quanto a uma justificativa psicológica da tendência autoritária, como parecia estar embutida nos resultados daquela pesquisa que pôde concluir, entre outros motivos, que sujeitos fracos inclinam-se à submissão do poder: “Personalidades com tendências autoritárias identificam-se ao poder enquanto tal, independentemente de seu conteúdo. No fundo dispõem só de um *eu fraco* (grifo meu), necessitando, para se compensarem, da identificação com grandes coletivos e da cobertura proporcionada pelos mesmos.” Adorno, Th.W., *O que significa elaborar o passado*, apud Garcia Alves Jr., Douglas, *Depois de Auschwitz*, p.136.

⁴ Arendt, H., “Heidegger faz oitenta anos” *op.cit.*, p. 228. Embora a tradução em português não nos dê o termo “imaginar”, mas sim “o poder de se espantar”, a versão em inglês nos dá: “the faculty of wondering” (p. 301).

⁵ Lembramos aqui um dos “lemas” do pensamento heideggeriano, ao qual Heidegger recorreu de modo obsessivo. Trata-se de versos do poeta Hölderlin, definindo a linguagem: “lá onde se encontra o perigo/ lá também cresce o que salva”.

⁶ David, Catherine, *op.cit.*, p. 42.

⁷ Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política”. In: *Terceira Margem*, p. 193.

⁸ A frase de Platão (*A República*, 497 d, 9), que está citada no “Discurso”, é: *Tà megála pánta apíspchalé*, “As coisas grandes são cambaleantes”. Já a tradução nada literal de Heidegger é: “*Alles Grosse steht im Sturm*”, “Tudo o que é grande está na tempestade”. In: *Terceira Margem*, p. 163.

⁹ Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política”. In: *Terceira Margem*, p. 193.

¹⁰ É assim também em Lacoue-Labarthe e Nancy, no Prefácio de *O Mito Nazista, seguido de O espírito do nacional-socialismo e o seu destino*, p. 9: “Desde a primeira aparição deste texto, havíamos sublinhado que não fazemos um trabalho de historiador, mas de filósofo. O

que significa, entre outras coisas, que o que está em jogo neste trabalho é o presente e não o passado. [...] De uma maneira geral o nosso presente está longe de estar em paz com o seu passado recente nazista e fascista, ou ainda com o seu passado stalinista e maoísta ainda mais recente (e talvez, olhando mais de perto, reste-nos mais coisas a esclarecer do primeiro do que do segundo; ao menos este último não se produziu na 'nossa' Europa do Oeste).”

¹¹ Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política”. In: *Terceira Margem*, pp. 169-170.

¹² Heidegger, “A auto-afirmação da universidade alemã”. In: *Terceira Margem*, p. 159.

¹³ Heidegger, “A auto-afirmação da universidade alemã”. In: *Terceira Margem*, pp. 155-156.

¹⁴ Heidegger, “A auto-afirmação da universidade alemã”. In: *Terceira Margem*, p. 157.

¹⁵ Prova disso é o parágrafo do seu seminário sobre Nietzsche, intitulado “A doutrina kantiana do belo. Sua interpretação equivocada por meio de Schopenhauer e de Nietzsche”, no qual Heidegger afirma: “Se, ao invés de se entregar confiantemente à condução de Schopenhauer, Nietzsche tivesse consultado o próprio Kant, então teria precisado reconhecer que somente Kant concebeu o essencial do que ele mesmo à sua maneira quis ver compreendido como o decisivo no belo (grifo meu).” (HEIDEGGER, *Nietzsche*, p. 101).

¹⁶ Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política”. In: *Terceira Margem*, p. 184.

¹⁷ Há uma passagem do “Discurso” que nomeia a *enérgeia*: “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 “estar-em-obra” [*am-Werke-Sein*] do homem. O que buscavam não era assimilar a prática à teoria, mas, ao contrário, entender a própria teoria como a mais alta realização de uma prática genuína. Para os gregos, a ciência não é um “bem cultural”, mas o centro mais intimamente determinante de toda a existência do povo no seio do Estado. A ciência tampouco é para eles o mero meio para a conscientização do inconsciente, mas, sim, o poder que mantém a acuidade da existência inteira e a abrange em sua totalidade.”

¹⁸ Heidegger, “A auto-afirmação da universidade alemã”. In: *Terceira Margem*, p. 156.

¹⁹ Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política”. In: *Terceira Margem*, p. 191.

²⁰ HEIDEGGER, M., *Introdução à metafísica*, p. 217 *apud* LACOUÉ-LABARTHE, “Transcendência etc.” (Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política”. In: *Terceira Margem*, p. 191).

²¹ Até onde compreendo as hipóteses de Lacoue-Labarthe, creio encontrar no seu livro *La fiction du politique* (Paris: Christian Bourgois Ed., 1987), uma reiteração desse mesmo ponto de vista, isto é, da “sobredeterminação filosófica do político” que, no caso de Heidegger, significou uma desvalorização do político em favor do filosófico. Ali, nosso autor escreve: “O engajamento de 33 é decorrente [*s'autorise*] da idéia de uma hegemonia do espiritual e do filosófico sobre a própria hegemonia política (é o motivo de uma *Führung* [liderança, direção] da *Führung*, ou dos *Führer* [líderes, dirigentes], que reconduz no mínimo à *basiléia* platônica, senão mesmo a Empédocles).” (pp. 28-29)

²² Não consigo deixar de relacionar essa versão metafísica do “Discurso” à noção arendtiana de *déformation professionnelle*, que está na origem, ressentida com o político, da filosofia. Ver também o ensaio de ARENDT, “Filosofia e Política” (*in A Dignidade da Política*, org. Antônio Abranches, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993), no qual a autora atribui a rivalidade

entre filosofia e política ao julgamento e condenação de Sócrates. Foi o desencanto platônico com a vida política que marcou o início, ressentido contra a *polis*, do discurso filosófico.

²³ Cf. Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política”. In: *Terceira Margem*, p. 185.

²⁴ Cf. Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política”. In: *Terceira Margem*, p. Lacoue-Labarthe insiste com a necessidade de procurarmos o “conceito heideggeriano de política”. Ele diz: “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 interpelar 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.”

²⁵ Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política”. In: *Terceira Margem*, p. 186.

²⁶ Não seria possível aqui desdobrar todas as questões que o pensamento de Lacoue-Labarthe extraiu de sua reflexão sobre a *mimesis*. Em nossa “Introdução” (“O Imperativo do Pensamento”) ao livro *A Imitação dos Modernos*, João Camillo Penna e eu mesma tivemos oportunidade de desenvolver um pouco mais profundamente a questão sobre *mimesis*, tema central não só do longo ensaio programático ali traduzido e publicado, “Tipografia”, como da obra como um todo do pensador francês. Talvez não seja um exagero repetir hoje o que afirmamos naquela época (2000), que a *mimesis* é o “pensamento único de Lacoue-Labarthe”.

²⁷ Se, por um lado, o ensaio de Lacoue-Labarthe mostra a filiação ou linhagem nietzschiana e kantiana dos conceitos heideggerianos de “mundo”, “povo” e “*tékhnē*” (saber); por outro lado, com relação a seu próprio conceito de *mimesis* ele também não deixa de estabelecer, como Walter Benjamin designou: uma constelação formada pelas noções de repetição, tradição, heroísmo e exemplaridade.

²⁸ Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política”. In: *Terceira Margem*, p. 194.

²⁹ Cf. às últimas linhas do ensaio de Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política”. In: *Terceira Margem*, p. 195: “Pois, como toda tese sobre a história, e [o texto de Heidegger sobre o começo grego] é uma tese sobre a história, ele é uma tomada de posição política.”

³⁰ Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política”. In: *Terceira Margem*, p. 194.

³¹ Segunda entrevista a Bruno Tackels, no programa *À Voix Nue*, traduzida e publicada também aqui nesta *Terceira Margem*, p. 131.

³² Entrevista.

³³ HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, tradução modificada, *apud* LACOUÉ-LABARTHE, “Transcendência etc.” Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política”. In: *Terceira Margem*, p. 188.

³⁴ Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política”. In: *Terceira Margem*, pp. 187-188.

³⁵ Essas são as últimas linhas do texto de LL na *Terceira Margem*, p. 196.

³⁶ Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política”. In: *Terceira Margem*, p. 195.

³⁷ Heidegger, “A auto-affirmação da universidade alemã”. In: *Terceira Margem*, pp. 157-158: “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! [...] 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*. [...] O começo ainda *é*. Ele não se encontra *atrás de nós* como algo há muito sido, 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.”

³⁸ Cf. texto de LL na *Terceira Margem*, p. 195.

³⁹ Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política”. In: *Terceira Margem*, p. 195.

⁴⁰ Lacoue-Labarthe, Ph. “Poética e Política”, trad. de João Camillo Penna e Virginia Figueiredo, in *O que nos faz pensar*, Revista do Departamento de Filosofia da PUC-RJ, n. 10, vol. 2, outubro de 1996.

Bibliografia

ARENDT, H. “Martin Heidegger faz oitenta anos”. In: *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. de Denise Bottmann, São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. “Filosofia e Política”. In: *A Dignidade da Política*. Org. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

DAVID, Catherine. “Introdução”. In: “Dossier: Heidegger et la pensée nazie”, revista *Le Nouvel Observateur*, janeiro de 1988.

GARCIA ALVES Jr., Douglas. *Depois de Auschwitz*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: FUMEC, 2003.

HEIDEGGER, Martin. “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.

_____. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 3ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. *Kant et le problème de La métaphysique*. Trad. de Waelhens e Biemel. Paris: Gallimard, 1953.

_____. *Nietzsche*, vol. I. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2007.

_____. *Ser e tempo*. 8ª ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Vol. II. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001, oitava edição.

_____. *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. “Introdução”. In: *A Imitação dos Modernos*. Org. Virginia Figueiredo e João Camillo Penna. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000.
- _____. “Tipografia”. Trad. João Camillo Penna. In: *A Imitação dos Modernos*. Org. Virginia Figueiredo e João Camillo Penna. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000.
- _____. *La fiction du politique*. Paris: Christian Bourgois Ed., 1987.
- _____. *O mito nazista* em colaboração com J.-L.Nancy. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- _____. “Poética e Política”. Trad. João Camillo Penna e Virginia Figueiredo. In: *O que nos faz pensar*, Revista do Departamento de Filosofia da PUC-RJ, n. 10, vol. 2, outubro de 1996.

Resumo: Comentário de comentário, este texto pretende ser somente um “guia de leitura” do ensaio de Philippe Lacoue-Labarthe, aqui publicado, “A transcendência fin(da)iníta na política”, que é, por sua vez, um comentário do “Discurso da Reitoria”. Sem ignorar o aspecto filosófico da adesão de Heidegger ao Nazismo, explorado na sua primeira versão interpretativa do “Discurso”, a qual é chamada de “metafísica”, o foco principal do ensaio é, a meu ver, sua segunda versão, a mimetológica, que explora, sobretudo, o viés político, mais recalcado do que esquecido por Heidegger. Assim, mobilizando sua profunda e completa reflexão sobre o problema da *mimesis*, bem como sobre seus diversos desdobramentos (estéticos, políticos e filosóficos), a inédita análise lacouelabartheana do “Discurso da Reitoria” encaminha a questão filosófica por excelência que consiste em buscar o conceito heideggeriano de política.

Palavras-chave: Heidegger; Lacoue-Labarthe; *mimesis*; política.

Abstract: Commentary of a commentary, this text intends to be only a “reading guide” of Philippe Lacoue-Labarthe’s essay, “Finite Transcendence ends in Politics”, published here, which in turn is a commentary of Heidegger’s “Rectorship Address”. Without ignoring the philosophical aspect of Heidegger’s engagement to Nazism, developed in its first interpretative version of the “Discourse”, the “metaphysical” version, the main focus of the essay is, in my view, its second version, that is, mimetology. This version develops mainly the “Discourse”’s political bias which is more repressed than forgotten by Heidegger. Thus, using his deep and thorough reflection on the problem of mimesis, as well as its many (aesthetical, political, philosophical) unfoldings, the unprecedented Lacouelabartheian analysis of the “Rectorship Address” leads the philosophical question *par excellence*, which consists in seeking the Heideggerian concept of politics.

Key-words: Heidegger; Lacoue-Labarthe; *mimesis*; politics.