

# AUSCHWITZ COMO TRAGÉDIA

João Camillo Penna

Retomando o filosofema “Auschwitz” de Adorno, com seu duplo desdobramento ético e estético conhecido, Lacoue-Labarthe formula, em *A ficção do político*, duas proposições complementares: “No apocalipse de Auschwitz não é nada mais nada menos do que o Ocidente em sua essência que se relevou – e não cessa desde então de se revelar” (1987, 59<sup>1</sup>); e: “Deus efetivamente morreu em Auschwitz [...]” (FP, 62).

O que farei aqui primeiramente é explorar o sentido destas duas frases, e, antes de mais nada, entender-lhes o escopo. Ambas atrairão críticas agudas neste pequeno livro, que se defende ao mesmo tempo em que expõe a sua tese (trata-se de uma tese do antigo “doutorado de estado”), nesse terreno minado que é a herança heideggeriana e o debate historiográfico. As críticas tocarão principalmente em um ponto: a defesa lacouelabarthiana de uma singularidade, privilégio ou diferença irreduzível de Auschwitz como figura infigurável do extermínio dos judeus da Europa Ocidental – do anti-semitismo, em suma – em detrimento de outros tantos grupos exterminados pelo Terceiro Reich na própria Segunda Guerra Mundial (os ciganos, os comunistas, os homossexuais...), e de todos os outros extermínios que de fato não faltaram e não faltam no Ocidente (e não só nele!). *Auschwitz*, como sinédoque da “solução final da questão judaica”, segundo o eufemismo burocrático SS, “essencializa” um acontecimento histórico, subtraindo-o da superfície empírica dos fatos, o que não resiste a um exame historiográfico mesmo superficial, que delimitaria e contextualizaria o que a fórmula tem de excessivamente enfática e general. A queixa ou crítica toca, portanto, no caráter *filosófico* da operação realizada por Lacoue-Labarthe – já que disso se trata – e que reconhecemos com facilidade, em sua tonalidade heideggeriana: o arco de uma única questão *historial* – é o termo no léxico heideggeriano – desentranhada do contínuo empírico do longo percurso da história ocidental, como história do Mesmo, em uma *revelação* – que lembra a revelação do “nada” na experiência da angústia (HEIDEGGER 1999) – nesse *Ereignis* (“acontecimento”) lúgubre, que são os campos de concentração e extermínio na Alemanha nazista. E o que é revelado, neste acontecimento ao mesmo tempo fundante e essencial, é o “assassinato” (*occidio*), que o trocadilho latino com *occido* (de *ob-cado*, “morrer”; e de *ob-caedo*, “matar”),

que a palavra *Occidens* (-entis) – “o que morre”; “o que mata” – contém, e que Auschwitz parece resumir. O acontecimento-Auschwitz seria preparado por todos os massacres que abundam na história, que desde então se repetem em tantos outros massacres, que devem, por uma necessidade que apenas a operação essencial explica, ser remetidos ainda, e sempre, a Auschwitz. É o que, em suma, uma leitura detalhada do contexto da frase não deixaria de revelar: uma essência histórica como repetição dessa essência (“[...]e não cessa desde então de se revelar”).

A segunda frase, “Deus efetivamente morreu em Auschwitz [...]”, remete obviamente a Nietzsche, e mais proximamente a Heidegger. Precisamente, é entre Nietzsche e a leitura heideggeriana de Nietzsche que tudo se dá, especialmente no que concerne ao episódio heideggeriano da reitoria de Freiburg de 1933-1934. Heidegger dedica à frase um ensaio importante de 1943, “A palavra de Nietzsche: ‘Deus está morto’”, que resume o conteúdo da parte final de seus cursos sobre Nietzsche dados entre 1936-1940, sobre o niilismo nietzschiano, e retorna a ela na “Carta sobre o humanismo” (1946-1947). A primeira referência à morte de Deus aparece em *A gaia ciência*, de 1882, no fragmento 125, “O homem louco”.<sup>2</sup> No curso sobre Nietzsche, Heidegger explica que “Nietzsche emprega a palavra “niilismo” como nome para o movimento histórico [...] cuja interpretação essencial se concentra na sentença resumida: ‘Deus está morto’”. E elabora, a seguir: “Essa sentença quer dizer: o ‘Deus cristão’ perdeu o seu poder sobre o ente e sobre a definição do homem” (HEIDEGGER, 2007, 22). Em Nietzsche “Deus” e “Deus cristão” designam o mundo supra-sensível ou metafísico. Dizer, portanto, que “Deus está morto” significa dizer que o mundo supra-sensível perdeu seu poder eficiente, e que a metafísica, compreendida como filosofia ocidental e platonismo, chegou ao fim (HEIDEGGER, 1962, 261s). Assim, o que está em jogo na frase é nada mais nada menos do que a consumação e a superação da metafísica, na leitura heideggeriana de Nietzsche. Além disso – e é esse o ponto que nos interessa mais imediatamente aqui – é sob a égide desta frase, citada com proeminência no “Discurso da reitoria”, e duas vezes no “testamento” redigido em 1945, “O reitorado 1933-1934. Fatos e reflexões”, que se dá tanto o seu engajamento nacional-socialista, como sua “perlaboração” posterior. Com um deslocamento significativo, no entanto, entre as duas referências. No “Discurso”, a morte de Deus, enunciada pelo “último filósofo alemão a buscar Deus apaixonadamente”, é vista como indício de uma grande mudança, e marca do “abandono [*Verlassenheit*] do homem atual em meio ao ente”. O que solicitava, no que toca à questão essencial da universi-

dade alemã, objeto deste texto programático, um reenraizamento das ciências no solo (grego) inicial da filosofia, de forma que a reversão do niilismo, cuja manifestação acadêmica seria a segmentação epistemológica, apontaria para uma refundação do projeto científico como um todo sob a “liderança” (*Führung*) ou a *arkhé* (“comando”, “origem”) da filosofia. Já no pós-guerra, é a sua própria “vontade de poder” como interpretação equivocada, mas ainda assim distinta do nietzscheísmo vulgar, que esteou filosoficamente o nacional-socialismo, que é relida sob a égide da morte de Deus. É, portanto, o nacional-socialismo como um todo, tal qual visto por Ernst Jünger, e a Primeira e a Segunda Guerra, como sintomas essenciais do abandono do divino que define o nosso tempo, que são comandados pela “sentença” sobre a morte de deus.<sup>3</sup> Heidegger, no entanto, afirma Lacoue-Labarthe, nunca disse que Deus morreu em *Auschwitz*, embora tudo em seu pensamento indicasse que ele teria podido dizê-lo (FP, 63). Mas não disse, e é preciso perguntar-se por quê. Pelo contrário, silenciou sobre *Auschwitz*, a sua única referência pública ao extermínio sendo no mínimo escandalosa. Motivo sem resposta que perpassa *A ficção do político*, visando a um impensado ou um não-dito de Heidegger. O gesto de Lacoue-Labarthe repete, portanto, conforme veremos adiante, o gesto nietzschiano-heideggeriano, com deslocamentos significativos.

Senão vejamos, agora com mais vagar. Invertendo a ordem, e começando pela segunda frase. Se a metafísica acabou, não há nada além da física, mas será então preciso entender precisamente esse *nada*, o “não”, e a “negação” – esse é o ponto em que Heidegger toca na negatividade hegeliana e dela se distancia de maneira fundamental. Apenas a partir da compreensão do *nada* é que será possível superar a metafísica e foi isso que Nietzsche não teria conseguido fazer. Em *Que é a metafísica?*, sua aula inaugural na Universidade de Freiburg (1929), Heidegger explica que é na angústia como experiência do nada que experimentamos o ente em sua totalidade, i.e., o objeto da metafísica, como algo que nos foge. Nessa revelação do nada, suspensos diante do ente em sua totalidade é que nos sentimos “além” dele (HEIDEGGER, 1999, 58), o ultrapassamos, o transcendemos, segundo o sentido que acabou tomando o prefixo *meta-* em *tà metà physikà*: “*trans*, além do ente enquanto tal” (61). Obviamente Deus “exclui de si tudo o que tem caráter de nada”, como a religião não permite que se entenda a frase *ex nihilo nihil fit*, “do nada nada vem”, substituindo-a pela proposição da criação *ex nihilo* (61). E é isso tampouco que Nietzsche, revisto por Ernst Jünger, soube entender. No ensaio de Jünger *A mobilização total* (1930) e em seu livro *O trabalhador. A dominação e a forma [Der Arbeiter. Die Herrschaft und die Gestalt]* (1932),

apresenta-se, para Heidegger, a verdade metafísica do nacional-socialismo. O mundo da técnica planetarizada é o mundo totalmente humanizado, i.e., dominado pelo sujeito entendido como vontade de poder, e convertido em produtor, i.e., em trabalhador. O “caráter total do trabalhador” (JÜNGER *apud* HEIDEGGER, 1969, 29) é a *figura* (*Gestalt*) ou o *tipo* (de *týpos*, “cunha”, “molde”, “selo”, “matriz”; *Prägung*) que se *imprime* sobre a totalidade da humanidade.<sup>4</sup> E a *Gestalt* é o nome moderno da *idéia* platônica (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, 59), i.e., de um “ver” transcendente que se institui no ente como um sinete configura uma marca na cera (é a comparação citada por Sócrates no *Teeteto*, 19<sup>a</sup>, 194b; HEIDEGGER, 1969, 25); ou como as fábulas (os *mýthoi*) do poema trágico moldam os impressionáveis guardiões, na *República*, razão pela qual elas precisam ser corrigidas e o poeta expulso da *polis*.<sup>5</sup> É dessa forma que a humanidade é *ficcionada*, escreve Lacoue-Labarthe, configurada, instalada, como totalidade mobilizada, figura total, segundo uma mecânica que não é muito diferente da mecânica da transcendência platônica, e que tem em Nietzsche, na “reversão do platonismo”, mais precisamente no *Zarathustra*, o seu mito moderno.<sup>6</sup>

Nos termos de *Que é a metafísica?*, a ciência moderna seria segmentada precisamente porque se furtaria a pensar o nada, confinando-se ao ente (“fo-racluindo” o sujeito diria Lacan, nesse sentido muito próximo a Heidegger). Apenas a filosofia através de uma interrogação adequada, e como verdadeira guardiã do nada, estaria apta a entender de fato o que está em jogo no pensamento. Já ao traduzir essa discussão no seu “Discurso”, desaparece precisamente a interrogação sobre o nada, e em seu lugar há a assunção heróica do *filósofo* (a filosofia “em marcha”), sob a égide de Nietzsche. Desaparece o tema da finitude, e surgem a tentação do infinito, sob a forma da totalidade imanente, e a vontade de poder ser seu *Führer*, *hýbris* trágica, propriamente edípiana, característica da tiranofilia ou *arquefilia* da filosofia, as exceções que confirmam a regra sendo sempre, como não poderia deixar de ser, Espinosa e Kant, respectivamente o filósofo da ética infinita e o da ética finita.<sup>7</sup> A confissão da *hamartía*, no entanto, é evidente, por exemplo, em sua leitura retrospectiva do período do reitorado em 1945, quando descreve o conteúdo do “Discurso” em termos que traem a sua desconstrução da figura jüngeriana, ocorrida entretanto: “O cerne do discurso da reitoria é consagrado a esclarecer a essência do saber, da ciência e da profissão enquanto ela recebe da ciência a marca que lhe dá a sua figura” (HEIDEGGER, 1983, 79). A discussão sobre a técnica, cuja essência é resumida pela palavra *Gestell* (“com-posição” ou “armação”, como é traduzida em português), e den-

tro dela a desconstrução da *Gestalt*, i.e., da figura, após o período da reitoria e após a Segunda guerra, não deixa de ser uma autocrítica aguda à sua própria fascinação nacional-socialista pela figura, como projeto de “dominação” totalitária do ente.<sup>8</sup>

No que toca à primeira frase, situemos, antes de mais nada, a postulação da singularidade, privilégio, ou diferença de Auschwitz. Trata-se de um *locus classicus* da literatura de testemunho dos campos de extermínio: a exorbitância de Auschwitz com relação a qualquer “explicação”. Primo Levi estuda o problema em um capítulo de *Os afogados e os sobreviventes* de título sugestivo, “Violência inútil”. Em geral, explica Primo Levi, excetuando-se os casos de loucura, mata-se por uma razão. Mata-se “por dinheiro, para suprimir um inimigo verdadeiro ou suposto, para vingar uma ofensa” (63). Mas este não é o caso do hitlerismo. A violência exercida por ele é literalmente “inútil, com um fim em si mesma, voltada unicamente para a criação da dor”. Da mesma forma, Jean Améry, no Prefácio à segunda edição de seu testemunho, escreve que: “Todas as tentativas de explicações econômicas, todas as desesperadoras alusões unidimensionais ao fato de que o capital industrial alemão, preocupado com seus privilégios, financiou Hitler, não dizem nada à testemunha” (viii).

Lacoue-Labarthe formula a coisa em sua própria língua:

O extermínio dos judeus [...] no essencial não remete a [*relève de*] nenhuma lógica (política, econômica, social, militar) além da espiritual, mesmo que degradada, e conseqüentemente historial (FP, 59).

Nada em suma pode dar conta da “solução final”. A não ser algo da ordem do “espiritual”. Em outros lugares, Lacoue-Labarthe utiliza o termo “simbólico” ou “metafísico”. Auschwitz e o nacional-socialismo só podem ser explicados como desdobramentos necessários de uma lógica *espiritual*, propriamente metafísica, é verdade que degradada e pervertida, na qual ocorre a “terrível revelação” da essência do Ocidente (FP, 63). É preciso ainda submeter a fórmula à prova. Para tanto é necessário “comparar” Auschwitz a outros extermínios ocorridos na Europa. Lacoue-Labarthe propõe uma lista de oito massacres que não se propõe a ser exaustiva: o massacre de Melos, a destruição de Cartago, a Inquisição, a Contra-reforma, o terror revolucionário, o tráfico de escravos africanos, os massacres coloniais, o etnocídio americano (FP, 60). Em outra parte ele menciona os Gulags na União Soviética.

Tanto Primo Levi quanto Jean Améry fazem a mesma operação, mas a lista que propõem é bem menos erudita, e, surpreendentemente, embo-

ra sejam compostas antes da de Lacoue-Labarthe, mais atualizadas. Ambos mencionam o Camboja, Améry menciona os esquadrões da morte no Brasil. Poderíamos, por nossa vez, mencionar outros tantos: Tchecônia, Burundi, Ruanda, Iraque (de Saddam Hussein, e dos Estados Unidos...), Colômbia, Sudão... Palestina. Apesar da lista de Lacoue-Labarthe ser mais restrita, a lógica descrita por ele é a mesma: em todos os exemplos o massacre está ligado a uma situação de guerra ou de dissensão civil, está em jogo uma questão política, econômica, ou militar, uma luta armada, repressão judicial e policial, uma fé ou uma razão (FP, 60). Ora, nada disso ocorre na “solução final”. Bem entendido, é bem verdade que o extermínio dos judeus do Ocidente envolveu complexos mecanismos judiciais e policiais. Mas, de fato, os judeus, em 1933, “não representavam um fator de dissensão social [...], não representavam nenhuma força política ou religiosa homogênea, não ofereciam nem mesmo um aspecto de coisa social determinante” (*ibidem*). Hannah Arendt inicia a sua reflexão sobre o totalitarismo basicamente pelo mesmo problema: o anti-semitismo é um ultraje ao senso comum. Ele contém uma defasagem essencial entre causa e efeito, que constitui um enigma para o historiador: “Comparado com os próprios acontecimentos, todas as explicações do anti-semitismo parecem ter sido apressadamente e acidentalmente concebidas para encobrir uma questão que ameaça tão gravemente o nosso sentido de proporção e a nossa esperança de sanidade” (1958, 3). As duas “explicações” consensualmente aceitas para o anti-semitismo, continua Arendt, a xenofobia como corolário do nacionalismo nazista e a tese do bode expiatório (os judeus como receptáculos inocentes do mal-estar alemão do entreguerras), são falaciosas. O anti-semitismo não é nacional, tendo desde muito cedo tido uma veicidade de movimento internacional; como vítima passiva e bode expiatório, o objeto do anti-semitismo poderia perfeitamente não ser os judeus (5). O que mobiliza a conhecida reconstrução historiográfica de Hannah Arendt, que tenta dar conta da *especificidade* do anti-semitismo moderno no contexto do declínio do estado-nação europeu. Indissolúvelmente associados aos estados, admitidos como força financeira interna mas separada, este povo sem estado e sem nação seria objeto crescente do ódio universal, precisamente no momento em que o estado-nação entra em crise. Mas a “explicação” parte do mesmo ponto de partida: “O anti-semitismo chegou ao seu clímax quando os judeus tinham [...] perdido as suas funções públicas e sua influência, e foram deixados apenas com a sua riqueza” (1958, 4). Mesmo o sistema bancário alemão estava quase completamente “puro de judeus” no momento da ascensão de Hitler ao poder. Explica-se, então, a pergunta: por que os judeus?

A resposta de Lacoue-Labarthe, como vimos, é a de que nenhum dado empírico podendo *explicar* o extermínio, este não remetendo a nenhuma ordem de interesses conhecidos – econômicos, militares, religiosos –, a especificidade do massacre dos judeus, sua diferença irreduzível com relação a outros massacres, inumeráveis e recorrentes ao longo da história, está ligada a uma fundamental “gratuidade” e diz respeito ao domínio exclusivo do *espiritual*. Em outras palavras: a singularidade deste povo no interior da Alemanha, da Europa e do Ocidente, estando ligada a uma ameaça não-real que os judeus (não) representam para o povo alemão, mas a uma ameaça essencialmente projetiva (61) e fantasmática, uma “construção simbólica do inimigo”, já que os judeus da Alemanha não constituíam propriamente inimigos, a “razão” para o extermínio dos judeus não é de ordem empírica. Quem sabe então seria de ordem *transcendental*, no sentido que Kant atribuiu a esse termo. Em todo o caso, explica-se assim o privilégio de Auschwitz como acontecimento único, historial, e do anti-semitismo como *arqui*-racismo, para usar um prefixo e uma formulação caras a Lacoue-Labarthe. Voltarei a esse ponto em um minuto. Juntando as duas frases, é evidente que o que Lacoue-Labarthe visa aqui é transpor a questão heideggeriana da técnica para Auschwitz, coisa que Heidegger precisamente nunca fez, embora na única e escandalosa referência pública a Auschwitz, ele tenha pensado o extermínio no contexto da técnica.<sup>9</sup> Traduzindo poderíamos ter algo como: em Auschwitz se revelou a essência da técnica e do Ocidente – Ocidente sendo igual a técnica – na época da consumação da metafísica, i.e., da morte de Deus. Ou por outra: em Auschwitz se revela a verdade da indústria como produção de (da) morte. A frase de Lacoue-Labarthe introduz a dimensão ética completamente ausente na reflexão heideggeriana sobre a técnica.

Para entender o problema de fundo que se trava em torno do anti-semitismo é preciso retomar brevemente os três textos sobre política e essencialmente sobre a “política da identificação” em Freud, escritos por Lacoue-Labarthe em parceria com Jean-Luc Nancy, entre 1979 e 1980. São eles: “La panique politique”, basicamente uma leitura de *Psicologia de massas e análise do ego* (1921), de Freud;<sup>10</sup> “Le peuple juif ne rêve pas”, uma leitura de *Moisés e o monoteísmo* (1938); e finalmente *O mito nazista* (a primeira edição data de 1980), sobre a construção mimética da identidade alemã.

Compreende-se perfeitamente o interesse de Lacoue-Labarthe e Nancy pela noção de identificação em psicanálise, nessa investigação sobre a gênese da política. Para Freud, explicam eles, a identificação é o fundamento do social (1979, 41); a identificação é “a mais remota expressão de um laço

emocional com outra pessoa”, escreve Freud, no capítulo VII da *Psicologia de massas*, “Identificação”, a análise mais detida embora admitidamente insuficiente que produzirá a respeito. Anterior ao vínculo libidinal-amoroso, é sobre esse fundo falso, sempre aberto, do laço com o outro que se configura tanto o sujeito individual quanto o sujeito coletivo, a “massa”. A identificação é da ordem do *ser* enquanto que a sexualidade é da ordem do *ter* e a relação amorosa (objetal) pressupõe o sujeito já identificado, embora seja no jogo complexo entre as duas que o sujeito se configura (e ama). No interior da matriz identitária edipiana, o menino primeiro se identifica com seu pai, tomando-o como modelo, para só depois desenvolver a relação objetal com a mãe. Neste ponto o pai torna-se um obstáculo em seu caminho, seu rival, ao mesmo tempo *modelo e rival*, o que demonstra o caráter ambivalente da identificação, e da própria configuração do sujeito. É o tema da “rivalidade mimética” tão caro a Lacoue-Labarthe, que o toma de René Girard (1961), embora utilizando-o em um sentido completamente diverso. O sujeito é *mol-dado* (*prägen* é o verbo utilizado por Freud) a partir do modelo (o pai, superego, ideal do eu, etc.), segundo a mecânica da *figura* (*Gestalt*) ou do *tipo*, como vimos acima na leitura de Jünger, em torno da qual Lacoue-Labarthe centrará a sua obra inteira.<sup>11</sup> Essa gênese do eu é precisamente a mesma da gênese coletiva: o chefe como indivíduo excepcional que mantém os sujeitos (literalmente, *sujets*, “súditos” de um soberano) subordinados à sua fascinação, na segurança de serem todos amados por ele, subjugados pelo pânico de uma crise iminente, competindo como rivais pelo seu amor, remetidos ao isolamento de mônadas incompletas, o que conduz à verdade da política como *assassinato do outro* (LACOUÉ-LABARTHE E NANCY, 1979, 42s). Ora, o que temos aqui é nada mais nada menos do que a dedução freudiana da gênese do corpo social e político que a filosofia política, de Platão (*A república*) a Hobbes (*Leviatã*), não se cansará de formular. A sociabilidade como sujeito-figura só se configura sobre o fundo de uma dissociação fundamental (substituição: *mimese*; rivalidade; assassinato), toda relação – e o sujeito se configura na e pela relação – sendo, antes de mais nada, relação com uma não-relação. “Para Narciso”, escrevem Lacoue-Labarthe e Nancy, “o bom *outro* e um outro morto, ou excluído” (40).

É nesses termos que os autores estudarão a configuração identitária nacional alemã, no contexto agonístico da querela dos antigos e dos modernos, como dupla rivalidade mimética: para com o modelo da Antigüidade grega, e a sua captura moderna, latina (romana, renascentista, neoclássica francesa) (LACOUÉ-LABARTHE e NANCY, 2002, 37-41). A Alemanha deve se



moldar na imitação “original” do modelo ou tipo grego. Devidamente racializado, na mitologia nazista, esse darwinismo social, teremos uma tipologia ariana (os gregos eram arianos) como molde da raça pura, por oposição ao *antitipo* judaico, a raça aculturada, bastarda, que parasita as outras culturas típicas (*idem*, 52s). (A descendência tipológica das raças funciona como as espécies animais: “A raposa é sempre raposa, o ganso, ganso, o tigre, tigre [...]”. Os animais se reproduzem no interior de sua espécie, em luta umas com as outras, prevalecendo sempre os inferiores, porque se multiplicam com mais facilidade. É preciso então “corrigir” este dado da natureza, sendo a correção ainda uma manifestação da natureza..., explica Hitler em *Mein Kampf*.) Mas a desqualificação *a priori* da raça judaica, no anti-semitismo nazista, oculta uma terceira rivalidade mimética, inconfessa, mas poderosa, e de fato determinante: a rivalidade, precisamente, com o “judeu”. Entender a natureza dessa rivalidade metafísica e teológica é o que Lacoue-Labarthe e Nancy tentarão em “Le peuple juif ne rêve pas”, na leitura de *Moisés e o monoteísmo*.

Como sabemos, *Moisés* é escrito em condições histórico-biográficas precárias, cuja descrição é incorporada no livro, entre a invasão da Áustria pela Alemanha e o exílio inglês. O livro é escrito, portanto, sob o impacto da ascensão do nazismo como potência imperial e da ideologia racista que o sustenta; a partir deles, e como resposta e eles. Trata-se em suma de “responder à ideologia racista, ou seja, ao nazismo, e desmontar ou arruinar em seus fundamentos o anti-semitismo” (LACOUÉ-LABARTHE e NANCY, 1981, 77). E esta desmontagem visará, antes de mais nada, à idéia da *predestinação* ou *eleição* do povo judeu por Deus, explicação teológica da arrogância ou orgulho históricos do povo judaico, de seu “separatismo”, constitutivo do motivo da “rivalidade histórica e metafísica”, e contra-exemplo evidente da auto-eleição e auto-identificação do povo alemão, conforme demonstra Jean-Joseph Goux. (Hitler, em confidência a Hermann Rauschning: “Não pode haver dois povos eleitos. Nós somos o povo de Deus. Estas poucas palavras decidem de tudo” [*apud* GOUX, 1978, 63].) Desde *Mein Kampf*, Hitler refere-se ao “povo eleito” (entre aspas), retirando-lhe o caráter religioso, e sublinhando o caráter racial, que instrumentalizaria a religião, como meio de manter a pureza de sangue, o que faz dos judeus um “modelo *invejado* de preservação racial”, e construção étnica rival, dentro do esquema racista hitleriano (*idem*, 54). Num certo sentido há uma estranha semelhança entre o hitlerismo e o judaísmo.<sup>12</sup> (Hitler dirá ainda a Rauschning: “Você não percebeu que o judeu é em tudo o contrário do alemão e que ele lhe é, no entanto, aparentado ao ponto que poderíamos tomá-los por dois irmãos” [*apud*

GOUX, 60].) O cristianismo enquanto religião abstrata, universal, baseada em um princípio comunitário simbólico, interessará pouco a Hitler, que visa o aspecto político do judaísmo como particularismo social e modelo do teológico-político. O nazismo funda-se sobre uma “aliança mimética e concorrencial com o judaísmo”, e sobre a proposição de um deus único germânico, o que faz Hitler tomar-se facilmente por uma espécie de Moisés. Nesse sentido, escreve Goux, o anti-semitismo ressurgue cada vez que um povo sela uma aliança com um Sentido superior de que “ele se crê o agente missionário” (56). Motivo, portanto, de um ciúme ou inveja *teológicos* que constituiria o fundo metafísico do extermínio, a operação de Freud consistindo em dizer: não há povo eleito, nenhum povo é eleito (63). *Moisés e o monoteísmo* é uma intervenção analítica na “loucura” de Hitler, e a aliança entre Deus e a nação judaica o seu *sonho* projetivo, delirante, que Freud, um judeu ateu, tentará interpretar (62).<sup>13</sup>

*Moisés e o monoteísmo*, na reconstituição que dele fazem Lacoue-Labarthe e Nancy, realiza essa operação a partir de quatro motivos estruturais: em primeiro lugar a análise da identidade judaica definida duplamente: como identidade fundamentalmente imprópria – Moisés, o “criador” do povo judeu, não era judeu, e sim, egípcio. Freud chega a essa conclusão a partir de uma análise do nome de Moisés, atacando, por assim dizer, a *propriedade* do nome próprio, já que *Moisés* significa “criança” *em egípcio*. Por outro lado, o povo judeu é o único dos povos da Antigüidade mediterrânea a ter conservado “seu nome e sua substância” (LACOUÉ-LABARTHE e NANCY, 1981, 80). A tese dupla de Freud sobre a identidade judaica é formulada estrategicamente, a contrapelo, repetindo e deslocando a tese dominante anti-semita, segundo a qual os judeus não são propriamente nada, nem povo, nem “tipo” (por oposição ao povo e *tipo* arianos), mas o parasita de todos os povos, etc. É preciso então equilibrar esta hipótese com o seu contrário: a identidade judaica é identificável historicamente sem problemas, o livro sobre o chiste consistindo, por exemplo, no livro sobre a sociabilidade judaica. Trata-se, assim, de uma desapropriação – o “judeu” não é nada propriamente, formulação retirada de “O paradoxo do ator” de Diderot,<sup>14</sup> aplicada aqui ao “judeu”, como povo mimético – que coexiste inversamente com uma identificação irrefutável. O que significa dizer, em primeiro lugar, que a origem judaica não é *judaica*, ou seja, traduzindo no léxico heideggeriano, que a essência judaica não é nada judaica. O que responde incisivamente à tese da autoctonia ateniense-ariana, i.e., de uma essência física naturalizada no solo e no sangue, *imane*nte, diria Jean-Luc Nancy (1986), consubstan-

ciada como raça pura, homogênea a si mesma, desde sempre alemã (ariana). Ou seja, resumindo: a identidade judaica consiste em uma “desapropriação que vale por uma identificação”. Os dois movimentos (da identidade, propriedade; e da *des*-identidade, desapropriação ou expropriação) coexistindo, equilibrados por uma necessidade que os mantém paradoxalmente concordes e consoantes em sua dissonância.

O segundo motivo diz respeito à transcrição do mito freudiano de origem, i.e., o relato darwiniano filtrado pela etnografia escocesa (Atkinson, Robertson Smith, Frazer) da origem da sociabilidade pelo assassinato primitivo do *Urvater*, ou “pai originário”, pela horda de irmãos, o único mito que a modernidade soube inventar, como diz Lacan (208), que Freud não cessa de reescrever desde *Totem e tabu* (1912-1913). Parece que em *Moisés* a transcrição do mito se radicaliza, sendo recuada ou adiada pelo princípio da latência, elaborado em *O ego e o Id* (1923), e que faz com que o assassinato de Moisés, que funda, de fato, a religião mosaica, seja *segundo*, na verdade uma repetição do assassinato primitivo.<sup>15</sup> A *arquefilia* (de *arkhê*) de Freud ordena sempre a subordinação à origem (ao mito), ao princípio da identidade, ao pai, ao sujeito, de toda uma série de elementos que transbordam necessariamente essa estrutura. É o que não deixa de ocorrer aqui. No entanto, o problema é bastante nuançado, e a hipótese bruta do acontecimento originário de *Totem e tabu* resolve-se, mesmo que precariamente, como uma repetição elaborada posteriormente: o assassinato, de fato, aconteceu, *realmente* – e contrariamente ao que quer uma leitura “formalista” (i.e., lacaniana, quereiam dizer eles na época), que afirmaria que o assassinato é a repetição de um acontecimento nunca ocorrido (ou que o trauma é apenas retroativamente fantasiado), uma vez que os assassinatos são, primitivamente, “freqüentes e repetidos” (LACOUÉ-LABARTHE E NANCY, 1981, 86). O assassinato é a impossível identificação do outro, que condiciona posteriormente o reconhecimento recíproco, e a sociabilidade como violência (91s). Nesse sentido, ele nunca é um fato empírico, como tampouco o ato de amor o é, mas um fato propriamente transcendental, no sentido kantiano da palavra, i.e., uma condição para toda experiência (coletiva, amorosa), um acontecimento para sempre segundo, que não “cessa de acontecer”, para retomarmos parte da frase de Lacoue-Labarthe em a *Ficção do político*, de onde partimos. Trata-se, assim, de um acontecimento paradoxal: é ele, o assassinato, que *cria* o povo judaico, já que o povo judaico não existia antes dele. São, precisamente, aqueles que assassinaram Moisés que se tornaram judeus, retornando à religião do fundador que assassinaram, após um outro, segundo, longo, período de latên-

cia. A lei mosaica afirma o primado da *espiritualização* dos dados sensíveis, da racionalidade abstrata, motivo do orgulho e da diferença judaica, com a instituição de uma ética (de uma lei), instaurada pela culpa por um assassinato que a tradição recalca, e que o interdito à figuração reinscreve em oco em sua tradição. O interdito da figuração consiste na memória para sempre ocultada do assassinato que funda a lei judaica; o interdito à figuração é a proibição do assassinato, o que significa dizer que “o deus ‘sem nome e sem rosto’ é a condição de possibilidade do reconhecimento do outro” (92).

O terceiro motivo circunscrito por Lacoue-Labarthe e Nancy é o da figura de Moisés, como *tipo* que se imprime sobre o povo judeu, formando ou *fictionando*-o. Escreve Freud, no capítulo “O grande homem”: “Como é possível a um homem isolado desenvolver uma eficácia tão extraordinária para poder formar um povo a partir de indivíduos e famílias ocasionais, cunhá-los [é ainda o verbo *prägen*] com seu caráter definitivo e determinar seu destino por milhares de anos?” É mais uma vez o problema da identificação como tipologia que ressurge aqui: o superego, i.e., o pai, compreendido coletivamente como o pai de um povo, que cunha ou molda os indivíduos que compõem esse povo, da mesma forma que, em *Psicologia de massas*, na massa, o chefe molda o *eu* dos indivíduos que a compõem. Freud escreve *Moisés*, seu “romance histórico”, em uma relação de rivalidade com Arnold Zweig, conforme se pode depreender de sua correspondência. Zweig planejava escrever um romance histórico-filosófico sobre Nietzsche, ao que Freud responde com o seu *Moisés*, uma espécie de “super-homem” nietzschiano, ou de “contra-Zaratustra” (LACOUÉ-LABARTHE E NANCY, 1981, 89). O problema do *tipo*, da identidade individual-coletiva, como molde impresso, configurando um povo-sujeito, reinscrito obsessivamente na tradição romântica alemã, como Lacoue-Labarthe e Nancy demonstram em *O mito nazista*, desembocará de forma esplendorosa em Nietzsche (Zaratustra, o profeta da “morte de deus” é o super-homem como *figura*), e no nazismo (eles falam sobre a “obsessão fascista” com a *figuração*, com a *Gestaltung* [LACOUÉ-LABARTHE E NANCY, 2002, 80]), em uma *certa* leitura de Nietzsche e do romantismo alemão, como vimos acima. E é o mesmo motivo que é retomado no Moisés de *Moisés e o monoteísmo*. Mas com uma diferença radical que faz de fato toda a diferença: o molde, o modelo, o *kharakter* (em grego, “o que grava, marca”), que modela o povo-sujeito judaico é outro com relação ao povo que funda: Moisés é, como vimos, egípcio. Como todos os povos, por sinal, e dentre eles o alemão não poderia ser exceção, todos eles marcados por essa fundamental heterogeneidade de princípio: o povo judeu vem

de fora de si mesmo, de uma origem que não lhe é própria, de uma fundamental impropriedade, que é a lei de toda gênese e de toda origem (nacional, coletiva, subjetiva). A mensagem para Hitler não poderia ser mais clara – se Hitler tivesse lido *Moisés e o monoteísmo* (!).

O quarto motivo é teológico-religioso. A hipótese do assassinato de Moisés utilizada por Freud vem de Sellin. Repousa aí a originalidade da religião mosaica com relação a todas as outras religiões orientais, todas elas fundadas no culto do grande homem (LACAN, 1986, 207): ela é a única fundada no assassinato deste grande homem, seu fundador, e doador de suas leis, o povo judeu, com seu primado ético, “espiritual”, consistindo antes de mais nada nesse corpo de leis. Este fundador e legislador é, deduz Freud, a presença humanizada do deus, o que quer dizer que o assassinato de Moisés equivale ao assassinato de deus. E foi Saulo, este judeu da diáspora, cujo nome romanizado é Paulo, quem “lembrou” o incidente do assassinato, recalcado na memória da tradição judaica, por meio da dupla doutrina do pecado original e da redenção, ao fundar essa dissidência ao judaísmo que é o cristianismo. O pecado original reinscreve a memória recalcada do assassinato de Moisés, mas estabelecendo de antemão a possibilidade de sua redenção por meio do sacrifício de um outro “grande homem”, Jesus Cristo, ele também assassinado, desta forma repetindo o assassinato de Moisés. O cristianismo patrocina assim a redenção pelo(s) dois assassinato(s), admitindo o assassinato testemunhado pelos evangelhos, e reinscrevendo retrospectivamente, *après-coup*, o outro, recalcado historicamente, coisa que o judaísmo nunca foi capaz de fazer. O que não deixa de constituir um “progresso” do cristianismo com relação ao judaísmo, a religião do filho *versus* a religião do pai, explica Freud. Progresso misturado com simétrica regressão: o cristianismo reverte a práticas politeístas (o mito de uma deusa-mãe; uma hierarquia de deuses-santos), perdendo a pureza da espiritualização mosaica. A culpa pela morte de Deus, por outro lado, e de forma definitiva, reparte os destinos opostos dos judeus que abraçaram a doutrina do novo messias, e daqueles que se recusaram a fazê-lo. Freud sublinha o fato de que esta recusa separou o povo judeu de maneira ainda mais radical do que o motivo da “eleição”. A partir daí ele será culpado nada mais nada menos que pela morte de Deus. E a acusação formulada em surdina pelo cristianismo seria, conforme escreve Freud, a seguinte: “Eles [os judeus] não admitem que mataram Deus, enquanto que nós admitimos e somos purificados da culpa por isso.” A frase de Nietzsche de *A gaia ciência* – “Nós o matamos [a Deus] – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!” – corresponde essencialmente aos judeus. Motivo corrente do

anti-semitismo (mencionado em *Mein Kampf*, e em tantos outros lugares): é preciso vingar a morte de Deus, exterminando o povo culpado por isso. Escreve Freud, no último parágrafo: “Em certo sentido, eles [os judeus], dessa maneira, tomaram uma *trágica carga de culpa* sobre si próprios, e viram-se obrigados a pagar uma pesada penitência por isso” (itálico meu). Culpa, bem entendido, absolutamente projetiva, suficiente, no entanto, para justificar o anti-semitismo histórico e o extermínio.

Entendemos melhor agora as implicações da explicação “espiritual”, para o extermínio, mencionada por Lacoue-Labarthe acima, que sempre reafirma a necessidade de pensar o nacional-socialismo e nele o extermínio a partir de uma lógica *metafísica*.<sup>16</sup> O anti-semitismo é um arqui-racismo, no sentido em que utiliza esse prefixo em sua leitura da *Antígona* de Lacan, quando fala de uma “arqui-ética”, retirando e deslocando a *arkhé* da determinação filosófica clássica (da *arquefilia*), com os desdobramentos que já comentamos no “episódio” heideggeriano da reitoria, ao traduzi-la pela *Führung*.<sup>17</sup> Assim, a ética é uma dimensão essencial da psicanálise para Lacan, na medida em que Freud, tanto na metapsicologia quando nos chamados estudos antropológicos, parte de uma reflexão sobre a ética. E uma ética a ser pensada a partir de uma investigação anterior, e mais original do que a moralidade ocidental do bem, “segundo um questionamento no fundo transcendental”, que consistiria, em suma, em pensar a pulsão de morte como historicidade (LACOUÉ-LABARTHE, 1991, 22s). Da mesma forma, este arqui-racismo que é o anti-semitismo deve ser pensado como a apresentação metafísica, transcendental, do racismo, de todos os racismos, como que sua condição de possibilidade, em uma investigação mais original da história dos racismos, que não cessam e não cessarão, no entanto, de se repetir na história, que é, em grande medida, a história da pulsão de morte. É desta forma que, em Auschwitz, enquanto acontecimento espiritual, revela-se, desde sempre, de fato, a essência do Ocidente. Assim como é lá que “Deus efetivamente morreu”, numa morte ordenada pelo mito do assassinato primitivo, porque, de certa forma, como escrevem Lacoue-Labarthe e Nancy sobre *Moisés*, todo assassinato coletivo é primitivo, e todo assassinato primitivo é assassinato de Deus, como assassinato do outro (1981, 91).

\* \* \*

“Proponho chamar de *cesura* este acontecimento [Auschwitz], no sentido conferido a este termo por Hölderlin” (FP, 64). É dessa forma que Lacoue-

Labarthe introduz uma espécie de inciso, *epyllion* (“epopéia em miniatura”), emblema, *mise en abyme*, ou “evocação” – como dirá no filme *The Ister* – do extermínio, inserido no meio de sua leitura da política heideggeriana e do nacional-socialismo. O que se segue é uma síntese dos trabalhos sobre as *Observações sobre Antígona* e sobre *Édipo-rei* de Hölderlin, sobre as traduções das duas peças de Sófocles, em suma, sobre o teatro hölderliniano, aos quais Lacoue-Labarthe dedicou um bom número de anos, mas adaptados à função de “representar” o (irrepresentável) extermínio judaico dos *Lagers*. A primeira pergunta que cabe aqui seria: mas não é, digamos, excrescente uma evocação como essa para nomear Auschwitz? Não haveria estetização e até um certo preciosismo na operação, afinal, já temos vários “nomes” para Auschwitz, qual seria a razão necessária de acrescentar mais este? A segunda pergunta, um pouco mais “delicada”, seria: mas o que tem a ver esse detalhe da teoria do teatro e da prosódia hölderliniana com Auschwitz?

Começarei em ordem inversa, tentando responder à segunda pergunta. A definição de cesura aparece logo no início das *Observações sobre Édipo-rei* (cito aqui a tradução de Pedro Sússekind e Roberto Machado): em meio à “consecução rítmica” das cenas (“representações”) que compõem o “sistema de atos” da fábula trágica, apresenta-se o *transporte*, ou seja, explica Hölderlin, “o que na métrica se chama cesura, a palavra pura, a interrupção anti-rítmica”. A função da *cesura* em meio à seqüência, consecução, ou alternância de cenas é “ir ao encontro da mudança torrencial” das cenas, justo em seu “ápice”, e fazer aparecer ali “não mais a alternância das representações, mas a própria representação”. Para Hölderlin, a cesura, o “transporte” vazio, o “signo=O”, onde se apresentava não mais a sucessão de fatos, e sim o seu reverso (“a própria representação”), ocorria nas duas peças de Sófocles que analisa, *Édipo-rei* e *Antígona*, na intervenção de Tirésias. Há aqui uma transcrição brutal da catarse aristotélica, de forma que o que é purificado é a própria representação, engendrando assim, em cena, uma espécie de vazio, o vazio da fala inoperante do porta-voz do divino, o adivinho.

Sabemos, segundo admissão de Lacoue-Labarthe (FP, 80), que a “inspiração” para essa figuração infigurável do extermínio dos judeus está em Georges Bataille, mais especificamente, no ensaio “O obelisco”, de 1938, em que Bataille situa o mito da morte de Deus historicamente na execução de Luís XVI, na Revolução Francesa (regicídio=deicídio) – e “emblemático” no obelisco egípcio de Luxor, colocado precisamente no local da execução, na atual Place de la Concorde (antiga Place de la Révolution).<sup>18</sup>

Outra “inspiração” – que deve ser entendida aqui no sentido fisiológico, “pulmonar” do termo – mais ou menos evidente – mas aqui é certo que a referência comum, absolutamente consciente, é ainda Hölderlin – é a análise de Paul Celan, na conferência *O Meridiano*, da “antipalavra” “Viva o Rei”, de Lucile Desmoulins, mulher de Camille Desmoulins, à beira da guilhotina, em *A morte de Danton*, de Georg Büchner. Aqui também se trata do mesmo motivo hölderliniano: “Viva o Rei”, a “antipalavra” (espécie de *mot valise* de “palavra pura” e “interrupção anti-rítmica”), não significa, no contexto do terror revolucionário, explica Celan, uma homenagem à monarquia, mas diretamente o cadafalso. A antipalavra é um performativo da morte. É ela que “rompe o ‘arame’” da *arte* (*Kunst, ars, tékhne*), das marionetes e autômatos, do mecanismo, dos papelões e das engrenagens, que fazem toda a facilidade da arte, introduzindo, afinal... o poema (CELAN, 1999, 170, 176).

Há, sem dúvida, algo a ser dito sobre o fato de que ambas as matrizes da cesura remetam ao terror revolucionário francês. Sem dúvida isso se deve ao fato de que é no terror que se funda o teatro moderno da política como tragédia e reencenação de Roma, como imitação de Atenas, e que será por sua vez repetido nas encenações modernas do império (Hitler, Mussolini, o czarismo, George Bush). Será de alguma forma no oco desta encenação política que se apresentará a morte, como reverso do drama no palco. Conforme escreve Hegel: “É assim a morte mais fria, mais rasteira: sem mais significado do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole de água” (HEGEL, 1998, 97).

Lacoue-Labarthe confessa o seu embaraço a respeito da “invocação” de Hölderlin, pontuando o caráter “desajeitado” da operação. A “invocação” justifica-se, no entanto, do ponto de vista de onde ele se situa, de um “acerto de contas” (*Auseinandersetzung, explication avec*) (FP, 31) com Heidegger. Hölderlin ofereceu a Heidegger a saída mito-poética para o fracasso do reitorado, mas sua leitura seletiva e sacralizante, concentrando-se sobretudo na lírica, não viu, não pôde ou não quis ver, o que em Hölderlin resistiria, de forma peremptória, à tentação de infinito e de “imediação”, de *hýbris* – dir-se-ia no léxico trágico –, expressa no engajamento nacional-socialista, e no nacional-socialismo em si. Heidegger negligenciou de forma sistemática o *corpus* “teórico” de Hölderlin, notadamente a experiência teatral, e no bojo delas, as traduções de *Édipo-rei* e da *Antígona* de Sófocles. É preciso perguntar-se por quê. E é precisamente nisso que Lacoue-Labarthe vai concentrar os seus esforços.



Há uma dupla operação lacouelabarthiana no que concerne ao trágico, e a Hölderlin em particular. Por um lado, é na tragédia que podemos encontrar a matriz da especulação, do espetacular, e do político, enquanto “estetização da política”, segundo o mote de Benjamin e Brecht, na leitura do nazismo, já que a verdade do político é sobretudo estética – o que levará Lacoue-Labarthe a cunhar a fórmula “nacional-esteticismo”. O caminho traçado aqui percorre a resolução dialético-especulativa do modelo teatral grego, de Schelling a Nietzsche, passando por Hegel, como clivagem/síntese entre liberdade/necessidade; entre a *skéné* e a *orchestra* (apolíneo e dionisíaco); i.e, entre sujeito e objeto, desembocando em Hegel nas fórmulas que representam perfeitamente a resolução da oposição: “a religião da arte” (na *Fenomenologia do espírito*) e “obra de arte política” (na *Filosofia da história*). A proposição do Estado como obra de arte já está, de certa forma, contida em Hegel, que escreve que “o estado reúne ambos os lados [...] da obra de arte – o lado subjetivo e o objetivo” (HEGEL, 1999, 210; FP, 105), caminhando para uma relação degradada, comunitarista, cada vez mais fusional, a “substância ética” virando “substância étnica”. É, portanto, no rito anual ateniense do concurso trágico que se encontra o modelo da auto-apresentação e autoformação de um povo por (e a) si mesmo, e é esta a matriz da política com um todo. Mas foi o diretor Hans-Jürgen Syberberg quem forneceu a Lacoue-Labarthe o fio para desentranhar a formação “técnica”, platônica (na *República*), da *polis*, em sua encarnação hitleriana, no filme *Hitler, um filme da Alemanha* (1978):

[...] o modelo *político* do nacional-socialismo é o *Gesamtkunstwerk* [a obra de arte total] porque, como sabia muito bem o Dr. Goebbels, o *Gesamtkunstwerk* é um projeto político, o *Festspiel* de Bayreuth devendo ser para a Alemanha o que as grandes Dionisíadas foram para Atenas e para a Grécia inteira: o lugar onde um povo, reunido em seu estado, dá a si mesmo a representação do que é, e que o funda como tal (FP, 97).

A partir de Leni Riefenstahl, cujo filme sobre as Olimpíadas de 1933 é obviamente uma figuração do atletismo grego (as Olimpíadas...), é o cinema que é para Syberberg (e Hitler) a obra de arte total moderna, e a Segunda Guerra um filme *kitsch* de guerra de grande orçamento dirigido por Hitler para ser projetado em sessão vespertina em seu *bunker* (95s). O *ficcionamento* ou a *formação* de um povo (enquanto natureza étnica), como obra de arte *plástica*, em que ele se autoproduz (como obra) e se auto-apresenta (como teatro ou cinema), retoma o *ditame* de Aristóteles (na *Física* 194a), sobre o duplo sentido de mímese, segundo o qual: “Por um lado a *tékhnē* realiza o

que a *phýsis* é incapaz de efetuar, por outro lado ela a imita.” A *polis* imita a natureza comunitária que subjaz a ela, revelando-a ao instituí-la. A degradação da *phýsis* em patrimônio racial (o solo e o sangue) consiste em interpretá-la como *bíos*, o que resulta em uma definição orgânica do estado como totalidade física, sem transcendência, erigida tecnicamente como “vontade de imanência absoluta” (NANCY, 1986, 35), e consubstanciada na festa, na guerra, e na identificação ao chefe, essas experiências de “fusão comunal”, segundo o esquema que descrevemos acima, onde se apresenta a verdade do totalitarismo como “imanentismo comunitário” (NANCY *apud* FP, 112s).

É nessa “vontade de imediação” como auto-efetuação imediata, e tentativa do infinito imanente, que se encontra a verdade trágica do nacional-socialismo, como *hybris*, ou desmedida, definida como desdobramento do especulativo, i.e., o desejo suicida de fusão no Um-Todo, a partir do qual pode-se ler o gesto último de Hitler como suicídio do povo alemão em uma grande encenação da *Götterdämmerung* [O Crepúsculo dos deuses], de Wagner. Esta seria, em suma, uma leitura “ideológica” do trágico, no sentido rigoroso que Marx conferiu à *ideologia*, comparando-a a uma *câmera obscura*, em que se projetam as imagens invertidas da consciência, independentes da materialidade (MARX, 1967, 414). O mito ariano é esta aderência absoluta à *idéia*, ao *tipo*, como “efetuação imanente, encarnada, imediata [...] da identidade consigo mesma do povo ou da raça” (FP, 137).

A esta leitura se oporia, por outro lado, o trágico hölderliniano. Os termos em que ele se formula são, ao mesmo tempo, indissociáveis do esquema especulativo (de cuja concepção na verdade participou, junto com seus colegas de Tübingen, Schelling e Hegel), mas a sua resolução se dá de forma distinta, em estrita ortodoxia kantiana. Ele dá, por assim dizer, um passo atrás, reabrindo a “ferida” que o transcendental abrisse no pensamento do sujeito, mas que o especulativo (i.e., a posteridade de Kant) rapidamente fechara (LACQUE-LABARTHE, 2000, 186). O percurso de Hölderlin parece partir de um abandono do hino (da lírica), como primeiro tratamento da retirada dos deuses, para um confronto cada vez mais radical com o problema do desejo de infinito. Ele passa pelo projeto de escrever uma tragédia moderna, *Empédocles*, cujo suicídio, jogando-se no Etna, é uma expressão acabada do “desejo especulativo e da nostalgia do Um-Todo” (2000, 201), de que falamos acima. Chegando, afinal, às traduções de Sófocles, onde encontra uma delimitação rigorosa do excesso do especulativo mas vertido em seu contrário, em submissão “categórica” à finitude, a partir da hipótese de que a tra-

gédia moderna deverá ser essencialmente uma *desconstrução* da antiga (194). Veja-se como Hölderlin diz isso nas *Observações sobre Édipo*:

A apresentação do trágico depende principalmente de que o formidável [*Ungeheure*], como o deus e o homem se acasalam, e como, ilimitadamente, o poder da natureza e o mais íntimo do homem se unificam na ira, seja concebido pelo fato de que a unificação ilimitada se purifica por meio de uma separação ilimitada.

Trata-se claramente de uma transcrição da *hýbris* trágica (o acasalamento de Deus com o homem, a unificação na ira), nos termos especulativos do desejo *entusiástico* do infinito (fusão com a natureza divinizada, com o objeto, em termos hegelianos), mas resultando de forma surpreendente, na reversão radical do processo: a unificação [o “devir-um”, se diz na tradução francesa] ilimitada se purifica em uma *separação* ilimitada. O erro de Édipo, segundo Hölderlin, será o de ter agido de “modo sacerdotal”, interpretando de forma excessiva o oráculo de Tirésias, de forma a recompor o cenário religioso, sacrificial de um *pharmakós* a ser expulso da *polis*, papel que ele próprio irá encarnar. Ou como escreve Lacoue-Labarthe: “A falta trágica consiste então na interpretação religiosa e sacrificial do mal social; e o herói trágico sucumbe [...] por querer completar o rito e por desejar um *pharmakós* para apagar a mancha que ele imagina sagrada” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, 206). Édipo, o herói *avant la lettre* do saber, o intérprete do enigma da esfinge (seu nome contém o verbo *oida*, “eu vi; eu sei” [1998, 11]), da consciência de si hegeliana, erra por querer acumular sobre si mesmo a função religiosa e política, em uma versão arcaica do teológico-político, o que faz dele *túrannos*, um “tirano”.

A “purificação” do desejo de infinito é uma transcrição brutal da catarse aristotélica, que não deixa de conter um resíduo do “antigo fundo do ritual e do sacrificial” (2000, 192). O que é, portanto, purificado nessa catarse da catarse, por assim dizer, é o próprio sacrifício, a tragédia como encenação da fusão *húbrica* com o Deus, remetida, para sempre, não mais a uma fusão ilimitada, mas a uma *separação* ilimitada, onde se apresenta, de forma definitiva, a finitude como destino humano, de um mundo “desencantado”, como diria Weber, abandonado por Deus ou pelos deuses (Hölderlin), onde Deus morreu (Nietzsche), ou simplesmente “sem mitos” (NANCY, 1986).

A cesura contém essa operação: ela apresenta a inapresentável separação, hiato, *esquizo-*, *crise*, que exprime sem exprimir o nada, que é o nosso mundo, a partir da provação grega do divino, tal qual contada por Sófocles, revista por Hölderlin. “Há cesura apenas para interromper ou cortar uma tentativa

de imediação (uma desmesura), isto é, uma falta diante da Lei – historial – da finitude” (FP, 71). Com a cesura, Lacoue-Labarthe pretende, a meu ver, sem sucesso, retirar o extermínio judaico de toda e qualquer aderência teofânica, teológica ou religiosa, contida, por exemplo, no termo “holocausto”; ou sacrificial, a que “holocausto” remete diretamente. Tanto na idéia de sacrifício quanto na de holocausto – mas é a mesma coisa – há uma idéia explícita de troca (sacrifica-se por algo, em troca de algo), estranha ao problema metafísico indiciado por Auschwitz.<sup>19</sup> Lacoue-Labarthe hesita quanto à questão do sacrifício, e, instado por Jacques Derrida, que aponta para um motivo sacrificial em sua leitura de Paul Celan (“Que me perdoem se nomeio aqui o *holocausto*, isto é, literalmente [...] o *queima-tudo* [*le brûle-tout*]” [DERRIDA, 1986, 83]), reconsidera a sua proposição inicial de que “não há o mínimo aspecto ‘sacrificial’ nesta operação [de Auschwitz]” (FP, 62), nuançando-a.<sup>20</sup> Hesita ainda e de maneira essencial com relação a uma interpretação trágica de Auschwitz – como hesita, de resto –, mas as duas questões são bem próximas – quanto à identificação do engajamento nacional-socialista heideggeriano à *hýbris* edipiana – o “modo sacerdotal”, a *Führung* – para a qual a sua leitura parece necessariamente apontar. Auschwitz é uma cesura na *Gesamtkunstwerk* hitlerista, o excesso do espetacular correspondendo a uma simétrica inversa reserva, necessariamente não remetendo a uma *aisthêsis*, a uma qualquer “sensação”. No máximo, Auschwitz apontaria para um “além-trágico” (*oultre-tragique*) (72), embora seja verdade que na depuração racial, em modo de linha de produção fordista em que consistiu Auschwitz, haja algo de uma versão absolutamente degradada da catarse aristotélica (71). Mas a oposição quanto à *hýbris* trágica não é menos essencial: aqueles que cometem a falta trágica, i.e., o desejo de imediação, não são os mesmo que são por ele “punidos”, ao contrário do modelo da purgação catártica. Os judeus são o resíduo, o resto, deste processo de depuração industrial, de um desejo autoritário de imediação do povo alemão. Literalmente sobre eles é *descarregado* o processo de purificação, eles constituindo a “descarga” dessa produção da morte. Há, portanto, aqui uma fundamental “dissociação”, enquanto que na tragédia há reviravolta, *metábole* do herói. Mas não é menos verdade que Auschwitz é o nome de um resíduo espiritual, razão de um crime metafísico – não apenas de um “crime contra a humanidade” –, categoria judicial que ajudou a constituir no pós-guerra –, mas de um crime contra o espírito. Trata-se, em suma, de uma *catarse da metafísica*, inscrição em baixo-relevo da “virada categórica” dos deuses de que fala Hölderlin, dissociação histórica do espírito.

Lembremo-nos, ainda, mais uma vez, para terminar, de Celan. De fato, podemos dizer que, no abismo, no “medonho silenciar” – afinal, a poesia “tende a emudecer”, diz ele – aberto pela “antipalavra” de Lucile, está colocada com bastante propriedade, como antiemblema, a (im)possibilidade de representar Auschwitz. Podemos dizer que, aqui também, como em Auschwitz, está em jogo algo como uma “respiração”. Escreve Celan: “Seu ‘Viva o Rei’ não é mais uma palavra, é um medonho silenciar, desvia-lhe (e a nós) a respiração e a palavra.” E continua: “Poesia: pode significar uma mudança de ar” (CELAN, 1999, 176). “Mudança de ar”, *Atemwende*, título da coletânea de poemas de 1967, seria “talvez”, explica Celan, o que a literatura busca.

A cesura introduz o “fraseado”, termo de música, de que Lacoue-Labarthe gostava tanto, derivado de “frase”, usado por ele no título de seu livro de poemas em prosa. Cesura diz o ritmo, o contorno da frase, marcada pela sua suspensão. Os instrumentistas de sopro (mas não só eles) falam de “respiração”, já que por uma limitação técnica do instrumento e do corpo humano, a produção do som depende dessa breve interrupção. Jean-Luc Nancy, no obituário de Lacoue-Labarthe, publicado no *Libération* (2 de fevereiro de 2007), escreve o seguinte: “A frase: não o sentido [...] A cesura, a pausa que abre a cadência, a mão do baterista levantada longe da caixa clara, o arco de repente retido sobre a corda, a possibilidade da música.”

Lacoue-Labarthe, ainda no filme *The Ister*, desfia a longa lista de termos ligados ao sentido de “espírito”, em várias línguas: *pneuma*, *anima*, *animus*, *spiritus*, *Geist*, em cada caso, trata-se sempre de “respiração”, “sopro”, “suspiro”.<sup>21</sup> De certa forma, elabora ele, após Auschwitz, “temos dificuldade de retomar a respiração. [...] Estamos, não asfixiados, respiramos pouco, mas digamos que a humanidade européia tem dificuldades pulmonares. Creio que há uma espécie de enfisema historial”. A fala é sublinhada pelo movimento da câmera que filma o detalhe de seu cinzeiro, transbordando de pontas de cigarros, enquanto ele percorria sobre a cesura. (Lacoue-Labarthe morreu de insuficiência respiratória na noite entre 27 e 28 de janeiro de 2007.)

## Notas

<sup>1</sup> De agora por diante referido aqui por FP.

<sup>2</sup> “Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’ [...] ‘Para onde foi Deus?’ gritou ele, ‘já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!” (NIETZSCHE, 2001, 147). A frase, no entanto, é colhida por Nietzsche da tradição luterana. Aparece neste contexto pela primeira vez no hino “Ein trauriger Grabgesang”, do pastor luterano Johann Rist, do *Himmliche Lieder* (1641). Um canto de luto: “Oh tristeza,/Oh coração angustiado!/ Não é se lamentar?! O filho unigênito de Deus pai/ É levado ao túmulo./Oh aflição imensa!/ O próprio Deus jaz morto [*Gott selbst liegt tot!*]/ Na cruz ele morreu/ Conquistou assim por amor a nós/ o reino dos céus”. Ela aparece no capítulo “A religião manifesta”, da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel (1990, 184), e no seu ensaio de juventude, *Glauben und Wissen* [Fé e saber]. As referências podem, no entanto, ir longe. Pascal discute o “fato” em suas *Pensées* (441 Brunschvicg, 471 Lafuma). O motivo e a frase “o grande Pan está morto” vêm de Plutarco (*De Defectu Oraculorum*, 17): durante o reinado do imperador Tibério, o marinheiro Thamus, passando pela ilha Paxu, rumo à Itália, ouviu uma voz misteriosa gritar: “Thamus, você está aí? Quando chegar em Palodes não se esqueça de avisar que o Grande Deus Pan morreu”. E Thamus obedeceu, produzindo a lamentação geral. Para tudo isso, ver VON DER LUFT. A tradução do trecho do hino de Rist foi feita por Izabela Kestler, a quem agradeço.

<sup>3</sup> Em “O reitorado 1933-1934. Fatos e reflexões”: “É a partir desta efetividade da vontade de poder [Heidegger discute a sua leitura de *O Trabalhador* de Ernst Jünger] que eu via já então o que é. Essa efetividade da vontade de poder deixa-se exprimir no sentido de Nietzsche na frase: ‘Deus está morto’. Essa frase, eu a citei no meu discurso da reitoria, por razões essenciais. Ela não tem nada a ver com a afirmação de um ateísmo ordinário. Ela significa: o mundo supra-sensível, em particular, o mundo do Deus cristão, perdeu toda a sua força atuante na história [...] Se fosse de outro modo, a Primeira Guerra Mundial teria sido possível? E, antes de mais nada, se fosse de outro modo, a Segunda Guerra Mundial teria podido apenas tornar-se possível?” (HEIDEGGER, 1983, 77).

<sup>4</sup> Para tudo isso, ver “Tipografia” de Lacoue-Labarthe.

<sup>5</sup> É desta forma que Sócrates descreve o processo de forma(ta)ção dos jovens guardiões: “Ora tu sabes que, em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro? Pois é sobretudo nessa altura que se é moldado, e se enterra a matriz [*týpos*] que alguém queira imprimir numa pessoa?” (*República* II, 377b).

<sup>6</sup> “Zaratustra descendo de sua montanha ou a alma descendo do *hyperouranios topos*, é, no fundo, a mesma coisa: o mesmo movimento da transcendência (ou já a sua versão moderna, isto é, a recendência). O ficionamento, num como no outro caso, significa a instalação transcendental, a produção (*Herstellung*) e a ereção (*Aufstellung*) do estável (do Mesmo), sem o que nada é captável ou pensável” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, 75).

<sup>7</sup> Por alguma razão sintomática, a identificação entre Heidegger, no que toca à tentação do reitorado, e a figura de Édipo é uma coisa que Lacoue-Labarthe não chega a dizer, embora tudo o que diz conduza a isso. Aqui mesmo, nesta *Terceira Margem*, na entrevista à *França Culture*, ocorre um momento de tênue fricção entre Lacoue-Labarthe e o entrevistador,

Bruno Tackels, por conta justamente de uma sugestão como essa. Lacoue-Labarthe parece irritado e recusa a identificação.

<sup>8</sup> *Ge-stell* é em alemão literalmente “estante (de livros)”, “pedestal”, “esqueleto”. Em “A questão da técnica”, Heidegger explica que o *Ge-stell* diz a essência da técnica (2001, 23). Lacoue-Labarthe, em seu ensaio seminal, “Tipografia”, propõe traduzir *Ge-stell* por *estela*, e mapeia a teia impressionante do étimo em alemão, com suas ramificações filosóficas: *stellen* (intimar, interpelar), *bestellen* (cultivar ou nomear), *vorstellen* (representar), *verstellen* (dissimular), *darstellen* (expor, [re]presentar), *herstellen* (produzir), *nachstellen* (perseguir, vingar), *Gestalt* (figura). Não é possível acompanhar a cadeia significante vertiginosa traçada por ele naquele ensaio a que remeto. Apenas a título de demonstração, algumas das inscrições nas línguas latinas: *estampar*, *estabelecimento*, *estado* (sua *constituição* e suas *instituições*), *estande* (de exposição), *estatuír*, *instituír*, *estabelecer*, *instalar*. O que remete ao sentido essencial da compreensão heideggeriana da essência da técnica por onde se determina, na era moderna, o modo da presença do presente como “fundos” (*consistência* ou *estoque*, *Bestand*) sempre disponíveis, disposição de tudo, “posição-de-pé”, *estável*, *estática* (*Stand*), o lugar que se levanta (*Stelle*) e a postura (*Stellung*). (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, 71-74).

<sup>9</sup> Na conferência sobre a técnica, em 1949, em Bremen, Heidegger diz o seguinte: “A agricultura é agora uma indústria alimentar motorizada, quanto à sua essência, a mesma coisa que fabricação de cadáveres nas câmeras de gás e nos campos de extermínio, a mesma coisa que o bloqueio e a redução do país à fome, a mesma coisa que a fabricação de bombas de hidrogênio” (FP, 58).

<sup>10</sup> Permito-me modificar o título da tradução da edição Standard brasileira, que retoma literalmente a tradução inglesa de Strachey, revertendo ao *Massen* de *Massenpsychologie*, e substituindo o *Psicologia coletiva e análise do ego* da Standard, pelo título de: *Psicologia de massas e análise do ego*.

<sup>11</sup> Desde “Tipografia”, de 1975, in: *A imitação dos modernos*.

<sup>12</sup> Fórmula a ser manipulada com todo o cuidado, que vemos ressurgir, atualmente, surpreendentemente (mas será mesmo surpreendente?), em uma nova configuração do anti-semitismo, e no espectro político à esquerda, no contexto do conflito territorial israelense-palestino. Observe-se que é totalmente diferente afirmar que o nazismo reivindica para si sob a forma projetiva e denegativa o modelo judaico da eleição, do que dizer que *o judaísmo é um nazismo*, ou que *Israel é uma Alemanha nazista*, como se diz de forma mais ou menos explícita hoje em dia. As duas formulações são inteiramente distintas: a primeira consiste em uma desconstrução do nazismo e do judaísmo, pela desmontagem do mecanismo teológico-político da eleição – tarefa a que se dedica Freud, neste seu último livro, como esforço brilhante e desesperado ao final de sua vida; e a segunda consiste em uma *acusação* que parte do nazismo como modelo de estado e como prática política (expansionismo territorial, extermínio, etc.) para propor uma analogia para com a prática contemporânea do estado de Israel. As lógicas e o âmbito das questões são na verdade inversas: a primeira situa-se no âmbito teológico, parte da configuração bíblica do destino de um povo e sua apropriação moderna; a segunda situa-se no âmbito histórico, parte do nazismo como modelo do mal absoluto para por ilação e analogia acusar o estado de Israel.

<sup>13</sup> Observe-se que nesse sentido *Moisés e o monoteísmo* é o modelo das leituras clássicas do anti-semitismo, i.e., de Adorno e Horkheimer (e Löwenthal) e de Hannah Arendt. Em ambas as leituras é o elemento projetivo, identificatório, mimético, que está no cerne do anti-

semitismo. Na primeira tese sobre o anti-semitismo: “Os racistas [*die Völkischen*] exprimem a sua própria essência na imagem que projetam dos judeus” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, 157), ou: “O anti-semitismo baseia-se numa falsa projeção” (174). E toda a impressionante quinta tese sobre o mimetismo: o judeu como portador caricatural de uma cultura mimética arcaica, desprezada, que ele próprio proscreveu, mas que passa a encarnar, e que o anti-semita imita. Erradicar o judeu é um processo em si expressivo-mimético (estético), consistindo na repetição literalizada, violenta do preceito: “Eles [os judeus] são inculcados daquilo que foram os primeiros, primeiros burgueses que foram, a romper em seu íntimo: a tendência a se deixar seduzir pelo inferior, a ânsia da animalidade e da terra, do culto das imagens. Porque inventaram o conceito de *casher*, são perseguidos como porcos. Os anti-semitas se arvoram em executores do Velho Testamento: eles providenciam para que os judeus, já que comeram da árvore do conhecimento, retornem ao pó” (*idem*). Ou Hannah Arendt que vê no documento forjado, *Protocolos dos sábios de Sião*, a origem do programa supra-nacional de domínio imperial alemão: “Era isso que Himmler tinha em mente quando afirmou que ‘devemos a arte de governo aos Judeus’, nomeadamente, aos *Protocolos*, que ‘o Führer sabia de cor’” (ARENDDT, 1958, 360). A respeito dos *Protocolos*, ver o pequeno livro de Anatol Rosenfeld.

<sup>14</sup> Cf. de Lacoue-Labarthe, “O paradoxo e a mímesis”, in: *A imitação dos modernos*.

<sup>15</sup> É sob o signo da cautela com relação a uma projeção imediata da filogênese (a história da humanidade, passando pelo relato evolucionista) sobre a ontogênese (a história individual), e vice-versa, que Freud conclui o capítulo III de *O ego e o id*, sobre a instituição da moral (do superego). A força figurativa da cena primitiva da humanidade aparece agora mediatizada por uma noção difusa de herança, e por acontecimentos múltiplos, sucessivos, e repetitivos, que vão decantando um resíduo de experiências somadas: “As experiências do ego parecem, a princípio, estar perdidas para a herança; mas, quando se repetem com bastante frequência e com intensidade suficiente em muitos indivíduos, em gerações sucessivas, transformam-se, por assim dizer, em experiências do id, cujas impressões são preservadas por herança. Dessa maneira, no id, que é capaz de ser herdado, acham-se abrigados resíduos das existências de incontáveis egos; e quando o ego forma o seu superego a partir do id, pode talvez estar apenas revivendo formas de antigos egos e ressuscitando-as”.

<sup>16</sup> Em uma reformulação bem mais recente do problema, Lacoue-Labarthe, de forma bastante sistemática, elenca todas as explicações, digamos, *ônticas*, para o nacional-socialismo, para descartá-las. “[O nacional-socialismo] é um resultado, e de longe o mais terrível, da metafísica dos Modernos. E não simplesmente uma manifestação particularmente cruel e deliberadamente ‘sistemática’ do terrorismo de Estado, da ‘governamentalidade’ policial [remetendo às leituras que se reclamam de Foucault], da ‘mobilização total’ [a referência é Ernst Jünger] e da militarização social, do ‘bio-poder’ [provavelmente o alvo é Agamben] ou do despotismo saído dos antigos impérios e dos ‘meios’ feudais (do banditismo político-financeiro). Tampouco, mais banalmente ainda, do Capital de repente vítima de pânico [Brecht]” (LACOUÉ-LABARTHE, 2002, 20).

<sup>17</sup> Observo um uso distinto do prefixo *arquilarque-*, em Lacoue-Labarthe, recobrando o período de sua colaboração com Nancy e além. O prefixo com “e” (*arque-*) remete diretamente à *arkhé* grega (“comando” e “origem”), e tem uma visada crítica. Já o *arqui-* (com “i”), embora necessariamente refira-se, é claro, à mesma *arkhé*, marca a entrada do programa transcendental na discussão.



<sup>18</sup> “Do cadafalso de Luís XVI ao obelisco, uma composição se forma sobre A PRAÇA PÚBLICA, ou seja, sobre as diferentes praças públicas do ‘mundo civilizado’, cujo charme histórico e aspecto monumental se sobrepõem aos outros. Pois não é em nenhum lugar alhures, é aqui que um homem de alguma forma enfeitado, de alguma forma tomado de frenesi, toma-se expressamente pelo ‘louco de Nietzsche’ [Bataille refere-se ao trecho de *A gaia ciência* citado acima], explica com sua lanterna de sonho o mistério da MORTE DE DEUS” (BATAILLE, 1970, 501).

<sup>19</sup> *Holocausto* vem do grego *holókauston*, de *holos*, “completamente”, e *kaustos*, “queimado”, uma tradução da palavra hebraica *olah*. Na Bíblia, o *olah* era um sacrifício ao Deus totalmente consumido ou queimado pelo fogo. Por exemplo, em I Samuel 7, 9: “Samuel tomou um cordeirinho de mama, e o ofereceu em holocausto [i.e., como oferenda completamente queimada] a Iahweh por Israel, e Iahweh o ouviu”. A palavra *holocausto* foi utilizada para traduzir o hebraico *shoah*, “redemoinho de destruição”, que apareceu pela primeira vez em 1940 no contexto da Segunda Guerra Mundial, em uma brochura publicada em Jerusalém pelo Comitê Unido de Ajuda aos Judeus da Polônia, intitulada *A shoah dos judeus poloneses*, e foi consolidada em 1942 pelo historiador Bem-Zion Dinur. O primeiro uso da palavra *holocausto* para designar a perseguição e o genocídio nazista dos judeus ocorre no Prefácio de *Legal Claims Against Germany. Compensation for Losses Resulting from Anti-Racial Measures* [Queixas legais contra a Alemanha. Compensação pelas perdas resultantes de medidas anti-raciais], de Siegfried Goldschmidt. O prefácio de autoria de Morris Raphael Cohen, datado de 1944, diz o seguinte: “Milhões de vítimas sobreviventes do holocausto nazista, judeus e não-judeus, vão erguer-se diante de nós nos anos por vir. O que pode ser feito para restaurar neles, seres humanos companheiros, a base do auto-respeito e do auto-sustento?” (GOLDSCHMIDT, 1945, vi). Como fica claro pelo contexto judicial do livro, o termo, como de resto, o próprio sacrifício, tem um sentido restitutivo: ele visa a uma restauração, ou a uma compensação pelo dano representado pelo próprio holocausto. Fonte: Shoah Resource Center.

<sup>20</sup> “Ora, reconsiderando-se a questão, pergunto-me, de fato, se, em um plano completamente outro, que obrigaria no mínimo a reelaborar a noção antropológica de sacrifício, não se deveria falar de sacrifício. É aqui de resto a confissão pura e simples de um embaraço – eu o deixo assim como tal” (FP, 81).

<sup>21</sup> Freud percorre o mesmo campo semântico no final de *Moisés e o monoteísmo*, escrevendo sobre o avanço intelectual introduzido pela lei mosaica: “Os seres humanos viram-se obrigados, em geral, a reconhecer as forças ‘intelectuais [geistige]’, isto é, forças que não podem ser apreendidas pelos sentidos (particularmente pela vista), mas que não obstante produzem efeitos indubitáveis e, na verdade, extremamente poderosos. Se nos apoiarmos na prova da linguagem, foi o movimento do ar que proporcionou o protótipo da intelectualidade [Geistigkeit], pois o intelecto [Geist] deriva seu nome de um sopro de vento – ‘animus’, ‘spiritus’, e o hebraico ‘ruach’ (fôlego). Isso conduziu também à descoberta da mente [Seele (alma)] como o princípio intelectual [geistigen] nos seres individuais. A observação encontrou o movimento do ar mais uma vez na respiração dos homens, que cessa quando eles morrem. Até o dia de hoje, um homem moribundo ‘exala o espírito [Selle]’. Agora, contudo, o mundo dos espíritos [Geisterreich] jaz aberto aos homens. Eles estavam preparados para atribuir a alma [Seele] que tinham descoberto em si próprios a tudo na Natureza. O mundo inteiro era animado [beseelt], e a ciência, que surgiu tão mais tarde, muito teve de fazer para mais uma vez despir parte do mundo de sua alma; na verdade, mesmo nos dias de hoje, ela não completou essa tarefa”.

## Bibliografia

- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento. Fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AMÉRY, Jean. *At the Mind's Limit. Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities*. Trad. Sidney Rpsenfield e Stella P. Rosenfield.
- ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Nova York: Meridizn Books, 1958.
- BATAILLE, Georges. “L’obélisque”. In: *Oeuvres complètes*, vol.I. Paris: Gallimard, 1970.
- CELAN, Paul. “O meridiano” In: *Cristal*. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *Schibboleth. Pour Paul Celan*. Paris: Galilée, 1986.
- FREUD, Sigmund. *Edição eletrônica brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, s/d.
- GIRARD, René. *Mensonges romantiques et vérité romanesque* (1961). Paris: Grasset, 2001.
- GOLDSCHMIDT, Siegfried. *Legal Claims Against Germany. Compensation for Losses Resulting from Anti-Racial Measures*. Nova York: The Dryden Press, 1945.
- GOUX, Jean-Joseph. “Freud et la structure religieuse du nazisme”. In: *Les iconoclastes*. Paris: Seuil, 1978.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*, parte II. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, [1990] 1998, terceira edição.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Ed. UnB, 1999, segunda edição.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche vol. II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- \_\_\_\_\_. “A questão da técnica”. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Le mot de Nietzsche ‘Dieu est mort’”. Trad. Wolfgang Brokmeier. In: *Chemins qui ne menent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962.
- \_\_\_\_\_. “Le rectorat. Faits et réflexions”. Trad. François Fédier. *Le Débat*. n° 27, novembro 1983.
- \_\_\_\_\_. “Que é a metafísica?” Trad. Ernildo Stein. In: *Heidegger. Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

- \_\_\_\_\_. *Sobre o problema do ser*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- HITLER, Adolf. Chapter XI, “Nation and Race”. In: *Mein Kampf*, disponível em <http://www.mein-kampf.org/MeinKampf/mkv1ch11.html>.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Observações sobre Édipo. Observações sobre Antígona*. Trad. Pedro Süssekind e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2008, no prelo.
- LACAN, Jacques. *Le séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe e NANCY, Jean-Luc. “La panique politique”. In: *Cahiers Confrontations*, 2, automne 1979. *L'État cellulaire*.
- \_\_\_\_\_. “Le peuple juif ne rêve pas”. In: *La psychanalyse est-elle une histoire juive?* Colloque de Montpellier. RASSIAL, Adélie e RASSIAL, Jean-Jacques (orgs.) Paris: Seuil, 1981.
- \_\_\_\_\_. *O mito nazista*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. “De l'éthique: à propos d'Antigone”. In: *Lacan avec les philosophes*. Paris: Albin Michel, 1991.
- \_\_\_\_\_. *A imitação dos modernos*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger. La politique du poème*. Paris: Galilée, 2002.
- \_\_\_\_\_. *La fiction du politique*. Paris: Christian Bourgois, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Métaphrasis* suivi de *Le theater de Hölderlin*. Paris: PUF, 1998.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes. Os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- MARX, Karl. “German Ideology”. In: *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*. Trad. Loyd D. Easton e Kurt H. Guddat. Nova York: Doubleday/Anchor Book, 1967.
- NANCY, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1986.
- \_\_\_\_\_. “Philippe lacoue-Labarthe, la syncope reste ouverte” [Obituário] <http://www.liberation.fr/rebonds/232489.FR.php>
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d.

ROSENFELD, Anatol. *Mistificações literárias: os "Protocolos dos sábios de Sião"*. São Paulo: Perspectiva, 1982, segunda edição.

SHOAH RESOURCE CENTER. Site de Yad Vashem: [www.yadvashem.org](http://www.yadvashem.org)

THE ISTER. David Barison e Daniel Ross (dir.), 2004.

VON DER LUFT, Eric. "Sources of Nietzsche's 'God is Dead' and its Meaning for Heidegger". In: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 45, n° 2 (abril-junho), pp. 263-276.

Resumo: A partir de duas frases de *A ficção do político*, de Lacoue-Labarthe: "No apocalipse de Auschwitz não é nada mais nada menos do que o Ocidente em sua essência que se revelou – e não cessa desde então de se revelar"; e, "Deus efetivamente morreu em Auschwitz [...]", trata-se de pensar a especificidade metafísica e espiritual da Auschwitz no contexto de uma elaboração da noção de trágico.

Palavras-chave: Lacoue-Labarthe; Auschwitz; tragédia.

Abstract: Taking its cue from two sentences from Lacoue-Labarthe's *The Fiction of the Political*: "In the apocalypse of Auschwitz it is nothing less than the West in its essence which revealed itself – and does cease since to reveal itself"; and, "God effectively died in Auschwitz [...]", the goal of the article is to think about Auschwitz' metaphysical and spiritual specificity, in the context of an elaboration of the notion of the tragic.

Key-words: Lacoue-Labarthe; Auschwitz; tragedy.

## Dados dos autores:

**Angela Leite Lopes** é tradutora, professora do Curso de Artes Cênicas da EBA – UFRJ. Formou-se em Teatro em 1981 pela UNI-RIO e doutorou-se em Filosofia pela Universidade de Paris I em 1985 com tese sobre “O trágico no teatro de Nelson Rodrigues”, editada no Brasil com o título *Nelson Rodrigues, trágico, então moderno* (1ª edição, Tempo Brasileiro/UFRJ, 1993; 2ª edição, Nova Fronteira, 2007).

**Avital Ronell** é professora de literatura alemã, inglesa e literatura comparada no Departamento de *Germanic Languages and Literature* e diretora do Departamento de *Transdisciplinary Studies in Trauma & Violence*, na Universidade de Nova York. Nasceu em Praga, estudou com Jacob Taubes no Instituto de Hermenêutica em Berlim, e com Jacques Derrida e Hélène Cixous em Paris; doutorou-se na Universidade de Princeton. Foi professora de literatura comparada na Universidade da Califórnia, em Berkeley. Seus livros incluem, dentre outros: *Finitude's Score*, *The Test Drive*, e *Stupidity*.

**Bruno Guimarães** é doutor em Filosofia pela UFMG e professor assistente da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

**Daniel Pucciarelli** é estudante de filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, cursando atualmente o último ano do curso de graduação. Desde 2004 é integrante do grupo PET-Filosofia, junto ao qual desenvolve uma pesquisa sobre o pensamento de Theodor W. Adorno.

**Guido Antônio de Almeida** é professor titular aposentado (2006) do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); é doutor em Filosofia pela Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemanha (1970) e fez pós-doutorado na Freie Universität Berlin, Alemanha (1987). É editor da revista *Analytica* e pesquisador do CNPq. Tem experiência nas áreas da fenomenologia husserliana, Filosofia do conhecimento e Ética, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia teórica e prática kantiana, estética e filosofia do direito kantiana, ética do discurso (Habermas). Publicou o livro “*Sinn*” und “*Inhalt*” in der genetischen Phänomenologie E. Husserls e inúmeros artigos em livros como *Ação e Racionalidade, Ética, Política e Cultura* e também em revistas de filosofia como *Revue Philosophique de Louvain*, *Manuscrito*, *Analytica*, *Kriterion*.

**João Camillo Penna** é mestre em letras modernas pela Universidade de Paris VIII (Vincennes-Saint Denis), e doutor em literatura comparada pela Universidade da Califórnia, Berkeley. Co-organizador e co-tradutor, com Virgínia de Figueiredo, da coletânea de ensaios de Philippe Lacoue-Labarthe, *Imitação dos modernos* (São Paulo: Paz e Terra, 2000), e autor de diversos ensaios, como: “Este corpo, esta dor, esta fome: Notas sobre o testemunho Hispano-americano”, in SELIGMANN-SILVA, Marcio (org.) *História, Memória, Literatura. O testemunho na Era das catástrofes* (Campinas: UNICAMP, 2003); “Marcinho VP: estudo sobre a formação do personagem”, in DIAS, Ângela e GLENADEL, Paula, *Estéticas da crueldade* (Rio de Janeiro: Atlântica, 2004). É professor-adjunto de literatura comparada na Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pesquisador do CNPq.

**Kathrin H. Rosenfield**, nascida e educada na Áustria, vive e ensina em Porto Alegre (na Universidade Federal do Rio Grande do Sul) desde 1984. Dentre as suas últimas publicações podemos citar: *Antigone – de Sophocle à Hölderlin* (Paris: Galilée, 2003). *Desenveredando Rosa. A obra de J.G. Rosa* (Rio de Janeiro: Topbooks, 2006) ganhou o prêmio Nacional Mário de Andrade da Biblioteca Nacional.

**Marcio Seligmann-Silva** é professor livre-docente de Teoria Literária na UNICAMP e pesquisador do CNPq. É autor de *Ler o Livro do Mundo* (Iluminuras, 1999), *Adorno* (PubliFolha, 2003) e *O Local da Diferença* (Editora 34, 2005); organizou os volumes *Leituras de Walter Benjamin*: (Annablume/FAPESP, 1999; segunda edição 2007), *História, Memória, Literatura: o Testemunho na Era das Catástrofes* (UNICAMP, 2003) e *Palavra e Imagem, Memória e Escrita* (Argos, 2006) e coorganizou *Catástrofe e Representação* (Escuta, 2000). Coordena o Projeto Temático “Escritas da Violência”.

**Micaela Kramer** graduou-se em literatura comparada pela Universidade de Nova York (2000); tem mestrado em literatura geral e comparada pela Sorbonne Nouvelle, Université de Paris III (2004). Atualmente é doutoranda em Literatura comparada na Universidade de Nova York.

**Nina de Melo** é tradutora.

**Sérgio Medeiros** é poeta, tradutor e professor de literatura na UFSC. Em 2007, publicou a tradução em versos do poema maia *Popol Vuh* (Iluminuras,

São Paulo), feita em colaboração com o americanista Gordon Brotherston, e a coletânea de poesia *Totem & Sacrifício* (Jakembó, Assunção, Paraguai), em edição bilíngüe.

**Virginia de Araujo Figueiredo** é professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); é doutora em Filosofia pela Université des Sciences Humaines de Strasbourg, França (1994) e fez pós-doutorado em Boston College (2003). Atualmente é editora da Revista *Kriterion* e também pesquisadora do CNPq. Trabalha principalmente na área de Estética, com ênfase nos seguintes temas: Arte e Ontologia, Poéticas no Idealismo Alemão e Estéticas Contemporâneas. Publicou artigos sobre Estética em livros como *Belo, Sublime e Kant; Mimesis e Expressão*; nas Atas do IX Kant Congresso Internacional Kant und die Berliner Aufklärung; *Kátharsis, Reflexos de um conceito estético; Theoria Aesthetica*. Também em revistas como *Kriterion, O que nos faz pensar* e *Artefilosofia*.

TEMA PARA O PRÓXIMO NÚMERO

TERCEIRA MARGEM ANO XII. NÚMERO 18. 2008

NÚMERO TEMÁTICO: Literatura e História

Editor convidado: Eleonora Ziller Camenietzki

Prazo para envio dos trabalhos: junho de 2008

Os trabalhos também podem ser enviados para: [ciencialit@yahoo.com.br](mailto:ciencialit@yahoo.com.br)

Esta edição da revista Terceira Margem tem como eixo temático as relações entre a Literatura e a História, seja pelo ângulo da problematização dessa relação, seja pelas amplas possibilidades que ela propicia no campo do debate teórico-crítico. Embora haja um destaque para novas reflexões sobre o romance histórico, os estudos deste volume não precisam se restringir a esta questão. Também estão em pauta as diversas interpretações do Brasil, sejam elas produzidas pelo discurso literário ou pela historiografia brasileira.



## NORMAS PARA PUBLICAÇÃO DE TRABALHOS

1 - Os trabalhos deverão ser inéditos e vir acompanhados de Resumos, em português e inglês, de aproximadamente seis linhas e de três a cinco palavras-chave, também em português e inglês.

2 - Em folha à parte, os autores deverão encaminhar os dados de sua identificação (nome completo, titulação, instituição de vínculo, cargo, publicações mais importantes).

3 - Da Seleção:

O Conselho Editorial envia cada trabalho para dois consultores "ad hoc", que o examinam e lhe atribuem conceitos. Apenas 10 trabalhos serão incluídos em cada número, usando-se o critério de classificação daqueles cuja média de conceitos for a maior.

4 - Do formato dos artigos:

4.1 - 10 a 15 laudas em papel A-4, digitadas em Word, espaço entre linha 1,5; corpo 12. Para facilitar a editoração, não inserir números nas páginas.

4.2 - As Notas e as Referências Bibliográficas devem ser apresentadas no final do artigo de acordo com as normas da ABNT.

4.3 - As citações devem ser diferenciadas por um recuo de 1,0 cm à esquerda.

4.4 - A página deve estar configurada da seguinte maneira:

- margens superior e inferior: 3,0 cm; margens esquerda e direita: 2,0 cm;
- margem do cabeçalho (cf. o comando "configurar página" do Word): 2,0 cm;
- margem do rodapé: 1,5 cm.

5 - Do material entregue para seleção:

Entregar uma cópia em disquete e três cópias impressas, sendo uma cópia com título do trabalho, nome do autor, instituição de origem, endereço, telefone, e-mail e duas cópias sem qualquer identificação do autor. O material entregue não será devolvido.

Para o envio de trabalhos ou outras informações, entrar em contato com:

Terceira Margem  
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura  
Faculdade de Letras - UFRJ  
Av. Brigadeiro Trompovsky, s/nº - Cidade Universitária - Ilha do Fundão  
CEP: 21.941-590 - Rio de Janeiro - RJ  
e-mail: [ciencialit@yahoo.com.br](mailto:ciencialit@yahoo.com.br)  
Homepage do Programa: [www.ciencialit.letras.ufrj.br](http://www.ciencialit.letras.ufrj.br)