

TERCEIRA MARGEM

Homenagem a
Philippe Lacoue-Labarthe
1940-2007

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM CIÊNCIA DA LITERATURA
ANO XI • Nº 17 • JULHO/DEZEMBRO 2007

TERCEIRA MARGEM

© 2007 Copyright by

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ/Faculdade de Letras
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura

Todos os direitos reservados

Faculdade de Letras/UFRJ

Cidade Universitária – Ilha do Fundão – CEP 21941-590 – Rio de Janeiro - RJ

Tel: (21) 2598-9745 / **Fax:** (21) 2598-9795

e-mail: ciencialit@yahoo.com.br

Homepage do Programa: www.ciencialit.letras.ufrj.br

Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura

Coordenadora: Vera Lins

Vice-coordenador:

Alberto Pucheu Neto

Editores Convidados:

João Camillo Penna e Virginia Figueiredo

Conselho Editorial

Ana Maria Alencar • Angélica Maria Santos Soares • Eduardo Coutinho
João Camillo Penna • Luiz Edmundo Coutinho • Manuel Antonio de Castro • Vera Lins

Conselho Consultivo

Benedito Nunes (UFPA) • Cleonice Berardinelli (UFRJ)
Eduardo de Faria Coutinho (UFRJ) • Eduardo Portella (UFRJ/ABL)
E. Carneiro Leão (UFRJ) • Helena Parente Cunha (UFRJ) • Leandro Konder (PUC-RJ)
Luiz Costa Lima (UERJ/PUC-RJ) • Manuel Antônio de Castro (UFRJ)
Ronaldo Lima Lins (UFRJ) • Silvano Santiago (UFF)
Tania Franco Carvalho (UFRGS) • Jacques Leenhardt (École des Hautes Etudes, França)
Luciana Stegagno Picchio (Universidade de Roma, Itália)
Maria Alzira Seixo (Universidade de Lisboa, Portugal) • Pierre Rivas (Paris X – Sorbonne, França)
Roberto Fernández Retamar (Universidad de La Havana, Cuba)
Ettore Finazzi-Agrò (Universidade de Roma, Itália)

Revisão dos textos:

Sandra Pássaro

Projeto gráfico/Editoração: 7Letras

Os textos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores

TERCEIRA MARGEM: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura.
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Letras e Artes, Faculdade de Letras, Pós-Graduação, Ano XI, nº 17, 2007.

256 p.

I. Letras- Periódicos I. Título II. UFRJ/FL- Pós-Graduação

CDD: 405

CDU: 8 (05)

ISSN: 1413-0378

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO:

HOMENAGEM A PHILIPPE LACOUÉ-LABARTHE (1940-2007).....	7
<i>João Camilo Penna e Virginia Figueiredo</i>	

À MEMÓRIA DE

O ÚLTIMO TEXTO	17
<i>Philippe Lacoue-Labarthe</i>	
A FALTA DE TATO DE UM FADEOUT	19
<i>Avital Ronell</i>	

HÖLDERLIN, O TEATRO, ANTÍGONA

LACOUÉ-LABARTHE, LEITOR E INTÉRPRETE DE HÖLDERLIN	35
<i>Françoise Dastur</i>	
O TEATRO E A CENA DA FILOSOFIA	57
<i>Ângela Leite Lopes</i>	
LACOUÉ-LABARTHE E HÖLDERLIN: DESCAMINHOS DE UMA ABORDAGEM.....	65
<i>Kathrin H. Rosenfeld</i>	
DOS IMPASSES DA ESTETÉTICA (ESTHETHIQUE)	81
<i>Bruno Guimarães</i>	

O SUBLIME, A FICÇÃO

VERDADES SUBLIMES: LACOUÉ-LABARTHE E A TRADIÇÃO DO BELO SUBLIME.....	95
<i>Márcio Seligmann-Silva</i>	
A PASTORAL DE LACOUÉ-LABARTHE	119
<i>Sérgio Medeiros</i>	

A POLÍTICA DE HEIDEGGER

DUAS ENTREVISTAS COM LACOUÉ-LABARTHE: EM TORNO DE HEIDEGGER	129
<i>Bruno Tackels</i>	
A AUTO-AFIRMAÇÃO DA UNIVERSIDADE ALEMÃ (O DISCURSO DA REITORIA)	149
<i>Martin Heidegger</i>	

A TRANSCENDÊNCIA FIN(DA)ITA NA POLÍTICA.....	167
<i>Philippe Lacoue-Labarthe</i>	
EM BUSCA DO CONCEITO HEIDEGGERIANO DE POLÍTICA.....	202
<i>Virginia Figueiredo</i>	
AUSCHWITZ COMO TRAGÉDIA.....	222
<i>João Camillo Penna</i>	

CONTENTS

FOREWORD:

HOMMAGE TO PHILIPPE LACOUÉ-LABARTHE (1940-2007)	7
<i>João Camilo Penna e Virginia Figueiredo</i>	

IN MEMORY OF

THE LAST TEXT	17
<i>Philippe Lacoue-Labarthe</i>	
THE TACTELESSNESS OF A FADEOUT	19
<i>Avital Ronell</i>	

HÖLDERLIN, THEATER, ANTIGONE

LACOUÉ-LABARTHE, READER AND INTERPRETER OF HÖLDERLIN.....	35
<i>Françoise Dastur</i>	
THEATER AND THE SCENE OF PHILOSOPHY.....	57
<i>Ângela Leite Lopes</i>	
LACOUÉ-LABARTHE AND HÖLDERLIN: MISTAKEN PATHS OF AN APPROACH	65
<i>Kathrin H. Rosenfield</i>	
ON THE DILEMMAS OF AN ESTH-ETHICS	81
<i>Bruno Guimarães</i>	

THE SUBLIME, FICTION

SUBLIME TRUTHS: LACOUÉ-LABARTHE AND THE TRADITION OF THE BEAUTIFUL SUBLIME.....	95
<i>Márcio Seligmann-Silva</i>	
LACOUÉ-LABARTHE'S PASTORAL	119
<i>Sérgio Medeiros</i>	

HEIDEGGER'S POLITICS

TWO INTERVIEWS WITH LACOUÉ-LABARTHE: AROUND HEIDEGGER.....	129
<i>Bruno Tackels</i>	
THE SELF-AFFIRMATION OF THE GERMAN UNIVERSITY (THE RECTORIAL ADDRESS)	149
<i>Martin Heidegger</i>	

FINITE TRANSCENDENCE ENDS IN POLITICS.....	167
<i>Philippe Lacoue-Labarthe</i>	
IN SEARCH OF A HEIDEGGERIAN POLITICS.....	202
<i>Virginia Figueiredo</i>	
AUSCHWITZ AS TRAGEDY	222
<i>João Camillo Penna</i>	

APRESENTAÇÃO: HOMENAGEM A PHILIPPE LACOUÉ-LABARTHE (1940-2007)

O número 17 de *A Terceira Margem* é uma homenagem ao filósofo francês Philippe Lacoue-Labarthe, falecido em 27 de janeiro de 2007. O obituário do *Libération*, publicado poucos dias após a sua morte, se iniciava da seguinte forma: “Philippe Lacoue-Labarthe morreu de insuficiência respiratória na noite de sábado para domingo, no Hospital Saint Louis em Paris. Filósofo, germanista, tradutor e homem de teatro, professor de estética na Universidade de Strasbourg, ele tinha 67 anos.” As quatro seções do presente número de *A Terceira Margem* compõem um quadro bastante amplo de contribuições sobre, de, e em torno da sua obra. A seção “À memória de” se inicia com o último texto de Lacoue-Labarthe, que publicamos em edição bilíngüe, mantendo a sua forma inacabada e suspensiva. O fragmento – poderíamos chamá-lo assim – foi escrito em sua última estada no hospital, poucos dias antes de sua morte. Relata os dois “episódios” de coma sofridos por ele ao longo do período de sua luta com os desdobramentos de um enfisema pulmonar. Conforme conta Claire Nancy, ele lia em seus últimos dias de vida *Lazare*, de André Malraux, obra autobiográfica que narra a internação de Malraux na Salpêtrière, com óbvias ressonâncias com a situação de Lacoue-Labarthe. Nas duas ocasiões de seus comas ele fora “ressuscitado” – é o termo médico – em um domingo. “Melhor do que aquele outro cara”, ele teria dito a Claire Nancy com humor.

Avital Ronell dá seqüência à seção memorialística da revista com uma meditação sobre o luto e a perda, que é ao mesmo tempo uma luta com os mecanismos apropriativos de incorporação que compõem o processo de luto. Ela situa a contribuição de Lacoue-Labarthe no contexto da desconstrução francesa, sua colaboração com Jean-Luc Nancy, e sua entrada na Universidade norte-americana. Acaba centrando o seu texto na questão da música, um tema caro a Lacoue-Labarthe, grande apaixonado por jazz (por Miles Davis, dentre outros), e pela chamada música negra norte-americana (o blues, o gospel). Música esta a ser contraposta à chamada música erudita européia, passada em pente-fino por ele em *Musica Ficta. Figures de Wagner* (1991). Se em Wagner consuma-se um programa de estetização da política com os resultados conhecidos entrevistados por Walter Benjamin, talvez o antídoto à

doença do fascismo pudesse passar justamente pelo jazz ou pelo blues, programa que Ronell condensa na fórmula “Blues contra Wagner”.

Françoise Dastur inicia a seção “Hölderlin, o teatro, Antígona”, com uma generosa revisão da leitura lacouelabarthiana do teatro de Hölderlin, atravessando os principais textos críticos em que ele se debruçou sobre o poeta alemão. Hölderlin era de fato o seu herói, mas de um heroísmo discreto “quase sem figura nem estatura, retirado na torre de sua loucura”, como escreve Jean-Luc Nancy sobre o amigo falecido, a ponto de quase transformá-lo em um personagem da fábula hölderliniana. Dastur acompanha os desdobramentos da revisão da tragédia pelo idealismo alemão, no que ela denomina, com Lacoue-Labarthe, a “tragédia especulativa”: a tentativa fracassada de escrever uma tragédia moderna com *Empédocles*, e afinal a decisão de traduzir *Édipo-rei* e *Antígona*, de Sófocles, concebidas como “desconstruções” da tragédia grega. O ponto nevrálgico da leitura hölderliniana consistindo em um retorno à discussão da catarse aristotélica, devidamente “purificada” de suas apropriações neoclássicas moralizantes, onde Dastur, seguindo ainda Lacoue-Labarthe, localiza um mecanismo sacrificial latente e refinado pela filosofia, já em Aristóteles.

O artigo de Ângela Leite Lopes, “O teatro e a cena da filosofia”, explora um viés do trabalho filosófico de Lacoue-Labarthe do qual pouco se fala e quase se desconhece: o do diretor de teatro, e tradutor de peças teatrais, embora fosse desse aspecto que ele mais se orgulhasse. Os organizadores lembram-se de uma ocasião em que disse não ter orgulho de haver escrito qualquer um de seus livros, nem os de filosofia nem os de poesia; uma só coisa, em toda a sua vida, o enchia de orgulho: a de ter encenado (e traduzido) a *Antígona* de Hölderlin. Aqui, múltiplos sentidos da “cena” são descortinados: desde a cena primitiva da rivalidade entre filosofia e poesia (mas, sobretudo, como se sabe, a poesia dramática), na *República*, de Platão, até chegar à cena teatral contemporânea. O texto é tão “sucinto e fundamental”, como são as características atribuídas pela autora ao texto de Lacoue-Labarthe, publicado na revista *L'Art du théâtre*, em 1986, dedicada ao tema “ódio ao teatro”. Partindo da pergunta “o que se odeia, quando se odeia o teatro?”, Leite Lopes está preocupada em investigar, acima de tudo, a contemporaneidade. Ela concorda com o diagnóstico lacouelabarthiano de que “há mais teatro na vida do que nos lugares para ele reservados”. Nossa vida se “espetacularizou” a tal ponto que o momento de apogeu do teatro coincide com o da sua ruína. No último desdobramento de seu ensaio, a reflexão surge como talvez o único caminho possível para a cena contemporânea.

Kathryn Rosenfield resenha criticamente a retradução da tradução hölderliniana da *Antígona* de Sófocles. A repreensão que faz ao trabalho de Lacoue-Labarthe, onde vê um “descaminho”, toca essencialmente em três pontos: Lacoue-Labarthe “vanguardiza” anacronicamente a tradução de Hölderlin, marcado que é pela teoria benjaminiana da tradução com seu privilégio do significante autônomo, enfatizando os “efeitos sonoros”, o “livre jogo das cadeias de imagens” desvinculadas da “idéia ou do sentido”. Ele realiza uma leitura “de filósofo” da tragédia/tradução, impermeável à crítica literária, e aos efeitos propriamente poéticos, limitando-se a circunscrever abstrações conceituais. E finalmente, ele segmenta o texto hölderliniano, praticando em suma uma tradução de filólogo. A essa tradução, portanto, anacronicamente vanguardista, redutoramente conceitual-filosófica, e obtusamente filológica, faltaria a experiência propriamente poética, do sentir-pensar dentro da imagem, que não clivaria o texto – nem um significante puro, nem um conceito puro, nem um detalhe filológico puro – ao contrário, juntando as suas partes, no que ela denomina um saber “semântico” da língua poética em situação. Ora, salvo engano, as duas primeiras ressalvas são contraditórias entre si: como a tradução poderia privilegiar o significante autônomo ao mesmo tempo que a abstração conceitual? Quem sabe então as duas metades não se complementariam! Quanto à “listagem de erros e acertos” em que, segundo ela, se resume o comentário excessivamente filológico do tradutor, vê-se mal como um aparelho de notas eruditas que normalmente acompanha boas traduções poderia ter outro aspecto senão o de uma “lista”. Parece-nos que Rosenfield procura na retradução de Lacoue-Labarthe uma “leitura”, o que foge ao propósito da tradução. Ele de fato produziu diversas leituras das traduções, mas em textos teóricos, que não integram o escopo do artigo de Rosenfield. Não é o lugar aqui de analisar no detalhe essa resenha, mas podemos indicar, pelo menos, uma hipótese interpretativa: salvo engano, o pano de fundo crítico aqui em jogo é uma dupla agonística geopolítica e disciplinar. Em primeiro lugar contra o que Rosenfield denomina a “leitura francesa” e cuja aplicação em Lacoue-Labarthe, alguém que passou a vida a estudar os textos alemães desde a França, alguém portanto avesso às propriedades geopolíticas, causa estranheza; e em segundo lugar contra a filosofia-filologia, o que nos parece duplamente injusto, tendo em vista a relação indissolúvel, de origem, entre o conceito de literatura e a filosofia (em torno precisamente de Hölderlin e do primeiro romantismo alemão); e tendo em vista que é precisamente contra a captação conceitual heideggeriana que a leitura lacouelabarthiana de Hölderlin se produz.

O texto de Bruno Guimarães sobre “Os impasses da estética (*esthétique*)” retoma a discussão sobre a desastrosa armadilha da “estetização da ética”, na qual teriam caído, cada um a seu modo, Lacan e Heidegger. O termo “Estética” (*esthétique*), que está no título do artigo, foi cunhado por Lacoue-Labarthe para designar bastante criticamente a tentativa, não apenas de Lacan, mas de muitos filósofos da arte de nossa época, de fundamentar a ética na estética. A “estetização” significa o naufrágio do projeto, a princípio louvável, que consistia em buscar uma fundamentação ética “anterior à formulação filosófica (platônica ou aristotélica) do bem”. No entanto, a tentativa radical (aquém ou além do filosófico) de encontrar na tragédia um possível fundamento da ética redundou em fracasso e acabou não escapando de enredos os mais banais, mas, ao mesmo tempo, trágicos: no caso de Heidegger, a heroicização do poeta Hölderlin; no caso de Lacan, é a interpretação da ação da personagem trágica, *Antígona*, como pureza do desejo, que constitui o pivô da retomada do mais antigo e tradicional modelo ético, baseado na imitação: a exemplaridade.

O artigo de Márcio Seligmann-Silva, “Verdades sublimes: Lacoue-Labarthe e a tradição do belo sublime”, abre a seção “O sublime, a ficção”. Nele Seligmann-Silva faz um comentário crítico do ensaio de Philippe Lacoue-Labarthe “A verdade sublime”. O ponto principal de sua crítica ao artigo citado é a “apreensão *filosófica* do sublime”. Que esta “apreensão *filosófica*” ainda faça apelo a Heidegger, como é sempre o caso em Lacoue-Labarthe, só agrava o tom da crítica, que chega até a repulsa. De fato, a adesão de Heidegger ao nazismo é repulsiva, repugnante. Mas Lacoue-Labarthe jamais temeu o que é nojento. É nessa aproximação destemida do perigoso nojo, aliás, que se explicita seu engajamento com o que é “sublime”. Apresentando criticamente o ensaio “A verdade sublime”, Seligmann-Silva percebe que o grande empreendimento lacouelabartheiano consiste em “buscar uma determinação mais arcaica da arte”, mas acaba por concluir que Lacoue-Labarthe teria reduzido o belo ao sublime. Não será possível nesta Apresentação comentar essa tese, já que a discussão nos levaria ao problema da imbricação entre Metafísica e Estética, inaugurada pela determinação eidética (platônica) do ente. Como uma inevitável conseqüência daquela rejeição inicial da “apreensão *filosófica* do sublime” que, de fato, constitui o ensaio de Lacoue-Labarthe, Seligmann-Silva rejeita a inclusão de Heidegger na tradição do sublime, a qual ele pretende preservar no campo da Estética ou da História da Arte, assim como não concorda com o “gesto” de deslocar o tratado de Longino para o lugar filosófico, atribuindo a Lacoue-Labarthe um desprezo pela retórica.

Diríamos apenas, à guisa de aprofundar a discussão levantada por Seligmann-Silva, que freqüentemente engana-se ele quanto ao tom do comentário lacouelabarthiano, na maneira com que atravessa a tradição do sublime sem aderir a ela nem ironizá-la. Por exemplo, a subsunção histórica do sublime ao belo não é em nenhum momento uma avaliação com a qual Lacoue-Labarthe concordaria – esse diagnóstico faz parte de sua desconstrução. Parafraseando o mote de Seligmann-Silva de que Lacoue-Labarthe “heideggerianizou” o sublime, diríamos, ao contrário, que ele sublimiza Heidegger, mostrando no interior do corpus heideggeriano a linha de uma tradição recalcada (judaico-cristã, helenística), que Heidegger escolheu desconsiderar, pelas razões que conhecemos, e com as conseqüências igualmente conhecidas, mas que é essencial a sua reflexão. Neste sentido, ao contrário do que afirma Seligmann-Silva, há absoluta coerência e continuidade na desconstrução lacouelabarthiana de Heidegger, entre este e outros textos do autor.

Sergio Medeiros pinta uma espécie de quadro estenográfico composto de sinais recolhidos em *L'Allégoire*, o livro de ficção de Lacoue-Labarthe, escrito entre 1967-1968, mas mantido inédito até 2006. Os traços de uma natureza sugerida compõem um esboço de cenário pastoril suspeitado ou entrevisto; a enunciação de um recitativo implícito compõe uma quase-cena operístico-dramática. Mas esse teatro, essa cena é, antes de mais nada, “um teatro sem personagens”, uma “tragédia sem protagonistas”, pontua Medeiros, citando Lacoue-Labarthe.

As “Duas entrevistas: Em torno de Heidegger” iniciam a última seção de *A Terceira Margem*, dedicada à “Política de Heidegger”. Nelas Lacoue-Labarthe situa a descoberta de Heidegger em seu período de formação paralela à descoberta de seu envolvimento com o nazismo. Lacoue-Labarthe identifica no quadro do pensamento alemão – segundo o seu procedimento característico de isolar grandes linhas genealógicas de pensamento – no luteranismo, a gênese comum de duas lógicas revolucionárias opostas, uma de direita (que levaria ao nazismo, mas não só), outra de esquerda (que levaria aos programas revolucionários que se reclamam de Marx). É, portanto, no luteranismo, enquanto movimento contra Roma (e o catolicismo), cuja floreação filosófica será precisamente o idealismo alemão (“a entrada da Reforma na filosofia”, conforme costumava dizer seu mestre Gérard Granel), que devemos buscar a gênese destas duas grandes linhagens “radicais” e “destruidoras”, que se cristalizam no que ele considera serem os dois maiores pensamentos da modernidade: Hegel e Heidegger, vale dizer, duas versões do negativo e da negatividade.

“A auto-afirmação da universidade alemã” é o discurso que Martin Heidegger proferiu no dia 27 de maio de 1933, como reitor recém-empossado na Universidade de Freiburg em Brisgau. Trata-se do discurso de posse à reitoria, cargo que Heidegger ocupará de 17 de maio de 1933 a 23 de abril de 1934, por um período de aproximadamente dez meses. Tanto quanto sabemos, é a primeira tradução desse “Discurso” no Brasil. Concentramos muito esforço e energia para que essa tradução fosse a mais fiel e cuidadosa possível ao texto original. A publicação do “Discurso da Reitoria”, com mais de setenta anos de atraso, enche-nos de orgulho, pois vem preencher uma sensível lacuna dos estudos heideggerianos no Brasil. De fato, já havia uma tradução feita em Portugal que, como toda tradução, merecia alguns aperfeiçoamentos. De todos os textos e pronunciamentos “políticos” que Heidegger produziu durante esse período, o único texto político que Heidegger não renegou foi o “Discurso da reitoria”, o que lhe confere um incontestável privilégio.

A tradução e publicação, em *A Terceira Margem*, do importante ensaio de Philippe Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política”, originalmente publicado em seu livro *L’Imitation des Modernes*, de 1986, quita uma antiga dívida que os organizadores deste número da revista tinham para com a obra de Lacoue-Labarthe. Trata-se essencialmente de uma leitura minuciosa e contextualizadora do “Discurso da Reitoria”, também publicado aqui. Como diz na primeira das “Duas entrevistas: em torno de Heidegger”, Lacoue-Labarthe sempre definiu seu pensamento a partir de um estreito vínculo com Heidegger, a ponto de afirmar, de maneira paradigmática, em 2005, portanto, apenas um ou dois anos antes de morrer, a sua reserva para com a fórmula habermasiana “pensar contra Heidegger com Heidegger” (que, diga-se passagem, parafraseia o próprio Heidegger falando de Nietzsche), optando, ao invés, por essa outra, bem mais fiel ao seu projeto: pensar “apesar de Heidegger mas por causa dele”. A parte final da fórmula, “por causa dele”, não deixa qualquer margem de dúvida a respeito da inegável importância do pensamento heideggeriano para Lacoue-Labarthe. Enquanto o “apesar de” aponta, de modo igual e simetricamente incontestável, para o problema político de Heidegger, isto é, o “episódio”, como se costuma dizer, da adesão de Heidegger ao nazismo, e a ligação umbilical que tem com o todo de sua filosofia. Considerando-se que, à parte o livro *La fiction du politique* (outra dívida de tradução que se contrai aqui), “Transcendência fin(da)ita na política” é o texto que enfrenta mais diretamente a questão política de Heidegger, pode-se dar ao leitor uma idéia da importância desse ensaio na obra de Lacoue-Labarthe.

O texto de Virginia Figueiredo, “Em busca do conceito heideggeriano de política”, é um guia de leitura do ensaio de Philippe Lacoue-Labarthe, “A transcendência fin(da)ita na política” que é, por sua vez, como vimos, um comentário do “Discurso da Reitoria” de Martin Heidegger. Segundo Figueiredo, o ensaio de Lacoue-Labarthe visa menos a explicar ou justificar a atitude política de Heidegger do que buscar um inédito conceito ou essência política do pensamento heideggeriano. Tomando o “Discurso da Reitoria” como o principal legado político de Heidegger, Lacoue-Labarthe nos apresenta duas possíveis versões de interpretação: a primeira, chamada de “metafísica”, é tributária de Nietzsche, e compreende a adesão de Heidegger ao nazismo como uma tentativa de ultrapassagem ou superação da metafísica. Lacoue-Labarthe, no entanto, *suspeita* dessa versão, ao desconfiar que ela contenha uma armadilha, justamente a da possibilidade de se alcançar “o fim (ou superação) da metafísica”. A segunda versão, a mimetológica, traz à tona o viés político recalcado não apenas por Heidegger, como pela grande maioria de seus comentadores. Poderíamos concluir que, dentre os diversos desdobramentos (estéticos, políticos e filosóficos), pelos quais se expandiu a reflexão lacouelabarthisiana sobre o problema da *mimesis*, é em “A transcendência fin(da)ita na política” que a relação entre *mimesis* e política for tratado de forma mais direta.

João Camillo Penna, em “Auschwitz como tragédia”, retoma o fio da questão proposta por Adorno sobre Auschwitz tal qual foi elaborada por Lacoue-Labarthe em *La fiction du politique*. O artigo atravessa a hipótese lacouelabarthisiana do privilégio irredutível do anti-semitismo (e de Auschwitz) na história do Ocidente, e a complementar a esta, de que Auschwitz só pode ser entendido como problema metafísico e espiritual. O artigo resume as proposições de alguns ensaios de Lacoue-Labarthe escritos em parceria com Jean-Luc Nancy sobre política e psicanálise, que desembocam em uma leitura de *Moisés e o monoteísmo*, de Freud, onde se visa precisamente uma explicação espiritual para o nazismo. Finalmente o artigo aborda a proposta lacouelabarthisiana de pensar Auschwitz a partir da noção hölderliniana de cesura, retirada de suas *Observações sobre Édipo-rei e Antígona*.

Os organizadores gostariam de agradecer a valiosa e generosa colaboração de Guido Antônio de Almeida, que fez uma minuciosa revisão da tradução de Daniel Pucciarelli de “A auto-afirmação da universidade alemã”. Os artigos dos dois organizadores e o de Bruno Guimarães são versões modificadas (ou alternativas) de comunicações apresentadas em uma mesa-redonda do Colóquio *Estéticas do Deslocamento*, ocorrido na Faculdade de Filosofia

APRESENTAÇÃO

e Ciências Humanas (FAFICH) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) entre 15 e 18 de maio de 2007. No contexto do Colóquio, é preciso agradecer a Rodrigo Duarte e Myriam Ávila. Agradecimentos ainda são devidos a: Micaela Kramer, Sara Perryman, Henrique Cairus, Marcelo Jacques de Moares, Izabela Kestler e Edson Rosa.

João Camillo Penna e Virginia Figueiredo

À MEMÓRIA DE

[LE DERNIER TEXTE]

[Philippe Lacoue-Labarthe]

Deux fois, donc, je suis mort. En l'espace d'à peine quelques mois: 25 mai 2006, 29 décembre de la même année. Chaque fois, usant de puissants moyens, on m'a ramené à la conscience – c'est l'expression consacrée – c'est-à-dire à ce monde en son entier, qui *est* parce qu'il *paraît*, sans la moindre exception. Mais chaque fois j'eus la furtive intuition que ce qui s'offrait comme le monde était avant tout *qu'il existait* (*qu'il* était présent), d'une existence qui précédait imperceptiblement la pleine existence de tout.

Tel fut l'envers de la disparition. Un effacement de la condition de l'exister – cette pure impossibilité. En somme, furtivement, l'impossible me fut possible (“... un éclair, puis la nuit...”); et à ce signe je reconnus soudain la condition de l'existence poétique. Laquelle n'est pas de traverser les apparences (il n'y a pas, précisément, d'apparences) mais de se risquer à se tenir au lieu [point] d'origine du paraître qui est tout. Funambulisme métaphysique sans garde-fou métaphysique. Ou si l'on préfère: expérience métaphysique *évidée*, pure exposition au néant [dans son absolu retirement même]

[O ÚLTIMO TEXTO]

[Philippe Lacoue-Labarthe]

Duas vezes, portanto, eu morri. No espaço de apenas alguns meses: 25 de maio de 2006; 29 de dezembro do mesmo ano. Cada vez, usando de poderosos meios, devolveram-me à consciência – é a expressão consagrada – ou seja, a este mundo inteiro, que *é* porque *parece*, sem a mínima exceção. Mas cada vez, tive a intuição furtiva de que o que se oferecia como mundo era, antes de mais nada, *que ele existia* (*que* ele estava presente), de uma existência que precedia imperceptivelmente a plena existência de tudo.

Este foi o inverso do desaparecimento. Um apagamento da condição de existir – essa pura impossibilidade. Em suma, furtivamente, o impossível me foi possível (“... um relâmpago, depois a noite...”); e com este sinal, reconheci de repente a condição da existência poética. A qual não é de atravessar as aparências (não há, precisamente, aparências), mas de arriscar-se a se manter no lugar [ponto] de origem do parecer que é tudo. Funambulismo metafísico sem parapeito metafísico. Ou, se preferirem: experiência metafísica *esvaziada*, pura exposição ao nada [em sua própria absoluta retirada]

Tradução:

João Camillo Penna

A FALTA DE TATO DE UM FADEOUT

Avital Ronell

...murmúrio, murmúrio, murmurmúrio, hmm, sou capaz somente de um primeiro reflexo, digo a mim mesma. Não precisa ser uma reflexão completa, Camillo está pedindo apenas um sinal, eu talvez nem precise sustentar uma melodia. Philippe, Philippe. Não consigo pensar direito, ah sim, tem o “Eco do Sujeito”, a coisa da cesura, da poesia e da mudez.¹ O eixo antropológico em Heidegger: eu poderia fazer isso, talvez. Embarcar num *takedown* sutil, entrando firme mas cautelosa. Não sei. Demasiado focado, mal consigo ver direito. Preciso encontrar uma alavanca de libido. Houve uma época em que fui sua tradutora, deveria ser capaz disso.² Que tal a “retirada do político”³ ou, melhor ainda, a contracapa que ele escreveu para mim. Isso, posso falar de mim, isso vai ativar o motor da escrita, nada mal. Ah, sai dessa, você perdeu o juízo, o Superego se precipita sobre mim, com o corretivo usual de “olho na recompensa”, siga na direção de honrar, mantenha-se na lateral da agonia comemorativa, recuse a compensação maníaca, reverencie mas prossiga, como se pudéssemos prosseguir, devêssemos prosseguir, um “dever de prosseguir” que se deforma rapidamente em um sorriso de escárnio: “vai, vai, continua,” como se eu tivesse passado do limite da credibilidade. Já, tão cedo. Espera, eu poderia prestar uma homenagem à hiperbólica de Philippe,⁴ mas ainda seria meio sobre mim, demasiada munição para o traço autobiográfico, estou sempre nas cercanias do hiperbólico, mesmo quando estou de folga, à toa, ficando basicamente na minha. E do nada dizem que exagero ou que invento (Hélène Cixous: “Quando falei que você inventa, não a chamei de mentirosa, Avital, você me entendeu mal, chérie”). Ainda muito sobre mim, me faz retorcer, preciso me retirar do circuito, sair de cena, ou seja o que for que digam sobre o recato durante o luto. Achar uma tonalidade mais calma, a nota musical que falta. Ou simplesmente deixar para lá. Eu não posso fazer isso. “A vida vale a pena ser vivida?” Lembra, de repente, em Max Weber. Mas isso não tem nada a ver com Philippe. A não ser a estrutura da melodia assombrosa que ele retrata. Em minha cabeça: “A vida vale a pena ser vivida?”, a pergunta urgente da filosofia. Nota, *Not (Não)*⁵: “aflição”, em alemão, fortemente acentuado em seu trabalho. Talvez eu deveria fazer algo com a sua leitura de “*Dichtermut*” (“A Coragem do Poeta”⁶)

e a retórica do exagero, isso lhes servirá de lição. Mas agora, lembre-se que é comemorativo, eu deveria permanecer dentro dos limites da “*Andenken*” (“Recordação”), talvez, mantendo-me com o poema de Hölderlin sobre o qual Philippe dedicou tanta energia reflexiva, até traduzindo-o, e fazendo a narração sobreposta para o filme que assistimos.⁷ A sua voz. Sobreposta. Sobre, *über, vorüber*, sobre. Sobras. Tudo isso na função centrífuga. Não consigo, não dá, Camillo se zangará comigo? Depois de todas essas páginas comprometidas com a patologia do luto e as economias maníacas da escrita. Tudo bem não dizer nada e deixá-lo à deriva, sozinho?

Por outro lado, será que consigo evitar o narcisismo de anexação, de pôr as marcas de meus dentes de proprietária nele, tirando um pedaço dele, como evoca Derrida com sua série de mordidelas, os sons que acompanham remorso, morte, a escala completa de instantes de incorporação do tamanho de bocados.⁸ Eu poderia fazê-lo primorosamente, com um sorriso largo, mostrando bem os dentes, torná-lo meu, abrir bem grande e introjetar. “Ele faz parte de mim, Philippe, *meu* Philippe, eu o amava como... Eis aqui umas histórias para prová-lo.” Não, é meio inevitável engoli-lo inteiro neste momento, faz parte da “apropriação” complacente do companheiro ausente. Que tal a *desapropriação*, posso escrever algo sobre a sua tendência à “desinstalação” e assim adentrar no núcleo pensante de sua obra. Ele me ensinou que Nietzsche era a ausência de uma obra, tudo organizado ao redor de um buraco perfurado numa obra que não se fecha. Ele leu Heidegger conosco, tornou Heidegger suportável, como diz Susan, nos proporcionou uma senha de acesso a Heidegger, sem, entretanto, torná-lo fácil, na verdade tornando-o muito mais difícil, retirando os pisca-piscas, evocando a tempestade solar de um pensamento do qual é impossível esquivar-se. Não, não consigo fazer isso. É muito cedo. Muito escuro. Consigo talvez balançar ao som de uma música fantasma, mas estou incapacitada em relação ao resto da gramática da finalização. Algo como uma dialética da finalização seria necessário neste momento, absurdamente difícil, requereria uma certa lucidez e uma boa dose de distância. Meu balançar e cambalear ainda não alcançou o *Dis-tanz* nietzschiano. Sou uma acadêmica, deveria ser capaz de produzir, “*poietizar*” mesmo de olhos vendados a essa altura, à beira da consciência, a essa altura, repito a mim mesma. Como posso me anestesiá-lo no piloto automático e datilografar o meu pesar? Talvez eu possa compilar listas, assinalar os temas e *topoi*, as inovações lexicais que ele criou, e o vocabulário do ser que a sua obra evoca. Isso seria uma contribuição, penso comigo: comece apenas com um livro-caixa, torne-se uma contadora do amigo que se foi. Isso já seria um

serviço por si só, nem preciso inserir um “eu”, ou cantar acompanhando a bolinha saltitante do luto e da mania, comece apenas transcrevendo, organizando colunas de suas inscrições no mundo do pensamento. Vejo apenas vantagens nesse procedimento, que, ainda por cima, traz um bônus afetivo: dessa forma poderei permanecer anestesiada, no máximo ligando aqui e ali em modo-DJ, arranhando e estourando mas sem me envolver e sem bombear a energia que não tenho para pensar ou juntar as coisas. É cedo demais. Estou exaurida, esgotada pela *Disparition* [“o desaparecimento”] de Philippe, como dizem.⁹ Aqui está o que posso fazer para você. Aceitarei a tarefa de transcritora zumbi, como secretária do fantasma (que, de qualquer maneira, é tudo o que eu queria ser), estarei simplesmente anotando de forma estenográfica, tomando notas sem qualquer mito exagerado de interioridade, ou de inspiração autoral, e sem ventos subjectivizantes soprando nas velas do meu barco. Dessa forma “eu”, nem bem um sinal de pontuação, poderia percorrer o vinco do seu pensamento sobre a “falha [*défaillance*] do mito”, abordarei de outro lado o sujeito vacilante.¹⁰ Talvez eu possa oferecer um sumário do que Denis Hollier trouxe à tona: “o que sublinhamos quando lemos o trabalho de alguém?” Foi sua pergunta no tributo a Philippe.¹¹ Isso é o que posso fazer, acumular todos os sublinhados e reunir talvez os dos outros enlutados. O que eles sublinharam em sua obra? Que tipo de linha de apropriação esses grifos salientam nesse momento? Acredito que Philippe aprovaria este passo. Ele entenderia minha aflição e o retorno à linha. Talvez eu fique próxima da aflição de Philippe, tornando-a meu lar, penso comigo mesma. Posso computar e tabular, dar início aos livros, apertar o botão “aflição”.

É possível que nenhum dos grandes filósofos franceses tenha compreendido tão bem a aflição quanto Philippe Lacoue-Labarthe. Ele montou na onda da expressão de Hölderlin, “*in dürrföiger Zeit*” (“em tempo esvaziado”), e fez seu próprio caminho através do *Not/Não* (“aflição”) de Heidegger até o final de uma impressionante obra. Lacoue-Labarthe combinou tropos de aflição para criar uma retórica de eticidade inigualada, sem torná-lo um fardo e sem inflacionar a moeda aceita do discurso prescritivo. Muitas vezes permaneceu sozinho, mesmo sendo um dos pensadores que mais se projetou, fazendo parceria momentosa com Jean-Luc Nancy, Jean Christophe Bailly, e vários outros. Seu pensamento político se estendeu a instituições, ao mesmo tempo que recuava de suas complacências desiludidas, e de seus esvaziamentos esquizóides. Ele nunca desistiu da poesia, nunca; foi um dos únicos filósofos rigorosos, com a exceção de Schopenhauer, às vezes Nietzsche e talvez também Adorno, a ouvir música e deixá-la entrar, pedindo que falasse.

Tinha o ouvido perfeitamente afinado para o desastre histórico e para a censura. Ele desobstruiu abismos terríveis, e perscrutou as perdas que marcam algo como um inconsciente retórico. Com Nancy ele leu Lacan para Lacan – em sua maneira típica, Lacan fulminou seus próprios discípulos, criticando-os por não igualarem a argúcia de *O título da letra*, onde os dois filósofos enfrentaram o mestre da psicanálise de forma exemplar. Seu cuidado e seu esmero permanecem sem precedentes.

* * *

Descansarei meus remos, sentada no silêncio. Está bem. Não, não está bem, mas é o melhor que posso fazer nessas circunstâncias. Estou tão por baixo, tão aflita, tão *blue*: “*blue*” foi uma das últimas palavras de Philippe, segundo Claire Nancy. “Como assim você não se sente bem? Mentalmente ou fisicamente?” “De forma assim meio *blue*”, ele falou no hospital, pouco antes do fim. Sua ligação com o blues – a forma musical quero dizer – é hoje legendária. Poder-se-ia dizer, esticando um pouco as coisas, que é o que proporciona o compasso ascendente para as leituras de Wagner, trazendo de volta, de forma meio contrapontística, as ideologias musicais e o pernicioso pano de fundo identitário do esteticismo nacional, mesmo em uma faixa tocada em mudo (como a pulsão de morte, segundo Freud).¹² “O Blues contra Wagner:” Nietzsche teria conseguido levar isso a cabo, com seu senso de conjunto e de ruptura. O blues se separa do pesado propósito alemão do sentido destinal e da euforia abissal de Wagner. É como se, para Lacoue-Labarthe, a crítica de Nietzsche a Wagner (que, pelo menos desta vez, Heidegger defende e apóia) conseguisse desviar da aberração-Bizet exibida por Nietzsche em sua primeira fase contra-Wagner e desaguasse diretamente no blues. Philippe Lacoue-Labarthe foi tomado pelo blues no limite da finitude, ao dar seus últimos suspiros.

Durante os anos de uma afetuosa e muitas vezes intensa amizade – do tipo que envolve confiança, intimidade e a conversa infinita, como também um senso de ironia sobre a coisa toda – Philippe se recolhia em si mesmo, acredito eu, com frequência nas vizinhanças inenarráveis do blues. Esse apego ao blues aparece novamente, mas na maioria das vezes como “jazz,” em *Le chant des muses [O canto das musas]*, a “pequena conferência” que Lacoue-Labarthe apresentou no Centre dramatique national de Montreuil, numa conversa com um grupo de crianças que pretendia mostrar “um movimento de amizade atravessando gerações,” segundo o prefácio do livro que me foi

dados por Micaela Kramer, que esteve no evento. O modelo para esse tipo de encontro e de palestra foi o programa de rádio de Walter Benjamin, direcionado a crianças, de 1929 a 1932. Philippe escolheu falar com as crianças sobre música e filosofia, sobre as musas e o blues, sobre os gregos e *rhythmos* – até sobre música como “uma produção (uma poïesis “técnica”): uma arte”¹³ Sinto-me atraída por essa cena não apenas porque Micaela, aluna querida, chamou minha atenção para ela, enquanto estava à deriva no desespero de sua perda, desanimada e sem fala... Pensei em simplesmente ouvir música, é o que farei, vou ouvir música com Philippe e através dele, conectando-o de forma estereofônica a Nietzsche, que foi quem pôs o espírito na música apesar de tudo o que diga em contrário, vou apenas me sentar e ouvir sua música, Micaela me deu a idéia e o analista jungiano, com quem fiz um curso em um ashram, me aconselhou a dançar para o que partiu, bailar com o que ainda se apegava a esse espírito da música. Talvez descartarei os livros-caixa que estava preparando e simplesmente sintonize seu pensamento com a música que florescia através dele. Talvez Nietzsche não estivesse tão equivocados ao grampear o espírito à música, ao trinar tragédias. Seria uma “razão” para ligar o canal de música ao fazer uma conferência com Philippe ou até sobre ele. De qualquer maneira, em *Musica Ficta*, sua obra magistral, o próprio Philippe diz que a questão da música nunca é uma questão somente de música.

A outra razão para seguir o caminho de *Le Chant des Muses* neste momento (embora em um de seus artigos, Jean-Christophe Bailly questione se ainda podemos dizer “*canto*” ou reanimar o espírito da poesia em termos de música ou *Gesang*¹⁴) – a outra “razão” é que nessa obra, Philippe muitas vezes, e através de protocolos sutis, precede a idade da razão – precede a si mesmo, de certa forma, pois ele era o mais razoável dos *Daseins* que conheci, e suas elaborações sempre foram, se é possível dizê-lo, intensamente racionais. Esta outra razão, que, paradoxalmente, o torna mais razoável ainda, é que eu sentia que ele conseguia comunicar com a minha idade, que até hoje ainda não alcançou a idade da razão, mas engatinha às vezes em níveis infantis de incompreensão, ofegante pela respiração da compreensão. Minha necessidade de recomeçar, minha compulsão de recompor, são colossais, a única qualidade de grande-escala que posso exibir. Então ele se agacha até o meu nível, torna-se pequeno sem falar de cima para baixo. Dirige-se às crianças, ensinando filosofia, introduzindo-os à música. Ensinando crianças ele se dirige a mim, penso comigo, ele instiga um *minority report*, permite minhas regressões e minhas confusões, a minha ainda ortodoxa experiência de espanto filosófico.

Ele autoriza o cardápio de *thaumazein* [espanto] das crianças, alistando um vocabulário de perplexidade original (meus colegas alemães prostram-se diante dessa palavra, adorando-a sem nenhuma ambivalência, ao menos dessa vez), baseando suas afirmações cuidadosamente fraseadas sobre o que, em outro contexto, eu remeto à carregada conjunção de *estupor* no momento em que vira *estupidez*.¹⁵ Claramente uma outra história, e inteiramente inadequada para um texto comemorativo, o assunto da estupidez, embora esteja diretamente ligada à pulsão de morte. Além do que, me faz lembrar de como Philippe não hesitava em dizer coisas como: “não faço a mínima idéia de aonde ele quer chegar,” quando lhe indaguei, por exemplo, sobre um filosofema em Deleuze, ou quando ele alegou não entender a partilha entre o “outro além do ser” e o ser em Lévinas.¹⁶ Mas isso era no âmbito do conhecimento, então dizer “confusão” seria ir longe demais: Philippe não via razão nenhuma para reservar uma zona “outra” para o ser: “*mais c’est l’être*,” [“mas é o ser”], ele me disse, insistindo no alcance expansivo do ser, e quando, dando carona a Lévinas num engarrafamento, eles tiveram todo o tempo para Lévinas forçá-lo a dizer alguma coisa. Percebo que estupefação e cognição eram frequentemente substituíveis para Philippe, pois assumir a postura de não saber ou não entender significava apenas que ele entendia bem demais.

Ainda assim, quando uma vez parti para provocá-lo em Berkeley,¹⁷ tentando causar problemas com meu jeito histérico-ingrato-indesculpável-traidor de ser – minha forma desavergonhada de retribuir a generosidade e a incomparável luminosidade de meu amigo – disse-lhe que tinha acabado de ler o trecho na obra de Paul de Man em que diz, sem enfeites nem desculpas, que Lacoue-Labarthe havia abordado Nietzsche como um inexperiente, com indisfarçável ingenuidade.¹⁸ Philippe refletiu por um minuto, talvez tenha piscado, e depois disse, simplesmente: “ele não está errado.” Sua probidade era, a cada vez, irrepreensível – não importa o quanto tentei encontrar uma brecha ou abrir um dossiê do que o magoaria. Ele estava, de certa maneira, com os pés firmemente plantados. “Não se assustem porque acabo de pronunciar essa palavra: *filosofia*. Certamente nos dá a impressão de uma palavra grande, muito impressionante. Mas a filosofia em si, como todas as outras coisas, pode ser aprendida, um passo de cada vez; não é tão difícil quanto vocês possam imaginar. Tudo o que vocês precisam saber, para começar, são duas ou três coisas muito simples. E entender como elas funcionam. Como sempre, é o início que é o mais importante”.¹⁹ Lacoue-Labarthe ensina às crianças os nomes das musas, as origens gregas do pensamento filosófico, e, como bônus, introduz um pouco de teoria da linguagem para bebês. Conti-

quando a minha leitura, contemplo como Philippe ofereceu aos meus contemporâneos e a mim, em termos kleinianos, “uma boa mamada”, uma forma reconfortante de compreender os temas teóricos mais recalcitrantes. Tenho pensado em como, de certo modo, ele me ninou intelectualmente – e a sua imagem se intromete com essa observação: o próprio Philippe parecia um bebê! Ele *era* tão bebê, tão extraordinariamente carente, ansioso e frágil, sempre sugando um cigarro, mas estou me desviando do assunto.

O que significaria que Lacoue-Labarthe ninou alguns de seus leitores mais sinceros? Bem, recordo-me de como ele nos guiava através dos bairros mais barras-pesadas do questionamento com uma delicadeza inaudita. Ele tinha um modo de te levar pela mão ao afagar textos ferozes. Tinha acesso a uma perspicácia catastrófica, e comandava uma gramática do inferno mimético para o qual nós, do Ocidente, fomos remetidos; no entanto, ele operava esses registros do saber com circunspeção e tranqüilidade. É possível que suas declarações não tenham passado a inspeção *demaniiana* devido aos padrões brandos das elocuições de que se provou capaz. Havia firmeza em sua tonalidade, mas ele podia ser despretensioso no nível da redescrição, resoluto porém modesto, aberto sobre suas hesitações, reservado. Por tais razões, acho, as pessoas chegaram a dizer, como se pudesse ser calculado e julgado de forma absoluta – e talvez possa ser, não excluirei essa possibilidade, só que, entretanto, a tornarei uma questão de gosto – que preferem Jean-Luc a Philippe.²⁰ As pessoas tinham a tendência de dizer isso pelas suas costas e uma ou duas vezes abertamente. A divisão de tonalidades não era difícil de decifrar. Nancy deslumbra e se destaca; Philippe mantém-se discreto (o que às vezes pode ser confundido com metódico, embora eu não possa negar que ele às vezes é metódico, metodicamente cristalino); Jean-Luc assume riscos, Philippe oculta seus feitos cada vez mais encobertos de se colocar em risco. É possível que Philippe tenha solicitado implicitamente essa comparação desde que se juntou a Jean-Luc, quando decidiram, como os dois me contaram em diferentes ocasiões, que não podiam viver separados, o que os levou a investir em Estrasburgo – onde foram contratados pelo mesmo departamento, o que não teria acontecido em Paris – esse fato levou vários de nós a especular sobre o destino da “teoria francesa,” de como a cartografia e a ênfase teriam sido diferentes se, por exemplo, Jean-Luc tivesse sido designado a uma universidade parisiense, e como sua reputação teria, então, se igualado a de Deleuze há muito tempo. Se houvesse espaço para isto, e se eu pudesse me regalar com amplitudes derridianas, me dirigiria agora a considerações sobre os mapeamentos materiais, inspecionando, por exemplo, o significado

da recusa de Heidegger de sair de casa e anular o chamado de Berlim, como ele descreve em o *Caminho do campo*, que mais ou menos cobri com boa-fé no livro *Stupidity*, ou como podemos interpretar, em outro nível, a transferência e o alojamento de eminentes acadêmicos da França para os Estados Unidos, as modas que imigrantes intelectuais criaram na história acadêmica em termos dos ainda não mapeados deslocamentos de alemães, britânicos, islandeses, argentinos, africanos, ou o que Derrida criticou quando dizemos “o resto do mundo.”

De forma a manter sua casa do ser, Philippe e Jean-Luc permaneceram em Estrasburgo, onde, como tantos outros, os conheci pela primeira vez antes da Califórnia se tornar, por muito tempo, nosso abrigo compartilhado, e mais recentemente tínhamos nos espalhado até Paris e Nova York, enquanto Jean-Luc permanecia em Estrasburgo, viajando quase diariamente a Paris. Mas eu queria dizer algo sobre a linguagem da discrição de Philippe, a eticidade firme de suas articulações delicadas, mas no entanto impactantes, que transformaram o mundo para alguns de nós, tornando possível de maneira essencial o pensamento. Ele nos ninou, mas apenas da forma que o princípio da realidade vai atrás de você e lhe põe no lugar desde cedo. Mimo, realidade, mimo, realidade: surra, surra. Winnicott diz que a boa mãe ensina a desilusão, pondo-se em controle de um processo de desilusão gradual. A iniciação da relação entre criança e mundo “torna-se possível por uma criação boa o suficiente.”²¹ Philippe era, de certa forma, um explorador do possível, ele permaneceu rigorosamente neste lado da facticidade no modo de, ousar dizer, “uma criação boa o suficiente”. Isso o colocou em desacordo com alguns dos significantes paternos. Então, pode ser que não sejam os impossíveis derridianos que ele assumiu, que é precisamente o que pode ter levado o próprio Derrida a confrontar o trabalho de Lacoue-Labarthe, introduzindo o pensamento da “desistência” no vasto registro de suas reflexões poéticas e filosóficas.²² Ao lado de uma passividade quase levinasiana, a obra de Philippe desiste; ela pratica a desistência em vez de partir diretamente das energias de resistência, ou de abertas rebeliões da linguagem, a insurreição permanente a que nos tornamos acostumados com Lyotard, Kofman, Cixous e Deleuze. Ainda assim, o pretendido deslocamento da resistência à desistência é mais modulado e dissimulado do que a minha descrição leva em conta aqui – há muito mais hesitação e manobras quase-dialéticas em torno dos axiomas da relutância enunciados do que eu possa ter indicado. Parece-me que o sabor retórico da desistência correlaciona-se com a reserva inata e com a contabilidade cuidadosa de Lacoue-Labarthe, sua eticidade quase primordial, se é

possível sustentar um tal embate de figuras. Desistência no contexto de sua escrita, somado ao vocabulário heideggeriano da *Ent-fernung* [ou a-fastamento] o retraimento que *constrói* a si próprio, produz uma virada ou um estilo não-negativo²³ que não difere muito do fraseado fatídico de “prefiro não fazê-lo”.²⁴ Derrida escreve: “Sem ser negativo, e sem ser sujeito a uma dialética, a desistência organiza e desorganiza o que parece determinar.”²⁵ De qualquer modo, Lacoue-Labarthe constrói vários movimentos-chave de seu argumento sobre a sutil propulsão do *des-*, que Derrida situa como parte de uma característica hiperbológica de sua obra.

Quanto a mim, percebo que há muito tempo me demoro nas vizinhanças de termos como desconstituição, desapropriação, como também *desinstalação*, segundo o uso específico de Philippe; fui magnetizada pelas suas atrações abissais. Dei várias aulas em Berkeley, ao lado de Philippe, ligadas pelo título e pela orientação da “desapropriação,” em que estudamos a perda do próprio em diversos textos de tirar o fôlego (Rousseau, Nietzsche, Bernard), apesar de alguns serem silenciosos, calmos, mesmo passivos sobre suas fatalidades desapropriadoras (Eckermann, Dickinson, Wheatley). Sobre as palavras *des-*, Philippe foi um dos poucos a defender o uso freqüentemente descartado de “desconstruir” – uma palavra que, em *A imitação dos modernos*, ele diz não considerar “nem um pouco ‘desgastada’,” mas vê nela a pressão de uma tarefa, às vezes de um imperativo ou um evento. Estou diminuindo o ritmo agora, posso sentir, pressionada por limites de páginas e outras materialidades terrestres – tenho que reler tudo nesse ponto, colocar tudo em alguma ordem preliminar, começar a escrever as colunas e os livros-caixa e os vocabulários que nessa fase anestesiada de choque estão apenas rodopiando ao redor, aleatoriamente, de maneira dissociada. Ainda não comecei a me aproximar de Philippe Lacoue-Labarthe, é cedo demais. Talvez eu tenha seguido o trajeto de Hölderlin sobre o qual uma grande parte da obra de Philippe se baseia, o *ex-zentrische Bahn*, ou “trajeto excêntrico”, ladeando desde o início, em um dos famosos desvios de Philippe. Ou talvez eu tenha me liberado para a custódia de uma declaração assombrosa que ele fez, e que me cativou desde que a encontrei pela primeira vez: Philippe associa a música, a pulsão da música, seja o blues ou Wagner ou o resto de seu impressionante repertório contemporâneo, com a *compulsão autobiográfica* – a compulsão de falar, de contar, até de aventurar ao inefável.²⁶ Como uma neurótica obsessiva de carteirinha, pego a minha deixa a partir de tais afirmações; elas se aderem a mim como injunções, forçando-me a tocá-las até o fim, seguir uma partitura, mesmo em enlutado *pianíssimo*, silêncio, silêncio.....

Não cheguei a falar das perguntas das crianças em *Le chant des muses*. Elas fazem perguntas incrivelmente agressivas, comoventes, determinadas, às quais Philippe responde com uma graça excepcional, abrindo-se a um outro registro de revelação. Reconheço-o nesses momentos, posso senti-lo respirando e fumando e olhando por trás de seus óculos, quase boquiaberto pelo pedido sincero de conhecimento. Ele estava sempre lá, mesmo de cama, ouvindo, preparando-se para atender ao nosso chamado. A última vez que o vi ele me pediu para desconectar o tanque de oxigênio. Disse para eu fazer o que pedia sem protestar. “Pegue os meus cigarros, e agora o isqueiro. Acenda, vai, acenda.” Tum, tum. Meu coração está desnortado. Perdemos um amigo, digo a mim mesma, um mundo desmoronou mas o que restou – “*was bleibet aber*” – é um certo ritmo pelo qual ele nos segura, uma batida ainda pulsante pela qual o seguramos: Hölderlin, os gregos, Nietzsche, Heidegger, todos adquiriram a dignidade de uma batida e pulsação contemporâneas, uma interlocução desconhecida, iniciada e sustentada por Philippe.

Tradução:
Micaela Kramer

Notas

¹ Avital Ronell lista aqui alguns dos temas-textos de Lacoue-Labarthe: “O eco do sujeito” (in: *Le sujet de la philosophie*); “A cesura do especulativo” (in: *A imitação dos modernos*); a mudez da poesia remete, sem dúvida, ao ensaio sobre Paul Celan, *Poésie comme expérience*. (N. do E.)

² Avital Ronell traduziu “The Response of Ulysses.” In: *Who Comes After the Subject?* (N. do E.)

³ “Le retrait du politique” é uma coletânea de ensaios organizada por Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, que reunia as comunicações de participantes do *Centre de recherches sur le politique* das sessões que tiveram lugar entre 1981 e 1982 (na rue d’Ulm). Os dois escrevem uma conclusão aos trabalhos do grupo, intitulada “Le ‘retrait’ du politique” [A ‘retirada’ do político] (N. do E.)

⁴ “Hiberbológica” é o termo cunhado por Lacoue-Labarthe, no trabalho sobre Hölderlin (especificamente em “A cesura do especulativo”) para descrever a lógica hölderliniana que desmonta a matriz dialética por dentro. (Cf. “A cesura do especulativo”, in: *A imitação dos modernos*.) (N. do E.)

⁵ Not é “não” em inglês, e “aflição” em alemão. (N. do E.)

⁶ “Dichtermut”, título de um poema famoso de Hölderlin, de que possuímos diversas versões. A terceira versão tendo o título de “Blödigkeit” [“Timidez”], objeto de análise em um estudo não menos famoso de Walter Benjamin, “Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin”.

Lacoue-Labarthe retoma as análises em “A coragem da poesia” (In: *A imitação dos modernos*). (N. do E.)

⁷ Lacoue-Labarthe “filmou” com Christine Baudillon *Andenken/Je pense à vous*. (N. do E.)

⁸ A referência é provavelmente a “Fors”, prefácio escrito por Jacques Derrida à obra de Nicolas Abraham e Maria Torok. *Le verbier de l'homme aux loups*. (N. do E.)

⁹ No tributo em memória a Philippe Lacoue-Labarthe, organizado por Avital Ronell, na Universidade de Nova York, no dia 23 de março de 2007, sob o título: “Honoring the work and person(s) of Philippe Lacoue-Labarthe (1940-2007)”, Claire Nancy mencionou um poema de juventude de Lacoue-Labarthe, escrito em 1966, quando Lacoue-Labarthe “pensava ser um escritor e não um filósofo”, intitulado “La disparition” [“O desaparecimento”]. Seu último projeto era reescrever esse poema, a que deu o título de “Posfácio ao desaparecimento”, subtítulo: “Essas notas são póstumas”. O valor emblemático desse poema, do título e do gesto que contém, foi sublinhado por Claire Nancy: “Philippe não cessou de desaparecer...” A banda magnética das apresentações do tributo pode ser acessável em: <http://www.slought.org/content/11356/> (N. do E.)

¹⁰ Na *Fiction du politique*, Lacoue-Labarthe elabora o motivo da “falha do mito”, a partir do trabalho realizado em colaboração com Jean-Luc Nancy, em *O mito nazista*. (N. do E.)

¹¹ Denis Hollier faz essa observação em sua comunicação no mesmo tributo mencionado acima. (N. do E.)

¹² Avital Ronell refere-se aqui a *Musica ficta (Figures de Wagner)*. (N. do E.)

¹³ *Le chant des muses*, p. 28.

¹⁴ Em *La fin de l'hymne*, livro de Jean-Christophe Bailly, interlocutor importante de Lacoue-Labarthe. (N. do E.)

¹⁵ Avital Ronell se refere ao seu livro *Stupidity*. (N. do E.)

¹⁶ [Na discussão descrita por Avital Ronell, Lacoue-Labarthe se referia à noção fundamental em Lévinas de que há uma zona além do ser, o “outro além do ser”, resumida no título de sua obra fundamental: *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. N. do E.] A história que me foi contada é a seguinte: Philippe havia anunciado, semipublicamente, em Estrasburgo, que não entendia aonde Lévinas queria chegar com “outro além do ser,” [*autrement qu'être*] e exprimi sua consternação abertamente durante uma discussão na universidade. Nos próximos dias o próprio Lévinas viria dar uma palestra em Estrasburgo e Jean-Luc [Nancy] pediu que Philippe o buscasse na estação de trem. Philippe se recusou, dizendo que Lévinas certamente pediria uma explicação pela sua postura, e ele preferiria não confrontá-lo com sua difícil posição no momento de sua chegada. Bobagem, Jean-Luc teria respondido. Vá buscá-lo, ele ainda não sabe de sua discordância e você poderá elaborá-la com calma na ocasião adequada. Além do que, a estação fica a apenas alguns minutos de carro da universidade; não vai haver tempo para debates filosóficos. Philippe foi buscar Lévinas na estação de trem. Era uma sexta-feira à tarde, se me lembro bem. De qualquer forma, havia um engarrafamento e eles ficaram presos no carro. Lévinas se dirigiu a Philippe, dizendo que entendia que eles estavam em desacordo. Será que Philippe faria a gentileza de se explicar? Carros buzonavam, nada se movia, Philippe se viu obrigado a responder ao grande sábio.

¹⁷ Lacoue-Labarthe foi professor-visitante no Departamento de francês da Universidade da Califórnia em Berkeley, entre os anos 1982 e 1994. A periodização de suas visitas variava: um

semestre a cada dois anos, um semestre por ano. Avital Ronell lecionou no Departamento de Literatura Comparada na mesma instituição por volta da mesma época. (N. do E.)

¹⁸ O trecho a que Avital Ronell se refere está em “Genesis and Genealogy (Nietzsche)”. Paul de Man escreve o seguinte: “O nascimento da tragédia é corretamente considerado um dos textos mais unificados de Nietzsche. ‘Seria, em última análise, o único “livro” genuíno de Nietzsche’, escreve Philippe Lacoue-Labarthe [A citação é do ensaio de Lacoue-Labarthe, “Le Détour”, de 1971, p. 52.], em um comentário que fracassa talvez em fazer justiça à coerência de *A genealogia da moral*, mas que reflete todavia fielmente a primeira impressão de qualquer leitor de Nietzsche.” (In: *Allegories of Reading*, p. 83.) O ensaio de de Man, seja dito *en passant*, consiste em uma discussão cerrada com Lacoue-Labarthe, i.e., com o campo aberto por um novo interesse pela retórica, surgida nos anos 1970 na França, e o que ele trará de novos aportes para a leitura de Nietzsche. Seria talvez justo dizer que, de uma certa maneira, toda a tropologia demaniana encontra nesse lugar a sua gênese. (N. do E.)

¹⁹ *Le chant des muses*, p. 11.

²⁰ Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe conheceram-se em 1967, na Universidade de Estrasburgo, e a partir de 1968, e durante muitos anos, começaram uma longa parceria que incluía ministrar seminários de pós-graduação juntos, escrever juntos (*L'absolu littéraire, O mito nazista*) etc. A comparação, ou o “juízo de valor” sobre os dois amigos e colaboradores contumazes era freqüente, sobretudo a partir do momento em que deixaram de colaborar com a mesma assiduidade, quando as diferenças de “estilo” e de escrita se fizeram notar com mais nitidez. (N. do E.)

²¹ D.W. Winnicott, *Playing and Reality*, p. 18.

²² Trata-se de “Desistance”, introdução de Jacques Derrida à coletânea de ensaios de Lacoue-Labarthe publicada nos Estados Unidos, *Typography*. O ensaio de Derrida encontra-se em francês, em *Psyché ou l'invention de l'autre*. (N. do E.)

²³ No § 23 de *Ser e Tempo*, Heidegger descreve a espacialidade do “ser-no-mundo”, como a-fastamento, i.e., ao mesmo tempo afastamento e afastamento do afastamento, ou seja, aproximação. O hífen em “a-fastamento” (Ent-fernung), sublinha o prefixo privativo. “Fas-tamento” em português tem o mesmo sentido de afastamento, daí essa escolha, que preferimos a de Márcia de Sá Cavalcante, tradutora de *Ser e Tempo* para o português, que utiliza, dis-tanciamento. (*Ser e Tempo*, vol. I, pp.152-153). (N. do E.)

²⁴ Frase célebre de *Bartleby*, em *Bartleby, o escrivão*, de Herman Melville. (N. do T.)

²⁵ “Desistance”, p. 41.

²⁶ Em “L'écho du sujet” (In: *Le sujet de la philosophie*). (N. do E.)

Bibliografia

- BAILLY, Jean-Christoph. *La fin de l'hymne*. Paris: Christian Bourgois, 1991.
- BENJAMIN, Walter. "Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin". In: Tiedemann, R. e Schweppenhäuser, H. (orgs.) *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1972.
- DE MAN, Paul. *Allegories of Reading*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- DERRIDA, Jacques. "Desistance". In: *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 1989. E: "Désistance". In: *Psyché ou l'invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1990.
- _____. "Fors". In: Abraham, Nicolas e Torok, Maria. *Le verbier de l'homme aux loups*. Paris: Flammarion, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminho do campo* [Schöpferische Landschaften – Warum bleiben wir in der Provinz?]. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Vol. I. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe e BAUDILLON, Christine. Adenken. In: *Préface de Philippe Lacoue-Labarthe*. Éditions Hors Oeil, 2006.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe e NANCY, Jean-Luc (orgs.) *Le retrait du politique*. Paris: Galilée, 1983.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe e NANCY, Jean-Luc. *O mito nazista*. Trad. Márcio Seligmann. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. "A coragem da poesia". Trad. Fátima Saad. In: *A imitação dos modernos*. Virgínia de Figueiredo e João Camillo Penna (orgs.). São Paulo: Editora Paz e Terra, 2000.
- _____. "Le Détour". In: *Poétique 5* (1971).
- _____. *Le chant des muses*. Paris: Bayard, 2005.
- _____. *Musica ficta (Figures de Wagner)*. Paris: Christian Bourgois, 1991.
- _____. "The Response of Ulysses." Trad. Avital Ronell. In: Cadava, Eduardo; Connor, Peter e Nancy, Jean-Luc (eds.). *Who Comes After the Subject?*. Nova York: Routledge, 1991. 198-205.
- _____. "L'écho du sujet". In: *Le sujet de la philosophie*. Typographes I. Paris: Aubier-Flammarion, 1979.
- _____. *La fiction du politique*. Paris: Christian Bourgois, 1987.

- _____. *La poésie comme expérience*. Paris: Christian Bourgois, 1979.
- _____. “A cesura do especulativo”. Trad. Pedro Alvim Leite Lopes e Ângela Leite Lopes. In: *A imitação dos modernos*. Virgínia de Figueiredo e João Camillo Penna (orgs.). São Paulo: Editora Paz e Terra, 2000.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris: Livres de Poche, 2004.
- NANCY, Jean-Luc e LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *O título da letra. Uma leitura de Lacan*. Trad. Sérgio Joaquim de Almeida. São Paulo: Editora Escuta, 1991.
- RONELL, Avital. *Stupidity*. Illinois: University of Illinois Press, 2001.
- WINNICOTT, D.W. *Playing and Reality*. Londres e Nova York: Routledge, 2005.

Resumo: Meditação auto/heterobiográfica sobre a obra de Philippe Lacoue-Labarthe.

Abstract: Auto/hetero-biographical meditation on Philippe Lacoue-Labarthe's work.

Palavras-chave: Philippe Lacoue-Labarthe; música; blues.

Key-words: Philippe Lacoue-Labarthe; music; the blues.

HÖLDERLIN, O TEATRO, ANTÍGONA

LACOUÉ-LABARTHE, LEITOR E INTÉRPRETE DE HÖLDERLIN

Françoise Dastur

Foi de maneira algo contingente que Philippe Lacoue-Labarthe foi levado a se interessar por Hölderlin e a ser considerado, após a publicação de seus primeiros ensaios e de suas traduções de Hölderlin, como um de seus intérpretes mais iminentes na França. Com efeito, como ele mesmo lembra, em 1986, na introdução à obra *L'imitation des Modernes*, coletânea em que foram publicados os textos de duas conferências a respeito de Hölderlin, feitas respectivamente em 1978 e 1979, foi de maneira “relativamente externa ao exercício propriamente dito da filosofia”¹ que, atendendo ao pedido do diretor Michel Deutsch, da cidade de Estrasburgo, ele não só aceitou traduzir para o francês, para o *Théâtre National de Strasbourg* a peça *Antígona*, de Sófocles, a partir da tradução alemã feita por Hölderlin em 1804, como também colaborou para sua direção. Foi, portanto, este trabalho de dramaturgia que o levou à leitura dos textos mais difíceis do poeta, de seus ensaios teóricos e, particularmente, das famosas *Observações* sobre as traduções de Sófocles, cuja primeira tradução em francês, feita por François Fédiér, havia sido publicada em 1965, precedida de um estudo de Jean Beaufret, que, de certa forma, abriu este período em que a obra do poeta foi, finalmente, descoberta na França.²

Devemos, de início, ter em mente que o trabalho de interpretação de Lacoue-Labarthe ficou estritamente limitado ao Hölderlin teórico e dramaturgo e a seus textos que foram, como ele enfatiza com razão, “muito estranhamente negligenciados pelo único comentário de Hölderlin realmente dotado de alguma autoridade, ou seja, pelo comentário heideggeriano.”³ Apesar de já estar, então, engajado em um “acerto de contas” com [*explication avec*] Heidegger que o levará a adotar ao longo dos anos uma posição cada vez mais crítica com relação a ele, Lacoue-Labarthe não deixará, no entanto, como ele próprio reconhece, de “fazer justiça, em sua visada *filosófica* essencial, à leitura heideggeriana” de Hölderlin, precisando, na mesma ocasião, que não é necessariamente este o caso relativamente a sua visada política.⁴ Foi muito mais tarde, em 2002, em *Heidegger. La politique du poème*, que ele acabou se explicando a respeito deste último ponto.⁵ Mas ele continuou

a ler Hölderlin a partir da situação que lhe foi atribuída por Heidegger, ao afirmar, durante o seminário que fez em 1968 na cidade de Le Thor, sobre os anos que Hölderlin passou em Frankfurt, próximo de Hegel: “A proximidade de Hölderlin e Hegel é um fato duvidoso. Pois o poeta, já naquela época e apesar de todas as aparências de dialética manifestadas em seus *Ensaaios*, já atravessou e rompeu com o idealismo especulativo – ao passo que Hegel ainda o está constituindo.”⁶ Com efeito, Lacoue-Labarthe também declara, em seu primeiro texto a respeito de Hölderlin, “A cesura do especulativo”, publicado em 1978 à guisa de posfácio de sua tradução da *Antígona* de Sófocles,⁷ que “Hölderlin desfez rigorosamente a matriz especulativo-trágica para a elaboração da qual ele mesmo tinha contribuído”.⁸ Portanto, Lacoue-Labarthe realmente considera, a exemplo de Hegel, que Hölderlin ocupa um lugar singular nessa constelação de pesquisadores que, de Schiller a Hegel, passando por Fichte e Schelling, trabalharam todos para o desenvolvimento do pensamento dialético, pensamento que, de acordo com Hegel, também pode ser chamado de “especulativo”. Ele declara, com efeito, em *A ciência da lógica*, que: “Nesse dialético tal como está dito aqui, portanto no ato de tomar o oposto em sua unidade ou o positivo no negativo, consiste o especulativo.”⁹

Faz-se necessário, para compreender o novo sentido que Hegel dá a esse termo, relembra a história da palavra *speculatio*.¹⁰ Ela tem origem em *speculo*, “olhar”, “percrutar”, e foi usada por Boécio para traduzir em latim a palavra grega *theoría*. Mas esse sentido foi esquecido pela teologia cristã, particularmente por Tomás de Aquino, que deriva *speculatio* de *speculum*, “espelho”, e o liga ao que diz São Paulo na primeira epístola aos Coríntios (XIII,12), a respeito da visão de Deus que hoje só vemos de modo confuso, “como em um espelho”, ou seja, de maneira imperfeita – não nos esqueçamos de que na época, os espelhos de metal eram muito infieis! –, mas que veremos mais tarde, depois da morte, “face a face”. Especulação, portanto, quer dizer conhecimento parcial e confuso, tão indireto e indistinto quanto a imagem refletida pelos espelhos de metal, e é nesse sentido que a palavra será usada pelos místicos alemães. Por esse motivo é que Kant tende a atribuir um sentido pejorativo ao termo “especulativo”, que para ele designa o modo de pensamento da metafísica tradicional, ao passo que com Hegel o termo volta a ter seu sentido primeiro de “teórico”, sem, no entanto, perder toda a conotação mística.¹¹ Assim, a “especulação” é relacionada com a *visio Dei*, a visão do supra-sensível ou daquilo que Kant chama de “intuição inte-

lectual”, uma intuição recusada aos seres finitos, capazes unicamente de ter uma “intuição sensível”, ou seja, uma intuição daquilo que já lhes foi dado pelo canal de seus sentidos.

Kant enfatiza a finitude do conhecimento humano teórico, que só pode dizer respeito ao objeto dado aos sentidos, no entanto reconhece que os limites do mundo fenomenal são ultrapassados no campo prático, no qual o objeto não é “dado”, mas deve ser realizado pela razão. É por isso que os pós-kantianos, particularmente o primeiro deles, Fichte, imediatamente seguido por Schelling, declararam que a intuição intelectual pode ser realizada por seres finitos no campo prático. De modo que Kant é considerado por eles um pensador “especulativo” no campo prático, e esta opinião é partilhada por Hölderlin, que em carta a seu irmão, datada de 1º de janeiro de 1799, um trecho sobre o qual Lacoue-Labarthe insiste com veemência, escreve: “Kant é o Moisés de nossa nação, ele a tirou de seu entorpecimento egípcio para conduzi-la ao deserto livre de sua especulação e trazer da montanha sagrada a Lei energética.”¹² A comparação de Moisés com Kant é fundada, evidentemente, na importância que os dois atribuíam ao imperativo moral que exige que sejam ultrapassados os desejos sensíveis e a limitação da vida prosaica. A apatia “egípcia” dos escravos hebreus do Faraó é relacionada aqui ao “espírito caseiro um tanto limitado” dos alemães, que são “*glebae addicti*”, por demais “prisioneiros da gleba”, só se sentem em casa no lugar em que nasceram e são incapazes de se abrir “ao que se encontra fora de sua esfera medíocre e medrosa”.¹³ Conduzi-los ao deserto livre da especulação é tarefa da nova filosofia, ou seja, da filosofia kantiana, que, como Hölderlin deixa claro ainda na mesma carta, exerce sobre eles a influência mais salutar, pelo fato de que “insiste no interesse universal das coisas e revela a aspiração infinita da alma humana”.¹⁴ A especulação é, conseqüentemente, aquilo de que necessitam os alemães que perderam a antiga capacidade de pertencer com todo seu ser ao mundo que os rodeia, resumindo: a capacidade de manter uma relação com o *todo* da natureza e de penetrar pela intuição na *totalidade* do universo.

Mas o que tem a ver então esse olhar penetrante na totalidade, essa “intuição intelectual,” com essa espécie de arte que é a tragédia? Como pode esta última assim se tornar, como enfatiza Lacoue-Labarthe com razão, o que Schelling considera ser “a manifestação do Todo como unidade acabada” ou o que Nietzsche chama de *opus metaphysicum* por excelência?¹⁵ Encontramos uma resposta a esta pergunta em um pequeno ensaio de Hölderlin, datado da virada do século e dedicado à questão *da diferença dos gêneros poéticos*, no qual ele explica que o poema trágico é a “metáfora de uma intuição intelectual”

tual”,¹⁶ ao passo que o poema lírico nada mais é do que a metáfora contínua de um sentimento e a poesia épica a metáfora de grandes aspirações. A palavra metáfora é tomada aqui em seu sentido literal de transposição, translação. O poema lírico, por exemplo, é a transposição do sentimento do poeta, ao passo que o poema trágico ou a tragédia são a transposição de uma intuição ou visão intelectual da qual o poeta, na qualidade de indivíduo, não pode ser autor. Se para Kant o ser humano não pode ter um *intuitus originarius*, uma visão da coisa em si, mas somente um *intuitus derivativus* que só pode ser receptivo, o que implica que toda intuição é sensível, uma vez que o sujeito humano deve receber um objeto do qual ele não é criador, para Fichte, no entanto, tal intuição intelectual pode ser atribuída ao ser humano, não no campo teórico no qual Kant demonstrou sua impossibilidade, evidentemente, mas no campo prático, em que o objeto não é dado mas deve ser realizado pela razão prática. Hölderlin, que depois de ter sido, de início, fichtiano, durante os meses de 1794 em que assistiu com paixão às aulas de Fichte em Iena, renuncia muito rapidamente a lançar mão da razão prática e decide, como declara a seu amigo Niethammer em 1796, buscar o princípio que possui o poder de fazer desaparecer a oposição entre o sujeito e o objeto no campo estético, a exemplo de Schiller em suas *Cartas sobre a educação estética do homem*.

No entanto, como lembra Lacoue-Labarthe, Peter Szondi, em seu ensaio sobre “O conceito do trágico em Schelling, Hölderlin e Hegel”,¹⁷ mostrou que não foi Hölderlin, mas Schelling, o primeiro pensador a propor uma teoria *especulativa* da tragédia. Schelling compreende a tragédia como sendo a representação do conflito entre o homem e o destino. A tragédia mostra a reconciliação da necessidade e da liberdade, da finitude e da infinitude, do sujeito e do objeto, ela é compreendida, portanto, como um fenômeno dialético. Como podiam os gregos suportar a contradição de suas tragédias? O que tornava essa contradição suportável para os gregos? Essa é a pergunta que Schelling faz na última das *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* de 1795. A figura que melhor ilustra essa contradição em seu aspecto inadmissível é Édipo, que para Schelling é o herói trágico por excelência: um mortal destinado a tornar-se criminoso, que, a despeito da luta que trava contra o destino, será afinal punido por um crime que não é seu, mas que o destino cumpriu por suas mãos. Com efeito, trata-se aqui do que Lacoue-Labarthe chama, com pertinência, de esquema trágico, ou seja, o desenvolvimento direto de um *oximoro*: um inocente culpado.¹⁸ O herói trágico é um homem que não aceita ver em algumas de suas ações o efeito

da fatalidade: escolhe ser responsável por tudo o que fez, até mesmo pelo que não tem consciência de ter feito, pois é a única maneira que tem de ter acesso ao nível de uma liberdade absoluta e de se identificar com o *fatum*. Mas ele só pode fazê-lo ao morrer, de uma forma ou de outra, de modo a ganhar a liberdade absoluta no exato momento em que a perde. Ele consegue, assim, identificar-se com o destino, com o universo, e, conseqüentemente, consegue cumprir a intuição intelectual, essa *visio Dei* que permite a reconciliação do sujeito e do objeto, mas para tanto ele deve perder sua vida e sacrificar sua individualidade finita.

É precisamente aqui que a interpretação de Lacoue-Labarthe tem seu ponto de partida. Devemos nos lembrar, com efeito, como ele mesmo o faz no prefácio da obra *Limitation des Modernes*, que, a partir de seu primeiro ensaio, intitulado “Tipografia”,¹⁹ publicado junto com ensaios de S. Agacinsky, J. Derrida, S. Kofman, J.-L. Nancy et B. Pautrat, em *Mimesis des articulations*, volume coletivo publicado em 1975 pela Flammarion, impôs-se sobre ele “uma pesquisa contínua sobre o problema da *mimesis*”.²⁰ Assim, ele é levado a considerar todo o período da gênese do idealismo alemão – o do “Absoluto literário”²¹ – como atravessada por uma “questão única”, a da *mimesis*, sob diferentes formas: imitação dos Antigos, *mimesis* no sentido de modo da *poiesis*, da arte poética, *mimesis* no sentido do mimetismo.²² Assim, ele será levado a ver na teoria especulativa da tragédia, tal como encontrada no jovem Schelling – mas também em Hölderlin quando tenta, em vão, escrever uma tragédia sobre a morte de Empédocles –, “uma exploração filosófica [...] do conceito aristotélico de catarse.”²³ Pois, também para Aristóteles, *Édipo Rei*, de Sófocles, é o próprio modelo da tragédia, precisamente por ela estar apta a suscitar as duas paixões, temor e piedade, que a tragédia tem por missão “purificar”. Ora, a questão que Schelling coloca, ao se perguntar de que modo a razão grega conseguiu suportar as contradições de sua tragédia, é precisamente a da “tolerância do insuportável”, e a única resposta que se pode dar é precisamente a da mimese, pois é somente a partir do momento em que “se tornam espetáculo” é que a morte e o insustentável “podem se olhar de frente”.²⁴ Há portanto, para Lacoue-Labarthe, um liame como que essencial entre filosofia, dialética e teatralidade. Com efeito, ele lembra, logo no início de “A cesura do especulativo”, que já se sabe “desde muito tempo, [...] ao menos desde Bataille, que a dialética [...], a *teoria* da morte, supõe, e não exatamente à sua revelia, um *teatro*: uma estrutura de representação e uma mimese [...] onde a morte em geral, o declinar e o desaparecer, possa ‘se’ contemplar, ‘se’ refletir e ‘se’ interiorizar”.²⁵ A dialética, esse pensamen-

to que, segundo Hegel, permite compreender que “não é a vida que recua de horror diante da morte e se preserva pura da destruição, mas a vida que suporta a morte e se mantém nela que é a vida do espírito”,²⁶ nada mais é, como sugere Bataille, do que o eco de um ritual de sacrifício, e a própria filosofia tem natureza inteiramente *econômica*.²⁷ Lacoue-Labarthe já afirmava, em “Tipografia”, remetendo ao ensaio de Derrida intitulado “Economimese” publicado na mesma coletânea, que a “mimese terá sempre sido um problema econômico”.²⁸ Pouco acima, no mesmo texto, Lacoue-Labarthe observa que Bataille é, junto com Derrida, a “referência maior” de Girard.²⁹ Com efeito, o que sustenta toda essa problemática da “Economimese” é o texto que Derrida havia dedicado, em 1967, à interpretação da filosofia de Hegel por Bataille sob o título: “Da economia restrita à economia geral. Um hegelianismo sem reserva.”³⁰ Foi neste texto que Derrida, comentando Bataille, que por seu turno comenta a famosa “dialética do senhor e do escravo”, capítulo capital da *Fenomenologia do Espírito*, explica que, pela noção de *Aufhebung*, o conceito especulativo por excelência, Hegel conseguiu “se re-apropriar de toda negatividade, elaborar a colocação em jogo em *investimento*, *amortizar* o gasto absoluto, dar um sentido à morte”, de modo que “a tarefa vulgar do hegelianismo [...] é o ponto em que a destruição, a supressão, a morte e o sacrifício constituem um gasto tão irreversível, uma negatividade tão radical – devemos dizer aqui *sem reservas* – que não se pode nem mesmo mais determiná-los em negatividade em um processo ou em um sistema”.³¹ O pensamento dialético trata, assim, de uma “economia restrita”, que consiste em fazer da negatividade um momento do sentido, a “reciclá-la”, por assim dizer, e a introduzi-la no “circuito do consumo reprodutor”.³²

Ora, Lacoue-Labarthe encontra esta mesma “Economimese” no próprio Hölderlin, pelo menos até os anos 1800-1801 e o abandono dessa tragédia moderna que seria seu *Empédocles*.³³ Lacoue-Labarthe se impede, com efeito, de querer fazer dele “um herói positivo”, tirando-o do especulativo,³⁴ e afirma que “a teoria, em Hölderlin [...], é até o fim especulativa”.³⁵ A prova disso, segundo ele, é o curto fragmento de 1799 a respeito da “significação das tragédias”, no qual, a exemplo de Schelling, Hölderlin apresenta a figura do herói trágico sucumbindo como o “lugar da revelação e da epifania do que é.”³⁶ Neste fragmento, Hölderlin explica, com efeito, que na arte a natureza não aparece de maneira original, mas através da mediação de um sinal, que é o herói trágico. Este é insignificante e desprovido de eficiência porque nada pode fazer contra a natureza ou o destino e porque será, afinal, destruído por eles; mas quando declina, quando o sinal que ele representa

igualar-se a zero, a própria natureza se apresenta como vitoriosa e com seu maior poder.³⁷ Para Hölderlin, a tragédia é, portanto, um sacrifício através do qual o ser humano ajuda a natureza a aparecer apropriadamente, a sair de sua dissimulação original, e o trágico consiste no fato de que o herói deve morrer a fim de fazer um favor à natureza. Mas se a teoria, em Hölderlin, pode perfeitamente ser considerada como especulativa, no entanto, segundo Lacoue-Labarthe, pode-se nela identificar, particularmente no ensaio intitulado “O fundamento para Empédocles”, datado igualmente de 1799, o esboço de uma “hiperbológica”,³⁸ que desorganiza o esquema dialético da tragédia e anuncia o “retorno” a Sófocles que a ele se seguirá. É o sinal, para Lacoue-Labarthe, de que Hölderlin, assim, chega a tocar “algo que desloca, *do interior*, o especulativo”.³⁹ De modo que não se trata, como se vê, nem de uma simples rejeição nem de uma “superação” do especulativo – ou seja, daquilo que constituiu o próprio questionamento da arte grega, isto é, desta “loucura” que faz com que os gregos sejam levados, *por natureza*, como Hölderlin explica na primeira carta que escreve, em 1801, a seu amigo Böhlendorff, a identificarem-se com o todo e com o “fogo do céu”⁴⁰ –, mas de uma tentativa visando a “distorcê-lo” ou ainda a “desconstruí-lo” *praticamente* através da tradução, ou seja, de uma *reescritura* das tragédias de Sófocles.⁴¹

As traduções de Hölderlin seriam, conseqüentemente, desconstruções da tragédia grega e a tragédia moderna só poderia ter, afinal, a forma de uma desconstrução da mais grega das tragédias, *Antígona*, de modo que o moderno só apareceria como sendo uma simples desconstrução do grego. Essa hipótese é muito sugestiva, principalmente porque implica uma prática muito peculiar da tradução. O que significa, para Hölderlin, a tradução do grego em alemão? Não pode significar transpor o grego em alemão, que equivaleria a perder o que faz a especificidade grega, nem calcar exatamente o alemão sobre o grego, o que resultaria na ilegibilidade total, uma ilegibilidade que, no entanto, ameaça constantemente a tradução de Hölderlin, na medida em que ela se quer literal. Mas justamente essa literalidade não pode ser total, pois traduzir significa também corrigir o que tem que ser corrigido em grego – já que foi o excesso de arte que levou à perda da Grécia –, fazendo aparecer a sua natureza oriental, a qual ela soube retornar. Foi essa prática da tradução que levou Hölderlin a definir a tragédia a partir dessa hiperbológica ou “lógica da troca indefinida do excesso de presença e do excesso de perda” segundo a qual “quanto mais o trágico se identifica ao desejo especulativo do infinito e do divino, mais a tragédia o expõe como rejeição na separação”.⁴² É a partir daí que podemos compreender que os Modernos sejam convida-

dos a cumprir esse “retorno ao natal” através do qual seriam levados a transformar “a aspiração a abandonar este mundo pelo outro”, o próprio desejo especulativo, em “uma aspiração a abandonar um outro mundo por este”.⁴³ Lacoue-Labarthe conclui, daí, que “a tragédia é, em suma, a catarse do especulativo”, o que também quer dizer, acrescenta ele, “a catarse do próprio religioso e do sacrificial”.⁴⁴

Mas com esse termo de “catarse”, nos vemos novamente diante da maneira pela qual Aristóteles compreende a tragédia. Lacoue-Labarthe afirma, com efeito, que “onde o modelo da tragédia especulativa se constrói sobre a ‘denegação’ da mimetológica e da catártica aristotélicas”, Hölderlin “obstina-se” em encontrar Aristóteles,⁴⁵ e em “Le théâtre de Hölderlin”, chega até a declarar que “a passagem a Sófocles é também uma passagem a Aristóteles”.⁴⁶ Com efeito, para que Hölderlin se volte para Sófocles, ou seja, para a própria teatralidade, é preciso que ele abandone o projeto de tomar Empédocles como figura do herói trágico, já que todo seu problema, ao longo de suas tentativas de redação das diferentes versões da tragédia que tentou elaborar, havia sido o de encontrar uma motivação para o suicídio de seu herói. Ora, Empédocles é a própria figura do pensador e do poeta, ou seja, do próprio Hölderlin. Hölderlin toma consciência do fato de que a figura do herói trágico deve ser absolutamente exterior a seu autor, o que implica, ao mesmo tempo, segundo Lacoue-Labarthe, que ele se dá conta de que o que define um herói trágico é o erro, *hamartía*, que comete, e a desmesura, *hýbris*, que encarna, dois termos que o levam à interpretação proposta por Aristóteles em sua *Poética*. Mais exatamente, como enfatiza Lacoue-Labarthe, “esse movimento de retorno, esse ‘passo para trás’ o leva, aquém de Aristóteles e da interpretação (já) filosófica da tragédia, ao mesmo tempo em direção a Sófocles (e por isso mesmo em direção à função religiosa e sacrificial da tragédia) e em direção àquilo que *persegue* Platão sob o nome de *mimese*”.⁴⁷

É necessário frisar, com efeito, que a famosa teoria aristotélica da tragédia como purgação das paixões, teoria que já derramou muita tinta e suscitou abundantes comentários, é uma *teoria filosófica*. Aristóteles explica (*Poética* 1449 b 27) que a tragédia é a imitação de uma ação nobre, cumprida por personagens em ação e não através de uma narrativa que, ao suscitar piedade (*éleos*) e temor (*phóbos*), opera a purgação (*kátharsis*) das “emoções desse gênero”. Este par de emoções ao qual Aristóteles se refere aqui na verdade já está presente em Platão, na *República*, no início do livro III (387 c), quando Platão decide suprimir dos poemas tudo o que suscitasse temor e piedade, a fim de não amolecer os guardiões a serem educados. Não se trata, com efeito,

de uma “purificação das paixões” em geral produzida pela arte trágica, mas da purificação somente das paixões do temor e da piedade. Durante o Renascimento, compreendeu-se mal o sentido da expressão “desse gênero”, à qual foi atribuído o sentido geral de “todas as paixões do mesmo gênero”, donde a idéia de que o teatro possuía uma virtude moral, a de permitir, expondo aos olhos dos espectadores as conseqüências desastrosas das más paixões, a cura de suas tendências más de qualquer natureza. Aristóteles não explica o sentido que atribui à palavra *kátharsis*, termo oriundo do vocabulário médico, onde tem o sentido de “purgação”, mas na *Política* (livro VIII), associa os termos “cura médica” e “catarse” para explicar que os cantos de ação e de entusiasmo produzem um efeito ao mesmo tempo perturbador e calmante, como acontece na cura. A música parece, assim, comportar nela própria os meios de apagar os problemas que suscita. O mesmo acontece com a tragédia, que nos permite sentir as emoções da piedade e do temor sem prejuízo para nós e com prazer: há aí, para a alma, uma espécie de medicação, de cura. Vê-se que a questão da *kátharsis* suscitou grande interesse e muitas controvérsias porque colocava a questão do valor moral da tragédia, e mais geralmente da arte e da poesia em geral. Era esta, particularmente, a opinião de Corneille, que pensava que a tragédia nos incita a purgar e até mesmo a desenraizar em nós a paixão que mergulha na infelicidade as pessoas que nos inspiram piedade. Já Racine, que conhecia muito bem a *Poética* de Aristóteles, não vê na tragédia um ensinamento moral, mas uma arte na qual tudo deve concorrer para dar prazer ao espectador. Foi Lessing, no entanto, que, em oposição a qualquer interpretação humanista e clássica, mostrou que a *kátharsis* não diz respeito às paixões em geral, mas somente ao temor e à piedade e situa a *kátharsis* na transformação das paixões em disposições virtuosas, no sentido em que a tragédia nos levaria a um justo grau de temor e sobretudo de piedade, emoção sobre a qual Lessing insiste claramente. Na verdade, a concepção de *kátharsis* diz respeito à concepção grega de tratamento homeopático, ou seja, do tratamento que consiste em tratar o semelhante pelo semelhante, mas em doses diluídas. No caso da tragédia, trata-se o temperamento emotivo do espectador através de emoções provocadas. Confrontado no teatro a uma história infeliz ou medonha, o espectador sentirá essas emoções de forma depurada, e, sob esta forma, elas engendrarão prazer, fim do espetáculo trágico. A *kátharsis* permite, portanto, substituir o prazer ao sofrimento, o que faz dela um conceito menos ético do que estético.

Vê-se, assim, que o Renascimento e a época clássica foram marcados por essa leitura da *Poética* de Aristóteles e pela concepção da tragédia por ela

defendida. Com efeito, esse texto serviu de guia para todos os dramaturgos deste período, na Itália e na França. E é verdade que, no início do século XIX, Goethe ainda lê a *Poética*. No entanto, o drama romântico alemão constituiu-se contra a *Poética* de Aristóteles, que August Wilhelm Schlegel critica duramente em seu curso sobre arte dramática em 1808-1809. Para ele, Aristóteles não entende nada da tragédia, faz dela uma análise demasiadamente racional, e, como Lessing, volta-se antes para Shakespeare e para os trágicos gregos. É também para os trágicos gregos e não para a *Poética* de Aristóteles que se voltam as interpretações da tragédia que encontramos na época do primeiro romantismo, particularmente em Schelling. Com efeito, a tragédia foi interpretada por Aristóteles mais do ponto de vista de seus efeitos sobre os espectadores do que do ponto de vista daquilo que é representado no drama em si. Ele esteve, assim, na origem de toda uma tradição que viu na tragédia um remédio psicológico ou político. Será necessário esperar Nietzsche e a publicação, em 1872, de seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*,⁴⁸ que suscitou entre os filólogos e filósofos alemães uma famosa querela, para demonstrar de maneira convincente que considerar a tragédia do ponto de vista do espectador e não do ponto de vista do ator é a própria expressão do declínio da tragédia. Para o jovem Nietzsche, a tragédia representa o grego menos como um *zoon politikon*, um animal político, do que como um ser essencialmente aberto a forças naturais e divinas que o ultrapassam, e das quais, em sua própria finitude, é testemunha. É a razão pela qual Nietzsche vê no drama de Eurípedes, que leva o espectador, o homem da vida cotidiana, ao palco, a morte da tragédia, ela própria uma morte trágica. O prosaísmo da visão de Eurípedes é que mata o trágico, pois o trágico supõe que a desproporção entre a finitude da vida humana e a superpotência do destino sejam intimamente sentidas pelo herói, como é o caso em *Ésquilo* e em *Sófocles*. Nietzsche frisa o que a tragédia *Prometeu Acorrentado*, de *Ésquilo*, revela sobre a maneira que os gregos tinham de compreender a relação do homem com os poderes divinos. O que Nietzsche frisa é que um problema filosófico é desde logo colocado: o da contradição dolorosa e insolúvel entre o homem e o deus, já que, para sobreviver, o homem, que não tem as armas naturais dos outros animais, deve roubar o poder da natureza, e deste modo voltar-se contra ela, o que faz dele um ser que por definição atenta contra os deuses e contra a natureza. Assim, toda cultura fica presa nessa contradição, o que implica necessariamente a obstrução de sua via de desenvolvimento, já que é preciso pagar por este crime original, expiar pelo sofrimento este atentado pelo qual o homem nasce. Nietzsche vê aí um pensamento amargo, mas que

contrasta com o erro adâmico pela dignidade que confere ao homem, que assim faz livremente violência ao deus, ao passo que no mito do pecado original, é por causa da passividade que ele cede à desobediência. Na tragédia grega encontramos então a idéia de um crime livremente cometido e o trágico da condição humana vem do fato de que ela deve perder sua liberdade no próprio momento em que a afirma: vemos se exprimir aqui novamente a idéia mestra que já estava presente nas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, do jovem Schelling, que foi o primeiro pensador a propor uma teoria especulativa da tragédia, precisamente porque queria dar uma interpretação do próprio drama, e não, como havia sido o caso anteriormente, do *efeito* catártico da representação trágica sobre a alma do espectador.

Se há de fato em Hölderlin, ao retornar de sua viagem a Bordeaux, neste ano de 1802, quando “a reviravolta começará” e quando “se decide [seu] último pensamento sobre os gregos,”⁴⁹ um retorno a Aristóteles, ele não pode ser um retorno à teoria *filosófica* do *efeito* trágico. Lacoue-Labarthe declara, com efeito, que nas *Observações* sobre as tragédias de Sófocles a “generalização da catártica” implica abandonar “o terreno onde Aristóteles havia edificado a sua, ou seja, o terreno da relação espetacular”.⁵⁰ Ele o sublinha novamente, e de maneira mais precisa, em “Le Théâtre de Hölderlin”, ao explicar que a catarse em Aristóteles é a função política da tragédia, e que para Hölderlin, que fundamentalmente não demonstra qualquer interesse pelo espectador, é um efeito da mimese, “um efeito interno à (re)representação e não o efeito *da* representação”, de modo que a catarse é “transferida ao palco”.⁵¹ É também neste mesmo texto que a ruptura é considerada “condição de possibilidade da manifestação, da representação (*Darstellung*) do trágico ou, em outros termos, lei ou princípio da teatralidade”.⁵² Parece que com isso Lacoue-Labarthe dá uma nova inflexão ao papel que havia devolvido em seus primeiros textos sobre Hölderlin à noção de “cesura”. Em “A cesura do especulativo”, ele afirmava, com efeito, que a cesura é aquilo que desune, desorganiza a estrutura trágica e suspende ou interrompe a lógica da troca e da alternância, impedindo que as representações sigam unilateralmente em um ou outro sentido – no sentido da união infinita com o todo ou no sentido da separação ilimitada dele –, “ela evita”, explicava ele “(gesto protetor, o que não quer dizer obrigatoriamente ‘ritual’), o arrebatamento oscilatório, o *enlouquecimento* e a inflexão num ou noutro pólo. Ela representa a neutralidade ativa do entre-dois”.⁵³ Toda a diferença entre essa “economimese”, que é a filosofia em seu élan especulativo, e o “gesto” hölderliniano caberia, portanto, no ínfimo espaço que separaria o ritual sacrificial dessa prática protetora que seria então

a arte tal como Hölderlin a compreende, segundo Lacoue-Labarthe, como uma relação de “suplência”, termo tomado de Derrida.⁵⁴ Estamos aqui, sem dúvida, face a uma diferença semelhante a este “deslocamento ao mesmo tempo ínfimo e radical” que Derrida, como declarava na “différance”,⁵⁵ tentava operar relativamente ao discurso hegeliano.

Com efeito, é possível considerar que a arte humana é inteiramente uma questão de ritual, o que não quer necessariamente dizer que seja uma questão sacrificial – e esta seria outra ínfima diferença a ser levada em conta. É, por exemplo, o que se pode deduzir em filigrana da crítica da consciência estética feita por Hans-Georg Gadamer em *Verdade e método*. Pois Gadamer recusa-se a despojar a arte de qualquer pretensão à verdade e quer mostrar que a experiência artística é um modo de conhecimento *sui generis* e que representa, em si, um fenómeno hermenêutico. Ora, é precisamente a partir daí que se pode compreender a teoria antiga da arte que funda este fenómeno sobre a mimese, a imitação. Pois a mimese tem aqui um sentido cognitivo e consiste em representar o que é conhecido. É preciso que a representação só deixe subsistir o que é representado e que seja então apagada a diferença entre o ator e seu papel: como bem disse Aristóteles em sua *Poética* (*Poética*, 1448, b 10), “[tal é o motivo por que se] deleitam perante as imagens: olhando-as, aprendem e discorrem sobre o que seja cada uma delas, [e dirão], por exemplo, ‘este é tal’”.⁵⁶ Porque a alegria do reconhecimento não consiste aqui simplesmente em conhecer novamente o que já se conhece, mas em captá-lo em sua essência. A relação mimética implica, portanto, não só que o representado esteja presente, mas que o fato de sua presença tenha ganhado em verdade, o que quer dizer que não se trata de uma simples *repetição*, mas de um relevo [*mise en relief*] que advém ao espectador. Gadamer frisa assim com força que o conceito de imitação foi o bastante para fundar a teoria da arte durante todo o tempo em que se reconheceu à arte uma significação cognitiva.⁵⁷ É para essa antiga tradição que Gadamer quer nos remeter a partir do momento em que o subjetivismo da experiência puramente estética da arte é questionado e em que a *Darstellung*, a representação, é reconhecida como sendo o modo de ser da própria arte. Pois então, o espectador para o qual o jogo é endereçado não constitui um puro estar diante, mas está, ao contrário, incluído neste. A consequência disso é que a representação de um espetáculo não pode ser separada daquele que o assiste, e que deste modo toma parte de sua própria essência, e que, ao contrário, é na execução, como mostra o exemplo da música, que encontramos a própria obra de arte. Portanto, só por uma abstração empobrecedora é que a obra de arte pode ser separada

das condições de acesso sob as quais ela se mostra e ela própria pertence ao mundo no qual se apresenta. Daí, Gadamer conclui que a obra não tem existência independente de sua representação ou execução. Por conseguinte, sua tese enuncia-se da seguinte forma: o ser da arte não pode ser definido como objeto de uma consciência estética precisamente porque esta última faz parte do processo ontológico da representação. De modo que, do ponto de vista *ontológico*, e por oposição ao ponto de vista da estética moderna, a arte está essencialmente relacionada com o fenômeno religioso ou cultural.⁵⁸

Vista em tal perspectiva, a cesura aparece então menos como uma “interrupção” do que como o que permite, ao contrário, à “própria” representação aparecer, como diz literalmente o texto das *Observações sobre Édipo*: “na consecução rítmica das representações em que o *transporte* se apresenta, torna-se necessário *o que na métrica se chama cesura*, a palavra pura, a interrupção anti-rítmica, a fim de ir ao encontro da mudança torrencial das representações, em seu ápice, de tal maneira que então apareça não mais a alternância das representações, mas a própria representação.”⁵⁹ Através da cesura, torna-se possível “encontrar”, *begegnen*, o ápice da troca de representações, e o ponto onde culmina a mudança não está mais em movimento, ao contrário dessa suspensão em que aparece o conjunto, a própria representação. E é essa aparição da totalidade que dá também a possibilidade de falar, de denominar, o que explica que a cesura seja dita “a palavra pura”, que é aqui, na tragédia de Sófocles, a palavra do adivinho Tirésias. Pois para poder denominar o que quer que seja, é necessário o que Heidegger chama de diferença ontológica, a relação para com o ser daquilo que é *como tal*. Nesse “como tal”, no “ela própria” da representação, há, na verdade, uma repetição do que é, e Hölderlin, em seu ensaio “Da religião”, chamou de *die geistige Wiederholung*, ou seja, de “repetição espiritual”.⁶⁰ Para Hölderlin, com efeito, o espírito nada mais é do que a repetição da vida real, não no sentido de uma simples *reprodução* em pensamento do que já está dado de fato, mas no sentido de uma repetição “originária”, que faz aparecer o que nunca é dado *como tal* na realidade: o ser enquanto ser. A cesura é um elemento anti-rítmico que faz com que o ritmo apareça em sua totalidade, um ritmo que jamais havia existido enquanto tal, porque mudança é arrebatamento, não admite em si mesmo uma continuidade que é sempre obra do pensamento. Somente através da cesura, da interrupção, é possível enfrentar a realidade *como tal* e portanto retornar ao que é original, próprio, natal.

Se esta interpretação for exata,⁶¹ isso implica, então, que a cesura não é “cesura *do* especulativo” no sentido em que ela *interromperia* o processo es-

peculativo da *Selbstbespiegelung*, da auto-reflexão, trata-se, antes, da *própria condição* da especulação, da própria repetição espiritual que só pode acontecer se o movimento da realidade for interrompido, se houver uma suspensão, uma parada que autorize seu olhar sobre si mesma. Assim, a cesura permite o aparecimento do próprio tempo, ela permite um olhar sobre a inteireza do tempo, essa inteireza do tempo de que fala Hölderlin em um fragmento de 1792 intitulado “Palingênese”: “Mas um Deus também habita o homem, e assim ele vê o passado e o futuro, e vai feliz através dos tempos como do rio se sobe até sua fonte nas montanhas”.⁶² Lacoue-Labarthe funda sua interpretação da tragédia como “catarse do religioso” sobre a leitura hölderliniana de *Édipo Rei* e particularmente a cena em que Édipo “*interpreta de modo demasiadamente infinito* a sentença do oráculo.”⁶³ Édipo, nos diz Hölderlin, é tentado em direção ao *nefas*, ao que é oposto à vontade divina e ao destino. Ele sucumbe ao desejo especulativo que sempre é desejo interpretativo ilimitado. Pois sua interpretação do oráculo apresenta um excesso de infinitude: ele então perde o sentido de sua finitude ao identificar-se com o deus que exige reparação. Em vez de ser fiel ao princípio real de justiça e de ordem, ou seja, de limite entre terra e céu, ele fala “como sacerdote” e é isso que constitui a transgressão da finitude, o excesso de interpretação pelo qual Édipo se faz representante de Deus: ele pergunta não de maneira geral, mas entrando em detalhes, *ins besondere*, de que sujeira trata a palavra do oráculo, incitando assim Creonte a falar do assassinato de Laio. Ele quer, *como sacerdote*, dominar o processo de expiação, o que implica que faça um *religare*, uma ligação que une os deuses aos homens, um processo sacrificial, um ritual, o da vítima expiatória, como frisa Lacoue-Labarthe.⁶⁴ Mas a interpretação sacrificial do *religare* – que define para Hölderlin a instituição *sacerdotal* do padresco – diferencia-se fundamentalmente do que entende por religião em seu ensaio de 1796. O que é propriamente “religioso” para ele não é o ritual sacrificial em si, mas, a exemplo de Antígona, o reconhecimento das leis superiores, das leis divinas que exprimem o espírito da vida efetiva de uma comunidade e que jamais podem, sob pena de perderem seu autêntico caráter de religião, se tornar um código universal de conduta. Édipo, por outro lado, obedecendo ao ritual sacrificial, faz pesar a injunção geral de purificação sobre o assassino de Laio, de modo que toma sobre si esse crime tornado infinito. Hölderlin frisa que “com uma suspeita irada, o espírito de Édipo, onisciente, profere propriamente o *nefas*”.⁶⁵ Tudo acontece como se Édipo constituísse a si mesmo como vítima expiatória, uma vez que toma expressamente o lugar de Deus, fato que seu “espírito” não pode ignorar. Compreende-se a par-

tir daí sua surpreendente curiosidade e sua cólera quando do diálogo com o adivinho Tirésias, curiosidade e cólera que manifestam o desejo desenfreado de saber, que faz do personagem de Édipo a própria encarnação do filósofo, daquele que quer penetrar os segredos do destino de modo a ultrapassar os limites humanos. São as palavras de Jocasta, que Hölderlin cita então, que administram mais claramente a prova de que Édipo está possuído pela “loucura” do desejo de saber, pela “procura doentia de uma consciência”. Pois, frisa ele, ele não interpreta como um homem sensato as novas profecias pelas antigas. Acreditando que estas últimas revelaram-se falsas, ele não lhes atribuiu nenhuma importância, e são agora as novas profecias que lhe revelam seu erro e sua ignorância passada. A “loucura” aqui é ameaçadora porque Édipo quer saber o que seu “espírito” já sabe: que é ele o criminoso, que ele é, ao mesmo tempo, juiz e parte. Quer se apropriar do saber, ser seu senhor, quando na verdade não passa de seu objeto. O objeto quer se tornar sujeito: é isso mesmo que caracteriza a “demência” da consciência de si, como frisa Lacoue-Labarthe,⁶⁶ a do poder absoluto na figura da subjetividade absoluta, pois a loucura do homem moderno nada mais é do que essa vontade incondicional de ser sujeito, de alcançar o domínio de si, a recusa dos limites da finitude, ou seja, de suportar o não-domínio do destino.

É esse excesso na busca do que ele é, de quem ele é, esse excesso de interpretação através do qual ele quer se apropriar do próprio destino que, afinal, joga seu espírito abaixo do de seus servidores de modo a cumprir a destituição do rei Édipo. Essa reviravolta hierárquica brutal constitui, em si, a lição da tragédia. Com efeito, a tragédia expõe o retorno categórico, ou seja, a troca do excesso de especulativo (o homem quer ser deus) pelo excesso de submissão à finitude (o homem é abandonado pelo deus). O que a tragédia trata é do *equilíbrio impossível* entre o humano e o divino. Quanto mais próximo do homem estiver o divino, mais ele se distancia como divino: esta é a armadilha da familiaridade e o perigo da captação especulativa; quanto mais o divino se distancia do homem, mais ele volta a ser divino no sentido autêntico, mais o homem é abandonado por ele: o que ameaça então é a subumanidade do “último dos homens” do qual Nietzsche fala em *Assim falou Zaratustra*. O próprio de Hölderlin aqui é pensar, segundo o que Lacoue-Labarthe denomina, com razão, “hiperbólica”, um equilíbrio em um duplo excesso, uma “purificação” da *hybris* especulativa que seja também excessiva, “húbrica” em sentido inverso e que portanto nada mais tenha a ver com o que Aristóteles entendia por catarse, colocando-se no campo do espetáculo. Trata-se, ao contrário, de uma purificação que ocorre como *processo real*,

histórico e que determina de modo essencial a idade moderna como a idade da retirada do divino. Isso, no entanto, quer dizer que o divino continua, de maneira paradoxal, em sua própria retirada, a se apresentar, como aconteceu na experiência de Édipo, ele que Sófocles diz *atheos*, o que não quer simplesmente dizer “ateu”, mas “abandonado pelo deus”; como o são os Modernos. Se, como declara Lacoue-Labarthe, o destino dos Modernos é mesmo, por conseguinte, o de assumir, na melancolia, o luto do divino, se é este mesmo o ensinamento do que quer dizer em alemão a palavra que designa a tragédia, *Trauerspiel*, “jogo do luto”, tal presunção não pode ter a forma de uma simples rejeição ou superação do divino, mas dessa “infidelidade” ao divino tratada nas *Observações sobre Édipo*, obra na qual “o deus e o homem, para que o curso do mundo não tenha nenhuma lacuna e não desapareça a memória dos celestiais, se comunicam na forma da infidelidade, esquecedora de tudo, pois a infidelidade divina é o que há de melhor para lembrar.”⁶⁷ Pois, como frisou Heidegger, a tarefa do poeta consiste, segundo Hölderlin, em ficar atento, nesse tempo de aflição que é a Modernidade, aos rastros dos deuses que partiram: “eis por que”, explicava ele, “nos tempos da noite do mundo, o poeta diz o sagrado. Eis por que, na língua de Hölderlin, a noite do mundo é a “noite sagrada.”⁶⁸ Contrariamente ao que sugere Lacoue-Labarthe, não é a época do fim dos mitos que se abre então, pelo contrário, como declara o próprio Hölderlin nas *Observações sobre Antígona*, a época em que se exige que poetas e pensadores apresentem “o mito *do modo mais comprovável*.”⁶⁹

Notas

¹ Ph. Lacoue-Labarthe, “Avant-propos”. In: *L'imitation des Modernes*.

² Cf. Hölderlin, *Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone*. (1965). Pouco depois, em 1967, foi publicada pela Editora Gallimard, na prestigiosa coleção La Pléiade, a tradução do conjunto das *Œuvres*, com organização do poeta Philippe Jacottet. [Em português: *Observações sobre Édipo. Observações sobre Antígona* (2008) N. do E.] É preciso dizer que os artigos de Maurice Blanchot (“A palavra ‘sagrada’ de Hölderlin”, em *A parte do fogo* (1949); “O itinerário de Hölderlin”, em *O espaço literário* (1955); e o livro fundamental de Beda Allemann, *Hölderlin und Heidegger*, este inicialmente publicado em 1954 e traduzido para o francês por F. Fédier em 1959, deram início à interpretação e à tradução das obras de Hölderlin na França.

³ *L'imitation des Modernes*, p. 10.

⁴ “Hölderlin e os gregos”, p. 219.

⁵ Este aspecto político de Heidegger é assim caracterizado por Ph. Lacoue-Labarthe em *Heidegger. La politique du poème* (p. 131-132): “Toda a questão, em [seu] comentário de Hölderlin, é saber se os alemães são ou não capazes de entrar na história e de abrir uma história”. A repreensão de Lacoue-Labarthe com relação a isso é o fato de que ele “baseou-se nos motivos holderlinianos da pátria (*die Heimat*) ou da alemanidade (*das Deutsche*)” (p. 123) para creditar a idéia, oriunda de sua “onto-mitologia”, de que existe uma “missão histórica do poema” (p. 151).

⁶ M. Heidegger, “Séminaire du Thor”, p. 214.

⁷ Hölderlin, *L'Antigone de Sophocle*. Tradução de Ph. Lacoue-Labarthe.

⁸ “A cesura do especulativo”, p. 184.

⁹ Cf. G. W. F. Hegel, *Science de la Logique*. “Introdução”, pp. 26-27.

¹⁰ Remeto, para o que vem a seguir, a meu texto “Tragedy and speculation”, publicado ao lado da tradução inglesa do texto de Lacoue-Labarthe “Hölderlin's theatre”, in *Philosophy and Tragedy* (2000).

¹¹ Foi na mesma época que este termo tomou o sentido de projeto ou de cálculo em matéria de comércio e de finanças, e passou a designar a operação financeira que consiste em aproveitar das flutuações naturais do mercado para realizar lucros.

¹² Cf. Hölderlin, *Œuvres*, p. 690.

¹³ *Ibid.*, pp. 688-689.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 689-690.

¹⁵ “A cesura do especulativo”, p. 197.

¹⁶ Neste trecho, Hölderlin precisa que esta intuição intelectual “que só pode ser a unidade com tudo o que vive, essa que não pode ser sentida pelo ânimo limitado, deixando-se intuir apenas em suas aspirações mais elevadas. Trata-se da intuição que pode ser reconhecida pelo espírito e que surge da impossibilidade de uma separação e singularização absolutas” (HÖLDERLIN, 1994, 57), e explica que seu enunciado filosófico consiste na afirmação da identidade original do sujeito e do objeto.

¹⁷ Cf. P. Szondi, *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*.

¹⁸ Cf. Lacoue-Labarthe, “Hölderlin's theatre.” In: *Philosophy and Tragedy*, p. 120. [Edição original: *Métaphrasis suivi de Le Théâtre de Hölderlin*. p. 50. Edição brasileira: “O Teatro de Hölderlin”, p. 7. N. do E.]

¹⁹ Notemos que neste primeiro ensaio encontramos uma análise da tese fundamental que René Girard expõe em um livro famoso, *A violência e o sagrado*, a saber: “a origem do desejo é a mimese – o mimetismo – e não há desejo que não deseje imediatamente a morte ou o desaparecimento do modelo ou do personagem ‘exemplar’ que o suscitou”, de modo que violência e mimese andam de mãos dadas” (p. 231). Lacoue-Labarthe concluía disso que, sendo a própria origem da mentira, “a mimesis acarreta a loucura” e que “a loucura é coisa de mimese” (p. 130).

²⁰ *L'imitation des modernes*, “Avant-propos”, p. 9.

²¹ Cf. O estudo dedicado, com este título à “Teoria da literatura do romantismo alemão”, de Ph. Lacoue-Larthe e J.-L. Nancy, publicado em 1978.

²² “A cesura do especulativo”, p.187.

²³ Ibid., p. 182.

²⁴ Ibid., p. 191.

²⁵ Ibid., p. 181.

²⁶ *Préface de La phénoménologie de l'esprit*, p. 79. [Edição brasileira: *Prefácio da Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Ed. Vozes, 1992, p.38. N.do E.]

²⁷ “A cesura do especulativo”, p. 192.

²⁸ “Tipografia”. In: *A imitação dos modernos*, p. 118.

²⁹ Ibid., p. 148 (nota 119).

³⁰ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, pp. 369-407. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2005, terceira edição (edição original francesa: 1967). O primeiro seminário que reuniu Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy na Universidade de Estrasburgo durante o ano letivo de 1968-1969, seminário cujo tema era relativo à “Teoria da literatura”, consistiu no comentário detido de um texto de Bataille, “L'impossible”. Cf. *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, de dezembro de 1969, onde foram publicadas todas as intervenções dos participantes do seminário, do qual eu também fiz parte.

³¹ *L'écriture et la différence*, pp. 377-378 et 380.

³² Ibid., p. 399.

³³ “Hölderlin e os gregos”, p. 217.

³⁴ “A cesura do especulativo”, p. 197.

³⁵ Ibid., p. 199.

³⁶ Ibid., p. 198.

³⁷ Hölderlin, *Œuvres*, p. 644.

³⁸ “A cesura do especulativo”, p. 204..

³⁹ Ibid., p. 200.

⁴⁰ Cf. Hölderlin, *Œuvres*, p. 1003. Permito-me remeter, sobre o tema e tudo o que se segue, a meu livro *Hölderlin. Tragédie et modernité* (1992), retomado em um segundo livro, *Hölderlin, Le retournement natal* (1997) traduzido para o português por Antônio Abranches. In: F. Hölderlin, *Reflexões, seguida de Hölderlin, Tragédia e Modernidade*, por F. Dastur (1994).

⁴¹ “A cesura do especulativo”, pp. 193-194.

⁴² Ibid., pp. 204-205.

⁴³ *Hölderlin, Observações de Antígona*. Trad. Pedro Sússekind e Roberto Machado, no prelo.

⁴⁴ “A cesura do especulativo”, p. 205.

⁴⁵ Ibid., p. 200.

⁴⁶ *Philosophy and Tragedy*, p. 123. [Em *Métaphrasis suivi de Le Théâtre de Hölderlin*, p. 57. Em “O Teatro de Hölderlin”, p. 10. N. do E.]

⁴⁷ “A cesura do especulativo”, p. 200.

⁴⁸ Texto traduzido em francês por Ph. Lacoue-Labarthe (1977).

- ⁴⁹ “Hölderlin e os gregos”, p. 217.
- ⁵⁰ Ibid., pp. 204-205.
- ⁵¹ *Philosophy and Tragedy*, p. 126. [Em *Métaphrasis suivie de Le Théâtre de Hölderlin*, p.65. Em “O Teatro de Hölderlin”, p. 13. N. do E.]
- ⁵² Ibid., p. 130. [Em *Métaphrasis suivie de Le Théâtre de Hölderlin*, p.73. Em “O Teatro de Hölderlin”, p. 17.N. do E.]
- ⁵³ “A cesura do especulativo”, p. 207-208.
- ⁵⁴ Ibid., p. 195. [Pedro e Ângela Leite Lopes na tradução de “A cesura do especulativo” traduziram *suppléance* por “complementação”. Optamos por traduzir o termo derridiano aqui por “suplência”, mais próximo do sentido atribuído por Derrida. N.do E.]
- ⁵⁵ J. Derrida, *Margens da filosofia*, p. 47.
- ⁵⁶ Aristóteles, *Poética*, 1448 b 10. [Edição brasileira, p. 243. N. do E.]
- ⁵⁷ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 133.
- ⁵⁸ Ibid., p. 169: “Toda obra de arte tem algo de sagrado”. Para Gadamer, com efeito, a diferença entre profano e sagrado permanece relativa. Permito-me, a propósito, remeter a meu texto “Esthétique et Herméneutique selon Gadamer”, publicado na coletânea *À la naissance des choses: art, poésie et philosophie* (2005).
- ⁵⁹ Hölderlin. *Observações de Édipo. Observações de Antígona*. Trad. Pedro Sússekind e Roberto Machado.
- ⁶⁰ Cf. “De la Religion” (1796), *Œuvres*, p. 646.
- ⁶¹ É a que eu defendia em meu primeiro livro sobre Hölderlin, *Tragédie et modernité*.
- ⁶² Hölderlin, *Œuvres*, p. 922 (tradução modificada). Lembremos que o termo ‘palingênese’ significa, literalmente, “novo nascimento”.
- ⁶³ Hölderlin. *Observações de Édipo. Observações de Antígona*. Trad. Pedro Sússekind e Roberto Machado, no prelo.
- ⁶⁴ “A cesura do especulativo”, p. 206.
- ⁶⁵ Hölderlin. *Observações de Édipo. Observações de Antígona*. Trad. Pedro Sússekind e Roberto Machado, no prelo.
- ⁶⁶ “A cesura do especulativo”, p.206.
- ⁶⁷ Hölderlin, *Observações de Édipo. Observações de Antígona*. Trad. Pedro Sússekind e Roberto Machado, no prelo.
- ⁶⁸ M. Heidegger, “Pourquoi des poètes?” (1980), p. 327.
- ⁶⁹ Hölderlin, *Observações de Édipo. Observações de Antígona*. Trad. Pedro Sússekind e Roberto Machado, no prelo.

Bibliografia

- ALLEMANN, Beda. *Hölderlin und Heidegger*. Trad. F. Fédier. Paris: PUF, 1959 (edição original: 1954).
- ARISTOTELES. Poética. In: Aristóteles, coleção *Os pensadores*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BLANCHOT, Maurice. “A palavra ‘sagrada’ de Hölderlin.” In: *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997 (edição original: 1949).
- _____. “O itinerário de Hölderlin.” In: *O espaço literário*. Trad. Ávaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987 (edição original: 1955).
- DASTUR, Françoise. *Hölderlin. Tragédie et modernité*. La Versanne: Encre Marine, 1992. Edição brasileira: “Hölderlin, Tragédia e Modernidade”. In: HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões seguidas de Hölderlin, Tragédia e Modernidade*, por F. Dastur. Trad. Márcia C. de Sá Calvacante e Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____. “Esthétique et Herméneutique selon Gadamer”. In: *A la naissance des choses: art, poésie et philosophie*. La Versanne: Encre Marine, 2005.
- _____. “Tragedy and speculation”. In: *Philosophy and Tragedy*. M. de Beistegui e S. Sparks (eds.). Londres e New York: Routledge, 2000.
- _____. *Hölderlin, Le retournement natal*. La Versanne: Encre Marine, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- _____. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Revisão técnica: Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.
- GADAMER, H.-G. *Vérité et méthode*. Paris: Seuil, 1996.
- GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972.
- HEGEL, G. W. F. “Introdução”. In: *Science de la Logique*. Paris: Aubier Montaigne, 1972.
- _____. *Préface de La phénoménologie de l'esprit*. Trad. J. Hyppolite. Paris: Aubier Montaigne, 1966. Edição brasileira: *Prefácio da Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen, Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. “Pourquoi des poètes?”. In: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard, 1980.
- _____. “Séminaire du Thor”. In: *Questions IV*. Paris: Gallimard, 1976.

- HÖLDERLIN, Friedrich. “De la Religion”. In: *Œuvres*. Philippe Jacottet (org.). Paris: Gallimard/Bibliothèque de La Pléiade, 1967.
- _____. *L'Antigone de Sophocle*. Trad. Ph. Lacoue-Labarthe. Paris: Bourgois, 1978.
- _____. *Observações sobre Édipo. Observações sobre Antígona*. Trad. Pedro Sússekind e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2008, no prelo.
- _____. *Œuvres*. Philippe Jacottet (org.). Paris: Gallimard/Bibliothèque de La Pléiade, 1967.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões seguida de Hölderlin, Tragédia e Modernidade*, por F. Dastur. Trad. Márcia C. de Sá Calvacante e Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____. *Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone*. Tradução e notas: F. Fédier, Prefácio de J. Beaufret. Paris: U.G.E., 1965.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe e NANCY, Jean-Luc. *L'absolu littéraire*. Paris: Seuil, 1978.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. “Hölderlin's theatre”. In: *Philosophy and Tragedy*. M. de Beistegui e S. Sparks (eds.). Londres e New York: Routledge, 2000. Edição original: *Métaphrasis suivi de Le Théâtre de Hölderlin*. Paris: PUF, 1998. Edição brasileira: “O Teatro de Hölderlin”. In: *Folhetim. Revista do Teatro do Pequeno Gesto*, n. 4, de maio de 1999. Trad. Virginia de Araujo Figueiredo.
- _____. “A cesura do especulativo”. Trad. Pedro Alvim Leite Lopes e Ângela Leite Lopes. In: *A imitação dos modernos*. Virgínia de Figueiredo e João Camillo Penna (orgs.). São Paulo: ed. Paz e Terra, 2000.
- _____. “Avant-propos”. In: *L'imitation des Modernes*. Paris: Galilée, 1986.
- _____. “Hölderlin e os gregos”. Trad. Pedro Alvim Leite Lopes e Ângela Leite Lopes. In: *A imitação dos modernos*. Virgínia de Figueiredo e João Camillo Penna (orgs.). São Paulo: ed. Paz e Terra, 2000.
- _____. “Tipografia”. Trad. João Camillo Penna. In: *A imitação dos modernos*. Virgínia de Figueiredo e João Camillo Penna (orgs.). São Paulo: Editora Paz e Terra, 2000.
- _____. *A imitação dos modernos*. Virgínia de Figueiredo e João Camillo Penna (orgs.). São Paulo: Editora Paz e Terra, 2000.
- _____. *Heidegger. La politique du poème*. Paris: Galilée, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La naissance de la tragédie*. Trad. Ph. Lacoue-Labarthe. Paris: Gallimard, 1977.
- SZONDI, Peter. *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*. Paris: E. de Minuit, 1975.

Resumo: Retomada da leitura lacouelabarthiana do teatro hölderliniano, a partir essencialmente de: “A cesura do especulativo”, “Hölderlin e os gregos”, e “O teatro de Hölderlin”, visando a situar o percurso de uma “tragédia especulativa”, ao acompanhar os progressos da discussão proposta por Hölderlin desde o fracasso de *Empédocles*, até as traduções de Sófocles vistas como “desconstruções” da tragédia grega. A análise se debruça sobre o retorno à catarse aristotélica, desvencilhada de suas releituras clássicas moralizantes, como purificação de um mecanismo sacrificial subjacente e como, afinal, catarse do próprio especulativo.

Palavras-chave: Hölderlin; Lacoue-Labarthe; teatro.

Abstract: Review of Lacoue-Labarthe's reading of Hölderlin's theater drawing essentially from: “The Caesura of the Speculative”; “Hölderlin and the Greeks”; and “Hölderlin's Theater”, aiming at situating the path of a “speculative tragedy”, as it follows the progress of the discussion proposed by Hölderlin since the failure of *Empedocles*, until the translations of Sophocles, seen as “deconstructions” of the Greek tragedy. The analysis looks at the return to the Aristotelian catharsis, freed from its moralizing, classical readings, as a purification of an underlying sacrificial mechanism, and as, finally, a catharsis of the speculative itself.

Key-words: Hölderlin; Lacoue-Labarthe; theater.

O TEATRO E A CENA DA FILOSOFIA

Ângela Leite Lopes

“Vá ao teatro (mas não me convide...)”.

Talvez algum leitor deste artigo se lembre dessa anedota da época da Campanha das Kombis, iniciativa do então Serviço Nacional de Teatro que vendia ingressos a preços populares no mês de dezembro, quando a frequência do público diminuía sensivelmente por causa das festas de fim de ano.

Essa simples zombaria tem, entretanto, raízes profundas, antigas e fala mais do lugar do teatro dentro da nossa civilização do que se poderia imaginar. A revista francesa *L'Art du théâtre*, publicada pelo Théâtre National de Chaillot, dedicou o seu número 4, editado na primavera de 1986, ao tema “ódio ao teatro” e convidou artistas e pensadores a discorrer sobre o assunto, respondendo a três perguntas: o teatro é uma arte mais detestada do que as outras? O que se odeia, quando se odeia o teatro? O que se odeia de si mesmo quando se odeia o teatro? Entre os convidados, está Philippe Lacoue-Labarthe com um texto sucinto e fundamental.

Ele passa ali em revista toda a saga do teatro desde a expulsão do Poeta Trágico da *polis* por Platão em nome da filosofia. Mas o que ele acrescenta, ou melhor, o que ele elucida é que essa expulsão é acompanhada por uma verdadeira obsessão, assim qualificada por ele: “Misto de fascínio e de horror, que é a confissão de um reconhecimento: o do poder do teatro. Como prova disso, a utilização feita pela filosofia, desde seu início, do mundo dialógico. Entre filosofia e teatro, uma ‘cena’ bimilenar terá sido levada, a cena da rivalidade.”¹ E ele continua: “Esse textinho é seguramente muito rápido. E por demais alusivo. Seria necessário descrever com precisão a ‘cena primitiva’ da *República* e a maneira como Platão desvia em benefício da filosofia o essencial da tragédia: não apenas a forma dialógica mas, como o indica luminosamente Benjamin (no seu livro sobre o *Trauerspiel*), o mito ou a lenda trágica, substituindo Édipo – a figura ‘daquele que sabe’ – pela nova figura heróica do saber, ou seja o herói filosófico assassinado: Sócrates.”²

Claro que há, como Lacoue-Labarthe também assinala nesse seu texto, *aparentemente* uma outra tradição, vinda de Aristóteles, que declararia seu amor pelo teatro, mas operando apenas uma inversão de valores e resultando sempre num *arrazoamento* do teatro. “É verdade que o reconhecimento nem sempre terá significado a condenação. Desde Aristóteles, ou, para os mo-

ernos, desde Diderot, existe um discurso admirativo em relação ao teatro. É aprovado em sua função – a *catarse* –, é justificado em sua necessidade: o teatro é indispensável aos homens em comunidade para que compreendam o sentido de suas ações ou para que façam, de uma maneira ou de outra, a prova dos afetos sociais os mais fundamentais: o medo e a compaixão. Mas essa tradição de pensamento, que leva até Brecht (apesar da hostilidade que declara em relação a Aristóteles), talvez só represente uma manobra estratégica mais sutil, visando não excluir, mas controlar o teatro, submetê-lo a exigências propriamente filosóficas. A mesma ‘cena’, mas levada com frieza, sem fanatismo, de maneira lúcida.”³

Poucos filósofos reconstituíram essa “cena”, redimensionando assim o lugar do teatro nessa construção. Talvez se possa contar Walter Benjamin, Gerd Bornheim (por seus respectivos estudos sobre Brecht) e Philippe Lacoue-Labarthe entre esses poucos. Sendo que Lacoue-Labarthe não somente dedicou boa parte da sua reflexão ao esmiuçamento dessa “cena bimilenar” – nem tanto, talvez, à primitiva, platônica, mas sobretudo à mais tardia, idealista e especulativa – como também aventurou-se pelo palco assinando, junto com Michel Deutsch, a encenação de duas tragédias, respectivamente *Antígona* de Hölderlin, em 1978/79, e *As Fenícias* de Eurípides em 1982.

Abro aqui um parêntese. Foi pela leitura do texto “Pièces” (Peças), do programa desse último espetáculo, apresentado no Teatro Nacional de Estrasburgo, que tomei contato com o pensamento de Philippe Lacoue-Labarthe. Esse contato foi determinante para que eu decidisse fazer a minha tese de doutorado sobre o trágico no teatro de Nelson Rodrigues. Após me deparar, na conclusão de uma monografia sobre esse autor,⁴ com a aporia do trágico na modernidade, adiei o prosseguimento do estudo dessa questão por não encontrar subsídios teóricos para tal tarefa. Ou melhor, o que havia era uma vastidão, de ordem eminentemente teórica, que não dialogava com a questão da teatralidade que subjaz à noção de trágico. Já em Paris, então, me preparando para estudar os aspectos estéticos da produção do Living Theatre, de Tadeusz Kantor e de Ariane Mnouchkine, tive a oportunidade de ler o texto do programa de *As Fenícias* e perceber que havia, sim, a possibilidade de aprofundar o aspecto conceitual, filosófico da questão do trágico juntamente com um contracenar direto com a produção cênica contemporânea. E optei então por retomar a questão do trágico e da modernidade em Nelson Rodrigues. Esse texto, “Pièces”, me levou à leitura de “A cesura do especulativo”⁵ que, por sua vez, me guiou até os autores fundamentais para a compreensão

dessa aporia do trágico na modernidade, a saber, Schelling, Hegel, Hölderlin e as abordagens críticas de Szondi e Benjamin, em especial, determinantes para o desenvolvimento da tese.

Mas é essa experiência do filósofo Lacoue-Labarthe com a cena teatral, no sentido amplo e restrito do termo, que eu quero registrar aqui. Por isso, vou me ater às considerações contidas em “Pièces”. Apesar de ser também um texto alusivo, como o artigo sobre o ódio ao teatro, ele esquadrinha com muita precisão a questão do trágico na modernidade, esclarece o que há nela de essencial, e aponta os caminhos da leitura particular de Lacoue-Labarthe, que passa não só por tragédia e especulação, mas também pela cena e pela contemporaneidade. Em se tratando de uma publicação restrita às apresentações dos espetáculos, sua circulação foi obviamente limitada. Acredito que as citações de algumas passagens serão de interesse para os estudiosos de Lacoue-Labarthe e/ou das questões ali abordadas.

Temos, de início, a exposição clara da questão (de sentido) que se coloca para quem quer trabalhar a cena teatral articulando-a com o que há, nela, de essencial. Afinal, o teatro é o lugar de onde se vê – e isso requer uma complexa e constante construção:

O teatro dos Gregos não *corresponde* ao palco à italiana – nossa cena. Não se poderia, por conseguinte, ‘forçar’ um dentro do outro nem, tampouco, superpor os dois pura e simplesmente. É preciso tentar juntá-los de uma outra maneira, sem que isso resulte num sistema: sem orientar um dentro da perspectiva do outro, sem submeter ou reduzir um ao outro. Encontrar, talvez, uma convergência, um ponto de fuga descentrado – onde os dois dispositivos viriam finalmente se encontrar. Ou então ao contrário tentar reencontrar o que fica, algo como um vestígio arqueológico ou o rastro de um saber esquecido, de grego em nosso teatro. [...] A *orquestra* não recupera a cena. Não há adequação. *Tal como está sendo requisitado, o olhar fica desorientado* [grifo meu] – constrangido pelas coxias. Os gregos estão nas coxias, eles poderiam estar ali. *O teatro grego gira dentro das coxias do teatro à italiana que fica ali, só, nos afrontando.* [g.m.] Esse movimento é em si pouco espetacular. Mas deveria deixar um rastro.⁶

Pode-se esperar, de fato, que uma encenação assinada por alguém preocupado em *pensar* a tradição e as suas complexas relações não somente com a história, mas principalmente com o próprio *pensar*, não teria como foco a materialidade do palco. E isso nada mais é do que um grande mal-entendido que não leva justamente em consideração todas as colocações acerca da relação entre teatro e filosofia que Lacoue-Labarthe tão bem ajuda a esclarecer... E “cena” talvez seja a palavra que, hoje, melhor resume e transmita a importância do olhar, do não puramente textual, na compreensão e na perpetuação

do teatro. Ora, uma das questões que nos foram legadas pela posteridade, pela *tradição*, é a da exigência da *cena contemporânea* como *produção própria e necessária*. Nesse aspecto, é muito gratificante perceber que há uma convergência das propostas cênicas – no sentido da inevitabilidade da construção do olhar (contemporâneo) – de um Tadeusz Kantor ou de um François Tanguy com a da dupla Deutsch e Lacoue-Labarthe. Se eu faço referência a esses dois artistas, é porque são eles, a meu ver, os que melhor souberam fazer do atrito imanente entre teatro e filosofia o motor para a construção de uma relação *nova* dentro da inevitabilidade da tradição.⁷ Na impossibilidade de se criar um lugar *outro* para o teatro, ele mesmo arraigadamente confundido com a cena à italiana, é indispensável forçar a sua percepção, fazer dela sim uma *outra coisa* que não o palco do idealismo e da ilusão. Mexer na perspectiva, na percepção do olhar é reinventar a relação do teatro como algo de sempre eminentemente original.⁸

E isso está em contradição direta com o caráter de “espetaculosidade” que impregna hoje a cena teatral. Se tanto Kantor como Tanguy conseguiram criar uma tensão muito imbricada entre espaço, fala e jogo do ator, fazendo com que seus espetáculos acabem trabalhando preferencialmente com uma partitura própria à linguagem por eles desenvolvida,⁹ a proposta de Deutsch e Lacoue-Labarthe é mostrar a escrita atuando dentro dessa construção.

Há uma imagem que domina, acompanha “Pièces”: a da ruína. Num primeiro momento, a escrita aparece (e isso é bom) como ruína.

[...] nosso teatro foi arruinado – e arruinado pelo triunfo do espetáculo. Isso significa dizer entre outras coisas que há muito mais teatro na vida do que nos lugares para ele reservados. Nossa vida – ou nossa ‘vida’ – foi ‘virada’ para frente sob a máscara do teatro. É-nos de agora em diante cada vez mais difícil nos desmascarar para nos virarmos e mirarmos outra coisa que não o que está imediatamente à vista. Esse comportamento de atores sem arte num mundo miraculado sem teatro, nós chamamos de espetáculo. No fundo, o teatro se arruinou no momento do seu triunfo.¹⁰

A ruína, então, como a perda do sentido do trágico ou como a permanência do sentido perdido do trágico num mundo que já se afastou dele ou dele só se aproxima para o interpretar, ou seja, transformá-lo, quando não em espetáculo, em algo de outro campo de significação.

É a partir dessa compreensão e dessa perspectiva da ruína que a produção contemporânea vai de certa forma se voltar para se edificar... E aí chegamos à questão da escrita, da fala, da língua dentro dessa construção eminentemente visual:

Repete-se desde Lukács e Benjamin que o fim ou a ruína da tragédia, no momento do Romantismo, foi o ato de nascimento do pensamento sobre o trágico. Diz-se ainda que o trágico, para a época moderna, é justamente que a tragédia seja doravante impossível. Disso, Hölderlin é seguramente a primeira testemunha. Mas a maneira como ele se confronta ao trágico tem isso a mais – e único – na época que ele contribuiu a inaugurar: é que ela não se limita a ratificar, filosófica ou teoricamente, a perda da tragédia; ela faz dela jogo, atuação [*elle la joue*], ao contrário, ou faz dela o cerne de um teatro possível.¹¹

O teatro (e a tragédia ecoando sempre dentro dele) como jogo, portanto,¹² e não como um sentido a ser compreendido, atualizado, interpretado ou não... E se Lacoue-Labarthe se volta para Hölderlin, é porque este atuou diretamente dentro desse atrito entre filosofia e teatro. E isso se deu também dentro de uma perspectiva de tradução, que é um dos principais canais para se resgatar a noção de jogo.¹³

De fato, Hölderlin traduziu *Édipo Rei* e *Antígona*, de Sófocles. Suas traduções foram acompanhadas por um texto ainda hoje provocadoramente enigmático, *Observações sobre Édipo*, *Observações sobre Antígona*. Lacoue-Labarthe, por sua vez, traduziu para o francês a tradução de Hölderlin dessas duas tragédias, assim como ele assina, junto com Claire Doublier, a tradução de *As Fenícias*.¹⁴ Ora:

Traduzir, para Hölderlin, não significa simplesmente fazer passar de uma língua para outra. Não se trata de transcrever, quer dizer, de transpor um sentido já presente e reconhecido no texto grego. Traduzir, na verdade, é uma tarefa propriamente histórica que implica numa relação completamente diversa com o passado, e do texto com o passado: o que é preciso, do (texto) passado, trazer à tona, não é o que nele foi explícito, mas sim o que por ele não foi nunca nem pensado nem dito. ‘Ler, como escreveu Benjamin, o que nunca foi escrito.’ Ou então se lembrar do que nunca aconteceu. A ruptura da tradição, o esfacelamento do mundo que nos leva ao imundo, é a ruína do explicitado: o que foi dito não nos diz mais nada. Se há ainda a mínima esperança de converter esse imundo em mundo – se a arte não é ainda totalmente vã –, então é preciso, dessas ruínas mudas, arrancar a linguagem incrível.¹⁵

Percebe-se na operação por eles apontada no campo dramatúrgico a mesma ação palpável e concreta efetuada no trabalho com a cena. A escrita tem também uma concretude que permanece através dos tempos, mas que não é redutível à deste tempo de agora: atualizar os conteúdos resulta muitas vezes em passar ao largo do que aquele texto trazia, e traz ainda, como dimensão originária, fundante – e teatral.

Assim como confrontei a proposta e as reflexões de Deutsch e Lacoue-Labarthe às dos encenadores Kantor e Tanguy, não posso deixar de ceder à

tentação de fazer aqui uma rápida relação com Beckett na medida em que ele foi capaz de, efetivamente, arrancar das ruínas mudas a linguagem incrível. Muito já se falou de Beckett como a face moderna do trágico. Mas é importante ressaltar que isso não se deve tanto ao seu universo sombrio e sem saída, mas, principalmente, ao fato de ter sido ele um dos primeiros a trazer de forma radical para a escrita a impossibilidade de, ao se falar, proferir um sentido pleno, absoluto e redentor. A língua, a linguagem, estão ali, permanecem. Mas o que interessa teatralmente perceber é que esse falar foi se corroendo justamente no excesso das interpretações e da espetaculosidade. Quando Beckett escreve para teatro, todas essas dimensões da sua escrita estão também intrinsecamente atreladas à cena que o seu falar propõe. Algo que pode remeter ainda à imagem de ruína.

São muitos os aspectos aos quais essa empreitada de Michel Deutsch e Philippe Lacoue-Labarthe remete. O que me parece sempre bom enfatizar é a importância da reflexão como um dos caminhos para a contemporaneidade: é através dela que se pode chegar às operações que permitem a construção da cena *de hoje*, aquela que fará do seu lugar – sempre assim meio à margem – uma baliza ainda intrinsecamente necessária a toda e qualquer experiência de pensamento e de criação. Ou seja, a arte não tem que estar atrelada ao conceito, mas é no atrito, na bimilenar cena da rivalidade entre teatro e filosofia, que as faíscas da criação vão continuar a espocar.

Notas

¹ *L'Art du Théâtre*, p. 13.

² *Idem*, p.14.

³ *Idem*, p.13.

⁴ Faço aqui referência à monografia de minha autoria, *Nelson Rodrigues e o fato do palco*. A tese de doutorado foi defendida na Universidade de Paris I em 1985, sob a orientação do Prof. Olivier Revault d'Allonnes, e posteriormente publicada no Brasil com o título de *Nelson Rodrigues, trágico, então moderno*.

⁵ Publicado no Brasil em *A imitação dos modernos. Ensaios sobre arte e filosofia*, juntamente com “Hölderlin e os gregos”. Trata-se de estudos densos sobre Hölderlin, partindo da sua importância na edificação da dialética especulativa e os seus desdobramentos na sua obra lírica.

⁶ Lacoue-Labarthe, “Pièces”, pp. 3 e 5.

⁷ Acho que não caberia aqui falar em ruptura: esses artistas têm que levar em conta, em sua trajetória criadora, tanto a ruptura quanto a tradição.

⁸ As referências aos textos do polonês Tadeusz Kantor (1917-1990) são por demais tentadoras, em especial esse trecho final do Teatro da Morte, seu manifesto mais conhecido: “Devemos devolver à relação ESPECTADOR/ATOR sua significação essencial. *Devemos fazer renascer esse impacto original do instante em que um homem (ator) apareceu pela primeira vez diante de outros homens (espectadores), exatamente semelhante a cada um de nós e no entanto infinitamente estranho, para além dessa barreira que não pode ser ultrapassada.*” (p.17).

⁹ François Tanguy, diretor do Théâtre du Radeau, sediado em Le Mans, na França, trabalha com uma experiência de escuta muito radical. Se nos seus primeiros espetáculos, lançou mão do *gromelô*, ele foi aos poucos se apropriando de textos, teatrais ou não, mas que servem de elemento de jogo na medida em que se transforma numa real partitura de sons, sopros e texturas na boca de seus atores. Geralmente, são muito pouco audíveis. Não há preocupação com um sentido explícito, mas com espécies de resíduos de sentido.

¹⁰ Lacoue-Labarthe, “Pièces”, p. 3.

¹¹ Idem, pp. 3-4.

¹² E nunca é demais insistir, para quem se interessa pelo tema (tragédia e jogo), na importância das análises de Jean-Pierre Vernant sobre a tragédia grega.

¹³ Falo isso propositalmente numa diferenciação com as interpretações e/ou adaptações das tragédias que uma certa modernidade, na linhagem do classicismo, foi pródiga em apresentar.

¹⁴ Como já foi mencionado acima, Lacoue-Labarthe encenou com Michel Deutsch a *Antígona* de Hölderlin. Sua tradução de *Édipo Rei (Oedipe Le Tyran)* foi montada em 1998 com direção de Jean-Louis Martinelli, do Teatro Nacional de Estrasburgo, e estreou no Festival de Avignon em julho daquele ano.

¹⁵ Lacoue-Labarthe, “Pièces”, p. 5.

Bibliografia

L'ART DU THEATRE, nº 4, Paris: Actes Sud/Théâtre National de Chaillot, Printemps 1986.

LOPES, Ângela Leite. *Nelson Rodrigues e o fato do palco*. In: *Monografias 1980*, Rio de Janeiro: SNT, 1983.

_____. *Nelson Rodrigues, trágico, então moderno*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Editora da UFRJ, 1993; 2ª edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *A imitação dos modernos. Ensaios sobre arte e filosofia*. Virgínia de Araújo Figueiredo e João Camillo Penna (orgs.). Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2000.

_____. "Pièces". In: Euripide. *Les Phéniciennes*. Supplément à TNS-actualité, n° 46, Estrasburgo: Théâtre National de Strasbourg, maio 1982.

KANTOR, Tadeusz. In: *Folhetim*, n° 0. Rio de Janeiro: Teatro do Pequeno Gesto, 1998.

Resumo: Esse artigo trata da experiência cênica do filósofo Philippe Lacoue-Labarthe, em colaboração com o autor e diretor Michel Deutsch, e evoca algumas questões de fundamental importância para a compreensão da cena teatral contemporânea, a partir da tragédia e da relação entre teatro e filosofia.

Abstract: This article is about the philosopher Philippe Lacoue-Labarthe's theatrical experience, in collaboration with the author and director Michel Deutsch, and evokes some important questions concerning the contemporary theatrical scene, starting from tragedy and the relationship between theatre and philosophy.

Palavras-chave: Filosofia; Teatro; Tragédia.

Key-words: Philosophy; Theatre; Tragedy.

LACOUÉ-LABARTHE E HÖLDERLIN: DESCAMINHOS DE UMA ABORDAGEM

Kathrin H. Rosenfield

Não é freqüente que um filósofo traduza poesia. Menos comum ainda que ele se coloque problemas de prosódia e de métrica. E totalmente inco- mum que retraduzo do alemão as versões malogradas que Hölderlin fez de *Antígona* e *Édipo*. Após a adaptação brechtiana de *Antígona* (adaptação que muda totalmente o espírito do texto de Hölderlin), a fama do poeta aumentou sensivelmente, mas o interesse concentrou-se paradoxalmente mais nos seus escritos teóricos. Nota-se nas últimas décadas uma crescente abstração das reflexões sobre os elos entre criação e poetologia, além de uma curiosidade fascinada pelas herméticas *Observações*, nas quais muitos comentaristas procuram esclarecimentos sobre a teoria da tradução. Esse viés levou a confundir o pensamento de Hölderlin com idéias de W. Benjamin e de Heidegger.

Diante deste pano de fundo, as retraduzões das tragédias “hölderlinianas” de Sófocles por Lacoué-Labarthe, destinadas para a representação no palco, constituem uma exceção. O autor se explica no “Avertissement”:¹

A tradução afasta-se freqüentemente da pura e simples literalidade (que teria sido desejável, em outras circunstâncias [do que o palco], e não respeita sempre o desmoronamento da prosódia hölderliniana, que copia, o que é possível em alemão, a métrica grega e imprime seus choques sobre a sintaxe regular. Comparado ao original e ao seu deslocamento [*dislocation*], aliás mais bem suportado pelo alemão do que pelo francês, o texto que será lido e ouvido parece, portanto, menos duro e rompido e – menos surpreendente.

No entanto, acredito ter sido possível pôr à prova uma métrica específica para trazer à tona, mesmo que de modo longínquo (e quase enquanto eco), um equivalente da escansão hölderliniana – métrica, como se notará, fundada sobre uma de-cepção do verso clássico francês (decassílabo e alexandrino antes de tudo) e a multiplicação dos versos ímpares longos.

Tudo isso parece ser um esforço louvável que confrontaria a reflexão conceitual com os efeitos de surpresa, intensificação e condensação que a criatividade poética imprime à linguagem. No caso de Hölderlin, a empreitada seria tanto mais bem-vinda pelo fato de a crítica do último século haver negligenciado as versões hölderlinianas de Sófocles – consideradas como extravagantes e sinais precursores da loucura.

A contracapa menciona essa visão (que predominou até o início do século XX) e procura repará-la sublinhando as afinidades de Hölderlin com W. Benjamin. A citação mostra que Lacoue-Labarthe vê as versões hölderlinianas não como enigmas da leitura singular (e, talvez, fiel ao original) do poeta alemão, mas como antecipação de uma modernidade vanguardista que pouco tem a ver com a *polis* clássica. Em nenhum momento vemos surgir a hipótese de que um poeta tenha talvez melhores condições que filólogos e filósofos de captar os segredos do imaginário poético grego. LL lê o texto de Sófocles e Hölderlin através do filtro do meticuloso trabalho de Beissner, ou através das lentes de Heidegger. Para justificar alterações supostamente incompreensíveis, cita como referência a teoria da tradução de W. Benjamin que enfatiza, como se sabe, a importância do significante (concreto, sonoro, etc.), cujas constelações fariam recuar os conteúdos semânticos.

Apesar do seu apreço pelas traduções de Hölderlin (que procuram precisamente localizar no tecido significante as operações semânticas que levam o pensamento até o limite do impensável), LL projeta sobre o poeta romântico uma radicalidade que não é de Hölderlin e que passa ao largo dos conteúdos semânticos gregos que as reconstruções da versão hölderliniana trazem à tona. LL parece compartilhar a opinião geral de que o referencial kantiano do poeta (a incognoscibilidade da coisa em si) violaria as representações propriamente gregas da relação do homem com o divino e com o destino. Recentemente, Charles Segal resumiu essa visão que se firmou através da leitura heideggeriana francesa do poeta e graças à desconstrução que aproximou Hölderlin (abusivamente) de W. Benjamin. A visão geral que Segal resume considera a tradução hölderliniana como “altamente poética” e “audaz ao captar muito da grandeza e do imaginário poético de Sófocles”. Porém (e esta é a dissonância que nos parece inconsistente também em LL), sua teoria da tragédia nas *Observações* seria “mais controvertida” que a tradução.² Quase todos os comentaristas de Hölderlin e de Sófocles (com a exceção de alguns comentários pontuais de Jacques Lacan e Nicole Loraux) clivam a leitura hölderliniana (a tessitura e o ritmo das metáforas, imagens e representações, o sabor estético dos signos visuais e sonoros) da teoria (considerada apenas na sua abstração conceitual). Isto os impede de ver certas analogias parciais que permitem aproximar (sem confusão abusiva) determinadas fórmulas dos personagens de Sófocles dos problemas da consciência moderna. Para ver este nexos, é preciso conectar as particularidades métricas e rítmicas (não com a teoria de Walter Benjamin), mas com os comentários semânticos, críticos e interpretativos da parte (2) das *Observações sobre Antígona*. Nesta parte me-

diana, que é o “coração” da teoria hölderliniana da tragédia, aparece a versão especificamente grega e clássica da consciência e do conhecimento, da dúvida e do saber divino.

Não é aqui o lugar de discutir o quanto há de pré-conceito na opinião, compartilhada por LL, de que Hölderlin trairia a concepção grega do destino e do saber (humano ou divino). Mencionemos tão-somente as posturas bem conhecidas de Temístocles e Péricles frente às verdades divinas, ou uma sentença como a do sofista Antífon: “O oráculo é a adivinhação do homem inteligente.” Essas não são as únicas manifestações de iluminismo clássico e temos que admitir que elas antecipam a postura paradoxal que prevalece desde Kant – a valorização das possibilidades específicas do conhecimento humano e um respeito tingido de ceticismo com relação ao divino e à realidade última do destino.

Em vez de ver as analogias parciais que Hölderlin traça entre poesia grega e “hespérica” e o tato na reconstrução tradutória das constelações imaginárias do mito arcaico e do clássico, LL considera a métrica e a prosódia como (mera) forma (“surpreendente”) que pouco tem a ver com a semântica e a teoria da tragédia. Isso provavelmente o impediu também nas *Observações* de registrar a primeira “lei” que Hölderlin explicita – o poeta trabalha com representações determinadas que podem ser “calculadas”, aprendidas e comunicadas. LL identifica a sucessão “sentimento, representação, raciocínio” com a “triplição clássica das faculdades (imaginação, sensibilidade, entendimento), tal como ela foi estabelecida na estética do final do século XVIII”,³ e não vê que Hölderlin se afasta precisamente desta concepção hierarquizante, *nivelando* as três faculdades.

A suposta analogia entre Hölderlin e o método benjaminiano faz com que LL enfatize de modo unilateral o “incalculável” que o poeta menciona no âmbito do segundo “modo de proceder”. Desconsiderando o projeto propriamente hölderliniano de manter em equilíbrio a inteligibilidade cognitiva da expressão e os efeitos artísticos de surpresa, intensidade e condensação que tornam o sentido indeterminado, LL aceita com facilidade excessiva que a tradução parece em muitos momentos “incompreensível”. Em vez de procurar o princípio próprio da compreensibilidade hölderliniana, ele “resolve” a dificuldade aproximando o suposto método de Hölderlin da radicalidade benjaminiana que desloca o conteúdo semântico e privilegia os efeitos sonoros. Na contracapa, fica bastante claro que os adágios benjaminianos – interessantes no âmbito das vanguardas do século XX, que de fato refletem sobre o significativo material e puramente estético (desvinculado do significado

ideal ou metafísico) – são citados para explicar a suposta falta (ou os erros) da significação: “O sentido desmorona de abismo em abismo, correndo o risco de perder-se nos precipícios sem fundo da linguagem” – comenta Lacoue-Labarthe na contracapa do seu volume *Antigone de Sophocle*.

Traduzir Hölderlin requer respeitar a exigência deste poeta que disse explicitamente nas suas *Observações* que a poesia ocorre simultaneamente em dois registros. Primeiro, no do conhecimento, pois o poeta pertence à sociedade, participando da comunicação de conteúdos que podem ser aprendidos, conhecidos e transmitidos. Segundo, o poeta-tradutor recupera um “conteúdo” no limite do dizível (*das Festzusetzende*) –, que corresponde menos à disseminação e ao abismamento dos sentidos determinados do que à permanente oscilação entre determinação semântica e suspensão das significações fixas na névoa de duplos, triplos ou múltiplos sentidos. Não somente as partes teóricas das *Observações* insistem sobre a determinação compreensível das representações. Também os comentários críticos de duas passagens das tragédias mostram que Hölderlin se move no universo da interpretação e da atribuição crítica de sentido – não somente na reflexão sobre os efeitos de multiplicação e fuga, *splitting* e disseminação do sentido no movimento incontrolável do significante. Embora Hölderlin, com a sua reflexão sobre o paradoxo, esteja historicamente no início das teorias sobre a autonomia do signo, que culmina na desconstrução com conceitos como a *différance*, etc., esses fenômenos da linguagem são, para Hölderlin, impensáveis (e sem valor) sem a diferença determinada de representações e raciocínios, situados num universo coordenado por valores cognitivos e éticos. Como poderia haver uma “lógica poética” ou um “sistema” baseado no “sentido estético”, se não houvesse a possibilidade de determinar o sentido? Nesse caso, seria absurda ou inútil a própria tradução (pelo menos esta tradução), graças à qual o poeta deseja devolver ao texto – aprendido e compreendido conceitualmente – a vivacidade do original. É importante ter em mente que o poeta pensava recriar uma versão fiel ao original e não se sentia livre para modernizar Sófocles nem, como sempre supõe LL, para “acentuar [indevidamente] o pessimismo” (cf. LL, 187 e 189). Esses equívocos hoje muito disseminados devem-se ao reduzido interesse dos estudiosos pela crítica literária, a descrição e a interpretação da narrativa.

Vejam como Hölderlin revela sua postura de crítico literário e se coloca na situação dramática da história, com um realismo vigoroso que seria “ingênuo”, não penetrasse ele tão fundo no imaginário grego. Citando os versos iniciais do oráculo de Creonte em *Édipo Rei*, ele comenta que esse va-

ticínio, no fundo, não revela nada que se refira necessariamente à morte de Laio.⁴ Propõe uma possível interpretação que antecipa (mais de um século e meio antes do trabalho “seminal” de B. Knox) a aproximação da figura de Édipo com as figuras do iluminismo grego (Temístocles, Péricles, Antífon). Estes não acreditam ingenuamente em oráculos, mas usam as profecias para dar forma às observações empíricas e aos raciocínios realistas. Da mesma forma, Hölderlin sugere que o início do oráculo convida a formular um mandamento que diz respeito à necessidade de respeitar a pureza das relações (no presente dramático): “Isto [os primeiros três versos do oráculo] poderia significar simplesmente: mantenham puros os negócios do Estado...”, referindo-se ao presente, não ao passado no qual ocorreu a morte de Laio. Esta observação evoca outros pensamentos implícitos da mesma cena: Édipo poderia ter interpretado esses versos. Por que não o fez? Porque obriga Creonte a interpretar – logo ele, que era tão rápido com a Esfinge, dispensando qualquer ajuda dos tebanos?

O curto comentário crítico deixa bastante claro que Hölderlin procura reconstruir os virtuais sentidos que criam uma névoa de possibilidade e resultam na tensão do paradoxo trágico. O que o poeta chama de “inominável”, o efeito que pertence ao “outro modo de proceder” do poeta, é o efeito poético-ficcional que transcende as determinações realistas (que rebaixariam a literatura a um mero espelho da realidade). O “conteúdo” não-dito que “deve ser posto” não pode ser dito discursivamente (*das Festzusetzende*).⁵ É uma aura simultaneamente estética e ética, sensível e transcendente: ela surge da capacidade poética de condensar (em vez de explicar analiticamente, como o crítico o faria) as inúmeras ponderações e pensamentos, conceitos e máximas que estão silenciosamente presentes na torção dissonante de uma fórmula, num trocadilho ou num gesto ou na entonação particular da voz. É essa arte que torna o herói e a peça “belos”, não somente reais e plausíveis.

É estranho que um tradutor que queira oferecer ao público a retradução das tragédias “vivas” de Hölderlin não tenha levado em consideração nenhuma das sugestões críticas e interpretativas que encontramos nas *Observações*. Laçoue-Labarthe, como quase todos os outros comentaristas de Hölderlin, concentrou sua atenção quase exclusivamente na convergência muito pontual que aproxima de Hölderlin a leitura pessimista de Heidegger (este traduziu o Hino aos *deina*, inspirado pelo antecessor). Num certo sentido, isso “enobrece” o poeta “louco”, resgatando a imagem de Hölderlin do clichê do poeta alienado (sabemos que Schelling assustou-se com os sinais de “decaência mental” na tradução de seu amigo). Para combater este estigma, La-

coue-Labarthe enfatiza também as analogias com W. Benjamin, com fórmulas relativas à “radicalidade”⁶ inovadora do projeto trágico do jovem poeta. Essa aproximação faz com que muitos leitores atribuam hoje as estranhezas da tradução (não mais à loucura, mas) a uma precoce descoberta da autonomia do significante e de uma radicalização do livre jogo das cadeias de imagens, que se desvinculariam da idéia ou do sentido, organizando o todo (daí a imagem do “abismamento”).

No entanto, esse tipo de apologia é um desserviço quando ignora a radicalidade própria de Hölderlin – por exemplo, na sua abordagem inovadora (do mito) de *Antígona*. Também nessa peça, o poeta foca os elementos realistas da construção ficcional do enigma que nos faz perceber a heroína como (mais) bela, embora ambos os protagonistas tenham uma trajetória “igual e perfeitamente equilibrada”. Como um homem adulto e uma virgem núbil podem ser “iguais”? Hölderlin aproveita os detalhes que fazem da jovem uma princesa com pretensões principescas, de Creonte um mero regente que almeja a realeza. Esse embate paradoxal e trágico aparece, como Hölderlin alerta explicitamente, na “fria neutralidade do Coro”.⁷ Com efeito, os anciãos nunca dão razão nem a Creonte nem à heroína, embora a amem fervorosamente. O olhar do coro, segundo Hölderlin, seria então o melhor guia para a compreensão do efeito poético complexo e paradoxal. Quem aceita seguir esse olhar – em vez de alinhar detalhes da tradução com conceitos e reminiscências heideggerianos – compreende as razões (interpretativas e semânticas) pelas quais Hölderlin vê a heroína como uma “Rainha” – o poeta intensifica o fato de que ela é uma princesa que representa, enquanto “última raiz”, sua linhagem ameaçada de extinção. É enquanto tal que os anciãos a amam e relevam sua aparente rebeldia “crua” (desculpada como “cruza do pai”). Como leitor e crítico desejoso de sentido e interpretação, Hölderlin identifica-se com a heroína e com sua situação – ele parece literalmente colocar-se no seu lugar e ouve os subtextos implícitos da disputa pela sucessão que ecoa na ira entre o tio e a sobrinha.

Assim, é um erro de LL quando assinala como mais um desvio que afastaria a tradução de Hölderlin do original a substituição de “filha de vossos reis” por “Rainha”. Caberia assinalar, ao contrário, que a escolha do título monárquico é particularmente feliz para uma figura que é a última legítima mediadora do trono, e que seria, na realidade da *polis* de Sófocles, uma filha epicler.⁸ Tampouco é “errada” a intensificação de seus traços sombrios, crus e selvagens quando pensamos na construção de certos versos gregos que deixam clara a cruza inquietante da heroína. Um deles assinala que ela cum-

pirará “sacanamente o sagrado”⁹ – em outras palavras, Antígona reúne cruzeza e piedade de modo paradoxal –, ela se apresenta inquietante e bela.¹⁰ Como o olhar conceitual e as premissas benjaminianas vedam a perspectiva semântica, não encontramos nenhuma dessas reflexões críticas e interpretativas na tradução nem nos comentários de LL.

A rigor, as observações de Lacoue-Labarthe evidenciam certa incapacidade de aceitar a exigência contemplativa da expressão poética: a opacidade de certos trechos não é necessariamente um erro, mas antes um convite para colocar-se no mundo da ficção, sentir-e-pensar **dentro** das metáforas poéticas. Hölderlin teve o dom de abrir-se ao sabor acre-doce das possibilidades dissonantes de personagens frutos do incesto, de miasmas ou de enredamentos genealógicos e políticos que ultrapassam desejos individuais. Lacoue-Labarthe não sente esse desafio da metáfora que permuta, desloca, condensa e sobrepõe sentidos determinados.¹¹ Julga as metáforas hölderlinianas com olhar conceitual ou filológico – muitas vezes segmentando-as da história e comparando-as com conceitos e idéias filosóficas de Heidegger. Nesse estado isolado, as figuras da tradução começam a aparecer como “endurecimentos do texto grego”, como alterações indevidas ou como erros.¹² Foi Hölderlin quem descobriu, afinal, a perspectiva verdadeiramente grega, que permite ver Antígona e Creonte como “iguais”, lutando heroicamente pela despoluição da cidade – prova heróica que daria a ambos o direito ao trono.¹³ No lugar dos geniais *insights* do poeta, lemos apenas uma listagem de erros e desacertos que transmitem a suspeita de que “a rigor, [Hölderlin] faz as proposições do original dizerem o contrário do que dizem as versões tradicionais” (LL, 188). Enumera, sem comentar sua eventual razão de ser, “transformações lexicais” e “contra-sensos sintáticos”, critica, como se fosse um erro, a recuperação de refrãos sonoros que mostrariam a “vontade [de Hölderlin] de estender ao [domínio] político um ‘pessimismo’ que o texto [de Sófocles] (mesmo na tradução de Hölderlin) não comporta”.¹⁴

LL simplesmente desconhece o princípio próprio da tradução hölderliniana que se concentra menos na concretude do significante do que na situação concreta (lugar, momento, relação) que os personagens vivem num palácio concreto da Grécia antiga. No famoso diálogo entre Creonte e Antígona, Hölderlin intensificou a resposta rebelde da heroína que rebate a validade do decreto ordenando a mutilação do cadáver do irmão. Ao ouvir a menção dessa proibição, ela lança na cara do tio que agora tenta reinar no palácio dos ancestrais dos labdácidas: (em grego) “Zeus não ME proclamou (esse decreto)”. Hölderlin transforma esse acanto sobre o pronome “me” em

“Meu Zeus não me a proclamou (essa tua lei)!” Muitas reflexões e teses enxertaram-se no tronco dessa tradução, assinalando sobretudo a excessiva liberdade do tradutor que projetaria uma consciência moderna (interiorizada e autônomo) sobre a heroína grega. LL compartilha implicitamente essa visão quando comenta:

A transformação do texto é aqui radical e envolve [compromete] todo o sentido da tragédia. O “*meu Zeus*”, no entanto, seria a rigor autorizado (dado a liberdade sintática que oferece a prosódia grega) pelo *moi* que comporta aqui o texto grego e que tem a ambigüidade do francês [e do português] “para mim”... – O verso seguinte, em compensação, comporta um contra-senso. O grego diz: “nem a Justiça (*dike* traduzida como *Recht*) que habita (*synoikos*) com os deuses de baixo (LL, 190).

É particularmente evidente neste comentário o procedimento pontual, a verificação linha-por-linha que isola certos versos, estrofes ou proposições, perdendo assim de vista a conexão rítmica e poética de imagens, sons e refrãos no todo da história. LL tem razão de assinalar a alteração do verso grego que diz: “Zeus não me a proclamou, / Nem a Justiça que habita com os deuses de baixo.” É uma alteração importante que Hölderlin tenha traduzido o último verso inserindo uma determinação local: “Nem aqui em casa a Justiça que habita com os deuses de baixo.” Tudo se passa como se Antígona assinasse que ela está protestando não somente apoiada na Justiça dos deuses de baixo, mas também sustentada pelo fato de estar “aqui em casa”. Trata-se de uma alteração do original, com certeza, porém não de um contrasenso. LL não se deu conta, quando comentou uma alteração do verso 507: – *au dieu de mon foyer* por: “au Zeus de mon foyer” (LL 190) que há uma alteração mais importante que a substituição “deus” por “Zeus”. Também no protesto de Creonte contra as rebeldias das sobrinhas, Hölderlin inseriu o pronome possessivo “meu lar” no lugar de “Zeus do lar”. Em outras palavras – toda a tradução de Hölderlin ressalta a disputa em torno do lar, do fogo lar, dos deuses do lar – isto é, Antígona e Creonte se disputam a prerrogativa de ocupar e representar – senão ser – o lar. Expusemos nos livros indicados (cf. nota) toda a problemática imaginária da posição jurídica e simbólica de Antígona como mediadora de uma sucessão legítima dos Labdácidas e dos sinais de pretensões régias por parte de Creonte. Não é necessário aceitar essa visão como a leitura correta da tragédia de Sófocles. Trata-se tão-somente de perceber que é esta a visão poética – vivaz e realista – que Hölderlin se faz da peça.

Possíveis razões da visão (demasiadamente) moderna de Hölderlin

Não cabe aqui insistir em um registro completo das desleiturações dos comentários e da tradução de LL. Em vez de fazer uma listagem pedante e improdutiva, faremos apenas algumas considerações sobre as possíveis razões que levaram não somente LL, mas a maioria dos críticos filosóficos a negligenciar o sentir-e-pensar nas metáforas da lógica poética. É um fato que quase todos os comentaristas aproximam-se de Hölderlin como de um pensador cuja “dificuldade” exige conceitos. Na França, os conceitos adequados pareciam ser, sempre de novo, as referências benjaminianas e as explicações heideggerianas. Além disto, Hölderlin serviu também como uma “peça” sustentando a postura antimetafísica da desconstrução e do pós-modernismo. É nesse âmbito que se procurou, na obra do poeta, experimentações e experiências cada vez mais radicais de ceticismo e niilismo, estilhaçando o sentido, a totalidade ou a dialética hegeliana, além da contestação de todo tipo de crenças ingênuas em sistemas, verdades e entidades sobrenaturais.

Desde Hölderlin e Nietzsche desenha-se uma tradição antimetafísica comprometida com a arte (melhor seria, talvez, considerar Hölderlin e Nietzsche como iniciadores de uma nova visão, imanente e concreta, da transcendência e da metafísica). Ela abriu a filosofia para o pensamento poético e para o reconhecimento da lógica específica de um acontecimento (estético e epifânico, arrebatador e místico) que ocorre, sorrateira e surpreendentemente, nos interstícios da expressão metafórica ou artística. Hölderlin (junto com seus amigos e alter-egos Hegel e Schelling) insistiu, no *Mais antigo fragmento de sistema do Idealismo Alemão* sobre a necessidade de basear os esforços de sistematização filosófica no “sentido estético”, não no uso mecânico de arquiteturas conceituais.¹⁵ Como Hölderlin nunca elaborou qualquer sistema, não sabemos como o poeta-pensador teria conciliado a lógica poética com a lógica e o conceito filosóficos. O que sabemos, entretanto, é que essa perspectiva transformou a leitura e a crítica literária de Hölderlin, criando um elo íntimo entre a descrição (analítica e sutil) da tessitura poética e as reflexões especulativas e teóricas sobre a poesia. Hölderlin localiza pensamentos, reflexões e idéias no movimento – implícito e não-dito – da forma da enunciação, ultrapassando, desta maneira a antiga concepção de conteúdo (nomeável) e forma (como expressão exterior e contingente de conteúdos ou sentidos preexistentes). Mesmo assim, Hölderlin jamais pensa em abolir as fronteiras entre o poético e o filosófico.

São as “Preleções” de Heidegger, a recuperação da poesia de Hölderlin para reflexões filosóficas, que criaram um semblante de afinidade que dificulta hoje o acesso às operações críticas e interpretativas do poeta. Cabe lembrar que ele nunca fundiu o modo de expressão poético com o pensamento filosófico e provavelmente não teria aprovado a recuperação de poemas, hinos e versos como (ilustrações de) processos conceituais. *Empédokles*, *Antígona*, *Édipo* e os poemas são outra coisa que fragmentos filosóficos; Hegel, visivelmente influenciado pelas idéias de seu amigo de juventude, colocou-se certa vez o problema de saber se os conceitos não poderiam adquirir também um modo sugestivo, poético e rítmico de apresentação, que transformaria a filosofia em “epopéia da razão”¹⁶ e a verdade em “embriaguez báquica”. Mas o filósofo termina por rejeitar essa possibilidade.

Não é impossível que Heidegger tenha-se inspirado em Hegel e Hölderlin quando desenvolve suas burlas lingüísticas e conceituais em *O Ser e o Tempo*, que potencializam ecos sugestivos e leques semânticos amplos de certos conceitos. As formulações quase impossíveis de traduzir evidenciam a fusão deliberada de figuras poéticas-e-metafóricas com o raciocínio de proposições cognitivas. Heidegger fez questão – indo além da sobriedade de Hegel, que limita o “ritmo báquico do conceito” a uma breve menção na Introdução da *Fenomenologia*¹⁷ – de imprimir este princípio rítmico não somente às imagens e representações da experiência estética mas também aos conceitos.

Cabe mencionar, entretanto, que essa estrutura do pensamento de Heidegger acarreta uma série de problemas com relação à lógica poética que Hölderlin (e também Hegel) identifica com a inscrição num destino particular – trajetória que metaforiza a vida, o que é difícil, senão impossível, para a cognição discursiva. É importante assinalar que a linguagem filosófica de Heidegger parece querer forçar essa impossibilidade. Pretende absorver, nos próprios conceitos discursivos, as cadeias de imagens da “lógica poética” e as névoas metafóricas que surgem de suas relações múltiplas e sugestivas. Embora possamos perfeitamente admirar a filosofia de Heidegger, é duvidoso, do ponto de vista poético, o uso que Heidegger faz da poesia (hölderliniana) para exemplificar seus próprios conceitos (por exemplo, o “desvelamento do ser”¹⁸). Veremos que este “detalhe” tem conseqüências importantes para as leituras que muitos heideggerianos franceses, entre eles Lacoue-Labarthe, fizeram de Hölderlin. Heidegger parece autorizar o privilégio do conceito sobre as complexidades estéticas. A inevitável redução do poético (e da experiência imaginativa “real” que ela promove) estimula, entre os comentaristas de Hölderlin, a renúncia a uma leitura imaginativa que se abandone

efetivamente ao movimento epifânico das imagens. Em vez deste modo de leitura propriamente poético, observamos incursões conceituais que isolam determinadas passagens, versos ou palavras do “evento” do seu aparecer constelatório.¹⁹ Terminemos, portanto, com um olhar sobre o processo específico que permitiu a Heidegger a absorção-substituição do pensamento artístico-metafórico pelo discurso filosófico.

Em Heidegger, o ser pertence a um movimento no tempo e no espaço. O filósofo forjou um novo vocabulário capaz de expressar os processos simultâneos intrincados que fundem substância e essência. O termo grego *hypochheimenon*,²⁰ que Heidegger escolhe como substituto para o termo abstrato de substância, traz à tona a conotação espacial concreta da substancialidade subjacente ao movimento do “sendo” ou do “ser-estar aí”. O ser não é mais uma idéia abstrata mas um acontecimento como “entrar em uma paisagem”, imagem que aparece em *Introdução à Metafísica*, onde o “perguntar” é concebido, o deixar vir à tona, o desdobramento concreto do ser, que restaura o ser-enraizado do ser.

No entanto, um olhar mais detalhado para as transformações do vocabulário filosófico de Heidegger mostra tendências avessas à aplicabilidade desta nova ontologia a uma crítica literária, e, mais ainda, para uma elucidação do pensamento poético-crítico-teórico de Hölderlin.

Não é sem interesse que a burla lingüístico-filosófica que inicia em *Ser e Tempo* procede a uma surpreendente tradução da terminologia cartesiana nos *Principia*. Em vez de traduzir o termo latim *res* como coisa, matéria, corpo, o verbo *esistit* com existir e o nome *existentia* com existência, Heidegger deriva esses três termos do mesmo substantivo verbal próprio da língua germânica: *Sein* pode significar ser (verbo), Ser (substantivo abstrato, conceito) ou ser (substantivo concreto, criatura). *Res*, a matéria no processo de ser-sendo, torna-se *das Seiende*, um substantivo verbal, neologismo estranho derivado do gerúndio *seiend*, sendo. Esse novo termo dinâmico evoca “a [coisa] sendo”, suspendendo, no entanto, qualquer fantasia de uma substância material separável deste processo. Nessa forma verbal, a “coisa” é etimologicamente (des)velada no processo do seu próprio ser-sendo. A forma contínua do verbo expressa o processo contínuo daquilo que é. Para o germanófono, *das Seiende* sugere (tudo, qualquer coisa, a coisa) no processo de ser-sendo, apontando, portanto, para o constante movimento do pensamento e da vida dentro da matéria e da matéria e vida dentro do pensamento.

Em outras palavras, Heidegger coloca os conceitos filosóficos no lugar do “evento” que artistas como Hölderlin, Nietzsche ou Breton, Joyce, V.

Woolfe e Musil, captavam tão-somente ao nível da experiência estética: o aparecer do aparecer nas cadeias metafóricas ou imagéticas da arte – vir à tona estético de uma epifania que pertence às próprias coisas e encontra nelas sua metá-fora (seu transporte, dizia Hölderlin). Podemos pensar que Heidegger deseja obrigar a filosofia a tornar-se mais “física”, concreta e estética. E certamente era essa a intenção do filósofo. No entanto, esse passo prepara um outro, que consiste no nivelamento da percepção dos sentidos e da percepção através de dispositivos conceituais (categorias) – já que ambos emergem (ou parecem emergir!) da mesma substância:

Sob a noção de substância podemos compreender nada mais a não ser (a coisa no processo de) o ser [ou também uma categoria] que é tal [ou é definido/a de tal maneira] que, para ser, não carece de qualquer outro/a (coisa no processo de) ser [ou qualquer outra categoria].²¹

Nossos parênteses em torno de “categoria” e “definido” nos lugares onde o processo do ser tem lugar enfatizam o passo de Heidegger para além de Descartes – passo este que parece autorizá-lo a confundir o discurso filosófico com a poesia (senão a reduzir e recuperar a aura da poesia para a filosofia). O filósofo coloca no mesmo nível as formas heterogêneas do ser e do dizer-o-que-é. Assim, ele atribui existência e Ser às idéias e às categorias. Ele combina essa burla lingüístico-filosófica com a visão processual da substância em Hegel. Já para Hegel, a substância não era uma entidade ontológica estática, mas algo que é-está-sendo, em um processo de configurações cujo relevo todo-abrangente constitui seu Ser verdadeiro e efetivo. A cláusula heideggeriana [um ser que é tal, que] “para ser” ... sugere que a substância não é garantida por uma entidade metafísica externa ao nosso mundo, mas é um processo contínuo de ser-sendo/Ser-Sendo (tanto no sentido ontológico quanto no categórico).

Diferentemente da dialética hegeliana, o “ritmo báquico” não é mais uma mediação da idéia na sua substancialidade, mas uma permanente modulação poética dos conceitos que transforma sua filosofia em interrogação infinita – alternativa à construção acabada do sistema. Não cabe aqui uma avaliação desta filosofia. Apenas uma pergunta quanto à validade da leitura heideggeriana de Hölderlin. O filósofo elegeu o poeta como um dos guias de uma nova forma de pensar. No entanto, cabe perguntar – como J. G. Rosa o fez, aliás – se o princípio do ritmo que constela sentimentos, imagens e pensamentos pode ser transposto para conceitos filosóficos. O estilo de Heidegger obriga o ouvido a permanecer atento aos constantes deslocamentos dos

efeitos de significância no movimento das composições lexicais, sintáticas e enunciativas. Mas o esforço da reflexão não nos oferece aquele efeito de desvelamento súbito e sem esforço das névoas de elementos estéticos. Essas nos “transportam” literalmente, dando-nos, por um momento, a impressão (insustentável) de vermos-e-vivermos como são as coisas. Mas essa experiência requer, para Hölderlin, as metáforas de uma história (ou uma experiência lírica) particular e essa não se deixa comprimir no discurso conceitual.

Notas

¹ Cf. Hölderlin, *Antígona de Sophocle*, p. 7, de agora por diante referido como LL.

² Ch. Segal, *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*, p. 153.

³ LL p. 206, nota 1.

⁴ As *Observações* encontram-se na mesma tradução de LL, seguindo aos textos de *Édipo Rei* e de *Antígona*.

⁵ Para todas as citações, cf. a tradução das *Observações* no meu livro *Antígona – de Sófocles a Hölderlin*, pp. 385-408.

⁶ LL contracapa.

⁷ Cf. *Observações*, p. 405.

⁸ Podemos aqui apenas frisar a interpretação “realista” de Hölderlin, exposta no nosso livro *Antígona – de Sófocles a Hölderlin*. Uma versão condensada está disponível pala editora Zahar, *Sófocles & Antígona*.

⁹ V. 74 *hosia panourgesasa*.

¹⁰ Exemplo: Antígona faz o sagrado, mas fazendo-o, ela traz à tona a crueza da sua linhagem incestuosa: os mesmos versos que expressam o dever sagrado anunciam também seus penhores inquietantes (o amor pelo irmão tem as conotações da necrofilia incestuosa).

¹¹ As *Observações* falam explicitamente do primeiro “modo de proceder” que opera com determinações precisas e calculáveis.

¹² Cf. LL, pp. 185, 187s.

¹³ Nos nossos livros citados acima essa história viva de suspense foi exposta em detalhe.

¹⁴ LL, p. 189.

¹⁵ Hegel já criticava “a palhenta metafísica do entendimento” (*stroberne Verstandesmetaphysik*), superada, no entender dele, pela *Divina Comédia*, de Dante. Citamos de Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, vols. 13, 14, 15; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, vol. 20; *Phänomenologie des Geistes*, vol. 3 (referida pela sigla PhG; ou, na tradução brasileira, pela sigla FE.)

¹⁶ Na *Estética*, por exemplo, Hegel concebe a história universal como “epopéia absoluta” (15/356), isto é, como *relato* que dá uma forma espiritual aos fatos, feitos e acontecimentos, representando a generalidade da idéia através de fenômenos particulares. “A epopéia con-

ta na forma de acontecimento a natureza da finalidade particular do espírito de um povo, pois o Estado (pátria e história de um Estado ou país) é algo universal que, enquanto tal, não aparece como existência subjetiva e individual. A história, o desenvolvimento da vida política, da constituição, seus destinos, etc. deixam-se contar como acontecimentos. No entanto, quando isto não é apresentado como ação concreta, finalidade interna, paixão, sofrimento de heróis determinados, o acontecimento fica hirto, gélido e abstrato, embora a ação suprema do Espírito seja a própria história universal. Poderíamos, assim, alvejar uma epopéia absoluta, cujo herói é o *humanus*, o espírito humano, que se eleva da obscuridão da consciência à história universal. Mas, na sua universalidade, esta matéria seria muito pouco individualizável para a arte.”

Na *Fenomenologia do Espírito*, Introdução, Hegel fala da revelação rítmica da verdade no “tontear báquico”:

¹⁷ Na *Fenomenologia do Espírito*, Introdução, Hegel fala da revelação rítmica da verdade no “tontear báquico”: “O aparecer/fenômeno é o surgir e passar, o [processo] que ele mesmo não surge e passa, mas que é em si mesmo e constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade. O verdadeiro é assim o tontear báquico no qual nenhum membro escapa à embriaguez” (PhG, p. 46; FE, p. 53).

¹⁸ O termo alemão é *Seinsenthüllung*. Heidegger cita, em *Einführung in die Metaphysik*, p. 81, os versos de Hölderlin “In lieblicher Bläue blüht...”, que terminam com a estranha visão: “me parece que o rei Édipo tem um olho a mais, talvez!” (*mir scheint der König Oedipus hat ein Aug zuviel vielleicht*). Não é nada evidente que um poema tão aberto, sugestivo e denso-enigmático, corresponda realmente ao conceito filosófico do desvelamento. Mais adiante, p. 115, o sugestivo comentário de Heidegger em torno do *deinos* – *das Walten des Überwältigenden...* também afunila na promessa – quase uma doutrina – segundo a qual Sófocles e Hölderlin nos ofereceriam “um projeto poético do Ser” (p. 119).

¹⁹ Uma perspectiva crítica análoga à nossa encontra-se em K.H. Bohrer, “Heidegger’s Ernstfall”, in *Sprachen der Ironie, Sprachen des Ernstes*, p. 376. O autor critica o modo como Heidegger procura pelas opiniões filosóficas do poeta e, na p. 380, analisa o método da redução semântica que Heidegger impõe a Hölderlin: no lugar das relações polivalentes, surge um conceito – o “chamado” (“Ruf”, Heidegger GW, Bd. 2, 412 e Bd. 39, p. 5).

²⁰ “A Origem da obra de arte”.

²¹ “*Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen als ein Seiendes das so ist, dass es, um zu sein, keines anderen Seienden bedarf*” (*Sein und Zeit*, 92).

Bibliografia

BOHRER, K. H. “Heidegger’s Ernstfall”. In: BOHRER, K. H. (Hg.) *Sprachen der Ironie, Sprachen des Ernstes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000.

HEGEL, G. F. W. *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, (20 vol.), Frankfurt: Suhrkamp, 1970, vols. 13, 14, 15.

_____. *Phänomenologie des Geistes*, vol. 3. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: ed. Vozes, 1970.

- _____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, vol. 20, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1981.
- HEIDEGGER, Martin. “Der Ursprung des Kunstwerkes” [“A Origem da obra de arte”]. In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949/1980.
- _____. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1953.
- _____. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Antigone de Sophocle*. Trad. Philippe Lacoué-Labarthe. Paris: Christian Bourgeois, 1978 e 1998.
- ROSENFELD, Kathrin. *Sófocles & Antígona*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- _____. *Antígona – de Sófocles a Hölderlin*. Porto Alegre: L&PM, 2000, pp. 385-408.
- _____. *Antígona – de Sófocles a Hölderlin*. Porto Alegre: L&PM, 2000 (esgotado).
- SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. Oxford University Press, 2001.

Resumo: Este artigo trata dos pressupostos tácitos e provavelmente inadvertidos da abordagem de Hölderlin por Lacoue-Labarthe. Esta segue a tendência, quase canônica, entre os filósofos da tradição heideggeriana e da desconstrução, de tornar “estético” o discurso filosófico. Esse pressuposto impede de ver o procedimento específico de Hölderlin, que procura, ao contrário, mostrar as virtualidades filosóficas que repousam nos não-ditos das constelações metafóricas. Como a maioria dos leitores atuais, LL não atribui importância ao fato de que Hölderlin procura manter a diferença entre figuras poéticas implícitas e discursos filosóficos explícitos. Desatento aos três procedimentos distintos do poeta quando 1. recria-adapta e moderniza mitos e figuras da antiguidade (Hipérion, Empédocles), 2. quando procura traduzir de modo fiel conteúdos semânticos e pensamentos implícitos dos poetas antigos (versões de *Antígona* e *Édipo Rei*) e 3. quando formula seu discurso teórico-sistemático (fragmentos filosóficos e *Observações*). Lacoue-Labarthe tampouco vê que as versões de Sófocles reconstituem a unidade semântica do mito trágico (a composição sofocliana da história e do enredo). A segunda parte do artigo procura localizar na obra de Heidegger a raiz desta “estetização do filosófico”.

Palavras-chave: Lacoue-Labarthe; Hölderlin; Antígona.

Abstract: This article treats the tacit and probably undeliberate presuppositions of Lacoue-Labarthe's approach to Hölderlin. This remains the quasi-canonical trend among philosophers of the Heideggerian tradition and from deconstruction, of making “aesthetical” the philosophical discourse. This presupposition hinders the sight of Hölderlin's specific procedure, which seeks, to the contrary, to show the philosophical virtualities, which lie in what is unsaid in metaphorical constellations. Like most contemporary readers, LL does not attribute any importance to the fact that Hölderlin seeks to maintain the difference between implicit poetic configurations and explicit philosophical discourses. Thus Lacoue-Labarthe is inattentive to the poet's three distinctive procedures when he: 1. Recreates/adapts and modernizes myths and figures from the Antiquity (Hyperion, Empedocles); 2. Seeks to translate faithfully semantic contents and implicit thoughts of early poets (the translation of *Antigona* and *Oedipus-rex*); and 3. Formulates his theoretical-systematic discourse (philosophical fragments and the *Observations*). Lacoue-Labarthe does not either see that the translations of Sophocles reconstitute the semantic unity of the tragic myth (the Sophoclean composition of history and plot). The second part of the article locates in Heidegger's work the root of this “aesthetization of philosophy”.

Key-words: Lacoue-Labarthe; Hölderlin; Antígona.

DOS IMPASSES DA ESTETÉTICA (ESTHETHIQUE)

Bruno Guimarães

Em seu comentário em defesa do ato de Antígona na *Ética da psicanálise*, Lacan observa que não se pode acabar com um homem como se faz com um cão. “Não se pode acabar com seus restos esquecendo que o registro do ser daquele que pôde ser situado por um nome deve ser preservado pelo ato dos funerais.”¹

Porém, tal afirmação não pretendia destacar exatamente a importância dos ritos fúnebres, mas, antes, o valor do ser de linguagem, ou relação do sujeito ao significante. Lacan entendia que a alienação em relação ao simbólico não eximia o sujeito da responsabilidade de sua posição ética. A questão do nome próprio, por sua vez, teria ainda um desdobramento significativo ao longo de sua elaboração teórica. Definida no início dos anos 60 como o ponto de partida em que o sujeito recebe uma marca da linguagem, ela reapareceria, no final do ensino de Lacan, ligada a uma possível resposta às aporias que se apresentaram à pretensão do seminário da ética de pensar uma superação bastante questionável da servidão do sujeito em relação à linguagem.

Lacoue-Labarthe soube determinar com precisão o significado e os impasses deste projeto. Ele identificou em Lacan os mesmos problemas que se apresentaram ao projeto antimetafísico de Heidegger. Observou inicialmente que o discurso de Lacan no seminário da *ética* se assemelhava ao de Heidegger na *Carta sobre o humanismo*, pois buscava na tragédia uma “arqui-ética” anterior à formulação filosófica do bem. Nesse momento, a *démarche* lacaniana seria análoga ao *Schritt zurück* heideggeriano, ao “passo atrás” que tem o sentido de um passo à frente.² Lacan sugeriu que o espetáculo trágico havia formulado, através do erro de Creonte, uma objeção *avant la lettre* à noção de bem, ao demonstrar que ele não poderia reinar sobre tudo sem que apareça um excesso de conseqüências fatais.³ Frente aos excessos do bem, Lacan tomou partido da posição singular transgressiva de Antígona. Esse recurso ao herói trágico em Lacan se completaria, de maneira semelhante a Heidegger, com um apelo à obra de arte. No gesto lacaniano de retomar *das Ding* como o campo sem significado (*hors signifié*) originário do mundo psíquico, ou ainda, enquanto campo de criação *ex nihilo* do universo significante, encontraríamos a mesma tentativa de renovar o modelo ontológico já tentado por Heidegger em *A origem da obra de arte*, através de uma mimesis sem mo-

delo, de uma “*mimesis* originária”.⁴ Daí Lacoue-Labarthe ter concluído que: “À sua maneira, Lacan não diz outra coisa do que aquilo que diz Heidegger.”⁵ Essa “não outra coisa” dita por Lacan da mesma maneira que em Heidegger, Lacoue-Labarthe a batizou com o neologismo “*estética*” (ou *esthétique com H*), dupla ultrapassagem da ética e da estética uma pela outra, uma *démarche* que seria semelhante em ambos.⁶

Contudo, Lacoue-Labarthe demonstra que não será mais fácil a Lacan que ao Heidegger d’*A origem da obra de arte* exorcizar a imitação.⁷ Uma transposição estética capaz de dar sustentação à arqui-ética só se tornaria viável a partir da contestação e desconstrução da ética da exemplaridade. Uma ética que não sabe o que é o bem teria por obrigação subtrair-se à ética (mimética) do exemplo, em especial a mais antiga e a mais ruínosa, que é aquela que promove o culto dos heróis. Neste aspecto, Lacan e Heidegger falham nessa obrigação.⁸

Lacoue-Labarthe lembra que nos cursos que se seguiram a sua demissão do Reitorado, nasce uma injunção no pensamento de Heidegger. A tarefa de seu ensino, ligada ao “fim da filosofia”, passa a ser entendida como a tarefa da poesia, que prepara o povo alemão para o novo “advento do deus e dos deuses”, frente uma ausência já anteriormente observada por Hölderlin da condição trágica do homem moderno que é o desamparo metafísico do abandono dos deuses. Esse advento exigiria, sobretudo, uma qualidade arqui-ética pressuposta e requerida para a poesia que é a experiência da coragem.⁹ Entretanto, Lacoue-Labarthe demonstra que essa interpretação de Heidegger da coragem da poesia se apóia num apelo ao mito. Para Heidegger, o próprio poeta se definiria como um herói, uma espécie de semideus, mediador entre deuses e homens, que se apossa dos sinais divinos, no auge do perigo, para dizer a verdade. A razão disso é que não há nada, nem ninguém, responsável por autorizar o poema ao poeta. Nesse sentido, o poeta é aquele que assume o risco. Não é um deus, como na poesia antiga, que dita o poema. Ao contrário, é a falta de deus mesma que o torna possível. Em outras palavras, Heidegger reconhece que há algo originalmente colocado na própria poesia que nos dita um ato ético mesmo diante da ausência dos deuses.¹⁰

Obviamente, não há em Lacan o mesmo culto ao herói-poeta de Heidegger, mas ele repete o gesto da exemplaridade mimética ao transformar a conduta radical de Antígona em um modelo para o desejo do analista, isto é, para o desejo que alcança o final de uma análise. Numa passagem bastante polêmica do seu *Seminário*, Lacan afirmou que “Antígona leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo

de morte como tal. Esse desejo, ela o encarna.”¹¹ Afirmou ainda que a função do desejo deve permanecer numa relação fundamental com a morte”, para em seguida se perguntar se, de fato, o verdadeiro término de análise não deveria confrontar aquele que a ela se submeteu à realidade de sua condição humana, a saber, a *Hilflosigkeit*, ao desamparo, onde o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte, não deveria esperar a ajuda de ninguém.¹²

Quanto a essa função resolutive do desejo “numa relação fundamental com a morte”, o próprio Lacoue-Labarthe reconhece que o comentário de Lacan não pretendia condenar o homem a uma paralisia resignada diante de sua condição mortal. A revelação dessa condição-limite visava a uma transposição da apatia niilista. O homem deveria enfrentá-la para abandonar finalmente qualquer expectativa enganadora de ajuda e “ir à luta”. O problema é que, apesar de todo seu esforço em demonstrar uma possível saída para o desamparo metafísico, ao exaltar o heroísmo de Antígona, Lacan acabou estabelecendo, contra sua vontade, uma solução metafísica.¹³

Sabe-se que mais tarde Lacan revê sua posição. O elogio ao desejo purificado de Antígona e a insistência em relação à *Coisa* freudiana demonstravam que, naquele momento, Lacan acreditava que o real só poderia ser atingido a partir de uma completa depuração do imaginário. Entretanto este posicionamento mostrou-se problemático diante da objeção que ele mesmo havia feito à moral kantiana, ao aproximá-la do universo sadiano, no que diz respeito justamente à exigência de pureza. A partir do *Seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* [1964], Lacan opera, pouco a pouco, uma tomada de distância da ética do desejo puro. Ele percebe que se mantermos a pureza até o fim podemos ser levados a algo desastroso como um sacrifício a um Deus obscuro.¹⁴ Disso, concluiria que a Lei moral, examinada de perto, não é outra coisa senão o desejo em estado puro” e que “o desejo do analista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, à posição de se assujeitar a ele. Só aí pode surgir a significação de um amor sem limite, porque fora dos limites da lei, somente onde ele pode viver”.¹⁵ A nova concepção resolutive do desejo do analista confrontada com o significante primordial ficará mais clara quando introduzirmos a discussão dos nomes próprios. Por ora, devemos nos concentrar na idéia da diferença absoluta.

Na verdade, gostaríamos de nos perguntar a partir de agora se essa proposta tardia de Lacan de pensar a “diferença absoluta” somada a sua teoria

dos nomes próprios não encontraria ressonâncias com a *mímese sem modelos* e o com o testemunho da singularidade, que seriam as diretivas que Lacoue-Labarthe extrai do trágico moderno de Hölderlin para superar o contra-senso da recaída de Heidegger na metafísica em sua tentativa mesma de superá-la. Portanto, mais uma vez, as análises de Lacoue-Labarthe nos servirão de guia. A hipótese aqui aventada é a de que a nova orientação lacaniana seja também em parte decorrente de uma estratégia heideggeriana, ainda que corrigida por uma ética do ato. O ponto de partida dessa nova perspectiva está mais uma vez assentado sobre um questionamento heideggeriano sobre a maneira como a metafísica encobriu a verdade da relação entre identidade e diferença.

No escrito sobre a *Identidade e diferença*, Heidegger mostra que o princípio de identidade encobre a mesmidade da diferença. Por que dizer que A é A? Trata-se de uma tautologia. Cada A é, ele mesmo, o mesmo. A verdadeira questão se desloca para o “é” da proposição “A é A”.¹⁶ O princípio de identidade fala do ser do ente. Este ser se revela no comum-*pertencer* (*Zusammengehörigkeit*).¹⁷ Mas o pensamento que representa não é capaz de penetrar no fundamento da comunidade dos entes. Para tanto, faz-se necessário um salto. Como o ser não pode ter um fundamento que o fundamente, verificar o fundamento (*Grund*) em que todo o ser do ente se funda é saltar no abismo (*Ab-grund*).¹⁸ Finalmente, o texto de Heidegger procura mostrar como esse comum-*pertencer* da origem essencial do ser pode ser pensado a partir do acontecimento-apropriação (*Ereignis*).¹⁹

Já em *Introdução à metafísica*, Heidegger se propõe a acompanhar o destino metafísico da incompreensão do ser. Tomando como referência a gramática do ser, Heidegger mostra que, no início, o ser era um verbo, depois transformou-se em substantivo. Ao dizermos somente “ser”, o que designamos permanece profundamente indeterminado. Contudo, pela transformação lingüística do infinitivo em substantivo verbal, se fixou o “vazio” de que se falava no infinitivo: o “ser” foi posto como um objeto fixo.²⁰ O substantivo “ser” supõe que o que foi designado seja agora o mesmo. Ele se converte agora em algo que “é”, entretanto, com isso, fazemos do ser um “ente”. Na expressão “o ser”, a forma verbal se aplica, a uma só vez, a uma evacuação e a uma fixação do vazio. Heidegger atém-se ainda às dificuldades decorrentes do ser que acompanham as expressões: eu sou, tu és, nós somos, eu era, nos éramos, etc. Quando digo: “eu sou”, do ser-aí pensado cada um só pode dizer: “meu ser” se realmente se trata do próprio. Mas, afinal, o que nossa compreensão capta daquilo em que sua essência se apóia? Aparentemente, nenhum outro ente nos é tão próximo como aquele que nós mesmos somos, mas, no que

diz respeito ao que captamos, percebemos que cada um é o mais alheio de si mesmo, tão alienado como o eu está do tu, na expressão “tu és”. Ou ainda, considerando que estamos hoje na época do “nós”, que nomeamos na proposição: “Nós somos”? Há de se perguntar se nesta afirmação reside de fato a constatação da existência material numa pluralidade de eus. E ainda, o que ocorre com o “eu era” e o “nos éramos”, com o ser do passado? Ficou para atrás de nós? Ou somos justamente o que éramos? Acaso não chegamos a ser o que somos? Ao final, Heidegger consegue mostrar que a pretensa identidade do eu sustentada pelas formas verbais tomadas do infinito “ser” produz exatamente o contrário de uma verdadeira esclarecimento do ser.²¹

A importância destas duas demonstrações de Heidegger é apontar para uma dimensão não-psicológica da crítica à identidade do sujeito autoconsciente. O princípio de identidade é no máximo um efeito de hipóstase que o ser falante experimenta em um momento *a posteriori*. Do acontecimento novo que emerge da abertura do ser, a metafísica tradicional nada quer saber, antes, pretende enquadrá-lo na atualização de um possível preexistente. Assim, o acontecimento em seu primeiro instante é já vivido como se já estivesse lá. Se por outro lado, não houvesse a garantia de uma tal identidade, qual seria a ética correspondente?

Como anunciamos anteriormente, a nova perspectiva resolutive do desejo antimetafísico de Lacan é a do desejo de obter uma diferença absoluta que só pode ser corretamente compreendida numa dimensão ética do ato. Para abordar essa questão devemos nos reportar às discussões de Lacan sobre “a ética que se inaugura pelo ato psicanalítico”²² e sobre o que representou o “acontecimento Freud”²³ na descoberta da psicanálise.

O *Seminário XV: o ato psicanalítico*, de Lacan, discute o tipo de decisão e engajamento que é necessário a vários atos fundamentais da psicanálise, seja o que faz com que um psicanalisante passe à psicanalista, ou mesmo o ato do próprio nascimento da psicanálise.²⁴ Neles, Lacan demonstra que há uma certa antecipação sem a qual a análise das condições situacionais nunca se fecham, impedindo assim a efetivação do ato.²⁵

A fórmula de Lacan segundo a qual “o analista só se autoriza de si mesmo” tornou-se clássica.²⁶ Entretanto, devemos observar que essa afirmação não se aplica apenas a uma diretiva clínica. Ela também nos informa sobre o engajamento de Freud, ao assumir a decisão de fundar uma nova disciplina, diante de seu encontro inesperado com o objeto problemático da histeria.

O saber construído, nesse momento, não estava previamente garantido por nenhuma autoridade, por nenhum Outro autor. É a isso que se refere

Lacan quando se pergunta: “se já estava lá, “quem o sabia?”²⁷ Ao retomar o mesmo argumento no seminário seguinte, ele ainda acrescentaria: “A questão é esta: este saber em progresso está em qualquer lugar já lá? Foi daí que ele diz ter tirado a questão do *sujeito suposto saber* para desautorizá-la.”²⁸ (Grifo nosso).

É dentro dessa mesma perspectiva que a fala de Lacan aborda a novidade do “acontecimento Freud” no plano ético. Sua descoberta possui tanto o aspecto accidental de um “tropeço” característico de um acontecimento como o caráter engajado de um ato. Trata-se de um médico que se depara com algo problemático, com aquilo que representa a realidade mais recusada até então pelos seus contemporâneos. E decide sustentar por conta própria uma prática e um discurso para lidar com a histeria, que implicava um distanciamento de sua formação em medicina. Há um engajamento no seu ato de sustentar um discurso impossível. Daí a conclusão de Lacan sobre um certo imperativo ético, segundo o qual: “O que quer que seja, é preciso chegar lá.”²⁹ Finalmente, ao manter-se fiel ao postulado da existência do inconsciente, o ato de Freud produz efeitos.

Percebemos, portanto, que a perspectiva do ato lança a questão ética em um campo aberto da fundamentação sem fundo. Evidentemente, trata-se em Lacan de desautorizar a busca metalingüística de apoio no Outro da linguagem. Para usarmos os termos de Lacoue-Labarthe, trata-se também de um retorno ao desamparo metafísico, desaparecimento de modelos e testemunho da singularidade. Mas será que esta ética é capaz de produzir finalmente a superação da servidão do sujeito em relação à linguagem, de que falávamos no começo? Nesse ponto, somos conduzidos às respostas formuladas pela teoria do nome próprio.

Como anunciamos anteriormente, Lacan começou a trabalhar com a questão dos nomes próprios no início dos anos 60. Em seu seminário da identificação, ele faz referência à definição de Russell, segundo a qual o nome próprio seria “uma palavra para designar o particular em sua particularidade”, mas prefere não adotá-la.³⁰ Prefere considerar o que chamou do caráter idiótico do nome próprio, no sentido grego da palavra, ou seja, o nome próprio seria esse traço significante primeiro isolado dos outros. Trata-se de uma sigla que marca pela primeira vez o sujeito e o transforma em servo da linguagem, mas apesar de poder dizer como o indivíduo se chama, ele não diz absolutamente nada dele. A ambigüidade dessa primeira marca da linguagem sobre o sujeito está exatamente aí. Apesar de ser um primeiro significante, ele não chega a produzir sentido a partir de uma relação diferen-

cial com os demais significantes. Apoiando-se nos trabalhos do egiptólogo Gardiner sobre a pedra de Roseta, Lacan assinala que um texto indecifrável presente numa inscrição bilíngüe sempre aguarda o discernimento do nome próprio, como um elemento que não se traduz em outras línguas, para que possa se tornar decifrável. Disso concluiu que o nome próprio é um ponto de real na linguagem. Ele funciona como uma primeira marca significante que não chega a garantir um sentido, mas também não pode ser apagada. É o ponto zero da inscrição do sujeito na cadeia simbólica. Na verdade, todo efeito *a posteriori* de deslizamento significante pode produzir algum sentido e fazer com que o sujeito se torne refém da linguagem, mas, justamente, essa primeira marca isolada mostra que existe uma outra possibilidade.

Mais tarde, nos anos 70, já no final de seu ensino, Lacan aproximaria o nome próprio da noção de *sinthome*, ou seja, desse sintoma que já não pode mais ser inteiramente desfeito pela análise. Nessa formulação, o sintoma apresenta uma nova característica. Ele passa a ser grafado como “*sinthome*” para ser diferenciado do sintoma pré-analítico, o *symptôme*, e já não é visto apenas como um “estofo” ou um “nó de significantes”,³¹ capaz de proporcionar a satisfação secundária de uma identificação narcísica ao atribuir ao sujeito uma significação dentro de sua estrutura sócio-simbólica, como era até o final dos anos 50. No momento em que é isolado e se opõe à utilidade dessa estrutura do Outro da linguagem, ele já não serve para nada. Em outras palavras, os significantes que representam o sujeito deixam de se prestar ao sentido. Nessa perspectiva, se já não é possível contar com uma completa suspensão do efeito da cadeia significante sobre o sujeito, ainda assim, o sujeito pode se mostrar não inteiramente assujeitado ao Outro e à significação. Devemos observar, finalmente, que nenhuma pureza é considerada nessa formulação, e também nenhum heroísmo ou grande verdade a ser anunciada. Aqui o sujeito é simplesmente reduzido a um resto sem importância. Ou ainda, para finalizar com as palavras de Lacoue-Labarthe, não seria esse o caso de restar apenas o testemunho da singularidade prosaica de sua própria vida?

Notas

- ¹ LACAN. *O seminário, livro VII: A ética da psicanálise*. p. 338. Citado por Lacoue-Labarthe em “De l'éthique: à propos d'Antigone”. In: *Lacan avec les philosophes*, pp. 21-36.
- ² Cf. LACOUÉ-LABARTHE. “De L'Éthique: à propos d'Antigone». In: *Lacan avec les philosophes*, p. 23.
- ³ Cf. LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*. p. 313–314.
- ⁴ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. “De L'Éthique: à propos d'Antigone”. In: *Lacan avec les philosophes*, pp. 31-33.
- ⁵ *Ibid.* p. 32.
- ⁶ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. “De L'Éthique: à propos d'Antigone”. In: *Lacan avec les philosophes*, p. 35.
- ⁷ LACOUÉ-LABARTHE. “De L'Éthique: à propos d'Antigone”. In: *Lacan avec les philosophes*, p. 33.
- ⁸ Cf. LACOUÉ-LABARHE. “A coragem da poesia”. In: *A Imitação dos Modernos*, p. 297.
- ⁹ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. “A coragem da poesia”. In: *A imitação dos modernos*, p. 280.
- ¹⁰ LACOUÉ-LABARTHE. “A coragem da poesia”. In: *A Imitação dos Modernos*, p. 281.
- ¹¹ LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 342.
- ¹² LACAN. *O seminário, livro VII: a ética da psicanálise*, p. 364. Cf. LACOUÉ-LABARTHE. “De l'éthique: à propos d'Antigone”. In: *Lacan avec les philosophes*. p. 23.
- ¹³ Cf. LACOUÉ-LABARTHE. “Tipografia”. In: *A Imitação dos modernos*, pp. 58-63.
- ¹⁴ Cf. LACAN. *O Seminário, Livro XI. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 259. Ver ainda o comentário de *A ciência e a verdade*, em que Lacan demonstra, a exemplo da relação dialética entre o desejo do sujeito e o desejo do Outro, como o desejo do religioso opera em relação a Deus: “O religioso entrega a Deus a incumbência da causa, mas nisso corta seu próprio acesso à verdade. Por isso ele é levado a atribuir a Deus a causa de seu desejo, o que é propriamente o objeto do sacrifício.” LACAN. “A ciência e a verdade”. In: *Escritos*, p. 887.
- ¹⁵ Cf. LACAN. *O Seminário, Livro XI. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 260.
- ¹⁶ Cf. HEIDEGGER. “Identidade e Diferença”. In: *Heidegger*. p. 179.
- ¹⁷ Cf. HEIDEGGER. “Identidade e Diferença”. In: *Heidegger*. p. 181.
- ¹⁸ Cf. HEIDEGGER. “Identidade e Diferença”. In: *Heidegger*. p. 183.
- ¹⁹ Cf. HEIDEGGER. “Identidade e Diferença”. In: *Heidegger*. p. 185
- ²⁰ Cf. HEIDEGGER. *Introducción a la metafísica*. p. 107.
- ²¹ Cf. HEIDEGGER. *Introducción a la metafísica*. pp. 107-109.
- ²² Cf. o resumo do *Seminário XV* de LACAN. “O ato psicanalítico”. In: *Outros escritos*, p. 376.

²³ Apesar de aparecer numa certa continuidade com as discussões apresentadas pelo *Seminário do ato psicanalítico*, a expressão só é apresentada no Seminário seguinte: *De um Outro ao outro*, na seção do dia 26 de fevereiro de 1969. Não publicado.

²⁴ Cf., especialmente, a seção de 15 de novembro de 1967 do *Seminário XV. O ato psicanalítico*. Não publicado.

²⁵ Vale lembrar que Hegel é, na verdade, o primeiro a criticar o formalismo moral da pureza sem conteúdos de Kant e sua crítica às distorções da cosmovisão moral na *Fenomenologia do Espírito* incide exatamente sobre a incapacidade da bela alma de “confiar-se a diferença absoluta”, já que não se pode examinar todas as circunstâncias do atos, sob o risco de estender esse exame ao infinito. Cf. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. vol. II, p. 134.

²⁶ LACAN. “Nota italiana”. In: *Outros escritos*, p. 311.

²⁷ Cf. a seção de 15 de novembro de 1967 do *Seminário XV. O ato psicanalítico*. Não publicado.

²⁸ Cf. a seção de 30 de abril de 1969 do *Seminário XVI. De um Outro ao outro*. Não publicado.

²⁹ LACAN. *O seminário, Livro XI. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 37.

³⁰ Cf. a seção de 20 de dezembro de 1961 do *Seminário IX. A indentificação*. Não publicado.

³¹ LACAN. “Televisão”. In: *Outros escritos*, p. 515.

Bibliografia

HEGEL, G.W. F. *A Fenomenologia do Espírito*. 2 v. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1988.

HEIDEGGER, M. “Identidade e Diferença”. Tradução de Ernildo Stein. In: *Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

_____. *Introducción a la metafísica*. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires: Editorial Nova, 1959.

_____. *A Origem da Obra de Arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1977.

_____. “Sobre o humanismo”. Tradução de Ernildo Stein. In: *Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

HÖLDERLIN, F. *Reflexões*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

LACAN, J. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

- _____. *O seminário, livro VII. A ética da psicanálise [1959-60]*. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- _____. *Le séminaire, livre IX. L'Identification*. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2000.
- _____. *O seminário, livro XI. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise [1964]*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- _____. *Le séminaire, Livre XV, L'acte psychanalytique [1967-68]*. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2002.
- _____. *Le séminaire, livre XVI. D'un Autre à l'autre*. Paris: éd. hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, 2002.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. "Typographie". In: *Mimesis des articulations*. Paris: Seuil, 1978.
- _____. *L'imitation des Modernes* (Typographies II). Paris: Galilée, 1986.
- _____. *Imitação dos Modernos. Ensaio sobre arte e filosofia*. Tradução de João Camilo Penna e Virgínia de Araújo Figueiredo. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. "De l'éthique: à propos d'Antigone". In: *Lacan avec les philosophes*. Paris: Albin Michel, 1991.
- _____. *Le théâtre de Hölderlin*. Paris: P.U.F., 1998.
- SÓFOCLES. *Antigone*. In: *Théâtre complet*. Traduction de Robert Pignarre. Paris: Flammarion, 1964.

Resumo: O termo *estética* (ou *esthétique com H*) foi cunhado por Lacoue-Labarthe para designar, a um só tempo, o sentido do projeto ético de Lacan de retornar ao teatro trágico, procurando resgatar uma ética anterior à formulação filosófica do bem e a proximidade desse gesto teórico com aquele empreendido por Heidegger na *Carta sobre o humanismo*. Lacan teria demonstrado coragem ao tentar extrair uma ética da tragédia de *Antígona* num momento em que a “rigorosa indiferença estruturalista” parecia ter interditado a questão ética. Em meio ao universo de desamparo metafísico, Lacan precisava ainda transpor a representação em direção à *coisa* freudiana, tal como Heidegger havia feito ao tentar renovar o modelo ontológico em *A origem da obra de arte*, através de uma “*mimese originária*”, uma *mimese* sem modelo. Esse recurso ao herói trágico, somado ao apelo à obra de arte, na estratégia de ambos, inspirou a formulação do conceito *estética*: uma dupla ultrapassagem da ética e da estética uma pela outra. Entretanto, Lacoue-Labarthe também alertou para os efeitos ético-políticos ruinosos que uma certa apropriação especulativa da arte produziria. Os modelos do herói-poeta, em Heidegger, e do desejo puro e transgressor de Antígona, em Lacan, precisavam ser questionados. Lacoue-Labarthe aprendeu com o trágico moderno de Hölderlin a operar com o desamparo metafísico, com o desaparecimento de modelos e com o testemunho da singularidade. Neste trabalho, pretendemos retomar a discussão da *estética* com Lacoue-Labarthe para nos perguntarmos se a proposta tardia de Lacan de pensar a “diferença absoluta” e a teoria dos nomes próprios não encontraria ressonâncias com a *mimeses sem modelos* e com o testemunho da singularidade.

Palavras-chave: Lacan; Ética; Lacoue-Labarthe.

Abstract: The term *esth-ethics* was coined by Lacoue-Labarthe in order to designate both the meaning of Lacan’s ethical project of returning to the tragic theater, seeking to rescue an ethics prior to the philosophical formulation of the good, and the closeness of this theoretical gesture with the one worked out by Heidegger in the *Letter on Humanism*. Lacan would have demonstrated courage in trying to extract an ethics from Antigone’s tragedy, at the moment when the “the rigorous structuralist indifference” seemed to have forbidden the question of ethics. In the midst of the world of metaphysical thrownness, Lacan still needed to transpose representation in the direction of the Freudian *thing*, such as Heidegger had done when he tried to renew the ontological model in *The Origin of the Work of Art*, through an “originary mimesis”, a *mimesis* without a model. This recourse to the tragic hero, adding to the appeal to the work of art, in the strategy of both, had inspired the formulation of the concept of *esth-ethics*: a double overturning of ethics and of esthetics by each other. However, Lacoue-Labarthe also alerts us to the disastrous ethico-political effects which a certain speculative appropriation of art could produce. The models of the poet-hero, in Heidegger, and Antigone’s pure and transgressive desire in Lacan, needed to be questioned. Lacoue-Labarthe learned with Hölderlin’s modern tragic to operate with metaphysical thrownness, with the disappearance of models and with the witnessing of singularity. In this paper we wish to take up again the discussion of *esth-ethics* with Lacoue-Labarthe in order to ask ourselves if Lacan’s belated proposition of thinking “absolute difference” and the theory of the proper names does not find resonances in *mimesis without models* and with the witnessing of singularity.

Key-words: Lacan; Ethics; Lacoue-Labarthe.

O SUBLIME, A FICÇÃO

VERDADES SUBLIMES: LACOUÉ-LABARTHE E A TRADIÇÃO DO BELO SUBLIME

Márcio Seligmann-Silva

*Para Camillo e Marc,
que me ensinaram a ler Philippe.*

Poucos autores foram tão importantes na minha formação quanto Philippe Lacoue-Labarthe. Devo a ele uma leitura mais complexa de conceitos como os de *mimesis*, tradução e de trágico, além de ele ter aguçado meu olhar para sutilezas nas obras de Diderot, Kant, Hegel, Friedrich Schlegel, Novalis, Hölderlin, Nietzsche, Heidegger, Paul Celan, Walter Benjamin, Derri-da, entre outros. Suas traduções e comentários de Hölderlin e dos primeiros românticos me acompanham já há quase duas décadas e sempre retorno a elas, a cada vez descobrindo novos aspectos das brilhantes análises de Lacoue-Labarthe. Ele era sem dúvida um dos maiores filósofos de sua geração e sua falta deixou um vazio que nunca poderemos preencher. Desde meu primeiro livro, *Ler o livro do mundo*, já escrevo a partir de Lacoue-Labarthe. Neste espaço gostaria de aproveitar para estabelecer um diálogo com um aspecto de sua obra que sempre me intrigou, mas que, lamentavelmente, não pude discutir com ele. Refiro-me à sua teoria do sublime levada a cabo no seu ensaio “A verdade sublime”. Como de costume, reencontramos neste trabalho de Lacoue-Labarthe sua costumeira inteligência e erudição a serviço da *mise au point* de importantes conceitos estético-filosóficos. Mas a operação ou as operações realizadas aqui me intrigam em muitos pontos. Daí eu lamentar tanto não ter podido endereçar este texto, esta questão, esta interrogação, antes. Cabe tentar resolver esta dúvida a partir dos textos de Lacoue-Labarthe. Aqui tão-somente esboçarei esta questão, ou talvez minha não-compreensão de seu texto. Em outra ocasião e com mais calma gostaria de desenvolver esta dúvida de modo mais alongado e sistemático.

Coloquemos a questão. Por que, por que vias e visando o que, Lacoue-Labarthe, no seu ensaio “A verdade sublime”, assume de modo quase que total o ponto de vista de Heidegger? A pergunta procede porque Lacoue-Labarthe foi não só um grande leitor e comentador deste filósofo, mas também alguém que teve a coragem de ver nele “o pensador do nacional-socia-

lismo” (LACOUÉ-LABARTHE, 2002, p. 69). Por sua vez, no ensaio em questão Lacoue-Labarthe vai aderir a teses heideggerianas que expressam momentos fundamentais da filosofia deste autor. Algumas destas teses têm uma clara relação com aquilo que Lacoue-Labarthe denominou ontotipologia em Heidegger, ou seja, um pensamento a partir de *tipos*, a partir de um modelo de pensamento que anseia sempre por “heróis”, “mitos”, e reproduz dispositivos de “formação”, *Gestaltung*, do “povo”. As operações realizadas no longo artigo em questão são múltiplas e complexas. Resumidamente podemos dizer que:

1) Lacoue-Labarthe apresenta o que seria uma teoria latente do sublime na obra de Heidegger. Este autor, como recorda Lacoue-Labarthe, não se dedicou nunca explicitamente a este conceito. O sublime poderia ser lido, no entanto, como uma espécie de correlato da teoria heideggeriana da *ale-théia*, ou seja, da verdade como movimento de *Lichtung*, abertura, no seu jogo com a ocultação, *léthe*, esquecimento. O *Scheinen* (aparecer) e o *pháinesthai* (dar-se, mostrar-se, anunciar), conceitos centrais para Heidegger, seriam o próprio sublime.

2) Mostra-se que Heidegger teria pertencido a uma longa e poderosa tradição (do) sublime, que remontaria a autores anteriores a Platão, passaria por Aristóteles, (Pseudo-)Longino, Kant, Hölderlin, Nietzsche, Freud e depois teria reverberações em Benjamin, entre outros. Nesta segunda operação, o sublime perde sua distinção com o conceito de belo: “a essência do sublime não é outra coisa senão o belo”, escreve Lacoue-Labarthe (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 242). Existe aqui uma clara complementaridade de gestos: ao heideggerianizar¹ o sublime, Lacoue-Labarthe o aproxima e submete ao conceito de belo.

A operação toda se resume no que considero um processo de a) heideggerianização do conceito de sublime e b) aplicação deste conceito heideggerianizado à tradição destes autores mencionados. Ou seja: Lacoue-Labarthe refaz a tradição do sublime a partir de uma leitura/criação do conceito de sublime em Heidegger. A falta, o que foi esquecido em Heidegger – o sublime – torna-se o que merece ser salvo nele. A sublime falta é enxertada com conceitos como *Darbringen* (oferecer/apresentar) e o “belo”; a história do sublime, por sua vez, é reescrita a partir desta sublime falta enxertada. A ironia desta estrutura de pensamento é evidente. O sublime sempre foi considerado um dos mais importantes modos de se pensar o negativo,² é apresentado *ex-negativo* na obra de Heidegger e depois projetado sobre outros autores.

O resultado da operação é “positivo” em mais de um sentido: retira-se do sublime sua carga negativa, constrói-se uma grandiosa (monumental) tradição do sublime.

Vale notar que esta operação toda é feita com enorme conhecimento de causa. Não se trata de distração ou de falta de rigor, muito pelo contrário. Lacoue-Labarthe reafirma-se como um grande conhecedor da tradição estética e das teorias do sublime. O que está em jogo aqui é um gesto filosófico de Lacoue-Labarthe que deve ser visto no contexto de sua obra. Neste texto propedêutico proponho apenas um primeiro passo: a leitura do próprio artigo de Lacoue-Labarthe. Tentemos agora acompanhar e comentar as estações desta surpreendente operação de leitura.

* * *

O ensaio “A verdade sublime”, publicado em 1988 em uma importante coletânea denominada *Du Sublime* e organizada por Jean Luc Nancy e Michel Deguy, é dividido em seis partes. Proponho que caminhemos por cada uma delas, tentando destacar os principais gestos de Lacoue-Labarthe na sua operação de leitura e reinscrição do sublime.

I. Na primeira parte Lacoue-Labarthe inicia, como que *in media res*, apresentando momentos centrais da teoria do sublime da terceira *Crítica* de Kant. Kant serve como uma figura bifacial, que dialogaria com o que Lacoue-Labarthe logo indicará se tratar de duas grandes tradições do sublime. Kant legitimará esta tese da dupla tradição. Lacoue-Labarthe concentra-se em dois exemplos do sublime no autor de Königsberg: o primeiro é a famosa afirmação: “Talvez não haja nenhuma passagem mais sublime no livro de leis dos judeus [*im Gesetzbuche der Juden*] que o mandamento: ‘Tu não deves fazer-te nenhuma imagem [*Bildnis*] nem qualquer comparação [*Gleichnis*], quer do que está no alto do céu, nem sobre a terra nem sob a terra’, etc.” (KANT, 1959, p. 122). Esta apresentação ao mesmo tempo hiperbólica do sublime (*nada há de mais sublime...*) e modulada (*talvez*) é duplicada no outro exemplo tomado por Lacoue-Labarthe: “Talvez jamais tenha sido dito algo mais sublime, ou se tenha exprimido um pensamento de modo mais sublime, do que naquela inscrição do templo de *Ísis* (a mãe da *Natureza*): ‘Eu sou tudo o que é, foi e será e nenhum mortal descerrou meu véu.’” (KANT, 1959, p. 171). Lacoue-Labarthe comenta inicialmente o conceito de sublime derivado do primeiro exemplo: ele seria eminentemente metafísico (ou metafísico, como ele escreve, talvez sob influência de Heidegger). A imaginação é

apresentada em Kant como meio de apresentação daquilo que está acima da experiência. No sublime, como nas idéias estéticas, vemos em Kant, como recorda Lacoue-Labarthe, meios de se indicar aquilo que conceitos e palavras não conseguem atingir. Isto resumiria “o pensamento clássico sobre o sublime” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 227). Mas Kant teria ido além deste pensamento justamente como demonstra o exemplo da inscrição de Ísis. Se nesta passagem existe a idéia do ser não apreensível da verdade, em outras duas também lembradas por Kant (dois versos, um de Frederico o Grande – ninguém mais indicado para escrever de modo sublime... – outro de Wifhof) surge a questão do Sol como emblema não de um heliotropismo típico da metafísica, mas sim de uma concepção de sublime oposta a esta tradição. Como escreve Lacoue-Labarthe (também modulando): “Talvez, no fundo, esteja aí minha questão” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 228). A questão é propor, contra a leitura derridiana do heliotropismo como um tropo da metafísica, da tradição platônica do culto da Idéia como sol, fonte primeira, uma concepção também heliocêntrica, mas que não seria metafísica ou (neo)platônica. Escutemos Lacoue-Labarthe: “Pergunto-me se, sob o tema da luz, do brilho, clarão, ofuscação etc., não se engaja, aqui e ali, mediante algumas condições, algo totalmente diferente da assunção metafísica do ver e da coerção sem limites do teórico.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 228). Lacoue-Labarthe pensa evidentemente aqui na raiz de teoria em *theoréó*, ver. Se nos dois exemplos, a da passagem bíblica e a inscrição no templo de Ísis, existe algo como a apresentação da inapreensibilidade de Deus, pronunciada ou inscrita pelo próprio Deus, o que seria algo compatível com a concepção sublime metafísica (o sublime é toda “apresentação do inapreensível”), por outro lado o exemplo de Ísis, oriental, poderíamos pensar, em oposição ao judaico-cristão, remeteria a algo diverso desta tradição. Não se trataria aí mais da lógica (hiperbólica) da *mimesis*, da reprodução e da imitação, como no caso da lei mosaica, mas sim de *desvelamento*. Para Lacoue-Labarthe isto mudaria tudo. Ou seja, já neste primeiro passo e através de uma leitura de Kant, Lacoue-Labarthe apresenta a possibilidade de se distinguir duas tradições ou “escolas” do sublime: uma metafísica, vale dizer, platônica, calcada na idéia de *mimesis*, outra antiplatônica, baseada na idéia de desvelamento. Passemos à segunda estação.

II. Aqui Lacoue-Labarthe introduz Heidegger como guia para esta leitura da dupla tradição do sublime. Partindo de “A origem da obra de arte” e do primeiro curso sobre Nietzsche (“A vontade de potência enquanto arte”), Lacoue-Labarthe retoma a concepção heideggeriana de “estética”. Para Hei-

degger a estética seria uma espécie de “ave de Minerva” que teria nascido no ocaso da “grande arte” e da “grande filosofia” – sendo que estes adjetivos “grandes” não deixam de indicar uma certa sublimidade arcaica. A “grande arte” teria ficado sem pensamento conceitual correspondente. A estética nasce com Platão – mesmo que Heidegger reconheça que o conceito seja do século XVIII – e ela significa “a apreensão metafísica (platônica e pós-platônica, Nietzsche inclusive) da arte e do belo.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 230). É interessante notar que para Heidegger (e aparentemente para Lacoue-Labarthe também) não existe problema em se reduzir o campo da estética ao do belo: mas isto não é de modo algum um consenso. Num segundo passo, Lacoue-Labarthe introduz a análise heideggeriana da origem da visão platônica do mundo que entende o *phainesthai* (mostrar-se, o aparecer) como derivado da Idéia. Nesta passagem Lacoue-Labarthe estende a noção de estética a toda filosofia, uma operação digna de atenção e que não é rara neste filósofo: “O que Platão inventou, e se tornou assim responsável pela filosofia (e pela estética), foi, como disse Heidegger, que o ente aparece ‘segundo seu *eidos*’. O gesto inaugural da filosofia (da estética) é a submissão eidética do *phainesthai* e não, arrisco aqui esta palavra, a apreensão ‘fântica’ da presença.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 231). Novamente Lacoue-Labarthe está apresentando sua tese de que existe uma “fototropismo” da filosofia que não seria necessariamente platônico e metafísico. Ele preserva o “fântico” de sua identificação imediata com a noção de Idéia, de idéia-solar, fonte-primeira, visão das formas etc. Mas o surpreendente desta operação – ao menos para meus olhos – é a definição heideggeriana “do belo” (que de resto é visto como equivalente da arte, o que Lacoue-Labarthe parece aceitar) em uma chave que, segundo Lacoue-Labarthe, seria ao mesmo tempo a do *ekphanéstaton* (mostrar-se à luz) e contra o platonismo. Esta leitura que Lacoue-Labarthe propõe não me parece de todo convincente. Citemos a passagem heideggeriana em questão (de “A origem da obra de arte”): “Na obra, diz Heidegger, é a verdade que vem à obra e não apenas algo verdadeiro (...) É assim que é iluminado (*gelichtet*) o ser que se oculta a si mesmo. A luz assim feita agencia seu aparecer (*sein Scheinen*) na obra. O brilho do aparecer (*das Scheinen*) agenciado na obra é o belo. A beleza é um modo, para a verdade enquanto desvelamento, de desenrolar a sua essência.” (*apud* LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 231). Lacoue-Labarthe observa logo em seguida a esta citação: “Isto traz muita luz.” E isto sem nenhuma ironia: esta é, para mim, a trágica ironia deste texto (sua falta de ironia). Ao aproximar *Scheinen* de *phainesthai* Lacoue-Labarthe reconstitui o cerne da visão de arte/do belo de Heidegger,

que, como veremos em seguida, será articulada ao conceito de sublime. Ele desvincula totalmente do platonismo esta concepção da visualidade solar do belo. Ora, a leitura neoplatônica da obra de arte amplamente praticada desde o Renascimento, de Marsilio Ficino em diante, até o primeiro Benjamin, como veremos, está calcada em idéias e formulações muito próximas a esta de Heidegger. A noção de “essência” está a um passo dos *eide*. A operação em andamento no ensaio de Lacoue-Labarthe parece mais a de retirar a teoria da arte e a filosofia de Heidegger da esfera não apenas metafísica, mas sobretudo judaico-cristã. Mas “super-grecizar” Heidegger (se é que isto é necessário, lembremos das brilhantes leituras deste filósofo levadas a cabo pelo próprio Lacoue-Labarthe em outros ensaios) não é o suficiente para romper seu vínculo com um certo platonismo e idealismo.

Lacoue-Labarthe passa em seguida pela leitura que Heidegger fez da estética (no sentido mais estrito) de Kant e de Hegel. Nesta análise ele recorda que “‘sublime’ é uma palavra que não pertence ao léxico heideggeriano” para em seguida apresentar sua tese: “mesmo se o conceito – e a própria coisa – estão presentes em toda parte (nem que seja como ‘grandeza’).”³ (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 232). Ou seja: também a tese de Lacoue-Labarthe é eminentemente sublime: trata de uma “grandeza” que se apresenta apenas *ex negativo* na obra do filósofo da floresta negra. Esta reflexão sobre e a partir da ausência logo se desdobra (hiperbolicamente) em outro jogo de ausência como presença: Lacoue-Labarthe nota que Kant está ausente da história da estética que Heidegger esboça. Mas, segundo sua leitura, esta ausência também é apenas *aparente*, uma vez que Heidegger alude à terceira *Crítica* “marcando claramente a insuficiência, no tocante à questão da essência de [sic] arte, das categorias kantianas.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 232). Kant estaria fora da estética na linha que Hegel depois concluiu. Mas o jogo (sublime) de ser não sendo não pára aí: Kant (e Schiller, como aquele que melhor soube lê-lo) foi alguém que (se lido “de uma certa maneira”) teve algo a dizer sobre o *belo* e a arte: “Mas excedendo *secretamente*, desde o interior, os *limites* da estética”. (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 232, eu grifo) No sublime tudo é uma questão de ultrapassagem (ou não) de limites e de passagens secretas. Kant surge também como uma tal figura (do) sublime. Heidegger teria tentado salvar seu conceito de “prazer desinteressado” das críticas de Nietzsche, que teria visto nesta idéia um correlato da suspensão do querer. Para Heidegger o desinteresse estaria ligado a algo elevado, ou seja, a um deixar-se produzir do objeto por si mesmo, na sua própria dignidade. Para ele o *belo* é justamente este aparecer (*dieses in-den-Vorschein-kommen*) “como

puro objeto” que a noção de desinteresse indicaria. O belo é apresentado por Heidegger em uma seqüência de rimas internas que tornam sua “dignidade” mais intensa e “luminosa”: “Das Wort ‘schön’ meint das Erscheinen im Schein solchen Vorscheins”, “A palavra ‘belo’ significa o aparecer no brilho de cada aparição.” (*apud* LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 233). É como se Heidegger cratilianamente derivasse o belo, *schön*, de brilhar, *scheinen*, para *revelar* a sua verdade e essência. Kant teria também esta compreensão não-ideológica, “mais arcaica”, do belo e entendido o *Scheinen* “à grega”, o que lhe abriu o caminho para a essência.

Em seguida o texto trata da relação de Heidegger com a teoria estética de Hegel. Esta teoria teria sido, por um lado, atacada em seu teor metafísico. Neste sentido também Heidegger negou o caráter definitivo da sentença do “fim da arte” em Hegel. Esta sentença só teria sentido do ponto de vista metafísico da estética (que teria se fechado com Hegel). Por outro lado, destaca Lacoue-Labarthe, Heidegger tem uma profunda cumplicidade política com Hegel. Ambos teriam notado que a arte deixa de ser “grande” quando não é mais instauradora de um “ser-povo”. Este ponto recorda o “Deus por vir” de Hölderlin, assim como passagens do mais antigo programa sistemático do idealismo alemão, nascido da tríade Hölderlin, Hegel e Schelling, onde se lê: “Devemos ter uma nova mitologia”, “wir müssen eine neue Mythologie haben”. (HEGEL, 1986, p. 236). Apenas mitologizando as idéias elas teriam interesse para o “povo”. Heidegger diagnostica que a grande arte teria entrado em decadência, *Verfall*, justamente com a ascensão da relação estética com a arte. Com Hegel ele afirma que a obra de arte perdeu “sua potência absoluta”. No fundo o que Lacoue-Labarthe está descrevendo a partir do diálogo Heidegger-Hegel é a famosa asserção de Schiller de 1795, que via no poeta moderno (que ele denominou “sentimental”) um ser irremediavelmente condenado à reflexão e banido da totalidade que ainda existia para o poeta “naïf”. Lacoue-Labarthe nota com razão, ao lembrar que para Heidegger também haveria uma exclusão entre “grande arte” e reflexão, que “a mesma ingenuidade [...] sustenta toda mediação heideggeriana”. (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 236). Mas em seguida Lacoue-Labarthe como que perdoa a Heidegger esta posição ingênua, uma vez que ele teria reconhecido que não se pode separar rigidamente arte e pensamento. Mas a passagem citada para corroborar com esta observação revela na verdade um Heidegger adepto de uma doutrina intuicionista do saber como clareza imediata.⁴ Um tipo de idéia que recorda certas passagens de Winckelmann que, na sua concepção da Grécia arcaica, via também um homem organicamente liga-

do à natureza, sem precisar de submetê-la a um saber externo. (Cf. SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 252ss.). Novamente podemos pensar nas análises (muito precisas e críticas) que o próprio Lacoue-Labarthe fez a este respeito em seu ensaio (escrito com Jean Luc Nancy) *O mito nazista*. Concluindo este passo, Lacoue-Labarthe retoma a questão de uma “determinação mais ‘arcaica’ do ente do que a determinação eidética.” Kant é reafirmado como pertencendo, ao mesmo tempo, ao fim da estética (devido ao compromisso em sua teoria entre o belo e o sublime e, por outro lado, à apresentação dos *eide*) e como alguém que – sublimemente, eu diria – “transborda os limites de tal encerramento”, pois teria apresentado o *belo* como “puro *Scheinen*” e, portanto, rompido com a “eidética da arte”. (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 238). O sublime Kant, em suma, permaneceu fiel ao sublime graças a esta compreensão do *belo*. Mais uma vez são apagados os limites entre o sublime e o belo.

III. Este item é decisivo na operação de Lacoue-Labarthe de reduzir e submeter o sublime ao belo. Uma vez estabelecida a base heideggeriana e kantiana para esta operação, agora os exemplos são extraídos de Hegel e de Freud. Lacoue-Labarthe inicia retomando o quase desprezo de Heidegger pelo conceito de sublime. Ele tenta discutir o porquê desta postura. As causas menores e externas merecem ser elencadas, pois constituem um verdadeiro cardápio de preceitos heideggerianos, comprometidos com a sua visão política, tal como Lacoue-Labarthe discute em outros ensaios: 1) o pensamento sobre o sublime é *tardio* (não arcaico), e nasceu de escolas helenísticas, portanto não seria “nem verdadeira nem autenticamente grego, mas *contaminado* pela latinidade – e mesmo”, arremata Lacoue-Labarthe, “pára-judaico e cristão”. (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 239. Eu grifo) 2) Trata-se de um pensamento que derivaria da retórica e não seria parte da filosofia, a não ser na Modernidade. É um pensamento “sem grandeza”, vale dizer: a tradição sublime não seria suficientemente sublime para Heidegger. Ou seja, o sublime não teria a aura do arcaico e autenticamente grego, em uma palavra, da Grécia que, como Lacoue-Labarthe explorou de modo brilhante, foi inventada por uma certa intelectualidade alemã, dentro de um registro mimético e agônico, como dispositivo de identificação, visando compor um povo e uma nação “próprios”. (Cf. *O mito nazista*, LACOUÉ-LABARTHE, 2002) Os motivos de peso para a recusa de Heidegger deste conceito seriam: 1) Ele se baseia na dicotomia platônica entre sensível e supra-sensível e de seus desdobramentos estéticos e teológicos; 2) o sublime teria sido definido como contraconceito do belo e não apresentaria nada de novo com relação a

este conceito. Em seguida Lacoue-Labarthe afirma que Heidegger concorda com a definição hegeliana do sublime como o primeiro grau do belo, uma vez que para Hegel o sublime seria o momento de inadequação entre forma e conteúdo espiritual que depois seria sucedido pelo belo, a arte propriamente dita. Apesar desta definição hegeliana se manter dentro da determinação eidética do ente, Lacoue-Labarthe insiste nela – *et pour cause...* –, pois reconhece aqui idéias caras a Heidegger, como em uma passagem das preleções hegelianas sobre a filosofia da história que ele cita, contrapondo ao sublime a idéia da bela arte grega: “Na religião da beleza (a arte grega), há a reconciliação com o material, com o modo sensível (...); o espiritual revela-se inteiramente neste mundo exterior. Isso é um sinal do interior que é conhecido totalmente na figura (*Gestalt*) de sua exterioridade. [N]a sublimidade, ao contrário, [...] o material é expressamente sabido como inadequado.” (*apud* LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 241). Esta “fântica” estaria em um limiar entre o eidético e o que Lacoue-Labarthe, com Heidegger, consideraria, “clareza do saber” que dispensa a eidética/estética. A conclusão que Lacoue-Labarthe retira desta passagem é severa com toda a reflexão sobre sublime. Não se trataria da visão hegeliana deste conceito, mas antes da “verdade pura e simples do sublime”, pois, ele continua, já que “o sublime é pensado, como sempre o foi, a partir do belo, ele próprio é interpretado a partir da apreensão eidética do ente.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 241). O sublime é sempre contraditório, uma vez que seria apresentação (inadequada) do infinito. Neste ponto o movimento do texto permite uma *télescopage* do estético, do sublime e de toda filosofia (como metafísica). A fórmula da estética “a manifestação do infinito anula a própria manifestação” vale para o sublime e para “a verdade sublime da metafísica”. Desde Longino a figura central do sublime seria o oximoro. Portanto: “A verdade sublime é [...] (a) dialética.” O sublime é visto como um belo incompleto, sua definição é sempre negativa, logo – para Lacoue-Labarthe e este encadeamento aparentemente lógico é fundamental no seu ensaio – “a essência do sublime não é outra coisa senão o belo.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 242). Isto, decerto, é válido para Lacoue-Labarthe e para Hegel, mas dificilmente valeria para toda história do conceito de sublime. Seria verdade apenas como uma afirmação abertamente teleológica, na medida em que se refaz a história do sublime a partir de Hegel (e Heidegger). Na Antiguidade e ao longo do século XVIII, quando o conceito de sublime teve momento, era antes uma exceção esta submissão ao belo. De Burke em diante (e em Addison já vemos isto também) existe uma insistência muito clara na diferença fundamental (e não apenas no sentido da

inversão ou reversão) entre estes conceitos. Tanto eles são diferentes que um não exclui o outro, como nesta estrutura metafísica (teológica) apresentada por Lacoue-Labarthe. Para Burke (e Lacoue-Labarthe afirma explicitamente que Burke teria uma visão metafísica de sublime: 2000, pp. 242, 271) o belo pode fazer parte do sublime, e logo um não pode ser o simples avesso do outro. Lacoue-Labarthe reduz o sublime a uma categoria teológico-estética, “esquecendo” que ao menos desde o século XVIII ele foi um conceito muito próximo ao de trágico e que serviu para se pensar a estética da recepção no sentido da análise das assim chamadas paixões mistas. Para Burke o sublime é a manifestação de um máximo; é um abalo de muita intensidade que provoca deleite ou o “horror deleitoso”. (BURKE, 1993, p. 141) E ainda: “O medo [*fear*] ou o terror [...] é uma percepção da dor ou da morte”, ele afirmou. (BURKE, 1993, p. 137) Mas para ele “o sublime é menos prejudicado pela sua união com algumas qualidades da beleza do que esta, ao se associar à grandeza de quantidade ou a quaisquer outras propriedades do sublime.” (BURKE 1993: 162s.) Não existe dialética entre o belo e o sublime, o que existe é uma reflexão sobre a mistura entre prazer e o terror, característica da emoção sublime.⁵ Além disso, podemos pensar com Adorno uma visão do sublime também totalmente independente tanto de Heidegger como da dialética entre o belo e o sublime.⁶ Lacoue-Labarthe evidentemente sabe de tudo isto, mas coloca entre parênteses ao levar a cabo esta hegelianização (na verdade, como vimos, trata-se de uma heideggerianização) do sublime. E ele segue em sua operação, passando para o tratamento que Freud deu ao Moisés de Michelangelo, como outro exemplo – “é um exemplo maior”, somos advertidos – de “dialética do sublime”.

Para Lacoue-Labarthe, Freud, na sua famosa análise da obra de Michelangelo, teria sido vítima de uma tentativa fracassada de pensá-lo por meio da estética do sublime. A saída de Freud foi justamente, para Lacoue-Labarthe, schilleriana, na medida em que ele apela à *dignidade* para resolver o enigma da obra a dignidade é, para Schiller, expressão da nossa liberdade espiritual. Mas o que, novamente, Lacoue-Labarthe não discute é que a teoria do sublime de Schiller (assim como a de Kant) representa um momento de tentativa de domesticação do sublime no que ele tinha de mais radical dentro da estética do século XVIII (Cf. GEISENHANSLÜKE, 2000). A idéia schilleriana da dignidade deve muito a Winckelmann e sua definição das obras-primas gregas na pintura e na escultura como marcadas por uma “nobre simplicidade” (*edele Einfalt*) e pela “grandeza quieta” (*stille GröÙe*). A dignidade não é um ponto fundamental no conceito de sublime de Addison, Burke ou de Diderot.

A passagem que Lacoue-Labarthe cita, na qual Freud fala em uma “calma na dor” das figuras do grupo Laocoonte, é um eco de Winckelmann e de sua concepção moral da arte, além de expressar, como também nota Lacoue-Labarthe, uma dívida com Schiller. Mas não podemos reduzir o conceito de sublime a esta adequação entre a calma na dor e a expressão (que Freud vislumbra no Laocoonte), o que, de fato, reduziria o sublime ao belo. O mesmo vale para a leitura do Moisés de Michelangelo. Novamente esta estátua é vista como uma solução *bela* para o conflito entre a fúria contra a idolatria e a representação. A conclusão deste item é novamente dupla (dialética?), mas na verdade as duas teses finais são uma só: 1) Hegel estaria certo e toda arte sublime é negação de si, como um corolário da lei mosaica que na sua negatividade sublime nega a representação. Hegel deteria “a verdade do sublime” já que “de Michelangelo a Schönberg, a figura de Moisés marca simbolicamente a impossibilidade de uma grande arte ‘moderna’”. 2) Ou a arte não seria essencialmente apresentação eidética; mas Lacoue-Labarthe logo temporiza: “O que poderia ser uma apresentação não-eidética do ente?” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 246) Precisa-se, portanto, retornar à imagem de Ísis e a sua inscrição sublime: um modo que Lacoue-Labarthe já apresentou de se pensar uma sublimidade fora do eidético.

IV. Este item retoma a leitura de Heidegger e de sua teoria da *alétheia* do segundo item deste ensaio de Lacoue-Labarthe. Após o trabalho de mostrar a submissão do sublime ao belo, Heidegger agora pode ser empossado como uma espécie de herói do sublime. Mas, evidentemente, do sublime como manifestação do belo e do *phainesthai*, e não como estética e eidética platônica – muito menos, eu acrescentaria, como parte da tradição do sublime alheia a esta submissão do sublime ao belo. Lacoue-Labarthe recorda a recepção do mistério de Ísis da parte de Hamann, Schlegel e Novalis e admite aí a manifestação de um inapreensível metafísico. Isto seria realmente impossível de se ocultar. Mas logo ele retoma esta figura para mostrar que nela o inapresentável é “pensado como o indesvelável”, isto faria uma “grande diferença”. (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 247) Trata-se aí de uma aparição puramente contraditória e, portanto, sublime. O contraditório, o paradoxal, é lido nesta passagem como algo positivo e não como expressão da metafísica. A inscrição no templo de Ísis tem a estrutura da verdade em Heidegger, portanto neste item sua filosofia é vista não só como a mais sublime, mas como a verdade sublime da própria filosofia. Daí Lacoue-Labarthe inicialmente fazer uma rápida passagem por Hegel e Kant, para legitimar esta leitura. Em ambos ele reencontra Ísis e seu mistério. Em Hegel, ele é apresentado com júbilo: ele indicaria o

nascimento da consciência de si, a saída do Oriente, do sol nascente, para o “grande meio-dia” da Grécia. A claridade está no centro da sua leitura deste mistério, ao qual ele acrescenta a frase: “O fruto que darei à luz é Hélios.” Puro heliotropismo, “photosophia”. Apolo surge como a solução, “saída da noite”, escreve Lacoue-Labarthe. Novamente Lacoue-Labarthe insiste em um culto solar não-metafísico. Já em Kant, como vimos, o sublime da inscrição de Ísis advém da não solução, muito menos de um apelo a Hélios. “A verdade, em sua essência, é não verdade.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 249), comenta Lacoue-Labarthe. Ora, esta frase é parte da conferência de Heidegger sobre “A origem da obra de arte”. Lacoue-Labarthe dedica-se então a apresentar a teoria heideggeriana da arte, a saber, do belo, como “o brilho do aparecer agenciado na obra”, calcado na noção de *alétheia*. A estrutura da verdade/do belo contém uma recusa, um jogo e ocultações. Se a verdade é desocultamento, ela o é para revelar novamente a ocultação. A “clareira”, *Lichtung*, enquanto abertura para instalação do ente, é ela mesma ocultação para Heidegger. A impossibilidade de desvelamento de Ísis indica um tipo de finitude que seria diverso do limite do conhecimento, pois aqui se indica a possibilidade de desvelamento. A desocultação é tida como um acontecimento, *Geschehnis*, e este acontecimento surge como estranhamento, desfamiliarização. E Lacoue-Labarthe conclui, passando da filosofia para a “estética”: “Ora, isso, o advir da clareira como ocultação, o advir da *alétheia* como desfamiliarização do ser familiar (desocultado) do ente, é a obra de arte, essencialmente, que o produz. Este é o ‘golpe’ ou o ‘choque’ [*Stoss*] que provoca.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 251) A obra gera a abertura para o ente à qual ao mesmo tempo ela se subtrai, e quanto mais isto ocorre mais ela nos descentra, e nos empurra, *einrücken*, tanto para dentro desta abertura como para fora do ordinário. A verdade que acontece na obra advém deste descentramento e de seu desconcerto, *Verrückung*. O *Ungeheuer*, estranho, não-familiar, nasce da autêntica obra. Lacoue-Labarthe reconhece aí, com razão, todo um vocabulário sublime. O choque gerado pela obra seria o êxtase, a saída de si que é pensada em toda tradição sublime. A obra aponta para o fato de que “há o ente”. Esta seria sua oferenda, *Darbringen*, trata-se “de um puro aparecer, *Scheinen* ou *phatnesthai*, da pura *epifania* do ente como tal. [...] o sublime é a apresentação disso, que há apresentação.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 253).

Apesar de não reproduzir aqui com detalhes todos os passos de Lacoue-Labarthe, percebe-se que a operação está concluída. Heidegger é aquele que nos permitiria pensar um sublime mais digno, não platônico, não metafísico,

no qual a arte surge como evento de (pura) apresentação da apresentação do ente. Mas Lacoue-Labarthe sente necessidade de ancorar mais seu argumento. Para tanto ele volta novamente à tradição dos tratados de arte e sobre o sublime, para mostrar a fidelidade de Heidegger a uma determinada tradição. Na verdade podemos ler este próximo passo como uma muito bem elaborada releitura de textos clássicos à luz – e tudo aqui, escreve Lacoue-Labarthe, é uma questão do sistema de iluminação da filosofia – da teoria heideggeriana da obra de arte. Até aqui podemos ter sido convencidos de que de fato Heidegger desdobra em sua teoria da arte inúmeros *topoi* da tradição sublime. Isto não surpreende, pois boa parte da tradição da teoria sublime está de fato desaguando em sua filosofia, da Antiguidade a Nietzsche. O problema, insisto novamente, é: 1) a operação de redução desta tradição à teoria heideggeriana da obra de arte como epifania e a paralela submissão do sublime ao belo; e 2) o desprezo de tudo aquilo na teoria do sublime que escapa a esta visão heideggerianizada.

V. Já se encaminhando para o final do ensaio, Lacoue-Labarthe vai arrematando sua tese, desta vez com recurso a surpreendentes (ou nem tanto) paralelos entre Heidegger e a teoria do sublime do autor do *Peri Hypsous*. O interessante é a escolha dos temas que ele destaca neste pequeno tratado. Basicamente a questão que interessa a Lacoue-Labarthe em Longino é a dialética entre *phýsis* e *tékhnē* e a mediação entre ambos conceitos executada pela noção e *gênio*. Esta escolha é estrategicamente conveniente, já que com ela se estabelece uma homologia entre o sublime, a saber, a “grande arte”, e a epifania, tema central, como vimos, na visão heideggeriana da arte. Nesta construção teórica novamente a terceira *Crítica* de Kant é solicitada, desta feita para apresentar seu conceito de gênio. – Lacoue-Labarthe abre esta passagem recordando que a definição da grande arte como revelação do ente no sentido do “que seja o ente” é pensada em Heidegger a partir do belo – de uma “determinação mais original do belo” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 254) – e não do sublime. Este seria para Lacoue-Labarthe o “je ne sais quoi”, o “irredutível, no belo, à apreensão eidética”. O que faz do belo sublime é seu cintilar, “o *ekphanéstaton*”. Dito isto, em seguida ele vai demonstrar como na verdade esta idéia havia sido formulada, *dentro* da tradição do sublime, em Longino. O tratado do Longino ele propõe ler com uma ótica *filosófica* e não *retórica*. Este desprezo pela retórica, já apresentado anteriormente neste ensaio, é digno de nota – já que denota, de fato, uma adesão ao discurso sobre a verdade, ao discurso da verdade, que seria apanágio da filosofia e dos filósofos, sendo que Heidegger aí ocuparia um local de des-

taque. Isto também surpreende em um autor como Lacoue-Labarthe que sempre foi um filósofo amigo também da poesia e de poetas, mas sobretudo um desconstrutor do discurso arrogante da filosofia como o discurso da verdade. Seu trabalho, por exemplo, de tradução e comentário dos primeiros românticos alemães (LACOUÉ-LABARTHE e NANCY, 1978) é dificilmente compatível com esta aversão à retórica e com esta adesão à Verdade com maiúscula. Com esta visada filosófica sobre Longino, Lacoue-Labarthe pretende ver “a partir do sublime quer dizer, do grande, a essência da arte.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 254) A questão principal, portanto, é a relação entre a natureza e o saber artístico do poeta. A sua arte, *tékhnē*, não seria mera habilidade adquirida via estudo, mas algo “totalmente diferente”, mais profundo, filosófico, talvez. Esta arte é vista por Lacoue-Labarthe vinculada ao tema do *ingenium*, que Kant, sabidamente, ele recorda, definiu com estas palavras: “Gênio é talento (dom natural [*Naturgabe*]) que dá a regra à arte.” (§ 46 da terceira *Crítica*) Lacoue-Labarthe comenta: “Longino, a seu modo, diz a mesma coisa.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 255) Mas ele o afirma não no sentido de mostrar a pertença de Kant à tradição retórica – pertença aliás normalmente denegada pelos leitores da terceira *Crítica* –, mas antes, pelo contrário, para mostrar a veia filosófica de Longino. Ele estaria tentando mostrar como o sublime provém ao mesmo tempo da natureza (do gênio) e da técnica. Primeiro ele mostra como a técnica, o saber do artista ou do poeta, deve servir como *freio* para o entusiasmo. Isto, que é um *topos* na tradição retórica (a teoria retórica é uma teoria da dosagem da técnica para se evitar os dois tipos de vício básicos: o exagero ou a falta), é lido por Lacoue-Labarthe como uma reflexão sobre a arte como epifania. Retomando a noção de *mimesis* do livro B da *Física* de Aristóteles, que mostra a relação de complementaridade entre *phýsis* e *tékhnē*, ele afirma que esta última é um “*a-crescimo* da *phýsis*, quer dizer, do aparecer (*phainen*) como o crescer, o eclodir e o desabrochar (*phyein*) à luz.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 257) Em Longino a arte surge como meio de se aprender o que é a natureza. Longino, assim, como que concorda com Heidegger. Retomando a definição de *mimesis* da *Poética* de Aristóteles, Lacoue-Labarthe interpreta-a como “tornar-presente” em oposição à idéia de *mimesis* como reduplicar, copiar ou macaquear. Novamente estamos diante de uma operação de “leitura filosófica” da tradição poético-retórica. O interessante nesta operação é que nela Lacoue-Labarthe abre mão de profundas análises que ele faz em outros ensaios sobre a resistência (filosófica) ao elemento agônico da *mimesis*, como na sua leitura do “paradoxo do comediante” de Diderot. (LACOUÉ-

LABARTHE, 2000, pp. 159-179) Técnica aqui aparece como correlato de fazer aparecer, o que na tradição retórica também era compreendido como desdobramento da *phýsis* a partir do saber nascido da técnica do artista. Longino, no entanto, para Lacoue-Labarthe, possuiria “um antigo saber sobre a mimese e sobre a *tékhnē*, sobre a essência da arte”, que ele compartilhou com Aristóteles, *contra* a visão platônica da *mimesis*. (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 258s.) Como Longino pensa o sublime a partir da “mimetologia” (e não podia ser de outro modo, já que todo tratado de retórica se abre com a questão da dialética *ars-natura...*) ele nos permite pensar não só a “grande arte” (ou seja, a arte sublime), mas, escreve Lacoue-Labarthe, “a questão da possibilidade e da essência da arte”. Operação cumprida: Longino não só vê na questão do sublime a técnica como “apofântica”, mas também o que importa nele (como para Heidegger) não é o sublime, mas sim a essência da arte. Assim, ele defenderia não uma concepção pobre da técnica, como meio de imitação, mas o mistério da criação do grande seria pensado através de uma espécie de *contágio mimético* – o que novamente nos remete à tradição mística neoplatônica e seu culto do artista-iluminado, vendo, em êxtase, os *eide*. Mas nada disto interessa a Lacoue-Labarthe neste contexto. Antes, esta idéia de contágio deve ser pensada com Kant e seu conceito e *Nachfolge*, sucessão. Kant no §47 da sua terceira *Crítica*, afirma, com efeito, que “qualquer um concorda, que deve-se opor totalmente o gênio ao espírito de imitação [*Nachahmungsgeiste*]”. No §32 ele introduz a noção de *Nachfolge*, como algo diverso da imitação: não se trata da imitação de modelos, mas antes de se aprender por meio deles o “modo de comportamento”. Lacoue-Labarthe sabe que este *topos* tem uma origem claramente winckelmanniana e foi desdobrado por vários outros autores da época, como Herder e Schiller. Mas, novamente, nada disto importa neste contexto. No §49 Kant desdobra o que interessa a ele: o gênio é

a originalidade exemplar do dom natural de um sujeito no uso *livre* das suas faculdades de conhecimento. Deste modo, o produto de um gênio (conforme o que nele pode-se atribuir ao gênio e não ao possível aprendizado ou à escola) é um exemplo não de imitação (pois assim se perderia o que aí tem de gênio e constitui o espírito da obra), mas antes de sucessão [*Nachfolge*] para um outro gênio, o qual, será despertado para o sentimento da sua própria originalidade, exercita na arte a liberdade diante da coerção das regras, de tal modo que a arte recebe ela mesma uma nova regra, com a qual o talento se mostra exemplar.

Kant analisa em seguida a decadência da obra do gênio que primeiro faz escola e depois passa a ser “macaqueada”. Novamente encontramos

esta condenação da imitação e elogio do gênio original, ao qual também Lacoue-Labarthe adere no seu ensaio. Ele escreve – de um modo surpreendentemente nada irônico, após notar que a agonística não está descartada deste panorama:

Mas esta rivalidade mimética não supõe qualquer ‘pilhagem’, nem, claro, a menor inveja ou ciúme – nenhum artista sério pode divertir-se com estas mesquinhas. [Pierre Ménard deve ficar atento ao reescrever este passo...] Se é que há mimese, ela se dá sob o modo, totalmente previsível desde Platão, da marca ou a impressão (*apotûpôsis*) que nos provoca um belo *éthos*, uma bela pintura ou uma bela obra manual (Longino, XIII, 4). A enigmática transmissão do gênio provém de uma tipologia: pode ser um gênio aquele que a grande arte *impressiona*. (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 260)

Estamos aqui diante de uma cena paradoxalmente hiperbólica, para falar com Lacoue-Labarthe. Há uma hipérbole da originalidade, uma recusa (ou bloqueio) da imitação, acompanhada de uma profusão de *impressões do belo*, que culminam em um elogio da (onto)tipologia do estético, ou seja, da história (da arte) como cunhagem de tipos. Lacoue-Labarthe, comentando o §47 da terceira *Crítica*, ainda reafirma outro credo caro à operação de uma determinada tradição alemã, tão bem analisada por ele, que tentou cunhar a germanidade a partir da Grécia. Ele nota que Kant está certo ao estabelecer um limite para a história da arte, já que, mesmo que o gênio possa sempre produzir-se de novo, “ele jamais ultrapassará os Antigos”, e Lacoue-Labarthe arremata: “Mas ele poderá – sempre – ser tão grande quanto eles: Wieland, diz Kant; Hölderlin, diz Heidegger. Ou Trakl, ou Georg.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 261) Lacoue-Labarthe coloca-se, deste modo, dentro da solução “alemã” para a Querela dos Antigos e dos Modernos. Neste ponto só posso, novamente, remeter os leitores aos demais ensaios de Lacoue-Labarthe, com destaque para o seu “O Espírito do Nacional-socialismo e o seu Destino”. (LACOUÉ-LABARTHE e NANCY, 2002, pp. 65-93)

No limite da leitura que posso apresentar aqui neste espaço, só posso esboçar, em meio a um certo desnorreamento confesso, a suspeita – apenas a suspeita, a suspeição, suspensa – de que o que está em jogo nesta operação de aderência de Lacoue-Labarthe a Heidegger neste ensaio é uma espécie de avesso do que se passa em sua obra. É uma espécie de outra face da moeda da crítica. É como se a tomada de distanciamento de Heidegger (que se acentuou gradativamente ao longo da obra de Lacoue-Labarthe) necessitasse de uma afirmação da proximidade; ou nascesse desta sensação e proximidade. Que este movimento se dê justamente em um ensaio que nega a agonística

e a *mimesis* de um modo radical e quase engajado, não seria, portanto, de surpreender. Resta saber se esta questão do *Nachfolge* se dirige apenas a Heidegger, ou se o filósofo da floresta negra é também um *Ersatz*, uma substituição, vale dizer, uma “figura encobridora”, de outro filósofo que poderia ser contemporâneo a Lacoue-Labarthe. A exuberância do argumento de Lacoue-Labarthe indica que esta suspeita merece atenção. Não se trata só de se afirmar como *Nachfolge* (da tradição de Heidegger, talvez), mas também de se afirmar contra outro eventual candidato a tal lugar de sucessão. Caso esta suspeição um dia possa ser confirmada, revelaríamos um núcleo trágico no pensamento de um dos maiores teóricos do trágico da segunda metade do século XX. Mas creio que não posso ou podemos mais do que levantar esta suspeita. Tudo fica em suspenso.

Lacoue-Labarthe analisa ainda alguns poucos procedimentos considerados importantes por Longino para se atingir o sublime. Como o que interessa a Lacoue-Labarthe neste tratado não é a sua teoria do sublime, mas sim seu desvelamento da essência da arte como *phainesthai*, esta escassez de referência à teoria do sublime não deve surpreender. Ele apresenta o modo como Longino trata do artifício na tentativa de se gerar o efeito sublime. Este artifício, diz Longino, deve ser encoberto. “No sublime enquanto tal (na grande arte)”, escreve Lacoue-Labarthe, “a arte deve apagar-se.” Seu exemplo é o que Longino fala sobre o uso do hipérbato, a desorganização sintática, para se expressar a paixão violenta. Para Longino, com o hipérbato a imitação se aproxima das obras da natureza, a arte “parece ser a natureza”. (XXII 1). O irônico deste exemplo que Lacoue-Labarthe elege é que ele o faz logo após ter procurado demonstrar que na “grande arte” a *mimesis* não tem nada a ver com semelhança, *to hómoion*: “O que se busca [em Longino] é o sobre-humano, o que supera as coisas humanas: nada que, por definição, possa ser reproduzido.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 261s.) Novamente Lacoue-Labarthe defende a originalidade da grande arte. Mas ele próprio reconhece que no caso do exemplo da hipérbole existe uma *adequação* entre a expressão e o *pathos* violento. Isto por um lado. Por outro, a operação que logo é desencadeada, de apresentar uma analogia – novamente temos um *to hómoion* involuntário – entre a idéia da arte como auto-apagamento e o conceito heideggeriano de arte como jogo da *alétheia* também não leva em conta a “contaminação” (perigosa) da retórica neste ponto. Pois a arte é necessariamente, dentro da teoria poético-retórica, auto-apagamento de si. Para esta tradição, onde a arte se manifesta de forma explícita, é-se

vítima do *vitium*, como no caso da *mala affectatio* ou *cacozelon*. Esta doutrina retórica, por sua vez, – e Lacoue-Labarthe como que insiste em não ver isto – influenciou os tratados de estética do século XVIII. Reencontramos concepções como esta, por exemplo, em Lessing, defensor da idéia de que a ilusão no pacto estético seria quebrada caso o elemento artificial da obra se manifestasse. Mas Lacoue-Labarthe prefere tomar esta idéia de Longino como se fosse uma expressão da doutrina do *logos* sublime como desvelador, onde a arte revela a natureza. Tanto mais porque ele encontra em Longino a expressão (diríamos: heideggeriana) *phainesthai* na passagem em que este descreve o apagamento do artifício por meio do *pathos*. O patético, com seu brilho (*diá lampróteta*) se mostraria sobre as figuras, escondendo seu artifício (XVII, 2-3). Para Lacoue-Labarthe esta luz “é luz sublime, quer dizer, a luz é que é o sublime, desde que o sublime seja pensado na sua verdade como desocultação, a *alétheia* daquilo que é (*phýsis*). A *tékhnē* – a mimese – é a iluminação da *phýsis*, esta é, literalmente e em todos os sentidos, a verdade da grande arte.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 263) Não preciso aqui reproduzir outros exemplos similares nos quais Lacoue-Labarthe vê cintilar novamente o *ekphanéstaton* dentro da teoria do sublime de Longino. A própria concepção de arte como evento é em si central para ambos e se Lacoue-Labarthe recorda o *Fiat Lux* como um dos grandes exemplos do sublime em Longino, é evidentemente porque aqui a luz, novamente, ilumina tudo, é a *arché*. Assim como os raios e as erupções, dos outros inúmeros exemplos luminosos de Longino, de seus fogos de artifício tropológico-teóricos que remetem a um fogo “natural”. O “fogo do céu”, que para Hölderlin caracterizava a cultura grega, parece inundar a leitura que Lacoue-Labarthe faz aqui do sublime. (O poeta de Tübingen logo será chamado ao palco no início da próxima cena.) Heidegger já pode ser considerado como o grande ou talvez o maior *sucessor*, *Nachfolger*, de Longino (para não dizermos, com Borges, o exato contrário). Mas Lacoue-Labarthe ainda tem mais um trunfo para pôr na mesa. No seu último e pequeno passo, como em uma chave de ouro, ele recorda outro autor que também se encontraria nesta mesma sucessão. Walter Benjamin.

VI. Esta parte final inicia-se com a conclusão, que já havia sido adiantada ao longo do texto, mas agora é projetada na origem: “O *ekphanéstaton*, ou ao menos uma certa interpretação do *ekphanéstaton*, terá produzido portanto a história do problema do sublime.” O próprio *ekphanéstaton* que teria produzido a sua história e por conta de uma “*outré-mémoire*” (LACOUÉ-LABARTHE, 1988, p. 146) – desvelada por Lacoue-Labarthe? – teríamos

chegado a este saber “que nunca foi propriamente dito nem pensado”, ou seja, chegamos ao impensado, a saber, “que esta trans-luz [*outré-lumière*] (é uma tradução para *ek-phanéstaton*) é a estranha claridade do próprio ser”, na mesma medida em que é sua noite, assim como, ainda, “o raio é, para Hölderlin, um sinal seu.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 265) Lacoué-Labarthe pode então apresentar sua última prova desta “outré-mémoire”, a saber, alguns longos fragmentos do ensaio de Benjamin sobre *As afinidades eletivas de Goethe*. Ele apresenta este autor – tão caro a ele, que traduziu seu *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, além de ter comentado vários de seus ensaios – como alguém que se expressa de modo “teológico-metafísico”, o que não deixa de ser justo para este texto de juventude de Benjamin, mas também o seria, talvez com mais razão, para o autor de *Sein und Zeit*, que permanece para além (ou aquém, no arcaico) da metafísica neste ensaio. De fato, Benjamin no referido trabalho tem várias passagens nas quais ele define o *belo* (mas já sabemos que para Lacoué-Labarthe é indiferente em seu texto sobre o sublime se falamos da beleza ou do sublime) como “nem o véu nem o velado, mas sim o objeto sob o véu.” (*apud* LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 266). O seu desvelamento é impossível, já que o mistério é “o divino fundamento ontológico da beleza”. Também para Benjamin aqui neste texto (mas não em outros, como nos seus artigos sobre Hölderlin⁷), o sublime é apenas um grau do belo. O corpo nu, como criação divina, não pode mais ser considerado apenas belo, ele é sublime.

Esta apropriação do ensaio de Benjamin como uma espécie de coroamento da tradição do sublime como belo e evento do mistério do ser é tanto mais estranha, na medida em que, como Lacoué-Labarthe não poderia deixar de saber, Benjamin foi o primeiro a criticar a visão de arte contida neste seu ensaio do início dos anos 1920. Isto aconteceu justamente na assim chamada segunda versão do ensaio de Benjamin sobre a obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica, de 1936. Traduzo aqui uma parte de uma longa nota deste ensaio na qual Benjamin discute a saída da era aurática, que condizia com a estética – por exemplo hegeliana – do “schöne Schein”, a “bela aparência”:

A bela aparência como efetividade aurática ainda satisfaz totalmente a produção goethiana. Mignon, Ottilie e Helena fazem parte desta efetividade. [E aqui Benjamin cita seu ensaio sobre *As afinidades eletivas*, sem mencionar a fonte:] “Nem o véu nem o objeto velado é o belo, mas sim este é o objeto *no* seu véu” – esta é a quintessência da visão de arte goethiana assim como da Antiguidade. (BENJAMIN, 1989, p. 368)

Na continuação desta longa nota, Benjamin descreve o fim desta era da “bela aparência” como um momento de retomada de questões que estavam na sua origem, a saber, não apenas a *mimesis*, mas a polaridade entre aparência, *Schein*, e jogo, *Spiel*, que a habita. Nesta polaridade desdobram-se também o que ele denomina a primeira e a segunda técnicas: “A aparência é o esquema mais decantado [*abgezogenste*] e, deste modo também, o mais estável de todos os procedimentos mágicos, o jogo o reservatório infundável de todos os procedimentos experimentais da segunda técnica.” (BENJAMIN, 1989, p. 368) Benjamin vincula ainda este par conceitual a outros dois conceitos que ele desenvolve no contexto do seu ensaio sobre a obra de arte: a aparência estaria ligada ao “valor de culto” (*Kultwert*) das obras e o jogo ao “valor de exposição” (*Austellungswert*) delas. Com isto, desdobrando a sua análise da história, ele estabelece uma passagem da era da (bela) aparência, para a da arte como jogo: “O que penetra nas obras com o atrofamento da aparência e a queda da aura é um monstruoso [*Ungeheuer*] ganho em espaço-de-jogo [*Spiel-Raum*]. O maior espaço-de-jogo foi aberto no cinema. Nele o momento da aparência recuou totalmente a favor do momento de jogo.” (BENJAMIN, 1989, p. 369) Com isto passa-se também da primeira para a segunda técnica. Toda esta nota é desencadeada no texto de Benjamin a partir da sua reflexão sobre a filmagem de cinema, na qual o diretor pode se utilizar do recurso de disparar um tiro para assustar seu ator e assim obter exatamente a expressão e gestos que queria para a sua cena. A bela-aparência é tomada de assalto pela segunda técnica. A técnica em questão não é mais meio de apresentação de si. A arte como jogo se despede da metafísica da luz e da presença, mesmo que esta presença seja apresentada, como Lacoue-Labarthe o faz no seu ensaio em questão, sob um signo negativo. Benjamin apresenta assim, de modo radical e vertiginoso, a dialética da técnica, que é pensada como *phármakon*, um mal que pode servir para se voltar contra o mal. O *monstruoso* ganho em espaço de jogo pode até ser monstruoso, mas também é um ganho e um jogo. Nada disto vemos na metafísica da luz e da aparência que brilha no texto de Lacoue-Labarthe, ou na outra verdade sublime, que também brilha através dele.

Assim voltamos ao início desta leitura comentada. Aqui apresentei o texto de Lacoue-Labarthe e destaquei os pontos que considero críticos, sobretudo sua tese principal, que procura fundar a teoria do sublime como uma teoria da (pós ou pré-)estética e, enfim, como uma teoria de toda filosofia, a partir de uma concepção “bela” do sublime que ele foi buscar em Heidegger para depois disseminar pela história da filosofia: de Aristóteles a Benjamin. Cabe-

riam ainda dois movimentos: uma retomada a fundo dos textos da tradição da teoria do sublime (coisa que apenas esbocei aqui) e levar adiante a questão sobre o porquê desta leitura no mínimo excepcional que Lacoue-Labarthe fez de Heidegger. Acima levantei a hipótese de que com este ensaio Lacoue-Labarthe estava tentando exorcizar o perigo agônico da *mimesis* no qual seu próprio pensamento se ergueu – e todo e qualquer pensamento, de resto, se constrói. Por agora nenhuma outra explicação me parece convincente. Esta, que revela o trágico por detrás do estudo do sublime, só pode permanecer suspensão e indecível. Talvez para sempre.

Notas

¹ Peço ao leitor paciência e compreensão se utilizo termos como “heideggerianizar” ou “heideggerianização”. Mas para uma operação filosófica original cabe também a aplicação de adjetivos “novos”.

² Cf. Kant: “Das Wohlgefallen am Erhabenen der Natur ist daher auch nur *negativ* (statt dessen am Schönen *positiv* ist)”. “O comprazimento no sublime da natureza é sempre *negativo* (pelo contrário, no belo é *positivo*)”. (KANT, 1959, p. 116)

³ Cf. também mais abaixo no texto: “O pensamento do sublime, de fato, não interessa a Heidegger de modo algum.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 239)

⁴ Lacoue-Labarthe cita Heidegger: “... Por sorte, os gregos nunca tiveram vivências, ao contrário, eram dotados de um saber *tão original e claro*, e de uma paixão tão grande pelo saber que, nesta *clareza do saber*, não necessitavam de qualquer ‘estética’”. (*apud* LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 237. Eu grifo)

⁵ Diderot, em uma conhecida carta a Sophie Volland de 14 de outubro de 1762, caracteriza este conceito de modo a destacar o elemento “misto” desta paixão, que põe lado a lado o belo (normalmente representado na estética do XVIII pela mulher) e as aparições da morte (significadas normalmente pelo homem): “Efeitos poderosos sempre nascem da mistura do voluptuoso e do terrível, por exemplo, uma bela mulher seminua oferecendo-nos uma poção deliciosa nas caveiras sangrentas de nossos inimigos. Este é o modelo de tudo que seja sublime. Temas como este, que fazem a nossa alma derreter de prazer e tremer de medo. A combinação destes sentimentos mergulha-nos em um estado extraordinário e é a marca do sublime que ele nos abale de um modo excepcional.” (DIDEROT, 1955-70: vol. IV, p. 196) Aqui temos toda uma economia das pulsões (Eros e Tânatos) atuando em um cenário no qual logo a noção de *Unheimlich* seria pensada. Tudo isto se perde nesta leitura hegelianizada do sublime levada a cabo por Lacoue-Labarthe neste passo. Freud logo entrará em cena. Aguardemos. Mas sem grandes expectativas: também Freud servirá de exemplo do triunfo do belo sobre o sublime.

⁶ Mesmo que Adorno tenha ainda pensado o sublime a partir da distinção entre aparência e essência, nele estas noções surgem intimamente costuradas, não existe a ilusão nem de uma aparência como pura manifestação do ente, nem da essência como instância autônoma com relação ao seu aparecer. Adorno, na sua *Teoria Estética*, detecta uma “invasão do sublime na

arte”, “Invasion des Erhabenen in die Kunst”, a partir do final do século XVIII. (ADORNO, 1982, p. 222; ADORNO, 1973, p. 292) Este sublime, ele aproxima do “desencadeamento do elementar”, “die Entfesselung des Elementarischen”, sendo que o espírito da arte é descrito por ele como “autoconsciência” de nosso “ser natural”, “Selbstbesinnung auf sein eigenes Naturhaftes”. A arte passa a ser comandada a partir de então por uma dialética entre o “espiritual”, “Vergeistigung”, e o “elementar” (ou “repelente”, “nicht wohlgefällig”, “desagradável”, “abstoßend”: em uma palavra o nosso “ser natureza” sempre recalçado ou o nosso ser “apenas um animal” que Schiller, no seu culto da “dignidade”, tentara descartar da literatura). Adorno nota que “o que é sensualmente desagradável possui uma afinidade com o espírito”, “das sensuell nicht Angenehme hat Affinität zum Geist”. Esta dialética considero muito mais válida do que a que alterna o belo e o sublime. Mas não se trata de uma dialética hegeliana na medida em que não se vislumbra aqui qualquer tipo de síntese ou de superação. Adorno quer mostrar que agora nossos conceitos só podem ser pensados a partir do elementar: “É como se a filosofia – justamente a grande filosofia, a profunda, a construtiva – só respondesse a um único impulso: apenas afastar-se daquele local onde se encontra o cadáver, o fedor e a podridão. E justamente a partir deste distanciamento, que retira a sua profundidade desta miséria, faz com que ela permaneça em eterno perigo de tornar-se algo aguado, não-verdadeiro e miserável para nós.” (ADORNO, 1998, p. 184) Ou seja, as mais abstratas e “elevadas” verdades da filosofia revelam-se como estando aquém daquilo que é o mais importante: o cadáver, a decomposição e o matadouro. Daí Beckett representar para Adorno um dos poetas mais verdadeiros após Auschwitz: ele se mantém fiel a esta verdade. Para Adorno uma teoria da arte calcada no belo, como a de Heidegger, seria falsa em mundo onde o belo só pode ser pensado agora como ideologia. Esta teoria do sublime – talvez a mais atual hoje – permanece totalmente calada neste ensaio de Lacoue-Labarthe.

⁷ Cf. MENNINGHAUS, 1992, pp. 33-76.

Bibliografia

- ADORNO, Theodor W. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- _____. *Metaphysik: Begriff und Probleme*. In: *Nachgelassene Schriften*, Frankfurt: Suhrkamp, seção IV, vol. 14, 1998.
- _____. *Teoria Estética*. Trad. Artur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1982.
- ASHFIELD, Andrew e BOLLA, Peter de (org.). *The Sublime. A Reader in British Eighteenth-Century Aesthetic Theory*. Cambridge: CUP, 1996.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser (orgs.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, vol. VII: *Nachträge*, 1989.
- BURKE, Edmund. *A Philosophical Enquiry into the Origins of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Oxford, N. York: Oxford U. Press, 1990.
- _____. *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo*. Campinas: Papirus/ UNICAMP, 1993.
- DEGUY, Michel e NANCY, Jean-Luc (orgs.). *Du Sublime*. Paris: Belin, 1988.

- DIDEROT, Denis. *Correspondance*, ROTH, G. e VALOOT, J. (orgs.). 16 vols., Paris, 1955-70.
- HEGEL, G.W. *Frühe Schriften, Werke*, v.1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.
- Geisenhanslüke, Achim. *Le Sublime chez Nietzsche*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner, 1959.
- LACOUE-LABARTHE, Philippe e NANCY, Jean-Luc. *L'absolu littéraire. Theorie de la littérature du romantisme allemand*. Paris: Seuil, 1978.
- _____. *O mito nazista*. Trad. M. Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- LACOUE-LABARTHE, Philippe. “La Vérité Sublime”. In : DEGUY, Michel e NANCY, Jean-Luc (org.). *Du Sublime*. Paris: Belin, 1988, pp. 97-147.
- _____. *A imitação dos modernos*. Trad. Virgínia de Araújo Figueiredo e João Camillo Penna. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. *L'imitation des modernes. Typographies II*. Paris, 1986.
- LESSING, Gotthold Ephraim. *Laocoonte ou sobre as fronteiras da Pintura e da Poesia*. Tradução, introdução e notas: Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- LONGINUS. *Do Sublime*. In: Aristóteles, Horácio, Longino. *A Poética Clássica*. Trad. J. Bruna. S. Paulo: Cultrix, 1988.
- _____. *Vom Erhabenen, Griechisch/Deutsch*. Trad. Otto Schönberger. Stuttgart: Reclam, 1988.
- MENNINGHAUS, W. “Das Ausdruckslose. Walter Benjamins Kritik des Schönen durch das Erhabene”. In: *Walter Benjamin. 1982-1940, zum 100. Geburtstag*. UWE STEINER, Bern (org.). 1992, 33-76.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. “Adorno, a paisagem catastrófica do século XX e a estética após o ‘desencadeamento do elementar’: Prolegômenos para o Pós-Estético”. In: *Por uma Sociologia do Século XX*. SILVA, Josué Pereira da (org.). São Paulo: AnnaBlume, 2007, pp. 163-186.
- _____. *Ler o Livro do Mundo. Walter Benjamin: romantismo e crítica poética*. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1999.
- _____. *O local da diferença. Ensaio sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34, 2005.

Resumo: O texto apresenta o ensaio de Lacoue-Labarthe “A verdade sublime” propondo um comentário crítico do mesmo. A questão que guia esta leitura é por que neste ensaio ele assume de modo quase que total o ponto de vista de Heidegger, já que ele teve a coragem de ver nele, em outros textos, “o pensador do nacional-socialismo”. As operações realizadas no ensaio em questão são: 1) Lacoue-Labarthe apresenta o que seria uma teoria latente do sublime na obra de Heidegger. 2) Mostra-se que Heidegger teria pertencido a uma longa e poderosa tradição sublime. O sublime perde deste modo sua distinção com o conceito de belo. Mostra-se que ocorre no ensaio uma heideggerianização do conceito de sublime e uma aplicação deste conceito heideggerianizado à tradição estética.

Palavras-chave: Sublime; Heidegger; Lacoue-Labarthe.

Abstract: The text presents Lacoue-Labarthe essay “Sublime truth” and carry out a critical analysis of it. The point of departure is the diagnostic of the coincidental point of view from Lacoue-Labarthe with Heidegger, what is taken as surprising, since Lacoue-Labarthe also saw in this philosopher the “philosopher of the national-socialism”. The operations that are put into practice in Lacoue-Labarthe’s essay are: 1) He describes what is presented as a latent sublime theory in Heidegger’s work. 2) This theory is connected with a long and powerful sublime tradition. The sublime, through those operations, is deprived from its difference to the concept of beautiful. It’s showed that in Lacoue-Labarthe’s essay is at work a submission of the sublime under Heidegger’s art theory and a application of this concept to the aesthetic tradition.

Key-words: Sublime; Heidegger; Lacoue-Labarthe.

A PASTORAL DE LACOUÉ-LABARTHE

Sérgio Medeiros

No conto que abre o seu *Bestiário*, de 1951, o escritor argentino Julio Cortázar conta que na “Casa tomada” (é o título do conto) vivia um casal de irmãos. Enquanto a irmã tricota, o narrador se precipita para fechar uma porta de carvalho:

Irene estava tricotando em seu quarto, eram oito da noite e, de repente, lembrei-me de pôr ao fogo a chaleirinha do mate. Fui pelo corredor até chegar à porta entreaberta de carvalho, e dava volta ao cotovelo que levava à cozinha quando escutei algo na sala de jantar ou na biblioteca. O som vinha impreciso e surdo, como um tombar de cadeira sobre o tapete ou um abafado murmúrio de conversação. Também o ouvi, ao mesmo tempo ou um segundo depois, no fundo do corredor que vinha daquelas peças até a porta. Atirei-me contra a porta antes que fosse demasiado tarde, fechei-a violentamente, apoiando o corpo; felizmente a chave estava do nosso lado e, além disso, puxei o grande ferrolho para maior segurança.

A parte dos fundos estava tomada. O casal de irmãos, no entanto, continuou morando na parte livre da casa. Um dia, porém, ambos tiveram de fugir para a rua, definitivamente. Os dois não tiveram tempo de levar consigo seus pertences, mas cuidadosamente fecharam a porta da frente. A casa, agora, era inabitável.

A casa tomada (com seus ruídos surdos ou estridentes, que atestam essa condição) ecoa em muitas outras moradias fantásticas ou ameaçadoras da literatura. Numa das historietas desse vasto painel nonsense, *463 Tisanas* (2006), da escritora portuguesa Ana Hatherly, lemos, já na abertura do livro, o encontro com o outro, o ocupante de uma propriedade tomada. Entra-se sem aviso na casa tomada, que seu proprietário não tivera o cuidado de fechar à chave, como acredito tenha feito o narrador de Cortázar: “A criança passeia pelo campo. Pára diante de um portão entreaberto. É o portão de uma grande quinta. A criança entra. Lá dentro está um cão enorme.” O outro, nesse universo aparentemente idílico da pastoral, é tão-somente um cão prosaico. Nada mais do que isso? Diria que não.

Poderia multiplicar exemplos de situações semelhantes (moradias tomadas, enganosamente acolhedoras e quietas). Citarei, por exemplo, para voltar à tradição na qual Cortázar se insere, o conto “There are more things”, de

Jorge Luis Borges, incluído na coletânea *O livro de areia* (1975), que descreve o outro como um *alien*. Mas ainda é a “tisana” de Ana Hatherly, cujo sutil estranhamento dialoga com a atmosfera fantástica do conto de Cortázar, que desejo evocar aqui: considero-o uma porta de entrada para a ficção de Philippe Lacoue-Labarthe, reunida em seu livro *L’“Allegorie”*, publicado em 2006. Seus textos de ficção foram escritos, na verdade, entre 1967-68, mas permaneceram desde então inéditos, porque o editor que deveria publicá-los, na época, desistiu de levar avante o projeto. Os textos foram então abandonados e só divulgados décadas depois, quando seu autor já era filósofo consagrado.

Escolherei desse livro, desse grande livro, que não me canso de reler, o conto “Un animal, un chien”. Vejamos o que diz esse breve relato, numa tradução de minha autoria:

O que respira no fundo do quarto, na obscuridade – o que respira suavemente e, no entanto, quase não se move, imagina-se ao entrar que deva ser um animal, um cão. Mas não se vê o brilho de seus olhos e apenas se distingue uma massa escura estendida, meio oculta, a qual deve ser seu corpo.

Sem dúvida, não se esperava um verdadeiro latido – mas que rosnasse ao menos de maneira surda ou que a sua respiração ofegante ficasse por um momento algo alterada ou se detivesse – se fosse um cão. De qualquer maneira, é atroz sentir-se olhado assim e permanecer imóvel, na parte menos escura do quarto, diante dessa janela onde brilha ainda um céu de um alaranjado crepuscular. Mas quem saberá jamais se está sendo visto? Teme-se fazer um movimento, retém-se a respiração. É possível que não se tenha ainda chamado a sua atenção; que ele esteja dormindo ou ocupado com alguma coisa. Resta saber se agora ter-se-á ousadia de retirar-se dali, de fugir.

Mas, pouco depois, quando o corpo estendido ali adiante começa a mexer-se e alguns gemidos se fazem ouvir, recua-se precipitadamente, abre-se a porta para fugir, enquanto que gritos, de fato inumanos, soam por toda a casa.

Assim como na “tisana” de escritora portuguesa, também nas ficções de Lacoue-Labarthe é perceptível um clima de *pastoral*, evocando, digamos, a vida no campo, mas num cenário contemporâneo, apropriado à deriva do zagal pós-moderno, digamos assim, que perambula por vastas áreas onde despontam casas abandonadas ou habitadas por seres estranhos, como o cão sublime ou informe, “irrepresentado” no relato acima.

Nesta breve discussão da ficção do escritor francês, empregarei o termo “pastoral” não apenas, ou nem tanto, na acepção de “campestre, pastoril”, mas, sim, na acepção mais especializada de apresentação dramática, inspira-

da em “argumento lendário ou pastoral”, que antecedeu e preparou (aliava canto com recitação) o surgimento da ópera, na Itália. As partituras musicais sobre poesia pastoral remontam, na verdade, ao século XIII e foram feitas por trovadores, segundo o *Dicionário Grove de música*. A maioria das primeiras óperas bebeu nessa fonte.

De fato, nos textos ficcionais de Lacoue-Labarthe há muito de teatro e de ópera, como comentarei. Quanto mais morta está a ópera, mais ela floresce, segundo a fórmula de Mladen Dolar, apresentada no livro sobre o assunto que ele assina com Slavoj Žižek, *Operas's second death*. A “ópera” perdida de Lacoue-Labarthe, sua pastoral abandonada, ressurgiu ou voltou à cena com inegável frescor, comprovando o ditame acima.

Expressões inequívocas sugerem que estamos, no ato de ler as “alegorias” de Lacoue-Labarthe, realmente assistindo a uma recitação cantada ou a uma representação dramática: elas se sucedem no texto, fazendo do leitor espectador de uma montagem musical ou teatral, dentro da antiga tradição da pastoral, acrescento eu. Eis alguns exemplos, na ordem de seu aparecimento: “Théâtre sans personnages,/ tragédie sans protagonistes”; “... et la cantatrice fait un pas en avant”; “On vient cependant de baisser le rideau”; “La scène”; “Puis, tous trois, ils s’inclinent, donnant ainsi le signal de la fin de représentation”; “L’ombre se fait sur la scène”; “La distance favorise les personnages”; “Ils sont un peu loin pour qu’on distingue exactement les paroles qu’ils prononcent”. O texto que abre o livro, “Ouverture”, está explicitamente estruturado como composição musical, trazendo os seguintes subtítulos, que ordenam os seus vários fragmentos: *récitatif, air, quatuor, duo...*

Vejamos a seguir alguns sons e cenários da natureza, descritos por Lacoue-Labarthe, que evocam o mesmo universo (sem se confundir, porém, com ele) que encontramos, por exemplo, na Sinfonia *Pastoral* op. 68 de Beethoven, com seu campo fértil sobre o qual desaba tempestade assombrosa: “Parfois, le soir on penetre dans un jardin clos depuis longtemps”; “c’est la fin de l’été, dans un pays de montagne”; “du bruissement confus de la lumière parmi l’herbe couchée”; “À la limite d’un champ depuis longtemps labouré”; “Le silence est alors insoutenable”; “Mais l’orage n’éclate pas”; “l’éco vague de l’incessant passage des animaux”; “(l’herbe soudain très légère, la pierre aussi peu rugueuse que l’air)”; “on a effectivement envie de marcher, de parcourir ce paysage avenant et l’on se persuade assez facilement qu’il n’y a rien à craindre, qu’il ne peut rien arriver”; “on franchit le seuil d’une demeure laissée à l’abandon”; “On vient ici, non pour célébrer une demeure, un jardin, surtout pas, mais parce que l’on s’est égaré”; “Mais sortir du jardin (malgré

tout) s'avère pratiquement impossible"; "Le vent souffle: il couche l'herbe par ondes successives; ou bien il fait voler en tourbillons une poussière pâle aussi peu dense que la brume".

Quando uma cidade sem nome é mencionada, ao fim do périplo pelo campo, pela planície e pelas montanhas, trata-se quase de um labirinto onde os viajantes se perdem. (A descrição desse cenário empoeirado e desértico, ou tendendo ao deserto, lembra certas passagens famosas de Flaubert, como, por exemplo, as descrições que enquadram os monólogos de Santo Antão.) Mas não se trata de uma cidade povoada, viva, moderna ou contemporânea. É antes uma cidade desolada, lendária ou mítica ("quelle fable, quelle histoire invraisemblable"; "cette existence délirante"), que lentamente se desfaz, se apaga, pois já reina em certos lugares o vazio: "On s'y aperçoit quand même bien que la ville a été plus ou moins désertée. D'ailleurs il souffle un vent violent qui soulève une sorte de poussière."

Eis a conclusão desse retrato catastrófico: "Au détour d'une rue, nous venons de traverser tout un quartier en ruines." Então os personagens abandonam a cidade paralisada e labiríntica, voltando para o campo: "La campagne, elle aussi, est luisante de pluie, mais plutôt sombre sous le ciel d'orage." A sinfonia de Beethoven que mencionei é também uma obra sobre o campo e a tempestade, mas, depois do temporal, o sol retorna e o canto pastoral, que conclui a peça musical, celebra a alegria. Nas ficções de Lacoue-Labarthe, o campo e as moradias solitárias têm algo de inquietante e ameaçador: o informe ou irrepresentável dorme nas ruínas ou no quarto abandonado, conforme vimos. O espaço da pastoral foi tomado pelo outro, o estranho, que faz os mesmos ruídos que ouvimos no casarão de Cortázar. O estranho gera uma tempestade e uma fuga ("le départ, peut-être précipité"): o grande cão sublime despertou e emitiu gritos inumanos, amedrontadores. Não há epílogo apaziguador, um canto pastoral de agradecimento. Cai o pano, simplesmente, a representação se conclui sem alterar esse cenário obscuro ou ainda chuvoso, abalado pela tempestade.

Não podemos nos esquecer que o tema do encontro amoroso faz parte da tradição da pastoral, como sucede, para ficarmos no universo da música, caro a Lacoue-Labarthe, na *Sinfonia fantástica* de Berlioz, que retrata a paixão insatisfeita. Daí a atuação de casais na alegoria pós-moderna de Lacoue-Labarthe, para os quais, no entanto, como num texto de Beckett, não há mudança, há separação. "Au centre de la prairie, les dormeurs reposent", contudo, como estamos prevenidos, o desastre sobrevirá, quaisquer que sejam as circunstâncias e o estilo, a fábula (enredo) e o cenário. Essa é a fata-

lidade da pastoral pós-moderna (e da própria ópera, tema pós-moderno por excelência, segundo Dolar e Zizek): “Il faut obéir et se séparer, les personnages, quelque héroïsme qu’ils aient manifesté, fussent-ils dieux, sont forcés de mourrir, (...)”

Nessa pastoral diretamente ligada ao mundo do palco não se lêem/ouvem diálogos, antes murmúrios, ou gritos inumanos, terríveis. Essa pastoral é também ópera, ou pré-ópera, então se ouvem nela cantos misteriosos. Um exemplo eloqüente dessa característica da ficção de Lacoué-Labarthe é que, embora os personagens falem entre si, nós não captamos plenamente o que eles pronunciam: “Du reste, parlent-ils vraiment?” Parece que estamos muito distantes do palco. Mas não temos certeza disso. A que tipo de espetáculo assistimos? Talvez os atores estejam cantarolando baixo, cochichando, apenas suspirando e rindo com discrição: “Ne chanteraient-ils pas plutôt, et ces chuchotements que l’on perçoit à peine, ces rires cristallins mais vite étouffés, ces brefs éclats de voix, ces soupirs, – cette vague rumeur qui s’ébauche à travers eux et les contient, ne serait-ce pas plutôt une musique?”

Na pastoral de sombras e apagamentos há pelo menos um personagem com perfil definido e nome próprio: Jeanne, sozinha em seu quarto esquálido e insalubre: “Jeanne est assise: c’est la même chambre, où il fait froid. La fenêtre est ouverte.” Nesse relato sobre a “dépossession” – uma longa, serena e desesperadora descida aos infernos, conforme explica o próprio escritor –, um elemento assombra o cenário: a janela. Palco, tela de cinema, sempre aberta para um mundo cinza, escuro, úmido. A janela da pastoral recorda outras tantas janelas da literatura que também se abrem para o vazio: a janela do moribundo no hospital (Mallarmé), a janela dos sobreviventes de uma hecatombe universal (Beckett), a janela da criança que não será mais consolada pelos pais (Blanchot). É através da janela que nós, sentados na platéia, podemos ver essa personagem da *waste land*, Jeanne, com seu rosto imóvel, como petrificado. Estamos diante de uma *larva*, máscara e espectro, segundo Agamben, que aplica o termo latino a um outro contexto. Larva disforme, que não canta, mas pronuncia algumas palavras que a platéia não distingue bem: “Mais dans la chambre, on entend l’écho muet de ses paroles – quelques mots prononcés par lassitude ou fureur brève –, ce murmure à peine audible qui précède infiniment, sur quoi s’achève infiniment notre fragile pouvoir de parler.”

Bela e monstruosa, numa casa tomada pelo frio e pela chuva (a toaleta dos mortos não demanda água morna), Jeanne se parece a algum animal... A uma larva envelhecida? (Metáfora do desaparecimento para si mesmo,

como disse Badiou a propósito de um personagem de Beckett.) A um inseto kafkiano? Porque, na pastoral de Lacoue-Labarthe, ela (mulher e larva, mulher-larva, mulher-inseto e mulher-espectro, simultaneamente) “est un très ancien personnage *fabuleux*, dont on ne doit pas trop parler, qu’il est interdit de nommer, *parce qu’il est toujours trop tard*”.

Um apagamento, e o apagado não retorna mais. Como não se retorna mais à casa tomada. A criança, zagal ou zagala, andando pelo campo, encontrará a porta entreaberta e o cão sublime lá dentro da quinta, aparentemente adormecido ou distraído.

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- BADIOU, Alain. *Pequeno manual de inestética*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- BECKETT, Samuel. *Fim de partida*. Trad. Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Cosacnaify, 2002.
- BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980.
- BORGES, Jorge Luis. *O livro de areia*. Trad. Lígia Morrone Averbuck. Porto Alegre: Editora Globo, 1978.
- CONDE DE HAREWOOD (org.). *Kobbé: o livro completo da ópera*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- CORTÁZAR, Julio. *Bestiário*. Trad. Remy Corga Filho. São Paulo: Edibolso, 1977.
- COSTA LIMA, Luiz. *Teoria da literatura em suas fontes*, volume II. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.
- FLAUBERT, Gustave. *As tentações de santo Antão*. Trad. Luís de Lima. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- HATHERLY, Ana. *463 tisanas*. Lisboa: Quimera, 2006.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *L'“Allégorie” suivie de Un commencement* (par Jean-Luc Nancy). Paris: Galilée, 2006.

- LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*, volume I e II. Vários tradutores. Bauru: Edusc, 2006.
- MALLARMÉ, Stéphane. *Poésies*. Paris: Gallimard, 1992.
- NANCY, Jean-Luc *et al.* *Du sublime*. Paris: Belin, 1988.
- PONGE, Francis. *La rage de l'expression*. Paris: Gallimard, 1976.
- SADIE, Stanley (ed.). *Dicionário Grove de música*. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- ZIZEK, Slavoj e DOLAR, Mladen. *Opera's second death*. Nova York e Londres: Routledge, 2002.

Resumo: As narrativas de ficção que o filósofo francês Phillipe Lacoue-Labarthe publicou no século XX aliam a música (sinfonia e ópera) ao drama, a fim de introduzir o leitor na “pastoral inumana”, uma experiência literária bastante original.

Palavras-chave: Ficção; Pastoral; Drama; Música.

Abstract: The last century fiction tales written by the French philosopher Lacoue-Labarthe combine music (Symphony and Opera) and drama in order to introduce the reader to the “inhuman pastorage”, a hybrid literary experience of powerful originality.

Key-words: Fiction; Pastorage; Drama; Music.

A POLÍTICA DE HEIDEGGER

DUAS ENTREVISTAS COM LACOUÉ-LABARTHE: EM TORNO DE HEIDEGGER

Bruno Tackels

Trata-se da segunda e da terceira emissões (de um total de cinco), realizadas com Bruno Tackels, e transmitidas respectivamente nos dias 20 e 21 de abril de 2004, na rádio France Culture. Programa: À Voix nue.

"Um crítico de Heidegger: o choque de um encontro"

BT – Hoje conversei com Philippe Lacoue-Labarthe. Depois da narrativa de uma vida vista através de suas amigas fundadoras, as conversas a seguir vão tentar fazer o retrato de um filósofo que jamais deixou de desconfiar da filosofia e dos retratos confortadores que ela nos envia. O encontro com o pensamento de Martin Heidegger parece mesmo ser a fonte deste questionamento da filosofia por ela própria. Um encontro que, para Philippe Lacoue-Labarthe, se desdobra em um outro choque, este também decisivo, a descoberta do engajamento político de Martin Heidegger, desde 1933, em favor do nacional-socialismo. Engajamento que se traduz pelas responsabilidades de reitor da Universidade de Freiburg, Universidade que encontrará, segundo Heidegger, seu papel político motor graças ao novo regime que acabara de instaurar-se na Alemanha. Ou de que modo a filosofia restabelece seus laços com o desastrosos começo do filósofo-rei, da cidade ideal platônica. O pensamento de Philippe Lacoue-Labarthe encontrou-se portanto na tensão entre fascinação e repulsão, pulsão de vida e de morte, construção e destruição fortemente ligados. Sua leitura crítica da filosofia, desconstrutora, permanece fiel a esta ambivalência de um pensamento que se forja atijando as almas com sua própria danação. Sua reflexão sobre a arte é particularmente emblemática dessa lógica do *double bind*: a arte recrutada para salvar o povo, a poesia encarregada de encenar a origem grega. Philippe Lacoue-Labarthe lê Heidegger lendo Hölderlin, não se deixando por eles influenciar politicamente.

PLL – Sim, não é contra a filosofia, é, em oposição, como eu já disse ontem, ou seria, brincando um pouco com as palavras, uma forma de *protesto* face à filosofia, e, com efeito, houve um choque representado pela leitura de Heidegger.

BT – De que natureza, este choque?

PLL – Trata-se de um choque de natureza relativamente complexa. Ocorre que foi mais ou menos na mesma época que eu li – lembro-me muito bem, foi durante o verão de 1960 – os primeiros textos de Heidegger que pude ler, que foram os textos sobre Hölderlin, e, se não me engano, uma outra coletânea, talvez *Ensaios e Conferências*, ou algo assim, e que, tendo decidido mais ou menos estudar filosofia no ano letivo seguinte, no outono, começando a freqüentar as aulas de [Gérard] Granel,¹ que falava muito de Heidegger, mas não só dele, como eu ainda estava em *khâgne*,² tinha passado meu primeiro concurso, e [Jean] Hyppolite já me havia dito: “vá estudar filosofia, você tem uma cabeça filosófica” – lembro-me muito bem dessa frase dele – comecei a freqüentar a biblioteca de filosofia.³ E aí eu descubro, era uma biblioteca de departamento, uma pequena biblioteca, mas havia famosos números da [revista] *Temps Modernes*, publicados depois da guerra, em [19]46 ou [19]47, já não sei mais exatamente, sobre o “caso Heidegger”, contendo, particularmente, um artigo de Eric Weil, no qual eu venho a saber, de repente, que o Heidegger que eu havia lido durante o verão anterior havia sido nazista. Portanto, o choque foi, pelo menos, duplo.

BT – Um choque filosófico e um choque político.

PLL – Um choque político. Um choque estilístico também. Eu me lembro muito bem que, na época, eu devia ler assiduamente, graças a [Gérard] Genette,⁴ [a revista] *Les Lettres Nouvelles*, e que a última publicação de Heidegger havia sido anunciada como um exemplo de grande estilo. Não sei quem foi que assinou esse artigo. Diziam que era um estilo magnífico, eu li o texto em questão, já que se tratava de uma coletânea de ensaios, depois de ter lido esse artigo das *Lettres Nouvelles*, e o que eu encontrei? Era o final de um texto muito conhecido que dizia que os traços deixados pelo pensador não são mais profundos do que os sulcos deixados pelos camponeses.⁵ Eu pensei: isso é coisa de um sub-Péguy, ou de um sub-Léon Bloy,⁶ em seus piores momentos; isso realmente é literatura de extrema direita que conhecemos muito bem na França: a terra, os camponeses, essas coisas todas. Eu fiquei horrorizado. Horrorizado. Mas ao mesmo tempo, eu continuava com as partes propriamente filosóficas dos textos de Heidegger, e sentia que nelas havia um verdadeiro pensamento, mas que eu ainda não entendia. É isso. Mas esse choque, na verdade, é triplo: há um choque filosófico, porque eu realmente percebo que o pensamento é imenso; há um choque bem negati-

vo estilístico, porque eu acho o estilo dele de escrever assustador; e há a descoberta e o choque político, porque, folheando este número de *Temps Modernes*, descobro que ele fora pró-nazista, ainda que ele tenha tomado uma certa distância. Fui progressivamente tomando conhecimento de que o tipo de licença que ele se deu, foi o mesmo tipo de licença tomada pela extrema, extrema direita alemã e pelos nacional-revolucionários do estilo [Ernst] Jünger, Carl Schmitt e alguns outros e que sua posição política é, de fato, um tanto temerária, salvo talvez relativamente à realidade do nazismo – e olhe lá. Quando eu digo realidade do nazismo, ele na verdade não quis falar muito sobre isso.

BT – Ele não quis falar muito sobre isso.

PLL – Não.

BT – Então, a partir deste triplo choque que acabou de relatar, o sr. começa, no fundo – o sr. me corrigiu agora mesmo – não é que o sr. começou a pensar contra Heidegger com Heidegger, mas antes, vou citá-lo: “Apesar de Heidegger mas por causa dele.”

PLL – Sim.

BT – E isso me parece ser uma fórmula extremamente programática de toda a sua exploração dos textos heideggerianos, “apesar de Heidegger mas por causa dele”.

PLL – Sim. Não vou voltar a falar desta fórmula, ela continua sendo minha. É preciso dizer também que na época dessas descobertas e desses choques eu lia muita literatura marxista. Por razões de formação mais de tipo familiar, de formação social, eu estava na oposição, estava em protesto, perturbado desde o episódio da Hungria, desde [19]56.⁷ Eu descobri [Maurice] Blanchot por ocasião de [19]58,⁸ das publicações [da revista] *14 juillet*, li isso na época, descobri [a revista] *Arguments*, descobri *Socialisme ou Barbarie*.⁹ Freqüentei, lembro-me muito bem, na casa dos sindicatos de Le Mans, um seminário interminável de [Cornelius] Castoriadis sobre a burocracia soviética muito instrutivo. Então eu entrei para a ultra-esquerda, continuei militando, continuei fazendo revistas efêmeras em Bordeaux quando estava em *khâgne*, e enquanto era estudante. E depois houve os contatos com os Situacionistas, com [Guy] Debord, mas eu não podia me dizer marxista do ponto de vista filosófico, isso era impossível. E o pior foi que era a época em que todas as

edições de Marx eram edições sociais, eram edições de partido, todas imbuídas, nem que fosse nas notas de rodapé, no estilo de tradução, de leninismo, das deformações russas de Marx e eu não conseguia: o positivismo, o cientificismo, todas essas coisas, eu não conseguia assimilá-las. Então, eu não era filosoficamente marxista, mas estava politicamente próximo desses movimentos que viriam mais tarde a ser chamados, mais ou menos em conhecimento de causa, de ultra-esquerdistas. E eu estava dividido. Havia a leitura de Heidegger de um lado e eu pensava: “Isso é que é pensamento, é o pensamento,” aí eu tinha no que me confortar. Eu encontrei duas ou três vezes, nessa época, muito jovem, [Kostas] Axelos,¹⁰ por exemplo. Bom, ele talvez falasse demais, mas ainda assim tinha uma visão bastante clara dessas coisas, e do outro lado havia o engajamento político, que coincidiu com a guerra da Argélia, com o fim da guerra da Argélia, uma certa ajuda ao FLN [*Front de Libération Nationale*], sem ilusões. Eu conheci [Jean-François] Lyotard também nessa época. Ele tinha uma hostilidade declarada, evidentemente, para com a U.R.S.S. Bom. Isso tudo faz com que eu sempre tenha oscilado entre uma posição – mas que atualmente me causa problemas – digamos, ultra-revolucionária, e uma admiração sem limites – e mais do que uma admiração – ou então uma *admiração*, no sentido latino do termo, pelo pensamento de alguém como Heidegger. Ou pelo pensamento de alguém como Benjamin, que não está tão distanciando assim do pensamento de Heidegger. Talvez voltemos a falar disso.

BT – Sim. Quando o sr. fala em admiração, muitas vezes fala também, logo depois, admiração e repulsa. Há algo insustentável no pensamento de Heidegger?

PLL – Sim, é algo que me faz empacar evidentemente.

BT – E o que seria isso então? Em algumas palavras, como poderíamos formular isso?

PLL – A tonalidade passadista, reacionária, a tolice, na verdade, diante da poesia, a reorganização de uma espécie de horizonte teológico-político-religioso – eu mantenho que Heidegger é um personagem religioso – a posição sacerdotal, a autoridade do pensamento, a estratégia para com os discípulos, a maneira de se desculpar depois da guerra. Tudo isso para mim é absolutamente odioso. Dito isto, o pensamento do ser é algo.

BT – “O pensamento do ser é algo”, falemos disso então, se pudermos. No fundo, que avanço imenso é este? O sr. já disse várias vezes que Heidegger é o maior pensador do século XX, é aquele que propõe o avanço mais singular neste século XX. Como poderíamos formalizá-lo?

PLL – Eu acho que, de certa forma, é muito simples. Foi alguém que, como Hegel, foi capaz de tomar para si toda a herança da filosofia – mistificando talvez alguns episódios anteriores, como os pré-socráticos – e de tirar dela uma questão que, apesar de ter sido central em toda a filosofia, jamais havia sido colocada como tal. E eu acho que há nisso um esforço de pensamento absolutamente extraordinário.

BT – Em outras palavras, ele teria rompido com a chamada “era da suspeita”, com as pessoas que desconfiavam da filosofia e de sua sistematização: Nietzsche, Freud, Marx; e, no fundo, depois dessa espécie de flutuação, esse momento de flutuação da filosofia, seria como uma retomada da filosofia, que estaria se repensando.

PLL – Sim, e se repensando em sua origem, ou seja, antes que ela tenha se tornado realmente filosofia. E foi isso que, de certa forma, me fascinou. Dito isto, digo que – desde Hegel, francamente, e para simplificar bastante – houve dois grandes pensadores ocidentais modernos. Modernos ou contemporâneos, pouco importa. Há Hegel como pensador da negatividade, no sentido transcendental do termo, e há Heidegger como pensador do ser. O resto foi programado. Estes dois é que me parecem ter sido a exceção, mas eu precisaria de muito tempo para mostrar de que maneira. Eu também não estaria de acordo com alguns de nossos contemporâneos, inclusive Blanchot, para quem a dialética, mal compreendida, é como um aparelho lógico formador de identidade, de positividade. Eu não acredito nisso de maneira alguma. Para mim, trata-se de um pensamento muito forte, muito poderoso, o da negatividade. E o pensamento do ser que, afinal de contas, é mais bem conhecido do que o de Hegel.

BT – Então, esse pensamento do ser de Heidegger, no fundo, o sr. pacientemente o analisou, atravessou, amadureceu, para tentar compreender o que nele e por ele tornaria possível o engajamento político. O grosso, o essencial de seu trabalho de leitura de Heidegger, partindo desse famoso triplo choque do qual falávamos, foi de tentar compreender, de um lado, que não se tratava de um acidente...

PLL – Não, de modo algum.

BT – Que não era independente...

PLL – Não.

BT – Mas que era perfeitamente conectado, articulado.

PLL – Sim.

BT – Pensamento do ser e engajamento político de extrema direita.

PLL – Sim, mas poderia ter sido conectado de maneira diversa. Ainda assim, eu não sei se tenho razão ao dizer isso. Bom, é manifesto que a grande tradição filosófica alemã, desde Lutero, engendrou posições radicais. Ou seja, vou citar [Max] Stirner, em um trecho sobre os alemães, que é absolutamente extraordinário, onde ele diz que os alemães são radicais, o que quer dizer, destruidores. Sim, eles destruíram. Ou destruíram a tradição teológica, católica, ou destruíram a tradição metafísica. Todos são filhos de pastores, como dizia Nietzsche, que fazia parte destes filhos de pastores. E eu diria o mesmo de Marx, que é luterano de formação, e essa formação é sentida em cada uma das linhas que ele escreve. Então isso pode dar – e é essa a pergunta que me faço hoje – ou uma posição ultra-revolucionária de esquerda, no limite mesmo anarquizante, mas que sempre corre o risco dos obstáculos do niilismo; ou então uma posição ultra-revolucionária de direita. Heidegger se inscreve nesta tradição; como Nietzsche, e alguns outros. Mas ele é bem mais revolucionário e bem mais à direita do que os nazistas. Isso é incontestável.

BT – Revolucionário e à direita.

PLL – Sim, sim.

BT – Para traduzi-lo filosoficamente, “destruidor”, mas com uma vontade de construção.

PLL – E de conservação. É o famoso motivo da “Revolução conservadora” na Alemanha, já que foram eles quem tematizaram a coisa, embora de resto ela também existisse na França e na Itália. Mas na Alemanha teve o peso de uma espécie de palavra de ordem ideológica geral, onde cabe de tudo, de Jünger a Heidegger, de [Ernst] Niekisch a [Alfred] Bäumler ou [Alfred] Rosenberg.¹¹ Acho que temos que ver as nuances no interior da chamada “Revolução conservadora”, o próprio Thomas Mann, em 1918, quando escreve

as *Observações de um apolítico*... Acho que isso existia, e que, de Herder, de Schelling, de Fichte, a Nietzsche e Buckhardt, chegando ao horror do século XX, encontramos essa corrente muito forte, oriunda do que eu chamaria de luteranismo revolucionário de direita, em oposição ao luteranismo revolucionário de esquerda, que seria o da Revolta camponesa, de Thomas Müntzer, [...] ¹² [ou seja], uma certa tradição judaica alemã e não luterana alemã. E é aí que eu começo a me fazer perguntas. Por que as passagens da extrema esquerda à extrema direita foram incrivelmente rápidas nos anos posteriores à guerra de [19]14-[19]18, nos anos [19]20-[19]30? [Georges] Sorel, [Pierre-Joseph] Proudhon tornam-se os padrinhos da revolução nacionalista, pessoas da extrema direita passam para a extrema esquerda. ¹³ Há formações tão aberrantes quanto a de Niekisch, por exemplo, chamada de nacional-bolchevismo, da qual são próximos pessoas como Jünger, Carl Schmitt ou até mesmo Heidegger. Tudo isso é uma confusão política absolutamente extraordinária, e, infelizmente – nos damos conta disso progressivamente, em todo caso eu me dei conta progressivamente – essa confusão continuou a reinar depois da guerra de [19]45, na segunda metade do século XX. Sempre em torno do motivo, que eu considero absolutamente central e incontornável do anti-semitismo. A circulação que ele teve na ultra-esquerda francesa, digamos, nos anos [19]60, e após [19]68, entre posições do tipo da de Debord e de edições como a da *Vieille Taupe*, ¹⁴ é medonha, porque dá a impressão de que está se repetindo o cenário dos anos [19]20, na Alemanha e na França. Ou na Itália.

BT – Então, depois desse “acerto de contas” com a filosofia, Philippe Lacoue-Labarthe, abordaremos amanhã o “acerto de contas” com as artes, onde o pensamento ao mesmo tempo dialoga e se confronta com a filosofia, mas pode encontrar também nas artes uma forma de salvação com relação a esse grande “programa do desastre”, no fundo, que o sr. acabou de evocar.

PLL – Sim, mas eu acho que nós não tivemos realmente um “acerto de contas” com a filosofia aqui. Eu desviei para a política, porque a minha abordagem da filosofia só pode ser política. De qualquer maneira, a abordagem da filosofia só pode ser política e inversamente...

BT – Aliás, falaremos de política depois, e eu acho que voltaremos a falar de Heidegger.

PLL – ... E isso data dos gregos, não se trata de uma novidade.

BT – Não está perto de terminar.

PLL – Não, não está perto de terminar. Simplesmente, eu gostaria de acrescentar o seguinte: o obstáculo que a filosofia opõe à adesão que se poderia ter a ela é um obstáculo essencialmente político a meu ver. Essencialmente. E, portanto, um obstáculo que se qualificaria – mas eu não estou com muita vontade de usar essa palavra hoje – de *ética*, principalmente porque ela foi objeto de uma espécie de gigantesca...

BT – Instrumentalização?

PLL – Sim, de um falatório. Mas ainda assim há algo que faz com que, diante da filosofia, as pessoas... comigo, pelo menos é assim: qualquer que seja a minha adesão a determinadas questões filosóficas, eu muitas vezes faço um movimento de recuo. “O que estão fazendo? O que estão dizendo? O que estão programando, sem querer programar o que quer que seja, ou querendo? O que eles estão encobrindo? O que estão deixando passar?” É isso.

BT – Este foi *À voix Nue*, com Bruno Tackels. Amanhã, continuaremos a dialogar a respeito de Martin Heidegger com Philippe Lacoue-Labarthe, e, notadamente, sobre o Heidegger pós-nacional-socialismo.

* * *

“Ultrapassar Heidegger”

BT – Hoje, converso com Philippe Lacoue-Labarthe. Vamos continuar a dialogar sobre Martin Heidegger, e, notadamente, sobre o Heidegger pós-nacional-socialismo, o Heidegger que tenta explicar-se. Disse ele: “O mundo do Deus cristão perdeu toda sua força de ação na história. Não fosse isso, teria sido possível a Primeira Guerra Mundial? E, antes de tudo, não fosse isso, a Segunda Guerra Mundial poderia ter sido tão-somente tornada possível?”¹⁵ Com essa frase, vemos Heidegger tentar acertar as contas com o nacional-socialismo, mas de modo totalmente insuficiente. Escandalosamente insuficiente, o sr. diz?

PLL – Frases assim, podemos encontrá-las às centenas na literatura pré-nazista, durante o período nazista e na literatura de justificação do engajamento, de desculpas.

BT – Mas podemos lê-la de modo diverso e ver inferir da frase que, se o mundo cristão não tivesse sido desmantelado, nem a Primeira nem a Segunda Guerra Mundial teriam ocorrido. Então, não poderíamos deduzir também que a religião – e é sobre isso que eu quero falar, relativamente ao motivo da religião – que a religião poderia ser uma espécie de salvaguarda que permite lutar contra o desastre político?

PLL – Pois é, mas é preciso ver também que, por trás dessa frase, há o seguinte: a religião é responsável pelo niilismo. Porque o comentário que Heidegger faz imediatamente consiste em dizer que o desmantelamento da religião é o desmantelamento da divisão entre um mundo supra-sensível e este mundo aqui, tratando-se, portanto, na verdade, do desmantelamento da metafísica. E quem transmitiu a metafísica? Foi o cristianismo. Conseqüentemente, o cristianismo é responsável por este desmantelamento. A acusação é muito grave. Eu não digo que ela seja falsa. Não digo que não haja, no cristianismo, pior do que um núcleo de niilismo, aliás o próprio núcleo do ateísmo moderno, por assim dizer, mas isso requer um grande aprofundamento. Mas eu acho também que quando Heidegger pronuncia essa frase depois da guerra, isso equivale a uma recondução da ideologia que era a sua antes, e que, por conseguinte, ele justifica.

BT – No fundo, tudo o que lhe acontece foi programado, não se trata de uma ruptura.

PLL – Programado ou não, mas eu não acho que o que há de mais profundo nele, de mais rigoroso, de mais poderoso, do ponto de vista do pensamento, a saber, o pensamento do ser, portanto o pensamento do nada, do *ne-ens*, do não-ente, mas que é, na verdade, todos os entes – eu não acredito que essa “*nadalogia*” [*néantologie*], como é batizada, ou como foi batizada, seja inteiramente programada pela filosofia ou pela metafísica passada. Eu acho que ele fez um trabalho minucioso dentro da filosofia e da metafísica para desvelar essa questão que sempre tinha estado encoberta. Aí está toda a sua grandeza filosófica. Agora, que ele tenha que ter lutado contra acusações como: “É o acabamento [*achèvement*] do pensamento niilista”, no contexto dos anos [19]20-[19]30, ou, na época, o conceito oriundo dos russos, como Dostoiévski, passando por Nietzsche, por alguns franceses também, como Paul Bourget – é isso mesmo – “decadência, niilismo, etc.” Que ele tenha que ter lutado para dizer: “Não confundam meu pensamento do nada com o niilismo”, quanto a isso acho que ele tinha razão: o pensamento dele não é, de modo algum, niilista.

BT – Não, não foi isso o que eu quis dizer.

PLL – Não, o que ele incrimina é o niilismo europeu. É sua versão do nietzscheísmo: algumas guerras vão se desencadear, são guerras ideológicas, são guerras metafísicas, são guerras filosóficas. O que é verdade, Nietzsche estava certo. E Heidegger diz: na verdade, o cristianismo é que é o responsável.

BT – Mas o que eu queria dizer ao afirmar que, no fundo, seu pensamento tinha sido programado, é que, na verdade ele continua sendo uma tentativa de encontrar a origem, de refundar a origem. É o que o sr. descreve em suas análises do nacional-socialismo mediado por Heidegger: que, no fundo, o grande gesto decisivo e o erro foi ter acreditado que era possível refundar.

PLL – Sim, é o motivo do recomeço do começo. Mas isso quer dizer, para ele, que o começo, na realidade, nunca ocorreu. Que o que começou não pertencia à ordem do começo. Que a origem não era originária. E a tarefa que ele se atribui, que é imensa, é a de começar, pura e simplesmente, de partir da origem. Eu acho que em sua ponta extrema, é um pensamento muito difícil da repetição necessária de um começo que não aconteceu na condição de começo real, efetivo. E...

BT – O começo grego.

PLL – Isso. E desse ponto de vista, evidentemente, há um abismo entre o que ele tentou fazer, o que ele pensou, e o que repetia, num sentido fraco, toda a tradição que eu chamo, para falar rapidamente, conservadora ou revolucionário-conservadora alemã do final do século XIX.

BT – Vamos voltar a suas análises do nacional-socialismo. Eu acho que há uma palavra-chave que o sr. evidenciou, notadamente com Jean-Luc Nancy, e que é como uma chave ou uma alavanca para entender o que aconteceu, esse impensável que aconteceu, o pensável apesar de tudo, que é o mito. É a idéia de que, retomando o título de seu pequeno *opus*: o nacional-socialismo é um mito, é o “mito nazista”, Philippe Lacoue-Labarthe?¹⁶

PLL – Sim, aqui, novamente, é preciso reconstituir toda uma relativamente longa história da saída do cristianismo, da saída propriamente alemã das luzes, portanto da crítica da religião. E mostrar como, por algumas passagens, como o romantismo, em grande parte, todos esses pensamentos foram fundados sobre a idéia de que o que se perdeu, na realidade – e isso é uma reação que só pode ser explicada pelo *cisma* alemão da reforma – tudo o que

aconteceu é devido ao dismantelamento do universo mítico. Isso também é um lugar-comum.

BT – E a que corresponde esse dismantelamento?

PLL – Ao nascimento do *logos*, da razão. Da *ratio*, em seguida, da *ratio* latina. Da “razão racionante” da *Aufklärung*, da “razão crítica”. Bom, é tudo isso que, na realidade, foi engendrado pelo cristianismo pelo fato de o cristianismo – e isso provavelmente não está errado, até certo ponto – de o cristianismo ser pensado – particularmente em sua versão luterana, sua versão anti-romana, em sua versão reformada – como um cristianismo desmistificador, cujo motivo principal é encontrado na teologia moderna, que Heidegger conhecia muito bem. Ele a ensinava, com [Rudolf] Bultmann, em Marbourg,¹⁷ o famoso motivo da “desmitologização” dos evangelhos do cristianismo. Voltar à letra dos evangelhos, estudar de novo os textos, fazer sua crítica, o que não deixa de ser uma operação do *logos* – entre nós seja dito, e Heidegger sabe disso – para encontrar o que não há de mitológico no cristianismo. O que faz a mais clara diferença, a mais franca diferença, entre o cristianismo e todas as formas de religião anteriores ou contemporâneas. Então, Heidegger está preso aí dentro. E ele escolhe. Ele escolhe manifestamente, muito rapidamente – é uma de suas maneiras de se demarcar do nazismo mais banal, do nacional-socialismo mais vulgar a seus olhos – ele escolhe tentar constituir – eu ia dizer reconstituir; não, constituir – uma espécie de mito para nós modernos, particularmente a partir de sua leitura da poesia e, em particular, a partir de sua leitura de Hölderlin. Ele faz de Hölderlin uma espécie de poeta fundador de “cultura”, uma palavra que ele teria detestado, de “civilização”, outra palavra latina que ele também teria detestado, de uma “idade nova do ser”, talvez, ou de uma idade do que já não pode mais ser chamado de *ser*, e que seria aberta – segundo velhas proposições encontradas em Schelling, encontradas em Hegel – que seria aberta pelo poema, o grande poema sendo a língua originária de um povo. Porque tudo, para ele, é pensado em termos de povo, em termos do que nós chamaríamos de nacionalidade.

BT – A partir de uma língua?

PLL – A partir de uma língua, fundamentalmente.

BT – Onde o recurso a Hölderlin.

PLL – É claro.

BT – Então, como poderia ser descrita essa mitologização por Hölderlin? Ela abre ou desenha qual paisagem política? Porque no fundo, é esta a idéia, é a idéia de que o poema abre o político.

PLL – Sim, abre. Heidegger repete – acho que em 1935, ou seja, logo depois de sua demissão da reitoria, portanto, desse início de ruptura, diríamos, com esta ala oficial do nacional-socialismo – Heidegger repete, como havia feito Schelling, como havia feito Hegel, um e outro em seus cursos de filosofia da arte ou de estética, ele sempre repete essa frase de Heródoto: “Foi Homero quem deu à Grécia os seus Deuses.” Bom. E esse começo não foi verdadeiramente o começo esperado, já que engendrou a metafísica. Portanto, se quisermos efetuar o começo, será preciso encontrar o poema que possa abrir uma possibilidade de história. Então, em Hölderlin, vamos buscar os motivos – eu uso uma distinção feita muito cedo por Benjamin, entre 1915 e 1920 –, o que se busca não é o *mitológico*, porque foi o mitológico que destruiu o começo grego, mas o *mítico*, as configurações míticas, as constelações míticas. E as encontramos em: “terra, céu; mortais, imortais,” “Pão e vinho”,¹⁸ uma espécie de reconstituição estranha, porque ao mesmo tempo ela lembra todos os estudos que havíamos feito sobre os cultos dionisíacos, sobre o mistério de Elêusis, enfim, a religiosidade profunda dos gregos, não sua religiosidade política superficial, não necessariamente Palas Atena, Zeus, etc., mas Dionísio. O tema de Dionísio, desde antes de Schelling, é um tema que percorre toda a filosofia alemã, então, o “Pão e o vinho,” o Baco de Hölderlin, o Dionísio de Nietzsche, o Dionísio contra o crucificado – o que quer dizer contra? – a recuperação de uma parte do mito cristão, tentando, ao mesmo tempo, completar à desmitologização do cristianismo, contra Roma. Bom, trata-se de um percurso e de um encaminhamento extremamente complicados, eu precisaria de muito tempo para descrevê-los, e descrevê-los minuciosamente. Seria necessário ter os textos aqui comigo, mas eu poderia fazê-lo.

BT – Aliás, o sr. o fez.

PLL – Sim, eu o fiz, em seminários, em cursos, tendo em mãos os textos de Schelling, com os textos de Nietzsche, com os textos de Hölderlin, com o uso que Heidegger fez destes textos. Aí vemos muito bem como se constrói ou tenta-se construir esse novo mito.

BT – Esse novo mito, extraído, oriundo de Hölderlin. No fundo, toda a análise que o sr. faz consiste em dizer que isso produziu catástrofes. Ou seja, isso poderia não tê-lo feito, mas isso produziu catástrofes. Estou me referin-

do particularmente à idéia segundo a qual a “colusão” entre o deus, o divino e o humano é o erro maior, a idéia de que homem e deus se confundem. E, no fundo, é um pouco isso que Heidegger tomou de Hölderlin, é, no fundo, a idéia de que, para dizê-lo com uma fórmula um pouco simples: que os homens poderiam se tomar por deuses. E esse erro trágico produz a catástrofe. Assim o sr. diz.

PLL – Sim, mas aqui não podemos dizer, francamente, que Heidegger seja vítima desta “colusão”, pois ele desconfiou dela. Eu sei, eu bem sei que ele recusou-se com uma certa obstinação a ler os textos teóricos de Hölderlin em geral, filosóficos, e, particularmente, os textos consagrados ao teatro, a Sófocles, à tragédia. Ele os cita de vez em quando, mas de longe, e ele jamais os analisou por si mesmos. Mas ele jamais mergulhou, ele jamais foi vítima do erro trágico no sentido entendido por Hölderlin. Pelo contrário, ele fez tudo o que pôde para delimitar, circunscrever o mais precisamente possível o humanismo, ou seja a novidade teológico-política moderna, tal qual. E para evitar o que ele chama, referindo-se, é claro, ao conceito grego, para evitar toda desmesura. Des-mesura.

BT – No entanto, foi isso que aconteceu.

PLL – Sim.

BT – Temos a impressão de que o esquema hölderliniano chega ao fim dele próprio, infelizmente, e desenrola de maneira absolutamente implacável essa cesura desastrosa, que leva ao extermínio.

PLL – Sim, mas aí Heidegger nunca quis ouvir falar disso, ele nem quis abrir seus olhos para isso. Na minha opinião, e é isso que é dramático. Enfim, quando eu digo dramático, é...

BT – O sr. escreveu páginas decisivas justamente sobre essa dramática maneira pela qual Heidegger, ao mesmo tempo, nomeou o extermínio depois da guerra. Mas nomeou de uma maneira um tanto mesquinha, poderíamos dizer, Philippe Lacoue-Labarthe?¹⁹

PLL – Sim, por um lado, ele tem razão de observar, por assim dizer, que o extermínio só foi possível por ter sido um fenômeno da técnica moderna, é claro.

BT – O que o diferencia de todos os outros extermínios. Aliás, o sr. foi re-preendido por dizer isso, mas é preciso dizer de maneira precisa e rigorosa

que *este* extermínio, dos judeus na Alemanha, não pertence à mesma ordem dos outros extermínios.

PLL – Não. A história está cheia de extermínios em massa. Na história europeia também, entre os gregos, por exemplo. Houve massacres de populações inteiras que ocorreram de maneira sistemática, mulheres, crianças, toda espécie de descendência, isso sempre existiu.

BT – O Ocidente também foi assassino.

PLL – É claro. Mas essa forma de extermínio extremamente administrada, técnica, industrial em certos aspectos...

BT – E programada, como o sr. diz...

PLL – E programada. Programada, planejada, com um plano, uma coordenação, a famosa Conferência de Wannsee²⁰ não foi uma conferência em que se disse: “Então está bom, vamos matar os judeus” – isso de qualquer modo estava claro, era um dos objetivos principais do nacional-socialismo – a conferência serviu para dizer: “É assim que vamos fazê-lo”.

BT – E por estas razões, aqui.

PLL – Não basta fuzilá-los, está sendo difícil demais para nossos homens, está sendo insuportável. Os massacres com metralhadoras ou até mesmo com caminhões cujos escapamentos são colocados para dentro não são satisfatórios. É preciso encontrar meios racionais, eficazes, tecnicamente limpos para exterminar, para limpar a Europa de toda sua população “judia”.

BT – Meios estes que não seriam armas, como o sr. afirma.

PLL – Não. Não se trata de armas. Os meios são administrativos, policiais, mas são também os meios de transporte, são meios de extermínio, digamos, “limpos”, como as câmaras de gás, em seguida...

BT – Gás este que havia sido utilizado para outros fins, dizia-se que seria usado para matar piolhos.

PLL – Bom, mas isso, é claro, desde Kafka, sabe-se muito bem que tratar os judeus de *vermes* significa dizer que eles próprios se transformam em vermes, e que, conseqüentemente, os gases que serviam para eliminar os parasitas portadores de bactérias ou de potenciais doenças são os mesmos que de-

vem ser usados para eliminar estes vermes, estes parasitas que são os judeus da Europa. E trata-se de uma operação puramente técnica. Desse ponto de vista, quando Heidegger diz que [as câmaras de gás] são a mesma coisa que a agricultura motorizada, são a mesma coisa que a bomba de hidrogênio, são a mesma coisa que a organização dos bloqueios, das grandes fomes – é porque ele está pensando na situação da Alemanha e na crise de Berlim –, ele tem razão. Mas, ao mesmo tempo, isso é escandalosamente insuficiente, tendo em vista o que significa a “vontade de extermínio” dos judeus europeus.

BT – Então, em seus trabalhos, há também o nascimento de uma questão justamente sobre esse motivo: “os judeus”. O sr. diz que há uma inscrição, um programa dos meios de extermínio, e no nível acima deste há a inscrição do programa teórico, filosófico que justifica, que permite, que torna necessário, que autoriza esse extermínio, e que é, grosso modo, a idéia de pureza, a idéia de uma identidade idêntica a ela própria. Então, por que – vou fazer uma pergunta que já lhe foi feita mas eu vou fazer de novo – por que este *outro*, este *dejeito*, este *resto* que é preciso eliminar, por que dar a ele o nome de “os judeus”, quando se sabe que existiram *dejetos* de todos os tipos – e os campos [de concentração e extermínio na Alemanha nazista] são testemunhas disso, já que eram povoados por uma multiplicidade de populações. Então, será que a expressão “os judeus” basta?

PLL – O que o sr. quer dizer com “multiplicidade de populações”? Isso quer dizer que...

BT – Não havia só judeus nos campos.

PLL – Não, os ciganos também foram mortos nas câmaras de gás, assim como os homossexuais, os...

BT – Os comunistas...

PLL – Os comunistas eram os judeo-bolcheviques, na verdade. Isso é bem coerente. Na verdade há duas idéias, quer dizer, dois *ideologemas*, que se conjugam. Há o que poderíamos chamar grosseiramente de biológico-eugenismo da pureza *völkisch*, ou seja, na realidade, a pureza de um povo, a pureza racial, que faz com que deva ser eliminado tudo o que não pertença a essa pretendida pureza, a essa pretendida identidade. Há, então, dois povos nômades, ou com fama de nômades, ou duas populações, digamos com fama de nômades na Europa, que são os ciganos e os judeus, então vamos

eliminá-los. Bom. Da mesma forma, o desvio relativo à conduta sexual dita “normal” é sancionada. Pode-se muito bem ter uma SS, na qual a parte de homossexuais guerreiros – estou falando aqui de uma velha tradição guerreira, não-militar, guerreira – é importante; e, ao mesmo tempo, decretar que o homossexualismo é um horror e que os homossexuais devem ser eliminados. Bom. Tem isso, de um lado, e há, por outro lado, cruzando com isso, o velho anti-semitismo, que remonta ao antijudaísmo, a hostilidade à religião judaica, hostilidade esta que atravessa absolutamente toda a grande tradição filosófica alemã. É uma repreensão que se faz a Kant, por exemplo, no idealismo alemão, de ser “judeu demais”. É alguma coisa – este judaísmo – para a qual Hölderlin foi sensível, já Heidegger jamais cita a famosa frase que Hölderlin escreve a seu irmão: “Eu acho que Kant é o Moisés de nossa nação.”²¹ Essa é uma frase que ele “censurou” [*qu’il a caviardé* ²²], como se dizia na Rússia dos Czares. Então, esse antijudaísmo que é particularmente virulento na tradição luterana, é preciso que se diga, os textos antijudaicos, antijudeus – digo textos de teor religioso, teológico, escritos por Lutero – são textos de certa forma programadores – “que ralé é essa, que gente é essa que confunde juridismo com fé” – desse jeito, então, esse antijudaísmo reencontrou o biologismo higienista, o racialismo, por assim dizer, o racismo, simplesmente, e foi no cruzamento desses dois traçados ideológicos que o extermínio pôde ser produzido.

BT – Então vimos que o nacional-socialismo tinha uma relação muito forte com as artes, mas isso não quer dizer que as artes são necessariamente programadoras do pior. Podemos até mesmo dizer que, na sua pesquisa, e é isso que analisaremos amanhã, no fundo o sr. atribui muita importância às artes, depois de ter verificado até que ponto a poesia, particularmente a de Hölderlin, foi capaz de abrir ao pior, através de uma espécie de resistência, em que o sr., através das artes – e eu coloco a palavra no plural – tentou encontrar uma resposta, uma salvaguarda ou uma alteridade.

PLL – Sim, sem dúvida. Apesar de que eu acho que o nacional-socialismo é o que eu chamei também de nacional-estetismo.

BT – Voltaremos amanhã a esta noção de nacional-estetismo. Este foi *À voix Nue*, com Bruno Tackels. Conversei com Philippe Lacoue-Labarthe. Amanhã, teremos nosso quarto encontro, com a questão *Arte: destruição ou redenção*.

Tradução: *Nina de Melo*

Revisão técnica: *João Camillo Penna*

Notas

¹ Gérard Granel (1930-2000), filósofo, aluno de Jean Hyppolite, Jean Beaufret e Louis Althusser. Tradutor de Martin Heidegger, foi professor de filosofia na Universidade de Toulouse-Le-Mirail. (N. do E.)

² *Khâgne* é a forma coloquial genérica que designa os cursos preparatórios de dois anos para os concursos de admissão à Escola Normal Superior. Rigorosamente designa o segundo ano, enquanto o primeiro, *hypokhâgne*. Lacoue-Labarthe cursou *hypokhâgne* em Le Mans. (N. do E.)

³ Na Universidade de Bordeaux. (N. do E.)

⁴ Gérard Genette (1930 -), teórico da literatura, que renovou, a partir da abertura esboçada por Roland Barthes dentro do estruturalismo, o campo da crítica literária na França, no que se convencionou chamar a “nouvelle critique”. Fundador da Revista *Poétique*, com Tzvetan Todorov, e principal articulador da “narratologia”, na série de três volumes *Figures* (1966-1972). Foi membro do grupo *Socialismo ou Barbárie* (ver nota abaixo). Lacoue-Labarthe foi aluno de Genette em *hypokhâgne*. (N. do E.)

⁵ Trata-se de *Caminho do campo* [*Schöpferische Landschaften – Warum bleiben wir in der Provinz?*], de 1934. (N. do E.)

⁶ Charles Péguy e Léon Bloy são dois escritores, sobretudo romancistas e polemistas, católicos franceses da virada do século XIX para o XX. Péguy, além disso, foi militante socialista e *dreyfusard*, tendo se convertido ao catolicismo em 1908. A partir daí manifestou-se contra o progresso e contra a modernidade, fazendo das duas coisas uma crítica moralista. (N. do E.)

⁷ Trata-se da Revolução Húngara, uma das primeiras manifestações de crise do bloco soviético. (N. do E.)

⁸ Data da publicação do primeiro texto político de esquerda de Maurice Blachot (entre 1930-1940 ele escreveu artigos de direita), intitulado “Le refus” [A recusa], contra a tomada de poder de De Gaulle, na revista *14 juillet* (1958-1959). O artigo se encontra hoje em *Écrits politiques (1958-1993). Guerre d’Algerie, Mai 68, etc.*, pp. 11-12. (N. do E.)

⁹ *Socialisme ou barbarie* [*Socialismo ou barbárie*] é a organização revolucionária marxista e anti-stalinista, formada entre 1949 e 1967, em torno de Cornelius Castoriadis e Claude Lefort. O grupo edita uma revista homônima de 1949 a 1965. (N. do E.)

¹⁰ Filósofo, natural da Grécia, participou da resistência grega durante a segunda guerra mundial, e foi miitante durante a guerra civil grega. Preso e condenado à morte, fugiu e vive na França desde 1945, onde leciona filosofia na Sorbonne. Leitura obrigatória nos anos 1960, sua tese, “Marx, pensador da técnica”, articulava o marxismo ao pensamento heideggeriano. (N. do E.)

¹¹ A lista elencada aqui nomeia os principais interlocutores de Heidegger, da chamada “revolução conservadora”, em suas variantes à direita e à esquerda, desembocando em relações complexas com a “revolução nacional-socialista”, com gradações no que toca à militância partidária (junto ao NSDAP, i.e., o Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães). Ernst Jünger, herói alemão da primeira guerra mundial, autor de romances apologeticos da guerra, como *Tempestades de aço* [*In Stahlgewittern*] (1920), e de obras teóricas, que incluem *O trabalhador* [*Der Arbeiter*] (1932), *Mobilização total* [*Die Totale Mobilmachung*]

(1934) e *Sobre a dor* [*Über den Schmerz*] (1934), a quem Heidegger dedicará o ensaio fundamental, e acerto final de contas com o nietschianismo, ou com a parte dele que pudera ser apropriada pelo nazismo, “Sobre o problema do ser” (1955) (trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969]. Jünger nunca foi membro do partido e sempre manifestou em particular reservas a respeito; é em torno dele que se configura a “revolução conservadora”. Ernst Niekisch, representante do chamado nacional-bolchevismo, com afinidades com a União Soviética, anti-semita e partidário de um totalitarismo socialista-operário, será preso pela Gestapo e mantido em um campo de concentração de 1937 até o final da guerra. Alfred Bäumler, professor de filosofia na Universidade de Berlim entre 1933 e 1945 (as datas são reveladoras), é o principal responsável pela apropriação-tradução de Nietzsche para o nazismo, e da “mitificação” greco-germânica. Bäumler desempenhará o papel de filósofo maior do nacional-socialismo. Alfred Rosenberg, autor de *O mito do século XX* (1930), e da racialização anti-semita do mito nazista, principal ideólogo do nazismo, é um dos primeiros membros do Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (1919). Bastante próximo de Hitler ele chegará a desempenhar um cargo ministerial no Terceiro Reich. Será julgado e condenado à morte pelo Tribunal de Nuremberg em 1946. Para uma discussão detalhada, ver Lacoue-Labarthe, Philippe e Nancy, Jean-Luc. *O mito nazista*. (N. do E.)

¹² Inaudível.

¹³ A trajetória intelectual de Georges Sorel (1847-1922) ilustra perfeitamente bem o movimento de reviravolta de direita à esquerda e vice-versa descrito por Lacoue-Labarthe. Filósofo e sociólogo, teórico do sindicalismo-revolucionário, autor de *Reflexões sobre a violência* (1906), onde defendia a importância da formação do “mito da greve”, Sorel se aproxima, após o fracasso da greve dos correios em 1909, da *Action française*, movimento monarquista formado em torno de Charles Maurras, que defendia uma restauração monarquista. O símbolo da síntese será o *cercle Proudhon* (1911-1914), grupo de intelectuais que engajará os dois extremos de oposição à democracia liberal: a direita nacionalista, antiliberal e antiburguesa e a esquerda socialista e revolucionária, que cristaliza posições profascistas. (N. do E.)

¹⁴ *La vieille taupe* é o nome de uma livraria fundada em 1965 em torno de membros do movimento de extrema esquerda, *Pouvoir Ouvrier*. Desde 1978, um de seus membros fundadores, Pierre Guillaume, começa a apoiar abertamente o negacionista Robert Faurrisson, reedita em uma nova encarnação da *Viellie Taupe*, agora como editora, um livro negacionista de Paul Rassinier. A partir de 1990 a editora se dedica a publicar livros de extrema-direita. (N. do E.)

¹⁵ Heidegger, Martin. “Le rectorat 1933-1934. Faits et réflexions”. (N. do E.)

¹⁶ Referência à obra escrita em parceria com Jean-Luc Nancy, *O mito nazista*. (N. do E.)

¹⁷ Heidegger lecionou na Universidade de Marbourg entre 1923 e 1928, lá se aproximando do teólogo Rudolf Bultmann, cujos seminários sobre S. Paulo, assistiu em 1923-1924. (N. do E.)

¹⁸ “Terra, céu; mortais, imortais”, é o que Emmanuel Carneiro Leão traduz por “quadratura”, em um dos ensaios de Heidegger com maior carga mitificante, “A coisa” (pp. 150, 151). São os quatro “vivos” reunidos pela doação da jarra, a coisa (*das Ding*) escolhida por Heidegger para dizer a verdade do poema e da língua, na esteira de sua leitura de Hölderlin. “Pão e vinho” é uma das grandes elegias de Hölderlin, do período de 1800-1801. (N. do E.)

¹⁹ Em uma conferência sobre a técnica, em 1949, em Bremen, que desembocará no texto “A questão da técnica” (de 1954), Heidegger teria feito a sua única referência pública ao

extermínio dos judeus da Europa (na correspondência com seu ex-aluno Herbert Marcuse entre 1947-1948 o tema é discutido, mas não se trata de uma situação pública). Eis o trecho: “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.” *Apud* Lacoue-Labarthe, Philippe. *La fiction du politique*, p. 58. Cf. a discussão levantada por Lacoue-Labarthe neste livro, as “páginas decisivas” a que Bruno Tackels se refere aqui. O ensaio sobre a técnica encontra-se na edição brasileira de *Ensaio e conferências*. Para a correspondência com Marcuse, ver, Wolin, Richard (ed.) *The Heidegger Controversy: a critical reader*, pp. 152-164. (N. do E.)

²⁰ A Conferência de Wannsee, assim chamada pelo local onde ocorreu, em um solar luxuoso e bucólico, nos arredores de Berlim, realizou-se em 20 de janeiro de 1942, reunindo diversas seções da burocracia nazista, a nível ministerial, coordenados pelo SS-gruppenführer Reinhard Heydrich, para decidir o que se denominou em código administrativo, a “solução final para a questão judaica”. O que na prática significou a adoção de métodos de destruição em massa, propriamente industriais, para o extermínio dos judeus da Europa: as câmeras de gás. (N. do E.)

²¹ Carta de 1º de janeiro de 1799, que diz o seguinte: “Kant é o Moisés de nossa nação, ele a tirou de seu entorpecimento egípcio para conduzi-la ao deserto livre de sua especulação e trazer da montanha sagrada a Lei energética”. (Hölderlin. *Œuvres*, p. 690. N. do E.)

22 “Por metonímia [com *caviar*, “as ovas de esturjão”, o verbo “*caviarder*”] recebeu o sentido de ‘mancha negra que servia para tornar passagens indecifráveis’, por alusão a um procedimento praticado na Rússia sob Nicolau I.” (*Dicionário histórico da língua francesa*). (N. do E.)

Bibliografia

BLANCHOT, Maurice. *Écrits politiques (1958-1993). Guerre d’Algerie, Mai 68, etc.* Paris: Ed. Lignes/Léo Scheer, 2003.

HEIDDEGER, Martin. “A questão da técnica”. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001.

_____. “A coisa”. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: ed. Vozes, 2002, segunda edição.

_____. “Le rectorat 1933-1934. Faits et réflexions”. Trad. François Fédier. In *Le Débat* no. 27, 1983.

_____. *Caminho do campo [Schöpferische Landschaften – Warum bleiben wir in der Provinz?]*, de 1934. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Œuvres*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1967.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *La fiction du politique. Heidegger, l’art et la politique*. Paris: Christian Bourgois, 1987.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe e NANCY, Jean-Luc. *O mito nazista*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.

WOLIN, Richard (ed.) *The Heidegger Controversy: a critical reader*. Cambridge: MIT Press, 1991.

Resumo: Duas entrevistas concedidas por Philippe Lacoue-Labarthe em 2004 à rádio France Culture, onde ele discute a sua formação intelectual, a sua descoberta de Heidegger, paralelamente à descoberta da relação de Heidegger com o nazismo. Lacoue-Labarthe situa o pensamento do ser na história da filosofia, destacando na tradição intelectual alemã a constituição de duas grandes linhagens políticas: uma conservadora e uma revolucionária, a partir do cisma do luteranismo, onde ele encontra também a gênese do antisemitismo contemporâneo.

Palavras-chave: Lacoue-Labarthe; Heidegger; nacional-socialismo.

Abstract: Two interviews given by Philippe Lacoue-Labarthe in 2004 at the France Culture radio station, in which he describes his intellectual formation, his discovery of Heidegger, parallel to his discovery of Heidegger's relationship with nazism. Lacoue-Labarthe situates the thinking of being in the history of philosophy, isolating in German's intellectual tradition the constitution of two great political lineages: a conservative and a revolutionary one, springing from the Luteran schism, where he finds as well the genesis of contemporary antisemitism.

Key-words: Lacoue-Labarthe; Heidegger; National Socialism.

A AUTO-AFIRMAÇÃO DA UNIVERSIDADE ALEMÃ (O DISCURSO DA REITORIA)

Martin Heidegger

Nota introdutória: “A auto-afirmação da universidade alemã”, o “Discurso da reitoria” (*Rektorastrede*), de Martin Heidegger, foi proferido no salão da Universidade de Fribourg em Brisgau, no dia 27 de maio de 1933, em tom solene, com toques marciais, com o recém-empossado reitor cercado de estandartes estampando suásticas, diante de um salão repleto com uma platéia mista, composta de membros da comunidade acadêmica e de oficiais nazistas de uniforme, ao som do hino nacional-socialista *Horst-Wessel Lied*, cantado após a leitura do “Discurso” (cf. o testemunho do ex-reitor Josef Sauer [OTT 1993, 153]). Trata-se em suma do discurso de posse à reitoria, cargo que Heidegger ocupará de 17 de maio de 1933 a 23 de abril de 1934, em um período de aproximadamente dez meses.

Apesar do seu reconhecimento discreto, porém aparentemente sincero, do “fracasso da reitoria” (a “maior burrice [*die grösste Dummheit*] de sua vida” [PETZET, *apud* LACQUE-LABARTHE 1987, 26], teria ele dito em particular), a sua crença ao que tudo indica tenaz na “grandeza interna” do “movimento” nacional-socialista (HEIDEGGER 1987, 217; tradução modificada), mesmo após o conhecimento do “horror” – como se fosse possível separar nele um cerne de pureza (a grandeza *interna*), distinguindo-o de toda sorte de “insuficiências” e “grosserias” (HEIDEGGER 1983, 86) (i.e., o racismo) – a sua recusa enfática de “rever” o essencial de sua posição de 1933-1934, de fornecer uma retratação pública (ignorando a insistência nesse sentido de pessoas próximas), ou de simplesmente “pedir perdão” – não deixam de fornecer material para no mínimo uma reflexão sobre a ética da filosofia.

Em seu centro sabemos o que significa este “engajamento”: o compromisso com a “revolução” nacional-socialista, emprestando de forma entusiasmada o seu prestígio filosófico a uma causa mais do que duvidosa; a crença na missão de Adolf Hitler, embora confessasse nunca haver lido *Mein Kampf*, mesmo após o incêndio do Reichstag e a promulgação do “Decreto do Incêndio do Reichstag” (*Reichstagbrandverordnung*), em 27 de fevereiro de 1933, que equivalia a uma declaração *de facto* de estado de sítio, e que deveria ter fornecido indicações mais do que claras do que estava por vir até mesmo a alguém essencialmente “apolítico” (sic), como Heidegger; a tradução dos ter-

mos de sua aula inaugural de posse da cátedra de filosofia da Universidade de Fribourg, assumindo o posto de seu orientador Edmund Husserl, *Que é a metafísica?* (de 1929) nos termos da “revolução” nacional-socialista.

Nos três textos “testamentários” que produziu a respeito do período – a carta ao presidente do comitê político de depuração; a carta à reitoria acadêmica da Universidade Albert-Ludwig de 4 de novembro de 1945, que inclui o texto “O reitorado 1933-1934. Fatos e reflexões”; e a entrevista ao *Der Spiegel*, feita em 1966 e publicada após a sua morte em 1976 – nota-se em meio a um tom mais ou menos apologético, com algumas (raras) manifestações de arrependimento (como por exemplo: “[...] foi um erro acreditar poder, a partir de uma posição de fundo espiritual [...], influir imediatamente nas transformações dos fundamentos tanto espirituais quanto não-espirituais do movimento nazista.” [HEIDEGGER 1983b, 396]), a reconstituição da lógica interna da sua crença no “movimento”. Já no “Discurso da reitoria” explicitava-se de para quem quisesse ouvir, escreve ele, a sua oposição à ideologia nacional-socialista dominante (Rosenberg...): o espírito do povo alemão deveria expressar-se autonomamente na universidade alemã, não se tratando de uma superestrutura ou *emanação* de dados físicos e raciais. Sabia perfeitamente que um projeto de intervenção prática como o que empreendera implicaria necessárias concessões ou compromissos (395), mas acreditava sinceramente, como muitos outros intelectuais, na possibilidade de *colaborar*, “aprofundando e transformando numerosos elementos essenciais do ‘movimento nacional-socialista’” (394), seguindo nisso a caudal do povo alemão como um todo. Como explica Lacoue-Labarthe, em “A transcendência fin(nda)inta na política”, tudo aqui se joga na aposta sobre quem domina, guia, dirige quem; se é a autonomia espiritual que é mantida, e é ela quem guia, temos uma liderança (*Führung*) *espiritual*. Nesta hipótese, os “outros” elementos (o determinismo racial, etc.), de fato inessenciais, como ele quer crer, se subordinariam ao espírito, os compromissos e concessões tornando-se males menores. Se, no entanto, o inverso ocorre, e quem domina são estes “outros” fatores e o espírito é então subordinado, as concessões passam a ser insustentáveis. Obviamente a segunda opção é a que se provou ser a verdadeira. Já no recesso de Natal de 1933, explica ele, ele percebera isso, embora, ao mesmo tempo, diga em diversas ocasiões que sua “desilusão” com o “movimento ocorreu de fato tardiamente após a “Noite das facas longas” (30 de junho/1º de julho de 1934: data do massacre das lideranças SA pelos SS, subordinados a Hitler), portanto após o período de sua reitoria (HEIDEGGER 1983, 87; 1983b, 403). Se ele pode ainda em 1953 afirmar

a sua crença na “grandeza interna” do “nacional-socialismo” é porque ainda conseguia, apesar de tudo, e sobretudo após o conhecimento da “catástrofe”, decidir sobre a autonomia espiritual como proposição interna ao movimento, separando-a dos “outros” fatores (não-espirituais), considerados exteriores. Errara portanto o “nacional-socialismo” *real* por não se deixar guiar pelo espírito, mas não errara Heidegger. Na mesma carta vemos talvez a única manifestação de arrependimento ou vergonha a respeito do desdobramento prático “exterior” a essa elaboração espiritual, no que toca à sua relação com seu mestre Husserl, de origem judaica. Explica ele que, quando da promulgação das primeiras leis anti-semitas (a “Lei para a reconstituição do serviço civil”, de 1º de abril de 1933), para seu desespero e dos crentes sinceros, como ele, na “verdade” da revolução nacional-socialista, sua mulher enviara flores à sra. Husserl em nome do casal, com uma carta manifestando a sua desaprovação das leis. Quando da morte de Husserl, em 1938, ele se encontrava doente, não podendo por isso se manifestar, nem mais tarde. O motivo profundo, explica ele, sendo a “vergonha dolorosa diante do que neste ínterim – ultrapassando de longe a primeira lei – foi feito contra os judeus e de que fomos testemunhas impotentes” (405).

Em sua defesa, poder-se-ia facilmente argumentar que certamente Heidegger não terá sido o único crítico radical da democracia nesta época a depositar esperanças em uma renovação pela via totalitária conservadora (Lacoue-Labarthe faz uma pequena lista, não exaustiva, atendo-se aos “grandes”: Hamsun, Benn, Pound, Blanchot, Drieu, Brasillach, Céline [LACOUÉ-LABARTHE 1987, 43]). Embora isso, sem dúvida, não o inocente.

A leitura de Lacoue-Labarthe do engajamento nacional-socialista de Heidegger, segundo a qual ele envolve o cerne da ontologia fundamental de *Ser e tempo*, não sendo assim um episódio secundário, periférico ou acidental, tem como precursores Emmanuel Lévinas e o testemunho do próprio Heidegger, transmitido por seu aluno Karl Löwith, quando o reencontrou em Roma, em 1936, portanto, dois anos após a sua demissão da reitoria. Karl Löwith tinha uma relação íntima com Heidegger, freqüentemente cuidando de seus filhos, quando fora seu aluno. De família judia, refugiara-se na Itália. Heidegger o visita em sua casa e fica estupefato com a situação de penúria em que vivia com sua família, não dispondo de quase nenhum livro. Em um passeio, Löwith decide provocar o tema e comenta com o mestre a controvérsia no *Neue Zürischer Zeitung*, dizendo que não concordava nem com o ataque político de Hans Barth a Heidegger nem com a defesa de Emil Steiger. Para ele o “engajamento [de Heidegger] no nacional-socialismo re-

side na essência da sua filosofia” (LÖWITH 1993, 142). Heidegger declara concordar com a afirmação sem reservas, acrescentando que “seu conceito de ‘historicidade’ estava na base do seu ‘engajamento’” (idem). Citemos ainda Löwith: “Ele [Heidegger] não deixou nenhuma dúvida sobre sua crença em Hitler. Tinha subestimado apenas duas coisas: a vitalidade das igrejas cristãs e os obstáculos à *Anschluss* com a Áustria. Estava convencido agora como antes que o nacional-socialismo era o curso certo para a Alemanha; era preciso apenas ‘manter-se firme’ tempo o suficiente. O único aspecto que o perturbava era a ‘organização’ interminável em detrimento das ‘forças vitais’” (idem).

As declarações de Heidegger nestes mesmos textos “testamentários” estão freqüentemente em desacordo com a reconstituição histórica, levada a cabo, dentre outros, por Hugo Ott, em *Martin Heidegger, uma vida política*. Por exemplo, sua declaração de que assumira a reitoria contra a vontade, a pedidos do então reitor-eleito e do ex-reitor (HEIDGGER, 1987, 74; 1993, 92-93). Por isso, parece-nos necessário reconstituir, nem que seja minimamente, os fatos que o levaram a assumir a reitoria da Universidade de Freiburg em 1933. A fonte aqui é a obra acima citada de Hugo Ott:

1) O reitor-eleito da Universidade de Fribourg (em dezembro de 1932), o professor de anatomia Wilhelm von Möllendorff, membro do partido social-democrata, ocupou o cargo por apenas alguns meses e demitiu-se voluntariamente, após campanha pública contra a sua gestão, por recusar-se a implementar tanto a *Gleichschaltung* (literalmente, “sincronia equalizada”, denominação genérica do alinhamento forçado à coordenação centralizada no governo de todos os aspectos da sociedade alemã, compreendendo uma série de medidas legais) imposta à Universidade quanto a “Lei para a reconstituição do serviço civil”, de 1º de abril de 1933, que discriminava os professores judeus.

2) Ao contrário do que afirma Heidegger, ele não aceitou o cargo obedecendo ao pedido encarecido de Von Möllendorff e do reitor anterior, o teólogo Josef Sauer, contra sua vontade, para salvar com a sua reputação, ou pelo menos atenuar os efeitos nefastos da introdução da “ciência politizada” na Universidade, em um momento delicado. Como atesta a carta de 3 de abril de 1933 a Karl Jaspers, Heidegger era um entusiasta do movimento, sequioso de poder participar mais. (“Eu ainda esperava notícias definitivas sobre os planos para reorganizar as universidades. Embora muitas coisas permaneçam obscuras e questionáveis, acho cada vez mais que estamos emergindo em uma nova realidade, e que a velha era se encerrou. Tudo depende de saber se con-

seguiremos fazer a filosofia desempenhar o seu lugar certo e ajudá-la a fazer o seu trabalho” [OTT 1993, 141-142].)

3) A demissão voluntária do reitor-eleito von Möllendorff tem todas as características de um golpe. O reitor Sauer foi pressionado pelo classicista Wolfgang Schadewaldt a não apoiar Von Möllendorff, por este não encontrar-se afinado às novas diretivas partidárias, aconselhando-o a trocá-lo pelo nome de Heidegger, simpático à causa. Schadewaldt era um devoto nacional-socialista e maior articulador da “candidatura”-Heidegger. A Universidade recebeu no início de abril a visita do novo Secretário da Educação Superior junto ao Ministério de Questões Domésticas de Karlsruhe, Eugen Fehrle, que teve diversas reuniões (com Sauer, von Möllendorff e com um grupo de professores nazistas), com a finalidade explícita de desestabilizar a posse de Von Möllendorff e encampar a candidatura Heidegger. O artigo do jornal *Der Alemanne*, órgão oficial da imprensa nazista, publicado no dia da primeira reunião de congregação convocada por Von Möllendorff (18 de abril de 1933), saudou de forma ambígua o novo reitor, sugerindo que a tarefa imperativa de implementação da *Gleichschaltung* não teria nele um seguidor adequado, e que ele não contaria com o apoio do corpo discente, em sua grande maioria nacional-socialista. O artigo termina com uma ameaça: “Encorajamos o Professor Von Möllendorff a agarrar a oportunidade e não ficar no caminho da reorganização de nosso sistema universitário” (OTT 1993, 145). Dois dias depois, von Möllendorff realizou uma sessão extraordinária da congregação, quando pediu demissão e convocou uma reunião plenária para o dia seguinte com a finalidade de realizar novas eleições.

4) Heidegger foi eleito reitor no dia 21 de abril por um quórum de professores com direito a voto significativamente reduzido, já que 13 dos 39 professores votantes haviam sido excluídos pelas “leis raciais”.

5) Heidegger tornou-se membro do Partido Nacional-Socialista (NSDAP) no dia 1º de maio, dia do trabalhador, feriado nacional, fazendo circular o seguinte memorando a respeito: “um ditado da hora. A construção de um novo mundo intelectual e espiritual para a nação alemã tornou-se agora a tarefa mais importante das Universidades alemãs. Este é um ‘feriado nacional’ do tipo mais alto” (OTT 1933, 170).

O “Discurso da reitoria” – sua enunciação como seu conteúdo – toca no tema da “efetuação” do pensamento e da teoria, i.e., da prática. Heidegger se queixa de que no dia seguinte ao seu pronunciamento o “Discurso” já havia sido esquecido (1983, 83), e que seus “efeitos” positivos e negativos, que se fizeram sentir nos meses seguintes, tanto na Alemanha quanto no exterior

(tendo sido traduzido em diversas línguas), nunca se relacionaram com seu “conteúdo autêntico e sua posição de fundo” (1983b, 403). “Durante toda a duração do reitorado”, explica ele, “não veio de nenhum colega nem que seja uma amostra de uma discussão sobre o discurso” (1983, 83). “O discurso não foi compreendido por aqueles a quem ele concernia, nem quanto ao seu conteúdo nem quanto à perspectiva em que enuncia o que me forneceu o fio condutor, durante todo o tempo em que fui reitor, para distinguir o que era essencial do que era menos essencial e somente exterior” (1983, 81). Em nível institucional, o NSDAP teria convenientemente “enterrado” o “Discurso”, os exemplares de sua primeira edição não tendo sido vendidos, e nenhuma reedição tendo sido feita. Tomou-se conhecimento de “Discurso da reitoria” por meio do livro de Guido Schneeberger (*Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem leben und Denken*, 1962). Ele será subsequenteiramente editado e traduzido para o francês por Gérard Granel em 1972 (reeditado em 1982), o que reflete sem dúvida a importância do “caso” Heidegger na França.

João Camillo Penna

A auto-afirmação da universidade alemã

Assumir o reitorado significa comprometer-se com a liderança [*Führung*] *espiritual* desta escola superior. A disposição a seguir [*Gefolgschaft*]¹ de docentes e alunos só desperta e se fortalece a partir do verdadeiro e coletivo enraizamento na essência da universidade alemã. Essa essência, porém, só alcança clareza, destaque e poder se, antes de tudo e a todo momento, os próprios líderes [*Führer*] são liderados – liderados pela inexorabilidade daquela missão espiritual que o destino [*Schicksal*]² do povo alemão imprime em seu caráter histórico [*Geschichte*].³

Será que sabemos dessa missão espiritual? Quer sim, quer não, a questão permanece inevitável: será que estamos, corpo docente e corpo discente desta escola superior, enraizados verdadeira e coletivamente na essência da universidade alemã? Possui essa essência uma força genuína para imprimir sua marca em nossa existência [*Dasein*]?⁴ Sim, mas só quando queremos essa essência radicalmente. Mas quem há de duvidar disso? Em geral, é na “autonomia administrativa” [*Selbverwaltung*] que se vê o caráter essencial mais importante da universidade; essa autonomia deve ser mantida. Contudo, será que temos considerado tudo o que essa pretensão de “autonomia administrativa” exige de nós?

Com efeito, autonomia administrativa significa: pôr a tarefa a nós mesmos e determinarmos o caminho e meio de sua realização, a fim de nela sermos nós mesmos o que devemos ser. Mas será que sabemos *quem somos nós mesmos*, esta corporação de docentes e alunos da mais alta escola do povo alemão? Será que podemos de todo sabê-lo sem a mais constante e a mais rígida auto-reflexão?

Nem o conhecimento das condições atuais da universidade nem tampouco a familiaridade com sua história anterior garantem já um saber suficiente de sua essência – a menos que delimitemos antes essa essência, em sua clareza e rigidez, para o futuro, a menos que a *queiramos* numa tal autodelimitação e que em tal querer nos *afirmemos* a nós mesmos.

A autonomia administrativa só existe sobre a base da auto-reflexão. Mas a auto-reflexão só acontece com a força da *auto-afirmação* da universidade alemã. Será que vamos levá-la a cabo, e como?

A auto-afirmação da universidade alemã é a vontade originária e coletiva para a sua essência. A universidade alemã significa para nós esta alta escola que, a partir da ciência e através da ciência, educa e disciplina os líderes e guardiães do destino do povo alemão. A vontade para a essência da uni-

versidade alemã é a vontade para a ciência, enquanto vontade para a missão histórico-espiritual do povo alemão, como um povo que se conhece a si mesmo no seu Estado. Ciência e destino alemão devem chegar *juntos* ao poder na vontade para a essência. E é o que farão se e somente se nós – corpo docente e discente – expusermos, por um lado, a ciência à sua mais íntima necessidade e se, por outro lado, suportarmos o destino alemão em sua mais extrema carência.

A essência da ciência, todavia, não a experimentaremos em sua mais íntima necessidade enquanto nos limitarmos – discorrendo sobre o “novo conceito da ciência” – a contestar a independência e isenção de pressupostos de uma ciência demasiado atual. Essa maneira de proceder, que se limita a negar e cujo olhar retrospectivo mal se estende além das últimas décadas, acaba por se tornar o simulacro de um verdadeiro esforço em vista da essência da ciência.

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

Tão-somente se nos situarmos de novo sob o poder [*Macht*]⁵ do começo de nossa existência histórico-espiritual. Esse começo é o pôr-se em marcha [*Aufbruch*]⁶ da filosofia grega. É aí que o homem ocidental, a partir da unidade de um povo e pela força de sua língua, se levanta pela primeira vez em face do *ente em sua totalidade*, interrogando-o e compreendendo-o como o ente que ele é. Toda ciência é filosofia, quer ela o saiba e queira, quer não. Toda ciência permanece presa àquele começo da filosofia. É dele que ela haure a força de sua essência, na suposição de que ela permanece à altura desse começo.

Queremos resgatar aqui para a *nossa* existência duas propriedades distintas da essência grega originária da ciência.

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

tékhne d'anángkes asthenéstera mákro (*Prom.* 514 ed. Wil.).

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

É precisamente por isso que o saber deve desenvolver sua mais elevada obstinação, para a qual primeiro se ergue todo o poder de ocultamento [*Verborgenheit*] do ente, a fim de efetivamente fracassar. É assim que o ente se abre em sua imutabilidade insondável e confere ao saber sua verdade. Essa sentença sobre a falta de força [*Unkraft*] criadora do saber é um dito dos gregos, entre os quais por demais facilmente se quer encontrar o modelo para um saber que não depende senão de si mesmo e, no entanto, esquecido de si, o qual nos é apresentado como a “atitude teórica”. – Mas o que é a *theoría* para o grego? Responde-se: a pura contemplação, que só permanece ligada à coisa em sua plenitude e exigência. Esse comportamento contemplativo deve supostamente – é o que se diz apelando-se aos gregos – acontecer por causa de si mesmo. Mas esse apelo é injustificado. Pois, por um lado, a “teoria” não acontece por causa de si mesma, mas unicamente na paixão de ficar junto ao ente enquanto tal e sob a sua afluente insistência [*Bedrängnis*].⁷ 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.

A ciência é a firmeza incessante do questionamento em meio à totalidade do ente que incessantemente se oculta. Esse perseverar atuante sabe, no entanto, de sua fraqueza diante do destino.

Tal é em seu começo a essência da ciência. Mas esse começo não se encontra já há dois milênios e meio atrás de nós? O progresso do agir humano não alterou também a ciência? Certamente! A subsequente interpretação teológico-cristã do mundo, assim como o posterior pensar técnico-matemático da modernidade, afastou a ciência tanto temporal quanto tematicamente de seu começo. Mas nem por isso o começo foi de modo algum superado e muito menos reduzido a nada. Pois, dado que a ciência grega originária é algo de grande, então o *começo* dessa grandeza permanece como o que dela há de *mais grandioso*. A essência da ciência não poderia sequer ser esvaziada e desgastada, como é o caso hoje a despeito de todos os resultados e “organizações internacionais”, se a grandeza do começo não subsistisse *ainda*. O começo

ainda *é*. Ele não se encontra *atrás de nós* como algo há muito sido [*das längst Gewesene*], mas está *frente* a nós. Como o mais grandioso que *é*, o começo já foi além, passando de antemão por cima de tudo o que estava por vir e, assim, por cima de nós também. O começo caiu em nosso futuro, ele está aí como a longínqua injunção sobre nós de alcançar de novo a sua grandeza.

É só quando nos conformamos resolutamente a essa longínqua injunção, a fim de recuperar a grandeza do começo, que a ciência se torna para nós a mais íntima necessidade da existência. De outro modo ela permanece um acaso com que deparamos ou a sossegada satisfação de quem se ocupa sem correr riscos em promover o mero progresso dos conhecimentos.

Se nos conformamos, porém, à longínqua injunção do começo, então a ciência tem de se tornar o acontecimento fundamental de nossa existência espiritual como povo.

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

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

Semelhante questionar rompe o encapsulamento das ciências em disciplinas separadas, para trazê-las de volta da dispersão sem limites e sem metas em campos e recantos isolados, e expõe de novo a ciência imediatamente à fecundidade e à benção de todos os poderes mundanos [*weltliche Mächte*] da existência histórica, quais sejam: natureza, história, língua; povo, costumes, Estado; poetizar [*Dichten*], pensar, crer; doença, loucura, morte; direito, economia, técnica.

Se quisermos a essência da ciência no sentido da *firmeza incessante e a descoberto do questionar em meio à incerteza do ente na totalidade*, então esta vontade de essência cria para o nosso povo o seu mundo do mais íntimo [*innersten*] e do mais extremo [*äussersten*] perigo, isto *é*, seu mundo verdadeiramente *espiritual*. Pois “espírito” não *é* nem sagacidade vazia, nem o jogo

descompromissado do chiste, nem o entregar-se sem limites à análise conforme o entendimento, nem mesmo a razão do mundo, mas o espírito é, sim, a resolução originariamente afetiva [*gestimmt*] e sábia [*wissend*] para a essência do ser. E o *mundo espiritual* de um povo não é a superestrutura de uma cultura, tampouco o arsenal de conhecimentos e valores utilizáveis, mas o poder da mais profunda conservação de suas forças extraídas da terra e do sangue, enquanto poder da mais profunda excitação e da mais vasta cominação de sua existência. Somente um mundo espiritual garante ao povo sua grandeza. Pois ele força a constante decisão, entre a vontade de grandeza e o deixar livre curso à decadência, a se tornar a lei a ditar o passo [*Schrittgesetz*] à marcha que nosso povo iniciou adentro a sua história futura.

Se quisermos essa essência da ciência, então o corpo docente da universidade tem de avançar efetivamente para os postos mais extremos do perigo que é a incessante incerteza do mundo. Se ele se mantiver firme aí, isto é, se daí surgir para ele – na proximidade essencial da afirmativa insistência [*Bedrängnis*] de todas as coisas – o questionar em comum e o dizer afinado com um sentimento coletivo, então ele se tornará forte para a liderança. Pois o que é decisivo no liderar 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. Semelhante força vincula ao essencial, produz a seleção dos melhores e desperta a genuína disposição a seguir [*Gefolgschaft*] daqueles tomados de renovada coragem. Mas não precisamos primeiro despertar a disposição a seguir. O estudantado alemão está em marcha. E quem ele busca são aqueles líderes através dos quais quer elevar sua própria destinação a uma verdade fundada e sábia, colocando-a na clareza da palavra e da obra que atua interpretando.

É a partir da resolução do estudantado alemão de manter-se firme em face do destino alemão em sua mais extrema carência que provém uma vontade para a essência da Universidade. Essa vontade é uma vontade verdadeira na medida em que o estudantado alemão se põe a si mesmo, por meio da nova legislação estudantil,⁸ sob a lei de sua essência e assim delimita, pela primeira vez, essa essência. Dar-se a lei a si mesmo é a mais alta liberdade. A tão decantada “liberdade acadêmica” se vê expulsa da universidade alemã; pois essa liberdade era inautêntica, visto que se limitava a negar. Ela significava despreocupação, arbitrariedade das intenções e inclinações, descompromisso em suas ações e omissões. O conceito da liberdade dos estudantes alemães se vê agora restituído à sua verdade. É dela que se desdobram futuramente as vinculações [*Bindung*] e o serviço [*Dienst*] do estudantado alemão.

A primeira vinculação é com a comunidade do povo [*Volksgemeinschaft*].⁹ Ela obriga a participar das fadigas, aspirações e competências de todos os estamentos [*Stände*]¹⁰ e membros do povo, com eles respondendo em comum e agindo em conjunto. Essa vinculação está doravante fixada e enraizada na existência estudantil pelo *serviço do trabalho*.

A segunda vinculação é com a honra e o destino [*Geschick*]¹¹ da nação em meio aos outros povos. Ela exige a pronta disposição, assegurada como saber e competência e enrijecida pela disciplina, para se engajar até as últimas conseqüências. Esse vínculo abrange e perpassa futuramente toda a existência estudantil enquanto *serviço militar*.

A terceira vinculação do estudantado é com a missão espiritual do povo alemão. Esse povo atua em seu destino na medida em que, tendo colocado sua história no âmbito que se manifesta [*Offenbarkeit*] o poder superior [*Übermacht*] de todas as potências configuradoras-de-mundo da existência humana, ele conquista numa luta sempre renovada seu mundo espiritual. Exposto assim ao que há de mais questionável em sua própria existência, este povo quer ser um povo espiritual. Ele exige de si e para si em seus líderes e guardiães a mais dura clareza do mais alto, mais amplo e mais rico saber. Uma juventude estudantil, que se arrisca cedo na vida adulta e que estende o seu querer sobre a sorte futura da nação, compele-se radicalmente ao serviço desse saber. Para ela, o *serviço do saber* não poderá mais ser esse adestramento embotado que leva rapidamente a uma profissão “renomada”. É porque o homem de Estado e o docente, o médico e o juiz, o pároco e o construtor lideram a existência do povo no seio do Estado e, velando sobre ela em suas relações fundamentais com os poderes configuradores-do-mundo da existência humana, mantêm sua agudeza, é por isso que essas profissões e a educação para elas estão confiadas ao serviço do saber. O saber não está a serviço das profissões, mas, ao contrário, as profissões efetivam [*erwirken*] e administram esse mais alto e essencial saber do povo acerca de sua existência inteira. Mas este saber não é para nós a tranqüila tomada de conhecimento [*Kenntnisnahme*] de essencialidades e valores em si, mas, sim, o mais agudo pôr em risco da existência em meio ao poder superior do ente. O caráter questionável do ser em geral é o que extorpe do povo trabalho e luta e o compele ao seu Estado, ao qual pertencem as profissões.

As três vinculações – *pelo povo à sorte do Estado em uma missão espiritual* – são *igualmente originárias* para a essência alemã. Os três serviços que se originam daí – *serviço do trabalho, serviço militar e serviço do saber* – são igualmente necessários e de igual importância.

O saber co-atuante acerca do povo, o saber que se mantém em profundidade acerca da sorte do Estado, é o que primeiro constitui [*schafft*], juntamente o saber acerca da missão espiritual, a *essência* originária e plena da ciência, cuja efetivação é a tarefa que nos é confiada – na suposição de que nos conformemos [*fügen*] à longínqua injunção [*Verfügung*] do começo de nossa existência histórico-espiritual.

É *esta* ciência que se tem em vista quando a essência da universidade alemã é delimitada como a escola superior que, a partir da ciência e através da ciência, educa e disciplina os líderes e guardiães do destino do povo alemão.

Esse conceito originário da ciência obriga não apenas à “objetividade” [*Sachlichkeit*], mas em primeiro lugar à essencialidade e simplicidade do questionar em meio ao mundo histórico-espiritual do povo. De fato, é apenas a partir daí que se pode verdadeiramente fundar a objetividade, isto é, encontrar sua espécie e limite.

A ciência, entendida nesse sentido, deve se tornar a força formadora da corporação da universidade alemã. Isso significa duas coisas: corpo docente e corpo discente devem, cada um à sua maneira, ser *empolgados e permanecer* empolgados [*ergriffen*] pelo conceito de ciência. Ao mesmo tempo, porém, esse conceito de ciência tem de se inserir, reconfigurando-as, nas formas fundamentais no interior das quais docentes e alunos praticam comunitariamente em cada caso as respectivas atividades científicas, a saber: nas *faculdades e departamentos*.

A faculdade só é faculdade se ela desenvolve uma capacidade de legislação espiritual, capacidade essa arraigada na essência de sua ciência, a fim de integrar, conformando-os [*hineinzugestalten*], os poderes da existência que a afligem com sua insistência, no mundo espiritual *uno* do povo.

O departamento só é departamento se ele se situa de antemão no domínio dessa legislação espiritual, derrubando desse modo os limites da disciplina e superando o que há de antiquado e espúrio na forma exterior do treinamento profissional.

No momento em que as faculdades e departamentos põem em marcha as questões essenciais e simples de sua ciência, docentes e alunos já estão envolvidos pelas *mesmas* necessidades e aflições [*Bedrängnisse*] últimas da existência do povo no Estado.

Dar forma [*die Ausgestaltung*], contudo, à essência original da ciência exige um grau de rigor, responsabilidade e paciência soberana, em comparação com o qual a obediência conscienciosa, por exemplo, ou a zelosa modificação de modos de proceder prontos, de pouca monta são.

Se os gregos, porém, precisaram de três séculos só para situar, no solo correto e na direção segura, a *questão* sobre o que é o saber, então, com mais razão ainda, não podemos achar que a elucidação e o desdobramento da essência da universidade alemã ocorra no semestre em curso ou no próximo.

Mas *uma* coisa, certamente, sabemos a partir da essência da ciência, tal como indicada acima, a saber, que a universidade alemã só encontrará forma e poder quando os três serviços – do trabalho, militar e do saber – se reunirem originariamente em *uma* força capaz de deixar a sua marca [*eine prägende Kraft*]. O que quer dizer:

A vontade de essência do corpo de docentes tem de despertar e se fortalecer para a simplicidade e amplidão do saber acerca da essência da universidade. A vontade de essência do corpo de alunos tem de se forçar a ascender à mais alta clareza e disciplina do saber e a inserir na essência da ciência, exigindo e determinando, a forma [*hineingestalten*] do saber cúmplice [*Mitwissenschaft*] que tem acerca do povo e do seu Estado. Ambas as vontades têm de se estimular reciprocamente para a luta. Todas as capacidades da vontade e do pensamento, todas as forças do coração e todas as habilidades do corpo têm de se desenvolver *através* da luta, de se *intensificar* na luta e *como* luta se conservar.

Nós escolhemos a luta com pleno conhecimento [*wissenden Kampf*] daqueles que questionam e proclamam com Klaus von Clausewitz: “Renuncio à esperança leviana de uma salvação pela mão do acaso.”

Mas a comunidade de luta de docentes e alunos só transformará a universidade alemã para fazer dela o lugar [*Stätte*] da legislação espiritual e nela efetivará o centro [*Mitte*] do mais rígido recrutamento [*Sammlung*] para o mais alto serviço ao povo em seu Estado, se o corpo de docentes e alunos organizar sua existência de maneira mais simples, mais dura e mais livre de necessidades do que todos os outros camaradas do povo [*Volksgenossen*].¹² Toda liderança tem de reconhecer aos seguidores [*Gefolgschaft*] sua força própria. Mas todo seguir [*Folgen*] traz em si a resistência. Essa oposição essencial entre o liderar e seguir não deve ser obscurecida, nem tampouco apagada.

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

Queremos a essência da universidade alemã, ou será que não a queremos? Depende de nós, se e até que ponto vamos nos esforçar, de maneira radical e não apenas incidentalmente, em vista da auto-reflexão e auto-asserção, ou

se vamos – com a melhor das intenções – apenas modificar velhas instituições e ajuntar novas. Ninguém há de nos impedir de fazê-lo.

Mas ninguém tampouco vai nos perguntar se queremos ou não, quando a força espiritual do Ocidente fracassar e quando este rebentar em todas as suas juntas [*Fugen*], quando a pseudocultura decrépita desmoronar sobre si mesma, arrastando todas as forças para a confusão e sufocando-as na loucura.

Se isso acontecerá ou não, depende apenas de saber se, enquanto povo espiritual historial, ainda e de novo queremos a nós mesmos – ou se não nos queremos mais. Cada indivíduo *co*-decide [*entscheidet mit*] sobre isso, mesmo quando e sobretudo quando se esquia dessa decisão.

Mas nós queremos que nosso povo cumpra sua missão histórica.

Nós nos queremos a nós mesmos. Pois a jovem e a mais jovem força do povo, que já passa por cima de nós procurando algo além, já decidiu sobre isso.

A magnificência, porém, e a grandeza desse pôr-se em marcha [*Aufbruch*], só a compreenderemos se trouxermos em nós mesmos aquela profunda e ampla circunspecção onde a antiga filosofia grega foi buscar a seguinte palavra:

Tà megála pánta apíspalé

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

Tradução: *Daniel Pucciarelli*.

Revisão técnica: *Guido Antônio de Almeida*.

Notas

¹ No texto também publicado aqui, nesta *Terceira Margem*, “A transcendência fin(da)inита na política”, que é um comentário ao “Discurso da Reitoria”, Philippe Lacoue-Labarthe, seguindo Gérard Granel, traduz este termo *Gefolgschaft* por “séqüito”. Certamente, no início do “Discurso”, há uma alusão ao cortejo ou comitiva de professores e estudantes que seguem o reitor por ocasião da tomada de posse. O termo também pode significar “obediência” (*Befolgung*), e aparecerá mais adiante nesse sentido, opondo-se a *Führerschaft*. Preferimos a tradução mais literal “disposição a seguir”, em virtude dos verbos que estão relacionados à palavra no parágrafo: *erwachen* e *erstarken*, traduzidos respectivamente por “despertar” e “fortalecer”. (N. dos E.)

² No contexto do “Discurso”, *Schicksal*, “destino”, evoca a “missão espiritual do povo alemão”. (N. dos E.)

³ Embora muito freqüentemente a tradução adotada para *Geschichte* e seus derivados *geschichtlich* e *Geschichtlichkeit* (opostos, por Heidegger, ao étimo latino *Historie* e seus derivados) seja “historial” e “historialidade”, aqui preferimos simplesmente a tradução por “histórico” e “historicidade”, considerando que Heidegger estava se dirigindo a um público não espe-

cializado, e assim entendemos que nenhum termo deveria ser tomado no sentido mais técnico que eventualmente tenha na filosofia heideggeriana. (N. dos E.)

⁴ Para *Dasein*, adotamos a tradução “existência”, pela mesma razão acima. (N. dos E.)

⁵ O termo *Macht* pertence ao vocabulário nietzschiano e pode ser traduzido em português por “poder” ou “potência”. A leitura francesa de Nietzsche em geral optou por traduzir o termo por *puissance* (“potência”, em português). É assim que Lacoue-Labarthe em geral toma o termo, apoiando-se na tradução de Gérard Granel. Optamos, no entanto, por traduzir *Macht*, e seu correlato, *Übermacht*, por “poder” e “poder superior” respectivamente, para evidenciar melhor o sentido político (ascensão ao poder, tomada de poder) do “Discurso”. (N. dos E.)

⁶ Gérard Granel traduziu *Aufbruch* por “irruption”, “irrupção”. François Fédier traduziu-o por “irruption ouvrante”, acrescentando a seguinte nota: “*der Aufbruch*. O que não torna esta tradução interpretativa; é o sentido tão simplesmente de “partida” (*départ*). Mas um *Aufbruch* é uma partida solene e definitiva... Ao comentar a passagem em “A transcendência fin(da)inital na política”, Philippe Lacoue-Labarthe parece sugerir uma opção mais simples: “*départ*”, “partida”, enquanto nós optamos por uma tradução mais literal “pôr-se em marcha”. (N. dos E.)

⁷ *Bedrängen* significa “afligir insistentemente”, traduzimos assim *Bedrängnis* por “insistência aflitiva”, “aflição”, em vez de “coerção” (“*contrainte*”), como Gérard Granel. (N. dos E.)

⁸ O tradutor do “Discurso” para o inglês, Richard Wolin (1993, p. 34) lembra que essa nova legislação estudantil de 1º de maio de 1933 era um exemplo de *Gleichschaltung* legislativa que visava organizar os estudantes universitários segundo o *Führerprinzip* (princípio do líder), e desse modo assegurar a sua integração com o estado nacional-socialista. (N. dos E.)

⁹ Richard Wolin, em sua tradução do “Discurso” (1993, p. 35), refere-se à palavra *Volksgemeinschaft*. Sobre ela, diz: “Era uma expressão nacional-socialista para a ‘comunidade nacional’, isto é, uma nova ordem comunal, orgânica avessa às divisões e antagonismos da sociedade ‘moderna’.” (N. dos E.)

¹⁰ *Stand* foi aqui traduzido por “estamento” como, por exemplo, em Weber. (N. dos E.)

¹¹ *Geschick*, traduzido aqui por “sorte”, no sentido das vicissitudes contingentes que é preciso enfrentar na realização do destino, *Schicksal*. (N. dos E.)

¹² Citamos aqui a nota 2 do capítulo “Elementos do Anti-semitismo” na tradução de Guido Antônio de Almeida da *Dialética do Esclarecimento* (p. 253): “*Genosse*, camarada, companheiro, é, como se sabe, o termo com que se tratam os correligionários de partidos socialistas ou comunistas. Os nacional-socialistas adotaram o termo *Volksgenosse* para designar aqueles que vêem seu laço de solidariedade no pertencimento a um mesmo povo ou etnia (*Volk*).” Na *Dialética*, Almeida traduziu por “camaradas de etnia” ou “camaradas da ideologia racista”. Aqui optamos por traduzir o termo por *camaradas do povo*. (N. dos E.)

Bibliografia

- ALMEIDA, Guido de. “Nota 2”. In: Adorno, Theodor e Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1985.
- FEDIER, François. “Martin Heidegger. Le rectorat 1933-1934. Faits et réflexions”; “L’université allemande envres et contre tout elle-même”. In: *Le Débat*, n°27, novembro de 1983, pp. 73-97.
- GRANEL, Gérard. “L’auto-affirmation de l’université allemande”; “Pourquoi avous-nous publié cela”. In: *De l’Université*. Paris: T.E.R., 1982.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 3ª edição, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. “Quelques extraits d’une lettre au Président du Comité politique d’épuration. Quelques points litigieux concernant la cause de l’Université”. In: *Martin Heidegger. Cahiers de l’Herne*, Paris: Éditions de l’Herne, 1983b, pp. 401-405.
- HEIDEGGER, Martin. “Only a God Can Save Us: *Der Spiegel’s* Interview with Martin Heidegger.” Trad. Maria P. Alter e John D. Caputo. In: *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*. Wolin, Richard (ed.). Cambridge: MIT Press, 1993. Tradução em português: Emmanuel Carneiro Leão. *Revista Tempo brasileiro*, n. 50, jul./set. 1977.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *La fiction du politique*. Paris: Christian Bourgois, 1987.
- LÖWITH, Karl. “My Last Meeting with Heidegger in Rome, 1936”. In: WOLIN, Richard (ed.). *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*. Wolin, Richard (ed.). Cambridge: MIT Press, 1993.
- OTT, Hugo. *Martin Heidegger. A Political Life*. Trad. Allan Blunden. Nova York: BasicBooks, 1993.
- WOLIN, Richard. “The Self-Affirmation of the German University”. Trad. William S. Lewis. In: *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*. Wolin, Richard (ed.). Cambridge: MIT Press, 1993.

Resumo: O “Discurso da reitoria”, “A auto-afirmação da universidade alemã”, estabelece um programa espiritual para o engajamento da universidade alemã a partir da afirmação de sua essência como instituição étnica de um povo e da repetição do começo grego, tendo como missão a fundação de uma nova ciência, toda ela ordenada em torno da filosofia.

Palavras-chave: Martin Heidegger; Universidade Alemã; nacional-socialismo.

Abstract: The “Rectorial Adress”, “The Self-Affirmation of the German University”, establishes a spiritual program for the engagement of the German University springing from the affirmation of its essence as an ethnic institution of a people and from the repetition of the Greeek beginning, having as a mission the foundation of a new science, all organized around philosophy.

Key-words: Martin Heidegger; German University; Nacional Socialism.

A TRANSCENDÊNCIA FIN(DA)ITA NA POLÍTICA¹

Philippe Lacoue-Labarthe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

E ainda isto:

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

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

[...]⁹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

E um pouco adiante:

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

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

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

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

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

Assim, em *Que é a metafísica?*:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ou ainda:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Continuo a ler o “Discurso da Reitoria”:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Paro por aqui: gostaria de, provisoriamente, concluir.

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

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

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

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

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

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

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

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

A cena da “hegemonia”, claro.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Notas

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

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

³ Blanchot, Maurice. “Notre compagne clandestine”.

⁴ “L’expérience de la pensée”.

⁵ Jurgen Habermas. *Profilosóficos e políticos*, p. 99.

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

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

QM: “Que é metafísica?”.

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

Kant: Kant et le problème de La métaphysique.

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

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

SEV: “Sobre a essência da verdade”.

IM: Introdução à metafísica.

NI ou NII: Nietzsche I ou II.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³ *Kant*, p. 286 e *Davos*, p. 21.

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

¹⁵ *Spiegel*, pp. 16 e 11.

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

¹⁷ *Spiegel*, pp. 18-19.

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

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

²⁰ QM, p. 62.

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

²² N I. p. 54 e seguinte.

²³ N I, p. 39.

²⁴ *Spiegel*, p. 21.

²⁵ *Ibid.*, p.17.

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

²⁷ Cf. Nota 13.

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

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

³⁰ *Davos*, p. 39.

³¹ QM, p. 36.

³² QM, p. 44.

³³ SEV: p. 139.

³⁴ IM: p. 49.

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

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

³⁷ SEF, p. 108.

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

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

³⁹ SEF, p. 120 e IM, p. 175.

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

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

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

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

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

⁴⁵ SEF, p. 116, tradução modificada.

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

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

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

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

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

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

Tà...megála pánta pispfal...

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

⁵² “Tipografia”.

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

⁵⁴ IM, p. 178.

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

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

Bibliografia

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

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

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

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

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

Key-words: Heidegger; politics; National Socialism.

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 Krieck... Afinal, quem era Ernst Krieck? – 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 Krieck, 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)inida 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 (*Kampfou pólemos*), de arrancar de seu esquecimento ou de sua reserva mais do que milênar. 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 “*tékhne*” (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.

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, 59¹); 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”.² 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.³ 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.⁴ 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^a, 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*.⁵ 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.⁶

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.⁷ 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.⁸

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.⁹ 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;¹⁰ “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.¹¹ 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.¹² (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).¹³

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,¹⁴ 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.¹⁵ 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. É 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*.¹⁶ 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*.¹⁷ 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).¹⁸

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.¹⁹ 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.²⁰ 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 *hybris* 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 *hybris* 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”.²¹ 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

¹ De agora por diante referido aqui por FP.

² “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.

³ 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).

⁴ Para tudo isso, ver “Tipografia” de Lacoue-Labarthe.

⁵ 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).

⁶ “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).

⁷ 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.

⁸ *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 significativa 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).

⁹ 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).

¹⁰ 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*.

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

¹² 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.

¹³ 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 *cashier*, 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.

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

¹⁵ 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”.

¹⁶ 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).

¹⁷ 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.

¹⁸ “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).

¹⁹ *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.

²⁰ “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).

²¹ 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

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 & Sacrificio* (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

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
Homepage do Programa: www.ciencialit.letras.ufrj.br

MISSÃO

A Terceira Margem (ISSN: 1431-0378) é uma revista semestral publicada pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (Ciência da Literatura) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que tem como objetivo a divulgação de trabalhos de pesquisa originais nas áreas de Teoria Literária, Literatura Comparada e Poética, em literaturas de língua portuguesa e em línguas estrangeiras, clássicas e modernas, em suas interfaces com a filosofia, a história, as belas-artes, a cultura popular, a performance e as ciências sociais. A revista também está aberta a publicações de resenhas críticas, para a avaliação e divulgação de publicações recentes. Buscando sempre novos caminhos teóricos, ela segue fiel ao título rosiano e à inspiração de um pensamento interdisciplinar, híbrido, que assinale superações de dicotomias em busca de convivências plurívocas capazes de fazer diferença.



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Aloísio Teixeira

Sub-Reitor de Ensino para Graduados e Pesquisa (SR-2)

José Luiz Fontes Monteiro

CENTRO DE LETRAS E ARTES

Decano

Carlos Tannus

FACULDADE DE LETRAS

Diretor

Ronaldo Lima Lins

Diretor Adjunto de Pós-Graduação

Henrique Cairus

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura

Vera Lins

