

Victor de Oliveira Pinto Coelho

A técnica como totalidade

A mitologia política
de Ernst Jünger
no entreguerras



O tema deste livro é o problema da técnica na obra de Ernst Jünger na época do entreguerras, especialmente os ensaios “A Mobilização Total” e *O Trabalhador*, do início da década de 1930, além dos dois diários de guerra do início dos anos 1920, *Tempestades de aço* e *A guerra como experiência interior*. A abordagem da obra jüngeriana tem um alargamento retrospectivo do marco temporal e um diálogo com o horizonte político e intelectual, destacando-se nomes como os de Carl Schmitt, Martin Heidegger, Oswald Spengler e Georg Simmel. Com o destaque da emergência da técnica como problema, a questão central a ser trabalhada é o da totalidade, tratada como “objeto” e também como categoria teórica. A totalidade se liga à crise de sentido decorrente dos chamados processos de modernização, crise que será dramatizada com a eclosão da Grande Guerra de 1914-1919 e que atinge os valores e instituições liberais. A totalização é perseguida seja no movimento neorromântico *völkish*, seja na mitologia nazista, seja na formulação jüngeriana da totalidade centrada na *Gestalt* do trabalhador e é distinta da totalidade *ideal*, como formulada na tradição da *Bildung*, pensada como *mediação* (cultura) entre a contingência histórica e a subjetividade.



A técnica como totalidade

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Luiz de França Costa Lima Filho

Departamento de História – PUC-Rio

Prof. Dr. Bernardo Medeiros Ferreira da Silva

Departamento de História – UERJ

Prof. Dr. Sérgio Ricardo da Mata

Departamento de História – UFOP-MG

Prof. Dr. Julio Cesar Bentivoglio

Departamento de História – UFES

Prof. Dr. Ricardo Augusto Benzaquen de Araujo

Departamento de História – PUC-Rio

Prof.^a Dr.^a Mônica Herz

Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais - PUC-Rio

A técnica como totalidade

A mitologia política de Ernst Jünger no entreguerras

Victor de Oliveira Pinto Coelho



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

COELHO, Victor de Oliveira Pinto

A técnica como totalidade: a mitologia política de Ernst Jünger no entreguerras [recurso eletrônico] / Victor de Oliveira Pinto Coelho -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

272 p.

ISBN - 978-65-5917-033-3

DOI - 10.22350/9786559170333

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ernst Jünger; 2. Técnica; 3. Totalidade; 4. História social; 5. Sujeito; 6. Sentido; I. Título.

CDD: 900

Índices para catálogo sistemático:

1. História 900

Sumário

Apresentação e agradecimentos	9
Introdução	12
1	21
Fragmentação e totalidade. Elementos da crise do mundo liberal	
1.1. A crise de sentido histórico entre finais do século XIX e primeiras décadas do XX ..	21
1.2. O colapso da <i>Bildung</i> diante da fragmentação do sentido.....	29
1.3. Jünger e a substituição da totalidade ideal pela totalidade da mobilização total da técnica	42
2.....	56
Soberania, domínio, totalidade	
2.1. Em busca da nova comunidade de valores: o horizonte intelectual conservador....	58
2.1.1. A luta pela Ordem em Carl Schmitt: antiliberalismo, decisionismo e o problema do Estado total	58
2.1.2. Heidegger: a crítica da metafísica ocidental como crítica da autolegislação humana	70
2.1.3. A mitologia política: linguagem afirmativa e princípio da <i>forma</i>	80
2.2. O Estado total do trabalho de Ernst Jünger: totalidade e domínio sob a <i>figura</i> do Trabalhador.....	87
2.2.1. A <i>Gestalt</i> do Trabalhador	87
2.2.2. O Domínio: sacrifício da individualidade e nova <i>Lei</i>	103
2.2.3. A nova linguagem	116
3.....	130
O demônio da técnica	
3.1. O problema da técnica.....	132
3.1.1. A técnica como nova dimensão do trágico: Simmel e Spengler	136
3.1.2. O modernismo reacionário e reflexão sobre a técnica em Schmitt e Heidegger.....	151

3.1.3. Técnica e modernidade: nota sobre a abordagem de Hans Blumenberg.....	161
3.2. Técnica e totalidade.....	168
3.2.1. A <i>pessoa absoluta</i> : Jünger e a fusão da subjetividade na natureza planificada do trabalho	169
3.2.2. A máscara da totalidade	183
4.....	195
O Moloch jüngeriano	
4.1. A Grande Guerra de 1914-1919 como evento sublime.....	200
4.1.1. A guerra como ruptura	200
4.1.2. A guerra como mudança de plano.....	220
4.2. A estética jüngeriana	227
4.2.1. A máscara da totalidade do trabalho.....	227
4.2.1. A redução dos meios à unidade	238
Considerações finais.....	253
Referências.....	262

Apresentação e agradecimentos

Este trabalho é resultado da tese de doutorado intitulada “A técnica como totalidade: a obra de Ernst Jünger no entreguerras”, defendida em 2013 pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, sob orientação do Prof. Dr. Luiz de França Costa Lima Filho. O tema da tese foi resultado de uma total mudança de rumos com relação ao projeto inicial, sendo fruto diretamente dos debates conduzidos pelo prof. Luiz Costa Lima no grupo de pesquisa “História Transdisciplinar dos Conceitos”, surgido no primeiro ano de meu doutoramento, ou seja, em 2009. Nos reuníamos semanalmente e formamos um ambiente de intenso estímulo intelectual, em que as questões suscitadas por Luiz e que viriam estar presentes em suas futuras obras serviam a nós, como membros discentes do grupo, uma intensa experiência de formação teórica onde discutíamos questões condizentes a teorias da cultura e da modernidade, estando presentes teoria literária, teoria da história, teoria da arte, história dos conceitos, história intelectual, filosofia, antropologia filosófica.

Esta publicação mantém quase integral o corpo original da tese. Fizemos algumas revisões no sentido de deixar partes do texto mais enxutas e claras e há pontuais e importantes acréscimos bibliográficos, como forma de dar maior fundamentação e algumas passagens. Refizemos também a introdução e as considerações finais. A figura de Ernst Jünger surgiu após meu interesse inicial por Georges Bataille e a partir das discussões que tinham como norte a recepção de Nietzsche e o lugar do sujeito na modernidade. Devido à amplitude que a aventura ia tomando e tendo em vista que Jünger era ainda a figura mais desconhecida do cenário da produção acadêmica, durante a banca de qualificação – composta, além do prof. Luiz, também pelos professores Ricardo Benzaquen de Araújo e

Pedro Spinola P. Caldas (Unirio) –, decidimos por concentrar o trabalho apenas em Jünger.

Talvez somente com o estímulo de um ambiente intelectual tão apaixonado pela reflexão conceitual e teórica como eu encontrara no Programa de Pós-Graduação em História da PUC-Rio eu pudesse não apenas assumir esse tema de estudo, como pude confrontar uma obra ao mesmo tempo tão fascinante e significativa como também obscura e até mesmo bizarra como aquela de Jünger no entreguerras. Com a publicação da tese em formato de livro, esperamos que ela possa dar alguma humilde contribuição no âmbito dos debates sobre política e conservadorismo, modernidade e modernismo reacionário, mitos e mitologias políticas, além, é claro, de uma contribuição a mais para o conhecimento do contexto político e intelectual da Alemanha na época da ascensão dos fascismos na Europa.

Já tendo tocado no ponto do estimulante contexto de estudos e pesquisa que encontrei na PUC-Rio, aproveito então para agradecer em primeiro lugar à acolhida gentil que tive do próprio Luiz Costa Lima como também da então coordenadora do Programa, profa. Margarida de Souza Neves, sem falar na querida Edna Timbó, secretária sempre solícita e simpática. Não vou aqui colocar todos os nomes, mas gostaria de agradecer a todo/as com quem tive convivência durante aqueles quatro anos, não apenas na PUC-Rio, mas amigos e amigas que tornaram minha estadia carioca a melhor possível. Gostaria de agradecer aos professores Ricardo Benzaquen de Araújo (*in memoriam*) e Antonio Edmilson Martins Rodrigues pelas aulas inteligentes e estimulantes, além do convívio com professores tais como Marcelo Gantus Jasmin. Às queridas colegas e amigas Manuella Luz de Valinhas (juntos na jornada desde a graduação na UFMG, já no século passado!) e Aline Magalhães Pinto (parceria iniciada em 2009 e que continua ainda hoje nas trocas intelectuais e existenciais, mesmo à distância), além de outro/s colegas como Luiza Lorangeira da Silva Mello, João de Azevedo Duarte, Elena O'Neill, Patrícia Sammer. À minha família, especialmente a meus pais, pelo apoio e confiança, mesmo que aflitos por ver o filho caçula alçar voo para fora de Minas Gerais. E também aos

professores Sérgio da Matta (UFOP), Júlio Benvivoglio (UFES) e Bernardo Ferreira (UERJ), que compuseram minha banca de defesa ao lado do saudoso Ricardo Benzaquen. E também a Alexandre Franco de Sá (Universidade de Coimbra) que, além da importante tradução de *O Trabalhador*, também me agraciou com um breve e acolhedor convívio quando o pude conhecer no Rio de Janeiro e do qual resultaria convite para participar, bem imediatamente após a defesa da tese, como palestrante no II Colóquio Internacional Carl Schmitt, em Uberlândia-MG, em 2013, organizado pelo prof. Roberto Bueno Pinto (UFU).

Por fim, mas não menos importante, ao CNPq por me terem dado o apoio e as condições para realizar meu doutorado através de uma bolsa de pesquisa. Sem investimento em ciência e apoio à pesquisa não é possível pensar uma sociedade que se pretenda realmente pós-colonial.

Introdução

Deve-se esperar o emprego de uma linguagem precisa, inequívoca, de um estilo fático e matemático, tal como é adequado ao século XX. O jornalista aparece neste espaço como um portador de um carácter especial do trabalho, cujas tarefas o carácter total do trabalho, e, assim, o Estado enquanto seu representante, determina e delimita. Os símbolos dentro deste espaço inequívoco são de uma natureza objetiva, e a opinião pública nele já não é a opinião de uma massa que se compõe de indivíduos, mas o sentimento vital de um mundo muito fechado, muito uniforme. Aquilo que aqui cativa é muito menos o ponto de vista do observador do que o da própria coisa ou do próprio acontecimento, e correlativamente exige-se do relatório que através dele seja mediado o sentimento da presença temporal e espacial imediata (JÜNGER, 2000, §74, p. 243).

Esse trecho de *O trabalhador. Domínio e figura (Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt)*, de 1932, é uma amostra de um pensamento que tem como norte a busca conservadora e política por uma ordem. A estranheza que deve causar a qualquer leitor se deve à sua linguagem e aos elementos destacados, distante de qualquer teoria do Estado ou da soberania devido à ênfase que colocava, no primeiro plano, aos elementos objetivos de um “espaço do trabalho” que se configurava – como também frisava Jünger – em carácter planetário.

Na verdade, expansão externa e unidade interna seriam as duas faces para uma nova possibilidade de totalidade e ordem, segundo um dos expoentes da “Revolução conservadora” alemã, segundo o termo colocado por Armin Mohler. O *problema da técnica*, que assombraria toda uma geração alemã, seria reconfigurado pela figura de Jünger, misto de soldado e intelectual.

Ernst Jünger (1895-1998) lutou como soldado na Primeira Guerra Mundial, tendo se alistado como voluntário e tendo recebido várias

condecorações, tais como a Cruz de Ferro, que lhes deram a aura de herói de guerra – algo que, por sua vez, lhe daria um status especial no contexto político do entreguerras. Ao longo dos anos da República de Weimar, Jünger escreveu vários livros cujos temas giravam em torno do tema da guerra e do heroísmo, tendo destaque o já mencionado ensaio *O trabalhador* e, antes dele, o diário de guerra *In Stahlgewittern (Tempestades de Aço, 1920)*, a mistura de ensaio e diário de guerra *Der Kampf als inneres Erlebnis (A guerra como experiência interior, 1922)*, entre outros. Escrevia também ensaios políticos nas publicações *Die Standarte, Arminius* e *Vormarsch*, voltadas especialmente para ex-combatentes, que ajudava a organizar.

Embora nunca tenha se filado ao Partido Nazista, sua obra contribuiu política e intelectualmente para a ascensão do fascismo alemão. “Mais que qualquer outro dentre os revolucionários conservadores de proa”, destacou Jeffrey Herf, “Jünger recorreu à *Fronterlebnis* (experiência do *front*) da Primeira Guerra Mundial a fim de conciliar reação política com tecnologia moderna” sendo que ela, a *Fronterlebnis*, “era sua utopia concreta, para usar o termo de Ernst Bloch; utopia que prefigurava uma comunidade não contaminada pelas relações de troca capitalista” (HERF, 1993, p. 85).

Naquela época, como pontuou Jeffrey Herf em seu *O modernismo reacionário*, procurou examinar o “paradoxo cultural da modernidade”, o “fato de certos pensadores alemães terem abraçado a tecnologia moderna ao mesmo tempo em que rejeitavam a razão iluminista” (idem, p. 13). Ou seja, uma parcela da elite alemã se colocava o desafio de unir a técnica moderna ao princípio da *Kultur*, rejeitando a razão iluminista em prol de um projeto político tradicionalista e autoritário. Nesse contexto, Jünger foi “um esteta ideal-típico da direita e, a exemplo de outros membros da vanguarda europeia, sentia-se atraído pela tecnologia porque acreditava que esta pudesse ajudar a estetizar a política e assim resolver uma crise de decadência e declínio cultural”, diz o autor, recordando também da importância de Oswald Spengler.

Alexandre Franco de Sá (2000, p. 24-25) também destaca que devemos ter em conta o impacto e a importância da obra *O Declínio* (ou *A Decadência*) *do Ocidente*, de Spengler, publicada em 1918. Nessa obra, Spengler já relacionava a conjunção entre instituições liberais, direitos sociais, socialismo e domínio da técnica que marcaram a civilização burguesa emergida no século XIX, civilização essa que teria ferido mortalmente a cultura “fáustica” ocidental. A obra de Spengler marcou “decisivamente a autointerpretação do século XX ocidental”, e “marcaram-na numa dupla perspectiva”, coloca o autor: “por um lado, influenciaram o modo como o século XX, no seu começo, se interpretou a si mesmo; por outro, influenciaram a própria realidade interpretada, realidade essa que foi constituída por um incontornável sentimento de declínio. Um tal sentimento”, coloca Sá, “alimentava-se sobretudo de um ambiente de esgotamento, de ‘fim da história’: diante de um mundo definitivamente conquistado pela técnica, a vida tornara-se confortável, tranquila, pacificada e, neste sentido, despojada da virilidade, da luta e da violência que a constituem na sua mais íntima essência”.

Com Jünger, como será o foco deste nosso trabalho, a técnica é de certa forma recuperada como manifestação de um vitalismo, desde que se reconheça, se aceite e seja transformado em programa a junção do indivíduo com a máquina, junção essa da qual resulta e ao mesmo tempo é resultado da emergência do *tipo* ou *figura* do trabalhador.

O Trabalhador é muito mais que um escrito de intervenção [política]. Num segundo e menos imediato plano de análise, ele consiste num ensaio filosófico, no qual ocorre uma confrontação poderosa – uma confrontação pensante – com a história da humanidade ocidental em geral, e com a era histórica a que o Ocidente chegou em particular, na qual se tenta tornar inteligíveis os seus fenómenos fundamentais e compreender a necessidade do seu desenvolvimento. Entre estes fenómenos, um há que, pela sua natureza, assume um significado maximamente relevante. Trata-se da Guerra Mundial de 1914-1918 (idem, p. 24).

Herf utiliza o conceito de “modernismo reacionário” para designar uma linha de pensamento, que começou a tomar forma nas universidades técnicas alemãs por volta da virada para o século XX, que “consistia numa coleção coerente e significativa de metáforas, palavras familiares e expressões emotivas que tinham o efeito de converter a tecnologia, de componente de uma *Zivilisation* estranha, ocidental, em parte orgânica da *Kultur* alemã. Combinavam”, por isso, “reação política com avanço tecnológico” (idem, p. 13-14). No contexto da República de Weimar, destacariam intelectuais que “se viam como revolucionários culturais que buscavam sepultar o materialismo no passado” – o que Thomas Mann definiu como “um romantismo altamente tecnológico”, mediante “a interpenetração da *Innerlichkeit* (interioridade) alemã com a tecnologia moderna” (HERF, 1993, p. 14).

Como fundamento histórico-sociológico para a compreensão sobre a emergência dessa linha de pensamento, Herf aponta que a industrialização alemã, em comparação com a da Inglaterra e da França, “foi tardia, rápida e completa”, sendo que as “unidades econômicas eram grandes e a intervenção do estado, extensa. E o mais importante: a industrialização capitalista aconteceu sem uma revolução burguesa bem-sucedida”, e por isso a “burguesia, o liberalismo político e o Iluminismo permaneceram fracos” (idem, p. 18), diz o autor, em convergência com Norbert Elias (1997).

Fatores de ordem sociológica são extremamente relevantes para a análise daquele período da ascensão dos fascismos, e obras tais como a de Michael Mann (2008) são referências para qualquer um que queira se debruçar sobre o tema, sem falar nas obras do campo da historiografia, tais como as de Donald Sassoon (2009) e Richard J. Evans (2010). Neste trabalho, será também fundamental o diálogo com a teoria da cultura e da estética na modernidade, tendo como foco uma análise política no âmbito de uma história intelectual. No centro, o papel ou apelo do mito na política.

David Roberts (2011) destacou, no contexto da ascensão do Terceiro Reich, uma estética da guerra que se configurou como uma nova religião civil que unia uma ética do combate como “experiência interior”, o culto

do sacrifício heroico e a fascinação pela tecnologia. Esses não eram elementos exclusivos da Alemanha. O autor destaca, na Itália, a importância que tiveram as figuras de Gabriele d'Annunzio (1863-1938) e Filippo Marinetti (1876-1944). O primeiro, tal como Jünger, misto de herói de guerra e literato, encarnava o culto militarista e o segundo foi fundador do movimento futurista. O “clima” fascista italiano era o predecessor daquele alemão. Mas tais referências político-intelectuais não vinham apenas daquele contexto imediato da ascensão fascista. Roberts recorda também a figura do francês Georges Sorel (1847-1922), cuja ideia de sindicalismo revolucionário implicava o elogio do mito como promotor de unidade e solidariedade. Ou seja, como já havia destacado Alcir Lenharo (1991), para além das importantes considerações de ordem socioeconômica, não devemos subestimar o papel do mito e da estética como elementos de configuração do político – obviamente, compreender não é o mesmo que aceitar ou naturalizar.

Enfim, o mito não deve ser compreendido, em sua natureza histórica, apenas como reflexo do momento do desenvolvimento das forças produtivas nem simplesmente como puro desvio da razão – embora, como já frisamos, não se deva desconsiderar os fatores de ordem socioeconômica bem como, completamos, um aspecto mistificador, dois aspectos que em geral devem aparecer correlacionados como no caso de um apelo nacionalista que mistifica graves contradições sociais. Cabe não ignorar justamente o caráter mobilizador, produtor de identidade e unidade, a mitologia política como produção de totalidade – ainda que ilusória, mas uma ilusão que dá sentido e motivação.

Assim, para Roberts (*op. cit.*), a compreensão da ascensão de Hitler a partir de 1933 é enriquecida com a concepção do Estado totalitário como obra de arte total em *O Trabalhador*. O objetivo do autor foi traçar paralelos entre a obra jüngeriana e *Triumph of the Will*, de 1935, de Leni Riefenstahl. Tendo em conta os elementos que já destacamos, Roberts – a exemplo de Lenharo – destaca também o elemento de fascinação pelos

monumentos e pelas ruínas, que expressam a vontade de eternização. Como diz Jünger,

Assim, talvez em nenhuma parte mais claramente do que na contemplação de ruínas, que nos são deixadas como testemunhos de unidades de vida que se afundaram, o espírito seja tocado pelo significado da obra. Não é apenas a destruição cujo triunfo desperta a pergunta pelo indestrutível – pelo secreto conteúdo destas oficinas há muito abandonadas, cujo significado, como muito bem sentimos, não pode, no entanto, perder-se (JÜNGER, 2000, §17, p. 86)

Da mitologia jüngeriana, nosso foco será destacar a maneira como Jünger uniu mito e técnica tendo como centro o *tipo* ou *figura* do trabalhador: nem indivíduo, nem massa, mas *Gestalt*. Assim, em alternativa também ao neorromantismo e à própria tradição romântica, com Jünger a ideia da natureza idílica como índice da totalidade dá lugar, de vez, e sem melancolia, à nova natureza, ou seja, à natureza planificada do trabalho. Nova totalidade orgânica, junção do homem com a máquina, fusão do trabalhador e do soldado.

O sentido secreto de qualquer combate econômico do nosso tempo desemboca em elevar a economia, também na sua totalidade, à dignidade de uma construção orgânica, como a qual é furtada à iniciativa tanto do indivíduo isolado como também do indivíduo que emerge *en masse* (JÜNGER, 2000, §35, p. 130).

Enfim, a “passagem da civilização para a guerra marca então, para Jünger, a emergência de uma era em que a essência humana adquire explicitamente os seus mais duros e rigoroso contornos”, coloca Alexandre Franco de Sá, “através da relação entre *vontade de poder* e o *trabalho*” (SÁ, 2000, p. 32, grifos no original.)

No primeiro capítulo, nosso objetivo é duplo. Pretendemos destacar o contexto da Alemanha após a Grande Guerra (Primeira Guerra Mundial) de 1914-1918, contexto de crise econômica e de radicais polaridades políticas que resultavam facilmente em violência. Os “revolucionários conservadores” e os ideólogos do movimento *völkisch* buscavam uma

revolução político-cultural, uma revitalização da nação. Contudo, nosso objetivo é destacar uma percepção de fragmentação de sentido que é anterior ao contexto do pós-guerra – embora ali se tornasse muito mais radical. Enquanto a tradição liberal da *Bildung* (formação) pretendia, como com Wilhelm von Humboldt (1767-1835) e Georg Simmel (1858-1918), pensar uma esfera de mediação entre a individualidade e a coletividade, uma “terceira instância” que visava ao cultivo da personalidade e a elevação da cultura, por outro lado os conservadores visavam sobretudo a uma busca de uma nova ordem que se sobressaísse sobre o individualismo e toda a fragmentação da sociedade burguesa. Com Jünger, a técnica é vislumbrada como caminho e configuração, não como obstáculo – desde que se valorizasse a emergência do tipo do trabalhador como substituição do indivíduo burguês e da massa, somente ele capaz de domar a mobilização total colocada em marcha no interior do próprio mundo burguês e liberal.

Ao destacarmos a ideia de “terceira instância” ou “totalidade ideal” com Humboldt e Simmel, pretendemos com isso destacar que somente com essa perspectivação do pensamento, ao toma-lo como construção e mediação, podemos entender melhor, por contraste, o papel não apenas conservador mas potencialmente totalitário de uma proposição que pretende criar um espaço de *imediação*, diante do qual o pensamento crítico é afastado como entulho liberal.

Nesse sentido, no segundo capítulo, retomamos o problema da busca por uma comunidade de sentido para um desenvolvimento de uma reflexão em torno do problema da soberania. Além de destacarmos o papel do mito (ou mitologia política) nazista, tendo como centro a *Gestalt*, trazemos à cena dois intelectuais que tiveram papel destacado e continuariam (como continuam) sendo referências intelectuais ainda hoje: o jurista Carl Schmitt (1888-1985) e do filósofo Martin Heidegger (1889-1976). De formas diferentes, junto com Jünger – com quem compartilhavam, em nível de contato pessoal, o mesmo ambiente intelectual –, promoviam a deslegitimação do horizonte intelectual, político e filosófico liberal através de uma oposição entre sua (do mundo liberal) inautenticidade e o caminho que

viam para uma autenticidade. Ao negarem os três a neutralidade da técnica, destaca-se Jünger em seu projeto de uma recondução à ordem em meio ao niilismo (a questão heideggeriana) e ao Estado total da técnica (a questão schmittiana) através do domínio na forma hierarquizada, mas despersonalizada, do *Trabalhador*. Nesse sentido, o elogio à entrega, ou mais diretamente ao sacrifício tem seu paroxismo na visão jüngeriana sobre a nova totalidade do trabalho, da mesma que o elogio da linguagem sem palavras da técnica. Tais aspectos fazem com que Jünger se distinga tanto da perspectiva de Simmel – que se assombrava com o empobrecimento da linguagem, pela autonomização do mundo objetivado da técnica – como também daquelas de Heidegger e de Schmitt.

No terceiro capítulo, concentramo-nos mais diretamente no problema da técnica, afluindo mais ao primeiro plano sua natureza filosófica, embora o fio de nossa discussão seja prolongamento do norte político em torno das questões discutidas nos capítulos anteriores. O modernismo reacionário é o foco, na forma em que nos conduz pelo interior da tragédia da cultura (Simmel) para uma proposta de nova ordem pela junção de política, cultura e estética. Com Jünger, o projeto de totalização transforma o demônio da técnica, simbolizado por Moloch, na fusão nietzschiana do homem com a máquina, do elementar com técnica. Temos a fusão da subjetividade na natureza planificada do trabalho. Aqui, da mesma forma que antes fizemos o contraste da proposta jüngeriana de imediação com aquela da *Bildung*, contrastamos o pensamento de Jünger com parcela da tradição intelectual alemã, a Kant e aos românticos.

Finalmente, no quarto capítulo, destacamos o evento histórico fundamental da experiência da Grande Guerra de 1914-1918. Mesmo que se deva levar em conta, como destacou Georg Mosse (1990), que o culto ao voluntarismo guerreiro e ao soldado caído em batalha (*fallen soldier*), enfim, o misto de patriotismo, espírito de aventura, ética guerreira, culto à masculinidade inaugurou-se com a Revolução Francesa e as guerras alemãs de libertação diante do avanço napoleônico, foi com aquela que viria a ser conhecida como Primeira Guerra Mundial que tais elementos

ganharam relevo. No que interessa a nosso objetivo, procuramos destacar como os diários de guerra de Jünger antecipam a formulação que virá em *O Trabalhador*. Não só procuramos destacar como a descrição dos soldados endurecidos no campo de batalha acabam emergindo como prefiguração do *tipo* do trabalhador, mas, especialmente, procuramos jogar luz ao impacto das narrativas de Jünger – que seriam referência para um amplo público leitor – utilizando a noção de *sublime* como categoria teórica. Ou seja, se David Roberts (2011), por exemplo, aponta o sublime na política como conjunção de sacralização e também encenação do poder, nosso olhar recai sobre aquilo que, para aquela geração conservadora (não apenas aquela restrita aos círculos intelectuais), foi configurado como experiência fundadora – ainda que, como frisamos, hajam aspectos do imaginário guerreiro anteriores à experiência daquela guerra. Com a narrativa jüngeriana, o poderio técnico avassalador colocado em prática com aquela guerra não só desafiava as velhas concepções de guerra como, também, configurava um novo tipo de experiência, para a qual era necessário um novo tipo de soldado.

Assim, a hipótese que pretendemos desenvolver é que, em especial em seu longo ensaio *O Trabalhador*, Jünger sistematiza essa *Lebensphilosophie* bélica numa exaltação do mundo industrial moderno como a possibilidade de uma nova totalidade: com Jünger e sua *figura* ou *tipo* do trabalhador, temos uma “solução” no ambiente político-intelectual da modernização conservadora alemã: a subjetividade individual deve se sacrificar em prol da mobilização total da técnica, no espaço industrial e na guerra. Para Jünger, que se colocava ao mesmo tempo como intérprete e ideólogo conservador naquele contexto, a racionalidade iluminista seria substituída pela “linguagem sem palavras” da técnica e esta, por sua vez, deveria ser encarada em sua dimensão cultural. Como norte – e não há como não entender esse norte como *político* –, o estabelecimento de uma nova ordem.

Fragmentação e totalidade. Elementos da crise do mundo liberal

A tardia unificação alemã trazia a articulação entre o pensamento oficial de Estado e os movimentos reacionários que se difundiam pelos estratos médios da população, que posteriormente seriam novamente galvanizados no período do pós-Grande Guerra, em especial o pensamento *völkish* e neorromântico. Nosso foco central será estudar como emerge o problema da fragmentação do mundo moderno e o dilema em torno da totalidade/totalização pelo estudo da obra de dois autores ligados ao pensamento da *Bildung*. Com Humboldt, formula-se a *Bildung* enquanto processo simultaneamente mediador, de cunho liberal (o que quer dizer: sem a tutela estatal), entre (i) passado e futuro e (ii) entre cada cidadão e seu meio (tanto natural como o que diz respeito às realizações humanas). Tal mediação, *que necessariamente leva em conta a instância subjetiva*, implica um *cultivo*, noção também central em Simmel, que escreve na virada para o século XX, quando o mundo, enquanto esfera da mediação, se vê ameaçado por um outro tipo de totalidade: a *totalidade autonomizada do mundo objetivado*. Com Jünger, veremos como se dá a formulação de uma solução da crise que passa pela absorção da subjetividade pela mobilização total da técnica.

1.1. A crise de sentido histórico entre finais do século XIX e primeiras décadas do XX

Como sabemos, assim como a Itália e à diferença das grandes nações europeias, a unificação da Alemanha se deu apenas na segunda metade do

século XIX. Isso implicava problemas de ordem simultaneamente política e econômica na disputa geopolítica. A unificação seria consolidada especialmente com a vitória na guerra contra a França no início da década de 1870, em que se firmaria a figura de Otto von Bismarck, cuja liderança seria lembrada com nostalgia após a Grande Guerra de 1914-1918. Com a vitória na guerra com a França de 1870-1871, a nomeação do novo Estado de “Reich alemão” (fazendo evocar o Reich anterior de mil anos, o Sacro Império Romano da Nação Germânica, fundado por Carlos Magno em 800 e dissolvido por Napoleão em 1806) e a consolidação do poder, prestígio e influência do exército, a expansão de conceitos e práticas militares de honra (de que decorreu a profissionalização, feita por sobre a aristocracia, não ter sido acompanhada de democratização) levaria aos elementos do mito do líder ditatorial, alimentado no início do século XX, num contexto em que até 1914 a Alemanha se dividia entre seis partidos influentes (dois partidos liberais, dois grupos conservadores, o Partido de Centro e os socialdemocratas) (EVANS, 2010, p. 42-54).

Segundo Norbert Elias, a unificação política dos Estados alemães fez com que “o antigo e intenso sentimento de fraqueza e vulnerabilidade da Alemanha se convertesse num talvez ainda mais intenso sentimento de força invulnerável” e o papel que tiveram o Kaiser e a nobreza fez com que ambos se vissem “conscientemente como os governantes naturais da Alemanha”, cujo prestígio foi ainda compartilhado com os aristocráticos oficiais e com os militares em geral pelo fato de a unificação ter sido alcançada através de uma guerra vitoriosa” (cf. ELIAS, 1997, p. 61). A isso se ligará o papel de destaque que terá a *satisfaktionsfähige Gesellschaft*¹ no interior da sociedade de corte agrupada em torno da corte imperial. Além do monopólio oficial da força como braço do Estado, o importante papel desempenhado pelos militares fazia com que os varões que a ele pertencessem se sentissem vinculados ao código comum de honra e se

¹ Como explicam Eric Dunning e Stephen Mennel no prefácio à edição inglesa, presente na edição aqui utilizada, *satisfaktionsfähige Gesellschaft* é “uma expressão de que é impossível dar uma tradução direta, mas que significa uma sociedade gravitando em torno de um código de honra em que duelar, e exigir, e dar ‘satisfação’ ocupavam um lugar de arrogante destaque” (ELIAS, *op. cit.*, p. 8).

comportassem de acordo com ele em suas relações mútuas. Desta forma, apesar de todas as tensões internas, até 1918 a nobreza como formação social foi capaz “de sustentar sua pretensão ao mais alto status social porque detinha sólidas posições de poder à sua disposição e, assim, possuía ainda uma considerável medida de solidariedade” (idem, p. 63).

Aos olhos das lideranças burguesas da época, a unificação da Alemanha poderia ser o caminho para a diminuição ou o fim do domínio da aristocracia, mas foram prejudicados pela falta de recursos e por sua fragmentação que correspondia à própria divisão entre os muitos Estados alemães soberanos. Devido ao fato de que a aristocracia tradicional ainda guardava uma boa parcela de poder, isso levou a uma situação paradoxal no desenvolvimento da sociedade alemã: foram os representantes nobres do particularismo que, diante da rivalidade da Alemanha com os outros Estados, provocaram o fim do particularismo alemão. No campo ideológico, Elias aponta que depois de 1871 não deixaram de surgir vozes que deploravam essa supremacia do militarismo na sociedade alemã e que percebiam “com muita clareza que a elevação dos valores bélicos, em especial os do código de honra da *satisfaktionsfähige Gesellschaft*, andava de mãos dadas com o descrédito daquelas realizações e atitudes que eram tidas em alto apreço”, aponta o autor, “principalmente nos círculos burgueses, em fins do século XVIII e até a primeira metade do século XIX, um descrédito do que, numa palavra, se chamava cultura, incluindo o código moral burguês” (idem, p. 115). Após 1871 e “em comparação com seu papel na segunda metade do século XVIII”, a noção de cultura ligada a valores tais como humanidade e moralidade “tinham uma classificação inferior, quando não eram positivamente desprezadas” – e é nesse sentido que o autor aponta que Nietzsche, “apesar de sua ocasional aversão aos alemães, formulou alguns dos artigos de fé implícitos na *satisfaktionsfähige Gesellschaft* da época do Kaiser melhor e mais argutamente que ninguém” (idem, p. 112). A “aversão ocasional de Nietzsche aos alemães era provavelmente, pelo menos em parte”, julga o autor, “um tipo de aversão a si mesmo”. E em “última análise, escondia de si mesmo que era ele próprio

o fraco, desejando um vigor mavórtico do qual não era capaz”. Enfim, sentença Elias, a “diferença entre o imperativo categórico de Kant e a proclamação de Nietzsche de ‘virtude isenta de juízo moral’ condensa a transição da burguesia alemã da posição de estranhos para um lugar de segunda classe dentro do *establishment*” (idem, p. 115).

O interessante é que tal leitura sociológica que Elias faz de Nietzsche o faz devedor da recepção da obra do filósofo feita na Alemanha, desde o final do século XIX, que por sua vez serve como importante emblema da consolidação conservadora naquele país. Com veremos mais adiante, as próprias críticas e manifestações de desprezo de Nietzsche em direção à Alemanha, destacadas por Elias, serão articuladas pelo pensamento reacionário *völkish* à ênfase na vontade e na força como forma de transcendência da situação histórica específica, como via para o reestabelecimento da ligação do *Volk* com o “cosmo”. E não importa que o próprio Nietzsche tenha ridicularizado e rejeitado a leitura de sua obra feita por Paul de Lagarde (cf. MOSSE, 2006, p. 344), que pode ser considerado o fundador do movimento *völkish*.

Segundo Steven Aschheim, no contexto alemão da virada para o século XX, em que a obra do filósofo já era tema de grande discussão, tanto entre seus defensores como entre seus opositores reconhecia-se que Nietzsche havia exposto uma visão crítica e profética sobre temas até então envoltos em tabu. E a publicação de *A vontade de poder* aumentou a convicção, mesmo entre os que consideravam Nietzsche um reacionário, de que os escritos do filósofo falaram sobre níveis inexplorados da experiência, expondo seu pensamento em termos modernos e experimentais. Nietzsche era visto por admiradores e opositores como alguém que se colocava radicalmente contra a ordem social, e mais que isso, era alguém que não só refletia mas expressava como ninguém as esperanças e ansiedades e tudo aquilo que outras pessoas apenas intuía com alguma dificuldade (ASCHHEIM, 1992, p. 23-25).

Mas, para os opositores, e não só na Alemanha, Nietzsche e seus cultuadores, entre artistas e filósofos, eram um dos principais sintomas da

“degeneração” que conservadores e liberais, e mesmo socialistas, além da incipiente extrema-direita, viam naquele contexto de finais do século XIX de rápida urbanização, industrialização e emergência da sociedade de massas. *Degeneração* foi o nome da obra de Max Nordau (co-fundador, junto com Theodor Herzl, do sionismo), lançada em 1892 na Alemanha e traduzida em várias línguas. Nordau expressava a preocupação com o desafio que a incipiente revolução modernista apresentava à visão de mundo liberal e seus pressupostos tais como respeitabilidade, racionalidade e disciplina, enfim à moralidade da classe média convencional e sua crença na ordem, na ciência e no progresso (idem, p. 28). Do ponto de vista da esquerda, mais especificamente da crítica marxista, Nietzsche e o nietzschianismo serão vistos como estando à serviço do capitalismo, do imperialismo e, mais tarde, do fascismo, pois, em sua forma de pseudoradicalismo burguês, nunca tocaria criticamente nas bases estruturais do capitalismo, no conflito de classes (idem, p. 43-44). Fundamentalmente, diz o autor, o impulso do nietzschianismo tanto à direita como à esquerda só pode ser entendida no contexto de crise tanto política como cultural decorrente das radicais transformações porque passava a sociedade europeia e com a situação particular da Alemanha (idem, p. 167).

Não pretendemos aqui fazer um detalhamento do contexto alemão entre finais do século XIX e primeiras décadas do XX, mas destacar, mais fundamentalmente, que a história da emergência do conservadorismo guarda uma relação com um tipo de crise histórica sentida como *crise de sentido*. Nesse sentido, faz-se importante trazer aqui o destaque dado por Jeffrey Barash à obra de Hermann Heller, escrita em 1929, *Europa und der Fascismus*. Heller, jurista e filósofo nascido no império austro-húngaro, após a Primeira Guerra migrou para a Alemanha, onde será um grande defensor da democracia no contexto da frágil e conturbada república de Weimar. Na mencionada obra, Heller põe em evidência a incapacidade do fascismo de resolver a crise política e espiritual da Europa e aponta duas fontes principais dessa crise: “1) ao nível mais geral, a crise espiritual de

sua época, impulsionada pelo fracasso do liberalismo e pela catástrofe da Primeira Guerra Mundial; 2) ao nível mais específico, a crise das estruturas político-jurídicas”, sendo que a “originalidade da análise de Heller reside na maneira que ele articula essas duas fontes”: vislumbra-se uma crise geral que afetou a Europa no final do século XIX e que conduziria à guerra mundial, uma crise caracterizada pela “racionalização crescente de todos os setores da existência” (BARASH, 2004, p. 154-155).

O ideal positivista conjugava, para Heller, o espírito liberal de cálculo político com o espírito capitalista de cálculo econômico. Se em seu primeiro período, do século XVIII ao início do XIX, o liberalismo e seu racionalismo tinham cumprido importante papel na luta contra a arbitrariedade política, agora o Estado de direito era limitado de agir pelo imperativo de segurança burguesa-econômica, num contexto de ascensão das massas.

(...) a racionalização que se torna cada vez mais abstrata progressivamente se revela incapaz de fornecer à sociedade europeia um novo princípio de organização, diante das amplas transformações às quais é confrontada. Ao contrário, o liberalismo conduziu, especialmente no setor jurídico-político, à desintegração geral dos principais valores tradicionais (idem, p. 155).

Assim como na obra do jurista conservador Carl Schmitt, a crítica à doutrina do Estado do (também jurista) Hans Kelsen tem aí um destaque nesse sentido, assim como o materialismo histórico, que, embora adversário declarado do liberalismo, também se atinha a leis abstratas e anônimas. Assim, segundo o diagnóstico de Heller, logo após a Grande Guerra ambos se mostrarão incapazes de evitar ou de erigir uma nova *comunidade de valores (Wertgemeinschaft)* (idem, p. 156). Da mesma maneira, apontava Heller, o movimento inspirado pelo vitalismo e pela crítica nietzschiana do cientificismo – a *Lebensphilosophie* (filosofia da vida), que ganha força a partir da virada para o século XX e enfatizava a singularidade pessoal – também não podia dar alguma contribuição na medida em que não possuía um conteúdo político determinado (idem, p. 157).

Heller, como destaca ainda Barash, identificava então uma “convergência paradoxal” que se achava mesmo na raiz do fascismo: “de um lado, a direita reacionária se apropria de métodos revolucionários e, de outro, os revolucionários tomam da filosofia da vida um novo impulso irracionalista”, e surge então a emergência “de uma ideologia da ‘revolução’ contrarrevolucionária (encarnada na França pela Ação Francesa de Charles Maurras e na Alemanha por Carl Schmitt)”, assim como do movimento sindicalista de Georges Sorel “que quer utilizar uma nova expressão da vitalidade humana – o mito da greve geral – para desfazer a influência das leis abstratas do mercado”, defendendo também “a violência como o melhor dos métodos para instaurar a justiça social” (idem, p. 157). Se a Ação Francesa representava apenas um “pseudorrenascimento” da tradição ocidental por se calcar na fé católica, a ideologia fascista como um todo, fruto da – suposta – tentativa de convergência entre direita e esquerda, acabava por ser definitivamente “a expressão última do vazio que as caracteriza” (idem, p. 158).

Em suma, para Heller, o Estado fascista era incapaz de servir como “terceiro superior” – é o que pretendia, ou dizia pretender –, responsável por superar os interesses particulares de classe assim como de fazer valer a ideia jurídico-política da democracia (idem, p. 162). Barash, por fim – e indo ao ponto que mais nos interessa aqui – identifica na reflexão de Heller um diagnóstico bem sensível que se fazia da crise política naquela época: a democracia pressupunha a importância de princípios universais, de direitos fundamentais, mas o liberalismo trazia a defesa da norma a partir da particularidade histórica ou, mais precisamente, do particularismo de classe, o que teria sido, para Heller, o germe do fascismo que representaria justamente a radicalização do particularismo, com sua defesa de uma nova comunidade. Disso, Barash conclui apontando que a tentativa de Heller de defender na esfera política a exigência de superar as particularidades ideológicas nos remete “ao problema do relativismo histórico para além dos debates teóricos e nos coloca no coração da dimensão prática” (BARASH, 2004, p. 166).

Cabe apontar que essa dimensão prática que parte da percepção de um *vazio normativo*, que por sua vez dá espaço para formas antirracionais, foi mais dramático na Alemanha daquele período. Como diz George Mosse, mesmo que a criação do Reich por Bismarck, em 1871, tenha sido recebida com considerável entusiasmo, para um bom número de alemães a unidade política não era sentida como suficiente. “Durante o longo período de decepção”, diz, “eles haviam aprendido a pensar em termos culturais, e este hábito de pensar perdurou”, e para eles “a unificação da Alemanha foi ‘apenas’ política, pois Bismarck não eliminou a divisão de ordem espiritual que eles consideravam estar no coração da crise da Alemanha”, sentimento reforçado, como já apontamos, pela “nova fonte de perturbação e alienação – a industrialização da nação” (MOSSE, 2006, p. 255). Para o autor, embora em outros países tenham ocorrido movimentos similares ao neorromantismo *völkish*, com destaque para o movimento na França liderado por Barrès e Maurras, foi na Alemanha que tal ideologia “constituiu um sistema de referência que penetrou profundamente na nação” (idem, p. 133).

Assim, o pensamento reacionário alemão, com seus vários elementos característicos – nacionalismo, militarismo, elitismo, racismo, autoritarismo –, teve um momento de galvanização em 1871, mas ganharia novo e maior impulso com a situação extremamente conturbada do país após 1918. Neste ano seria lançada a obra que será um *best-seller* não só na Alemanha, *O Declínio do Ocidente*, de Oswald Spengler, de inspiração nietzschiana e organicista, em que critica os poderes destrutivos do dinheiro e divisão de classes no capitalismo, e põe o socialismo como conjunção entre abnegação e força vital para a construção de uma nova ordem, sendo pois uma importante alavanca para a versão direitista do socialismo (SPENGLER, 1973). Dois anos depois, com *Prussianismo e Socialismo*, o socialismo é visto como próximo ao prussianismo nos termos de virtudes tais como coragem, liderança, disciplina e obediência. Na conjunção de prussianismo e socialismo, estaria aberto o caminho para a integração da classe trabalhadora na comunidade e para a regeneração nacional. Nessa

elaboração político-intelectual, o espectro de Nietzsche se faz presente decisivamente para fundamentar, na leitura de Spengler, a ênfase na dureza, no ceticismo destemido e na vontade de poder que devem substituir o que ele apontava como os tradicionais “ideólogos da *Bildung*” e da “missão espiritual da Alemanha” (ASCHHEIM, 1992, p. 198). É assim que *O Trabalhador*, de Jünger, pode ser visto como o manifesto do Nacional-Bolchevismo, como diz Steven Aschheim, ao opor a imagem estilizada do trabalhador à sociedade burguesa fragmentária. “O trabalhador é considerado não através de categorias socioeconômicas, mas como tipo metahistórico, como *gestalt* desindividualizada”, cuja base está em um tipo de estética política além do bem e do mal, do falso ou verdadeiro. “Pelo contrário, é um fenômeno compreensível somente em seus próprios termos” (idem, p. 199). O autor destaca também que Jünger – neste e em outras obras –, também com sua apropriação de noções nietzschianas, faz da experiência da guerra (*Kriegserlebnis*) parte da experiência cotidiana moderna, assim como as elementais capacidades do trabalho mobilizadas no controle da tecnologia e da produção em que a liberdade torna-se idêntica à obediência (idem, p. 199-200).

Antes de iniciarmos a nossa abordagem de Jünger, em concordância com o que sintetizou Aschheim, faremos uma incursão no campo onde se formulava a questão da formação (*Bildung*) e o desafio colocado pela autonomização da técnica.

1.2. O colapso da *Bildung* diante da fragmentação do sentido

Um dos legados da tradição liberal alemã é a noção de *Bildung* (que significa formação, instrução, educação), da qual veremos a formulação feita por Wilhelm von Humboldt. Nela, a *Bildung* representa uma conjunção entre formação do cidadão e historicidade. Em sua *Teoria da formação do ser humano*, o fundador da Universidade de Berlin diz que a instrução da humanidade deve ir além da especialidade de cada ramo do conhecimento. Humboldt fala em especial sobre uma “terceira instância” que

estabeleceria não só a compreensão do espírito humano em face de si mesmo (HUMBOLDT, 2006b, p. 217) como também o vínculo de nosso eu com o mundo (idem, p. 219). Acompanhemos a argumentação de Humboldt.

Para o Humboldt, duas coisas devem ser exigidas “de uma nação, uma época, de todo o gênero humano para tributar-lhe respeito e admiração”. Primeiro, “exige-se que entre seus integrantes predominem instrução, sabedoria e virtude, difundidos do modo mais vigoroso e universal possível”, para que “o conceito de humanidade” alcance aí “um teor eminente e digno”. Segundo, exige-se ainda “que o homem estampe a marca de seu valor nas constituições que ele forma, bem como na natureza inorgânica que o circunda”; e também que ele “insufle, nos descendentes que venha a gerar, as qualidades da virtude e da força (e que elas irradiem com vigor e domínio, perpassando-lhe o ser)”, pois só assim “as vantagens já conquistadas podem persistir”. Sem essa continuidade, diz Humboldt, “sem a noção alentadora de uma sucessão segura da formação educadora e enobrecimento, a existência do homem seria mais efêmera que a da planta que, ao fenecer pelo menos está segura de deixar a semente de uma criatura semelhante” (idem, p. 219-221).

Assim, temos a conjunção da instrução e educação, num ciclo virtuoso de formação. Humboldt destaca que, na natureza do homem, sua interioridade se liga a um ímpeto que o leva “de forma contínua e intrínseca a transpor-se a objetos que lhe sejam exteriores”. Nesse sentido, é importante que “o ser humano não se perca nessa alienação, mas sempre irradie de volta para si a luz esclarecedora e o calor benfazejo que advêm de tudo que ele empreende no lado de fora. Em favor desse intento”, diz, o ser humano “precisa aproximar de si a profusão de objetos, imprimir a essa matéria a forma de seu espírito e tornar ambas mais semelhantes uma à outra” (idem, p. 221).

Entendemos, então, que é na tarefa de constituir essa relação de mão dupla (ou circular), de cultivo mútuo entre interioridade e o mundo exterior, que se dá a importância da “terceira instância”. Assim, à tarefa da

Bildung se dá “em virtude da representação e da elaboração de algo cuja característica verdadeiramente distintiva é ser mundo, ou seja, ser não humano” (idem: 217), que corresponde por sua vez à busca de uma totalidade específica:

Só se procura a totalidade quando se quer fugir à pluralidade que dispersa e confunde: para evitar perder-se de maneira vaga e estéril na direção do infinito, trata-se de formar em cada ponto um círculo facilmente visível; para se poder vincular a cada passo dado a noção do propósito final, intenta-se tornar concludentes o saber e o agir dispersos e transformar a mera erudição em formação erudita; e o mero anseio irrequieto em atos de sabedoria (idem, p. 223-225).

Nessa relação entre instrução e continuidade, pois, temos “essa unidade e totalidade” que “determina o conceito do mundo”, pois “somente o mundo abrange toda a multiplicidade concebível e só ele possui uma autonomia tão independente a ponto de contrapor à obstinação de nossa vontade as leis da natureza e as decisões do destino” (idem, p. 221-223).

O que se depreende dessa formulação da *Bildung*, mais especificamente sobre essa noção de totalidade ou conceito de mundo, é que está longe de significar, como na versão nacionalista e conservadora de cidadania, uma mera adequação e obediência a valores externos e hierarquizados. Deve-se ter em conta que, em sua formulação em finais do século XVIII, a *Bildung* se ligará ao romance de formação (*Bildungsroman*), cuja obra de Goethe *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister* (1795/96) é considerada seu marco inicial, em que a experiência individual no mundo se conjuga com a valorização do encontro com a alteridade. Em seu *Ensaio sobre os limites da ação do Estado*, Humboldt apresenta sua noção de liberdade, que se põe como fundamento de toda sua filosofia política e se liga, pois, à noção exposta acima sobre a instrução ou formação, que depende por sua vez de uma variedade indeterminada de atividades. Segundo Jeffrey Barash, a ingerência do Estado em todas as esferas da existência representava para Humboldt um perigo de despotismo que impediria a formação do indivíduo, a que se liga a própria capacidade de

assumir a liberdade. Assim, a ingerência do Estado só é legítima como forma de promover a segurança dos sujeitos (BARASH, 2004, p. 112).

Para Humboldt, pois, vemos que a *Bildung* se coloca como fundamento da formação do cidadão e da constituição do mundo como a terceira instância que liga o sujeito à esfera exterior, sendo que formação de cidadão e de *mundo*, fica claro, são duas faces de uma mesma tarefa.

Em *Sobre a tarefa do historiador* (1821), Humboldt diz que o que surge do mundo dos sentidos “se encontra disperso, isolado e estilhaçado, permanecendo alheio ao horizonte da observação imediata o elemento que articula esses fragmentos, que põe o particular sob sua verdadeira luz e que dá ao todo sua forma”. Sem esse “cuidado extremo na escolha e na medida das expressões, tornam-se inevitáveis os erros e as imprecisões, porquanto pequenos fatores acabam se mesclando aos eventos do passado” (HUMBOLDT, 2010, p. 82). Já deixemos claro que se trata aqui daquela formação de uma “terceira instância” que, agora falando especificamente do trabalho historiador, Humboldt diz que, além de dar forma ao disperso, ela pressupõe também que a “verdade do acontecimento baseia-se na contemplação a ser feita pelo historiador” da “parte invisível do fato” (idem, p. 91). No sentido da *Bildung*, o movimento da história se dá segundo a vida espiritual, que Humboldt diferencia da História Filosófica (ou História Teleológica), que empresta as ideias à História. O que se deve é alcançar “a verdade viva dos destinos do mundo”, o que pressupõe, por sua vez, que “tudo o que cada geração recebe, como conquista de uma geração anterior”, tudo o que é “fruto do espírito – ciência, arte, instituições morais – perde o que nelas há de espiritual, e se torna matéria se o espírito não as renova a cada vez”. Ou seja, todas essas coisas “trazem consigo a natureza do pensamento, mas só podem ser preservadas se forem pensadas” (idem, p. 91).

Como aponta Pedro Caldas, em seu estudo sobre o historiador Johann Gustav Droysen (1808-1884), a relação entre o sentido de cisão (após o impacto das duas revoluções burguesas) e a tentativa de reconciliação constituirão a ética do trabalho historiador que se relaciona, por sua vez,

à *Bildung*. O que implica também romper com o sujeito empírico para tornar-se um cidadão, no horizonte burguês da “humanidade”. O “meio” seria o lugar ocupado pela *Historik*, que exerceria, segundo Droysen, o papel de mediador entre a bipolaridade existente em um mundo científico cindido entre ciências da matéria e ciências do espírito, entre natureza e espírito – meio este que é o lugar do homem (CALDAS, 2004, p. 114). Assim, vemos que para o trabalho específico do historiador a tarefa da instrução também se ligará à formulação de uma instância de mediação entre natureza e ciências da matéria, de um lado, e mundo subjetivo de outro, mas também e necessariamente se dá como instância mediadora – no sentido da constituição de um *mundo* – entre os homens.

Assim, podemos ver que a instância de mediação se liga a uma necessária esfera de reflexão. Como coloca Barash, em Humboldt a própria consciência do homem “se determina em relação às transformações da história, que constituem a cada época novos modos de vida acompanhados de novas maneiras de interpretar o mundo” (BARASH, 2004, p. 106). Há mesmo em Humboldt a defesa, para tarefa do historiador, da imaginação produtora (que pode ser remetida tanto à base kantiana, no sentido da imaginação a serviço do entendimento, quanto aristotélica, no sentido da *mímesis*): tendo em vista o que foi exposto sobre o mundo fragmentado que se apresenta aos sentidos e sobre a insuficiência dos saberes particularizados para a tarefa da formação, diz Humboldt que “a verdade histórica pode ser equiparada às nuvens, que somente ganham forma à distância dos olhos”. Com essa metáfora, ele quer dizer que “o historiador é autônomo, e até mesmo criativo; e não na medida em que produz o que não está previamente dado, mas na medida em que, com sua própria força, dá forma ao que realmente é, algo impossível de ser obtido sendo meramente receptivo”. Assim, de “um modo diverso ao do poeta, mas ainda assim mantendo semelhança com ele, o historiador precisa compor um todo a partir de um conjunto de fragmentos” (HUMBOLDT, 2010, p. 83).

Mas a partir do final do século XIX, na Alemanha, a *Bildung* começara a sofrer a rivalidade do mito, numa conjunção entre anti-intelectualismo

e política reacionária. Tanto no movimento *völkish* e neorromântico (cf. MOSSE, 2006) quanto, posteriormente, na mitologia política nazista, deseja-se uma nova totalidade que se dá tanto em reação à modernidade – com seus elementos de fragmentação decorrentes da urbanização, massificação, acirramentos de contradições sociais e políticas – como no sentido de reconciliação da alma individual com o “cosmo”. As instâncias mediadoras, tanto no sentido da *Bildung* quanto no da norma legal serão alvos de ataque, e o que emerge é a noção de um líder que pudesse galvanizar os anseios do povo e apontar para um futuro, um destino. Como busca de identidade e tendo em vista a importância que tinham os ideais gregos antigos na constituição dos Estados-Nação europeus, a intelectualidade alemã passa a privilegiar o *vitalismo* em lugar do classicismo – basta pensar na ênfase no “dionisíaco” (mas não simplesmente em oposição ao “apolíneo”) formulada por Nietzsche (sem precisarmos ver no filósofo a paternidade do nazismo) – e a noção de *Gestalt* (forma, figura) e *Gestaltung* (configuração) passarão a ter importância fundamental (cf. LACOUÉ-LABARTHE, 2000), no sentido que teria a junção da política com a estética. Em suma, tal reacionarismo implicará uma dissolução da instância mediadora que, por sua vez, em seu desejo de totalização, implicará a dissolução progressiva da subjetividade que encontrará na obra de Jünger seu paroxismo. A *Gestalt* substituirá a *Bildung*.

Tendo em vista essa dissolução da *Bildung*, é preciso destacar ainda duas coisas. Primeiro, (i) temos a totalidade como “objeto” de análise, mas ao mesmo tempo como categoria teórica. Tal objeto poderia ser categorizado no sentido daquilo que a historiografia há um tempo denomina como representação social, mas preferimos aqui tratá-lo – como viemos fazendo – mais como elemento da história política e intelectual e menos no âmbito de uma história cultural (lembrando que o termo “representação social” tem raiz durkheimiana). Segundo, (ii) para nossa discussão é importante destacar a emergência da técnica, da autonomização do mundo objetivado, enquanto problema histórico de grande importância no contexto que vai das décadas finais do século XIX até a época das duas grandes guerras

mundiais. Nesse sentido é que se faz importante abordarmos a obra de Georg Simmel, autor importante cuja obra se coloca como ponto de reflexão teórica justamente no momento em que tal problema – a autonomização do mundo objetivo – se coloca. Da obra de Simmel emerge tanto o diagnóstico desse problema quanto também nos dá a base para a formulação da totalidade enquanto categoria teórica, que colocaremos com mais ênfase no início do próximo item.

Para Simmel, a relação entre sujeito e objeto – isto é, a relação entre o sujeito e o mundo objetivado na arte e nas religiões, nas técnicas ou no conhecimento, no direito e nas normas sociais –, deve ser de mão dupla. Por um lado, “tudo o que o homem realiza deve trazer uma contribuição ao universo ideal, histórico e materializado do espírito, para ser considerado um valor”. Por outro, o “próprio modo de pensar e a personalidade adquirem sua significação – tanto para o bem como para o mal – pelo fato de pertencerem a um reino do suprapessoal”. Assim, na medida em que “esta valoração do espírito subjetivo e do objetivo contrapõe um ao outro”, diz Simmel, “a cultura conduz sua unidade por meio de ambos, posto que ela significa aquele modo de perfeição individual, que só se consuma pela recepção ou utilização de uma formação suprapessoal exterior ao sujeito” (SIMMEL, 1998c, p. 88-89). É assim pois que a “cultura o caminho que sai da unidade fechada, passando pela pluralidade desenvolvida, chegando à unidade desenvolvida” (idem, p. 81).

Simmel defende, portanto, uma concepção de cultura como objetificação da subjetividade compartilhada, cultura que, por sua vez, serve de *cultivo* para cada vida interior. O que Simmel define por *cultivação* (os termos que usa são *Kultiviertheit* e *Kultivierung*) é a relação em que o espírito subjetivo deve “abandonar sua subjetividade mas não sua espiritualidade, de modo a experimentar uma relação com o objeto”, pela qual se consuma então sua *cultivação* (idem, p. 84), podendo ser vista sua reflexão no horizonte da *Bildung* (VELHO, 1998). A cultura é “um processo de mediação entre as criações objetivas da espécie e a vida interior do indivíduo”, e por isso o conceito, em Simmel, “remete antes ao esforço de

formação pelo qual um sujeito modifica a si mesmo no sentido de uma condição mais elevada e perfeita” e, “ao mesmo tempo, à necessidade de que essa formação seja feita por meio de certos bens que pertencem a sua exterioridade” (RÜDIGER, 1999, p. 4). Sendo assim, todos os “bens materiais de cultura – móveis e plantas de cultura, obras de arte e máquinas, aparelhos e livros, em cujas formas as matérias naturais podem, de fato, se desenvolver, mas nunca pelas suas próprias forças – são a nossa própria vontade e sentimento desdobrados por ideias”; e na medida em que cultivamos as coisas, “isto é, elevamos a sua medida de valores para além do que foi realizado por seus mecanismos naturais, cultivamos a nós mesmos: é o mesmo processo – que sai de nós e a nós retorna – de elevação de valores que alcança a natureza fora de nós ou a natureza em nós” (SIMMEL, 1998b, p. 42).

Contudo, na raiar do século XX, Simmel notava uma discrepância crescente entre a cultura tornada objetiva e o espírito individual. Por um lado, Simmel enfatiza que o “trabalho espiritual condensado da comunidade relaciona-se, pois, com sua vivacidade nos espíritos dos indivíduos da mesma maneira como a extensa plenitude da possibilidade se relaciona com a *limitação da realidade*” (idem, p. 46, grifo nosso). Por outro, se a “vida íntima e social é preenchida por construções tornadas simbólicas, nas quais uma espiritualidade abrangente é armazenada”, esse “acervo da cultura objetiva é aumentado diariamente e de todos os lados, enquanto o espírito individual somente pode estender as formas e conteúdos de sua constituição em uma aceleração contida, seguindo apenas de longe a cultura objetiva” (idem, p. 44-45). Essa discrepância crescente entre cultura objetiva(da) e individualidade é o que Simmel chamará de *tragédia da cultura* (SIMMEL, 1998c). Para Simmel, ela se fundamenta por dois fatores: a mediação (tornada finalidade) do dinheiro e a divisão do trabalho.

Em “O dinheiro na cultura moderna” (1896), Simmel inicia por expor a relação do homem com o meio social – naquele sentido, exposto acima, da relação entre individualidade e mundo objetivado – contrastando Idade Média e época moderna. No primeiro caso, (i) “o homem encontrava-se

encadeado numa relação com uma comunidade ou com uma propriedade feudal, com uma associação, ou com uma corporação; sua personalidade era incorporada nos círculos de interesses práticos ou sociais”. Estes círculos tinham um carácter “formado pelas pessoas que os constituíam de maneira imediata”, e é tal unidade que “foi destruída pela época moderna”. Assim, no que diz respeito (ii) à época moderna, ela por um lado “possibilitou a autonomia da personalidade e deu a ela uma liberdade de movimentos interna e externa incomensurável”; por outro, em compensação, trouxe “um carácter objetivado incomensurável aos conteúdos práticos de vida”. Assim,

Na técnica, nas organizações de cada tipo, nas empresas e nas profissões impõe-se cada vez mais o *domínio das próprias leis das coisas*, que separam tudo isso das nuances de personalidades singulares – como, tendencialmente, a nossa imagem da natureza perde mais e mais os traços humanos em favor de uma legislação objetiva (SIMMEL, 1998a, p. 23, grifo nosso).

Ou seja, a época moderna “conseguiu separar e autonomizar o sujeito e o objeto”, por um lado, “para que ambos realizassem o próprio desenvolvimento de forma mais pura e mais rica” (idem, p. 23); por outro lado, tal autonomização provocaria uma rachadura na dimensão do cultivo na medida em que o mundo objetivado impõe-se cada vez mais em sua incomensurabilidade e nas suas próprias leis.

Neste sentido, papel importante terá a economia do dinheiro, que “impõe uma distância entre pessoa e posse, tornando a relação entre ambas mediada. Ela diferenciou, com isso”, diz Simmel, “a relação anteriormente tão íntima entre elementos pessoais e locais”, que giravam em torno da propriedade fundiária, “de tal modo que posso receber, hoje em dia, em Berlim, as minhas encomendas de trens americanos, de hipotecas norueguesas e de minas de ouro africanas” (idem, p. 24). A isto se ligará a representação de uma ideia, “como a do *humano universal*, a qual teve, desde o século XVIII, um papel tão importante na história social e cultural – como já se prenunciava na cultura romana no momento em que

esta estava totalmente penetrada pela economia do dinheiro” (idem, p. 28, grifo nosso).

O dinheiro, portanto, alarga os horizontes e produz uma série de consequências. Por um lado, o dinheiro confere “um caráter impessoal, anteriormente desconhecido, a toda atividade econômica”, e por outro, “aumenta, proporcionalmente, a autonomia e a independência da pessoa” (idem, p. 24). O caráter impessoal se estende às associações e lhes dá também “seu caráter puramente técnico” (idem, p. 25), assim como possibilita a divisão do trabalho, “encadeando os homens de maneira irresistível, pois agora cada um trabalha pelo outro” em função da atividade econômica mais abrangente e, assim, o dinheiro “instaura incomparavelmente mais laços entre os homens que nos estágios da associação feudal e da reunião arbitrária, ambos louvados pelos românticos da associação” (idem, p. 27).

Simmel, portanto, vê como positivos o alargamento de horizontes e a maior autonomia e independência para as pessoas, mas aponta os aspectos negativos, fundamentalmente o que já apontamos: o caráter – se se pode dizer assim: – cada vez mais objetificado do mundo objetivado. Nele, o dinheiro, “anteriormente um puro meio e uma premonição, torna-se, intimamente, alvo final”, diz Simmel. “O dinheiro é, propriamente, nada mais que uma ponte aos valores definitivos, e não podemos morar numa ponte” (idem, p. 33). Disso, da transformação do dinheiro em finalidade, vem o solapamento das ações honestas às baixas, dos aspectos obscuros ao mais alto e fino da cultura, a supressão do qualitativo pelo quantitativo, o esvaziamento do valor de sujeitos e objetos, diz o sociólogo.

Em “A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva” (1900), Simmel retoma a ênfase na dimensão do cultivo para dizer: “em cada realização temos sobre nós uma norma, um padrão de referência, uma totalidade ideal pré-formada que, justamente por meio desta realização, é transportada para a forma da realidade (SIMMEL, 1998b, p. 47). Tal *totalidade ideal* é fundamental tendo em vista nossa existência prática, “insuficiente e fragmentária”, a qual “obtem uma certa significação e coerência pelo fato de ser uma realização parcial de

uma totalidade” (idem, p. 48). Isso “constitui a mediação entre as duas categorias da teoria do conhecimento”: primeiro, “o sentido do conteúdo das coisas que é válido, sustentado por sua coerência interna e que indica a cada elemento o seu lugar”; segundo “a nossa representação das coisas, que significa sua realidade em um sujeito” (idem, p. 49).

Temos, portanto, que das reflexões de Simmel emerge uma contradição não só entre sujeito e objeto, mas também entre o *homem universal*, que se constitui pelo alargamento dos horizontes, e a *totalidade ideal*, que seria o solo da sociabilidade cultivada e compartilhada. Essa contradição não é valorativa, pois Simmel vê ambos (homem universal e totalidade ideal) como positivos. Podemos pensar que essa contradição é tanto *espacial* (o alargamento de horizontes, as “pontes” construídas pelo dinheiro e pela divisão do trabalho) como *temporal* (a percepção e/ou delimitação da passagem de uma época para outra). Mas, mais precisamente, cabe apontar aqui o ponto fundamental de fissura, no que diz respeito à dimensão da *Bildung*.

Simmel inicia “A divisão do trabalho...” dizendo sobre a impressão que se tem “de que a conversação – tanto a social como a íntima ou a troca de correspondência – seria agora muito mais superficial, desinteressante e menos séria que ao final do século XVIII”. Para Simmel, isto se dava pelo fato “de a máquina ter se tornado muito mais inteligente que o trabalhador”. Dessa forma, indaga o sociólogo:

Quantos trabalhadores – mesmo excetuando-se aqueles da grande indústria propriamente dita – poderiam, hoje, entender a máquina na qual eles trabalham, isto é, entender o espírito invertido na máquina? Nada diferente disso se encontra na cultura militar. O que cada soldado tem a realizar permanece, há muito tempo, essencialmente inalterado, e, por intermédio da forma moderna da estratégia de guerra, chegou mesmo a diminuir. Por outro lado, houve o aperfeiçoamento incessante, não apenas dos instrumentos desta estratégia moderna de guerra, mas especificamente de tudo o que é oposto à organização de tropa baseada nos indivíduos, de modo que estes se tornaram um verdadeiro triunfo da cultura objetiva. E, no âmbito puramente espiritual,

os homens mais eruditos e mais dados à reflexão também operam assim, com respeito a um número sempre crescente de representações, conceitos e proposições cujo sentido e teor eles conhecem apenas parcialmente. A monstruosa expansão da matéria do saber objetivamente dada permite, e mesmo obriga, o uso de expressões que realmente passam de mão em mão como receptáculos fechados, sem que o conteúdo de pensamento neles de fato condensado se abra para cada usuário (idem, p. 44-45).

Aqui nos permitimos voltar um instante a Humboldt para mostrar como, na dimensão da *Bildung*, fazia-se necessariamente importante a dimensão da linguagem. Em *Sobre a natureza da linguagem em geral*, Humboldt via como prejudicial a “concepção limitada segundo a qual a língua é fruto de convenções e a palavra nada mais do que signo de uma coisa dele dependente, ou de um tal conceito”. Isto porque, limitando-se a esse papel passivo, em que “o estudo da língua só seria necessário para objetivos externos, ou para o desenvolvimento casual de habilidades ainda não exercitadas”, enfim, como “caminho mais curto à compreensão e ao uso mecânicos de uma língua”, tal concepção “mata todo espírito e degrada toda vida” (HUMBOLDT, 2006a, p. 7). Ao contrário, para Humboldt, ainda que a palavra seja um signo de uma coisa ou conceito, é também “um ser próprio e autônomo, um indivíduo”, sendo “a soma de todas as palavras, a língua”, um “mundo situado no espaço intermediário entre o mundo externo, aparente, e o mundo interno que age em nós” (idem, p. 9). Assim, pois, como no campo da *Bildung* e naquilo que deve se ater o historiador, Humboldt vê na linguagem o mesmo caráter ativo de constituição e transmissão através de um espaço (“terceira instância”) de mediação. A linguagem “nada mais é do que o complemento do ato de pensar, a intenção de elevar as impressões externas e as sensações internas ainda obscuras à condição de conceitos nítidos, e, para a criação de novos conceitos, a ligar esses conceitos uns aos outros” (idem, p. 11).

O interessante, nesse sentido, é a diferenciação que faz Humboldt entre imagem e palavra: esta última tem um nível maior de plasticidade pois, diferente da imagem, a palavra possibilita “imaginar a coisa nela subsu-
mida sob vários ângulos e de diferentes formas”. Assim, quem “pronuncia

a palavra nuvem não pensa em uma definição, tampouco em *uma* imagem específica desse fenômeno da natureza”, pois o processo de pensar “nunca trata de um objeto de forma isolada, nem dele precisa no todo de sua realidade”, mas “extraí apenas relações, referências, pontos de vistas, e faz interligações” (idem, p. 17). E quando se trata de objetos não sensoriais, “isso ocorre ainda mais acentuadamente, e a palavra adquire uma importância muito maior, na medida em que se distancia, mais que no caso dos objetos sensoriais, do conceito usual de signo” (idem, p. 19). Assim, “a palavra se revela como um ser de natureza própria, assemelhando-se à arte, na medida em que, através de uma forma sensorial emprestada da natureza, torna possível uma ideia alheia a qualquer natureza” (idem, p. 15), sem contudo afastar-se da recordação de sensações e analogias, a partir das quais se apreendem as diferenças. (No caso do trabalho do historiador, se seu objeto “é uma teia de eventos ou a narrativa de um fato singular”, o historiador “digno desse nome deve expor cada evento como *parte de um todo*, ou, o que é a mesma coisa, a cada evento dar uma forma da História”. Cf. idem, p. 87, grifo nosso).

Agora, a dimensão da linguagem aparece de novo, no diagnóstico de Simmel, já sob a forma superficial devido ao processo da mecanização, ele mesmo no interior da já apontada crescente objetificação do mundo objetivado. Superficialidade que, como diz Simmel, atinge até os homens mais eruditos e dados à reflexão, que se perdem em meio a uma linguagem outra – voltada para a técnica – que eles não dominam, ou dominam apenas parcialmente.

Assim, podemos dizer, sintetizando o que já foi exposto do pensamento de Simmel e no sentido da problematização que pretendemos levar a cabo: *a totalidade ideal dá lugar a uma totalidade mecanizada, regida por suas próprias lei e linguagem*. Veremos, no item seguinte, como a totalidade de Jünger se dá como um tipo de resolução do problema da linguagem ao absorver nela mesma a mecanização – ou, ao contrário, ao absorver a linguagem na totalidade do *trabalho*.

1.3. Jünger e a substituição da totalidade ideal pela totalidade da mobilização total da técnica

Vimos no item anterior, com Simmel, que o sentido de totalidade presente na noção de *cultivo* – ou *Bildung* – se problematizava diante dos fatores de alienação da sociedade moderna. O rápido e desconcertante processo de industrialização, que também produzia deslocamentos demográficos e desequilíbrios sociais, a súbita obsolescência de ferramentas tradicionais, ofícios e instituições tradicionais, além dos conflitos políticos em meio à sociedade de massas, tudo isso são os fatores que reforçavam o sentimento de isolamento do indivíduo e de alienação de si mesmo que Georg Mosse não deixa de elencar para iniciar seu importante trabalho sobre o movimento *völkish*. São fatores essenciais para entender o sentido do movimento, ao mesmo tempo em que devemos nos ater às características intelectuais e ideológicas do pensamento *völkish* que remetem diretamente ao movimento romântico europeu do século XIX, com sua oposição ao racionalismo das Luzes e sua concepção pantéista do universo (MOSSE, 2006: 55-56).

Como aponta o autor, no final do século XIX e primeira década do XX, enquanto que na vizinha França ferviam os debates públicos e os movimentos revolucionários na arte e na literatura, o sentimento predominante na comunidade intelectual alemã era o da incapacidade de achar uma causa com a qual se identificar. Nesse clima, para os ideólogos do pensamento *völkish* e do neorromantismo tais como o poeta Stefan George, o editor Eugen Diederichs, os filósofos Arthur Bonus e Ernst Bertram e o ideólogo racista Hans F. K. Günther, “a alma alemã parecia morta e incapaz de entrar em comunicação com o cosmos; ela parecia desprovida de um caráter espiritual que refletisse seus valores, suas aspirações e suas capacidades” (idem, p. 340). Mais que isso, o “espírito da época – o verdadeiro espírito, não somente sua imitação ou seu reflexo – deveria expressar-se pela aspiração constante do homem à perfeição, seu esforço

para se fundir com o cosmos” (idem, p. 341). Mosse aponta uma contradição entre a aspiração pela identidade pessoal e o desejo de fazer parte de algo maior que si, que ultrapassa a sociedade no sentido de uma identidade universal – o que quer dizer, para além da condição social e econômica do homem (idem, p. 56). Contudo, tal contradição é apenas aparente.

Vimos a distinção que faz Simmel – que agora invocamos como aporte conceitual – entre Idade Média e época moderna no que diz respeito a relação entre a constituição da personalidade (ou identidade) individual com a estrutura social (incluindo aqui tanto o que podemos definir como econômico quanto o cultural). Na Idade Média, recordemos, o homem se encadeava na relação com uma comunidade, com um feudo, com uma associação ou com uma corporação, sendo sua personalidade incorporada aos círculos de interesses práticos ou sociais, que por sua vez tinham um caráter formado pelas pessoas que os constituíam de maneira imediata. Já a época moderna se caracteriza tanto pela autonomia e liberdade da personalidade individual como pelo caráter objetivado incomensurável dos conteúdos práticos de vida. A época moderna conseguiu separar e autonomizar o sujeito e o objeto “para que ambos realizassem o próprio desenvolvimento de forma mais pura e mais rica”. O que queremos apontar, nessa formulação, é o caráter interligado da (i) formação da personalidade individual (podemos usar outros termos tais como caráter pessoal ou – o mais moderno – identidade individual,) e (ii) estrutura social. Mas usemos agora, para proporcionar a dimensão de sentido, o termo *Lei*, utilizado por Luiz Costa Lima em *Limites da Voz*, como *princípio de regulamentação*, distinto do enunciado de uma norma particularizada (COSTA LIMA, 2005, p. 19, nota 1) – ou seja, trata-se do conjunto de normas e valores compartilhados, que configuram a ordem e os papéis sociais e que não estão necessariamente formulados numa lei ou regulamento escrito.

Na mesma obra, o autor desenvolve uma categorização teórica dupla para colocar a relação entre *sujeito* e *Lei*: as noções de *ordem da mimesis* e *ordem do método*. 1) *A ordem da mimesis*, própria da antiguidade,

“supunha dois traços definidores: (a) a identidade do eu se fazia decisivamente em função de algo externo ao eu; a individualidade antiga implicava a subsunção do eu em algo tipo de comunidade”, a família, a tribo, a aldeia, a sujeição a um reino etc.; “(b) essa *impessoalidade* da *persona* supunha, por sua vez, uma concepção substancialista do cosmo: enquanto singulares, as coisas e os seres partilhavam de uma ordem que era inerente à classe de cada um. Não é esta pedra que é dura”, exemplifica o autor, “a dureza pertence à sua classe”. Assim, a ordem da *mimesis* “era profundamente estabilizadora e a obediência a modelos – imagens da própria harmonia de um mundo de substâncias”. 2) Já a *ordem do método* “distinguirá os tempos modernos e, dentro deles, a modernidade”, supondo:

(a) a existência de uma consciência individualizada, que age dentro e a partir de um eu que se autonomiza do elo que antes fornecia sua identidade; (b) o processo de dissolução da concepção substancialista do mundo que respaldava a precedente. A *ordem do método* supõe portanto uma dupla ruptura, se bem que não se lhe possa determinar um instante zero, nem tampouco que seus dois traços mínimos tenham-se dado simultaneamente. O que significa dizer, se o primeiro traço significa a irrupção do eu e o segundo, a exigência de repensar-se a Lei, sua duração temporal não é coextensiva (idem p. 24-25).

Por um lado, a passagem da ordem do *mimesis* para a do método não pode ser apreendida na forma de uma evolução completa e/o simples de uma para a outra (e as duas convivem e/ou se superpõem ainda hoje), e o traço fundamental da ordem do método é o *eu* individualizado.

No caso da Alemanha no contexto que estudamos, há vários elementos conservadores que configuram uma espécie de renovação (mas claro, nunca pode ser um verdadeiro *retorno*) da ordem da *mimesis*, tanto pela reação ao universo burguês-liberal como pela forma de um nacionalismo de forte conotação conservadora e hierarquizada, uma defesa da Ordem, agora centralizada no Estado moderno. Quanto ao pensamento *völkish* e ao neorromantismo, podemos dizer que se tratava mesmo de uma tentativa de reviver o passado pré-moderno. Na Alemanha, além dos dilemas já apontados referentes ao processo de modernização, a ocupação

estrangeira e as guerras se conjugavam com a forte presença do romantismo, é sob a forma do *Volk* que se achará uma mediação entre individualidade e a busca de uma identidade cosmológica, entre o homem e a “realidade superior”, sendo o *Volk* o depositário da “força vital”. Segundo a visão romântica, a natureza não é fria e mecânica, mas viva e espontânea, e a alma humana pode se corresponder com a natureza pois esta também possui uma alma, correspondência que por sua vez é partilhada com seu *Volk* – mais especificamente, uma experiência emocional compartilhada. Assim, por “natureza” entende-se aqui mais uma paisagem natural, o que corresponde à ênfase nas características particulares de cada *Volk*. É exatamente pela ênfase nessa ligação do homem com sua paisagem natural, através da alma, assim como da noção do espírito vital do cosmos encarnado no *Volk*, que será constantemente invocado pelos pensadores *völkischen* o termo *enraizado* (MOSSE, 2006, p. 57-59) – o que se adequa à concepção organicista presente, como vemos, na visão de mundo *völkish*. (E compreende-se aqui o fundamento para a forte presença do racismo nessa ideologia, em especial o antissemitismo no qual a figura do judeu se colocaria, para dizer de forma a mais sintética, como o negativo – pelo “desenraizamento”, pelo “mercantilismo” – do ideal *völkish*). Outra característica importante do movimento é o *anti-intelectualismo*: o homem não é considerado como tendo dominado a natureza, nem capaz de apreender seu sentido recorrendo a ferramentas da razão. Pelo contrário, há no pensamento *völkisch* a ênfase na vida de acordo com a natureza e em harmonia com as forças místicas (idem, p. 58).

Ernst Jünger inicia *O Trabalhador* afirmando que o “domínio do terceiro estado nunca conseguiu tocar, na Alemanha, aquele núcleo mais íntimo que determina a riqueza, o poder e a plenitude de uma vida” e que olhando “para mais de um século de história alemã, podemos admitir com orgulho que fomos maus burgueses”. Com essas duas sentenças se articulam o esconjuro do homem burguês e o elemento motor de sua arquitetura ideológica.

Não era para o *nosso* perfil que estava talhado o fato, que doravante é destruído até aos últimos fios e sob cujos farrapos aparece já uma natureza mais selvagem e mais inocente que aquela cujos sons sentimentais já cedo fizeram estremecer o pano atrás do qual o tempo escondia o grande espetáculo da democracia.

Não, o alemão não era nenhum bom burguês, e era-o menos onde era mais forte. Por todo lado onde mais profunda e ousadamente se pensou, onde mais vivamente se sentiu, onde mais inexoravelmente se combateu, é inconfundível a revolta contra os valores que a grande declaração de independência da razão ergueu sobre o seu escudo (JÜNGER, 2000 §1, p. 49).

Pelo que expusemos acima, a noção de uma “natureza mais selvagem e inocente” certamente não será lido como algo exótico, mas fazia parte de um vocabulário simbólico mobilizado pelo conservadorismo alemão em sua forma mais reacionária. Embora o elemento racista não estivesse presente em Jünger, o elemento vitalista estará presente em sua elaboração particular sobre o problema, que viemos destacando, da totalidade/totalização.

O subtítulo da obra é *domínio e figura (Herrschaft und Gestalt)*. A *figura do trabalhador* corresponde à mobilização total pela técnica e um domínio que não almeja outra coisa que não uma dimensão planetária. Naquele contexto de rápida industrialização, em que o peso da indústria e ideologia bélicas tinham um peso fundamental (tendo sido o próprio autor um soldado condecorado na Grande Guerra de 1914-1918), desvanece, para Jünger, a distinção entre o trabalhador e o soldado. Além disso, como na noção nietzschiana de eterno retorno, trata-se não de uma diacronia, mas de uma passagem a uma outra esfera. Mas, fundamentalmente, trata-se de *almejar uma unidade que é tanto espacial quanto temporal, na medida que abole o tempo*. Abole o tempo, porque – como na noção de eterno retorno – trata-se de uma totalidade que não seria uma “evolução” de uma era anterior (mas a “subjugação do passado”), nem um momento destinado a ser superado pelo “progresso”. Segundo Jünger, uma “figura histórica é, no mais profundo, independente do tempo e das mudanças das quais parece brotar”, e a “história não produz quaisquer figuras, mas

muda-se com a figura. Ela é a tradição que a si mesma se dá um poder vencedor” (idem §26, p. 101).

Ainda em *O Trabalhador*, diz Jünger que a nova linguagem, adequada à mobilização total, é “tão primitiva quanto abrangente” e decorre de que “se desvanece a velha distinção entre forças mecânicas e orgânicas” (idem §30, p. 114-115). Como disse Hans Blumenberg, tendo em vista a tensão entre *ser* e *natureza* que emerge sobretudo no século XIX – tensão entre o poder humano enquanto vontade técnica e artística e a natureza que, de essencial, passou a ser objeto, matéria-prima, obstáculo –, a junção entre poder técnico e natureza orgânica elaborada por Jünger visaria, em nosso entendimento, a superar a “estranha negligência [que] se revela como qualidade do orgânico” (BLUMENBERG, 2010, p. 97-98).

Para Jünger, não seria difícil “reprovar ao trabalhador que a sua substância, como um metal que ainda não se fundiu em pureza, seja penetrada por valorizações burguesas, e que a sua linguagem, a qual pertence indubitavelmente ao século XIX, seja rica em conceitos que são formados pelos questionamentos do século XIX”, pois, “quando começou a falar pela primeira vez, ele estava destinado ao uso destes conceitos para se fazer compreender, e a delimitação de suas reivindicações foi determinada pelas reivindicações do opositor” (JÜNGER, 2000 §2, p. 52). A superação da linguagem do opositor, pois, passa necessariamente pela crítica de seus fundamentos. Antes de mais nada, “sociedade” é para Jünger “apenas uma das formas fundamentais da representação burguesa”, que se baseia na “imagem ideal de uma humanidade, cuja fragmentação em Estados, nações ou raças [...] não repousa senão num erro de pensamento”, erro que se corrigia “no curso do tempo através de contratos, através do iluminismo, através da civilidade ou, simplesmente, através do progresso dos meios de transporte” (idem, §4, p. 56).

Voltamos aqui à noção de *mobilização total*, e ela exige o estímulo das contradições. Por isso, diz, indicar, ao trabalhador, “a sociedade como o supremo objetivo do ataque” é um erro, pois a “tarefa é a transmutação de

todos os vínculos responsáveis em relações contratuais até a rescisão” (idem, §4, p. 56).

A sociedade renova-se através de aparentes ataques a si mesma; o seu caráter indeterminado, ou antes sua ausência de caráter, traz consigo que ela também ainda consiga abarcar em si a sua mais intensa autonegação. Os seus meios são duplos: ou remete a negação para o seu polo individualmente anarquista, e incorpora-o na sua substância ao submetê-la ao seu conceito de liberdade; ou prende-a ao polo aparentemente oposto da massa em si, e transforma-a aí, através da contagem, através da votação, através da negociação ou da discussão, num ato democrático.

A sua disposição feminina trai-se em ela não procurar colocar a partir de si qualquer oposição, mas procurar assumi-la em si. Sempre onde se lhe depara uma reivindicação caracterizada como decisiva, a sua mais sutil corrupção consiste em explicá-la como uma manifestação do seu conceito de liberdade, e em legitimá-la deste modo diante do fórum da sua lei fundamental, isto é, em torná-la inócua (idem, §4, p. 57).

Temos aqui uma crítica, comum ao pensamento conservador de então, à indecisão decorrente do que seria a conversa parlamentar incessante. Para Jünger há “duas espécies humanas, das quais se reconhece uma preparada para negociar a qualquer preço, a outra preparada para combater a qualquer preço” (idem §9, p. 70). Aqui se fundamenta “a mais profunda justificação para o combate pelo Estado, a qual doravante não se tem de referir a uma nova interpretação do contrato, mas a um encargo imediato, a um destino” (idem §9, p. 70), e é nesse instante o singular:

(...) declara o combate de vida ou de morte. Então, do singular, que no fundo não é mais que um empregado, surge um guerreiro, da massa surge o exército, e a colocação de uma nova ordem de comando surge no lugar da alteração do contrato social. Isto afasta o trabalhador da esfera das negociações, da compaixão, da literatura, e ergue-o à esfera da ação, transforma os seus vínculos jurídicos em militares – isto é, ele possuirá guias, em vez de defensores, e a sua existência tornar-se-á medida, em vez de precisar de interpretação.

Pois o que são os seus programas até agora senão os comentários a um texto originário que ainda não está escrito? (idem, §4, p. 60).

Assim, temos que um “texto originário, ainda não escrito” substituiu a negociação, o contrato social, a “literatura”. Trata-se pois da nova linguagem do trabalho, “uma linguagem tão primitiva quanto abrangente”, mas “que anseia traduzir-se em tudo aquilo que pode ser pensado, sentido e querido” (idem, §30, p. 114). Por isso, deve-se buscar a “essência desta linguagem” não apenas no mecânico. “Há campos de batalha como paisagens lunares em que reina uma troca abstrata de fogo e movimento”, movimento que “só pode ser visto realmente com os olhos de um estrangeiro porque abrange tão completamente a consciência dos que nele nasceram como o meio do ar que se respira, e porque é tão simples como maravilhoso”, daí que “seja tão extremamente difícil, e mesmo impossível, descrevê-lo, tal como é impossível descrever o timbre de uma língua ou o ruído de um animal. Apesar disso, é suficiente tê-lo visto uma vez onde quer que seja para voltar a reconhecer em qualquer lado” (idem, §30, p. 114-115).

“Não se trata para nós do velho ou do novo”, dirá Jünger, “também não se trata de meios ou instrumentos. Trata-se antes de uma nova linguagem que, de repente, é falada, e o homem responde ou permanece mudo – e isso decide sobre a sua realidade”. Diante da mobilização total, do “bater dos teares de Manchester, o matraquear das metralhadoras de Langermark”, o que emerge “são sinais, palavras e frases de uma prosa que quer ser interpretada e dominada por nós. [...] Trata-se de se adivinhar a lei secreta, mítica hoje e para todos os tempos, e de se servir dela como arma. Trata-se de ter em seu poder a linguagem”. Mas, “Se aqui nos compreendemos, já não é precisa mais nenhuma palavra” (idem, §39, p. 142).

A emergência da “pessoa absoluta” liga-se a um “estado elementar”. “Há uma embriaguez do conhecimento que é mais do que de origem lógica, e há um orgulho nas proezas técnicas, no começo do domínio ilimitado sobre o espaço, que possui uma suspeita da mais misteriosa vontade de poder”, que constitui aquele “pando de fundo” do progresso. “Daí

que para nós esteja fora de questão aquela atitude que procura contrapor ao progresso os meios inferiores da ironia romântica e que é a característica segura de uma vida enfraquecida em seu núcleo. A nossa tarefa”, diz Jünger, “não é ser o adversário do tempo, mas a sua última cartada” (idem, §12, p. 74-75). A passagem de plano, pois, “significa o aniquilamento da cobertura de superfície liberal que, no fundo, não é mais que uma aceleração do seu autoaniquilamento” e também “a mudança do âmbito nacional para um espaço elementar”, no qual será falada “uma linguagem que já hoje é compreendida em muitos pontos da terra e que, quando ressoar neste espaço, será concebida como um sinal de rebelião” (idem, §55, p. 186).

Segundo Jünger, o *elementar* corresponde à livre disposição da vontade, do combate e do perigo, repousando além do círculo burguês, “é o irracional e, deste modo, o puro e simplesmente imoral”. Ele aparece “como o sem sentido” diante do “muro divisório da razão” do mundo burguês, que se afasta “de outros fenômenos, do crente, do guerreiro, do artista, do marinheiro, do caçador, do criminoso e, como foi afirmado, também do trabalhador” (idem §13, p. 76). E o “ataque ao culto da razão” é desqualificado pelo pensar burguês “como irracional”. O burguês “deve ser concebido como o homem que reconhece a segurança como um valor supremo e que determina a condução da sua vida de acordo com isso”, e o “poder supremo pelo qual vê esta segurança assegurada é a razão”. Mas, como nos mostram os exemplos da tragédia grega, “o perigo está sempre presente” e “não apenas quer ter parte em qualquer ordem, mas é também a mãe daquela segurança suprema da qual o burguês nunca pode tornar-se participante” (idem, §13, p. 77). Assim, o que “é perigoso, no brilho da razão, se manifesta como o sem sentido e, deste modo, se perde da sua reivindicação de realidade. Trata-se, neste mundo”, diz Jünger, “de ver o que é perigoso como o sem sentido, e este é superado no mesmo instante em que, no espelho da razão, aparece como erro” (idem, §13, p. 78).

É possível possuir uma fé sem dogma, um mundo sem deuses, um saber sem máximas e uma pátria que não pode ser ocupada por nenhum poder do

mundo? São questões nas quais o singular tem de testar o grau do seu armamento. De soldados desconhecidos não há falta; mais importante é o reino desconhecido, sobre cuja existência não é preciso nenhum acordo (idem, §29, p. 112).

Sendo assim, desvelar o “poder substancial” do trabalhador é “muito mais importante do que o combate por um poder abstrato, cuja posse ou não posse é tão inessencial como uma liberdade abstrata”. Ele “está antes numa ligação inseparável com uma unidade de vida sólida e determinada, como um ser indubitável” (idem, §22, p. 94). Neste sentido, qualquer “atitude à qual esteja dada uma relação real ao poder também se deixa reconhecer em ela conceber o homem não como o objetivo, mas como um meio, como o portador tanto do poder como da liberdade” (idem, §22, p. 95). A frase seguinte deixa claro que devemos nós mesmos fazer o esforço para abstrairmo-nos da noção burguesa de liberdade, pois esclarece o sentido (ou *sem sentido*) da liberdade de que fala Jünger: “O homem desdobra a sua suprema força, desdobra o domínio por todo o lado onde está ao serviço. O mistério da linguagem de comando genuína é que ela não faz promessas, mas põe exigências”. Devemos, talvez, destacar daquela primeira sentença o “conceber o homem... como *meio*”. Pois – seguindo o parágrafo – a “mais profunda felicidade do homem consiste em ser sacrificado; e a suprema arte do comando, em indicar objetivos que sejam dignos do sacrifício” (idem, §22, p. 95).

Enfim, ao *estado total do trabalho* correspondem a dissolução da razão e das representações burguesas e a dissolução do indivíduo e da subjetividade – e a dissolução do indivíduo já fora e será de novo, anos depois, seu aniquilamento físico nos campos de batalha. Mas importa aqui destacar que a irrupção do elementar e do sem-sentido no estado total do trabalho significam a *dissolução completa da distinção entre sujeito e objeto*. É a radicalização daquele processo que Simmel via com preocupação, o da autonomização do mundo objetivado: para ele, como vimos, a “monstruosa expansão da matéria do saber objetivamente dada permite, e mesmo obriga, o uso de expressões que realmente passam de mão em mão

como receptáculos fechados, sem que o conteúdo de pensamento neles de fato condensado se abra para cada usuário”. Agora o pensamento não se faz necessário, pois a figura (*Gestalt*) do trabalhador significa a fusão completa do sujeito com o processo da mobilização total. Daí que a linguagem é *uma linguagem sem palavras* e que *o tempo não tem historicidade* (ou, como diz Jünger em passagem citada, “figura histórica é, no mais profundo, independente do tempo e das mudanças das quais parece brotar”).

Jünger ainda chamar para si o leitor para dizer:

Se conseguimos, na descrição de algumas alterações que temos como significativas na substância humana, onde se fala da figura, deixar aberto um lugar vazio, uma janela que só pode ser enquadrada através da linguagem e que tem de ser preenchida pelo leitor através de uma outra atividade que não a de ler, damos por cumprida esta parte preparatória de nossa tarefa (idem, §27, p. 103).

O lugar vazio de que fala Jünger, ao que parece, trata-se simplesmente do espaço deixado pela completa dissolução dos valores e representações até então vigentes. Mas ao mesmo tempo tal conjunção estranha entre um leitor que deve proceder a algo que não uma leitura com uma linguagem sem palavras pode ser melhor apreendida, segundo procuramos mostrar, se a remetermos ao momento em que a tríade sujeito-linguagem-objeto dá lugar a uma dissolução do espaço de mediação no interior de um projeto de modernização conservadora, que no caso do Jünger se apresentava também como dissolução da subjetividade individual.

Neste primeiro capítulo, portanto, procuramos tanto traçar uma contextualização do horizonte político, intelectual e ideológico da Alemanha e buscamos também apontar, mediante conceitualização, um problema central que parece ter uma força histórica: o da *totalização*. Nessa delimitação, vimos que esse princípio era erguido no âmbito de uma contraposição direta aos princípios liberais, em seu normativismo visto como

excessivamente abstrato e, ao mesmo tempo, particularista, além do que era apontado como indecisão típica da prática parlamentar. Nesse sentido, destaquemos aqui que, no pensamento dos revolucionários conservadores alemães, mas não apenas nesse espectro político, o princípio da totalização se liga a um outro, o da ação voltado para o futuro.

Como expõe Hans U. Gumbrecht em seu estudo *Em 1926*, muitos autores alemães usam naquele contexto “a palavra *Tat* para ‘Ação direta’, diferenciando-a portanto de *Handeln* e *Handlung* – formas de ação que, como parte daquilo que Heidegger chama de ‘cotidianidade média’, são esperadas e não exigem decisões subjetivas particularmente fortes” (GUMBRECHT, 1999, p. 292). A “Ação direta”, assim como vimos sobre a dinâmica do mito *völkish*, “é uma Ação que não deriva necessariamente das circunstâncias nas quais ela ocorre”, prendendo a atenção “através da tensão que estabelece com seu ambiente”, e também aponta para o futuro: “Não é coincidência que o jornal alemão *Die Tat* tenha como subtítulo *Monatschrift für Zukunft deutscher Kultur (Jornal mensal para o futuro da cultura alemã)*” (idem, p. 291-292). Para o autor, não é surpreendente “que *Tat*² se torne um conceito chave em *Feuer und Blut (Fogo e sangue)*”, um dos relatos de guerra publicados por Jünger: nele, a expectativa de uma Ação iminente “gera uma atmosfera de intensidade” que “contrasta agudamente com o ambiente caótico das trincheiras. A intensidade e o estado de alerta vêm do futuro. Eles produzem uma ansiedade específica, que resulta da vaga proximidade entre a morte e a vitória no futuro” (idem, p. 292).

Muitos homens fumam, apesar do ar ruim, e as piadas e gritos de encorajamento criam uma atmosfera de jovialidade. Os candidatos ao grande exame da História mundial estão febrilmente tensos, mas também otimistas. O quieto ranger dos dentes, o incrível estado de alerta dos sentidos, que precedem a grande e decisiva *Tat*, são perceptíveis em cada gargalhada.³

² A palavra *Tat* tem significados próximos tais como o de “ação”, “feito”, “obra” ou “atividade”.

³ JÜNGER, Ernst. *Feuer und Blut*: Einen kleiner Ausschnitt aus einer grossen Schlacht [Fogo e Sangue. Um pequeno detalhe de uma grande batalha]. Hamburgo, 1941, p. 98 *apud* GUMBRECHT, *op. cit.*

O autor menciona exemplos tirados da literatura da época, não só alemã – como Hemingway, T. E. Lawrence, Roberto Arlt. Mas, desejamos destacar aqui que, para autor, todas as suas nuances, “conotações e contraconotações, que dão à ideia de Ação direta a complexidade de um mito cotidiano, convergem em *Mein Kampf*, de Adolf Hitler”:

Hitler define a liderança como uma “responsabilidade social”, tão profundamente convencido da superioridade dela que pode tratar as massas com “determinação impiedosa”; ele se refere a “um profundo sentimento de responsabilidade social rumo ao estabelecimento de melhores bases para o nosso desenvolvimento, combinadas com a determinação impiedosa de destruir tumores sociais incuráveis”. De fato, é somente quebrando as regras da legitimidade política que o líder pode dar às suas Ações o status de *Taten* [feitos] – e emergir como um gênio (GUMBRECHT, 1999, p. 295).

Enfim, as filosofias políticas que advogam a Ação direta não dizem respeito apenas ao pensamento reacionário da época, pois “cobrem um espectro tão amplo que inclui do fascismo ao anarquismo”, e todos os seus defensores, diz Gumbrecht, “compartilham a tripla convicção de que o mundo de hoje é permeado por uma confusão medrosa, que ele precisa portanto de retornar urgentemente a um estado de ordem, e que esta ordem só pode surgir da certeza específica de intuições individuais”; o culto da *Tat* dá a “impressão subliminar de ser confrontado com uma alternativa dramática entre o caos iminente e uma escolha decisiva pela forma”, o que “produz uma tensão entre, por um lado, a reflexão, o pensamento e a linguagem e, por outro, a Ação como uma afirmação implícita do que já existe” (idem, p. 292).

Naquele contexto, o mito será também abordado em sua formulação mais erudita, cuja referência será a Grécia e não os elementos medievais, que no entanto também teriam importância na ideologia nazista. Mas o estudo de Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy sobre a mitologia política nazista, que traremos a seguir, será importante para demarcar dois elementos importantes: a noção de *Gestalt* e a própria forma narrativa do mito. Esses elementos nos ajudarão a ter uma compreensão da

obra de Jünger, mesmo que Jünger (e sua obra) não fosse alinhado com a ideologia nazista.

Assim, no segundo capítulo a seguir, iremos destacar também o problema da soberania elaborada por Carl Schmitt e a reflexão de Martin Heidegger sobre o nihilismo, em que se faz importante a própria influência da obra de Jünger. Apesar de suas diferenças, a leitura de Schmitt e de Heidegger se encontram na crítica ao princípio moderno (democrático) da autolegislação, que ambos identificam com o nihilismo. Nossa abordagem seguirá o fio do problema da totalidade e da mediação e sua relação com a crítica à razão liberal. Nesse sentido, abordaremos a obra de Jünger para mostrar como os princípios do Domínio e da forma (*Gestalt*), relacionados com o problema da totalidade, deixam de ter na emergência da técnica um problema: a nova totalidade deverá levar em conta como figura central não o povo, com sua aceitação tradicionalista, mas o *trabalhador*.

Mas não é apenas em contraste com o povo e a *raça* – na formulação antissemitista e nazista – que se dá a figura do trabalhador: ela não é nem o indivíduo singular nem a massa. Dizendo de forma mais precisa, a escolha da figura do trabalhador, em vez da de povo ou *raça*, como forma de superar o dilema entre o eu atomizado burguês e a massa de trabalhadores, aponta justamente para a perspicácia do pensamento jüngeriano: é através de uma figura *nova*, o trabalhador, que deve se reestabelecer um novo tipo de Ordem, uma nova totalidade. Mas no horizonte político próximo a Jünger, o embate direto era com o elemento central que fundamentara a ordem do método: o *eu* singular e a correspondente abstração das leis, abstração que significa, aos olhos conservadores, a ausência de princípios transcendententes que haviam sido destituídos em favor do fundamento metafísico burguês da liberdade individual. O que se perde nessa crítica ao princípio da autolegislação humana, aliada à defesa de um princípio inequívoco de autoridade, é o caráter mediador da totalidade (enquanto totalidade ideal, no sentido simmeliano) e também a dinâmica entre sujeito, linguagem e reflexão.

Soberania, domínio, totalidade

No capítulo anterior, vimos com Jeffrey A. Barash e sua referência a *Europa e o fascismo*, de Hermann Heller, que a Europa passava por uma crise política e espiritual, crise que, na Alemanha, com a derrota na guerra, o problema econômico e as contradições políticas, tinha um tom de dramaticidade muito mais radical em torno da sensação de um vazio normativo. Nesse sentido, os movimentos *völkish* e neorromântico buscaram unificar um certo grupo de valores e ideais, contrapostos à fragmentação característica do mundo moderno, na forma de um novo mito. Havia a ideia de transformar o Estado apenas em um meio de realização do *Geist*.

Um dos elementos que mais criaram perplexidade no fenômeno fascista, e no nazismo em especial, além obviamente de toda a destruição e morticínio causados, foi o fato de tantas pessoas terem se deixado levar por ideologias que, aos olhos de muitos críticos contemporâneos a tais eventos e aos olhos da posteridade, pareciam completamente irracionais. Certamente, muito dessa perplexidade baseava-se numa hierarquização entre razão e mito, hierarquização essa de sentido teleológico – ou seja, o mito, uma forma mais “arcaica” de pensamento, seria destinado a ser superado pelos processos de modernização e sobrevivia apenas nas sociedades simples ou não ocidentalizadas. No âmbito de uma bibliografia produzida no Brasil, Alcir Lenharo (1991) já havia bem colocado que (i) não deveríamos subestimar a configuração do político enquanto estética e mito e (ii) que não bastava explicar o nazismo (e todo o fascismo, por extensão) com análises focadas exclusivamente em contradições de classe e

determinações socioeconômicas. Ou seja, se havia a situação de crise econômica e desemprego social para a população alemã, a ideologia nazista traria de volta um sentido de vida, um amparo baseado em ideais de unidade e força – como também ressaltado por Georg Mosse (2006) –, transformando o medo e o ressentimento em impulso para o culto da nação, da guerra e do sacrifício.

A glorificação da guerra e do heroísmo já era tema constante na literatura nacionalista antiexpressionista; os escritores nazistas só vieram repetir os clichês já surrados da exaltação dos valores militares, do sacrifício, da força da guerra como fator de soerguimento do orgulho nacional. *Tempestades de aço*, de Jünger, influenciava numerosos admiradores da guerra, prontos a ver nela “uma experiência de tempestade espiritual que rejuvenesce o sangue da nação” (LENHARO, 1991, p. 77).

A contribuição de Jünger para esse novo impulso da glorificação da guerra nós iremos abordar no quarto capítulo – e pretendemos mostrar como estava longe de ser apenas a reprodução de um clichê. Neste capítulo, buscaremos destacar antes de tudo essa busca por uma nova comunidade de valores, tema a que se ligava, naquele horizonte político e intelectual conservador, à preocupação com o soerguimento da soberania.

Neste capítulo, iremos antes abordar dois autores que, em suas particularidades, guardam pontos de contato com a obra jüngeriana do período: Carl Schmitt e Martin Heidegger que, com Jünger, são intelectuais que não pensam da mesma maneira mas que se movem no mesmo horizonte intelectual. Schmitt e Heidegger, em suas buscas particulares de uma nova comunidade de valores, se aproximariam do novo regime tanto no campo das ideias como na relação direta que chegaram a ter com o próprio Estado nazista. Mas o que pretendemos destacar é, antes de tudo, a crítica de ambos autores ao princípio moderno e liberal da autolegislação humana, que será vista como o espaço do niilismo.

Com Jünger, com a busca de um novo princípio de liderança e a ênfase numa nova ordem, “domínio e serviço são um e o mesmo” (JÜNGER,

2000 §1, p. 51), uma unidade tão firme a ponto de dissolver a figura individual do líder em favor da figura impessoal do *trabalhador*.

2.1. Em busca da nova comunidade de valores: o horizonte intelectual conservador

2.1.1. A luta pela Ordem em Carl Schmitt: antiliberalismo, decisionismo e o problema do Estado total.

Teologia Política, obra de 1922, inicia com a famosa definição de que soberano é quem decide sobre estado de exceção. A defesa dessa figura do soberano se fundamenta na crítica ao normativismo jurídico tendo em vista especialmente aquele contexto conturbado porque passava a Alemanha. A situação excepcional não pode ser prevista pela norma, o que exige, portanto, o reconhecimento daquilo que não pode ser simplesmente subsumido por ela: se a exceção “escapa de toda formulação geral”, ela simultaneamente “revela um elemento formal específico de natureza jurídica, a decisão, em sua absoluta pureza” (SCHMITT, 1988, p. 23).

Lembremos aqui a ênfase de Heller sobre a racionalização como um dos sintomas de crise da época, que destacamos no capítulo anterior. No âmbito da teoria jurídica, uma crítica conservadora se destacava, crítica dirigida à obra jurídica (de grande influência) de Hans Kelsen. Sobre ela, Schmitt via uma contradição: se por um lado Kelsen interpreta a unidade da ordem do direito como um ato livre do conhecimento jurídico, por outro lado, onde é mais importante, ele reivindica a objetividade reprovando todo aspecto personalista e subjetivista (como o pensamento hegeliano) para trazer a ordem do direito ao curso impessoal de uma norma impessoal (idem, p. 39-40). Não importa aqui discorrer onde as críticas de Schmitt a Kelsen guardam ou não correção, mas como Schmitt faz da confrontação com Kelsen uma maneira de destacar sua própria formulação jurídico-política – a exemplo do que fazia com relação a todo horizonte liberal (cf. FERREIRA, 2004).

E contraposição à ênfase numa norma impessoal, Schmitt fazia a defesa da decisão soberana. Esta, se por um lado é um “elemento formal” e por outro algo “em sua absoluta pureza”, não deixando de soar como paradoxo. Mas o fato é que, realmente, para Schmitt, “o caso de exceção revela com a maior clareza a essência da autoridade do Estado”, pois é “aqui que a decisão se separa da norma jurídica, e (para formular paradoxalmente) aqui a autoridade demonstra que, para criar o direito, ela não precisa estar no direito” (SCHMITT, 1988, p. 23-24). É a ação soberana, decidindo sob um estado de exceção, que põe e repõe o direito, e nessa lógica, como foi destacado por Giorgio Agamben (cf. AGAMBEN, 2004), exceção e norma estão intrinsicamente ligadas. A ação soberana define ou redefine o que deve estar dentro ou fora da lei.

Para Schmitt o antagonismo político é fator primordial e é a partir da delimitação do inimigo e do adversário intelectual que se dá a base para a definição da própria identidade (inclusive jurídica) de uma coletividade, ao mesmo tempo em que se reconhece que se deve posicionar-se em face do caso crítico, em face da possibilidade-limite da morte (FERREIRA, 2004, p. 47-48).

Sendo a soberania a “potência suprema, juridicamente independente, deduzida de nada”, o problema fundamental é “a ligação dessa potência suprema factual com a potência suprema jurídica” (SCHMITT, 1988, p. 28). Como tal questão, formulada por Schmitt, é por ele respondida? Para Schmitt, todos os conceitos que constituem a teoria moderna do Estado “são conceitos teológicos secularizados”, e não apenas no sentido de “seu desenvolvimento histórico”, mas também “porque eles foram transferidos da teologia para a teoria do Estado” (idem, p. 46). Segundo Schmitt, “o ideal de Estado de direito moderno se impõe com o deísmo, com uma teologia e uma metafísica que rejeitam o milagre fora do mundo e recusam a ruptura das leis da natureza”, ruptura esta que se dá pela intervenção direta na forma de exceção. Para Schmitt, no entanto, a decisão se coloca homologamente ao poder sagrado como milagre, mistério e autoridade.

“A situação excepcional tem para a jurisprudência a mesma significação que o milagre para a teologia” (idem, 46).

Sem desejarmos nos ater ponto por ponto e autor por autor com quem Schmitt dialoga, importa destacar que o jurista traça uma espécie de genealogia do decisionismo que se opõe ao racionalismo da *Aufklärung* (o iluminismo alemão), que “condena a exceção sob todas as formas” (idem, p. 46). Schmitt opõe (i) o vazio apriorístico da forma transcendental, a precisão técnica e a forma da figura estética, coisas que remetem à filosofia kantiana, à (ii) ênfase no concreto jurídico e à decisão “essencialmente material, impessoal, em vista de um fim” (idem, p. 45), e se apoiará também nas reflexões do pensamento contrarrevolucionário de Bonald, de Maistre e Donoso Cortés, cuja filosofia do Estado se distinguiria justamente pela consciência da exigência de uma decisão, o que se põe em oposição à essência do liberalismo burguês de constituir uma “classe discutidora” e sempre adiar a decisão (que é efetiva numa ditadura). Opõe-se também à concepção rousseuniana da vontade geral, que pressupõe para a forma jurídica do Estado uma “totalidade estática orgânica” (idem, p. 58). Nessa genealogia e jogo de contraposições não poderia ficar de fora Hobbes, de cujo *Leviatã* Schmitt tira a frase emblemática: *Auctoritas, non veritas facit legem*, “É a autoridade, e não a verdade, que faz a lei”. Hobbes, como se sabe, teorizou o poder do Estado que se põe acima dos conflitos morais – isto é, religiosos – que rasgavam o tecido social em sua época. Na apropriação schmittiana, Hobbes “recusa todas as tentativas de erigir uma ordem de tipo abstrato em lugar da soberania concreta do Estado” (idem, p. 43).

Assim, vemos em Schmitt uma polaridade entre, de um lado, a ação que decide e põe a ordem e, de outro, a lei burguesa abstrata e “discuti-dora”. A legitimidade da ação soberana é garantida não só “horizontalmente”, pela contraposição com o pensamento jurídico positivista e neokantiano, como “verticalmente”, pela analogia da ação soberana com o milagre religioso, via teoria da secularização.

Mas cabe ressaltar: para Schmitt, tal contraposição não significa uma polaridade entre um poder imanente e o *nómos*, mas o contrário, o poder

soberano é aquele que põe (não só depõe) o direito e Schmitt não nega o papel mediador do Estado. Sua ênfase se dava como defesa não só da ordem – contra as correntes mais radicais que lutavam no interior da república de Weimar – mas também como defesa (à sua maneira) do Ocidente contra o anarquismo e o socialismo.

Como coloca Alexandre Franco de Sá, no pensamento do Schmitt a defesa da decisão se dá de forma entrelaçada com a defesa da mediação, ambas como defesa da autoridade e da ordem. Schmitt alude à autoridade da Igreja católica, na sua mediação da verdade, na sua visibilização da realidade invisível de Deus, como paradigma da autoridade que o Estado constitui, na sua mediação da ideia de direito. “Nesse papel referencial e paradigmático que a Igreja católica desempenha diante do Estado, o tipo de decisão que nela ocorre, fundamentado pela sua essencial função de mediação, serve também de paradigma à decisão que deve ser própria da autoridade do Estado”. Nesse sentido, é “para a caracterização desse tipo de decisão que Schmitt evoca a possibilidade de o Papa falar *ex cathedra*, ou seja, o dogma católico segundo o qual o Chefe da Igreja pode reivindicar para si a autoridade de uma decisão infalível” (idem, p. 98). Como diz o autor, a referência à doutrina da infalibilidade papal já se fazia presente em 1914, na obra *Wert des Staates (Valor do Estado)*. “O Papa não tem então a autoridade de decidir enquanto homem singular, mas enquanto mediador, enquanto servo de uma ideia que através dele se torna presente” (idem, p. 99). Nessa apropriação política da teologia como exposta por Schmitt, importa destacar que

Não é o reconhecimento individual por parte dos cristãos que constitui a Igreja como tal; é antes a Igreja, enquanto mediação da figura mediadora de Cristo, que constitui, no seu reconhecimento de Cristo, os próprios cristãos. Não é o Estado, no seu papel mediador, que pode ser construído pelos indivíduos, mas passa-se exatamente o contrário: os indivíduos são construídos pelo Estado que lhes está subjacente e só nele veem a sua individualidade ganhar valor. Como escreve Schmitt: “O Estado não é então uma construção que os homens fizeram, mas, pelo contrário, ele faz de cada homem uma construção” (idem, p. 101).

Ou seja, vemos que a teologia política de Schmitt se liga a uma *crítica ao fundamento liberal que localiza o poder constituinte na figura do sujeito individual*. Como mostrou Bernardo Ferreira, o liberalismo é para Schmitt um sistema metafísico diante do qual Schmitt visa a elaborar sua própria concepção contraposta de uma ordem política baseada no poder soberano. Ou seja, sua defesa teórica do antagonismo como fundamento do político corresponde à sua contraposição entre decisionismo e “imobilismo”. No que diz respeito à analogia entre exceção e milagre, no pensamento de Schmitt “o soberano pode ser visto como o antípoda da absolutização do indivíduo no mundo liberal burguês” (FERREIRA, 2004, p. 127). A remissão do pensamento político à teologia cristã, em contraposição ao normativismo jurídico, é a defesa de que a racionalidade católica tem a “capacidade de transcender o imediato da realidade e incorporá-la em uma ordem que pressupõe algum tipo de princípio de totalização” (idem, p. 256).

O poder precisa ser a mediação entre os indivíduos e a contingência, de um lado, e de outro o princípio transcendente. Essa crítica da redução do transcendente ao imanente se liga à crítica da redução do direito à mera realidade fática do poder, ambas formuladas na década de 1910; nos anos 1920, a crítica se expande em direção da ficção da redução da política ao jurídico, do direito à norma ou da ordem à ordem jurídica, assim como do político ao âmbito econômico e técnico.

é também na continuação de um tal combate que, nos anos 30, o livro de 1938 acerca do *Leviathan* de Hobbes surge assente na verificação de uma *redução* da pessoa constitutiva do Estado moderno a uma simples máquina. [...] A figura de um legislador motorizado surge assim, no pensamento schmittiano, como a alusão a um processo de aceleração crescente, sob cujo crescimento imparável a decisão pessoal cada vez mais desaparece e se dissolve na imanência de um funcionamento técnico e mecânico (SÁ, 2006, p. 609-610).

Assim, vemos que o decisionismo de Schmitt, que ele buscava fundamentar inclusive com uma teoria da secularização, implicava a *busca por*

um princípio conservador de ordem. Vejamos agora como, com Schmitt, há também o diagnóstico sobre o avanço da técnica sobre o Estado e a sociedade, um diagnóstico que também irá incidir sobre uma defesa da decisão soberana.

Como aponta Jean-François Kérvergan, já em 1932 em *O conceito do político*, ao contrário das obras anteriores de caráter mais jurídico, Schmitt recusa a identidade entre Estado e política pois já inicia a reflexão sobre o Estado total. O político passa a apresentar uma plasticidade fundamental, que é a medida da intensidade das oposições, “que Schmitt propõe caracterizá-lo por meio de um critério conceitual (*Begriffsmerkmal*) e não por meio de uma definição de essência (*Wesensbestimmung*)”. Esse critério, como é bom conhecido, é a distinção entre amigo e inimigo “que tem o mérito de destacar o caráter relativo e relacional do político” (KERVÉGAN, 2006, p. 55).

Assim, se em *Teologia Política* Schmitt se dedicava à teorização sobre a secularização para defender a transposição do poder constituinte para a esfera decisionista do soberano, agora, dedica-se mais atentamente ao aspecto, digamos, mais “horizontal” (tomando como a metáfora do “vertical” o poder soberano que decide em estado de exceção, análogo ao milagre cristão) que é o do fundamento antropológico, da relação mesma entre amigo inimigo. Trata-se da relação entre “nós” e “eles” que, ao contrário de buscar o compromisso, constitui e reforça o “nós” pela oposição ao “eles”. Para Schmitt, agora, “o Estado, enquanto conceito de uma realidade histórica determinada está em segundo lugar em relação ao político, que designa a intensidade polêmica da relação inter-humana até em seu fundamento antropológico” (idem, p. 73). Uma determinação conceitual do político “só pode ser obtida mediante a descoberta e identificação das categorias especificamente políticas”. Nesse sentido, o político precisa

situar-se em algumas distinções últimas, às quais pode reportar-se toda ação especificamente política. Admitimos que as distinções últimas no âmbito moral sejam bom e mau; no estético, belo e feio; no econômico, útil e prejudicial ou, por exemplo, rentável e não rentável. A questão, então, é se também existe

uma distinção peculiar não semelhante ou análoga às demais, porém independente delas, autossuficiente, e como tal evidente, como critério simples do político, e em que ela consiste.

A distinção especificamente política a que podem reportar-se as ações e os motivos políticos é a discriminação entre *amigo* e *inimigo* (SCHMITT, 1992, p. 51).

A diferenciação entre amigo e inimigo designa “o grau de intensidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação”, e “pode, teórica ou praticamente, subsistir, sem a necessidade do emprego simultâneo das distinções morais, estéticas, econômicas, ou outras”; ou seja, o inimigo político “não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio” e “não tem que surgir como concorrente econômico, podendo talvez até mostrar-se proveitoso fazer negócios com ele”. Pois o “caso extremo de conflito só pode ser decidido pelos próprios interessados” (idem, p. 52).

O papel central que Schmitt dá ao Estado no início da década de 1930 se liga a seu diagnóstico sobre o Estado burguês, o Estado econômico. Como dirá em 1931 em *O guardião da Constituição*, em qualquer Estado moderno, “a relação do Estado com a economia compõe o verdadeiro objeto das questões de política interna imediatamente atuais. Elas não mais podem ser resolvidas com o antigo princípio liberal da não-interferência, da absoluta *não-intervenção*” (SCHMITT, 2007, p. 118-119), pois o Estado atual “é um Estado assistencial e preocupado com o bem-estar social e, por conseguinte, concomitantemente em ingente proporções, um Estado fiscal e tributário” (idem, p. 119).

O argumento de Schmitt é o de que esse imperativo de assistência e bem-estar geral se vê numa situação de intenso conflito de interesses, apesar da ideia de compromisso ou coalizão. Assim, nas condições do Estado burguês, nem mesmo a coalizão de partidos, cada qual buscando seu objetivo, é suficiente para garantir a ordem, configurando-se o “Estado partidário democrático-parlamentarista” num “instável Estado partidário de coalizão” (idem, p. 129). E na Alemanha a coisa é ainda pior, pois naquele contexto o Estado é também “um Estado reparador que tem que

levantar bilhões de tributos para Estados estrangeiros” (idem, p. 119). Diante de tais condições, faz-se importante a defesa da instância de poder soberano, rompendo-se com o normativismo inerente à noção problemática de Estado neutro: “é o governo, mas certamente não a justiça, que talvez possa propiciar o remédio” no que diz respeito à superação do Estado econômico e preocupado com o bem-estar social (idem, p. 120).

Há, pois, para Schmitt, uma inflação do papel do Estado, pois “na mesma medida em que Estado e sociedade se interpenetram, todos os assuntos até então ‘apenas’ sociais tornam-se estatais, como ocorre, necessariamente, numa coletividade democraticamente organizada” (SCHMITT, 1992, p. 47). Essa inflação do papel do Estado corresponde à intensificação das polarizações políticas, situação distinta da época anterior à democracia de massa quando havia uma equivalência entre a esfera estatal e a esfera política na medida em que o Estado era uma “potência estável e distinguível *acima* da ‘sociedade’” (idem, p. 47). Mas agora a democracia

deverá abolir todas as distinções, todas as despolitizações típicas do século XIX liberal, e ao apagar a oposição Estado-sociedade (= o político oposto ao social), fará também desaparecer as contraposições e as separações que correspondem à situação do século XIX, notadamente as seguintes:

- religioso (confessional) – como oposto ao político
- cultural – como oposto ao político
- econômico – como oposto ao político
- jurídico – como oposto ao político
- científico – como oposto ao político

e muitas outras antíteses, incontestavelmente polêmicas e por isso mesmo mais uma vez políticas (idem, p. 47-48).

No entanto, é a partir do diagnóstico da expansão do político que Schmitt procede a uma argumentação perspicaz, retirando da própria fragmentação um princípio de totalização: Schmitt destaca que cada partido é em si uma união que se pretende a mais sólida possível tendo em vista um objetivo político. Assim, se partidos em disputa representam a fragmentação, por outro lado o partido é também o indício de uma

possível superação do pluralismo e do Estado (supostamente) neutro a partir de dentro.

A extensão a todas as áreas da existência humana, a supressão das separações e neutralizações liberais de várias áreas como religião, economia e educação, em suma, o que antes era qualificado como a mudança para o “total”, já se encontra realizado para uma parcela dos cidadãos, de certa forma, por alguns complexos organizacionais sociais, de modo que, embora não tenhamos um Estado total, já temos algumas construções partidárias sociais que aspiram à totalidade e reúnem inteiramente seu time ainda na juventude (idem, p. 122).

Na obra anterior (*O guardião da Constituição*), tendo nela traçado a gênese histórica do Estado pluralista e discorrido sobre a Constituição de Weimar, Schmitt afirma que para esta já existe um guardião, o presidente do Reich.¹ Segundo sua leitura, “a vigente Constituição do Reich procurar formar, justamente a partir dos princípios democráticos, um contrapeso para o pluralismo dos grupos sociais e econômicos de poder e defender a unidade do povo como uma totalidade política”. A Constituição, para Schmitt, já “pressupõe todo o povo alemão como uma unidade capaz de ação direta, não mediada só por organizações sociais em grupos, que pode expressar sua vontade e que, no momento da decisão, despreza as divisões pluralistas, possa se exprimir e se fazer respeitar”. Ela busca, portanto, “em especial, dar à autoridade do presidente do Reich a possibilidade de se unir diretamente a essa vontade política da totalidade do povo alemão e agir, por meio disso, como guardião e defensor da unidade e totalidade constitucionais do povo alemão” (SCHMITT, 2007, p. 234).

Assim, ligada a esse diagnóstico negativo do pluralismo e à defesa de uma decisão soberana, há o problema do “Estado total”, a partir do qual Schmitt diferenciava o Estado total “quantitativo” – Estado total por “debilidade” – e o Estado qualitativamente total no sentido de qualidade e energia, total “por força”.

¹ A legitimação do poder soberano a partir de sua legalidade diante da própria Constituição de Weimar, como se sabe, teve como apoio o conhecido artigo 48 que permitia que, em certas circunstâncias, o presidente pudesse tomar medidas de emergência sem consultar o parlamento e que abria espaço, com isso, para o poder soberano tal qual teorizava Schmitt.

A própria Alemanha de Weimar seria um exemplo de Estado que se tornara total por debilidade “devido à sua ‘incapacidade de conter o assalto dos partidos e dos interesses organizados’” (KERVÉGAN, 2006, p. 69-70), conforme já havíamos exposto, com o próprio Schmitt, a respeito da debilidade do governo de coalizção. O Estado “quantitativamente total” apresenta um caráter triplo: (i) o Estado torna-se “social” ou “Estado providência”, expandindo suas atribuições para além daquelas tradicionais da política exterior, manutenção da ordem e da justiça, passando a agir não apenas na economia, mas também em questões de ordem cultural e social. “O Estado se torna total porque a exigência do compromisso entre as forças sociais o obriga a aumentar a sua influência e ao mesmo tempo o subordina ao seu poder” (idem, p. 70-71); (ii) o Estado total, tendo em vista a proliferação de “partidos totais”, cada um buscando seu objetivo, descaracteriza o Estado de direito liberal, e mais que isso, coloca o próprio pluralismo como totalitário, “primeiro porque anula todas as delimitações do político, depois porque transfere o monopólio da política do Estado aos partidos” (idem, p. 71); (iii) o Estado total é, por debilidade, um Estado administrativo, que “designa ao mesmo tempo uma transformação nos meios de ação do Estado e na influência burocrática da administração, em nome das instâncias normais de decisão política, sobre a vida individual e social” (idem, p. 71).

O que seria, então, o Estado *qualitativamente* total? Como expõe Kervégan, a reflexão de Schmitt se aproxima do pensamento neoliberal subsequente a respeito do “tipo de estrutura política que se constituiu e se impôs ao Ocidente a partir da década de 1920, e mais ainda depois da Segunda Guerra Mundial”, mas “as conclusões extraídas são certamente opostas, visto que tendem não à diminuição quantitativa dos poderes do Estado, mas ao contrário, à sua intensificação qualitativa” (idem, p. 71). O conceito de Estado qualitativamente total “foi primeiramente aplicado ao fascismo italiano, cuja influência no pensamento de Schmitt é decisiva a partir do final dos anos de 1920”. Schmitt considerava que o Estado fascista “ainda não chegara a renunciar à velha ideia liberal de uma

arbitragem entre os grupos sociais, não deixara a sua orientação virtualmente socialista de desenvolver plenamente”, mas sua “rejeição dos métodos e das estruturas políticas liberais (e que são justamente denominadas democráticas) mostra que ele se inscreve na lógica do poder, a do Estado total” (idem, p. 72).

Para Schmitt, “esse Estado autêntico se distingue do Estado liberal e das representações liberais por sua afirmação política do poder: ele sabe que dispõe ‘de novos meios de poder e de possibilidades com uma intensidade monstruosa’; mas, como não se trata apenas de uma nova forma autoritária de política (como fora antes dele o absolutismo), “a marca distintiva do Estado ‘total por força’ é que ele é inteira e conscientemente comandado pela verdadeira ideia do político” (idem, p. 72) – ou seja, é aquele que consegue fazer a distinção entre amigo e inimigo.

Se, até aqui, a busca schmittiana pela ordem guarda sobretudo uma face jurídica e “realista”, com *Estado, Movimento, Povo*, de 1933, Schmitt incorpora os elementos ideológicos do partido recém-chegado ao poder com Hitler, em especial o de *Movimento*.

Estado, Movimento, Povo é a primeira obra de Schmitt dedicada a justificar o novo regime. Alguns elementos então se destacam, sem entrar em contradição com as obras anteriores. Destaquemos, de forma sucinta, quatro elementos, que são diretamente interligados: o Partido (mais especificamente, o Partido Nacional-Socialista), o “princípio de liderança” (“*Führertum*”), o povo (*Volk*) e o Movimento (*Bewegung*). Assim, (i) o Partido se sobrepõe em importância ao Estado, que não consegue mais administrar os conflitos (como veremos melhor no subitem 2.3.1) pois que determinado pelo pensamento jurídico caracterizado pelo princípio fundamental da segurança, da previsibilidade, mensurabilidade e pelo normativismo abstrato (SCHMITT, 1997, p. 52). O (ii) “princípio de liderança” (as aspas são do próprio Schmitt) é a força do Estado nacional-socialista, princípio que “o domina e o penetra, de alto a baixo e em cada átomo de sua existência” e pelo qual “não se poderia excluir certa parcela importante da vida pública da autoridade da ideia do *Führer*” (idem, p.

49). Quanto ao (iii) *Volk*, Schmitt procede a uma discussão também jurídica, um tanto sibilina a nosso ver, mas que acabará por enfatizar que “todo direito é o direito de um povo determinado” (idem, p. 62). Finalmente, (iv) o Movimento “é em particular tanto Estado quanto Povo”: se o Estado é estritamente um elemento estático do político e o Povo é a parte não-política e crescente, diz Schmitt, o Movimento – na verdade incorporado no Partido e sob a liderança do *Führer* – é o elemento politicamente dinâmico (idem, p. 25).

Assim, sem poder ser mediatizado por uma imagem ou representado por uma comparação, sem descender de alegorias ou representações barrocas, tão pouco de uma ideia geral cartesiana, o princípio de liderança é “um conceito de uma contemporaneidade imediata e de uma *presença* real”, por isso incluindo a “exigência positiva” de “*uma identidade racial (Artgleichheit) incondicional entre o Führer e os partidários*” (idem, p. 58-59, grifos no original). Vemos que Schmitt usa (em vez de *Rassengleichheit*) o termo *Artgleichheit* para designar a identidade racial (como foi traduzido na edição francesa que usamos). *Art* tem significação muito mais ampla (e por isso é menos preciso) que *Rasse*, podendo significar casta, espécie, gênero, assim como *modo*, *forma* e *tipo*. Isso mostra como Schmitt foi ambíguo no que toca à adesão ao racismo do regime nazista. De qualquer forma, podemos ver a defesa de uma relação *imediate* (sem mediação) entre povo e liderança em que o Movimento se contrapõe ao caráter intrinsecamente estático do Estado.

O caráter político já é evidente e norteador no pensamento schmittiano, assim como o caráter político, ou *antipolítico*, se pensarmos que se trata do caminho contrário a qualquer forma de compromisso, se mostrará de forma radical com a concretização e expansão do Movimento para o campo da guerra contra as outras nações (Segunda Grande Guerra).

O próprio Schmitt se arrependerá mais tarde quando constatar que o regime nazista representara, em vez do resguardo da ordem, a “destruição definitiva do Estado e, conseqüentemente, do aparecimento, no lugar do Estado total, de uma ‘sociedade total’ na qual aquilo que tinha sido,

desde os séculos XVI-XVII, a marca fundamental do poder do Estado – a proteção estatal – desaparecia” (SÁ, 2006, p. 526). De qualquer forma, cabe ressaltar como o apelo da mitologia política configurou o horizonte político reacionário na Alemanha do entreguerras.

Mas, antes de elaborarmos uma categorização da mitologia política naquele contexto, e seguindo o que expusemos a respeito de Schmitt e sua crítica ao fundamento político liberal, devemos clarear um pouco mais um aspecto importante daquele horizonte político e intelectual conservador: a crítica à ideia de autolegislação humana, que ganharia um grau de profundidade filosófica pelas mãos de Martin Heidegger.

2.1.2. Heidegger: a crítica da metafísica ocidental como crítica da autolegislação humana

Em *Ser e tempo* (1927), em sua analítica do *Dasein*, já se faziam presentes no pensamento de Heidegger as ideias de povo e de comunidade que “caracterizam o modo autêntico do ser-com e, em última instância, do espaço público” (ERBER, 2003, p. 36).

Como expõe Pedro R. Erber, a política não era o norte das reflexões de Heidegger. A partir de 1928, sua preocupação seria antes com o problema da metaontologia, no sentido da crítica à metafísica ocidental. Mas, ainda distinguindo a reflexão filosófica do curto engajamento de Heidegger com o regime nazista (filiou-se ao Partido em 1 de maio de 1933, ano de sua chegada ao poder, e seria nomeado reitor da Universidade de Freiburg no mesmo ano, afastando-se do cargo no ano seguinte), o autor no entanto procura mostrar uma certa convergência de seu pensamento com o horizonte político e intelectual da época.

Para Heidegger, segundo Erber, o problema da *comunidade* não estava isolado do pensamento sobre a autenticidade do *Dasein* (ser-no-mundo, transcrito como “ser-aí” ou “aí-ser” segundo cada tradução). E no *Discurso de reitorado* expressou o desejo de fundamentar a política pela filosofia. Vejamos, pois, e um pouco mais detalhadamente seguindo a

exposição de Alexandre Franco de Sá, como o pensamento heideggeriano sobre o *Dasein* se dá como crítica à sociedade burguesa e a busca de uma nova comunidade.

Na ontologia fundamental pretendida por Heidegger em *Ser e tempo*, o homem seria tratado não enquanto ente humano, mas a partir de sua essência enquanto *Dasein*, que abre a possibilidade de o próprio ser se encontrar com o *lógos*, que por sua vez abre a possibilidade da *onto-logia*. Na base da abertura está o *compreender*, que se articula como fala e se dá como disposição, sendo que o *aí-ser* é o “estar-lançado numa situação que o determina como ser-no-mundo”, sendo sua temporalidade essencialmente uma finitude, um “ser para a morte” (SÁ, 2003, p. 22). Contudo, e tendo em vista sua finitude enquanto ser-para-a-morte, o *aí-ser* pode alienar-se, uma alienação de sua própria finitude, o que corresponde a um decair. Como esquecimento da temporalidade própria da existência do *aí-ser*, há a determinação do homem a partir da vida, correspondente à definição aristotélica do homem como “viventente que tem o *lógos*” ou a sua determinação a partir do modo de ser daquilo que “está-perante”, a que se liga a definição moderna do homem como sujeito essencialmente presente.

Para o que nos interessa, cabe destacar que, para Heidegger, “o decair próprio do ser-no-mundo manifestar-se-ia também na alienação de uma “vida pública” moderna, cosmopolita e desenraizadora, onde o homem poderia esquecer-se de si mesmo enquanto *aí-ser*” na “ligeireza alienante de uma vida cotidiana que fosse, no essencial, a manifestação de uma ‘ausência de solo” (SÁ, 2003, p. 23) – vida pública, publicidade, ligeireza alienante, desenraizadora, onde “o *aí-ser* poderia então libertar-se do peso da sua existência enquanto ser-no-mundo que está à morte”, perdendo assim sua autenticidade para ser um “mero neutro, um ‘se’, um ‘a gente’ (*das Man*) que se representaria inautenticamente como um ‘sujeito universal’ igual, na sua essência, a todos os outros” (SÁ, 2003, p. 24).

Cabe apontar que, em *A origem da obra de arte* (1935/36), Heidegger falará de uma linguagem essencial, instauradora da verdade na tensão entre Mundo e Terra; linguagem que coloca o in-habitual, o extra-ordinário,

enfim, a *obra* instauradora da verdade e de um pertencimento, sendo um de seus modos a ação que funda um Estado (cf. HEIDEGGER, 2010). No que toca ao plano político, Heidegger elege

como inimigo um tipo concreto de sociedade política. Se a “vida pública” do “a gente” era essencialmente alienante, esta consistiria numa sociedade liberal e cosmopolita, assente num “falatório” permanente, numa curiosidade incessante, numa preocupação permanente com a criação de um mundo seguro, pacificado, previsível e instrumentalizado, cuja essência se encontrava justamente na distração tranquilizante do homem em relação à sua essência. (SÁ, 2003, p. 26).

Temos aí, para o autor “o aspecto mais concreto de uma decisão para a ultrapassagem da ‘vida pública’ de uma sociedade liberal e para a sua substituição por uma comunidade enraizadora” (SÁ, 2003, p. 26). Assim, (i) negativamente, o tratamento ôntico da política abordaria “as condições para o desaparecimento de uma *sociedade* cuja ‘vida pública’ consistiria na dispersão pela qual o homem, numa fuga à assunção da sua essência como aí-ser, se esqueceria de si mesmo enquanto estar-lançado ao mundo”, estando sempre toldado “pela insegurança de um ‘estar à morte’, e se compreenderia como um sujeito individual dotado de uma existência separada, segura e desvinculada de qualquer destino determinante” (SÁ, 2003, p. 26-27); (ii) positivamente,

poder-se-ia dizer que a política trataria do aparecimento de uma *comunidade* em que os homens não se compreendessem como sujeitos desvinculados, mas como singulares que, longe de surgirem como indivíduos separados e atomizados numa existência segura, se assumissem como o “aí” de um ser que ultrapassa a sua individualidade, e cujos fados são já sempre determinados pelo destino da comunidade que os precede e sustenta na sua singularidade (SÁ, 2003, p. 27).

Nos textos de Heidegger publicados após *Ser e tempo* até 1933 define-se a sociedade burguesa como a sociedade alienante, que promove o desenraizamento, à qual contrapõe a presença numa comunidade irreduzível, a que corresponde a um fado, a um destino. Assim, com a

chegada, nesse mesmo ano, dos nacional-socialistas ao poder, Heidegger vê aí uma oportunidade para “tentar vislumbrar o advento fático desta comunidade enraizadora” (SÁ, 2003, p. 29).

Essa coerência entre os escritos de Heidegger e seu discurso do reitorado, ou seja, entre seu pensamento e seu engajamento, é também a opinião de Philippe Lacoue-Labarthe, que vê o político em Heidegger como “historial”, e que seu “gesto frente à Universidade, mas também frente à Alemanha e à Europa, é um gesto fundador ou refundador. E é não menos claro que em 1933 o nacional-socialismo encarnaria esta possibilidade” (LACOUÉ-LABARTHE, 1988, p. 33-34).

A partir da “virada” em sua obra em que procurou ir além da reflexão desenvolvida sobre o *Dasein* presente em *Ser e tempo*, Heidegger concentrou-se mais decididamente no problema da *distinção entre ser e ente* que constituiria, desde Platão (basta pensarmos na conhecida alegoria da caverna, das sombras com que convivemos como distorções das Ideias), a metafísica ocidental.

Na interpretação de Heidegger, a sentença de Protágoras de que “o homem é a medida de todas as coisas; das que são, enquanto elas são; das que não são, enquanto elas não são”, tinha uma relação de *moderação do “eu”* em sua abertura para o desvelamento do ente, abertura para o ser enquanto presença na experiência com aquilo que se lhe apresenta (HEIDEGGER, 2007, p. 100-104). Com Platão, essa simultânea abertura e limitação do “eu” para o que existe sofre uma transformação diante do imperativo da verdade enquanto alcance da Ideia: a *paideia* (formação) se dará pelos princípios do *logos* (razão) e da *diké* (justiça), o que significa adequação, justeza, retidão do olhar e da enunciação. Esse seria o fundamento para o estabelecimento da futura metafísica da subjetividade e da representação (LACOUÉ-LABARTHE, 2000). Quer dizer: a correta *re-representação* do ente em sua totalidade, numa concepção de mundo em que convivemos com sombras e distorções das Ideias, depende de uma segura, firme e adequada subjetividade.

Segundo Heidegger, para se entender o fundamento da subjetividade que marca a modernidade e toda a sua compreensão de mundo devemos nos ater à tradução e interpretação latinas do termo grego *hypokeimenon* (ὑποκείμενον) por *sub-iectum*, que “significa aquilo que sub-jaz, aquilo que se encontra na base, aquilo que por si mesmo já se encontra aí de frente. Por meio de Descartes e desde Descartes, o homem, o ‘eu’ humano, se torna ‘sujeito’ de maneira predominante” (HEIDEGGER, 2007, p. 104). Ao *subiectum* enquanto “eu” e “egoicidade” corresponderá, como já adiantamos, o imperativo da representação.

Se a transformação do *sub-iectum* por Descartes é um momento importante para a constituição da metafísica do sujeito, não menos importante será o papel de Nietzsche. Tendo em conta tanto a crítica de Nietzsche aos valores (a expressão “morte de Deus” é o mote conhecido) quanto a própria tarefa da “transvaloração de todos os valores”, diz Heidegger a respeito do niilismo:

Nilismo e niilismo são coisas diferentes. Nilismo não é, em primeiro lugar, o processo de desvalorização de todos os valores supremos, nem tampouco apenas a retirada desses valores. A inserção desses valores no mundo já é niilismo. A desvalorização dos valores não termina em um movimento no qual os valores vão se tornando paulatinamente sem valor, tal como um riozinho que se perde na areia. O niilismo consuma-se na retirada dos valores, no afastamento violento dos valores. O que Nietzsche procura fazer é deixar claro para nós essa riqueza interna da essência do niilismo. Por isso [...] precisa despertar em nós uma postura decidida (idem, p. 59).

Ou seja, não é apenas da “morte de Deus” ou da dissolução dos valores que trata o problema do niilismo, mas também da própria ênfase de que os valores são projeções e construções humanas, e não atributos divinos, do que decorre que haja uma postura decidida no sentido de se criar novos valores.

Assim, chegamos ao núcleo da novidade da leitura sobre o pensamento de Nietzsche, leitura que destaca a ênfase no valor como conservação de poder para relacioná-la a uma metafísica ocidental de

longuíssima duração, uma metafísica da verdade: para Heidegger, *o niilismo não é um momento de decadência, mas a época mesma em que vivemos*, e mais precisamente, o “termo niilismo aponta para um movimento histórico que provém de um momento situado muito atrás de nós e que se estende para muito além de nós” (idem, p. 70).

Heidegger distingue no pensamento nietzschiano duas concepções de niilismo através da noção de “pessimismo”: o pessimismo como fraqueza e declínio, que apenas constata a decadência, a dissolução dos valores (idem, p. 67), e o pessimismo da força, que “não se ilude, vê o perigo, não quer nenhum encobrimento”, olhando “de maneira sóbria para as forças e os poderes que produzem um perigo”, reconhecendo, no entanto, “as condições que asseguram, apesar de tudo, um assenhoreamento das coisas” (idem, p. 67). Neste caso, o do pessimismo de força, visa-se à transvalorização de todos os valores, ou seja, a instauração de valores pela vontade de poder. É o princípio da vontade de poder que cria os valores, que assim estão submetidos, como expõe a leitura heideggeriana, ao princípio da conservação-elevação de poder (idem, p. 74-75).

Segundo Heidegger, o pensamento valorativo é um componente necessário da metafísica da vontade de poder. E embora a busca do fundamento da vontade de poder leve ao estudo da filosofia de Platão, é mais diretamente no âmbito da metafísica do sujeito que se localiza a filosofia nietzschiana. Entre final do século XIX e início do XX a filosofia erudita transformou-se em “filosofia do valor” e em “fenomenologia do valor”, *parcialmente* (grifo do próprio Heidegger) como resultado da influência de Nietzsche.

Os próprios valores aparecem como coisas em si que podem ser ordenadas em “sistemas”. Apesar de toda recusa tácita da filosofia de Nietzsche, tais valores em si foram procurados em seus escritos, sobretudo no *Zarathustra*, e compostos, então, em uma “ética dos valores”, de maneira “mais científica” do que o “filósofo poeta desprovido de cientificidade” Nietzsche. [...] A questão, porém, é que essa atitude “tradicional” em um bom sentido também impediu que a “filosofia dos valores” perscrutasse de maneira pensante o pensamento

valorativo em sua essência metafísica, isto é, que ela levasse realmente a sério o nihilismo (HEIDEGGER, 2007, p. 72).

Ou seja, não bastaria um pensamento metafilosófico (o termo é nosso) no sentido de uma reflexão crítica sobre o próprio pensar filosófico, sendo importante a referência a Kant, que é quem trouxe a fundamentação propriamente antropológica, o pensar enquanto constituinte de uma autorregulação humana. Para Heidegger, *a própria autolegislação humana passa a ser vista como parte da constituição da metafísica do sujeito*, que ele vê unicamente em seu aspecto negativo do domínio.

Focando a noção nietzschiana do valor como condição de conservação e elevação de poder, Heidegger destaca o papel do *ponto de vista* que estabelece os valores: “o olhar voltado intencionalmente para... é o canal de *visão e de percepção* constitutivo da vontade de poder: a perspectiva” (idem, p. 76). Com a hifenização, Heidegger esclarece *vorstellen/Vorstellung* (representar/representação) como *vor-stellen* (colocar-diante) e toma a filosofia de Nietzsche como expressão daquilo que já estaria implícito na filosofia de Leibniz.

Para Heidegger, com “o caráter perspectivo do ente, Nietzsche não faz outra coisa senão expressar aquilo que desde Leibniz constitui um traço fundamental velado da metafísica”, pois para Leibniz “todo ente é determinado por meio de *perceptivo* e *appetitus*, por meio do impulso representador que impele a cada vez a colocar-diante, a ‘representar’ o todo do ente e *ser* também primeira e unicamente nessa e como essa *repraesentatio*” (idem, p. 77). Tal representar, por sua vez, “possui a cada vez aquilo que Leibniz denomina um *point de vue*” (ponto de vista). Contudo, diz Heidegger, “Leibniz ainda não pensa esses pontos de vista como valores. O pensamento valorativo ainda não é tão essencial e expresso ao ponto de permitir que os *valores* sejam pensados como pontos de vista de perspectivas” (idem, p. 77). Já Nietzsche vê toda a metafísica até então como já uma metafísica da vontade de poder, concebendo “toda a filosofia ocidental como um pensamento pautado por valores e como um contar com valores, como instauradora de valores” (idem, p. 81) – mas o que na

verdade se manifesta em tal pensamento é a metafísica *de Nietzsche*. Nesta, a “interpretação metafísico-moderna da determinação do ser do ente como categorias da razão” é modificada – e pelo que já vimos até aqui sobre a reflexão de Heidegger, modificação de fato não pode ser confundido com ruptura – “de modo que as categorias da razão aparecem agora como valores supremos” (idem, p. 82). Assim, para Nietzsche, o homem “permanece ingênuo, na medida em que instaura os valores como a ‘essência’ que lhe cabe ‘das coisas’, sem saber que é ele que os instaura e o instaurador é uma vontade de poder” (idem, p. 90). Vontade de poder que, por sua vez, leva a configurações de domínio.

Assim, *contra* Nietzsche, Heidegger vê sua (Nietzsche) filosofia como “consumação da metafísica ocidental em geral, e, com isso, em um sentido corretamente compreendido, o fim da metafísica enquanto tal” (idem, p. 144).

Mas Heidegger não deixa de ver o cristianismo como um momento importante na história da pergunta pelo ente na totalidade. Sem nos alongarmos neste ponto, cabe dizer que o filósofo admite que o cristianismo preparou, com o princípio da certeza da salvação, a subjetividade moderna. O homem enquanto o centro e a medida “procura colocar a si mesmo a cada vez por toda parte na posição de domínio”, empreendendo “o asseguramento desse domínio” (idem, p. 108). A questão, então, é que esse asseguramento seria o prolongamento da ideia cristã moderna da *salvação*: na medida em que é incorporada, o homem passa a “tomar por si mesmo e a partir de sua própria capacidade a iniciativa de se tornar certo e seguro de seu ser-homem em meio ao ente na totalidade” – e o decisivo é que a “salvação” “não é mais a bem-aventurança eterna no além; o caminho até lá não é mais a perda de si próprio”, diz Heidegger; o “são e saudável é buscado exclusivamente no autodesdobramento livre de todas as faculdades criadoras do homem” (idem, p. 98).

Disso, decorre que (*i*) a busca de novos caminhos torna-se agora decisiva, e surge em primeiro plano a *pergunta sobre o método*, que é “a pergunta sobre a conquista e a fundamentação de uma segurança fixada

pelo próprio homem” (idem, p. 98), e que (ii) a questão da filosofia deixa de ser “o que é o ente?”, para ser “por que caminhos o homem consegue alcançar a partir de si mesmo e por si mesmo uma primeira verdade inalçável, e qual é essa verdade?” A pergunta foi primeira e claramente elaborada por Descartes, e sua resposta é: *ego cogito, ergo sum* (“eu penso, logo sou”). “O homem transforma-se no fundamento e na medida por ele mesmo estabelecidos de toda certeza e verdade” (idem, p. 99). Para Heidegger, essa transformação “é o começo de um novo pensamento, por meio do qual a época se torna uma nova época e o tempo subsequente se transforma na modernidade” (idem, p. 105, grifo no original).

Chegamos finalmente ao ponto central de nossa questão: segundo a leitura de Heidegger, a tarefa da metafísica de Descartes “foi *fundar o fundamento metafísico da liberação do homem para o cerne da nova liberdade como autolegislação segura de si mesma*” (idem, p. 108, grifo no original). Como aponta Hans Lindahl (2008), é nesse ponto fundamental que o pensamento de Carl Schmitt e Heidegger se encontram, não só na crítica aos princípios liberais quanto especialmente no *cerne* de tal crítica.

Em primeiro lugar, assim como para Heidegger, Schmitt vê no Estado moderno a figura do “povo” como o *subject* (o *sub-iectum*) sempre presente a partir do qual se fundamenta a lei. No que diz respeito à legitimidade das leis, na democracia se dá a passagem do *poder constituinte* da esfera transcendente para a imanente. Para Schmitt, o perigo do niilismo se apresenta na medida em que o poder constituinte se *hipostasia* nas leis (LINDAHL, 2008, p. 328-329), e é esse o cerne de sua crítica ao positivismo e normativismo, ao qual ele opõe o princípio (relacionado ao poder constituinte) da decisão e exceção.

Assim, embora Schmitt particularmente invoque uma teologia política como solução para o problema do niilismo (re-deslocando o poder constituinte do imanente para o transcendente, ainda que secularizado), ele e Heidegger se encontram no ponto em que (i) veem um sujeito coletivo que se põe como *causa sem causa* ou *causa de si mesmo* (*causa sui ipsius*) da ordem legal, e (ii) afirmam que a ordem legal, por sua vez, se

põe como domínio de uma ilimitada autossegurança do sujeito; e tal leitura leva (ironicamente) ao diagnóstico sobre o fundamento do perigo do totalitarismo (idem, p. 330).

Em contraste – para ficar mais clara a especificidade da crítica schmittiana e heideggeriana –, Lindhal toma a autolegislação como espaço simultâneo de autonomia e heteronomia. Mobilizando a crítica de Hans Blumenberg (1985) à noção de secularização, e também a fenomenologia de Husserl e a filosofia política de Hannah Arendt, Lindahl bem coloca que a emergência do *cogito* se dá simultaneamente à percepção do mundo existente enquanto oposição à sua atividade; e podemos pensar esse mundo existente não só enquanto meio e/ou obstáculo material, mas também como espaço de experiências e conflitos intersubjetivos. Nesse sentido, a autolegislação não se configura apenas como autossegurança de uma coletividade específica – do ponto de vista de Schmitt, autossegurança ilusória, por impedir a ação soberana e, do ponto de vista de Heidegger, por não evitar o imperativo da vontade de poder –, mas também como espaço de *compromisso* entre os diferentes, entre a maioria e a minoria (cf. LINDAHL, 2008. Compromisso, como diz o autor, é diferente de consenso ou da noção habermasiana de razão comunicativa).

Também inspirando-se em Blumenberg, César G. Cantón (2005) considera que a distinção feita por Heidegger entre abertura para o mundo e pensamento teórico que busca o sentido, baseando este último na relação sujeito/objeto, implicaria um tipo de “cosmismo” – e, enfatizemos mais que o próprio autor o faz, a dissolução da subjetividade enquanto subjetividade crítica. Blumenberg enfatiza que todo conhecimento implica uma certa objetificação e um horizonte de *sentido*, que se faz presente mesmo na experiência da angústia que, para Heidegger, caracteriza a abertura para o mundo (e Heidegger enfatiza apenas a presença de “sinais” e “mensagens” emanados do mundo para o *Dasein*). A crítica da equivalência heideggeriana entre autolegislação humana e niilismo implica considerar a autolegislação humana enquanto criação de um mundo próprio como forma de lidar com a incongruência entre tempo da vida e tempo do

mundo, mundo aqui entendido como a realidade que já existia antes de mim e continuará existindo depois de mim. Com Blumenberg, diz, Cantón, a ontologia desemboca em antropologia para “dar razão da existência a partir de si mesma”, sendo também ontológica a antropologia pois “esta se ocuparia de estudar o *Dasein* como um ser que se constrói no mundo as condições de sua existência” (idem, p. 744).

Talvez possamos usar aqui os termos humboldtianos “terceira instância” ou “mundo”, ou o termo simmeliano de “totalidade ideal” pra pensar essa acolhida blumberguiana do mundo próprio enquanto criação humana, que visa a lidar com a defasagem entre tempo da vida e tempo do mundo. E acrescentemos: para lidar com a entropia social. Como destaca o próprio Blumenberg, e tendo em vista a herança da fenomenologia de Husserl – diretamente comum a ambos, Blumenberg e Heidegger –, é durante a primeira década após a Grande Guerra de 1914-1919 que se dá, não casualmente, a clivagem no interior da escola fenomenológica “a propósito dos conceitos de finitude, consciência do tempo e morte”. Como diz, tomando como exemplo de testemunho a autobiografia de Karl Jaspers, a época anterior à primeira guerra mundial havia sido a última na qual ainda se supunha “a existência de conteúdos de consciência sólidos e válidos mais além inclusive da mudança de gerações”. Com a experiência da guerra, tem-se que o próprio tempo do mundo poderia transformar-se tão rápido quanto o tempo da vida. “Esta ‘inquietação’, que ninguém mais se atrevia a chamar de ‘vivência’, assumiu o título de ‘historicidade’” (cf. BLUMENBERG, 2007, p. 82-83).

2.1.3. A mitologia política: linguagem afirmativa e princípio da *forma*

Vimos que com Schmitt a formulação do Estado total passa por um diagnóstico e uma crítica do caráter neutro do Estado democrático, neutralidade que, na prática, levava a um acirramento do corpo político já que a neutralidade da técnica é somente ilusória. Pondo a emergência da técnica em perspectiva histórica, o diagnóstico se une a uma proposta da

politização do Estado total por “debilidade” para que o fundamento político novamente emergja, assuma as rédeas e – constituindo o Estado total por “força” – possa transformar a técnica em novo princípio de totalização. Sua formulação, que não se desligava das reflexões anteriores sobre o poder soberano, que não excluía o Estado como instância mediadora, passa a ter, no início da década de 1930, uma concepção mais ampliada do político na mesma medida em que definia como seu fundamento o par amigo-inimigo. Finalmente, com a ascensão dos nazistas ao poder Schmitt, se aproxima da noção da Mobilização pela liderança do Partido que, por sua vez, encarnava – ao modo *völkisch* – os anseios do povo, ainda que Schmitt não expressasse um pensamento racista.

Esse distanciamento, de fato mais demarcado, deu-se com Heidegger, que no entanto aproximou-se do regime nazista devido a seu desejo de fundamentar a política por uma filosofia que buscava a essência do ser, vendo no regime a possibilidade do reestabelecimento de uma comunidade enraizada. Embora não seja nosso objetivo e pretensão a desqualificação do pensamento heideggeriano com toda sua riqueza a aspectos ainda hoje apropriáveis (pela continuidade do domínio irresponsável do homem sobre a natureza), fica difícil deixar de expressar a aparente desconsideração da violência generalizada que, embora não exclusiva dos nazistas, foi pilar da ascensão dos nazistas ao poder. Apontar que Heidegger desejava uma fundamentação da política pela filosofia é completamente esclarecedor da filosofia heideggeriana a partir de seus próprios termos – ou, talvez possamos colocar, nos termos do pensamento político da época, em que os apelos à configuração mitológica eram consideravelmente correntes.

Em “O mito nazista”, Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy (2002) trazem uma importante contribuição para se entender a configuração do mito que será levada a cabo com a caminhada ao poder do Partido Nacional-Socialista. Dentre os elementos do mito nazista, os autores enfatizam que o Estado será ele mesmo um *Estado-Sujeito*, e também que o

termo “irracionalismo” se mostra inadequado para se entender o mito nazista, pois existe uma lógica do fascismo:

como todo totalitarismo, o nazismo reivindicava uma ciência, ou seja, mediante a totalização e a politização do Todo, a ciência; mas nós o dizemos antes de mais nada porque se decerto não devemos esquecer que um dos componentes do fascismo é a *emoção*, da massa, coletiva (e essa emoção não é apenas a emoção política: ela é, ao menos até um certo ponto, na emoção política a emoção revolucionária), não devemos tampouco esquecer que a mencionada emoção conjuga-se sempre a conceitos (e esses conceitos podem muito bem ser, no caso do nazismo, “conceitos reacionários”, não perdendo assim nada do seu caráter de conceito) (idem, p. 26).

O nazismo – versão alemã do fascismo – tem como elemento central a *raça* (sem é claro dizer que o racismo tenha sido exclusivo do nazismo). Tendo posto tais elementos, dizem os autores, com Hannah Arendt, que o que distingue os totalitarismos do século XX das demais ideologias não é o fato em si de serem “totalitárias” ou mais “totalitárias” que qualquer outra ideologia, mas porque se basearam num fator central mobilizador: a luta de raças pela dominação do mundo, a luta de classes pela tomada do poder.² Sobre o porquê de a raça ser o elemento central do nazismo, isso se deve a que “o problema alemão é fundamentalmente um problema de *identidade*”, por isso “a figura alemã do totalitarismo é o racismo”, e “é porque o mito pode se definir como *aparelho de identificação* que a ideologia racista foi confundida com a *construção* de um mito” – e entenda-se com isso “o mito do Ariano, na medida em que ele foi elaborado deliberada, voluntária e tecnicamente como tal” (idem, p. 30-31). Ou seja, é o mito que estabelece a identificação – daí a expressão “mito nazista” utilizada pelos autores.

Passemos agora para o núcleo da reflexão dos autores. Desde o final do século XVIII os alemães procederam a uma rigorosa reflexão sobre a *relação entre mito e identificação*, e a razão encontra-se no fato de que eles

² Como se sabe, especialmente pela polêmica que gerou, Arendt coloca de forma equivalente (no grau de intensidade) o nazismo e o comunismo stalinista em seu *As origens do totalitarismo*.

liam particularmente bem o grego e por ser esta questão – a relação entre mito e identificação – um problema muito antigo, herdado da filosofia grega, especialmente de Platão. A pedagogia defendida por Platão implicava o imperativo do *lógos*, imperativo esse que se fazia pela distinção com outra forma de discurso, o *mythos*. “A decisão platônica com relação aos mitos apoia-se sobre uma análise teológico-moral da mitologia: os mitos são ficções, e essas ficções contam mentiras sacrílegas sobre o divino” (idem, p. 32). Se os mitos são ética e politicamente nefastos, isto se dá pelo *mimetismo* que desencadeiam tendo em vista as histórias negativas que apresentam – contendo assassinatos, incestos, ódio, trapaças etc. Mas isso, por outro lado, lhes dava a função de *exemplaridade*. Sendo assim, a “ortopedia platônica consiste então em endireitar o mimetismo em proveito de uma conduta racional, ou seja, ‘lógica’ (conforme o *logos*)” (idem, p. 33) – e sabemos como a Platão desagradava a arte, em especial o teatro e a tragédia. Um ponto essencial é que, em si, o mito “é uma ficção no sentido forte, no sentido ativo de fabricação, ou, como Platão afirma, da ‘plástica’: ele é portanto um *ficcionamento* cujo papel é o de propor, ou mesmo de impor, os modelos ou os tipos” (idem, p. 32-33).

Mas o que importa aqui esta remissão à filosofia platônica? Segundo os autores, “e para dizê-lo de um modo abrupto, encontramos o seguinte: desde o esfacelamento da cristandade um espectro assombrou a Europa, o espectro da imitação”, o que “significa antes de mais nada: a imitação dos Antigos” (idem, p. 35). O modelo antigo, seja Esparta, Atenas ou Roma, teve papel de destaque na fundação dos Estados-nação, tanto como modelos de administração como no que diz respeito à construção de sua cultura. “É nesse sentido”, enfim, “que se deveria fazer entrar a *imitação histórica*, como de resto Marx o imaginou, entre os conceitos políticos” (idem, p. 36).

Nesse cenário, era próprio à Alemanha o drama da ausência de unidade política e mesmo linguística “ou qualquer obra de arte ‘representativa’ até 1750 ter nascido nessa língua”. Sendo assim, o drama da Alemanha “é também o de sofrer dessa imitação de segundo grau e de se ver obrigada a imitar essa imitação da Antiguidade que a França ou a

Itália não cessam de exportar durante ao menos dois séculos”. Assim, a Alemanha “não está apenas privada de identidade, mas também escapa-lhe a propriedade do seu próprio meio de imitação” e por isso “não é nada surpreendente que a Querela dos Antigos e dos Modernos tenha-se prolongado até tão tarde na Alemanha, ou seja, até os primeiros anos do século XIX (idem, p. 36-37).

Portanto, ligado ao fator diretamente político (unificação territorial, unidade político-administrativa), que já apontáramos anteriormente, está esse problema da apropriação dos meios de identificação, e já um pouco antes de 1930 Walter Benjamin chamou de “vontade de arte” o voluntarismo intelectual e estético que ele percebia naquela época (idem, p. 37). Se faltava à Alemanha constituir-se como sujeito de seu próprio destino, não só no sentido da unificação política, mas no da constituição de sua identidade, qual seria a saída? Como dizem os autores, pelo recurso aos modelos gregos que não haviam sido apropriados até então, especialmente no que diz respeito ao neoclassicismo francês. Assim, desde o alvorecer do idealismo especulativo e da filologia romântica no final do século XVIII os alemães passaram a distinguir – e dizendo de forma bem geral – duas Grécias: aquela da medida, da clareza, da teoria, da bela forma, da lei; e a outra, subterrânea, arcaica, selvagem, mística, da ebriedade coletiva e culto aos mortos e à Mãe-Terra (idem, p. 39-40).

Mas não se trataria de uma ingenuidade no sentido da cópia pura e simples dessa “outra Grécia”, mas sim de *tomar o modelo que é o da própria necessidade de se forjar um mito condutor*. Então, como apontado por G. Mosse (2006), o mito surge como galvanizador dos anseios do *Volk* que ao mesmo tempo visa a transcender a situação imediata. É “nesse sentido fundamental que devemos compreender a exigência de uma ‘obra de arte total’”, sendo que a “totalização não é somente estética: ela acena em direção ao político”; por isso Benjamin falaria da estetização da política, mas o que se dava era verdadeiramente “uma fusão da política com a arte, a *produção do político como obra de arte*” (idem, p. 45).

Voltando, finalmente, para o mito nazista, recordemos o que havia sido destacado sobre a configuração do mito como um *ficcionamento* de função mimética, no sentido ativo da fabricação mediante a imposição de modelos ou tipos. Para os autores, é assim que se configurou a escrita (enquanto estilo de discurso) tanto de *O mito do século XX*, de Rosenberg, quanto do *Mein Kampf*, de Hitler.

Na sua composição assim como na língua que praticam, eles procedem sempre pela acumulação afirmativa e nunca, ou raramente, via argumentação. Trata-se de uma sobreposição, frequentemente confusa, de evidências (ao menos apresentadas como tais) e de certezas repetidas de modo infatigável. Martela-se uma ideia, coloca-se na sua base tudo o que parece poder lhe convir, sem fazer análises, sem discutir objeções, sem dar referências. Não há nem saber e estabelecer, nem pensamento a conquistar. Há apenas uma verdade a declarar, já conquistada, totalmente disponível. Já nesse plano, em suma, lança-se mão implicitamente não de um logos, mas de uma espécie de enunciação mítica, que no entanto não é poética, mas que busca toda sua energia na potência nua e imperiosa da própria afirmação (idem, p. 48).

Nessa linguagem afirmativa, que pretende falar – e constrói a partir de si mesma – a linguagem do mito, afirma-se pois “a potência de reunião das forças e das direções fundamentais de um indivíduo ou de um povo, a potência de uma identidade subterrânea, invisível, não-empírica”, algo que não se apresenta enquanto “dado, nem como fato, nem como um discurso, mas que é *sonhado*” (idem, p. 49, grifo no original).

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche dissera que, enquanto a embriaguez é o poder artístico dionisíaco *não mediado pelo artista*, que irrompe da própria natureza, o poder artístico apolíneo, por sua vez, irrompe como o mundo figural do sonho (NIETZSCHE, 2007 §2, p. 29). Caberá ao artista, portanto, proceder à *simbolização* através da qual os impulsos dionisíacos possam adquirir uma figura ou um tipo. Como dissera ainda Nietzsche, se devemos voltar para a fonte dionisíaca da vida, que implica reconciliação com o Uno-primordial (idem, §1; 5, p. 28; 41), é certo também, “de outro lado, que o Apolo formador de Estados é outrossim o gênio do *principium individuationis*, e que nem o Estado, nem o

senso da pátria podem viver sem a afirmação da personalidade individual” (idem, §21, p. 121). Para os ideólogos fascistas alemães, mito e tipo “são indissociáveis”, pois “o tipo é a realização da identidade singular que o sonho porta. Ele é ao mesmo tempo o modelo da identidade e a sua realidade apresentada, efetiva, *formada* (LACOUÉ-LABARTHE & NANCY, 2002, p. 51).

Segundo Rosenberg, como apontam os autores, “a Alemanha como tal ainda não sonhou, ela ainda não sonhou o seu sonho. Ele cita Lagarde: ‘Nunca houve um Estado alemão’. Ainda não existiu a identidade mítica, ou seja, a verdadeira – e potente – identidade da Alemanha” (idem, p. 50). E com isso enfatizará que “a liberdade da alma é *Gestalt*” (idem, p. 51). A raça e a comunidade do *Volk* representam a alma e se relacionam pelo sangue e pelo solo. “Essa afirmação é sempre retomada por Rosenberg e por Hitler: o sangue e o solo, *Blut und Boden*” (idem, p. 55). Se o Judeu “não possui *Seelengestalt* (forma ou figura das almas) e, logo, não possuiu *Rassengestalt* (forma ou figura da raça)” (idem, p. 53), os alemães se veem como descendentes dos Arianos, sendo que justamente os Gregos eram os grandes Arianos da Antiguidade, “o povo que produziu o mito como *arte*” e “formaram a sua alma (o seu sangue), eles produziram a *Darstellung* (apresentação) ou a *Gestaltung* (formação ou figuração da mesma), precisamente na distinção absoluta da forma, na arte” (idem, p. 58).

Temos, então, clareada a função que terá, naquele contexto, a noção de *Gestalt*, que, como veremos no item 2.2 adiante, tem papel central em *O Trabalhador*, assim como o tipo (*Typus*). Se a *Gestalt* se coloca como conceito central, seu “conteúdo” serão o povo e raça no pensamento *völkish* e *nazista*, enquanto em Jünger terá destaque a *Gestalt do trabalhador*.

Antes de seguirmos, cabe reforçar a diferenciação que buscamos fazer entre a *totalização* no sentido da linguagem mítica (ou da *mitologia*

política) e *totalidade ideal* ou *Lei* como categorias teóricas. No estudo do Estado total, a totalidade aparece em Schmitt como categoria teórica para o diagnóstico e o prognóstico político, e tal conceitualização acabaria também se modificando para sua adequação à ascensão ao poder dos nazistas. Com Jünger, como veremos mais adiante, o Estado total já se confundia com a própria totalidade enquanto afirmação do enunciado mítico.

Assim, cabe finalmente trazeremos a síntese jüngeriana do pensamento *völkisch* com a formulação sobre a *Gestalt* e – neste caso, a contribuição mais original de Jünger – sobre a expansão da técnica. Se naquele contexto o que estava em jogo era uma refundação de uma comunidade de valores unida à crítica ao pensamento liberal, com Jünger tem-se uma síntese em que a totalidade atinge seu paroxismo. Com Jünger temos a junção de um *estado total* com a total *re-união do tempo da vida com o tempo do mundo* na medida em que Jünger reconhece e elege como novo mundo o mundo da técnica. A raça dá lugar ao trabalhador como elemento central e configurador.

2.2. O Estado total do trabalho de Ernst Jünger: totalidade e domínio sob a *figura* do Trabalhador

2.2.1. A *Gestalt* do Trabalhador

Na formulação do Estado total levada a cabo em *O Trabalhador*, o que ressalta, em contraste com a aquela de Carl Schmitt, é que ela se dá menos pelo jogo de argumentação, diferenciação e categorização e mais pela qualidade da apresentação literária através da qual se dá a própria configuração – ou seja, uma *Gestaltung* – da emergência do Estado total.

Aqui se faz importante recordar a abordagem de Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy a respeito do mito nazista, como vimos anteriormente. Trata-se de uma escrita afirmativa que expõe a emergência de uma força ela mesma irresistível: como escreveu no início de *A mobilização total*, tanto a guerra mundial como a revolução mundial (e Jünger

deve sintetizar com o termo tanto o socialismo como também o americanismo e, no geral, o processo acelerado de industrialização) “são os dois lados de um só acontecimento de tipo cósmico, dependentes um do outro em relação a muita coisa, tanto no que concerne ao modo como surgiram, quanto no que concerne ao modo como eclodiram” (JÜNGER, 2002, p. 191). Vemos a amplitude e a autossuficiência que são condensadas no termo *mobilização total*.

Já mencionamos antes (cap. 1) a fala Jünger sobre “natureza mais selvagem e inocente” no início de *O Trabalhador*. Mais adiante Jünger opõe o racional e o moral à esfera do *elementar* (*Elementare, Elementarische*), que por sua vez se impõe ao burguês “antes a partir de uma esfera totalmente diferente da esfera da sua autêntica robustez, e é com terror que reconhece aquele ponto em que a negociação está terminada” (JÜNGER, 2000, §4, p. 55).³ Aqui também, pois, se faz a oposição à racionalidade burguesa, ao ponto de Jünger desejar uma “incisão que seja suficientemente profunda para nos livrar dos velhos cordões umbilicais” (com o mundo burguês), incisão que “só pode ser feita com a intensidade necessária por uma autoconsciência forte que esteja incorporada numa chefia jovem e sem inibições. Quanto menos educação, no sentido habitual, possuir esta camada”, diz Jünger, “melhor será”. Infelizmente, diz, “a era da educação universal despojou-nos de uma reserva apreciável de analfabetos – tal como se pode hoje ouvir com facilidade mil pessoas sensatas raciocinar sobre a Igreja enquanto se procura em vão os velhos rochedos e florestas sagrados” (idem, §61, p. 197-198).

Assim, enquanto Simmel, cerca de trinta anos antes, lamentava a pobreza da linguagem derivada do mundo novo do trabalho técnico, Jünger faz um apelo a uma esfera elementar, lamentando a perda, pela expansão da educação, de uma “reserva de analfabetos”. Mas veremos que a originalidade de Jünger será unir o elementar ao elemento novo da técnica. De início, cabe destacar, como dizem Lacoue-Labarthe e Nancy a respeito do

³ Usamos a tradução feita por Alexandre Franco de Sá com auxílio da edição alemã para alguns termos específicos (cf. JÜNGER, 2007).

mito nazista, que esse apelo ao elementar não significa que se trate de um discurso irracional. Ao longo de *O Trabalhador* serão configurados vários conceitos entrelaçados, sendo o principal deles a própria figura (*Gestalt*) d'o *trabalhador*.

Como já destacamos, o contexto é o da emergência da técnica, e o domínio sobre a técnica se confundirá com sua mobilização pelo o trabalhador.

A técnica é a mobilização do mundo pela figura do trabalhador; a primeira parte desta mobilização é necessariamente de natureza destrutiva. Depois da conclusão deste processo, a figura do trabalhador surge, em relação à atividade construtiva, como padrão supremo. Será então novamente possível construir um estilo monumental – e isso tanto mais que a capacidade de desempenho puramente quantitativo dos meios que estão à disposição é superior a qualquer escala histórica (JÜNGER, 2000, §53, p. 181).

Mas vejamos antes como, em *A mobilização total*, Jünger fizera sua própria genealogia da emergência da técnica. Como Schmitt, e antes dele (lembrando que *O conceito do político* é de 1932, e *A mobilização total* de 1930), Jünger procura colocar a emergência da técnica em perspectiva histórica. E um marco importante logo é destacado: a Grande Guerra de 1914-1918, que é “o maior acontecimento deste tempo e o de mais amplo efeito, de outras guerras cuja história nos foi legada”; nela, “o gênio da guerra conseguiu atingir e permear o espírito do progresso. Isso vale não apenas para a luta dos países entre si; vale também para a guerra civil que, em muitos desses países, obteve uma segunda, rica colheita” (JÜNGER, 2002, p. 190-191). É então que, para “tornar explícito esse processo”, Jünger introduz o conceito de *mobilização total*.

já vão longe os tempos em que bastaria enviar aos campos de combate alguma centena de milhares de sujeitos alistados sob um comando confiável, algo assim como o que é descrito pelo *Cândido*, de Voltaire, tempos em que, caso sua majestade houvesse perdido uma batalha, manter a tranquilidade era a primeira obrigação civil. Mas, ainda na segunda metade do século XIX, guerras podiam ser preparadas, conduzidas e ganhas pelos gabinetes conservadores,

ante os quais a representação popular era indiferente ou mesmo antipática. Certamente, isso pressupunha uma estreita relação entre o exército e a coroa, uma relação que, através do novo sistema de serviço militar universal, experimentara apenas uma modificação superficial e que, em seu âmago, ainda pertencia ao mundo patriarcal. Ademais, tal relação pressupunha um certo cálculo estimativo de armamentos e custos que fazia a guerra aparecer como uma despesa das forças e meios presentes deveras extraordinária, mas de modo algum sem limites. Nesse sentido, mesmo à mobilização geral aderiria ainda o caráter de uma medida *parcial*.

Essa restrição não corresponde somente à limitada abrangência dos meios, mas, ao mesmo tempo, a uma razão de Estado peculiar. O monarca possui um instinto natural que o previne de ir além do arco dos domínios dinásticos. Parece-lhe menos preocupante a fundição de seu tesouro do que o crédito concedido pela representação popular e, para o momento decisivo da batalha, ele reserva, de preferência a um contingente de voluntários, suas próprias guardas. Esse instinto é ainda viçoso nos prussianos de todo século XIX (*idem*, p. 193).

A mobilização parcial corresponde, portanto, à essência da monarquia, que vai além de suas fronteiras na mesma proporção em que é forçada a fazer participar da armação bélica as formas abstratas do espírito, do dinheiro, do “povo”, em suma, os poderes da democracia nacional que avulta (*idem*, p. 194). Mas antes da Grande Guerra já se manifestavam sinais de uma mobilização total, que transbordava o próprio limite da preparação bélica.

Doravante, já pode ser acompanhado de que maneira a crescente conversão da vida em energia, de que maneira o conteúdo de todos os vínculos, que se torna cada vez mais fugaz em favor da mobilidade, empresta um caráter sempre mais incisivo à ação da mobilização, cujo decreto, porém, com a eclosão da guerra, ainda permanecia, em alguns países, direito exclusivo e imprescritível da coroa. São múltiplos os fenômenos que condicionam essa situação. Assim: com a perda de limites claros entre as classes sociais e o corte dos privilégios aos nobres, vai sumindo, ao mesmo tempo, o conceito da casta guerreira; a defesa armada do país não é mais a obrigação e a prerrogativa do soldado de profissão somente, mas torna-se tarefa daqueles que, em geral, são aptos ao serviço militar. Assim: o imenso aumento dos custos torna impossível arcar com a condução da guerra a partir de um tesouro de guerra fixo; muito antes,

para manter em curso a maquinaria, é necessária a concentração de todos os créditos, até a captação do último centavo de economia. Assim: também a imagem da guerra como um negócio armado, cada vez mais, deságua na imagem amplificada de um gigantesco processo de trabalho. Ao lado dos exércitos que se entrecrocavam nos campos de batalha, surgem os novos tipos de exército: o do trânsito, o da alimentação, o da indústria armamentista – o exército do trabalho em geral. Na última fase, que já se insinuava por volta do fim desta última guerra, não ocorreu mais nenhum movimento – mesmo o de uma dona-de-casa junto à sua máquina de costura – no qual não residisse ao menos uma função mediatamente bélica. Nessa captação absoluta da energia potencial, que transformou os Estados industriais beligerantes em vulcânicas oficinas siderúrgicas, anuncia-se, talvez do modo mais evidente, o despontar da era do trabalho – essa captação faz da guerra mundial um fenômeno histórico cujo significado é muito mais importante que o da Revolução Francesa. Para desdobrar energias de tal grandeza, não basta mais armar o braço que carrega a espada, é preciso uma armação até a medula, até o mais fino nervo da vida. Realizá-la é a tarefa da mobilização total, de uma ação através da qual a rede elétrica da vida moderna, amplamente ramificada e cheia de dutos, é canalizada, por meio de uma única chave na caixa de luz, para a corrente da energia bélica (idem, p. 195-196).

Segundo Jünger, até o início da guerra mundial essa mobilização, com tal abrangência – tanto espacial como no sentido de que deve atingir até “o mais fino nervo da vida” –, ainda não havia sido prevista pelo entendimento humano (idem, p. 196). Jünger aponta contudo seus sinais: “o modo de valoração das relações de poder sob o ponto de vista da *énergie potentielle* [ou seja, um conceito da mecânica transferido para a política], o qual surgiu na França”; a “cooperação, já preparada durante a paz, entre o Estado Maior e a indústria, fenômeno para o qual a América é o modelo”; os “questionamentos com que a literatura de guerra alemã coagiu a consciência universal a juízos sobre as coisas da guerra”, que fez por atingir o “núcleo mais interno da armação bélica”; o plano quinquenal russo que “colocou, pela primeira vez, o mundo diante da tentativa de fazer convergir o esforço conjunto de um grande império para *uma só* correnteza”. Neste último caso, “é instrutivo ver como o pensamento econômico dá voltas sobre si mesmo. Como uma das últimas consequências da democracia,

a ‘economia planificada’ cresce para além de si mesma em direção ao desdobramento do poder em geral”. Enfim, para Jünger, tais sinais “são aparentemente retrospectivos, mas, na realidade, estão dirigidos para o futuro” (idem, p. 197).

Em *O Trabalhador*, Jünger dará caráter de destaque à junção de socialismo (que naquele contexto “aparece como o pressuposto de uma articulação autoritária o mais intensa possível”) com o nacionalismo (por sua vez “como o pressuposto de tarefas de dignidade imperial”) (JÜNGER, 2000, §68, p. 224). Como resultado da guerra mundial, foi posto um “ponto final no século XIX”, pois ela “não deixou atrás de si, no globo terrestre, nenhuma outra forma de Estado senão a da democracia nacional, escondida ou não escondida”. Mas, o socialismo e o nacionalismo, “enquanto princípios universais”, são ao mesmo tempo “de uma natureza reparadora e preparatória”, o mesmo valendo para a própria guerra. “Em todos os grandes acontecimentos do nosso tempo, escondem-se tanto os pontos finais de desenvolvimentos como os pontos iniciais de novas ordens”. Mais precisamente, o estado da democracia nacional, que é alcançado por todo lado, “salienta-se logo como um estado de passagem, o qual, como na Rússia, pode acabar em poucas semanas”. Dentro da democracia nacional manifesta-se “um puro caráter de movimento, ao qual falta a figura” (idem, §69, p. 225-226).

Assim, pois, temos em Jünger um pensamento que se direciona para o futuro e que vê o estado da democracia nacional apenas como uma passagem. Jünger seria a princípio, assim, menos conservador que Schmitt, cuja preocupação, até a ascensão definitiva dos nazistas ao poder, era a preservação da ordem. Mas essa distinção é apenas aparente, pois Jünger também pensa uma nova ordem que terá um caráter muito mais total que aquela presente na formulação schmittiana, sendo que a totalidade jüngeriana elimina mesmo a instância mediadora presente em Schmitt até *Estado, Movimento, Povo*.

Diante da emergência da técnica, falta a figura. A *Gestalt*, como vimos, era um termo cuja emergência se ligava a um velho problema de

formação da identidade alemã. Vejamos, pois, como será a formulação de Jünger. Mas já adiantamos: tal pensamento sobre o novo e voltado para o futuro não implicava o rompimento com o conservadorismo.

A figura – *Gestalt* – de que fala Jünger, já sabemos, trata-se da figura do *trabalhador*. Como dissemos, nesse ponto diferencia-se a mitologia política jüngeriana daquela do nacional-socialismo que se tornaria oficial, embora Jünger também privilegie o Estado como forma do domínio (*Herrschaft*) e também afaste, como superada, a noção burguesa de liberdade individual. O termo raça (*Rasse*) não se ausenta do vocabulário usado por Jünger, como quando afirma que “um aparecimento mais abrangente do Estado, que tem de dominar tarefas diferentes, corresponde uma humanidade que se começa a cunhar sob características de raça [*rassemäßigen*]”, que “pode ser colocada ao serviço de um modo menos contraditório, mais inequívoco e mais decisivo” (idem, §67, p. 220). Mas Jünger afirma que “raça, dentro da paisagem do trabalho, nada tem a ver com os conceitos raciais biológicos [*Rassebegriffen*]” (idem, §43, p. 153). Assim, se o movimento *völkish* e o neorromantismo enfatizavam a ligação do povo com a terra, onde emergia como central o conceito orgânico de raça (e com isso, também, o antisemitismo em que a figura do judeu se coloca como o negativo ideal), com Jünger há o deslocamento da raça para o trabalhador. Tendo em vista o destaque que dá para a transformação do mundo pela mecânica industrial,

Correlativamente, mudam-se também os meios para a verificação da identidade. O indivíduo, para verificar a identidade do próprio eu, refere-se a valores através dos quais se diferencia – ou seja, refere-se à sua individualidade. O tipo [*Typus*], pelo contrário, mostra-se num esforço para procurar marcas que estejam situadas fora da existência singular. Deparamos assim com uma caracteorologia matemática e “científica”, com uma investigação da raça, que se estende até a medição e à contagem dos glóbulos sanguíneos. Ao desejo espacial de uniformidade corresponde, no temporal, a preferência pelo ritmo, em particular também pela repetição – ela conduz aos esforços para ver inteiras imagens do mundo como repetições, segundo uma lei rítmica, de um e de um e do mesmo processo fundamental (idem, §41, p. 147).

Essa repetição rítmica nos faz vir à cabeça a imagem do operador de parafusos do filme *Tempos modernos* (1936), de Chaplin, mas aqui, em vez do tragicômico, há a seriedade do *Typus* como centro da configuração de uma nova época, caracterizada pela *totalidade*. Assim, pela figura ou tipo, temos sua contraposição com o indivíduo, mas já podemos pensar que *a desindividualização choca-se também com a noção de sujeito coletivo (a raça ou povo) operada pelo fascismo*, ainda que Jünger use em seu vocabulário conceitual a noção de *elementar*. O elementar aqui tem, a nosso ver, o caráter da vontade de poder nietzschiana como fundamento da vida – inclusive como busca da *forma*, tendo em vista o que expusemos anteriormente a respeito do pensamento nietzschiano e sua apropriação naquele contexto. Mas continuemos nossa exposição passo a passo.

Em *A mobilização total*, Jünger diz que a guerra mundial e a revolução mundial “são os dois lados de um só acontecimento de tipo cósmico”. Segundo Jünger, é “provável que ainda estejam por advir ao nosso pensamento estranhas descobertas sobre a essência que se oculta por trás do conceito indeterminado e multicoloridamente cintilante de ‘progresso’” e afirma: naquele contexto, “pode ser atestado com bons fundamentos” que “o progresso não é *progresso* algum. Porém”, diz Jünger, “mais importante que essa constatação é, talvez, perguntar se não é mais secreto e de outro tipo o significado próprio do progresso, o qual se serve de um esconderijo privilegiado: a máscara da aparentemente tão translúcida razão” (JÜNGER, 2002, p. 191). Se a razão, com sua noção de progresso, é apenas uma máscara, dela se servem o que em *O Trabalhador* Jünger descreve como “potências elementares de cuja mera presença o burguês nunca sequer suspeita” (JÜNGER, 2000, §3, p. 54). A própria guerra mundial foi um “espetáculo” que “lembra vulcões em que continuamente eclode o mesmo magma e que, porém, estão em atividade em paisagens muito diversas” (JÜNGER, 2002, p. 190). Mas tais potências elementares agora emergem como uma força irresistível.

Justamente a certeza com a qual certos movimentos tipicamente progressistas levam a resultados que estão em oposição à sua própria intenção é que sugere

a suposição de que aqui, como em todo o âmbito da vida, impõem-se menos as intenções do que impulsos mais ocultos. Acertadamente, o espírito se regala de muitos modos com o desprezo das marionetes de madeira do progresso – mas os finos arames que realizam seus movimentos são invisíveis (idem, p. 191).

Assim, naquele contexto, “nenhuma rebelião que se dirija contra a Alemanha pode possuir a dignidade de uma nova ordem”, diz Jünger, no que parece – pela passagem anterior – ser referência à revolução que acabou por conduzir ao poder os socialdemocratas no imediato pós-guerra. Essa “rebelião do trabalhador foi preparada na escola do pensar burguês” e, por isso, “já está votada ao fracasso porque vai contra uma legalidade da qual nenhum alemão se pode retirar sem se furtar a si mesmo às mais misteriosas raízes da sua força” (JÜNGER, 2000, §9, p. 69).

Há dois caminhos heurísticos com os quais podemos interpretar tal “poder elementar”. O primeiro deles é recordar os dois elementos conjugados que expusemos a respeito do movimento *völkisch* e à formulação do mito nazista: a ligação entre *Geist* e cosmos e a aquela entre galvanização e transcendência. Através deles podemos jogar luz sobre passagens em que Jünger diz que “a mais profunda justificação para o combate pelo Estado” não “tem de referir a uma nova interpretação do contrato [burguês], mas a um encargo imediato, a um *destino*” (idem, §9, p. 70, grifo nosso) e também sobre a presença nietzschiana com ênfase na vontade de poder:

O progresso não está sem pano de fundo. Também ele conheceu aqueles instantes de que precisamente se falou. Há uma embriaguez do conhecimento que é mais do que de origem lógica, e há um orgulho nas proezas técnicas, no começo do domínio ilimitado sobre o espaço, que possui uma suspeita da mais misteriosa vontade de poder [*Willen zur Macht*], para o qual tudo isto é apenas um armamento para combates e rebeliões insuspeitados, e precisamente por isso tão valioso e necessitado de um cuidado ainda mais afetuoso do que o que um guerreiro dedica às suas armas (idem, §12, p. 74).

A presença da vontade de poder nietzschiana, por sua vez, abriria caminho, como chave heurística, para interpretação de Heidegger.

Acompanhemos, antes, três caracterizações da passagem do mundo burguês para o mundo do trabalho em *O Trabalhador* para depois abordarmos a análise heideggeriana.

Para Jünger, em primeiro lugar, a era da distinção entre indivíduo e massa, entre privado e público, entre trabalhador e soldado já se desvanecia, e trata-se aqui menos de uma diacronia histórica que de uma diferença de *plano*:⁴ “Não é na sequência temporal do domínio, na oposição entre o velho e o novo, que repousa a diferença essencial existente entre o burguês e o trabalhador”, e sim “sobretudo uma diferença de plano” (cf. idem, §3, p. 53-54). Já víamos que Jünger põe o conceito de “progresso” como máscara ilusória e também que enfatiza a importância da guerra e da revolução que se colocam – imediatamente, enquanto eventos – no plano mundial.

Em segundo lugar, as unidades do racional com o moral e da necessidade de segurança com as relações contratuais caracterizam a sociedade enquanto representação burguesa, mas “*esta sociedade não é uma forma em si, mas apenas uma das formas fundamentais da representação burguesa*”. Se o burguês “só conhece a guerra de defesa, isto é, não conhece em geral a guerra”, desconhecendo quaisquer elementos bélicos, por outro lado é incapaz de evitar a penetração da guerra “nas suas ordens, porque todas as valorizações que tem para lhes contrapor” – contratualismo, civilidade, iluminismo – “são de uma dignidade menor” (idem, §4, p. 56, grifo nosso).

Em terceiro lugar, finalmente, “*deve-se destruir a lenda da qualidade fundamental do trabalhador como uma qualidade econômica*”, que corresponde a uma “imagem ideal racional-virtuosa do mundo” que “coincide aqui com uma utopia econômica do mundo”. Seja como idealismo ou como materialismo – “uma oposição de espíritos imundos cuja força da representação não cresceu nem da ideia, nem da matéria” –, deve-se ter em conta que a “dureza do mundo só é domesticada pela dureza, não por

⁴ A palavra traduzida por plano aqui é *Rang*, que pode significar “grau”, “escalão”, “categoria”, “classe”, “qualidade”, “quilate”... Ou seja, diferente do plano [*Plan*] no sentido de plano econômico, como o plano quinquenal russo que Jünger menciona na obra.

prestidigações”. *Não é a liberdade econômica e o poder econômico “que são o eixo da rebelião, mas o poder em geral”* (idem, §5, p. 60-62, grifos nossos).

Na medida em que o burguês projetou os seus próprios objetivos nos do trabalhador, ele limitou, ao mesmo tempo, o objetivo do ataque a um objetivo de ataque burguês. Mas hoje suspeitamos a possibilidade de um mundo mais rico, mais profundo e mais frutífero. Para realiza-lo não basta um combate de libertação, cuja consciência se alimenta do fato da exploração. Tudo depende antes de o trabalhador reconhecer a sua supremacia e de se criar, a partir dela, os padrões próprios do seu domínio futuro. Tal robustecerá o ímpeto dos seus meios – da tentativa de debilitar o opositor através da rescisão surge a sua submissão através da conquista.

[...] Não são esses os meios do rebaixado e ultrajado, mas antes os meios do autêntico senhor desse mundo, os meios do guerreiro que dispõe das riquezas de províncias e de grandes cidades, e que dispõe tanto mais seguramente delas quanto mais as souber desprezar (idem, §5, p. 63).

Assim, pelo que foi exposto, na medida em que a “sociedade” como representação e *modus operandi* burguês não dá conta de lidar com a dimensão das forças postas em movimento, a ela se contrapõe a *Gestalt*: como dirá Jünger por duas vezes no §8, a figura é o todo que abrange/contém mais do que a soma de suas partes (idem, §8, p. 64 e 65).

Tenhamos em conta o que foi dito sobre a *Gestalt*, a importância que tinha naquele contexto. A figura é o que dá forma e, dando forma, estabelece a unidade, mas que é mais que a soma de suas partes, coisa “inalcançável para uma era anatômica” (idem, §8, p. 64), pois o homem também “é mais que a soma dos átomos, dos membros, órgãos e líquidos de que é composto”, assim como “um casamento é mais do que o homem e a mulher” e uma amizade “é mais do que dois homens e um povo é mais do que aquilo que pode ser expresso através do resultado de um recenseamento ou através de uma soma de votações políticas”. No século XIX, diz Jünger, “habitou-se a remeter para o reino dos sonhos qualquer espírito que se procurasse referir a este mais, a esta totalidade, como se eles tivessem lugar num mundo mais bonito, mas não na realidade” (idem, §8, p.

65) – recordemos a distinção nietzschiana entre sonho e forma simbólica a que nos referimos (subitem 2.1.3) a respeito da *Gestalt*.

Em segundo lugar, é importante destacar aquele desprezo pelo desejo burguês de segurança – que, cabe recordar, esteve presente, com ênfases diferentes, em Schmitt (como crítica ao pensamento jurídico caracterizado pelo princípio fundamental de segurança, previsibilidade, mensurabilidade e pelo normativismo abstrato) e em Heidegger (crítica ao fundamento metafísico da liberação do homem para o cerne da nova liberdade como autolegislação segura de si mesma, ao que se liga à ordem do método). Com Jünger, essa crítica implica toma-la como contraposição à uma disposição ao sacrifício guerreiro: há “duas espécies humanas, das quais se reconhece uma preparada para negociar a qualquer preço, a outra preparada para combater a qualquer preço” (idem, §9, p. 70).

Além de *Gestalt* e do tipo (*Typus*), Jünger também fala do singular (*Einzelne*). O singular também possui figura, “e o direito à vida mais imponente e inalienável, que partilha com as pedras, as plantas, os animais e as estrelas”, e como figura o singular também “abrange mais do que a soma de suas forças e faculdades” (idem, §8, p. 67). Mas é como tipo que o singular entra na ordem da figura e realiza seu destino:

Seria assim profícuo seguir como o singular, sob aspectos heroicos, aparece, por um lado, como o solado desconhecido que é aniquilado nos campos de batalha do trabalho, e como, por outro lado, precisamente por isso, surge como o senhor e ordenador do mundo, como tipo que comanda na posse de uma onipotência até agora obscuramente suspeitada. Ambos os lados pertencem à figura do trabalhador, e é isso que as une o mais profundamente possível onde se medem uma à outra no combate mortal (idem, §11, p. 72).

Como tipo, o singular “transporta em si o padrão, e a mais elevada arte da vida, na medida em que vive como singular, consiste em se tomar a si mesmo como padrão”, o que “constitui o orgulho e o luto de uma vida. Todos os grandes instantes da vida, os sonhos ardentes da juventude, a embriaguez do amor, o fogo da batalha, coincidem com uma consciência mais profunda da figura”, diz Jünger, “e a recordação é o regresso mágico

da figura que toca o coração e o persuade da imperecibilidade destes instantes. O mais amargo desespero de uma vida está em não se ter preenchido, em não estar à altura de si mesma”. Com sua figura, “o homem descobre ao mesmo tempo a sua determinação, o seu destino, e é esta descoberta que o torna capaz do sacrifício que ganha no sacrifício de sangue a sua expressão mais significativa” (idem, §8, p. 67-68).

Em terceiro lugar, finalmente, o próprio fundamento dessa ode ao sacrifício: à figura corresponde menos a vida de cada homem que aquilo que a vida de cada homem carrega consigo, justamente se ela está à altura “de si mesma” ou de seu “destino”, ou seja, a *substância*.⁵ O termo *Bestand* aparece já no §2, quando Jünger fala de sua penetração por valorizações e linguagem burguesas, e mesmo onde não aparece podemos ver o mesmo sentido de substância em outras passagens, como naquela citada no parágrafo acima sobre a “imperecibilidade” dos instantes que são os “grandes instantes da vida”, e acreditamos poder relacioná-la àquela metáfora do “magma” que explode em vulcões, por sua vez a metáfora usada para as guerras. Em tais momentos, a nosso ver e a partir do que já foi exposto, realiza-se a *vontade de poder*, que corresponde à irrupção do *elementar*. Enfim, devemos ter tudo isso em conta quando lemos que

A visão de figuras é um ato revolucionário na medida em que reconhece um ser na plenitude completa e unitária de sua vida.

A grande supremacia deste acontecimento é que ele se realiza para além tanto das valorizações morais e estéticas como também das valorizações científicas.

⁵ Reproduzimos aqui a nota de Alexandre Franco de Sá: “A palavra que aqui se traduz e traduzirá por *substância* é *Bestand*. Tal palavra, que significa aquilo que permanece, aquilo em que algo consiste (*besteht*), é usada frequentemente por Jünger para a significação do fundo, do núcleo imutável que pode manifestar-se fenomenicamente em formas variadas. Pensamos que *substância* é, neste sentido, o termo mais adequado para a sua tradução” (cf. JÜNGER, 2000 [1932] §4, p. 52, nota 6). Cabe observar, no entanto, que *Bestand* também pode ser traduzida por “*subsistência*”, e é esse o termo escolhido por Marco Aurélio Werle na tradução de *A questão da técnica* de Heidegger que utilizaremos no capítulo seguinte (cf. HEIDEGGER, 2007a). Heidegger usa o termo para se referir ao *pôr* desafiante que exige que cada vez mais o assim invocado esteja novamente disponível para uma encomenda ulterior, no sentido da metafísica que põe o ente e o exige a cada vez. Assim, importante observar que *Bestand* pode ser traduzido também por “estoque” e “acervo”. Jünger, no entanto, utiliza também o termo *substantielle Macht*, “poder substancial”, assim como *Substanz* (“substância”) do trabalhador e *heroischen Grundsubstanz* (“substância heroica fundamental”). Do ponto de vista da interpretação heideggeriana, *Substanz* e *Bestand* se ligam na medida em que é a *vontade de poder* que põe o ente. Mas acreditamos que de fato Jünger utiliza *Bestand* no sentido de “perenidade”, como pode ser traduzida também a palavra para o português.

Neste âmbito, à partida, não se trata de saber se algo é bom ou mau, belo ou feio, falso ou certo, mas de saber a que figura pertence [...].

No mesmo instante em que tal é conhecido e reconhecido, desmorona-se a aparelhagem gigantescamente complicada que uma vida que se tornou muito artificial instalou para a sua proteção, porque aquela atitude que, no começo de nossa investigação, caracterizamos como uma inocência selvagem já não precisa dela (idem, §10, p. 71, grifos nossos).

Diante da irrupção do elementar sob o domínio da figura do trabalhador, não são mais necessárias, portanto, as valorações morais e toda a estrutura de autosegurança erigida em torno do sujeito burguês.

Podemos agora mencionar a interpretação heideggeriana. Tenhamos em conta o que foi exposto no item anterior sobre a questão da “metafísica do sujeito” (ela mesma, segundo o pensamento heideggeriano, no horizonte mais amplo da metafísica ocidental da distinção entre ser e ente). Vimos que, para Heidegger, foi com Descartes que o *subiectum* se põe como “eu”, como “egoicidade”, um “eu” que se delimita pelo método e se articula com a representação – e sabemos que a adequada representação da realidade já visava a um domínio da natureza, uma dinâmica entre *saber* e *poder*, se usarmos os termos foucaultianos, embora aqui se trate sobretudo de uma transformação e domínio totais do mundo para cuja apreensão se faz necessário abandonar a linguagem e representações burguesas. Para Heidegger, o *tipo* jüngeriano seria a consolidação da metafísica do sujeito, que na era da técnica abre caminho para a vontade de poder se efetivar de maneira total.

O asseguramento do autodesdobramento supremo e incondicionado de todas as faculdades da humanidade até o domínio incondicionado de toda a Terra é o aguilhão que impele o homem moderno a irrupções cada vez mais novas e o obriga a assumir vinculações que colocam em segurança o asseguramento de seu procedimento e a segurança de seus fitos. Por isso, o elemento imperativo lucidamente estabelecido vem à tona em muitas formas e sob muitos véus. O imperativo pode ser: a razão humana e sua lei (esclarecimento) ou o real e factual que é erigido e ordenado a partir de uma tal razão (positivismo). O imperativo pode ser: a humanidade harmonicamente estruturada em todas as suas vinculações e cunhada com uma bela figura (humanidade do classicismo).

O imperativo pode ser: o desdobramento do poder da nação estabelecida sobre si mesma ou “os proletários de todos os países” ou povos e raças particulares. O imperativo pode ser: um desenvolvimento da humanidade no sentido do progresso de uma racionalidade de todo o mundo. O imperativo pode também ser: “o germe velado do respectivo tempo”, o desdobramento do “indivíduo”, a organização das massas ou os dois; por fim, a criação de uma humanidade que não encontra a sua figura essencial nem no “indivíduo” nem na “massa”, mas no “tipo”. O tipo unifica em si de uma maneira modificada o elemento único, que foi anteriormente requisitado pelo indivíduo, e a similaridade e a universalidade, que são exigidas pela comunidade. Mas a unicidade do “tipo” consiste em uma clara prevalência da mesma cunhagem que, contudo, não tolera nenhum igualitarismo desertificante, mas carece de uma hierarquia peculiar. Na ideia nietzschiana do além-do-homem não se prelineia um “tipo” particular de homem, mas antes, pela primeira vez, o homem sob a figura essencial do “tipo” [*Wesensgestalt des “Typus”*]. Precursores são o soldado prussiano e a ordem dos jesuítas, que são caracterizados por uma mistura peculiar de sua essência, uma mistura na qual o conteúdo interno de seu primeiro surgimento histórico pode ser quase completamente ignorado (HEIDEGGER, 2007b, p. 107-108).

Não importa que Heidegger não cite nominalmente Jünger, pois é claramente a reflexão jüngeriana sobre o *tipo* que se faz presente nessa passagem, mesmo que – ou exatamente pelo fato de que – em Jünger já se tratasse de uma apropriação da obra nietzschiana *A vontade de poder*: “A obra de arte”, instância escolhida por Nietzsche como lócus privilegiado para a expressão da vontade, “ali onde ela aparece *sem* artista, por exemplo: como corpo, como organização (corpo de oficiais prussiano, ordem jesuítica) [...]” (NIETZSCHE, 2008, §796, p. 397). Em *O Trabalhador* que Jünger se refere ao exército prussiano e à ordem dos jesuítas, além dos cavaleiros teutônicos, como modelos de uma vida espartana que se faz presente agora, mobilizando o mundo, na paisagem das oficinas.

quanto mais a vida puder ser conduzida de um modo cínico, espartano, prussiano ou bolchevista, tanto melhor será. [...] assim também seria uma bela imagem ver como o poderoso e caro arsenal da civilização é usado e dirigido por um pessoal que vive na pobreza monacal ou militar. Tal é um espetáculo que dá satisfação aos homens, e que sempre se repete quando há que realizar

altos esforços e orientar-se para grandes objetivos. Fenômenos como a ordem dos cavaleiros teutônicos, o exército prussiano, a *societas Jesu* são modelos, e deve-se reparar que aos soldados, aos sacerdotes, aos sábios e aos artistas é dada uma relação natural à pobreza. Esta relação não apenas é possível, mas até está próxima no meio de uma paisagem de oficinas, em que a figura do trabalhador mobiliza o mundo” (JÜNGER, 2000, §60, p. 196).

Tendo em vista que Heidegger diz que é a leitura de Nietzsche que fundamenta o imperativo da vontade de poder inclusive pela leitura que Nietzsche faz da filosofia anterior como instauradora de valores, podemos interpretar essa apropriação como a própria valorização heideggeriana do pensamento jüngeriano na genealogia que Heidegger estabelece sobre a metafísica do sujeito.

Trata-se antes de ver mais uma vez (e obviamente não somos originais neste ponto) a influência de Jünger sobre o pensamento de Heidegger a respeito do que este chamou de o “impensado” da tradição filosófica ocidental. Mas, mais importante que isso, trata-se de apontar que haveria tanto em Jünger como em Heidegger um pensamento que (i) tanto revela a presença avassaladora da técnica no mundo moderno como, simultaneamente, (ii) torna-o de certa forma *impensado* ao dar-lhe a configuração submetida a uma ressubstancialização (Jünger) ou a de uma crítica que remete a técnica à consolidação de uma metafísica trans-histórica (Heidegger).⁶

Esta será nossa hipótese a ser desenvolvida no terceiro capítulo deste trabalho, onde serão importantes tanto a indicação de P. Lacoue-Labarthe sobre o caráter propriamente *ficcionalizante* da *Gestalt* – que já apontamos com L-Labarthe e Nancy e retomaremos a seguir – como especialmente a reflexão feita por Hans Blumenberg sobre o problema da técnica, e veremos, comparativamente, como tal *problema* se colocava no pensamento de outros autores. Mas enfatizamos o que procuramos

⁶ Claro, não se deve entender essa dinâmica que apontamos como homóloga ao simultâneo movimento de desvelamento/velamento de que fala Heidegger (que se trata de uma nova relação com o ser, como foi exposto, contra a metafísica da distinção entre ser e ente, a epopeia ocidental da verdade), pois não se trata, como dissemos, de colocar o problema nos termos heideggerianos.

destacar, como norte dos dois primeiros capítulos (este e o anterior) deste trabalho, o problema central que se constituirá no condicionante para tal pensamento sobre a técnica, agora especificamente no que diz respeito a Ernst Jünger: o da *totalização*.

Feita a abordagem sobre a *Gestalt* jüngeriana, passemos agora ao segundo termo com o qual está entrelaçado, o do *domínio*.

2.2.2. O Domínio: sacrifício da individualidade e nova Lei

No §17 de *O Trabalhador*, Jünger diz que “talvez em nenhuma parte mais claramente do que na contemplação de ruínas, que nos são deixadas como testemunhos de unidades de vida que se afundaram, o espírito seja tocado pelo significado da obra”. Não “é apenas a destruição cujo triunfo desperta a pergunta pelo indestrutível – pelo secreto conteúdo destas oficinas há muito abandonadas, cujo significado, como muito bem sentimos, não pode, no entanto, perder-se”. Essas ruínas, em suas pedras “escondidas sob a hera ou sob a areia do deserto, não são apenas um monumento do poder dos poderosos, mas também do trabalho anônimo, do mais pequeno gesto, que aqui se realizou”: são elas “uma imagem simbólica da unidade de vida mais profunda, que o dia só raramente manifesta”. Nelas se cruzam tristeza e orgulho: “a tristeza pela fugacidade de todos os esforços; o orgulho pela vontade que, apesar disso, sempre de novo nos seus símbolos procura expressar que pertence ao imperecível”. E essa vontade, diz Jünger, “também vive em nós e na nossa atividade” (JÜNGER 2000, §17, p. 86).

Temos então uma articulação entre vontade-imperecibilidade-unidade. Dela, surge, para Jünger, a verdadeira liberdade. O singular, que – como já vimos – encontra sua unidade a partir de seus próprios termos, encontra-se também “na posição mais avançada do combate e do trabalho. Manter-se dentro desta posição e, no entanto, não se esgotar nela”, diz Jünger; “ser não apenas como campo do necessário, mas, ao mesmo

tempo, da liberdade – tal é uma capacidade que já foi caracterizada como o realismo heroico” (idem, §19, p. 89).

Neste ponto de *O Trabalhador*, Jünger se concentra na liberdade, na reivindicação de liberdade enquanto reivindicação de trabalho. Ela deve se afastar da esfera dos “ardilosos caçadores de votos”, dos “merceeiros da liberdade”, dos “palhaços do poder, que só conseguem conceber o sentido como fim e a unidade como número”, assim como “do esquema moral de uma cristandade corrompida, em que o próprio trabalho aparece como mau”. A reivindicação de liberdade como reivindicação de trabalho corresponde à era do trabalhador: “não se trata de uma nova camada política ou social tomar o poder, mas de uma nova humanidade, igual a todas as grandes figuras históricas, encher com pleno sentido o espaço do poder”. Nesta *nova humanidade*, “nada pode haver que não seja concebido como trabalho”. Trata-se, pois, de uma *nova totalidade*: “O trabalho é o ritmo do punho, dos pensamentos, do coração, a vida de dia e de noite, a ciência, o amor, a arte, a fé, o culto, a guerra; o trabalho é a oscilação do átomo e a força que move as estrelas e os sistemas solares” (idem, §19, p. 89-90).

Assim, vemos aqui como que em Jünger, com a figura e a totalidade desindividualizada do trabalho, se articulam os dois elementos que nas reflexões de Simmel se colocavam em contradição crescente: o *homem universal* (constituído pelo alargamento dos horizontes) e a *totalidade ideal* (o solo da sociabilidade cultivada e compartilhada). *Sem a preocupação com a formação do sujeito, já que o sujeito individual não mais importa, e sem a preocupação com uma esfera de mediação, humanidade e totalidade se correspondem.* Aquilo que em Simmel aparecia como problema, ou seja, a fragmentação no interior do mundo objetivado, torna-se em Jünger, ao contrário, o princípio de uma nova totalização.

Como já adiantamos no subitem anterior, a passagem do mundo burguês para o do trabalho é, para Jünger, “sobretudo uma diferença de plano”, sendo que “o trabalhador está numa relação com potência elementares de cuja mera presença o burguês nunca sequer suspeita”, e ligado a isto está que o trabalhador “seja capaz de uma liberdade totalmente

diferente da liberdade burguesa” (idem, §3, p. 54). Acreditamos que subjaz no texto jüngeriano uma apropriação da concepção nietzschiana do *eterno retorno*, no sentido da concepção do mundo em que, em vez de um progresso linear, tem-se um conjunto dinâmico de relações de forças em que se sucedem períodos de declínio, de destruição, com períodos em que se afirma a vontade de potência, o dionisíaco *dizer sim*, estando o eterno retorno em relação com a tarefa de transvaloração dos valores.⁷ A ênfase na liberdade enquanto reivindicação de trabalho, mais a diferenciação que Jünger estabelece com o pensamento cristão e sua concepção da passagem do mundo burguês para o do trabalho acabam tornando a questão da secularização irrelevante:

A produção ganha então em liberdade, sendo pressuposto que se quer reconhecer a liberdade e a autonomia como idênticas. No modo de expressão cristão, isso seriam graus de uma secularização progressiva – este modo de expressão não é para nós relevante, na medida em que reconhecemos precisamente como a nossa tarefa afastarmo-nos deste estado no seu conjunto, independentemente de onde este estado aparecer como secularizado ou não secularizado. Na medida em que o trabalhador não tem uma fé mais fraca, mas uma outra fé, esta diferença tem apenas aqui um valor de museu. Ela mostra relações de grandeza, mas nenhum grau de parentesco. O burguês está certamente ainda dentro do processo que é concluído por ele; o declínio do indivíduo anuncia, ao mesmo tempo, o último lampejo da alma cristã. É isto que dá a esta conclusão o seu autêntico significado. Contudo, temos de conceber que entre a figura do trabalhador e a alma cristã não pode subsistir uma relação, tão pouco como ela era possível entre esta alma e as imagens dos deuses antigos (JÜNGER 2000, §61, p. 199).

Mas esse aspecto de eterno retorno no texto jüngeriano não deixa espaço para o sujeito como ponto perspectivador – algo ressaltado por alguns intérpretes de Nietzsche⁸ –, pelo contrário, como o próprio Jünger

⁷ Sobre a concepção nietzschiana do eterno retorno, cf. MARTON, 2010 e especialmente RUBIRA, 2010.

⁸ Fernando Costa Mattos prefere fugir do que ele se permite chamar, kantianamente, de “antinomia dos leitores de Nietzsche” (“Nietzsche afirma a verdade última do mundo” *versus* “Nietzsche não afirma verdade alguma”) e tem como proposta tomar o perspectivismo nietzschiano como “fundada na noção de *indivíduo humano* como foco perspectivador – compreensão que remonta a Vaihinger e que vem sendo advogada, mais recentemente, por comentadores como Friedrich Kaulbach, Volker Grhardt e, em língua portuguesa, Antonio Marques”, autores que

diz, logo antes do parágrafo citado acima, tratar-se-ia antes de “uma união imediata entre o individual e o universal enquanto *medium* que lhe é adequado” (idem, §61, p. 199). Por esta formulação paradoxal (um *medium* que é a relação *imediata*), podemos entender que em Jünger também não há, como em Carl Schmitt, um lugar institucional – Estado, Igreja – que sirva de mediação entre o contingente e o transcendente. Podemos mesmo dizer que, de uma forma ainda mais radical, nem mesmo o contingente ou o transcendente têm mesmo alguma relevância: para Jünger, há a pura manifestação de uma imanência – a vontade – que, pela figura do trabalhador, constitui ela mesma sua unidade, uma totalidade que é tanto mais “horizontal”, pela expansão, que propriamente “vertical” (pela diacronia histórica ou pelo poder soberano que estabelece a ordem). Para Jünger, não há alternativa: o *tipo* ou é expressão de si mesmo e de seu domínio, ou é apenas resíduo.

Pois não se trata de uma nova camada política ou social tomar o poder, mas de uma nova humanidade, igual a todas as grandes figuras históricas, encher com pleno sentido o espaço do poder. Daí que tenhamos recusado ver no trabalhador o representante de um novo estado, de uma nova sociedade, de uma nova economia, pois ele ou é nada ou é mais, ou seja, ele é o representante de uma figura peculiar, que age segundo leis próprias, que segue uma vocação própria e que participa de uma liberdade particular. Do mesmo modo que a vida cavalheiresca se manifestava em qualquer pormenor de atitude de vida se basear no sentido cavalheiresco, assim a vida do trabalhador é ou autônoma, expressão de si mesma e, assim, domínio, ou não é nada senão um desejo de participação em direitos poeirentos, na fruição, tornada insípida, de um tempo que passou (idem, §19, p. 90).

Para Jünger, o indivíduo é parte do mundo burguês que se desvanece, e sua morte não se dá apenas com a passagem do tempo, mas é efeito

veem Nietzsche “não como ponto de ruptura, mas a radicalização do projeto crítico kantiano”. Para esses autores, pretender tirar o caráter subjetivo do perspectivismo para transferi-lo “a uma unidade circular primordial que abarcasse sujeito e objeto [...] seria um recuo dogmático na direção do Absoluto similar àquele que é operado por Fichte e Hegel, estando a única diferença substancial”, segue o autor, “no viés heraclítico do ‘Absoluto’ nietzschiano” (MATTOS, 2007, p. 80-81).

concreto das transformações e eventos que marcavam aquela época de passagem, e não só no campo de batalha.

O modo como o indivíduo morre tem muitos matizes – desde os tons variados em que a linguagem do poeta, o pincel do pintor esgota as últimas possibilidades à beira da ausência de sentido, até ao cinzento da nua e quotidiana vida de miséria, da morte econômica, tal como a inflação, um curso monetário anônimo e demoníaco, uma guilhotina invisível da existência econômica a preparou para incontáveis vítimas desconhecidas (idem, §31, p. 121).

O domínio a que corresponde uma vida autônoma que é expressão de si mesma nos leva de volta à reflexão heideggeriana – que, como já comentamos, parece ter sido bastante influenciada pela leitura do texto jüngeriano. Diz Heidegger: “No interior da história da modernidade e como a história da modernidade moderna, o homem enquanto centro e a medida procura colocar a si mesmo a cada vez por toda parte na posição de domínio, isto é, empreender o asseguramento desse domínio”. Para isso, “é necessário que ele se assegure cada vez mais de suas próprias capacidades e de seus próprios meios de dominação, deixando-os constantemente prontos uma vez mais para uma disponibilidade incondicionada” (HEIDEGGER, 2007b, p. 108). A isso podemos remeter, por exemplo, a seguinte passagem de *O Trabalhador*:

Na história das descobertas geográficas e cosmográficas, naquelas invenções cujo mais secreto sentido se manifesta como uma furiosa vontade de onipotência, onipresença e onisciência, uma furiosa vontade da mais ousada *eritissicut-Deus* [ser como Deus], o espírito como que se precipitou para além de si, para acumular um material que aguarda pela ordem e por uma poderosa penetração. Surgiu assim um caos de fatos, meios de poder e possibilidades de movimentos que está pronto como instrumentário para um domínio de grande estilo (JÜNGER 2000, §22, p. 93).

Jünger faz menção à frase da serpente a Eva no Gênesis, “*Eritis sicut dii scientes bonum et malum*”, “Sereis como deuses, conhecedores do bem e do mal”, frase que se faz presente também no *Fausto* (quadro V, cena III), de Goethe – é o que Mefistófeles, disfarçado de Doutor Fausto, escreve

no álbum de um aluno. Com Jünger, o caráter na verdade impessoal do impulso fáustico é radical. Como vimos, o agente da mobilização total é a figura do trabalhador, que é simultaneamente *fruto* e *agente* configurador da totalidade do trabalho. Assim, o lugar em que se põe a “vida autônoma” no sentido do tipo do trabalhador não é a sociedade burguesa tal como ela se desenvolveu, como suas distinções e desejo de segurança, mas, sim, o Estado – enquanto *locus* de comando – que não está ausente enquanto elemento importante na formulação jüngeriana. Vejamos.

Como vimos ao longo dos dois primeiros itens deste capítulo, tanto o movimento *völkish* quanto a mitologia nazista elaboraram a noção de um poder que seria a própria manifestação do *Volk*, e a concepção de liderança (a *Führung*) nazista colocava o Estado a serviço da raça, cuja galvanização se daria pelo Partido Nacional-socialista e especialmente pela figura particular do *Führer*. Com Jünger, já vimos, a raça dá lugar ao trabalhador, que, enquanto *Gestalt* da vontade de poder, por sua vez corresponde a um novo princípio de totalidade. Cabe agora destacar como se põe, na mitologia jüngeriana, o segundo termo que acompanha a *Gestalt*, ou seja, o domínio (*Herrschaft*). Ergue-se, então,

a pergunta pela legitimação, por uma referência ao poder particular e necessária, mas de modo nenhum conforme à vontade, referência essa que também se pode assinalar como encargo.⁹

É precisamente esta legitimação que deixa transparecer um ser já não com um poder puramente elementar, mas como poder histórico. A medida de legitimação decide sobre a medida de domínio que pode ser alcançada pela vontade de poder. Chamamos domínio a um estado no qual o espaço de poder ilimitado é referido a um ponto a partir do qual aparece como espaço de direito.

A pura vontade de poder, pelo contrário, possui tão pouca legitimação como a vontade de fé – não é a plenitude, mas um sentimento de falta que se expressa em ambas estas atitudes, nas quais o romantismo se despedaçou em si mesmo (JÜNGER 2000, §21, p. 92-93).

⁹ A palavra aqui é *Auftrag*, que além de “encargo”, “mandado”, “incumbência” pode ser traduzida também por “ordem” e “missão”.

Assim, para Jünger, não basta a pura vontade de poder, é preciso mesmo um espaço de direito. Mas aqui Jünger realmente se coloca no horizonte do pensamento nacional-socialista sobre o Estado: se o poder “é um sinal da existência”, por outro lado “também não há quaisquer meios de poder em si, mas os meios obtêm o seu significado através do ser que deles se serve”. Como em *A mobilização total*, novamente o “domínio aparente burguês” aparece como passagem, após a desintegração do Estado absolutista, para o novo domínio, em que a mobilização total corresponde à “terraplanagem de todas as fronteiras” (idem, §22, p. 93).

Ou seja, embora Jünger não tivesse aderido diretamente ao regime nazista, por outro lado, como observa David Roberts (2011, cap. 11), trata-se do mesmo horizonte em que a mobilização das massas pelo regime nazista correspondia à visão totalitária do *Estado como obra de arte total*.

Num sentido mais jüngeriano, coloca-se também, novamente, o ser que se serve do Estado é o trabalhador, que (i) corresponde a “uma unidade de vida sólida e determinada”, a “um ser indubitável”, que porta um “poder substancial [*substantielle Macht*]” que “é muito mais importante do que o combate por um poder abstrato” (idem, §22, p. 94); e (ii) cujo domínio se coloca na perspectiva total. “Sentido jüngeriano” este que, por sua vez, acabaria por corresponder àquele contexto em que o nascente regime nazista colocaria na ordem do dia a mobilização total para o rearmamento e soerguimento da economia alemã.

Segundo Jünger, o poder “não é, tão pouco como é o da liberdade, uma grandeza que pode ser captada em qualquer lugar no espaço vazio, ou como a qual qualquer nada consegue pôr-se em relação de qualquer maneira”. Jünger vê como “espetáculo insignificante” a tomada de poder do Estado pelo trabalhador – fazendo referência óbvia ao socialismo marxista. “O poder dentro do mundo do trabalho não pode”, diz Jünger, “ser outra coisa do que a representação da figura do trabalhador. Está aqui a legitimação de uma vontade de poder particular e de um novo tipo”, e qualquer atitude “à qual esteja dada uma relação real ao poder também se deixa reconhecer em ela conceber o homem não como o objetivo, mas

como um meio, como o portador tanto do poder como da liberdade”. E, como vimos, faz parte do realismo heroico e do caráter total do trabalho a esfera do combate, por isso podemos entender que Jünger diga então que a “mais profunda felicidade do homem consiste em ser sacrificado; e a suprema arte do comando, em indicar objetivos que sejam dignos do sacrifício” (idem, §22, p. 94-95). Liberdade, pois, para Jünger, e *pôr-se a serviço*, e mesmo em *sacrifício*.

Em nome de quem ou de quê deve o homem sacrificar-se? A resposta já foi dada: em nome, ou melhor, *a serviço* da mobilização total. O domínio da figura “põe ao seu serviço o sentido do tipo, ou seja, do trabalhador. A figura não se pode captar através do conceito universal e espiritual de infinitude, mas através do conceito particular e orgânico de totalidade” (idem, §41, p. 147). Por um lado, “o centro de gravidade da atividade” se desloca “do caráter individual do trabalho para o caráter total do trabalho”; por outro, e dado que isso vale “para qualquer tipo de atividade em geral”, há também “o aparecimento do soldado sem nome, do qual se tem de saber que pertence ao mundo das figuras, mas não a um mundo da paixão individual”. E não se trata somente do soldado, pois “há também o Chefe do Estado-Maior desconhecido”. Assim, para “onde quer que o olhar se dirija, recai sobre um trabalho que é realizado neste sentido anônimo” (idem, §31, p. 118).

Temos, pois, um processo impessoal que é o do próprio desenvolvimento do mundo do trabalho, que exige o tipo do trabalhador e ao mesmo tempo é levado a cabo por ele, que não é mais uma individualidade. Trata-se de um movimento autorreferente e em expansão. E seu caráter impessoal não implica uma concepção puramente imanentista ou anárquica, pelo contrário. Nesse novo domínio é importante “o papel de patrão supremo que começa a recair cada vez mais claramente no Estado”, pois as mais variadas atividades e necessidades, naquele contexto – e podemos pensar aqui naquela distinção entre Estado total “quantitativo” e “qualitativo” de Schmitt –, “reclamam soluções cada vez mais penetrantes de uma

natureza total, das quais apenas o Estado, e [...] um Estado de um tipo muito particular, é capaz” (idem, §63, p. 206).

Na verdade, a caracterização desse tipo especial de Estado já começa a ser configurado no §43, quando Jünger estabelece uma hierarquia: (a) num nível mais abrangente, na “base da pirâmide”, estão os vínculos nos quais o singular “não é insubstituível, mas completamente substituível, e isso numa medida que é igual às exigências de qualquer boa tradição”. Neste nível, diz Jünger, a ditadura é apenas o sinal de uma carência, pois o tipo “não conhece nenhuma ditadura, porque liberdade e fidelidade são para ele idênticas”; (b) no segundo nível da hierarquia (é o próprio Jünger que usa o termo), temos o caráter especial do trabalho e a “espécie ativa” que se distingue por “não possuir apenas uma formação passiva, mas também uma direção”. Segundo Jünger, pode-se reconhecê-la, dentro das profissões e das terras, “em já poder ser tratada inequivocamente como trabalhador. Isto explica-se por já estar em relação à metafísica, em relação à conformidade desta atividade com a figura”. O trabalho passa a ter “uma dignidade cultural”, num sentido em que “as regras do século XIX, particularmente as da psicologia, se tornaram inválidas”. Jünger já menciona aí a figura do soldado anônimo e suas “virtudes ativas, de coragem, de prontidão e de espírito de sacrifício”, e menciona também, sem especificação, “ordens peculiares, as construções orgânicas particulares, em que o tipo ativo se une para ter efeitos”, numa “multiplicidade de construções planificadas”; (c) finalmente, o terceiro nível, temos “a arte possível do Estado e o domínio no mais elevado estilo, isto é, o domínio mundial” (idem, §43, p. 152-154).

Avaliar-se-á sempre demasiado estreitamente uma propriedade que, mais do que todas as outras, se reserva para a caracterização do alemão – a ordem – se não se conseguir reconhecer nela o reflexo robusto da liberdade. A obediência é a arte de escutar, e a ordem é o estar preparado para a palavra, o estar preparado para o comando que, como o raio de um relâmpago, vai do cume às raízes. Cada um e cada coisa está na ordem feudal e o guia é reconhecido em ele ser o primeiro servo, o primeiro soldado, o primeiro trabalhador. Daí que tanto a liberdade como a ordem se relacionem não com a sociedade, mas

com o Estado, e que o modelo de cada organização seja a organização militar e não o contrato social. Daí que o estado do nosso mais extremo vigor seja atingido quando não se persiste nenhuma dúvida sobre o comando e o séquito. Deve-se reconhecer o seguinte: que domínio e serviço são um e o mesmo. A era do terceiro estado nunca reconheceu o admirável poder desta unidade, pois os prazeres demasiado fáceis e demasiado humanos pareciam-lhe desejáveis (idem, §1, p. 51).

Embora Jünger pretenda que tal unidade/totalidade em que se dá a união entre domínio e serviço seja o ultrapasso do niilismo, Heidegger vê o tipo do trabalhador como último estágio da metafísica ocidental, levando, através de sua concepção de figura do trabalhador, a transposição da metafísica do sujeito para seu domínio total sobre o mundo – ou, como diz Lacoue-Labarthe, “a vontade de poder como ‘caráter total’, na época moderna (na época da técnica) da ‘realidade do real’” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 59).

Vimos com Lacoue-Labarthe, no item anterior, que com Platão inaugurava-se o imperativo da verdade enquanto alcance da Ideia, dando-se a articulação entre *paideia* (formação), *logos* (razão) e *diké* (justiça), o que implicava a conjunção entre adequação, justeza, retidão do olhar e enunciação. Tomando a leitura de Heidegger, diz o autor:

é exatamente pelo fato de mobilizar, se ousamos dizer, os conceitos de *trabalho*, de *figura* (ou de *forma*) e de *controle* [*maîtrise*] (ou *dominação*) [...] que Jünger permanece preso à própria linguagem e articulação das ‘palavras-mestras’ do niilismo. Ou seja, da metafísica. O conceito de *Gestalt*, em particular, embora Jünger o oponha à ‘simples ideia’ (no sentido da *perceptio* dos modernos, da representação para um sujeito) retém nele, na medida em que a figura só é acessível em um ver (um *Sehen*), o essencial da sobredeterminação ‘óptica’, ‘eidética’ ou ‘teórica’ que subordina de parte a parte todo o discurso ontológico do Ocidente. E nomeadamente desde Platão: no *Sehen* de Jünger, trata-se com efeito deste *ver* ‘que entre os gregos se designa *idein*, palavra que Platão utilizou para um olhar que não vê o mutável, sensível e experimentável, mas o imutável, o ser, a *idéa*’. *Gestalt* é portanto o último nome da Ideia, o último nome que designa o ser ‘teorizado’ em sua diferença para com o ente, ou seja, que designa a transcendência ou o meta-físico como tal. Portanto, não há o menor acaso – assim como Platão às vezes pensa na transcendência ou

na produção transcendental (no *Her-Vor-bringen* do pre-sente – do *An-wesende* – pela presença – o *Anwesen* –, do ente pelo ser) em termos de ‘tipo’ ou ‘selo’ (*tipos*) – no fato de Jünger pensar ‘a relação da forma com aquilo que ‘forma’, a *Gestaltung* (a figuração), como ‘a relação entre o sinete e a marca’ (*Stempel/Prägung*). Em ambos os casos se deixa circunscrever, ordenada sob a ontologia eidética como tal, à onto-ideo-logia, aquilo que deve ser chamado rigorosamente de *onto-tipo-logia*. Com a diferença de que a impressão (o *Prägen*), em Jünger, é interpretada de maneira ‘moderna’ como ‘doação de sentido’[...]. O que significa dizer que a onto-tipo-logia, em Jünger, pressupõe ainda, ao fundamento do ente na sua totalidade, uma humanidade já determinada como *subjectum*: ‘a presença figural pré-formada de uma espécie de homem (tipo) forma a extrema subjetividade, cujo surgimento é marcado pela consumação da metafísica moderna, e que é (re)presentada [*dargestellt*] no pensamento desta metafísica’ (idem, p. 59-60).

De fato, em algumas passagens de *O Trabalhador* Jünger fala de um olhar que se põe à distância, “um olhar [*Blicke*] que esteja separado por uma distância cósmica dos jogos e contrajogos dos movimentos”, que “diferencia-se dos esforços para conceber a unidade da vida na sua mais superficial possibilidade, nomeadamente como adição, ao captar a forma criadora, a obra, que se dá apesar de todas as oposições ou com a sua ajuda” (JÜNGER 2000, §18, p. 88). O que se dá é novamente uma autor-referência de *uma figura que se dá a si mesma no sentido de sua própria objetivação*. Em *Sobre a dor* (de 1934), Jünger ainda dirá que o “rosto disciplinado” é “um rosto fechado” que “mira um ponto fixo e é unilateral, objetivo, rígido”, e em “toda sorte de instrução rígida notamos em seguida que a intervenção de regras e prescrições fixas e impessoais tem sua decantação no endurecimento do rosto” (JÜNGER, 2003b, §9, p. 45). Trata-se de uma “segunda consciência, mais fria”, que “está apontando na capacidade de nos vermos como um objeto” (idem, §14, p. 70).

Na primeira seção da segunda parte de *O Trabalhador*, “Do trabalho como forma de vida”, Jünger diz que o trabalho, agora, “não é então uma atividade pura e simples, mas a expressão de um ser particular que procura realizar o seu espaço, o seu tempo, a sua legalidade”, e daí “que não conheça qualquer oposição fora de si mesmo”. Ou seja, trata-se daquela

unidade que tira seu valor somente de si, mas aqui não se trata do singular – que, ademais, como já vimos, é substituível –, nem da “espécie ativa”, se a tomássemos como sujeito, mas de um *sistema*: “Aqui, os sistemas *mu-dam* efetivamente o seu sentido” (JÜNGER 2000, §28, p. 108-109, grifo no original).

O trabalho, o qual pode ser tomado como modo de vida em relação ao homem, e como princípio em relação à sua eficácia, aparece como estilo em relação às formas. [...] tal explica-se por a consciência ser o seu pressuposto ou, para o expressar de outro modo, por a cunhagem [*Prägung*] ser o último ato através do qual se faz notada uma moeda. Assim, para referir a exemplos, um funcionário, um soldado, um agricultor ou uma comunidade um povo, uma nação podem já estar num campo de forças completamente alterado sem estarem disso conscientes (idem, §28, p. 110).

Tal consciência, diz Jünger, não pode ser uma consciência de classe (ou seja, limitada), pois trata-se, como já sabemos, de um processo total. Novamente colocamos: trata-se de um processo levado a cabo por aquela “espécie ativa”? O termo não aparece aqui, e o que emerge é mesmo um processo autônomo: “Pois não se trata de esquematizar o mundo, de o moldar sob quaisquer reivindicações especiais, *mas de o digerir*”, e a “destruição cai como a geadas sobre o mundo em declínio, cheio de lamentos de que os bons tempos passaram. Estes lamentos”, diz Jünger, “são tão infinitos como o próprio tempo; é a *linguagem da antiguidade que neles se expressa* (idem, §28, p. 110, grifos nossos).

No §29, na mesma seção, temos a mesma ambiguidade ou paradoxo entre atividade e conformidade diante de um processo autônomo, sintetizada pela sentença: “Temos que ver que nascemos numa paisagem de gelo e de fogo” que “pressupõe como atitude uma superabundância de cetismo guerreiro”. Tal “atitude guerreira” deve atribuir “valor tático” às coisas, submetendo-as a uma “vontade estratégica”.

É nesse sentido que se deve ver o nosso mundo, se não se pensar em resignar: completamente em movimento e, no entanto, ansiando pelo que é fixo; deserto

e, no entanto, não sem sinais ígneos pelos quais a mais íntima vontade se vê confirmada.

Aquilo que pode ser visto não é a ordem definitiva, mas a mudança da ausência de ordem *debaixo da qual se pode adivinhar uma grande lei* (idem, §22, p. 112, grifo nosso).

Certo é que, como disse Jünger já no §7, trata-se da “lei da estampa [*Stempel*, que pode ser traduzido também por sinete, carimbo] e do cunho [*Prägung*, cunhagem]”, mas que tal lei, que “decide sobre a hierarquia no reino da figura”, não é “a lei de causa e efeito”, e já indica que “na época em que entramos, o cunho do espaço, do tempo e do homem deve ser reconduzido a uma única figura, a figura do trabalhador” (idem, §7, p. 64). E tal figura, que emerge pela morte do “indivíduo enquanto representante de uma ordem enfraquecida e destinada ao declínio” (idem, §32, p. 122), corresponde ao tipo que “cunha-se numa clareza particular nos focos em que se concentra *o sentido do acontecer*” (idem, §33, p. 125, grifo nosso). Diante disso, deve-se anular qualquer distanciamento crítico, ou seja, elimina-se aquela dimensão reflexiva tão essencial para a tradição liberal:

A bipolaridade do mundo e do singular constitui a felicidade e o sofrimento do indivíduo. *O tipo*, pelo contrário, *dispõe cada vez menos dos meios para se separar criticamente do seu espaço*, cuja visão, a um olhar estranho, tem de aparecer como um conto terrível ou maravilhoso. *Este processo, esta fusão* manifesta-se no crescimento dos contextos objetivos pelos quais o singular é reivindicado (idem, §42, p. 149, grifos nossos).

Como vimos no primeiro capítulo, Simmel apontou o processo em que a maior autonomia do sujeito correspondia a uma maior autonomização do mundo objetivado, autonomização que acabava por se voltar contra a própria formação da subjetividade individual, alienando-a. Com Jünger, temos a resolução do problema com a dissolução da subjetividade em seu novo espaço, *a fusão do sujeito na mobilização total*.

Assim, importa para nós não tomar a formulação jüngeriana no sentido de Heidegger, como consumação de uma metafísica ocidental, *mas de vê-la em sua historicidade própria enquanto proposta política*, ou seja,

como projeto de totalização. É esse o sentido histórico que podemos apreender dessa proposta de destruição do mundo burguês e (re)totalização do homem com o espaço, ou seja, como constituição de uma nova Lei, mediante a imposição dessa *Gestalt*, do “domínio do trabalhador” que não é nada mais que uma nova Ordem, onde o indivíduo deve se transmutar em “tipo” e obedecer ao comando.

Nem mesmo ao particularismo alemão Jünger escapa totalmente – “já demasiado tempo que o alemão habita junto deste espetáculo indigno [das representações burguesas] [...] e o único consolo o de que este espetáculo pode bem realizar-se na Alemanha, mas de modo nenhum dentro da realidade a alemã” (JÜNGER 2000, §4, p. 58); “Este cultivo rigoroso de uma estirpe que se forma no deserto de um mundo completamente racionalizado e moralizado sugere a comparação com o desenvolvimento do prussianismo” (idem, §20, p. 91). Mas o que mais importa aqui é tentar clarear o tipo de *representação* de que se vale Jünger. Neste sentido, faz-se importante recordarmos a reflexão sobre a *Gestalt* feita por Lacoue-Labarthe e J-L. Nancy, a *Gestalt* como parte de um *artifício ficcionalizante*, que se dá pela elaboração de uma *mitologia política* em que o “tipo” na mais é que um *modelo* que se tenta impor.

Vejamos agora como se coloca a questão da linguagem em Jünger, e tenhamos em vista o que apontamos no primeiro capítulo: que ao pensamento da *Bildung* era importante a linguagem como mediação – parte fundamental da “terceira instância”, como formulou Humboldt – entre passado e futuro e entre sujeito e mundo exterior, e com Simmel emergia o problema da perda da reflexividade da linguagem pela autonomização do mundo objetificado. Agora, pudemos ver como o problema era eliminado por Jünger pela dissolução da subjetividade na mobilização total.

2.2.3. A nova linguagem

Para Simmel, a riqueza humana é constituída pelo fato de que os produtos da vida objetiva pertencem também a uma ordem objetiva de

valores, não fluida, ou seja, a uma ordem de valores lógica ou moral, religiosa ou artística, técnica ou jurídica. Na medida em que os produtos da vida objetiva manifestam-se dessa maneira, como portadores de valores, eles são tirados do isolamento do ritmo do processo da vida e, além disso, o próprio processo da vida “obtem com isso uma significação que não seria alcançada pela não-interrupção de seu simples curso”. Assim, nas “objetificações do espírito sobressai uma acentuação de valor – que com efeito nasce na consciência subjetiva – com a qual esta consciência, no entanto, se refere a algo que está além da consciência subjetiva”. E “o valor não precisa de maneira alguma ser sempre positivo, entendido no sentido do bem”, pois “o mero dado formal de que o sujeito realizou algo objetivo, de que a vida deste se materializou a partir daquele é percebido como algo significativo”. Dessa forma, sentimos “toda a vivacidade de nosso pensamento na inamovibilidade de normas lógicas, toda a espontaneidade de nossa ação vinculada a normas morais” (SIMMEL, 1998c, p. 85).

Assim, naquela dimensão do cultivo – que no primeiro capítulo vimos relacionar-se com a noção de “terceira instância” ou de “mundo” como formulada por Humboldt –, temos que, por um lado, “o fato decisivo” é que nela “são agrupados vontade e inteligência, individualidade e ânimo, forças e disposição de almas específicas (e também de um conjunto delas)”; por outro lado, o cultivo da cultura implica uma dinâmica de cultivo *pela* cultura.

Na felicidade do criador advinda de sua obra – não importando quão grande ou pequena ela seja –, ao lado da descarga das tensões internas, da comprovação da força subjetiva e da satisfação com respeito à exigência preenchida, existe provavelmente ainda uma satisfação objetiva pelo fato de esta obra passar a existir, pelo fato de o universo das coisas que têm um certo valor ter sido acrescido desta peça. Talvez não haja nenhuma fruição pessoal da própria obra que seja mais sublime do que percebê-la em sua impessoalidade e em seu distanciamento de toda nossa subjetividade (idem, p. 86).

Tudo aquilo que é *naturalmente* objetivo, como o mar e as flores, os Alpes e o céu estrelado, “têm o que se poderia denominar seu valor apenas

em seu reflexo na alma subjetiva, pois, uma vez abstraindo da humanização mística e fantástica da natureza, ela constitui justamente uma totalidade contínua coerente”, diz Simmel, totalidade essa “cuja indiferente conformidade a leis não inveja nenhuma parte de um acento fundamentado em sua existência objetiva, não inveja sequer uma existência objetivamente delimitada por outras”. Pois importa que somente “nossas categorias humanas recortam partes específicas desta totalidade, às quais acoplamos reações estéticas, sublimes e simbolicamente significativas”. Assim, um “nascer do sol que não é visto por nenhum olho humano não acresce absolutamente valor ao mundo, nem o torna mais sublime, uma vez que sua facticidade objetiva prescinde dessas categorias”. Mas “tão logo um pintor reproduza a atmosfera, o sentido da forma e da cor e a capacidade de expressão deste nascer do sol em um quadro, passamos a considerá-lo um enriquecimento, uma elevação de valor da existência em geral” (idem, p. 87-88).

Porém, mesmo o âmbito artístico começava a ser afetado por aquilo que já expusemos da reflexão de Simmel no primeiro capítulo: a autonomização do mundo objetivo (ou objetivado). O sociólogo notava alguns fenômenos negativos que se põem “em contraste com o valor de cultura enquanto elevação da totalidade de nosso eu”. Vimos que Simmel – em a “A divisão do trabalho...” – apontava uma impressão de que a conversação, tanto íntima como social, se tornava mais superficial e desinteressante e diagnosticava como problema o fato de a máquina ter se tornado mais inteligente que o trabalhador. Como expusemos, a autonomização do mundo objetivo pela técnica se chocava com a dimensão do cultivo. Agora, em “O conceito e a tragédia da cultura”, Simmel fala de pessoas que, “apesar de seu interesse cultural, demonstram indiferença por conteúdos específicos da cultura”, além de “fenômenos que apenas parecem ser valores culturais, como certas formalidades e refinamentos da vida, que ocorrem em épocas decadentes”, onde “a vida em si tornou-se vazia e sem sentido”. Agora, “o desenvolvimento individual só pode retirar das normas sociais o bom comportamento social, das artes a fruição improdutiva e do

progresso técnico apenas o lado negativo da ausência de esforço e da indiferença do curso do dia”, diz Simmel, “surgindo um tipo de cultura formal-subjetiva, sem aquele *entrelaçamento* interior com o elemento objetivo, que preenche o conceito de uma cultura concreta” (idem, p. 89-90).

Como colocamos no início do subitem anterior, se Simmel diagnosticava um fosso que se abria entre o homem universal (nova dimensão da subjetividade) e a totalidade ideal (agora ao mesmo tempo autonomizada e fragmentadora), agora tal problema é dissolvido por Jünger. Como já colocamos, a nova humanidade de Jünger pressupõe uma liberdade que é a liberdade de se colocar à serviço da e em sacrifício pela mobilização total. Diante da totalidade do trabalho, a subjetividade individual não mais importa.

O processo de mobilização de que fala Jünger é o de uma transformação e domínio totais do mundo para cuja apreensão se faz necessário abandonar a linguagem e as representações burguesas. Sem a preocupação com a formação do sujeito, humanidade e totalidade se correspondem. Aquilo que para Simmel se tornava um problema, ou seja, a autonomização do mundo objetivo, com Jünger ele será configurado como nova era em que a liberdade é a liberdade de se colocar a serviço da mobilização total. Essa nova – e paradoxal – liberdade terá sua própria linguagem.

Para Jünger, não seria difícil “reprovar ao trabalhador que a sua substância, como um metal que ainda não se fundiu em pureza, seja penetrada por valorizações burguesas, e que a sua linguagem, a qual pertence indubitavelmente ao século XIX, seja rica em conceitos que são formados pelos questionamentos do século XIX”, pois, “quando começou a falar pela primeira vez, ele estava destinado ao uso destes conceitos para se fazer compreender, e a delimitação de suas reivindicações foi determinada pelas reivindicações do opositor” (JÜNGER, 2000, §2, p. 52). A superação da linguagem do opositor, pois, passa necessariamente pela crítica de seus fundamentos. Antes de mais nada, “sociedade”, como já vimos, é para Jünger “apenas uma das formas fundamentais da representação burguesa”, que se baseia na “imagem ideal de uma humanidade, cuja fragmentação

em Estados, nações ou raças [...] não repousa senão num erro de pensamento”, erro que se corrigia “no curso do tempo através de contratos, através do iluminismo, através da civilidade ou, simplesmente, através do progresso dos meios de transporte” (idem, §4, p. 56). Agora, a mobilização total exige o estímulo das contradições. Por isso, diz que “ter indicado ao trabalhador a sociedade como o supremo objetivo do ataque” é um erro, pois a “tarefa é a transmutação de todos os vínculos responsáveis em relações contratuais até a rescisão” (idem, §4, p. 56).

A sociedade renova-se através de aparentes ataques a si mesma; o seu caráter indeterminado, ou antes sua ausência de caráter, traz consigo que ela também ainda consiga abarcar em si a sua mais intensa autonegação. Os seus meios são duplos: ou remete a negação para o seu polo individualmente anarquista, e incorpora-o na sua substância ao submetê-la ao seu conceito de liberdade; ou prende-a ao polo aparentemente oposto da massa em si, e transforma-a aí, através da contagem, através da votação, através da negociação ou da discussão, num ato democrático.

A sua disposição feminina trai-se em ela não procurar colocar a partir de si qualquer oposição, mas procurar assumi-la em si. Sempre onde se lhe depara uma reivindicação caracterizada como decisiva, a sua mais sutil corrupção consiste em explicá-la como uma manifestação do seu conceito de liberdade, e em legitimá-la deste modo diante do fórum da sua lei fundamental, isto é, em torná-la inócua (idem, §4, p. 57).

Temos aqui uma crítica semelhante à de Carl Schmitt sobre a indecisão decorrente da conversa parlamentar incessante. (E vimos que, numa perspectiva particular, Heidegger também criticava o “falatório” típico da sociedade burguesa). Para Jünger, como já vimos, há “duas espécies humanas, das quais se reconhece uma preparada para negociar a qualquer preço, a outra preparada para combater a qualquer preço”. Aqui se fundamenta “a mais profunda justificação para o combate pelo Estado, a qual doravante não se tem de referir a uma nova interpretação do contrato, mas a um encargo imediato, a um destino” (idem, §9, p. 70), e é nesse instante que o singular

declara o combate de vida ou de morte. Então, do singular, que no fundo não é mais que um empregado, surge um guerreiro, da massa surge o exército, e a colocação de uma nova ordem de comando surge no lugar da alteração do contrato social. Isto afasta o trabalhador da esfera das negociações, da compaixão, da literatura, e ergue-o à esfera da ação, transforma os seus vínculos jurídicos em militares – isto é, ele possuirá guias, em vez de defensores, e a sua existência tornar-se-á medida, em vez de precisar de interpretação.

Pois o que são os seus programas até agora senão os comentários a um texto originário que ainda não está escrito? (idem, §4, p. 60)

Assim, temos que um “texto originário, ainda não escrito” substituiu a negociação, o contrato social, a “literatura”, e a existência do trabalhador, em sua ação, torna-se a própria medida, “sem precisar de negociação”. A linguagem do trabalho, pois, é “uma linguagem tão primitiva quanto abrangente”, mas “que anseia traduzir-se em tudo aquilo que pode ser pensado, sentido e querido” (idem, §30, p. 114). Por isso, deve-se buscar a “essência desta linguagem” não apenas no mecânico. “Há campos de batalha como paisagens lunares em que reina uma troca abstrata de fogo e movimento”, movimento que “só pode ser visto realmente com os olhos de um estrangeiro porque abrange tão completamente a consciência dos que nele nasceram como o meio do ar que se respira, e porque é tão simples como maravilhoso”, daí que “seja tão extremamente difícil, e mesmo impossível, descrevê-lo, tal como é impossível descrever o timbre de uma língua ou o ruído de um animal. Apesar disso, é suficiente tê-lo visto uma vez onde quer que seja para o voltar a reconhecer em qualquer lado” (idem, §30, p. 114-115).

Vimos que a figura do trabalhador corresponde à mobilização total e um domínio que não almeja outra coisa que não uma dimensão planetária. Além disso, como na noção nietzschiana de eterno retorno, trata-se não de uma diacronia, mas de uma passagem a uma outra esfera que é a de um novo domínio. Mas, fundamentalmente, trata-se de *almejar uma unidade que é tanto espacial quanto temporal, na medida que abole o tempo, ao menos no que diz respeito à temporalidade progressiva surgida a partir de finais do século XVIII*. Isto porque, como já expusemos – como na noção

de eterno retorno –, trata-se de uma totalidade que não é uma “evolução” de uma era anterior (mas sim a “subjugação do passado”), nem um momento destinado a ser superado pelo “progresso”. Segundo Jünger, uma “figura histórica é, no mais profundo, independente do tempo e das mudanças das quais parece brotar”, e a “história não produz quaisquer figuras, mas muda-se com a figura. Ela é a tradição que a si mesma se dá um poder vencedor” (idem, §26, p. 101).

Portanto, em Jünger, temos a forma de um Estado total, hierárquico, que é menos a forma político-jurídica que o *estado do trabalho*. Ele se opõe ao Estado burguês enquanto diferença de *plano*. *Eritis-sicut-Deus* não nos remete aqui nem ao pecado original, nem à originalidade da obra humana, mas à extravasão da vontade como energia vulcânica – uma metáfora, utilizada em *A mobilização total*, que podemos remeter para aquilo que, em *O Trabalhador*, Jünger chega a nomear como substância (*Bestand*).

Mas, assim como Schmitt e Heidegger, e recordando que Descartes mantinha um princípio de infinitude da alma diante do mundo finito, Jünger se afasta de um imanentismo ou fundamentação na subjetividade. No seu caso, como já exposto, é o princípio nietzschiano da vontade de poder que fundamenta uma remissão do sujeito numa totalidade. “A figura não se pode captar através do conceito universal e espiritual de infinitude”, diz Jünger, “mas através do conceito particular e orgânico de totalidade” (idem, §41, p. 147). Assim, a linguagem não deve ser mais a conversação liberal, baseada em representações, representatividade e contrato burgueses, nem importa também, e por isso, que a tradição da *Bildung* se desvaneça. Ao contrário, devemos nos ater à nova linguagem, adequada à mobilização total, linguagem que é “tão primitiva quanto abrangente” e decorre de que “se desvanece a velha distinção entre forças mecânicas e orgânicas” (idem, §30, p. 114-115).

“Não se trata para nós do velho ou do novo”, diz Jünger, “também não se trata de meios ou instrumentos. Trata-se antes de uma nova linguagem que, de repente, é falada, e o homem responde ou permanece mudo – e isso decide sobre a sua realidade”. Diante da mobilização total,

do “bater dos teares de Manchester, o matraquear das metralhadoras de Langermark”, o que emerge “são sinais, palavras e frases de uma prosa que quer ser interpretada e dominada por nós. [...] Trata-se de se adivinhar a lei secreta, mítica hoje e para todos os tempos, e de se servir dela como arma. Trata-se de ter em seu poder a linguagem”. Mas, “Se aqui nos compreendemos, já não é precisa mais nenhuma palavra” (idem, §39, p. 142).

Para Jünger, há “uma embriaguez do conhecimento que é mais do que de origem lógica, e há um orgulho nas proezas técnicas, no começo do domínio ilimitado sobre o espaço, que possui uma suspeita da mais misteriosa vontade de poder”, que constitui aquele “pando de fundo” do progresso. “Daí que para nós esteja fora de questão aquela atitude que procura contrapor ao progresso os meios inferiores da ironia romântica e que é a característica segura de uma vida enfraquecida em seu núcleo. A nossa tarefa”, diz Jünger, “não é ser o adversário do tempo, mas a sua última cartada” (idem, §12, p. 74-75). A passagem de plano, pois, “significa o aniquilamento da cobertura de superfície liberal que, no fundo, não é mais que uma aceleração do seu autoaniquilamento” e também “a mudança do âmbito nacional para um espaço elementar”, no qual será falada “uma linguagem que já hoje é compreendida em muitos pontos da terra e que, quando ressoar neste espaço, será concebida como um sinal de rebelião” (idem, §55, p. 186).

Segundo Jünger, o *elementar* corresponde à livre disposição da vontade, do combate e do perigo, repousando além do círculo burguês, “é o irracional e, deste modo, o puro e simplesmente imoral”. Ele aparece “como o sem sentido” diante do “muro divisório da razão” do mundo burguês, que se afasta “de outros fenômenos, do crente, do guerreiro, do artista, do marinheiro, do caçador, do criminoso e, como foi afirmado, também do trabalhador” (idem, §13, p. 76). E o “ataque ao culto da razão” é desqualificado pelo pensar burguês “como irracional”. O burguês “deve ser concebido como o homem que reconhece a segurança como um valor supremo e que determina a condução da sua vida de acordo com isso”, e o

“poder supremo pelo qual vê esta segurança assegurada é a razão”. Mas, como nos mostram os exemplos da tragédia grega, diz Jünger, “o perigo está sempre presente” e “não apenas quer ter parte em qualquer ordem, mas é também a mãe daquela segurança suprema da qual o burguês nunca pode tornar-se participante” (idem, §13, p. 77).

Assim, o que “é perigoso, no brilho da razão, se manifesta como o sem sentido e, deste modo, se perde da sua reivindicação de realidade. Trata-se, neste mundo”, diz Jünger, “de ver o que é perigoso como o sem sentido, e este é superado no mesmo instante em que, no espelho da razão, aparece como erro” (idem, §13, p. 78).

É possível possuir uma fé sem dogma, um mundo sem deuses, um saber sem máximas e uma pátria que não pode ser ocupada por nenhum poder do mundo? São questões nas quais o singular tem de testar o grau do seu armamento. De soldados desconhecidos não há falta; mais importante é o reino desconhecido, sobre cuja existência não é preciso nenhum acordo (idem, §29, p. 112).

Sendo assim, desvelar o “poder substancial” do trabalhador é “muito mais importante do que o combate por um poder abstrato, cuja posse ou não posse é tão inessencial como uma liberdade abstrata”. Ele “está antes numa ligação inseparável com uma unidade de vida sólida e determinada, como um ser indubitável” (idem, §22, p. 94). Neste sentido, qualquer “atitude à qual esteja dada uma relação real ao poder também se deixa reconhecer em ela conceber o homem não como o objetivo, mas como um meio, como o portador tanto do poder como da liberdade” (idem, §22, p. 95). A frase seguinte deixa claro que devemos nós mesmos fazer o esforço para abstrairmo-nos da noção burguesa de liberdade, pois esclarece o sentido (ou *sem sentido*) da liberdade de que fala Jünger: “O homem desdobra a sua suprema força, desdobra o domínio por todo o lado onde está ao serviço. O mistério da linguagem de comando genuína é que ela não faz promessas, mas põe exigências”. Devemos, talvez, destacar daquela primeira sentença o “conceber o homem... como *meio*”. Pois – seguindo o parágrafo – a “mais profunda felicidade do homem consiste em ser

sacrificado; e a suprema arte do comando, em indicar objetivos que sejam dignos do sacrifício” (idem, §22, p. 95).

Enfim, ao *estado total do trabalho* correspondem a dissolução da razão e das representações burguesas e a dissolução do indivíduo e da subjetividade – e a dissolução do indivíduo já fora e será, anos depois, seu aniquilamento físico nos campos de batalha. Mas importa aqui destacar que a irrupção do elementar e do sem-sentido no estado total do trabalho significam a *dissolução completa da distinção entre sujeito e objeto* – que, embora tenha fundamentado uma visão positivista/objetivista do mundo, também é essencial, como apontamos, para um pensamento crítico e para uma dimensão liberal de cultivo. Trata-se, pois, da radicalização daquele processo que Simmel via com preocupação, o da autonomização do mundo objetivado: para ele, como vimos, a “monstruosa expansão da matéria do saber objetivamente dada permite, e mesmo obriga, o uso de expressões que realmente passam de mão em mão como receptáculos fechados, sem que o conteúdo de pensamento neles de fato condensado se abra para cada usuário”.

Agora o pensamento não se faz necessário, pois a figura (*Gestalt*) do trabalhador significa a fusão completa do sujeito com o processo da mobilização total. Daí que a linguagem é *uma linguagem sem palavras* e que *o tempo não tem historicidade* (ou, como diz Jünger em passagem citada, “figura histórica é, no mais profundo, independente do tempo e das mudanças das quais parece brotar”).

Se conseguimos, na descrição de algumas alterações que temos como significativas na substância humana, onde se fala da figura, deixar aberto um lugar vazio, uma janela que só pode ser enquadrada através da linguagem e que tem de ser preenchida pelo leitor através de uma outra atividade que não a de ler, damos por cumprida esta parte preparatória de nossa tarefa (idem, §27, p. 103).

Talvez não seja por acaso identificarmos no texto de Jünger metáforas que ligam a substância e a vontade de poder ao magma e ao elementar; analogias entre a figura do trabalhador e a da ordem teutônica, da ordem

jesuíta, do soldado prussiano; equiparações entre todas as guerras e a metaforização de todas elas na imagem da explosão de vulcões. Tais metáforas e analogias são aqui menos um veículo para o pensamento que uma função metonímica num pensamento tautológico.

O estudo de Lacoue-Labarthe em *A imitação dos modernos* (LACOUÉ-LABARTHE, 2000), como expusemos anteriormente, destaca a importância que tinha o termo *Gestalt* na época a que nos referimos. Sua articulação com o mito (no sentido da mitologização e citação) fora tematizada por Walter Benjamin em seu estudo (de 1914-1915) sobre Friedrich Hölderlin, ao qual Heidegger também se dedicaria no momento da “virada” em sua obra para aprofundar o problema do ser e formular seu pensamento sobre a arte. A discussão que faz o autor conduz para uma formulação teórica a respeito da *mimesis* e no que diz respeito especificamente à leitura de Heidegger sobre Jünger. Neste caso, irá o próprio Lacoue-Labarthe retomar a obra de Platão para mostrar um aspecto fundamental que, segundo ele, ficaria em segundo plano na reflexão heideggeriana: o papel da *Darstellung* (apresentação). Platão reconhecia o papel que tinha a literatura – isto é, a literatura mítica – na educação das crianças, e sua influência se dava pela faculdade mimética, ou seja, como princípio de identificação segundo modelos. É a partir da *Darstellung* que se impõem aquelas tarefas, submetidas à *alétheia* (verdade), da adequação, justeza, retidão do olhar, em suma, a *Herstellung* (instalação, fabricação). Ou seja, trata-se da interpretação demiúrgica da *mimesis*, futura metafísica da subjetividade e da representação (“*Vor-stellung*”, *colocar-diante*, como traduz Marco Antônio Casanova a hifenização de *vorstellung* feita por Heidegger e que tem a ver com a questão do *ver* mencionada acima); trata-se pois da submissão da *mimesis* ao lugar da *enunciação*. Aqui, *Lógos* e *díke* significam a repartição dos papéis na comunidade pelo princípio

educador. Enfim, pela *paideia* os mitos e fábulas eram submetidos à (usando o termo heideggeriano) onto-tipo-logia.

Como destaca Lacoue-Labarthe, o princípio mimético se dá como imitação (no sentido de apropriação) dos gregos (ou de um aspecto de seu pensamento) no que diz respeito ao vitalismo e à forma simbólica, contrapostos ao racionalismo (enquanto conformação do sujeito e representação da realidade). Se esse princípio de imitação trabalha com modelos, vimos que Jünger põe como modelos da figura do trabalhador os cavaleiros teutônicos, o exército prussiano e a ordem jesuíta. E se a leitura heideggeriana se atém à *lógica interna* que constitui e movimenta a metafísica ocidental,¹⁰ Erich Auerbach estudou a história da transmissão e mutação de sentido do termo *figura*, da filosofia grega para o pensamento cristão, onde passa a referir a “algo histórico que anuncia alguma outra coisa que também é real e histórica” (AUERBACH, 1997, p. 27) –

No caso específico, trata-se do comentário do autor à obra *Adversus Marcionem*, de Tertuliano (ca. 160 - ca. 220 dc), em que, segundo Auerbach, aparece pela primeira vez esse “estranho e novo significado de *figura* no mundo cristão”, em que a figura de Josué (que teria, em vez de Moisés, conduzido o povo de Israel para a terra prometida) seria uma profecia fenomenal ou prefiguração do futuro Salvador, Jesus, que conduz o “segundo povo” para a terra prometida da beatitude eterna (idem, p. 26-27).¹¹

Talvez Jünger, soldado culto que chegou a ler toda a obra de Ariosto durante um intervalo em plena guerra,¹² tivesse em conta não apenas a

¹⁰ Como foi exposto, para Heidegger há uma história da metafísica que é menos histórica no sentido historiológico que no sentido da instauração de uma metafísica: a distinção entre ser e ente estabelece em si um antes e um depois, constituindo-se a história pela busca da verdade, que na metafísica do sujeito será a história do domínio do mundo.

¹¹ “Agora vamos voltar à nossa indagação semântica e indagar como os Padres da Igreja chegaram ao novo sentido de figura. Os primeiros trabalhos da literatura cristã foram escritos em grego, e a palavra mais frequentemente usada neles como ‘prefiguração’ – na *Epístola de Barnabas*, por exemplo – é *typos*. Isto nos conduz à presunção [...] de que figura passou diretamente de seu significado geral de ‘formação’ ou ‘forma’ para seu novo significado; e de fato seu uso pelos mais antigos escritores eclesiais parece indicar que tenha sido mesmo assim” (AUERBACH, 1997, p. 39). “A interpretação figurada”, destacava o autor, “foi de grande uso prático para as missões do século IV e seguintes; foi constantemente empregada em sermões e na instrução religiosa, muitas vezes, claro, misturada com interpretações puramente éticas e alegóricas” (idem, p. 38).

¹² “deixando, à direita, Saint-Quentin em chamas, deslocamo-nos para nossos lugar de descanso, em Montbréhain, uma aldeia maior, que ainda havia sofrido pouco com a guerra e oferecia alojamentos muito confortáveis. [...]

releitura dos gregos, mas também toda essa tradição sobre figuração, embora, claro, com Jünger se ausentasse o elemento religioso-escatológico – ao menos explicitamente.¹³ Mas para Jünger, uma “figura histórica é, no mais profundo, independente do tempo e das mudanças das quais parece brotar”, e a “história não produz quaisquer figuras, mas muda-se com a figura. Ela é a tradição que a si mesma se dá um poder vencedor” (JÜNGER, 2000, §26, p. 101).

Isso é apenas uma hipótese que foge do escopo de nosso trabalho. Além disso, também não é o objetivo aqui ratificar ou refutar a leitura heideggeriana – que enfatiza a ligação, no interior de uma metafísica ocidental, do *tipo* ou figura do trabalhador jüngeriano com a *Herstellung* da filosofia platônica –, mas sim atermo-nos ao sentido político do uso do termo *Gestalt* naquele contexto.

Com Jünger, o grau de ficcionamento inerente à *Gestalt* é completamente encoberto pela mitologia política a que ela serve, o que quer dizer que não se admite nenhum grau de reflexibilidade. Aqui se faz importante o outro estudo também já mencionado de Lacoue-Labarthe, em co-autoria com Jean-Luc Nancy, *O mito nazista*. Como dissemos, embora Jünger não compartilhe o fundamento racial e exponha um estado total do trabalho em primeiro plano com relação ao Estado-sujeito, sua escrita é tão afirmativa – isto é, isenta de exposição argumentativa e hipotética, assim como de referências e objeções – quanto a linguagem dos ideólogos nazistas. Ou seja, trata-se de percebermos aqui *mais* que uma falta, no sentido de ausência de “uma reflexão sobre a base material e espiritual da própria atividade crítica” e de “uma perda de compreensão histórica e dialética dos fenômenos”, e de ver em Jünger a expressão radical do ressentimento

ocupamos a trincheira da posição Siegfried na condição de companhia reserva. O frescor do verão era dos mais belos; durante o dia, ficávamos sentados nos caramanchões construídos na encosta ou tomávamos banho e remávamos no canal. Durante esse tempo, li com grande prazer, estendido sobre a grama, todo o Ariosto” (JÜNGER, 2013, cap. “Contra indianos”).

¹³ Cf. o que dissemos na Apresentação a respeito do Movimento Revolucionário Conservador, em que o catolicismo tinha grande peso e podemos pensar que a reação à figura do indivíduo moderno dava-se não apenas no horizonte das críticas kantianas e do pensamento cartesiano, mas tendo-se em conta também o legado luterano. Além de que devemos ter em conta que, como prefigurações da figura do trabalhador, Jünger coloca a Companhia de Jesus, a Ordem dos Cavaleiros Teutônicos e os soldados da Prússia.

anticapitalista reacionário e alienado da pequena burguesia, como foi colocado por Willi Bolle, com referência principal às críticas de Walter Benjamin (contemporâneo de Jünger) e de Karl Heinz Bohrer (cf. BOLLE, 1994).

Não queremos dizer que tal crítica seja equivocada e que falte em Bolle, na abordagem do projeto fascista, exatamente o caráter de *projeto*, mas cabe destacar que, com Jünger, a *mobilização total* é mais que um misto de diagnóstico e programa político, mas – é nossa hipótese central – trata-se da formulação de uma nova normatividade, uma nova *Lei* diante da fragmentação dos referenciais liberais que desabaram com a Grande Guerra. É pelo princípio de *totalidade* que Jünger tematizará a técnica e a dissolução do sujeito e da racionalidade crítica. Do ponto de vista da totalidade, portanto, a dissolução do sujeito e da racionalidade crítica são antes o novo e o desejável que uma lacuna.

O demônio da técnica

Como observou Anton Kaes (1993), não apenas na obra de Jünger, mas também no horizonte intelectual (o termo é nosso) que marcava a Alemanha nos anos que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, havia uma percepção de que o processo de militarização e mobilização posto em marcha pela guerra não havia cessado após seu fim. É nesse sentido que o autor traça um paralelo entre outro filme de Lang, *M - Eine Stadt sucht einen Mörder* (*M - O vampiro de Düsseldorf*), de 1931, e o filme *Westfront 1918*, de 1930, dirigido por Georg Wilhelm Pabst e baseado no romance *Vier von der Infanterie* (*Quatro de Infantaria. Frente Ocidental, 1918*), de Ernst Johannsen, publicado no ano anterior. Como coloca o autor, embora o filme de Lang não tenha como tema a guerra, que é o que constitui o enredo do filme de Pabst, eles revelam uma similaridade na medida em que o primeiro apresenta Berlin como uma cidade em estado de total mobilização, preparada para enfrentar o inimigo, que toma a forma de um invisível assassino em série. Fazendo referência também à obra de Brecht *Mann ist Mann* (“O homem é o homem”), da mesma época (1926), Kaes aponta o sentido de objetivação do espaço urbano com a desintegração do indivíduo, num momento em que parece se expandir o anonimato e a desintegração do espaço social da cidade.

Como aponta o autor, as obras de Jünger das décadas de 1920 e 1930 antecipam em várias décadas a reflexão de Paul Virilio sobre a cidade superexposta, mas em sinal político inverso, devido ao elogio do domínio de uma visão objetiva e fria, materializada na fotografia. Teríamos aqui uma ambivalência com, de um lado, um olhar perscrutador e vigilante (Kaes

faz também referência a *Vigiar e Punir*, de Foucault) e, de outro, uma maneira de lidar com a ansiedade gerada pelos choques da modernidade, sejam eles provocados pela própria técnica, seja pela mencionada desintegração no espaço urbano da metrópole.

Nos ensaios tais como “Guerra e fotografia” (*Krieg und Lichtbild*, 1930),¹ “Sobre o perigo” (*Über die Gefahr*, 1931)² e “Sobre a dor” (*Über den Schmerz*, 1934),³ bem como na coletânea *O Coração Aventuroso* (*Das abenteuerliche Herz*, 1929),⁴ essa ideia de uma Nova Objetividade, que implica um “olhar frio e objetivo”, emerge como capacidade de o ser humano tratar o corpo como um objeto e lança-lo, à distância, no combate e no sacrifício. A isso se liga uma crítica ao desejo burguês por segurança. Tais tematizações serão sistematizadas no ensaio *O Trabalhador*. O perigo, para Jünger, “não apenas quer ter parte em qualquer ordem, mas é também a mãe daquela segurança suprema da qual o burguês nunca poder tornar-se participante” (JÜNGER, 2000, §13, p. 77). Seguindo o ponto de vista do pensamento jüngeriano, como veremos, há apenas um paradoxo aparente entre o elogio do perigo e a reivindicação de uma “segurança suprema”.

Enfim, um problema que emerge da obra de Jünger e se tornará problema filosófico para Heidegger é a emergência da técnica – o que, antes dele, Simmel tinha problematizado como a emergência de uma totalidade autônoma. O que pretendemos não é endossar ou refutar a leitura heideggeriana sobre Jünger, ela mesma, em parte, condicionada pelos dilemas daquele contexto. O que pretendemos mostrar é como essa mitologia política teria produzido, no mesmo momento em que trazia à tona o problema da técnica, sua mistificação mediante sua subordinação à totalização. Se explicitamente o que Jünger pretendia, como os nazistas e o movimento *völkish*, era a realização do *destino* alemão (e também

¹ Cf. JÜNGER, 1993b.

² Cf. JÜNGER, 1993a.

³ Cf. JÜNGER, 2003b.

⁴ Cf. JÜNGER, 1991.

planetário, no caso do Jünger), o sentido desse destino, desse *telos* peculiar, seria o da realização histórica enquanto reconstituição de uma totalidade.

3.1. O problema da técnica

Segundo Hermínio Martins, a literatura sociológica a respeito da questão da técnica, entre os séculos XIX e XX, gira em torno de noções tais como “domínio”, “controle” ou “conquista” da natureza e pode ser dividida em duas tradições ideais- típicas: a “Prometeica” e a “Fáustica” – a primeira acentuada após a Revolução Francesa e a segunda culminando com as reflexões de Heidegger. Sem desconsiderar suas variantes internas, o autor assim as sintetiza:

a tradição Prometeica liga o domínio técnico da natureza a fins humanos e sobretudo ao bem humano, à emancipação da espécie inteira e, em particular, das “classes mais numerosas e pobres” (na formulação Saint-Simoniana). A tradição Fáustica esforça-se por desmascarar os argumentos Prometeicos, quer subscrevendo, quer procurando ultrapassar (sem solução clara e inequívoca) o niilismo tecnológico, condição pela qual a técnica não serve qualquer objetivo humano para além da sua própria expressão (MARTINS, 1997, p. 290).

A visão prometeica da técnica teria como expoentes máximos os positivistas franceses, os quais tomaram como ponto de partida a teodiceia de Rousseau, segundo a qual os males humanos surgem na e da sociedade. “Esta sobressocializada teodiceia”, segundo o autor, “foi olhada por muitos pensadores depois da Revolução Francesa como tendo proporcionado um poderoso estímulo às políticas revolucionárias e totalitárias e encontra-se porventura na raiz do ‘desejo de uma revolução total’ que embebe o Idealismo Alemão pós-kantiano” (idem, p. 291). Mas os adeptos da via prometeica – entre eles até mesmo alguns dos críticos mencionados – viam a técnica como “o grande instrumento para o rápido e completo melhoramento da condição humana, em especial da ‘classe mais numerosa e

pobre'. Uma sociedade científico-industrial permitiria ultrapassar as estruturas da opressão humana”, aquelas diagnosticadas por Rousseau, “e aceder a uma condição da sociedade e da história liberta dos jugos (‘do governo das pessoas à administração das coisas’, uma fórmula saint-simoniana subscrita por muitos pensadores não-positivistas, socialistas e não-socialistas)” (idem, p. 291). O autor destaca a importância do filósofo e economista francês Saint-Simon (1760-1825), teórico do socialismo utópico.

Martins estabelece uma linha histórica entre essa visão prometeica, surgida pois no pós-Revolução Francesa, e o pensamento presente ao longo de décadas do século XX sobre a “pós-história” (como a ainda recente tese do “fim da história” do economista político Francis Fukuyama), destacando sobretudo a influência da obra do matemático e economista Antoine-Augustin Cournot (1801-1877), influência reivindicada pelo cientista político estadunidense Georges Friedmann num debate em 1949 sobre o tema da industrialização e da tecnocracia, passando também – em suas particularidades – por Augusto Comte (1798-1857, filósofo francês, fundador da sociologia e do positivismo), pelos socialistas utópicos e pelo marxismo russo (cf. idem, p. 291-305). Mas o que nos interessa é apontar que, no caso da visão fáustica da técnica e da ciência, segundo o autor, sua “primeira formulação geral” em “uma abordagem da história mundial” foi a elaborada pelo historiador e filósofo Oswald Spengler em sua obra *A decadência do Ocidente*, publicado em 1918, “para coincidir (intencionalmente) com o súbito e completamente inesperado colapso militar e industrial da Alemanha” (idem, p. 306).

A recepção da obra de Spengler na Inglaterra foi no sentido de “uma das mais bizarras exibições na galeria de horrores intelectual” que se deu “pelo nome de filosofia especulativa ou metafísica da história”, mas sua influência na Alemanha se deu menos em sua pretensão de “totalizar” a história mundial e mais nas leituras que o viam como um diagnóstico, como “ambição de decifrar o enigma do futuro, ao proporcionar, pela analogia com a medicina clínica nela oferecida, tanto um diagnóstico dos

tempos como um prognóstico para o Ocidente e para o mundo numa conjuntura de crise grave”, apresentando “uma imagem da técnica e da ciência que, numa ou noutra versão, viria a tornar-se realmente hegemônica na Alemanha da República de Weimar e do Terceiro Reich” (idem, p. 306).

Segundo Martins, umas das “afirmações mais gerais da imagem fáustica diz respeito à dependência conceitual e ontológica da ciência em relação à técnica”, servindo a ciência sempre a um *a priori* tecnológico, “como disse o heideggeriano de esquerda, Marcuse”, desprezando questões de natureza mais epistemológicas e metodológicas da ciência em trabalhos mais especializados para afirmar o imperativo da manipulação experimental e do controle prático (idem, p. 307-308). O autor aponta também questões como a de a tecnologia e as ciências modernas serem um corte ou uma concretização da técnica e da ciência anteriores, assim com aquela outra questão sobre sua relação com particularidades culturais/nacionais em que a técnica moderna seria a manifestação de um *ethos* próprio (cf. idem, p. 309 e seg.). Neste último caso, a técnica não derivaria “primariamente de uma racionalidade cognitiva anterior (a ‘razão soberana’), mas pode antes ser vista como manifestadora dos valores básicos (a ‘vontade soberana’) de uma cultura; esta pode ser chamada uma teoria expressivista da técnica” (idem, p. 312), lembrando o autor o peso que tinha, na Alemanha, a noção de *Lebensphilosophie* (“filosofia da vida”). A isso se liga, como destacaremos adiante, a legitimação da técnica e da ciência-como-tecnologia “pelos engenheiros-filósofos na Alemanha de Weimar, os quais procuraram enfatizar as facetas culturais (não-instrumentais, calculativas, transferíveis, universalistas) da técnica” (idem, p. 312).

Por fim, cabe destacar com o autor que a situação e o “clima de opinião” da Alemanha no após-Grande Guerra favoreciam as análises fáusticas. “A imagem fáustica da guerra moderna foi sempre ‘infinitista’”, já que, segundo ela, “o que está na raiz da técnica moderna é a vontade, a ‘vontade de poder’ que em última análise não passa de ‘vontade de vontade’”, aponta o autor, e embora ele não cite, faz-se óbvia um tipo de

recepção da obra de Nietzsche que procuramos destacar neste nosso trabalho. Segue o autor: desta forma, “em agudo contraste com as teorias prometeicas da técnica, de modo nenhum se trata de um princípio de ‘suficiência’, de uma resistência interna ou introjetada ao seu dinamismo, porque nenhum estado de coisas definitivo pode valer como satisfação final para a vontade de poder”; por isso, tais análises contrapõem à fé na racionalidade da história uma visão “destinarista” da técnica e da história:

Com sua retórica da ‘sorte’ e do ‘destino’, colocam-se em forte oposição, não apenas relativamente a qualquer crença na inteligibilidade da história como processo regido por leis, ou como um veículo de lógica dialética, mas também a qualquer visão libertária da neutralidade ou do caráter puramente instrumental da técnica (idem, p. 314).

Profundamente hostis aos valores e instituições liberais e democráticos, “quer em termos gerais, quer nas suas manifestações germânicas”, a concepção fáustica da técnica

implicava que a verdadeira vocação da técnica moderna apenas pudesse ser cumprida em sociedades que rejeitassem os valores liberais, democráticos, universalistas e igualitários ocidentais. A imagem da técnica-como-cultura, tão esforçadamente propagada pelos engenheiros-filósofos ansiosos por legitimar a técnica junto da direita político-cultural, implicava uma afinidade eletiva entre a técnica moderna e o governo autoritário, assim como entre a técnica moderna e uma ordem social organizada em torno dos princípios de hierarquia, autoridade e disciplina. Para que a técnica cumpra o seu destino, deve satisfazer preocupações nacionais “autênticas” – tanto a favor da comunidade alemã que representava como contra o ocidente. Heidegger, de maneira notória, nunca haveria de entender o sucesso tecnológico do ocidente democrático durante e após a Segunda Guerra Mundial (idem, p. 315-316).

Hermínio Martins aponta ainda que, “a despeito do seu profundo desprezo pelo Iluminismo, muitos fáusticos fizeram uma retrospectiva bastante mais alargada da sua putativa genealogia histórico-filosófica dos nossos atuais problemas tecnológicos” (idem, p. 315). Vejamos agora, nos subitens seguintes, como a técnica – num contexto em que seria usada

como arma – passa a ser objeto de confrontação intelectual como um elemento fundamental, ou elemento motivador, de um pensamento sobre o *sentido* ou *fundamento da história*.

3.1.1. A técnica como nova dimensão do trágico: Simmel e Spengler

Começemos por Simmel, pois sua noção de tragédia da cultura já indica um tipo de amálgama entre um conceito, digamos, “clássico” – o de tragédia – e um objeto que representa o elemento novo – a técnica. Ela representa um tipo de fenda no interior da *Bildung*.

No capítulo anterior destacamos, em Simmel, o que o sociólogo conceitualizou e também diagnosticou: o *homem universal*, constituído pelo alargamento dos horizontes proporcionado pelos meios modernos de circulação (transportes e mercadorias), e a *totalidade ideal*, ou seja, o solo da sociabilidade cultivada e compartilhada, agora entravam em contradição devido à autonomização do mundo objetivo, cujos fatores principais eram, segundo Simmel, a divisão do trabalho e a circulação do dinheiro. Assim, diz o sociólogo em “O conceito e a tragédia da cultura” que

O acervo do espírito objetivado, que cresce interminavelmente, atíça pretensões no sujeito, desperta nele veleidades, invade-o com sentimentos de insuficiência e desamparo peculiares e finalmente entrelaça-o em relações totais de cuja totalidade ele não pode se esquivar, a menos que domine seus conteúdos específicos. Assim surge a situação problemática típica do homem moderno: o sentimento de ser circundado por inúmeros elementos culturais que não lhe são desprovidos de significação – elementos culturais que no conjunto possuem algo de opressivo, porque ele não pode assimilar interiormente a todos individualmente, e tampouco pode simplesmente descartá-los, uma vez que eles pertencem potencialmente à esfera do seu desenvolvimento cultural (SIMMEL, 1998c, p. 105).

Para Simmel, o conceito adequado para apreender esse fenômeno, o da divisão do trabalho, deve ser observado tanto no nível da produção como no do consumo. Ao trabalho especializado “falta, em função de seu caráter fragmentário, a essência do que é próprio do plano da alma, que

de outro modo é facilmente perceptível no produto do trabalho, quando este aparece inteiramente como obra de um único homem” (SIMMEL, 1998b, p. 52).

A elevação da energia e da habilidade físico-psíquica, que comparece na atividade parcial, colabora na eliminação da personalidade total unitária que, nela, é de pouco proveito: a atividade especializada deixa-a mesmo frequentemente atrofiar-se, ao retirar dela uma quantidade de força imprescindível à configuração harmônica do eu; em outros casos, o desenvolvimento da atividade especializada implica um estrangulamento do núcleo da personalidade, ao constituir-se como uma província com autonomia ilimitada, cujos produtos não afluem ao centro. A experiência parece mostrar que a totalidade interior do eu se produz essencialmente na atuação recíproca com a coerência e com o acabamento dos afazeres da vida (idem, p. 51-52).

Essa atrofia da personalidade em meio às atividades especializadas se reforça quando a própria conversação – como já destacamos anteriormente – se torna, para Simmel, superficial, desinteressante, menos séria que em comparação com o final do século XVIII, tanto a comunicação íntima quanto a social. A máquina se tornara mais inteligente que o trabalhador.

Assim, para Simmel, tem-se uma experiência de atrofia da subjetividade decorrente da hipertrofia dos produtos culturais, cada vez mais objetificados. Nas palavras de Simmel, “quanto mais perfeitamente uma totalidade formada por contribuições subjetivas absorver em si a parte, quanto mais o caráter de cada parte realmente valer e atuar apenas como parte de uma totalidade, mais ela viverá uma vida oposta a todos os sujeitos que a produziram” (idem, p. 54). Portanto, o “produto da época capitalista é um objeto autocentrado, com leis de movimento próprias, cujo caráter é estranho ao próprio sujeito produtor”. Para Simmel, este “fato adquire sua representação mais reveladora no momento em que o trabalhador tem a necessidade de comprar o produto de seu próprio trabalho, caso ele deseje tê-lo” (idem, p. 55). Seja na relação entre produtor e sua(s) obra(s), seja entre o produtor e os consumidores, “o conteúdo da

cultura se torna cada vez mais, e com consciência crescente, um espírito objetivo”, e dado o ritmo em que essa objetivação progride, “torna-se cada vez mais compreensível o fenômeno maravilhoso, do qual nós partimos: a elevação cultural dos indivíduos pode manifestamente ficar abaixo da elevação cultural das coisas – em termos concretos, funcionais e espirituais” (idem, p. 66).

O papel da circulação monetária tem também papel fundamental nas reflexões de Simmel. Como bem coloca Francisco Rüdiger, é ela que mantém coesa, em movimento centrífugo, a “constelação formada pelas diversas esferas da vida moderna” cujas finalidades interiores “tendem a se dissociar da consciência, senão de todos os que não têm posição de liderança, pelo menos daqueles que não vivem sob sua direta legalidade” (RÜDIGER, 1999, p. 3). Segundo Simmel,

O êxtase das pessoas para com os triunfos do telégrafo e do telefone geralmente leva-as a desconsiderar o fato de que o que realmente importa é o valor do que se tem a dizer e que, comparada com isso, a velocidade ou vagar dos meios de comunicação é, em geral, uma preocupação que só alcançou a presente situação ilegitimamente.⁵

É nesse sentido, então, que “a cultura moderna pode ser vista como palco de uma tragédia, cuja raiz é o crescente predomínio dos meios sobre os fins, das técnicas sobre os valores transcendentais” (idem, p. 3). Como observa ainda Simmel,

Não devemos nos deixar enganar pela tremenda quantidade de inteligência que criou os fundamentos teóricos da tecnologia moderna e que, de fato, parece colocar em prática o sonho de Platão de tornar a ciência soberana sobre a vida. No entanto, os fios pelos quais a tecnologia tece as energias e os materiais da natureza em nossa vida são facilmente vistos como grillhões que nos amarram, torando indispensáveis muitas coisas que poderiam e até deveriam ser dispensadas na mesma medida em que a essência da vida esteja em causa. Foi afirmado, com referência à esfera de produção, que a máquina, que deveria

⁵ SIMMEL, G. **The philosophy of money**. Londres: Routledge, 1990, p. 482 *apud* Rüdiger, *op. cit.*, p. 9.

aliviar o homem de seu trabalho escravo em relação à natureza, forçou-o a se tornar um escravo dela (SIMMEL, 2011, p. 524).⁶

Assim, embora o conceito de tragédia da cultura, desenvolvida a partir da dinâmica entre sujeito e objeto no âmbito do processo do cultivo tenha um caráter a-histórico (ou trans-histórico), como observa Leopoldo Waizbort, é com a modernidade, tendo em vista a circulação do dinheiro mais a divisão do trabalho, que a tragédia da cultura apresenta a “separação cada vez mais acentuada e irreversível de sujeito e objeto”, onde “a forma da objetividade enquanto tal possui uma capacidade de realização ilimitada”, expandindo-se cada vez mais, “como um moto perpétuo, em progressão geométrica, dominando vastos territórios, sobrepondo-se ao sujeito”, observa o autor, a partir de *Soziologie*, de Simmel. Para Waizbort, “Simmel, desse modo, como que amplia a um registro universal o fetichismo da mercadoria”, já que a preponderância do objeto sobre o sujeito passa a ser a “situação problemática típica do homem moderno”. Tal primazia “se mostra no fato de que, no presente, os indivíduos se veem cercado por uma infinidade de coisas que não são verdadeiramente importantes para eles, mas também não o deixam de ser”. Por isso Simmel caracteriza o homem moderno “como o antípoda de São Francisco (aquele que nada tinha mas tudo possuía), pois a máxima que o caracteriza só pode ser: *omnia habentes, nihil possidentes* [tendo tudo e nada possuindo]” (WAIZBORT, 2000, p. 129). Assim, aos indivíduos os meios aparecem não mais como mediadores, mas”, diz o autor, “como se eles próprios fossem os objetos visados”, o que se liga a crítica de Simmel “à técnica e à especialização vistas como fins em si mesmas” (idem, p. 138).

Certo é que o pensamento sobre a técnica, pelo que expusemos no início deste item, não era novo na passagem do século XIX para o XX, e

⁶ “One should not be misled by the tremendous amount of intelligence that created the theoretical foundations of modern technology and which, indeed, seems to put Plato’s dream of making science reign supreme over life into practice. Yet the threads by which technology weaves the energies and materials of nature into our life are just as easily to be seen as fetters that tie us down and make many things indispensable which could and even ought to be dispensed with as far as the essence of life is concerned. It has been asserted with reference to the sphere of production that the machine, which was supposed to relieve man from his slave labour in relation to nature, has itself forced him to become a slave to it”

fazia parte da tradição socialista e se fazia obviamente presente na teorização de Karl Marx a respeito do modo de produção capitalista, mas o que se destaca aqui é que tal transição significa o deslocamento do um pensamento historicista ligado à formação do sujeito, com a mediação entre presente e passado, para um pensamento sobre o problema da alienação em que a técnica tem papel fundamental enquanto esfera autonomizada.

Kant, na terceira proposição de seu *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*, baseou-se numa teorização da relação do homem com seu meio natural para afirmar que a obtenção dos meios de subsistência se diferenciava da dos animais: “de suas vestimentas, a conquista da segurança externa e da defesa (razão pela qual a natureza não lhe deu os chifres do touro, nem as garras do leão, nem os dentes do cachorro, mas somente mãos), todos os prazeres [...] tiveram de ser inteiramente sua própria obra” (KANT, 2011, p. 7). A ênfase de Kant era no domínio da razão que não só proporcionava ao homem uma forma de lidar com a necessidade, como criava um mundo próprio, regido pela razão e em que se dava uma história propriamente humana, descolada dos ciclos da natureza. Simmel retoma esse pensamento da relação originária do homem com o meio ambiente: “O homem não se ordena à realidade natural do mundo como o animal, antes ele se arranca dela e se contrapõe a ela, exigindo, lutando, violentando e sendo violentado”, diz Simmel, e “com esse primeiro grande dualismo inicia-se o processo infundável entre sujeito e o objeto” (SIMMEL, 1998c, p. 79). Para Simmel, a cultura supera isso que ele chama de dualismo metafísico de sujeito e objeto, dualismo que “ressurge como discordância dos conteúdos empíricos específicos de desenvolvimentos subjetivos e objetivos”. Mas, no contexto do final do século XIX, em que o mundo artificial criado pelos homens parecia tomar vida própria, destaca-se o “isolamento e estranhamento” do objeto em relação ao sujeito criador, uma *fenda* que se abre “primeiramente em função da divisão do trabalho” (idem, p. 96-98) – o autor retoma, portanto, a reflexão que desenvolvera no texto de onze anos antes, que abordamos no primeiro capítulo.

O caráter *fetichista* de Marx confere aos objetos econômicos à época da produção de mercadorias⁷ constitui apenas um caso especial, modificado, deste destino geral de nossos conteúdos culturais. Estes conteúdos encontram-se na situação paradoxal – e com a elevação da cultura cada vez mais – de terem sido criados por sujeitos e destinarem-se a sujeitos, mas, seguirem, na forma intermediária da objetividade, uma lógica de desenvolvimento imanente e com isso se distanciarem tanto de sua origem como de sua finalidade. [...] Mas o que impulsiona os produtos, como produtos do espírito, como se um decorresse do outro, é a lógica cultural dos objetos e não a lógica das ciências da natureza. Aqui temos a fatídica compulsão interna de toda *técnica*, a partir do momento em que ela afastou seu desenvolvimento do emprego imediato (idem, p. 101, grifos no original).

Simmel, portanto, desloca a análise da hipertrofia da técnica do horizonte estrito da economia para aquele mais amplo, designado por seu conceito de cultura, mesmo que destaque a percepção – que Marx designara como fantasmagórica⁸ – de que um objeto é produto de outro objeto. É interessante que ele relacione a técnica ao *método*, que em “muitos círculos científicos” surge como “aquilo que se pode chamar conhecimento superficial – uma soma de conhecimentos metodicamente irrepreensíveis, inatacáveis da perspectiva do conceito de saber abstrato, que, no entanto, se distanciam do verdadeiro sentido final de toda pesquisa”, que Simmel considera “naturalmente não a finalidade exterior, mas a finalidade ideal e cultural” (idem, p. 102). Simmel vê esse fetichismo do método tanto nas ciências “duras” como também na filologia assim como na arte, onde a técnica passa a desenvolver “um refinamento sobre o outro, os quais representam apenas aperfeiçoamentos *da técnica*, e não mais os do sentido

⁷ Recordemos a definição de Karl Marx em *O Capital* (cap. 1, seção 4). Marx define o fetichismo da mercadoria como a relação social entre as pessoas mediatizada por coisas, ou seja, a relação entre as pessoas se dá como uma relação direta entre as coisas. “O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste [...] simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho [...]. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso” (MARX, 2013, p. 147-148), do que decorre a categoria de fetichismo.

⁸ Ou seja, a análise de Marx nesse ponto é mais sofisticada que a citação de Simmel deixa perceber, pois designou o fetichismo especialmente como uma relação *entre as pessoas* que se dá como uma relação fantasmagórica entre as coisas.

cultural da arte” (idem, p. 103). Assim, o que “se lastima como sobrecarga de nossa vida com mil superficialidades das quais não podemos nos libertar, como contínuo *estímulo* do homem cultural, é que este não é levado à criatividade”, diz Simmel, “mas ao consumo passivo de mil coisas que nosso desenvolvimento não pode abarcar e que permanecem nele como peso morto” (idem, p. 107).

Configura-se, assim, o que Simmel define como *tragédia da cultura*. Essa “especialização excessiva” que se verifica “em todas as áreas de trabalho”, obrigando-as a um desenvolvimento progressivo segundo suas leis e “com uma inexorabilidade demoníaca” – no sentido grego do *daimon*, termo que relaciona com elementos da natureza ou entidade que rege os afetos humanos ou um lugar, sem distinção prévia entre “bom” ou “mau” –, é portanto o que “constitui a tragédia própria da cultura”, já que “as forças aniquiladoras dirigidas contra uma essência brotam das camadas mais profundas desta mesma essência”: em vez da integração, condicionamento e cultivo, a cultura agora tem um desenvolvimento próprio, “que consome continuamente forças dos sujeitos, que abarca sujeitos em seu caminho, sem, no entanto, conduzi-los à sua própria altura” (idem, p. 103-104).

Vemos, pois, como que antes da Grande Guerra de 1914-1918 (o ensaio “O conceito e a tragédia da cultura” é de 1911) já tínhamos a elaboração de um horizonte trágico a respeito da técnica pelas mãos de um refinado pensador. Se voltarmos ao tipo ideal da “concepção fáustica” destacada por Hermínio Martins, devemos destacar a formulação de Oswald Spengler.

Em 1931, Spengler publica *O homem e a técnica (Der Mensch und die Technik)*. Nesta obra se formula uma concepção fáustica da técnica que se assemelha à reflexão de Simmel ao tratá-la pelo *topos* da tragédia. Como em Simmel, a técnica é o produto da ação humana que ganha autonomia, mas em Spengler há dois elementos a serem destacados, que na verdade se conjugam: (i) a concepção antropológica da relação do homem com seu meio se conjuga com um nietzchianismo calcado na vontade de poder, e (ii) a concepção da história em que a técnica, sendo desde sempre como

que imanente ao homem, tem um caráter mais totalizante. A diferença fundamental é que, no embate entre cultural e técnica, Spengler privilegia, no que se refere ao grau de importância, a segunda, e isto se relaciona ao fio nietzschiano de privilegiar a vontade de poder – que ele chamará, na verdade, de “alma” dos seres vivos.

Tendo situado o advento do *problema* da técnica no século XIX, assim como o de sua “relação com a Cultura e a História”, mais especificamente após Napoleão –quando “a técnica mecânica da Europa Ocidental cresceu a proporções gigantescas” –, Spengler afirma que a melhor compreensão do “essencial” da técnica deve evitar partir “da técnica da era mecanicista” assim como “da enganadora noção segundo a qual é finalidade da técnica a concepção de utensílios e máquinas”, pois na verdade “a técnica provém de tempos imemoriais e, além disso, não é uma particularidade historicamente localizada, mas antes algo de imensamente geral” (SPENGLER, 1993, p. 39).

Assim, sem nos determos em muitos detalhes da exposição do autor, para Spengler “a técnica é a tática da vida inteira. É forma íntima do comportamento em luta, o que é idêntico à vida em si” (idem, p. 40). Para ele, menos importa a função ou a fabricação do instrumento e do utensílio e sim o seu manejo, “sempre resultante de um comportamento interessado, dirigido a um objeto, e nunca uma questão de coisas ou objetos” (idem, p. 41). Por isso, diz Spengler,

a técnica nunca é uma “parte” da economia, tal como a economia, a guerra, ou a política não constituem “partes” autônomas da vida. Tudo isso são múltiplos aspectos de uma só vida, a ativa, belicosa, plena de alma. Sem dúvida que existe um caminho que, da luta primordial entre os animais primitivos, conduz aos atuais procedimentos dos inventores e engenheiros; que, da mais antiga das armas, a astúcia, vem entroncar na construção das máquinas com que nos impomos à Natureza e a submetemos aos nossos estratagemas. Chamamos Progresso ao percurso que efetuamos por esse caminho (idem, p. 41).

Tendo focado a relação entre vida, luta e técnica, destaquemos, por conta própria, dois eixos nos quais a técnica é pensada por Spengler.

Primeiro, por uma *concepção de ser-humano* ainda mais perto da biologia que da antropologia. “O homem é um animal predador. Eis aquilo que pensadores argutos como Montaigne e Nietzsche sempre souberam” (idem, p. 49). Seguindo o que já havia dito na primeira parte do livro sobre a “alma” que anima o ser vivente, compartilhando, pois, a *concepção vitalista*, Spengler põe de lado a “sistematização da estrutura corporal”, que deixa “aos zoólogos”, para então distinguir a vida vegetal da animal, separando nesta última dois planos: o dos herbívoros e aquele “dos animais que subsistem caçando outros animais, cuja vida consiste, portanto, em matar”, sendo também a vítima “móvel, lutadora, astuta”, estendendo-se esse plano “a todos os gêneros de sistema”, no sentido de que

Cada gota de água é um campo de batalha... E a luta é tão constante, surgenos tão de imediato quando olhamos os campos em redor, que chegamos a ignorar a sua evidência, a esquecer a sua existência; e é com horror que hoje a vamos encontrar nas formas fantásticas das profundidades do mar, onde, também aí, se propaga essa vida que mata e morre (idem, p. 51).

Nesse campo de batalha que é a vida, cada ser vivo tem seus truques e astúcias, “a fuga habitual, a velocidade, o furtar do corpo, a corrida sinuosa, a dissimulação”, de um lado, e de outro “o movimento retilíneo de ataque, o leão que pula, a águia que mergulha” – sendo estes últimos “estratagemas no sentido humano, como astúcia *ativa*, baseada na iniciativa” (idem, p. 52). O que isso quer dizer? Que embora tenhamos as abelhas, as térmitas e os castores que “constroem obras maravilhosas”, e as formigas que “conhecem a agricultura, os trabalhos de limpeza, a escravatura e a condução das operações guerreiras”, enfim, se vemos “a educação das crias, os trabalhos de fortificação e as migrações organizadas” por toda a natureza, todas essas técnicas não guardam “relação fundamental com a técnica humana”, pois “são invariáveis; esse é o significado da palavra instinto” (idem, p. 57). Já a técnica dos homens “é consciente, voluntária, susceptível de modificação, pessoal, imaginativa e inventiva” (idem, p. 58).

E o que é o homem? Como ele chegou a ser homem?, indaga Spengler, para logo afirmar: “o homem se fez homem graças à mão. A mão é a arma sem igual no mundo dos seres que se movimentam livremente; basta que com ela comparemos a pata, o bico, os chifres, os dentes e diversas extremidades das outras criaturas”: primeiro, o sentido do tato está tão “concentrado na mão que poderíamos designá-la por órgão tátil, no mesmo sentido em que os olhos são o órgão da visão, as orelhas o órgão da audição”, distinguindo “o calor e o frio, o sólido e o líquido, o duro e o mole mas também, acima de tudo, o peso, a forma, a relação entre as diversas resistências etc.”, identificando “os objetos no espaço”; segundo, “a mão concentra em si tão completamente o dinamismo vital, que tanto o porte como a mobilidade do corpo simultaneamente se configuram em harmonia com ela” (idem, p. 61). Disso tudo advêm duas consequências, articuladas: o domínio prático do mundo e a fabricação e manejo de instrumentos e armas. “Nenhum outro predador seleciona as suas armas; o homem não só as escolhe como ainda as fabrica segundo as suas intenções pessoais”, e os “múltiplos jazigos onde temos encontrado os objetos mal confeccionados, e conseqüentemente abandonados, testemunham eloquentemente o esforço dessa primitiva ‘ação-reflexiva’” (idem, p. 64). Em suma, com “seus dotes pessoais – mão, arma e pensamento – o Homem tornou-se um Criador” (idem, p. 66).

Temos aí a concepção do homem como “criatura carente”, como coloca o filósofo e sociólogo Arnold Gehlen (1904-1976): o homem, animal sem garras ou presas potentes “capazes de fazê-lo demarcar e defender seu território”, enfim, sem “especialização biológica e submetido a ‘uma pressão crônica’”, já que, diferente de todos os outros animais, “não pode delimitar um território comum e próprio, nem saciar de modo constante suas necessidades”. Sendo assim, abrem-se duas frentes: “a) tem mais necessidade que o mais indefeso animal de aprender técnicas de sobrevivência; b) dispondo do único bem que lhe é exclusivo, a capacidade de uma linguagem complexa, é assediado pela urgência de encontrar razões para a sua existência” (COSTA LIMA, 2006, p. 141). Sendo assim,

pode-se pensar o surgimento da ciência a partir de uma “história de ascensões internas e laboriosas, de atos de renúncia muito artificialmente cultivados [...]”.⁹

Kant, como apontamos, já usara da noção de homem como animal carente, mas sua formulação se dirigirá para a concepção da esfera moral tendo como fundamento a liberdade, uma concepção iluminista, cuja concepção resultante da história se descola dos ciclos da natureza – em suma, algo bem diferente do vitalismo defendido por Spengler. No viés nietzschiiano de (ou na versão de) Spengler, o homem é determinado pela transitoriedade, pelo ciclo natural de nascimento e morte. O “homem em si mesmo’ de que se ocupam os filósofos não existe”, e sim “homens de uma época, de uma localidade, de uma raça, com a sua índole congênita individual, que se defrontam, em luta, com um certo mundo, triunfando e sucumbindo”, afirma Spengler, “enquanto o universo circundante prossegue o seu curso com uma indiferença quase divina” (SPENGLER, 1993, p. 44-45).

Assim, em contraste com a visão iluminista e cosmopolita de Kant, o vitalismo de Spengler se articula com o culturalismo no viés do movimento *völkisch* e do conservadorismo. E para ele, a “questão de saber se algo é adequado ou não – critério do indivíduo ativo – nada tem que ver com o Verdadeiro ou o falso, valores inerentes ao Observador” (idem, p. 65).

Mas da “astúcia ativa” do homem surgiu a história humana. Uma *concepção de história* é, pois, o segundo eixo em que Spengler pensa a técnica, sendo este na verdade diretamente decorrente do primeiro. Já vimos que, para Spengler, o que se denomina por “progresso” é na verdade o desenvolvimento da vida humana no sentido da luta pela vida. No lema do progresso “concebia-se a História como uma grande senda pela qual a ‘Humanidade’ ia valentemente avançando” (idem, p. 41). Mas, questiona: “para onde se dirigia esse avanço, esse desfile? E por quanto tempo? E

⁹ Gehlen, A. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1950), 8ª ed., Athenäum Verlag, Frankfurt a.M. e Bonn, 1966, *apud* Costa Lima, 2006, p. 141-142. Luiz Costa Lima visa, a partir da reflexão de Gehlen, a desenvolver uma teorização sobre as experiências antropológicas fundamentais a partir das quais pensar a distinção (não hierárquica) entre técnica, ciência e filosofia.

para quê?” (idem, p. 42). A vida, como já apontado, é transitória. “Toda a obra criada está destinada à corrupção, todo o pensamento, descoberta ou ação tendem para o esquecimento. Por toda parte se têm descoberto notáveis correntes históricas que se desvaneceram”, afirma o filósofo e historiador. “As ruínas das Culturas já extintas jazem indiscriminadamente em nosso redor. Ao atrevimento de Prometeu, que ousa introduzir-se no céu para se apoderar das potências divinas e as submeter ao homem, sucede a queda. Nestas condições”, pergunta Spengler, “que valor podem assumir as profundas alusões às ‘eternas conquistas da humanidade?’” (idem, p. 43).

Nesse ponto, uma ponta de surpresa atinge o leitor quando a força vitalista, presente desde o início da obra, dá lugar a um teor pessimista sobre a história humana, surpresa amenizada quando se recorda da obra anterior – e impactante – *O declínio do ocidente* e da própria obra nietzschiana com suas noções de eterno retorno e decadência. Mas aqui, para Spengler, a história dos homens é a de “uma ascensão e queda que abrange alguns milênios, período insignificante da história da Terra”, mas que, de qualquer forma, abrange a história inteira. Para nós, diz Spengler, “que nela nascemos e a protagonizamos, é uma história plena de força e grandeza trágicas”, e “nossa capacidade de percepção da história, de escrever a história” passa a ser “um sinal de que caminhamos para o abismo”, pois só “no apogeu das culturas superiores, no momento em que se verifica o seu transitar para civilizações, se manifesta, por um escasso lapso de tempo, essa faculdade de lúcido conhecimento” (idem, p. 44).

Para não nos estendermos mais, em que se baseia, em suma, essa tragédia? Segundo Spengler, o “livre-arbítrio” é uma “aberta atitude de rebelião” pois o homem, “como criador, tem ultrapassado os limites da Natureza, cada uma das suas criações mais se distancia e se apresenta hostil para a Natureza”, e assim,

Eis como se inicia a tragédia humana, uma vez que a Natureza é indubitavelmente a mais forte. O homem não cessa de estar dependente dela, porque a Natureza, a despeito de todos os esforços do homem, continua a tudo englobar

no seu seio. Todas as culturas superiores são derrotadas. Há raças inteiras que se subsistem, totalmente enfraquecidas e aniquiladas, sujeitas à perda do poder espiritual, à esterilidade, semelhantes a cadáveres juncando o campo de batalha. A luta contra a Natureza é uma luta sem esperança; apesar disso, o homem irá prosseguir nela até o fim (idem, p. 69).

Mas, dirá Spengler ao final, nietzscheaneamente mas com um tom ao mesmo tempo fatalista: ao sermos confrontados com tal destino, “uma só concepção da vida é digna de nós, aquela que já foi designada por ‘Escolha de Aquiles’: mais vale uma vida breve, plena de ação e brilho, que uma vida longa mas vazia”. Sem haver espaço para “retrocessos prudentes” ou “renúncias cautelosas”, coisa de sonhadores e otimismo – e “otimismo é covardia” –, não há alternativa para o caminho já traçado. Nosso “dever é permanecer, sem esperança, sem salvação, no posto já perdido, tal como o soldado romano cujo esqueleto foi encontrado diante de uma porta de Pompeia, morto por se terem esquecido, ao estalar a erupção vulcânica, de lhe ordenarem a retirada”. Para Spengler, isso “é nobreza, isso é ter raça. Esse honroso final é a única coisa de que o homem nunca poderá ser privado” (idem, p. 119).

Mas importa destacar aqui, finalmente, que nessa filosofia trágica da história, em que o vetor vontade de poder se conjuga com uma perspectiva fatalista de derrota frente às forças da Natureza, o que se perde é aquela dimensão intermediária entre tempo da vida e tempo do mundo a que Humboldt chamara de terceira instância e Simmel de totalidade ideal, no sentido da *Bildung*. Ainda que Spengler localize – atualizando a figura da “besta loira” nietzschiana – nos povos nórdicos a gênese da “Cultura Fáustica”, “que representa o triunfo do pensamento puramente técnico sobre os grandes problemas” (idem, p. 97), acaba por afirmar que qualquer “Cultura Superior é uma tragédia. A própria História da Humanidade é completamente trágica”, embora “o desafio e a queda do homem fáustico ultrapassam tudo aquilo que Ésquilo e Shakespeare alguma vez imaginaram” (idem, p. 107).

Para Spengler, enfim, a “finalidade primeira da linguagem é desencadear uma ação, em conformidade com uma intenção e com o tempo, o lugar e os meios disponíveis” (idem, p. 78-79). A linguagem articula-se também com “Ação Coletiva Combinada”, por sua vez orientada por um Plano. Dizendo assim, tendo em vista que “os homens têm-se interrogado sobre a origem da linguagem” desde os filósofos J. G. Hamann (1730-1788) e J. G. Herder (1744-1803), Spengler nega que a origem da linguagem verbal possa “ser encontrada no exercício da palavra em si mesmo”, sendo aí que “residiu o engano dos românticos, mais uma vez alheados da realidade, ao julgarem a palavra como derivação da ‘poesia original’ da humanidade” (idem, p. 76). E tendo em vista o sentido trágico da cultura fáustica,

Uma vez adaptado à ação coletiva e aos seus êxitos, o Homem vai entregar-se inteiramente às suas consequências fatídicas. O Empreendimento ocupa-lhe, mais e mais, a sua atividade vital, absorve gradualmente a sua vivência anímica. E assim se tornou o Homem escravo do seu pensamento (idem, p. 81).

Podemos, pois, tomar esse pensamento spengleriano sobre a técnica como tradução melancólica, como filosofia da história, de um projeto real de domínio técnico levado a cabo pelo modernismo reacionário alemão.

Mas, como já dissemos, cabe apontar o que há de comum em ambos (Jünger, Heidegger, Spengler) no sentido da *busca de um fundamento trans-histórico* (ou meta-histórico, como diz Aschheim¹⁰ a respeito de Jünger) *para a técnica moderna*. Assim, diz Jünger que

Falar do percurso de vitória da técnica é um resto da terminologia do iluminismo. Pode passar, se se vê os cadáveres que este percurso deixa atrás de si no seu caminho. Não há uma técnica em si, como não há uma razão em si; cada vida tem a técnica que lhe é adequada, que lhe é inata. A recepção de uma técnica estranha é um ato de submissão, cujas consequências são tanto mais perigosas quanto este se cumpre, à partida, no espírito. Aqui, a perda tem necessariamente de ser maior do que o ganho. A técnica de máquinas deve ser

¹⁰ Cf. ASCHHEIM, 1992, p. 199.

concebida como o símbolo de uma figura particular, a do trabalhador – se alguém se servir das suas formas faz o mesmo que se assumisse o ritual de um culto estranho (JÜNGER 2000, §23, p. 96).

Como já dissemos a respeito da figura do trabalhador, e como já se delineava no ensaio *A mobilização total*, trata-se de um processo desindividualizado. É assim que Jünger analisa a nova situação dos três estados sociais tradicionais: guerreiros, clero e campesinato. Se o capricho do general de artilharia “que queria saber disparada a salva de honra sobre o seu túmulo não por canos estriados mas pelas velhas espingardas carregadas pela boca” e se o “soldado real só de má vontade empunha os novos meios de guerra que a técnica lhe põe à disposição”, por outro lado, nos exércitos modernos, “armados com os últimos meios técnicos, já não esgrima uma classe guerreira pertencente a um estado que se serve destes meios técnicos, mas estes exércitos são a expressão guerreira que a figura do trabalhador se concede”. Da mesma forma, “já não se pode falar em geral de um estado campesino onde o camponês se serve da máquina”. Agora, trabalhando com forças de cavalos a vapor em vez dos velhos animais, ele “já não pertence a nenhum estado. Ele é trabalhador sob condições particulares”, atuando “na destruição da ordem dos estados tanto como os seus antepassados que imediatamente se entregaram à indústria”. Assim, o “novo questionamento ao qual se vê submetido consiste para ele, não menos do que para o trabalhador industrial, *em representar a figura do trabalhador ou em desaparecer*” (idem, §23, p. 97, grifo nosso).

De modo semelhante, nenhum sacerdote cristão podia duvidar de que numa chama eterna que se substitui por uma lâmpada elétrica não se deve ver uma questão sacral, mas uma questão técnica. Mas se, como vimos, não há de todo questões puramente técnicas, está fora de questão que aqui estejam em jogo sinais estranhos. Daí que o estado sacerdotal possua um instinto ainda mais profundo onde identifica o reino da técnica com o reino e Satã do que onde põe o microfone junto do corpo de Cristo (idem, §23, p. 97).

Ou seja, cada vida tem a técnica que lhe é adequada e, como veremos, para Jünger a emergência avassaladora da técnica naquela época não será

tomada, como em Spengler, no sentido trágico da criatura dominando o criador. Como já apontamos, Jünger fala de uma “mudança de plano”, e adiante veremos em que sentido tal mudança para o plano do trabalho significa a constituição de uma nova totalidade em que a técnica é assumida como elemento central e em que a natureza planificada do trabalhado substitui a velha natureza idílica dos românticos.

Mas buscamos apontar aqui como a técnica surge como um problema central naquele contexto em que, desde o final do século XIX, sentia-se a expansão da indústria moderna e da urbanização e com o impacto da Grande Guerra de 1914-1919. Fator importante será também a própria disputa geopolítica entre as nações, tendo a Alemanha que lidar com a percepção de seu atraso econômico e tecnológico.

3.1.2. O modernismo reacionário e reflexão sobre a técnica em Schmitt e Heidegger

Jeffrey Herf, em seu *O modernismo reacionário*, procurou examinar o “paradoxo cultural da modernidade”, o “fato de certos pensadores alemães terem abraçado a tecnologia moderna ao mesmo tempo em que rejeitavam a razão iluminista” (HERF, 1993, p. 13). Usando o termo “modernismo reacionário” como conceito, com ele o autor designa uma tradição de pensamento que “consistia numa coleção coerente e significativa de metáforas, palavras familiares e expressões emotivas que tinham o efeito de converter a tecnologia, de componente de uma *Zivilisation* estranha, ocidental, em parte orgânica da *Kultur* alemã. Combinavam”, por isso, “reação política com avanço tecnológico” (idem, p. 13-14). Segundo Herf, essa linha de pensamento começou a tomar forma nas universidades técnicas alemãs por volta da virada para o século XX e foi “primeiramente defendida pela intelectualidade não-técnica na revolução conservadora de Weimar”, sendo que tais pensadores na verdade “se viam como revolucionários culturais que buscavam sepultar o materialismo no passado” – o que Thomas Mann definiu como “um romantismo altamente tecnológico”,

mediante “a interpenetração da *Innerlichkeit* (interioridade) alemã com a tecnologia moderna” (idem, p. 14).

O autor aponta um fator importante – de cunho histórico e sociológico – para a compreensão sobre a emergência dessa linha de pensamento: o fato de que a industrialização alemã, em comparação com a da Inglaterra e da França, “foi tardia, rápida e completa”, sendo que as “unidades econômicas eram grandes e a intervenção do estado, extensa. E o mais importante: a industrialização capitalista aconteceu sem uma revolução burguesa bem-sucedida”, e por isso a “burguesia, o liberalismo político e o Iluminismo permaneceram fracos” (idem, p. 18), diz o autor, em convergência com Norbert Elias (cf. primeiro capítulo).

Como aponta Herf, foram tais características específicas da Alemanha, em especial a separação entre o nacionalismo e o racionalismo iluminista, que T. W. Adorno e M. Horkheimer desconsideraram em seu *A dialética do esclarecimento*, que “generalizava as misérias da Alemanha como dilemas da modernidade *per se*”, pois ainda que “a tecnologia exercesse fascínio sobre os intelectuais fascistas da Europa inteira, foi apenas na Alemanha que ela se tornou parte da identidade nacional” (idem, p. 22).

O cenário da Alemanha após a Grande Guerra era de crise econômica e de radicais polaridades políticas que resultavam facilmente em violência. Neste contexto,

Os modernistas reacionários foram nacionalistas que desviaram do bucolismo voltado para o passado o anticapitalismo romântico da direita alemã, apontando em lugar disso para os contornos de uma ordem nova e bela que substituiria o caos disforme devido ao capitalismo em uma nação unida, tecnologicamente adiantada. Ao fazê-lo, concorreram para a persistência da ideologia nazista do início ao fim do regime de Hitler. Exigiam uma revolução de direita que restaurasse o primado da política e do Estado sobre a economia e o mercado e, por meio disso, restaurasse os laços entre o romantismo e o rearmamento na Alemanha (idem, p. 14).

Do mesmo modo que os ideólogos do movimento *völkisch*, esses “revolucionários conservadores buscavam uma revolução político-cultural

que revitalizasse a nação”, e eram reacionários “porque se opunham aos princípios de 1789 e, no entanto, encontravam no nacionalismo uma terceira força, ‘além’ do capitalismo e do marxismo” (idem, p. 24).

Como já expusemos no capítulo anterior, tais elementos reacionários, assim como a busca de outra via política que não o liberalismo e o marxismo – e no caso de Jünger tratava-se do nacional-bolchevismo –, faziam-se presentes na formulação jüngeriana sobre a totalidade do trabalho. Já destacamos também o quanto a reflexão de Jünger sobre a técnica teria influência na obra de dois importantes intelectuais do período, cuja obra continua a ter influência ainda hoje em seus respectivos campos e questões derivadas: Carl Schmitt e Martin Heidegger. Estes, por sua vez, produziram suas próprias reflexões sobre o problema da técnica, e no caso do segundo, uma interpretação específica sobre a obra de Jünger. Além disso, Heidegger se contrapõe ao pensamento sobre a técnica que visava a seu domínio – como vimos, dirige sua crítica ao que chama de metafísica ocidental –, mas em ambos se destaca um pensamento sobre a técnica que procura considerá-la para além da determinação antropológica. Procederemos agora, pois, mais uma breve incursão na obra dos dois autores tendo em vista, agora, a delimitação específica do problema da técnica, começando por Schmitt.

Como expusemos no capítulo anterior, a definição schmittiana do *Estado total qualitativo* enfatiza os modos e meios de subordinação que se apoiam nas técnicas modernas de comunicação. Para Schmitt “o Estado total não é apenas um Estado que utiliza as técnicas para estabelecer e desenvolver a sua influência sobre cada um; é também, simplesmente, o Estado da ‘era da técnica’” (KERVÉGAN, 2006, p. 68).

É na exposição de Schmitt sobre “a era das neutralizações e despoli-tizações” que ele se concentra na questão da técnica, colocando-a em perspectiva histórica. Para Schmitt, os russos “tomaram o século XIX europeu ao pé da letra, reconheceram-no em seu núcleo essencial e tiraram as últimas consequências de suas premissas culturais”, levando “a sério a antirreligião da tecnicidade”, criando “um Estado que é mais e mais

intensivamente estatal do que jamais o foi um Estado de príncipe absolutista, de Filipe II, de Luiz XIV ou de Frederico, o Grande”. E a compreensão disso se dá “a partir do desenvolvimento europeu do último século”, mas isso também “completa e sobrepuja ideias especificamente europeias e mostra numa enorme intensificação o núcleo essencial da moderna história da Europa” (SCHMITT, 1992, p. 107).

Sem entrarmos aqui nos detalhes aqui na abordagem histórica que Schmitt elabora sobre a técnica, cabe destacar que, para o jurista, o fato é que no XIX “o progresso técnico se torna tão assombroso e conseqüentemente se alteram as situações sociais e econômicas tão depressa, que todos os problemas morais, políticos, sociais e econômicos são apanhados pela realidade deste desenvolvimento técnico”, surgindo em torno da técnica uma “tecnicidade mágica no lugar da religiosidade mágica”, uma “religião do milagre da técnica, das realizações humanas e da dominação da natureza” (idem, p. 110). Da mesma forma, a noção de “progresso” se desloca da esfera moral – que dominava do século XVIII – para a da economia ou da técnica (idem, p. 111-112).

a insistência de Schmitt no “núcleo metafísico de toda política” pode ser interpretada como um contraponto a uma concepção de mundo e da ordem política puramente secular, imanente e técnico-científica. Ao remontar aos princípios últimos, aos motivos ideais que articulam uma dada posição política, Schmitt procura reafirmar a centralidade das crenças, das convicções e, em última análise, de um dado “irracional” na constituição de toda ordem política (FERREIRA, 2004, p. 72).

Cabe aqui recordar o que já apontamos no capítulo anterior: na formulação schmittiana, em que se apropria do pensamento de Hegel, a definição do inimigo diz respeito a uma “diferença ética (não no sentido moral, e sim pensada no sentido da ‘vida absoluta’ no ‘eterno do povo’), como um estranho que deve ser negado em sua totalidade viva” (SCHMITT, 1992, p. 89). Isto quer dizer que, ao recorrer à teologia e à metafísica como fatores estruturantes da vida política, Schmitt procura se

contrapor à “metafísica liberal” que proclamava a era de objetividade e neutralidade – o que se liga à sua tese sobre a secularização.

É assim, pois, tematizando uma área central que é o centro de uma metafísica que orienta uma sociedade e estrutura a ordem política que Schmitt teoriza a passagem para a “época liberal”. Diante desse problema da crença na técnica, nessa “tecnicidade mágica”, para Schmitt a solução é que a técnica, já em posição de domínio no lugar da economia, seja retirada dessa dimensão de suposta neutralidade para que seja mobilizada pela politização.

É nesse ponto em que o pensamento de Schmitt se diferencia, como vimos, do de Heidegger, tendo, no entanto, um pressuposto comum: como coloca Kervégan, podemos “considerar a proposição de Heidegger sobre ‘a era das concepções do mundo’ como um prolongamento filosófico da reflexão político-histórica de Schmitt sobre ‘a era das neutralizações e das despolitizações’”. Ou seja, elas se encontram no apontamento do caráter propriamente moderno das visões de mundo (*Weltanschauungen*) e das imagens do mundo (*Weltbilder*) – e o autor aponta, nesse sentido, a influência difusa do contemporâneo Oswald Spengler no que diz respeito à sucessão de *Weltbilder*, coisa que remete também ao também filósofo e historiador Wilhelm Dilthey (1833-1911), com a diferença de que em Schmitt há uma sucessão de cada *Weltbild* no sentido já exposto. Em Heidegger “essa configuração, própria do período da concretização-término da metafísica, pressupõe a interpretação cartesiana do homem como sujeito, e se traduz pela representação do mundo como ‘sistema’”,¹¹ e é “significativo que, tanto em Schmitt quanto em Heidegger, a reflexão crítica sobre a modernidade, que insiste em sua dimensão política ou metafísica, acabe no problema da técnica” (KERVÉGAN, 2006, p. 89-90).

No caso específico de Schmitt, Kervégan aponta que o jurista reconhece a influência que teve, em sua formulação do conceito de Estado total, o ensaio *A mobilização total* de Jünger (idem, p. 92). Embora, como diz o autor, pela “própria banalidade” da afirmação da mecanização do mundo

¹¹ O autor cita o texto de Heidegger “L’ère des conceptions du monde”. **Chemins**. Paris: Gallimard, 1962.

Schmitt se situe na corrente de pensamento que tem Jünger como figura marcante, o que importa destacar – como faz o próprio autor – é que, pela via própria da politização como saída para a era das neutralizações, Schmitt vê essa saída mesma como “o momento de sua constituição como *totalidade*” (idem, p. 94). O que quer dizer: sair da era da neutralização implica ter o domínio total na era da técnica. Mas é com Jünger que os termos *domínio* e *técnica* se conjugam de forma radical, como vimos no capítulo anterior.

Para Schmitt, a geração alemã precedente “estava tomada por um estado de ânimo de decadência cultural que já se manifestava antes da Guerra Mundial e que não precisou de maneira alguma esperar pela derrota do ano de 1918 e pela *Decadência do Ocidente*, de Spengler”, estado de ânimo esse que, segundo Schmitt, também se fazia presente em Max Weber (SCHMITT, 1992, p. 117). Dado que uma organização social dirigida por técnicos é “uma sociedade sem liderança e direção”, cabe então perceber que a técnica “não é mais terreno neutro no sentido daquele processo de neutralização, e toda política forte há de se servir dela” (idem, p. 119). Deve-se perceber que

O espírito da tecnicidade, que levou à crença das massas num ativismo antirreligioso da imanência, é espírito, talvez espírito mau e diabólico, mas não pode ser desconsiderado como mecanístico e nem atribuído à técnica. Talvez ele seja medonho, mas ele não é nada de técnico ou de maquinal. Ele constitui a convicção de uma metafísica ativista, a fé de um ilimitado poder de dominação do homem sobre a natureza, até mesmo sobre a “*physis*” humana, num ilimitado “empurrar as barreiras da natureza”, em ilimitadas possibilidades de transformações e de fortuna da existência natural do homem neste mundo. Isso se pode chamar de fantástico e satânico, mas não simplesmente de morta, sem espírito ou mecanizada carência de alma (idem, p. 118).

Assim, cabe reconhecer na aparência demoníaca da técnica justamente uma metafísica *humana* que se impõe sobre a própria natureza. Contra o “estado de ânimo daquela geração que via na era da tecnicidade apenas a morte espiritual ou mecânica carente de alma”, Schmitt defende

o reconhecimento do “pluralismo na vida espiritual” e o de que “a área central da existência espiritual não pode ser região neutra e que é falso resolver um problema político com antíteses de mecânico e orgânico, morte e vida”, diz Schmitt, parecendo recorrer aos termos jüngerianos. Por fim, “Espírito luta contra espírito, vida contra vida, e é da força de um saber íntegro que surge a ordem das coisas humanas. *Ab integro nascitur ordo*” (idem, p. 120) – “A ordem nasce novamente”.¹²

Como colocamos no capítulo anterior, a defesa de uma metafísica a que se liga um poder decisório, e completemos agora, tendo em vista essa ênfase no domínio sobre a técnica, poderia ser contraposta à crítica feita por Heidegger sobre a metafísica baseada na distinção entre ser e ente que, em nossa época contemporânea, implica o domínio da técnica. Mas podemos colocar aqui o que diz Thalles A. de Araujo a respeito de Jünger e Heidegger para incluir também Schmitt: trata-se de um “encontro do intelecto” de três homens “que *não pensam da mesma maneira* mas que se movem *no mesmo pensamento*” (ARAUJO, 2012, p. 220). Assim como Schmitt, Heidegger procura se afastar de um pensamento antropológico sobre a técnica para procurar pensar sua essência.

Para Heidegger, como vimos em sua leitura de Nietzsche, o pensamento valorativo é um componente necessário da metafísica da vontade de poder. Ao dizer isso, Heidegger se coloca no caminho contrário à concepção vitalista que se baseia ela mesma no princípio da vontade de poder que, para Heidegger, constitui a metafísica do sujeito, base, por sua vez, do domínio técnico sobre o mundo. Heidegger destaca a noção nietzschiana do valor enquanto condição de conservação e elevação de poder, a que se liga o *ponto de vista* que estabelece os valores. Representar, *vorstellen*, é *vor-stellen*, colocar-diante. Como para Heidegger não se trata de uma história no sentido historiológico, é a metafísica *de Nietzsche*, ao ver toda a metafísica até então como uma metafísica da vontade de poder, que concebe toda a filosofia ocidental como instauradora de valores.

¹² Schmitt utiliza uma versão sintética de uma frase presente em *Bucólica IV* do poeta Virgílio (70 ac - 19 ac) *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo* - “A grande marcha dos séculos começa novamente”, traduzindo a esperança do começo de um novo mundo ou época.

Nietzsche concebe os valores como condições de possibilidade da vontade de poder, isto é, do caráter fundamental do ente. Nietzsche pensa a entidade do ente essencialmente como condição, como possibilitador, como capacitador, como ἀγαθόν [o “bem”]¹³. Ele pensa o ser de maneira inteiramente platônica e metafísica – mesmo como aquele que inverte o platonismo, mesmo como antimetafísico (HEIDEGGER, 2007b, p. 170).

Nietzsche, então, representou a potencialização da certeza cartesiana que “determina a essência de todo conhecimento e de tudo o que é passível de ser conhecido, isto é, a essência da *mathesis*, do elemento matemático”, onde “o âmbito não humano do ente finito, a ‘natureza’, é concebido como *res extensa*”, que por sua vez, como já destacamos novamente, corresponde à representação, *vor-stellen*, colocar-diante.

Por mais unilateral e em certos aspectos insuficiente que a interpretação da natureza como *res extensa* possa ser, pensada inteiramente em vista de seu conteúdo metafísico e segundo a amplitude de seu projeto metafísico, ela é, apesar disso, o primeiro passo decisivo, por meio do qual a técnica das máquinas mecânico-motoras modernas, e, como essa técnica, o novo mundo e sua humanidade se tornaram metafisicamente possíveis (idem, p. 123).

Diante desse “novo mundo e sua humanidade” – recordemos aqui da passagem inicial de *O Trabalhador*, em que Jünger conclamava a uma nova humanidade –, dizia Heidegger: “nós mesmos somos testemunhas de uma lei secreta da história, uma lei segundo a qual um povo não consegue mais fazer frente à metafísica que emergiu de sua própria história no instante justamente em que essa metafísica se transforma no incondicionado”. Naquele momento se mostrava “o que Nietzsche já reconhecera metafisicamente, o fato de a ‘economia maquinal’ moderna, o cálculo total de todo agir e planejar em sua forma incondicionada, exigir uma nova humanidade, que vai além do homem até aqui”. Assim,

¹³ “Em termos gregos e mesmo ainda platônicos, ἀγαθόν significa o que é apto, aquilo que é apto para algo e que torna mesmo uma outra coisa apta (HEIDEGGER, 2007b, p. 170).

Não é suficiente que se possuam tanques, aviões e aparelhos de comunicação; também não é suficiente que se disponha de homens em condições de servir a tais coisas; não é suficiente nem mesmo que o homem domine a técnica, como se ela fosse algo em si indiferente e estivesse para além de utilidade e prejuízo, de construção e destruição, algo útil para qualquer um e para qualquer finalidade.

Carece-se de uma humanidade, que esteja de ponta a ponta sintonizada com a essência fundamental e única da técnica moderna e de sua verdade metafísica, isto é, que se deixe dominar totalmente pela essência da técnica, a fim de dirigir e utilizar assim precisamente os processos e possibilidades técnicas particulares.

No sentido da metafísica de Nietzsche, só o além-do-homem está sintonizado com a “economia maquinal” incondicionada, e, inversamente, essa economia necessita do além-do-homem para erigir o domínio incondicionado sobre a terra (idem, p. 123).

O pensar de Heidegger sobre a técnica confunde-se com o pensar a respeito do sujeito enquanto fundamento da certeza e da verdade, e, conseqüentemente, do domínio. No capítulo anterior vimos a conexão das reflexões de Heidegger sobre o desdobramento do indivíduo, que antes fundamentava a unidade e universalidade, para o *tipo* na era maquinal, como a formulação jüngeriana. Vimos que a isso Heidegger contrapunha uma restrição do eu em sua abertura para o ente. Enfim, segundo Heidegger, como vimos acima, a economia maquinal torna-se o incondicionado que exige, por sua vez, uma nova humanidade, uma além-do-homem – o que se adequa, novamente, à proposição presente em Jünger. O super-homem, para Jünger, também era a antevisão do tipo do trabalhador.

Trata-se muito mais de procurar a figura do trabalhador num plano a partir do qual quer o singular quer as comunidades devem ser concebidas como alegorias, como representantes. Representantes do trabalhador, neste sentido, são tanto as supremas sublimações do singular, tais como foram suspeitadas já antes no super-homem,¹⁴ como também aquelas comunidades que vivem como formigas no encanto da obra, a partir das quais a reivindicação da peculiaridade é considerada como uma manifestação inadequada da esfera privada.

¹⁴ Reproduzimos a nota de Jünger: “E isso através do *medium* do indivíduo burguês”.

Ambas estas atitudes de vida se desenvolveram na escola da democracia; de ambas se pode dizer que passaram por ela e que doravante, a partir de duas orientações aparentemente opostas, participam no aniquilamento das velhas valorizações. Mas ambas são, como foi dito, alegorias da figura do trabalhador, e a sua íntima unidade mostra-se na medida em que a vontade da ditadura total se reconhece no espelho de uma nova ordem enquanto vontade de Mobilização Total (JÜNGER 2000, §11, p. 73).

Assim, o direcionamento das reflexões de Schmitt e Heidegger a respeito da técnica levam a propostas diferentes. Schmitt, como já víamos no capítulo anterior, estabeleceu o político numa base antropológica em que o fundamento primeiro é a contraposição amigo-inimigo. Já Heidegger – e retomando também o que expusemos no capítulo anterior –, embora pretendesse que sua reflexão fosse antes filosófica que política, tinha elementos em comum com o pensamento reacionário da época no que diz respeito à busca de um novo enraizamento. Em ambos, o problema da técnica, que se ligava à emergência da sociedade industrial de massas, era central. Com Jünger, formam uma espécie de triunvirato que, de maneiras e caminhos divergentes, buscou resolver o problema da técnica num horizonte conservador ou mesmo reacionário.

Assim, ao longo deste item, procuramos abordar um horizonte intelectual que, de formas diferentes, procurou teorizar a técnica a partir de seu diagnóstico enquanto um problema não só prático como filosófico – e entenda-se aqui por filosófico também um pensar histórico ou sobre a história. Na Alemanha do pós-guerra, o pensamento sobre a técnica se dá numa base comum em que ela é vista como princípio fundamental de domínio, não só domínio político como domínio da natureza pelo homem. Uma *trans-história* da técnica, cujo alvo é o imperialismo da razão, se faria presente ainda no pós-Segunda Grande Guerra numa obra de impacto, *A dialética do esclarecimento*:

A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o para a literatura. “Unidade” continua a ser a divisa, de Parmênides a Russel. O que se continua a exigir insistentemente é a destruição dos deuses e das qualidades (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 23).

De qualquer forma, como já frisamos, trata-se antes de enxergar a *emergência do problema da técnica* a partir de sua própria historicidade. O desafio era imenso na mesma medida em que o poderio da técnica, a expansão da sociedade industrial e de massas era simultaneamente avassalador – em especial diante do ponto de vista conservador – e conceitos da tradição eram em geral evocados: tragédia, *Kultur*.

No que diz respeito ao contexto político e intelectual conservador alemão, passemos agora para uma abordagem não totalizante da técnica para em seguida voltarmos para nossa própria abordagem da obra jüngeriana.

3.1.3. Técnica e modernidade: nota sobre a abordagem de Hans Blumenberg

Na nona tese de seu “Sobre o conceito de História” há a conhecida alegoria do “anjo da história” de Walter Benjamin. Inspirada num quadro do pintor Paul Klee – no qual (como o descreve o próprio Benjamin) “um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente”, com olhos “escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas” –, Benjamin fala sobre o desastre que é o processo histórico chamado de progresso.

O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas

crece até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (BENJAMIN, 1994, p. 226).

As teses sobre a história foram escritas em 1940, quando já explodira a Segunda Grande Guerra. Benjamin procedia a uma crítica do progresso que, ainda que partisse de um misto de marxismo e messianismo, procurou fixar e fundamentar historicamente sua crítica aos problemas decorrentes do domínio técnico. Mas já pudemos ver, em nossas sintéticas exposições a respeito do pensamento de Heidegger, que o pensar crítico sobre a técnica em que se fazia presente, à parte suas singularidades, um pensamento fundamentado na arte e de fora do cálculo técnico-econômico acabava por trazer certos dilemas para a reflexão, mesmo no que tange ao pensamento sobre a arte e mesmo sobre a política.

Sairemos um pouco, agora, daquele contexto específico do entreguerras para trazer aqui as importantes reflexões de Hans Blumenberg em seu ensaio “‘Imitação da natureza’: contribuição à pré-história da ideia do homem criador”, publicado em 1957 numa perspectiva histórico-filosófica. Nele, o autor discorre sobre a sombra teológica que impulsiona a noção de sujeito criador.

Na Grécia antiga – nosso “berço” filosófico –, o destaque da *mimesis* supunha um cosmo todo ordenado e completo. Em Platão, o destaque das Ideias supunha desprezar, como imitações imperfeitas, as obras da *tékhnē*. O maior destaque de Aristóteles da obra humana supõe apenas a realização de algo já presente enquanto possibilidade. Ou seja, não há noção nenhuma de criação humana enquanto criação de algo *original*, não presente na natureza (física ou Ideal). Segundo Blumenberg, embora Platão, na *República*, tenha nomeado o Deus fundador do que é como *phytourgós*, a cristandade se apropriará de outro termo platônico, *demiourgós* (demiurgo), presente no *Timeu*, como pré-figuração do Deus criador de tudo que existe, o que implicará “a sansão decisiva do princípio da ‘imitação da natureza’” (BLUMENBERG, 2010b, p. 104).

Ao longo da Idade Média, porém, haverá a conjunção de dois importantes fatores que provocarão uma tensão filosófico-teológica: (i) o

incômodo e insatisfação diante da prescindibilidade da ação humana diante da completude sagrada do mundo e (ii) a irrupção da noção de *infinitude* para se articular ao de onipotência divina. São dos processos difusos, não articulados exatamente em algum programa comum, sendo rastreados pelo autor em obras de diversos autores em diferentes locais e ao longo de alguns séculos, mas que se desembocam na formulação “acerca do ‘campo de possibilidade’ ontológico da criação: o cosmo, pensado como algo finito, cria o universo infinito das possibilidades do ser – e isso significa: não esgota e não pode esgotar as possibilidades da onipotência divina”. Nesse sentido,

O cosmo é necessário apenas em uma parte factual desse universo e permanece em aberto todo um espaço para o ser irrealizado – que, por certo, ainda será por muito tempo uma reserva inquestionável de Deus, e indisponível para as perguntas do homem sobre suas próprias possibilidades. Pela primeira vez, esse espaço, em suma ontológico, se torna implícito na discussão do conceito de onipotência e é compreendido como pano de fundo da realidade do mundo. É certamente um pensamento por excelência *religioso*, porquanto o mundo perdeu não só sua autocompreensibilidade, como agora seu conteúdo, que, a partir de então, só pode ser compreendido como um ato de decisão especificamente divina. Ao mesmo tempo, contudo, aqui também se alarga a base da crítica *filosófica*, de que se origina uma plethora de questões relativas à consciência. Considerar o mundo como fato é a pressuposição ontológica para a possibilidade – em síntese, para o impulso e a atração – de pensar no espaço do irreal, através do factual não atualizado, condição para que o originalmente humano se ponha no âmbito do não realizado, para executar algo autenticamente “novo”, passível de avançar, a partir da imprescindibilidade da “imitação da natureza”, no espaço inexplorado pela natureza (idem, p. 120-121).

O decisivo, como destaca o autor, é “identificar algo sobre a ampliação da *incongruência entre ser e natureza* e, dessa maneira, algo sobre a relevância do espaço da originalidade criadora” (idem, p. 122, grifo

nosso).¹⁵ Com Descartes, a dissociação entre ser (o universo infinito das possibilidades) e a natureza (mundo finito) fundamenta o pensamento científico, onde a hipótese se dirige para o desvendamento das leis ocultas, *sob* as formas da natureza, para o maior domínio e transformação da própria natureza.

Contudo, a efetiva e autêntica transformação da natureza através do domínio da técnica, com a criação de mecanismos sem nenhuma correspondência prévia no mundo orgânico (como a hélice a motor), é acompanhada de uma pobreza de linguagem autorreflexiva da ciência enquanto técnica (distinta da arte). A expressão “o demônio da técnica” é o índice dessa pobreza em que os irmãos Wright, “seis anos antes de seu primeiro voo em Kitty Hawk”, exemplifica Blumenberg, “tendo nas mãos um livro de ornitologia, de repente se perguntaram por que os pássaros tinham de possuir uma capacidade de que os homens não podiam se apropriar pela reprodução proporcional dos mecanismos físicos daqueles”. Este é “ainda o *topos* que Leonardo da Vinci tinha usado quatro séculos antes” (idem, p. 94).

Já no que diz respeito especificamente ao século XIX, século de intensas transformações materiais, sociais e de efervescência política e intelectual, temos a configuração de uma tensão que apresenta uma dinâmica aparentemente contraditória. Primeiro, há (*i*) “o antagonismo entre construção e organismo, entre arte e natureza, entre vontade de forma e forma atualizada, entre trabalho e permanência” (idem, p. 96), como argumenta Blumenberg.

A criação humana vê seu campo de ação entorpecido pelo dado. Nietzsche formulou de modo mais agudo essa situação ao dizer, no *Zarathustra*, que ‘quem quiser ser um criador no bem e no mal, deve primeiro ser um exterminador e romper valores. Assim o mal supremo pertence ao mais elevado bem: mas este é o criador’. O niilismo é aqui funcionalmente subordinado à exigência de considerar-se a demanda de originalidade pelo homem. Mas, de imediato, é de se

¹⁵ O autor deixa claro que “não se pode cogitar esse processo como ‘orgânico’, nem o atribuir à férrea marcha da necessidade histórica, que, a *posteriori* – e, ainda assim, dependente da seleção indispensável de elementos em uma pesquisa dessa ordem –, ele parece ter em si” (idem, ib).

perguntar se o que aqui se declara como uma lei do ser antes não caracteriza a situação histórica na qual o homem encontra sua capacidade criadora bloqueada por certa tradição metafísica [...] O antinaturalismo do século XIX é estimulado, através de um incômodo conjunto de condições, por esse sentimento de obstrução à autêntica produtividade humana. O novo *páthos* do trabalho dirige-se contra a natureza: Comte cunha o termo “antinatureza”. Marx e Engels falam de “antiphýsis”. A natureza não só perdeu sua articulação exemplar e foi nivelada como objeto, cujo domínio teórico e prático esgota seu significado, mas antes se converteu em algo como a contrainstância da vontade técnica e artística (idem, p. 97).

Nesse sentido, em sem segundo lugar, (ii) o efeito desse antagonismo “sobre a sensibilidade humana provoca desconfiança: a autoconsciência, a maturação, a volta da natureza para si mesma assumiram, para a univocidade da vontade da obra humana, o caráter de tentação” (idem, p. 97).

Descartes havia formulado a liberdade da fórmula racional no sentido de “escolher” seu mundo, “como Deus escolheu, a partir do possível, o mundo a criar”. Leibniz tentaria “condensar esses mundos, por meio de sua harmonia reestabelecida, e, pelo otimismo metafísico, equilibrar a pressão das possibilidades infinitas”. Mas o que “ontologicamente resta do ‘melhor de todos os mundos possíveis’ de Leibniz não é o ‘mundo melhor’, senão a infinidade dos mundos possíveis, que, mesmo então, se torna conscientemente atrativa quando o mundo real não mais representa aquele que se crê escolhido como melhor”. No pensamento de Leibniz havia uma articulação com a ideia de gênio criador, surgida em meados do século XVIII, como indicou o historiador da literatura alemão, Oskar Walzel, diz Blumenberg, mas sem que Walzel suspeitasse “o pano de fundo metafísico” dessa articulação (idem, p. 130).

Mas, se tal exaltação do poeta como “criador” significava mesmo um choque com o princípio da *mimesis* (traduzida há séculos pelo termo latino *imitatio*), por outro lado, no que diz respeito ao século XIX, com o aguçamento do caráter factual da natureza e de sua conversão em mero substrato para o técnico, Blumenberg percebe através da obra e das “referências ao nome de Klee” um sinal de um retorno a um círculo (o da

mímesis) que já se supunha rompido. Com Klee, pode-se “apreciar a significação *positiva* propiciada pela dissolução da identidade entre ser e natureza”: a arte “não mais alude a outro ser exemplar, senão que ela mesma é esse ser exemplar para as possibilidades do homem: a obra de arte não mais que *significar* algo; ela quer *ser* algo” (idem, p. 134). Assim, para Blumenberg, ao pensar sobre a obra de Klee,

em que, na consciência paradigmática de seu estímulo, se mostra como, no espaço da criação livre, cristalizam-se, de repente, estruturas inesperadas, nas quais se dá a conhecer, com uma nova força de convicção, o remoto, isto é, o passado permanente do fundo primitivo da natureza. Assim, as referências ao nome de Klee não remetem para a perplexidade habitual dos abstratos que apelam para a associação com o que nos é familiar, senão que são atos de um reconhecimento surpreendente, em que se pode por fim anunciar que apenas *um* mundo realiza validamente as possibilidades de ser e que a trilha no infinito do possível era apenas uma desculpa para a escravidão da *mímesis* (idem, p. 135).¹⁶

Assim, o processo de desvalorização da natureza “não é por isso simplesmente um processo niilista” (idem, p. 134), diz Blumenberg no início dessa última seção do ensaio que viemos expondo nesta nossa seção. Mas, se a dissolução da identidade entre ser e natureza trouxe tal significação positiva, Blumenberg identificava os “indícios de um tal círculo” que “asustam a muitos que temem que toda a audácia possa ter sido ociosa. Mas isso é um erro”, diz Blumenberg, pois há “uma diferença decisiva entre termos de *aceitar* o dado como inevitável ou reencontrá-lo como o núcleo da evidência no espaço do possível infinito e poder *reconhecê-lo* com nosso livre assentimento” (idem, p. 135).

¹⁶ Cabe reproduzir aqui também parte da nota feita por Blumenberg em passagem anterior a essa: “Ninguém poderia ilustrá-lo melhor do que Bertolt Brecht. Em uma de suas Estórias do senhor Keuner, intitulada ‘O senhor K. e a natureza’, escreveu ele: ‘De vez em quando, ao sair de casa, gostaria de ver umas árvores [...]’. O irreal é como um obstáculo oculto no quase idílio, que se mostra agora ali onde o ‘grau peculiar de realidade’ do quadro da natureza é festejado contra a mera relatividade do objeto de uso, ‘a tranquila independência, sem minha interferência’, das árvores; sim, manifestava-se por fim a esperança de que nessas árvores houvesse algo sem preço e imaterial” (idem, p. 97, nota 15).

Acredito que essa reflexão final fica mais clara tendo em vista a discussão que fizemos no capítulo anterior a respeito do status que se dá à autolegislação humana, bem como o que colocamos, desde o primeiro capítulo, a respeito da dimensão de *mediação* entre sujeito e realidade/contingência, à *terceira instância*, para evocar mais uma vez o termo humboldtiano. Agora podemos ver mais claramente que o que era explicitado pelo próprio Humboldt diz respeito à legitimidade do pensamento secularizado, em que o próprio campo do *metafísico* se vê arrastado para o rol dos temas sobre os quais se debruça a crítica. E neste ponto cabe, pois, destacar: tal horizonte crítico se liga necessariamente ao reconhecimento, ou a um *status* novo da *subjetividade*.

Vimos que, no horizonte intelectual acerca da *Bildung*, a “terceira instância” faz a mediação entre sujeito e contingência constituindo-se como um *mundo*, que por sua vez cumpre a tarefa de formação do sujeito/cidadão – e na tarefa do historiador cumpre o papel de constituir um sentido histórico, sem o qual não é possível pensar a identidade. Com Blumenberg, temos uma fundamentação histórico-filosófica para a legitimidade desse *mundo* enquanto instância de autolegislação humana, o que diz respeito tanto à esfera política quanto a simbólica. Essa legitimidade se dá necessariamente ao se afastar o fundo teológico tanto no sentido de um poder criador externo (Deus) como de uma natureza como símbolo e/ou *locus* de uma harmonia divina. Agora pudemos destacar um elemento novo: a técnica e sua transformação da natureza.

O destaque dá técnica nos traz a apreensão desse duplo movimento: por um lado, a transformação da natureza pela técnica moderna, em si mesmo algo impactante, trazia também em primeiro plano, enquanto problema filosófico, a questão da *agência humana*. Por outro, como abordamos no primeiro capítulo, ao final do século XIX o neorromantismo *völkish* pretendia uma re-união da subjetividade com o *Geist*, com o espírito do mundo, em que a natureza – enquanto paisagem natural – tinha um papel importante. Assim, a subjetividade, cuja lenta emergência começara séculos antes, agora ficava comprimida entre o impulso de

autoafirmação e o de dissolução em um Uno primordial – tensão esta que talvez seja mais visível na obra de Nietzsche, do “pessimismo trágico” de *O Nascimento da Tragédia* à progressiva tematização da *vontade de poder*, embora esta também implicasse mais que a crítica ao indivíduo burguês, mas também à sua fundamentação ontológica pelo princípio do *cogito*.

Mas o impulso propriamente demiúrgico do homem se concretiza na vontade e certeza de um domínio sobre a natureza. Aqui se faz importante herdarmos a reflexão heideggeriana no sentido de pensar como tal impulso de domínio do homem sobre a natureza se reverteu no domínio – ou superação – do próprio homem. Mas, como já dito, interessa-nos menos a pretensão de refutar ou confirmar a leitura heideggeriana sobre o que definiu como metafísica ocidental (ou a metafísica do sujeito) e mais desvelar o pensamento político conservador e autoritário diante do problema da técnica e da sociedade de massas.

3.2. Técnica e totalidade

“Em nosso século”, escreveu Blumenberg em 1957, “conheceu-se a experiência de que nem o material natural, por um lado, nem a disposição física dos homens, por outro, estivessem à altura das exigências impostas sobre a obra técnica”. Sendo assim, uma “estranha negligência se revela como qualidade do orgânico” e “a concepção a superar essa qualidade foi primeiramente desenvolvida pela ‘construção orgânica’ do trabalhador (*Arbeiter*), elaborada por Ernst Jünger” (BLUMENBERG, 2010b, p. 97-98).

Vimos no capítulo anterior que Jünger, em *O Trabalhador*, elogiava a fusão do orgânico com o mecânico, do homem com a técnica e já apontávamos isso como princípio de uma nova totalização. Assim, acreditamos que Jünger, de certa forma, unifica aquelas duas tendências contraditórias, que emergiram no século XIX: de um lado, o antagonismo entre construção e organismo, entre arte e natureza, entre vontade de forma e forma atualizada, entre trabalho e permanência e, de outro, o impulso de uma volta da natureza para si mesma. Neste último caso, a natureza de que fala

Jünger é uma nova natureza, a *natureza planificada do trabalho*, daí que falamos sobre a unificação das duas tendências apontadas por Blumenberg. É para essa nova totalidade que o sujeito deve se colocar em sacrifício.

3.2.1. A *pessoa absoluta*: Jünger e a fusão da subjetividade na natureza planificada do trabalho

Na totalidade do trabalho, como a expõe Jünger, “o centro de gravidade da atividade” se desloca “do caráter individual do trabalho para o caráter total do trabalho”, e, valendo “para qualquer tipo de atividade em geral”, há também “o aparecimento do soldado sem nome, do qual se tem de saber que pertence ao mundo das figuras, mas não a um mundo da paixão individual”. E não se trata somente do soldado, pois “há também o Chefe do Estado-Maior desconhecido”. Assim, para “onde quer que o olhar se dirija, recai sobre um trabalho que é realizado neste sentido anônimo” (JÜNGER, 2000, §31, p. 118).

Vimos no capítulo anterior que Jünger fala de um *pano de fundo do progresso*, quando abordava a superação do mundo burguês. Antes dessa passagem, afirmava que “a figura do trabalhador repousa mais profunda e estavelmente no ser do que todas as alegorias e ordens através das quais ela se confirma, mais profundamente do que constituições e obras, do que homens e as suas comunidades, que são”, diz, “como as feições em mudança de um rosto cujo caráter fundamental permanece inalterável” (idem, §11, p. 73). Se Jünger atacava o culto da razão – ataque a que Jünger negava o caráter de “irracional” –, isso não implica a recusa da dimensão de culto, pelo contrário:

É assim que, por vezes, quando de repente a tempestade dos martelos e das rodas que nos rodeia se silencia, a tranquilidade que se esconde atrás da desmedida do movimento parece contrariar-nos quase corporalmente, e é bom o costume do nosso tempo, para honrar os mortos ou para gravar na consciência um instante de significado histórico, declara suspenso o trabalho por um

intervalo de minutos, como por um comando supremo. Pois este movimento é uma alegoria da força mais íntima, no sentido em que o significado misterioso de um animal se manifesta o mais claramente possível no seu movimento. Mas o espanto sobre a sua suspensão é, no fundo, o espanto sobre o ouvido julgar perceber, por um instante, as fontes mais profundas que alimentam o curso temporal do movimento, e isso eleva este ato a uma dignidade de culto (idem, §12, p. 74).

Pode parecer paradoxal, então, que no mesmo instante que faz tais afirmações sobre um “fundo inalterável” ele afirme que esteja fora de questão “aquela atitude que procura contrapor ao progresso meios inferiores da ironia romântica e que é a característica segura de uma vida enfraquecida no seu núcleo”, pois a “nossa tarefa não é ser o adversário do tempo, mas a sua última cartada” (idem, §12, p. 74-75). A contradição se desfaz se a última parte da sentença seja entendida pela primeira, por sua vez relacionada à crítica de Jünger ao desejo burguês de segurança, e que agora se une à crítica aos “meios inferiores da ironia romântica”. A ironia é elemento típico do romance, gênero literário burguês por excelência e, embora seja um leitor de Lawrence Sterne,¹⁷ sua intenção aqui parece ser a de afirmar um novo tipo de arte: “Do mesmo modo que o vencedor escreve a história, isto é, cria o seu mito, ele determina aquilo que deve valer como arte” (idem, §61, p. 198).

Mais adiante veremos com mais detalhe o que adiantamos aqui: Jünger fala da nova arte que se dá em novos meios, meios técnicos – cinema,

¹⁷ Jünger menciona o romance, que levava consigo durante a Grande Guerra, em duas passagens de seu diário de guerra *Tempestades de Aço* (cf. JÜNGER, 2013, 295 e 305) e em *O coração aventureiro* (JÜNGER, 1991, p. 21-22).

Podemos dizer, a respeito do gênero literário do romance, que a ironia “é capital para o romance porque, sendo histórica sua matéria, ela lida tão-só com sujeitos humanos. Sem o emprego de uma técnica distanciadora, a presença do humano ameaçaria comprometer o sentido da cena, dando a entender que a meta visada fossem os tipos que as personagens encarnam e não o texto que compõem. Ao mesmo tempo em que assegura o contato com o humano, a ironia impede que o apenas humano usurpe o lugar do texto. Como já foi dito de modo lapidar: ‘A ironia é o meio da autorrepresentação da arte’” (COSTA LIMA, 2005, p. 222). Como demonstra o mesmo autor, no entanto, dado o veto ao imaginário e à ficção (colocados como polos opostos à razão e à verdade), o romance se legitima ao tematizar a formação do eu – do herói – na mesma medida em que configura uma narrativa linear, homologamente ao relato historiográfico, ou seja, valorizando bem mais o vetor da verossimilhança que o da perspectivação dos valores pelo jogo com a imaginação (cf. COSTA LIMA, 2009). Curiosamente, ou *significativamente*, o *Tristram Shandy*, de Laurence Sterne, livro que Jünger levava consigo no campo de batalha, apresenta uma narrativa totalmente digressiva com uma personagem protagonista completamente fora de tal padrão (cf. idem, p. 323-356). Mas a preocupação de Jünger, ao afirmar a emergência da totalidade do trabalho, não é com a perspectivação dos valores em prol de um juízo crítico mas sim a destruição do mundo burguês e a dissolução da subjetividade.

rádio e fotografia –, em que se dá a despersonalização. Queremos destacar aqui que, ao mesmo tempo em que rejeita aspectos negativos que vê no romantismo – desejo de um retorno não mais possível, sua articulação com o desejo burguês de segurança, os meios inferiores da ironia –, Jünger por outro lado evoca, ao lado do elogio da técnica moderna, elementos mais arcaicos como a dimensão do culto, do elementar, em que se faz presente até mesmo a figura do deus Moloch.¹⁸ Exige também um “ceticismo guerreiro”, que deve atribuir “valor tático” às coisas, submetendo-as a uma “vontade estratégica” – e cabe aqui remeter à referência, já comentada, feita à ordem jesuíta e à dos cavaleiros teutônicos como prefigurações do tipo do trabalhador.

Vimos também que, diante do que ele denomina “a mobilização total”, Jünger evoca o *realismo heroico*, que implica que a “mais profunda felicidade do homem consiste em ser sacrificado; e a suprema arte do comando, em indicar objetivos que sejam dignos do sacrifício” (idem, §22, p. 94-95). Assim,

O espaço vital ganha em inequivocidade, em evidência; ao mesmo tempo, cresce a ingenuidade, a inocência com que se movimenta neste espaço. Mas aqui esconde-se a chave para um outro mundo.

Levanta-se agora a questão de saber se atrás das máscaras do tempo nada mais há para procurar senão a morte do indivíduo que enrijece a fisionomia e que, no fundo, significa mais e algo mais doloroso do que apenas o corte que separa dois séculos. Pois este corte significa, ao mesmo tempo, a última volatilização da alma antiga, cuja dissolução começou já cedo, com a conclusão de estados universais e antes da emergência da pessoa absoluta (idem, §39, p. 142-143).

Temos, então, o tipo enquanto “*pessoa absoluta*” [*absolute Person*] que – tendo em vista o que já expusemos anteriormente – emerge numa

¹⁸ Também conhecido como Malcã e Baal, era cultuado por fenícios, cartagineses e cananeus, considerado símbolo do fogo purificador, por sua vez símbolo da alma, mas ficou mais conhecido por ser mencionado nos textos bíblicos como um deus ao qual os amonitas (uma etnia de Canaã) sacrificavam recém-nascidos, jogando-os numa fogueira cuja abertura, segundo as representações do deus, localizava-se no dorso ou base de sua estátua. Jünger menciona Moloch nos parágrafos 12 e 30 de *O Trabalhador*, destacaremos isso no item seguinte.

totalidade em que se dissolve qualquer individualidade e/ou particularismo de classe.

Para melhor compreendermos o sentido da mitologia política jüngeriana, cabe agora destacar que Jünger evoca, ele também, a figura da tragédia, em que se revela que a subjetividade, “no sentido dos estetas modernos” – diz Nietzsche em *O nascimento da tragédia* –, “é uma ilusão” (NIETZSCHE, 2007 §5, p. 41):

a batalha é para o guerreiro um acontecimento que se cumpre numa ordem superior; o conflito trágico é para o poeta um estado no qual o sentido da vida pode ser captado de um modo particularmente claro; e uma cidade em chamas ou desertificada por um tremor de terra é para o criminoso um campo de atividade acrescida.

Do mesmo modo, o homem crente participa num círculo mais alargado da vida com sentido. O destino, através da infelicidade e do perigo, assim como através do milagre, inclui-o imediatamente numa ordem regente mais poderosa, e o sentido desta intervenção é reconhecido na tragédia (JÜNGER 2000, §13, p. 77).

Como já mencionamos, em *O nascimento da tragédia* Nietzsche diz que a embriaguez é o poder artístico dionisíaco não mediado pelo artista, que irrompe da própria natureza, e o poder artístico apolíneo se dá como o mundo figural do sonho, cabendo ao artista a simbolização que dá aos impulsos dionisíacos uma figura ou um tipo, considerando a volta para a fonte dionisíaca da vida, que implica reconciliação com o Uno-primordial. Se fizemos essa lembrança no subitem a respeito do mito nazista, tínhamos obviamente em vista também o que expusemos a respeito da *Gestalt* Jünger. A *Gestalt*, pois, é figura para “as fontes mais profundas que alimentam o curso temporal do movimento” – mais precisamente, a figura do trabalhador corresponderia naquele momento à mobilização total, mobilização alimentada por tais “fontes profundas”.

Mas trata-se mais que isso. Segundo Jünger, a figura, que “põe ao seu serviço o sentido do tipo, ou seja, do trabalhador”, não “se pode captar

através do conceito universal e espiritual de infinitude, mas através do conceito particular e orgânico de totalidade” (idem, §41, p. 147, grifo nosso).

Como vimos no capítulo anterior, Jünger diz que a passagem do mundo burguês para a totalidade do trabalho corresponde a uma “diferença de plano” e, por isso, para ele a questão da secularização não teria importância. Mas, se abordarmos a reflexão jüngeriana em seu horizonte intelectual – com o qual ele parece dialogar, embora praticamente não faça referências autorais explícitas –, parece tratar-se mesmo de uma radical secularização no sentido de deixar para trás a fundamentação metafísica do indivíduo pelo princípio da infinitude espiritual para, em vez disso, enfatizar a dissolução do sujeito na totalidade do trabalho, ou mais precisamente, a fusão do orgânico com o mecânico. Mas, tal pensamento radicalmente secularizado traz, por outro lado, um novo princípio de totalização que possui sua própria vida interna. Ao falar do “espaço vital” em que se dá a mobilização total, Jünger diz que o “gesto com que o singular abre e sobrevoa o seu jornal é mais elucidativo do que todos os artigos de fundo¹⁹ do mundo, e nada é mais instrutivo do que estar um quarto de hora num cruzamento de ruas. O que seria então mais simples ou também mais entediante que o automatismo do tráfego”, coloca retoricamente Jünger, para completar: “mas não é isto também um sinal, uma imagem para o quanto hoje *o homem se começa a movimentar sob comandos silenciosos e invisíveis?*” (idem, §39, p. 142, grifo nosso).

Aqui, vemos reforçada a “ruptura” que sugerimos na medida em que ingressamos na compreensão de que, em Jünger, passa a se configurar uma *nova natureza*. E esta nos levará também, e de volta, ao ponto com que terminamos a exposição da reflexão de Blumenberg a respeito da *té-khne*, no subitem anterior: o horizonte da metafísica como tema de reflexão e de crítica. Ao remetermos aqui a este ponto, ele reforçará o que acabamos de afirmar, pois a nova natureza – isto é, como veremos adiante, a *natureza planificada* que surge pela mobilização total – pressupõe a

¹⁹ O termo aqui é *Leitartikel*, que pode ser traduzido como “artigo de fundo” ou como “editorial”, mas Jünger pode estar a se referir a matérias comentadas ou colunas de opinião ou análise especializada.

dissolução da subjetividade, como expusemos no capítulo anterior. Como na sentença destacada acima, o homem começa a se movimentar sob comandos invisíveis.

Assim, essa “ruptura” parece ser na verdade mais uma indecisão entre, de um lado, o assumir a técnica moderna, substituindo os princípios espirituais da alma e da natureza pela junção do homem com a máquina e pela natureza planificada, e de outro lado, a manutenção de um tipo de metafísica em que se fazem presentes, ao lado do “elementar”, a proposição de uma Ordem autossuficiente e seus comandos invisíveis.

De qualquer forma, enfatizemos, em primeiro lugar, o aspecto propriamente moderno da obra jüngeriana, dando mais destaque a dois pontos articulados que já se faziam presentes no capítulo anterior: (a) o elogio da totalidade da técnica sem nostalgia da antiga natureza e (b) o descarte da subjetividade. Neste subitem, a exposição será mais concentrada sobre o primeiro, enquanto que retornaremos à questão do descarte da subjetividade no próximo capítulo.

Começemos, pois, pelo ponto (a), e voltemos àquela passagem de *O Trabalhador* e, que Jünger fala de “inocência” e de “ingenuidade” que se mostram às portas de “um outro mundo”. Já que, como observamos, as referências a outros autores são inexistentes em todo o longo ensaio, talvez possamos remeter *ingenuidade* aqui à *Poesia ingênua e sentimental* (1796), de Friedrich Schiller, poeta e filósofo do primeiro romantismo alemão, que diz respeito diretamente à posição do *eu* subjetivo diante do problema do recuo da natureza enquanto horizonte harmônico. O nome de Schiller também é mencionado por Nietzsche em *O nascimento da tragédia* antes de uma das passagens que citamos a respeito do artista dionisíaco (cf. NIETZSCHE, 2008, §5).

Antes de mais nada, cabe apontar que Jünger se refere ao “espaço romântico” em *O Trabalhador* como a busca do indivíduo burguês por segurança, à qual Jünger contrapõe o “coração aventureiro” (JÜNGER, 2000, §14, p. 80) e o elogio do perigo – que “não apenas quer ter parte em qualquer ordem, mas é também a mãe daquela segurança suprema da qual o

burguês nunca poder tornar-se participante” (idem, §13, p. 77), coisas que remetem a duas obras anteriores suas, *O Coração Aventuroso (Das abenteuerliche Herz)* e *Sobre o perigo (Über die Gefahr)*, respectivamente de 1929 e 1931 (cf. JÜNGER, 1991 e 1993a). Mas, cabe recordar que ao menos Carl Schmitt localizava histórica e negativamente a consolidação da metafísica do *cogito* – ou seja, do indivíduo racional – no romantismo do final do século XVIII, com sua ênfase na subjetividade (cf. FERREIRA, 2004, cap. II).

Para Schmitt, a modernidade só se diferenciaria do romantismo na medida em que sofisticava ou metaforiza o sujeito individual (COSTA LIMA, 2005, p. 155). Em *A mobilização total*, Jünger se refere ao romantismo, sem muito destaque, como um dos elementos da época burguesa (cf. JÜNGER, 2002, p. 203-204). Já em *O Trabalhador*, no sentido exposto acima, diz Jünger:

No seu afastamento do presente temporal, a situação do espaço romântico aparece como passado, e como um passado colorido pelo sentimento reativo (*ressentiment*) contra o estado vigente no momento. O afastamento do presente espacial apresenta-se como a fuga de um espaço completamente seguro e penetrado pela consciência, e daí que o número das paisagens românticas se dissolva numa relação proporcional com a marcha triunfal da técnica enquanto mais agudo meio da consciência. Ainda ontem elas talvez estivessem “longe, na Turquia”, ou na Espanha e na Grécia; ainda hoje, na zona de floresta virgem em torno do equador ou nas calotas polares; mas amanhã, as últimas manchas brancas deste mapa admirável da saudade humana terão desaparecido (JÜNGER, 2000, §14, p. 79-80).

Em seu *Poesia ingênua e sentimental*, Schiller diferenciava dois estados ou atitudes do homem frente à natureza: primeiro, o campo do ingênuo, “o da simplicidade natural, onde o homem ainda atua simultaneamente com todas as suas forças como uma unidade harmônica, onde, por conseguinte, o todo de sua natureza se exprime plenamente na realidade” e nesse caso, “o que tem de constituir o poeta é a imitação mais completa possível do real”; segundo, o campo do sentimental, correspondente ao estado da cultura, onde, ao contrário, “o atuar em conjunto harmônico de

toda a natureza é apenas uma Ideia”, e “o que tem de constituir o poeta é a elevação da realidade ao Ideal”. Aqui já se dá, podemos dizer, a reflexão sobre a própria atividade poética. Sendo portanto os dois extremamente diferentes, há no entanto, diz Schiller, “um conceito mais alto” que os abarca,

e não é de se estranhar que esse conceito coincida com a ideia de humanidade. (...) Esse caminho que os poetas modernos seguem é o mesmo que (...) o homem em geral tem de trilhar, tanto individualmente quanto no todo. A natureza o faz uno consigo, a arte o cinde e desune; pelo Ideal, ele retorna à unidade.²⁰

Como aponta o Lacoue-Labarthe, “Schiller acrescenta logo que o ideal sendo infinito e, como tal, inacessível, o ser da cultura ‘não pode nunca vir a ser perfeito em sua espécie’” (LACOUE-LABARTHE, 2000, p. 215). Sendo o ideal infinito, diz o autor, trata-se de um “acabamento assintótico”, isto é, nunca pode atingir seu fechamento ou conclusão absolutos. Simmel, um século depois, ainda dirá que a cultivação é “uma tarefa situada no infinito” (SIMMEL, 1998c, p. 95).

Assim, destaquemos: tal *ideal* de uma harmonia natural é ao mesmo tempo *assintótico* justamente pelo fato de que *tal harmonia pré-estabelecida já não é mais passível de constituir o horizonte do pensamento*. A natureza passara a ser mero material para a atividade técnica. Tal ideal assintótico coloca-se diretamente em relação ao que discutíamos desde o primeiro capítulo: o problema da totalidade, ou totalização. Como vimos com Blumenberg, esse afastamento do caráter ontológico da natureza já era tematizado no período do primeiro romantismo e do idealismo alemão.

Anteriormente, vimos que a distinção entre razão e natureza foi a base para que Kant se ativesse na particularidade do homem como animal carente que, pelo domínio da razão, pôde desenvolver sua história, história

²⁰ Schiller, F. *Poesia ingênua e sentimental*. Trad.: Marcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991, p. 61 *apud* Lacoue-Labarthe, 2000, p. 215.

esta independente, pois, dos ciclos da natureza (e dizemos isso tanto do ponto de vista do domínio técnico sobre os meios de subsistência como da própria temporalidade). Mas no que diz respeito à reflexão sobre o poético, essa distinção entre mundo humano e natureza corresponde a uma problematização que levará à reflexão sobre a tragédia, ou mais precisamente, sobre o sentido trágico dos tempos modernos.²¹

No mesmo contexto em que se dava o impacto das críticas kantianas, o poeta Hölderlin levava a cabo um trabalho de “tradução” do legado grego que era uma forma também de caracterizar a modernidade ocidental, e o legado de Hölderlin será reivindicado mais de um século depois. Vimos no segundo capítulo, com Lacoue-Labarthe, que em sua busca identidade os alemães fizeram sua leitura própria do legado grego, em que produziram uma virada de foco do classicismo para o – usando o termo nietzschiano – dionísíaco. O próprio Hölderlin teria presença marcante na obra heideggeriana na década de 1930.

No cerne do trabalho de “tradução” levado a cabo por Hölderlin, o Moderno – ou o Hespérico ou Ocidental – seria o inverso do Antigo, do Oriental. O que nos seria próprio seriam a sobriedade e a clareza de exposição, pois nosso reino é o da finitude, ao contrário do aórgico (i.e., não feito pelo homem) grego em que o domínio sobre a natureza pelo homem não era sequer concebido e o sentido trágico era o da derrota do herói frente às forças da natureza, ao passo que cabia à arte a simbolização – “sóbria” – da vida. O Moderno é também a esfera da morte lenta, “se pensarmos no que deve ser necessariamente um trágico moderno (‘Pois, para nós, o trágico consiste no fato de nos afastarmos do reino dos vivos lentamente (...) e não de sermos devorados pelas chamas que não soubemos amestrar’), coloca Lacoue-Labarthe, citando o poeta; “ou então da

²¹ A importância desse legado foi considerada, por exemplo, numa reflexão atual sobre a teorização da disciplina histórica elaborada por Droysen: “O ‘meio’ – e lembremo-nos do que foi exposto no primeiro capítulo a respeito da terceira instância de que falava Humboldt incluindo a tarefa do historiador –, ‘se de fato é o melhor lugar de onde se pode conhecer a história, se é de fato um lugar privilegiado, é porque ele é fundamentalmente trágico, e não somente por ser tardio (a consciência sempre é posterior à ação) e ineficaz (o conhecimento do presente não garante um caminho seguro em direção a um futuro desejado), mas porque, ‘no meio’, a consciência histórica recai sobre si mesma (CALDAS, 2004, p. 117).”

‘errância sob o impensável’, no estilo do *Édipo em Colônia* ou do fim de Antígona: o abandono e a loucura, não a morte bruta, física; o espírito atingido, não o corpo” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 221-222). Como havia colocado antes o autor, “uma certa interpretação da tragédia, ao explicitar-se como filosófica e, sobretudo, ao querer-se como tal, é a origem ou a matriz do que se convencionou chamar, no período pós-kantiano, de pensamento especulativo”, ou seja, “o pensamento dialético ou, retomando a terminologia heideggeriana, a onto-teologia consumada” (idem, p. 181).

Tal pensamento especulativo sofre uma cesura com Hölderlin, pois a “hiperbólica” fundamenta o esquema do “duplo retorno” no último pensamento de Hölderlin segundo o qual o excesso do especulativo se transforma no excesso da submissão à finitude: “a lição, no que diz respeito à própria tragédia”, diz o autor, “é das mais claras: *quanto mais o trágico se identifica com o desejo especulativo do infinito e do divino, mais a tragédia o expõe como a rejeição na separação, na diferenciação, na finitude*. A tragédia é, em suma, a catarse do especulativo” (idem, p. 205, grifo nosso). “A arte grega”, portanto, “é inimitável *porque é uma arte* e porque a sobriedade que ela nos indica é, ou deve ser em nós, natureza” (idem, p. 222), aponta Lacoue-Labarthe.²² No entanto,

Com mais violência que [Friedrich] Schlegel, a Grécia inventada por Hölderlin é no fundo aquela que não cessará de assombrar o imaginário alemão até hoje, e que atravessará em todo caso o conjunto do texto filosófico de Hegel a Heidegger, passando por Nietzsche (idem, p. 219).

Em *Sobre a dor*, Jünger menciona Hölderlin para lamentar que a juventude “se vê arrancada de seu ‘ardente elemento’” (JÜNGER, 2003b, p. 32).

²² Os gregos, segundo a imagem que deles Hölderlin criou, são nativamente místicos: nesses termos, o *‘páthos sagrado’* lhes é inato, seu elemento próprio é o ‘fogo do céu’. Sob a medida e a virtuosidade, a habilidade da arte grega, Hölderlin vê uma Grécia selvagem, presa ao divino e ao mundo dos mortos, submetida à efusão dionisíaca ou à fulguração apolínea (que Hölderlin não separa), entusiasta e sombria, negra de tão brilhante e solar. Uma Grécia oriental, se assim o quisermos, e sempre tentada em direção daquilo que ele chama de aorgico para distinguir do orgânico (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 219).

Mas nos detenhamos um pouco ainda no âmbito do primeiro romantismo e do idealismo alemão, pois com Schelling poderemos ver como se põe a problematização da subjetividade frente à esfera do ideal absoluto.

Schelling participou de um embate no seminário luterano de Tübingen tendo como centro as ideias de Kant que, ao entrarem de forma clandestina no instituto, seriam apropriadas pelos teólogos no sentido de reforçar o dogma da teoria da salvação divina. Quer dizer, a distinção que Kant fazia entre mundo fenomênico, passível de conhecimento, e suprasensível, seria lida pelos teólogos do instituto no sentido de reforçar a fé, assim como a autoridade da religião. Nesse contexto, no qual também teria influência a obra de Espinosa e a filosofia de Fichte, Schelling julgará que o criticismo tinha poucas armas contra o dogmatismo ao fundar seu sistema inteiro apenas na faculdade de conhecer, e não no nosso ser originário. Assim,

Como escreve Fichte na *Doutrina-da-ciência*, seria preciso tornar evidente que: “o eu põe a si mesmo e é, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu é e, em virtude de seu mero ser, põe seu ser”. Se, assim, o eu põe a si mesmo e somente é em virtude desse seu pôr-se, então ele é absoluto, pois, como diria ainda Schelling, “o absoluto somente pode ser dado por meio do absoluto” (VACCARI, 2011, p. 184).

Temos, pois, um eu que põe a si mesmo, sendo *absoluto*. Mas, dizendo assim, como proceder a uma distinção com relação à teologia, mais ainda, contra o dogmaticismo, que se apropriaria à sua maneira dos postulados da razão prática kantiana? (Recordando, a Segunda Crítica postulava a liberdade da razão, que por outro lado se submetia ao imperativo moral. O dogmatismo se aproveitava da distinção entre fenomênico e suprasensível, mantida nas críticas kantianas, para reafirmar o horizonte moral como o dogma religioso).

Schelling desenvolve o argumento de que a relação entre o particular e o absoluto, entre homem e Deus não se dá da mesma forma que a relação entre sujeito e objeto, e fundamenta tal argumento recorrendo ao conceito de intuição intelectual, no sentido de *Amor Dei intellectualis* que lhe dá

Espinosa eu sua *Ética*.²³ Trata-se de uma intuição intelectual do eu por si mesmo onde inexistente “toda e qualquer relação entre sujeito e objeto” e por isso “sua ação se torna uma ação absoluta e é por meio dela, nesse momento ‘em que desaparecem para nós tempo e duração’, que se realiza aquela passagem procurada do finito ao infinito, da filosofia teórica para a filosofia prática” (idem, p. 185). Schelling “tem em vista mostrar que o Absoluto não é um objeto fora do eu, mas, antes, um momento do próprio eu, em sua intuição de si mesmo, e que antecede ou sucede a sua autoconsciência” (idem, p. 186).

Esse movimento do finito ao infinito deve também transmutar-se do infinito ao finito, no sentido da fundamentação da filosofia. Nas palavras de Ulisses R. Vaccari, cuja exposição seguimos, Schelling “tem em vista mostrar que o Absoluto não é um objeto fora do eu, mas, antes, um momento do próprio eu, em sua intuição de si mesmo, e que antecede ou sucede a sua autoconsciência” (idem, p. 186). Deus deixa de ser um Deus pessoal para se tornar o Ser Absoluto, com o qual se liga o sujeito pela intuição intelectual, pela qual o sujeito torna-se também um eu absoluto. Essa equivalência entre Deus e eu absoluto deve ser considerada “apenas um ideal prático, inalcançável ou alcançável apenas por uma aproximação prática infinita” (idem, p. 188).

Como coloca Jean-François Courtine, a oposição de Schelling ao “falso criticismo dos teólogos de Tübingen” era também uma oposição ao que tal apropriação das ideias kantianas implicava em termos de “aproximação e a união dos termos opostos”. O que quer dizer: tratava-se de se opor à noção de um Deus moral “encarregado, em última instância, de eliminar todo conflito, todo combate entre o Eu e o mundo”, com sua promessa de “uma derradeira reconciliação entre as exigências do Eu, as injunções nele da lei e a ordem do mundo” (COURTINE, 2006, p. 182). O autor destaca,

²³ “Para ele [Espinosa], a intuição intelectual do absoluto era o supremo, o último grau de conhecimento a que pode elevar-se um ser finito, a vida própria do espírito’. A intuição intelectual, com efeito, na medida em que prescindia de toda e qualquer *mediação* do sensível (como, aliás, já havia notado Kant), permite a passagem do finito ao infinito, do condicionado ao incondicionado, enfim, da filosofia teórica para a prática. Pois ‘ela se distingue de toda intuição sensível por ser produzida somente por liberdade’ e ocorre “quando deixamos de ser *objeto* para nós mesmos e quando, retirado em si mesmo, o eu que intui é idêntico ao eu intuído” (VACCARI, 2011, p. 184).

a partir daí, a importância que terá para Schelling, no plano estético, a tragédia.

Em primeiro lugar, Schelling afasta-se da noção romântica de se lançar “nos braços do infinito” ou de se perder no “mundo juvenil” (frases que Courtine retira de Hölderlin), opondo-se assim à diluição de toda a consistência do mundo objetivo, pois tal diluição faria perder “seu estatuto essencial de *Widerstand* (resistência)” (idem, p. 184-186). Assim, a tragédia, como proposta estética, parte de dois pontos: por um lado, (i) deve-se ter com conta que a época trágica, em que se dá o conflito frontal entre a livre afirmação do Eu (*Selbstmacht*) e uma potência definida por seu excesso ou sua sobremedida (*Übermass*), há muito se dissipara diante da luz da razão (idem, p. 187); mas, por outro lado, (ii) a tragédia poderia servir como tentativa de conciliação dos dois imperativos diametralmente opostos, o do dogmatismo – o “Anula-se a ti mesmo!” diante da causalidade absoluta – e o do criticismo – “Sê!” (idem, p. 194).

Sem entrarmos em muitos pormenores, cabe destacar como Schelling procede a uma leitura particular do *sublime*: assim como Schiller, procura ir além de Kant que, pra o sublime, utiliza (na Terceira Crítica) exemplos tirados da natureza, para pensar também o que o aproxima ou distingue do sublime da história.²⁴ Para Schelling, o estudo do sublime, em oposição ao da beleza, não marca “nenhum retorno ao sujeito, à subjetividade do sujeito que julga esteticamente”, e isso “mesmo quando a análise se dirige expressamente ao efeito produzido sobre o espectador” (idem, p. 199). Mas, sendo os limites de toda apresentação trágica os limites da própria arte, o espetáculo da tragédia é uma ilusão que antecipa a reunificação absoluta, mas *assintótica*, dos termos antagônicos, “como quer que se queira chamá-los: liberdade-necessidade, finito-infinito, Eu-objeto absoluto” (idem, p. 191).

²⁴ No capítulo seguinte, nossa proposta será a de mostrar como, em seu relato da guerra *Tempestades de aço*, Jünger teria tematizado (sem que isso seja uma formulação explícita e também, necessariamente, intencional do autor) a guerra como sublime, isto é, como manifestação de uma força assombrosa e descomunal superior até às forças da natureza. Visto que o conceito do sublime implica uma seta em direção contrária ao fenomênico, apontada para o absoluto, sua utilização para a abordagem do relato de 1920 implicaria, a nosso ver, uma ponte entre os ensaios da década seguinte, especialmente *O Trabalhador*, no sentido da totalização.

No final do século XVIII, diz Lacoue-Labarthe, o acabamento assintótico, excluindo Hegel e sua dialética teleológica, é bastante comum, está presente nas *Conferências sobre o destino do sábio* (1794), de Fichte, no fragmento 116 de Schlegel do *Athenaeum* (1798-1800) sobre a poesia progressiva (ou seja, sobre a poesia romântica) e também no *Sistema do idealismo transcendental* (1800), de Schelling. Contudo, aponta o autor, “infinetização quer também dizer absolutização” e Schiller acaba por esboçar “potencialmente o processo da lógica dialética” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 215). Luiz Costa Lima (cf. COSTA LIMA, 2005, cap. II) mostrou que nas reflexões do primeiro romantismo alemão sobre o poético e o estético havia uma tensão entre *subjetividade* e *Lei*, isto é, a emergência (problematizada) do eu se ligava diretamente ao recuo da ordem ontológica pré-estabelecida (em que a subjetividade era heterônoma). Como aponta o autor, a resposta à angústia decorrente da percepção de um vazio será o “preenchimento” desse vazio por um novo princípio totalizador – “novo” em parte, pois tratar-se-ia da vacilação diante da possibilidade de romper com a velha unidade metafísica –, seja ele de natureza religiosa, na busca da síntese entre ciência e religião (Novalis), político-histórica (a submissão da literatura à história nacional em Schlegel) ou da educação político-estética (Schiller).

Como vimos, o recuo na natureza como fundamento ontológico foi acelerado no final do século XIX devido às rápidas mudanças decorrentes do processo de industrialização e urbanização, constituindo o horizonte histórico do surgimento dos movimentos neorromânticos e reacionários. Na segunda metade da década de 1910, a expansão industrial e urbana se conjugaria com a guerra em que pela primeira vez as cidades e os civis seriam alvo sistemático dos ataques bélicos e onde a morte viria em massa. Esse cenário de destruição, para o qual Benjamin elaborou a alegoria do Anjo da História, acabava por realimentar a expansão industrial e urbana. “O espaço vital ganha em inequivocidade, em evidência”, diz Jünger, em trecho já citado, e a figura “põe ao seu serviço o sentido do tipo, ou seja, do trabalhador”, que não “se pode captar através do conceito universal e

espiritual de infinitude, mas através do conceito particular e orgânico de totalidade”.

Vejam os como a ingenuidade e a inocência “com que se movimentava neste espaço” são ainda atributos burgueses (para usarmos o termo pejorativo como usado por Jünger e Schmitt). O ponto central será destacar que, com Jünger haverá uma “solução” singular para a expansão do mundo objetificado – para usarmos outra vez o termo simmeliano – na medida em que a técnica é assumida como novo princípio de totalização. Com Jünger, a técnica substitui a natureza romântica por uma *natureza planificada*.

3.2.2. A máscara da totalidade

Embora as transformações decorrentes da industrialização e urbanização, no final do século XVIII, não fossem ainda tão dramáticas quanto aquelas do final do século seguinte, por outro lado, como aponta o próprio Blumenberg, a crescente legitimação e influência da ciência e da técnica já provocara uma mudança da metafórica de fundo: as metáforas da máquina sobrepunham a metafórica do “livro da Natureza”, que deixava ao homem apenas o papel de “leitor” do mundo (menos como partícipe da Natureza que como seu colaborador). Já nas novas metáforas o homem surge como elemento funcional da *engrenagem do mundo* (cf. BLUMENBERG, 2003, cap. VI) – termo este já ele mesmo uma metáfora, como a do “relógio do mundo”.²⁵ E mesmo o relógio enquanto um tipo de *perpetuum mobile*²⁶ foi o alvo da crítica do deísta H. Reimarus (1694-1768)²⁷ por ser ainda dependente, para seu funcionamento, de que alguém

²⁵ Cabe mencionar que a lei da inércia de Newton torna o universo autoexplicativo, afastando a necessidade de uma preservação do mundo a partir de fora e, ao afastar a teologia em favor da razão, corresponde também à transformação do mundo numa *res extensa* na qual o homem imprime seu próprio projeto (cf. BLUMENBERG, 1985).

²⁶ Termo latino para um moto-contínuo, ou máquina de movimento perpétuo que (re)utilizaria indefinidamente a energia gerada por seu próprio movimento, sendo sua existência apenas hipotética e cujo princípio viola as duas primeiras leis da termodinâmica.

²⁷ H. S. Reimarus foi professor de línguas orientais de Hamburgo e um pioneiro literário da religião da razão proposta pelo deísmo inglês, cuja obra foi publicada depois de sua morte pelo poeta, filósofo e teólogo G. E. Lessing.

o deixe funcionando por si mesmo, o que implicaria ainda uma noção teológica de um Deus arbitrário (BLUMENBERG, 2003, p. 160-161).

Se o pensamento poético trazia uma espécie de nostalgia ou desejo de regresso, é cada vez mais marcante uma natureza que já não apresenta ou não pode mais representar-se como índice de uma esfera de unidade de fundo teológico. Assim, afirma Jünger: “A famosa diferença entre a cidade [*Stadt*] e a terra [*Land*] persiste hoje apenas ainda no espaço romântico; é tão inválida como a diferença entre um mundo orgânico e mecânico” (JÜNGER, 2000, §47, p. 164). Tal sentença reúne o diagnóstico do fim de uma era e o prognóstico de um novo *plano*, a totalidade do trabalho.

Para apresentar o novo mundo do trabalho, como chamou a atenção Willi Bolle, Jünger utiliza a figura do Judeu Errante, Aasvero (ou Ahasverus), como guia num passeio fisiognômico pela cidade urbana e industrial moderna. Como diz em nota, que reproduzimos, a chamativa presença de Aasvero “nessa obra próxima da ideologia nazista” parece ter a função, “explorando potencialidades da tradição”, de “representar uma ‘consciência desterrada’, livre do peso da tradição, e por isso mesmo, disponível para assimilar as lições sobre um tipo humano novo” (BOLLE, 1994, nota 25, p. 213-214).

Para Aasvero, que no ano de 1933 começa de novo a sua caminhada, a sociedade humana e a sua atividade oferecem um aspecto estranho.

[...] Que visão se oferece a uma consciência apátrida que se vê atirada para o centro de uma das nossas grandes cidades e, como em sonhos, tenta adivinhar a legalidade dos acontecimentos? É a visão de um movimento crescente que se cumpre com rigor impessoal. Este movimento é ameaçador e uniforme; empurra filas de massas mecânicas umas atrás das outras, cuja simétrica maré se regula através de sinais auditivos e visuais. É uma ordem meticulosa que imprime, nesta engrenagem em movimento e rotação que lembra o percurso de um relógio ou de um moinho, o selo da consciência, do trabalho preciso conforme ao entendimento; no entanto, o todo aparece como que lúdico, no sentido de um automático passar o tempo (JÜNGER, 2000, §30, p. 113).

Nesse novo mundo, regular, uniforme, em que – como vimos anteriormente – são instrutivos o sobrevoos do singular por sobre as notícias do

jornal e o intenso tráfego nas ruas, despedimo-nos “do belo natural e do belo artístico das estéticas velhas” e Aasvero, “acompanhado por seu guia, percebe as cidades à luz do belo técnico. É uma paisagem industrial, moldada pela técnica, e que substitui a paisagem natural e cultivada” (BOLLE, 1994, p. 214). E essa paisagem é o índice de uma mobilização total, que por sua vez, sendo ainda um processo ou uma *passagem*, é percebida melhor por um olhar estrangeiro – daí, também, o recurso à figura de Aasvero:

Sucedem então que, enquanto aumenta o crescimento e a dispersão de áreas singulares e, deste modo, de profissões, de modos e possibilidades de atividade, esta atividade, ao mesmo tempo, se uniformiza e, em cada uma das suas nuances, como que expressa o mesmo movimento originário. Surge então a imagem de um estranho esforço que se deixa observar através de milhares de pormenores. Dá-se uma identidade assombrosa dos acontecimentos que, de novo, só se pode captar no seu alcance completo através do olhar de um estrangeiro. Esta agitação é semelhante às imagens em mutação de uma lanterna mágica que uma constante fonte de luz ilumina (JÜNGER, 2000, §31, p. 117).

Que a paisagem planificada das oficinas seja ainda uma passagem, isso é algo que já expusemos anteriormente. Jünger escreve *O Trabalhador* no momento em que a República de Weimar agonizava mas ainda era a democracia burguesa a forma de governo, no interior da qual, no entanto – segundo a narrativa jüngeriana – se processava a mobilização total em que o tipo novo do trabalhador já dava sinais do novo domínio. “Para o segundo e ativo nível do tipo”, diz Jünger, “no qual se representa o caráter especial do trabalho, a entrada no *mundo fechado das formas* apresenta-se como a passagem da paisagem planificada para uma passagem em que se expressa uma segurança mais profunda do que a que o puro armamento consegue dar” (idem, §67, p. 221, grifo nosso). “Mundo fechado das formas” (*abgeschlossene Formenwelt*) é outro termo para designar o caráter total do trabalho, para onde se desloca o centro de gravidade do trabalho, não mais no caráter individual – para onde, pois, deve ser dirigido o olhar de Aasvero para que ele possa identificar onde surge o caráter total do trabalho na paisagem planificada.

Como é que Aasvero pode diferenciar se está presente numa recepção num atelier fotográfico ou numa investigação numa clínica para doenças internas, se cruza um campo de batalha ou um terreno industrial; e em que medida se deve considerar como funcionário o homem que impele os milhões de coisas que entram num banco ou num serviço de cheques postais para uma máquina de carimbos, e como trabalhador aquele outro que repete o mesmo movimento numa máquina perfuradora de uma fábrica de metal? E sob que pontos de vista se diferenciam a si mesmos os que assim atuam?

Relacionado a isto está que o conceito de desempenho pessoal se começa a modificar de um modo incisivo. O fundamento autêntico deste fenómeno deve ser procurado em o centro de gravidade da atividade se deslocar do carácter individual do trabalho para o carácter total do trabalho (idem, §31, p. 117-118).

Como já vimos, tal mobilização total ultrapassa o espaço restrito das oficinas, diz tanto sobre o trabalho nas fábricas como sobre o soldado no campo de batalha, tanto sobre os ateliês de fotografia como nos espaços de desportos, e tem um carácter planetário. “As marchas e as operações, através das quais se realiza a entrada em ação dos homens e dos meios, trazem o selo do trabalho como estilo de vida” e diferenciam-se “completamente das aflúncias desregradas aos distritos do ouro da Califórnia ou das correntes de massa dentro da antiga paisagem industrial ou colonial”. Assim, ao processo de povoamento e de transplante, tal como se pode observar na ocupação sionista da Palestina, na abertura dos modernos distritos siberianos ou na criação de grandes áreas de recreio e de desporto, prende-se, desde o início, o carácter do cálculo construtivo. Em oposição à duração da preparação dos dispositivos, as próprias estruturas crescem como por golpes mágicos.

É tanto o crescente alcance das instalações como o nivelamento dos velhos vínculos que impelem, por si mesmos, a uma concentração e mobilidade da iniciativa cada vez mais fortes. Há cada vez menos medidas – seja a construção de uma única casa – que possam ser pensadas isoladamente.

[...] Enquanto nas primeiras medidas em que se pode falar de um plano de trabalho neste sentido particular, como no programa alemão de fornecimento de armas e munições de 1916, a iniciativa privada ainda desempenha um grande papel, no primeiro plano quinquenal russo, quase já não há sequer um trabalhador que possa determinar a escolha ou a rescisão do seu local de

trabalho por medida própria. A execução incompleta e a dissolução da lei do dever de serviço de trabalho constituíram aliás um dos fundamentos da derrota alemã (idem, §77, p. 257-258).

O plano, pois, “tal como surge dentro da democracia de trabalho, ou seja, dentro de um estado de passagem, mostra-se através das características do acabamento, da flexibilidade e do armamento. Estas características comprovam”, diz Jünger, “do mesmo modo que a palavra ‘plano’ [*Plan*] em si, que aqui não se pode tratar de medidas definitivas”. No entanto, a paisagem planificada diferencia-se “da pura paisagem de oficinas por possuir objetivos solidamente demarcados. Falta-lhe o aspecto de um desenvolvimento sem limites, e falta-lhe também aquele caráter do *perpetuum mobile* político que constantemente se ergue de novo através do contrapeso da oposição” (idem, §75, p. 249).

O termo *perpetuum mobile* já aparecera no §74, quando mais uma vez Jünger chama a atenção para a disparidade entre os meios técnicos da mobilização total e a capacidade do indivíduo burguês, numa passagem significativa em que fala sobre a “substituição da discussão social pela argumentação técnica, que corresponde à substituição de empregados sociais por funcionários do Estado”. *Perpetuum mobile* é o termo latino para um moto-contínuo, ou máquina de movimento perpétuo que (re)utilizaria indefinidamente a energia gerada por seu próprio movimento, sendo sua existência apenas hipotética e cujo princípio viola as duas primeiras leis da termodinâmica. O termo também foi usado por Novalis (cf. SELIGMANN-SILVA, 2004, p. 104) no contexto da formulação do ideal assintótico ao final do século XVIII, em que se elaborou um pensamento sobre a atividade poética que a aproximava da filosofia ao mesmo tempo em que se buscava uma fundamentação da própria filosofia que não fosse apenas voltada para a reiteração (ou entendimento) da realidade – a *Dars-tellung* poética (contraposta à *Vorstellung*, representação) se liga a uma relação com o absoluto, sendo uma tarefa infinita, e por isso Novalis usa metaforicamente o termo *perpetuum mobile*.

Mas, é no primeiro sentido da metáfora que podemos entender o uso que dela faz Jünger. Contudo, assim como procuramos apontar no caso da contraposição entre “conceito universal e espiritual de infinitude” e “conceito particular e orgânico de totalidade”, a metáfora, ou mais propriamente a analogia do *perpetuum mobile* se bate contra o pano de fundo do pensamento burguês. Após a passagem do §74 citada acima, diz Jünger:

A este contexto pertence também a drenagem daquele pântano da livre opinião em que a imprensa liberal se transformou. Também aqui se pode reconhecer que a tecnicidade é muito mais digna de atenção do que o indivíduo que, dentro desta tecnicidade, produz a sua opinião. Quanto mais nítida é a máquina que caça esta opinião através do seu curso de trabalho, e quanto mais significativa é a precisão e a velocidade com que um qualquer pasquim partidário chega aos seus leitores, do que todas as diferenças partidárias em que se possa pensar! Isto é um poder, um poder do qual o indivíduo burguês não se sabe fazer nenhum uso e do qual, por falta de legitimação, se serve como um *perpetuum mobile* da livre opinião (idem, §74, p. 242).

Assim, a livre opinião não tem lugar na “humanidade muito homogênea” e “o processo de combate de opinião tem de ser reconhecido como um espetáculo em que o indivíduo burguês representa papéis secundários”. Para Jünger, toda “esta gente é radical, isto é, entediante, e o seu modo de alimentação comum consiste, sem diferenciação, na cunhagem de fatos às opiniões”, seu “estilo comum pode-se definir como um inocente júbilo sobre um qualquer ponto de vista, uma qualquer perspectiva que só a ela seja peculiar – ou seja, como o sentimento da vivência única na sua forma mais barata”. Por isso, o “ataque contra a independência da imprensa é uma forma especial do ataque contra o indivíduo burguês” (idem, §74, p. 242-243). Mas esse ataque dispõe de meios impessoais que representam a impessoalidade própria do surgimento do *tipo* do trabalhador.

Elucidativa, neste contexto, é, por um lado, a decadência do artigo de fundo e da crítica, e, por outro lado, o interesse crescente por todas as colunas que, como na parte do desporto, a diferença das opiniões individuais desempenha

um papel muito menor – do mesmo modo, pela reportagem fotográfica. Este interesse vem já ao encontro do emprego de meios tais como os que são particularmente peculiares ao tipo.

Deve-se esperar o emprego de uma linguagem precisa, inequívoca, de um estilo fático e matemático, tal como é adequado ao século XX. [...] Os símbolos dentro deste espaço inequívoco são de uma natureza objetiva, e a opinião pública nele já não é uma opinião de uma massa que se compõe de indivíduos, mas o sentimento vital de um mundo muito fechado, muito uniforme (idem, §74, p. 243, grifos nossos).

A emergência do tipo – ao qual é adequada uma linguagem precisa, inequívoca e matemática – corresponde também à transformação do próprio jornalista em tipo, “assim como se transforma a imprensa de órgão da livre opinião em órgão de um mundo de trabalho inequívoco e rigoroso”; e isso “mostra-se já no modo alterado em que hoje se lê os jornais”, que “já não tem nenhum círculo de leitores no sentido antigo”. Os leitores agora são da espécie passiva, do singular substituível dentro da hierarquia do tipo: a “capacidade de absorção intelectual da espécie passiva que coloca a autêntica camada dos leitores aproxima-se com grande velocidade de uma constituição que nega sem esperança qualquer efeito da inteligência liberal”, diz Jünger.

Todos os questionamentos culturais, psicológicos e sociais entendiam esta espécie extraordinariamente, do mesmo modo que esta já não percebe de todo o refinamento dos meios artísticos em geral. Quanto mais penetrante e fidedignamente o entendimento desta espécie captar mesmo os mais finos pormenores técnicos, entendimento que começa a despontar muito unitariamente a partir de todas as camadas da velha sociedade e que se nos depara cada dia mais frequentemente, tanto mais indiferente ele é relativamente a qualquer modo de conversação que torne a vida valiosa para o indivíduo (idem, §74, p. 244-245).

Jünger destaca os meios de informação que são aqueles representantes adequados para o século XX, o rádio e o filme nos quais, para Jünger, a impessoalidade se dá pelo fato de que o “*medium* em que o indivíduo consegue atuar é já destituído [de personalidade] pelo fato da voz artificial e da

fixação através do raio de luz”. Além disso, o juízo “sobre se um filme é ‘bom’ ou ‘mau’ não sucede com base em pressupostos nem morais nem relativos à mundividência ou à disposição”, mas sim “em que medida se alcançou a maestria dos meios típicos” (idem, §74, p. 245).

Tal “maestria” é para Jünger “legitimação revolucionária”, ou seja, “representação da figura do trabalhador através daqueles meios com que esta figura mobiliza o mundo”, tratando-se aqui “de órgãos que uma vontade diferente começa a criar”. No espaço burguês há uma “anarquia latente que é o pressuposto da livre opinião e que, finalmente, conduziu para estados em que o efeito desta opinião se supera a si mesmo, porque a desconfiança geral se tornou maior que a capacidade de absorção”, onde habituou-se “a tomar cada notícia já sob o pressuposto do desmentido que se lhe seguirá” e por isso alcançou-se “uma inflação de livre opinião, em que a opinião se desvaloriza mais rapidamente do que pode ser impressa”. Já no espaço do trabalho, diz Jünger, “os átomos não estão armazenados naquela anarquia”, pois a “armazenagem dos átomos assume antes aquela inequívocidade que governa no campo de forças eletromagnéticas. O espaço é de uma unidade fechada, e há um instinto mais aguçado para as coisas que se quer saber e para aquelas que não se quer saber” (idem, §74, p. 245-246).

Tal *unidade fechada* que é o espaço do trabalhador, em que emerge o *tipo* do trabalhador e por ela é *configurada*, contrapõe-se portanto à anarquia representada pelo embate estéril burguês da livre opinião. Ele é acessível não por conceitos universais, próprios da representação burguesa em que há uma “mecânica abstrata”, assim como não corresponde a uma “sociedade cosmopolita, criada pelos sonhos da razão”, embora tenha validade planetária (idem, §67, p. 219). Como já enfatizamos, não pode ser acessível pelo “conceito universal e espiritual de finitude”, mas pelo “conceito particular e orgânico de totalidade”. Essa totalidade emerge na paisagem das oficinas, “a qual se pode considerar como uma paisagem de passagem”. Nela, cada força sem exceção se vê

envolvida num processo que a submete às exigências do combate de concorrência e do aumento de velocidade. Correlativamente, as grandes teorias são de tipo dinâmico, e possui-se poder na medida em que se dispõe de energia motora – ao limite, a vontade de poder é já uma legitimação suficiente. Do mesmo modo, os símbolos com os quais se se depara, repetidos de milhões de modos, são expressão de uma linguagem do movimento, como a asa, a onda, a hélice, a roda. Este processo desemboca no puro movimento das partes tornadas autônomas, ou seja, na anarquia, ou então é preso e articulado por potências de tipo estático (idem, §67, p. 219).

Vemos aqui outra vez uma contraposição em que um dos polos é a anarquia, e agora no âmbito da própria física mecânica, e no outro polo estão potências de tipo estático. Tal tipo estático corresponde ao “aparecimento mais abrangente do Estado, que tem de dominar tarefas diferentes”, e ao qual “corresponde uma humanidade que se começa a cunhar sob características de raça [*rassemäßigen Kennzeichen*], e que pode ser colocada ao serviço de um modo menos contraditório, mais inequívoco e mais decisivo” (idem, §67, p. 220).

Como observamos no capítulo anterior, embora o termo raça (*Rasse*) faça parte do vocabulário de Jünger, “raça, dentro da paisagem do trabalho, nada tem a ver com os conceitos raciais biológicos [*Rassebegriffen*]” (idem, §43, p. 153). Trata-se aqui, como apontamos, que se trata do *tipo*, que corresponde uma hierarquia, pressupondo em seu topo o Estado constituindo pelo tipo mais ativo no interior dessa natureza planificada. “O sentido do processo decisivo deve ser reconhecido como a mudança dos instrumentos da sociedade em instrumentos de Estado, a qual serve a espécie ativa como portadora do Estado” (idem, §74, p. 247).

Podemos ver, então, que o termo *Estado* para Jünger tem uma aceção ampliada, abarcando *tanto o sentido mecânico e físico quanto o social e político (comando)*. Mais precisamente, o *domínio* deve ser dar não apenas no sentido político, mas também e *simultaneamente* como comando da tecnologia. Assim, se Jünger diz que o mundo burguês é uma passagem para outro plano, podemos então entender que na conjunção “*mobilização – total*” a ênfase recai na *totalidade*. Para Jünger, como já discutido, trata-

se de uma passagem para outro plano. Aqui, podemos enfatizar ainda mais o caráter total que Jünger dá à *Gestalt*: *trata-se de uma configuração de um novo mundo, de uma nova natureza, de uma nova humanidade*. E trata-se mesmo de uma nova metafísica:

não há nenhum homem mecânico; há máquinas e homens – mas há certamente uma união profunda entre a simultaneidade dos novos meios e de uma nova humanidade. Para captar esta união, tem de se esforçar por ver através das máscaras do tempo, feitas de aço e humanas, para adivinhar a figura, a metafísica, que as movimenta.

Assim, e só assim, a partir do espaço de um supremo carácter unitário, se pode tomar a relação existente entre uma espécie humana particular e os meios peculiares que estão à sua disposição. Por todo o lado onde aqui é sentida uma dissonância, o erro deve ser procurado no local do observador, mas não no ser (idem, §37, p. 137).

Assim, embora também destaque, como Spengler, o elemento de domínio, a ênfase de Jünger é menos no domínio em si sobre a natureza – que parece ser apenas o pressuposto – que na *configuração* de uma outra natureza. Dizendo de outra forma, com Jünger, o elemento da *Gestalt substitui o sentido mais pessimista ou fatalista do trágico presente em Spengler*. Além disso, historiologicamente e apenas no que diz respeito à técnica, a abordagem de Jünger sobre a “passagem de plano para a totalidade do trabalho” é mais demarcada que a filosofia da história spengleriana que coloca o “projeto monstruoso” do domínio sobre a natureza como algo “tão antigo como a Cultura Fáustica em si mesma” (SPENGLER, 1993, p. 102). A *Gestalt* jüngeriana também implica uma maior elaboração de um sentido de totalização cuja natureza é – segundo nosso juízo – conservadora.

Daqueles dois elementos articulados – o elogio da totalidade da técnica sem nostalgia da antiga natureza e o descarte da subjetividade –, destacamos, pois, o primeiro, em que a nova natureza do trabalho substitui a antiga natureza idílica sem perder, no entanto, a ênfase metafísica. O descarte da subjetividade terá seu carácter ressaltado quando, no próximo

capítulo, abordarmos a totalidade da técnica à luz da experiência da Grande Guerra de 1914-1918.

Segundo Blumenberg, se a ideia do “‘mundo inacabado’ legitima o querer demiúrgico do homem e pertence à história dos elementos de consciência que fundam a era da técnica”, em sua formulação em Schlegel o inacabamento tem uma especificação *orgânica* como oposição à ideia do mundo como uma série de leis mecânicas que tirariam justamente o papel que caberia ao sujeito criador (BLUMENBERG, 2003, p. 135). Essa oposição é importante aqui. Relembremos um ponto colocado anteriormente: no século XX “conheceu-se a experiência de que nem o material natural, por um lado, nem a disposição física dos homens, por outro, estivessem à altura das exigências impostas sobre a obra técnica”, e dessa perspectiva, destacou Blumenberg, uma “estranha negligência se revela como qualidade do orgânico” e “a concepção a superar essa qualidade foi primeiramente desenvolvida pela ‘construção orgânica’ do trabalhador, elaborada por Ernst Jünger” (BLUMENBERG, 2010b, p. 97-98).

Se a conjunção do orgânico com o mecânico, portanto, implica o primeiro ponto de discussão que elencamos no início do subitem 3.2.1, ou seja, *o elogio da totalidade da técnica sem nostalgia da antiga natureza* (já que agora, com Jünger, tem-se a formulação de uma *nova natureza*), cabe então abordarmos o segundo ponto: *o descarte da subjetividade*.

Tenhamos em conta, primeiro, o que colocamos acima a respeito da tensão entre subjetividade e *Lei* que Luiz Costa Lima identificou as reflexões do primeiro romantismo alemão sobre o poético e o estético (a emergência problematizada do eu se ligava diretamente ao recuo da ordem ontológica pré-estabelecida), tensão essa que, acreditamos, é inequivocamente eliminada por Jünger pela conjunção entre a totalidade e a dissolução da subjetividade. Segundo, que a questão sobre a totalidade na era da técnica e sua configuração feita por Jünger não vai para o segundo plano, pelo contrário.

No último capítulo a seguir, destacaremos a importância da Grande Guerra em que a morte do sujeito mostra sua face física avassaladora. No que diz respeito à obra de Jünger, no primeiro item veremos como no relato *Tempestades de aço* a guerra tem a configuração de um evento sublime. Assim, nessa obra já se configuraria a base para o projeto totalizador de *O Trabalhador*, em que a guerra é o evento em que a totalidade da técnica se expande como na explosão da lava que se comprimia no fundo da terra – para usarmos a metáfora de *A mobilização total*. A destruição do velho se dá na mesma medida da irrupção do novo. O vislumbre de um soldado que pareceu a Jünger como “o habitante de um mundo estranho, dotado de maior dureza”, aliado aos elogios da ausência de medo da morte no campo de batalha, acaba por pré-configurar o *tipo* do trabalhador. Assim, no segundo item destacaremos que a técnica, em *O Trabalhador*, surge como exigência de um sacrifício que corresponde à característica de *máscara*, de fisionomia vazia e uniforme da natureza planificada.

Se em Schmitt a técnica tem que ser tomada como fundamento do Estado total, em que se denuncia sua falsa neutralidade, esta denúncia se faz presente também em Jünger: a “técnica de máquinas deve ser concebida como o símbolo de uma figura particular, a do trabalhador – se alguém se servir das suas formas faz o mesmo que se assumisse o ritual de um culto estranho”. Assim, nos “exércitos modernos, armados com os últimos meios técnicos, já não esgrima uma classe guerreira pertencente a um estado que se serve destes meios técnicos, mas esses exércitos são a expressão guerreira que a figura do trabalhador se concede”. Veremos novamente como aqui se exige uma nova linguagem, sem palavras. Por fim, abordaremos brevemente o diálogo entre Jünger e Heidegger no após Segunda Grande Guerra para mostrarmos como Jünger, já tendo abandonado sua mitologia técnico-fascista e belicista da década de 1930, desejava uma passagem *sobre a linha* no sentido de salvar uma esfera possível para a subjetividade.

O Moloch jüngeriano

Segundo Reinhart Koselleck, a preponderância do horizonte de expectativa sobre o espaço de experiência, a partir do final do século XVIII, não implicou somente o redirecionamento do olhar dos homens para o futuro, mas mudanças na qualidade do tempo: em primeiro lugar, (i) as *histórias* dão lugar a *uma* história, a história universal, *Geschichte*, termo que significa tanto a “história em si” como sua representação; segundo, (ii) a *história em si* passa a ter um caráter substancial, caráter esse que, podemos dizer, é o que preenche o vazio deixado pelo recuo da natureza enquanto horizonte ontológico, como discutíamos no capítulo anterior, e com relação ao qual aparecem as filosofias da história; terceiro, (iii) embora como coisa em si, e como colocou Kant, a história também não é passível de conhecimento direto, mas, em vez disso, ordenada segundo um aparato transcendental – no caso da historiografia nascente (como expusemos no primeiro capítulo mas pensemos também na discussão sobre o caráter assintótico das teorias da tragédia expostas no terceiro capítulo), a conjunção do método de pesquisa com a forma adequada da exposição visa a criar uma terceira instância como mediação entre presente e passado, entre sujeitos e a totalidade (agora, como totalidade ideal); quarto, (iv) o foco no horizonte de expectativa, por estar ligado ao progresso, “caracteriza-se pelo fato de o próprio tempo não ser mais experimentado apenas como fim ou como começo, mas como um *tempo de transição*” (KOSELLECK, 2006, p. 288, grifo nosso).

Além disso, há um elemento importante que se liga a essa mudança qualitativa do tempo: (v) a supremacia da história como *Geschichte*

coincide paradoxalmente com sua capacidade de realização no sentido do planejamento pelos homens (idem, p. 57). A autonomização da história num conceito singular correspondeu à sua disponibilidade aos homens implicando um *fazer a história* – o “conceito reflexivo, de história como tal, abre um espaço de ação em que os homens se veem forçados a prever a história, a planejá-la, a *produzi-la*, nas palavras de Schelling, e por fim a *fazê-la*” (idem, p. 237). E isso mesmo se se reconhece que as consequências podem sair diferentes do planejado: “É a incomensurabilidade entre a intenção e o resultado que os homens têm que assumir, e isto confere um sentido enigmaticamente verdadeiro à expressão ‘fazer a história’” (idem, p. 245).

Os dois últimos pontos certamente nos remetem às posições de Jünger, ou melhor, remeteriam à sua concepção da época burguesa como uma passagem, assim como sua ênfase no domínio e no plano diria respeito a esse horizonte da história burguesa europeia que surge (e se expande) desde o final do século XVIII. Mas, como vimos, com Jünger emerge uma nova transformação no que diz respeito à noção de tempo.

Em primeiro lugar, (i) vimos que Jünger rejeita o tempo enquanto progresso para trazer de volta a *figura*: uma “figura histórica é, no mais profundo, independente do tempo e das mudanças das quais parece brotar”, e a “história não produz quaisquer figuras, mas muda-se com a figura. Ela é a tradição que a si mesma se dá um poder vencedor” (JÜNGER, 2000, §26, p. 101). Em segundo lugar, (ii) vimos que o domínio, para Jünger, diz respeito a um domínio total, e não só no sentido espacial – comando político e comando sobre a técnica –, mas também sobre o próprio tempo. “A nossa tarefa não é ser o adversário do tempo, mas a sua última cartada” (idem, §12, p. 74-75) e a passagem de plano “significa o aniquilamento da cobertura de superfície liberal que, no fundo, não é mais que uma aceleração do seu autoaniquilamento”, implicando também “a mudança do âmbito nacional para um espaço elementar” (idem, §55, p. 186). Ou seja, *o estado total do trabalho é a configuração de uma nova ordem*. Uma ordem que une, de um lado, o arcaico, o “elementar” e de

outro o moderno, a técnica e uma configuração – como já vimos no capítulo anterior – de caráter planetário.

Que Jünger, assim como Spengler, tenha diluído a novidade do impacto da técnica, em seu tempo, numa remissão da técnica a um elemento antropológico básico (cf. capítulo anterior), isso, a nosso ver, tem mais a ver com o aspecto reacionário de seu modernismo, pois, para Jünger, tanto a técnica quanto o tempo (concebido como de transição e como algo domável) precisam ser trazidos de volta a uma ordem. Exige-se o domínio de um plano (*Plan*) levado a cabo por uma figura adaptável e configuradora de uma nova totalidade, sendo esse o diferencial da leitura jüngeriana.

A figura d’o *Trabalhador* corresponde a outro elemento apontado por Koselleck como característico da nossa modernidade: “os conceitos políticos e sociais tornam-se instrumentos de controle do movimento histórico” (KOSELLECK, 2006, p. 299), e no jogo das ideologizações dos adversários (em que, apesar ou justamente por conta da consideração da relatividade da verdade a partir do ponto de vista, o ponto de vista adversário deve ser desclassificado enquanto erro ou distorção), “aumenta o grau de abstração de muitos conceitos, pois só assim a crescente complexidade das estruturas econômicas e técnicas, sociais e políticas, pode ser captada” e quanto “mais gerais os conceitos, mais partidos podem servir-se deles. São transformados em slogans” e, como conceitos universais, “requerem uma atribuição de sentido, independentemente das experiências concretas ou das expectativas que penetrem neles”, surgindo assim “uma disputa pela interpretação política autêntica, pelas técnicas de exclusão destinadas a impedir que o adversário utilize a mesma palavra para dizer ou querer coisa diferente do que se quer” (idem, p. 301-302).

O significante *trabalhador*, pois, tanto à esquerda como à direita do espectro político deve ser visto como um desses conceitos, assim como o de liberdade. Com Jünger, o conceito se expande ao máximo: “horizontalmente”, trata-se tanto do trabalhador na fábrica ou no campo como também do soldado na guerra, expansão que é geográfica na medida em

que se expandem pelo globo as técnicas industriais modernas; “verticalmente”, o trabalhador, como figura, é tanto o canal de manifestação de uma força elementar como poder configurador de uma nova ordem. Com o domínio da figura do trabalhador, *a diacronia deve dar lugar ao plano (Rang)*: como diz passagem já citada, “Não é na sequência temporal do domínio, na oposição entre o velho e o novo, que repousa a diferença essencial existente entre o burguês e o trabalhador”, e sim “sobretudo uma diferença de plano” (cf. JÜNGER, 2000, §3, p. 53-54).

Assim, a abordagem da temporalidade enquanto *domínio da figura* radicaliza aqueles dois últimos pontos que destacamos a partir de Koselleck: com Jünger, a época burguesa é tomada em sua totalidade e vista como *passagem* para uma nova ordem – parecido com Schmitt, pois, o mundo burguês-liberal é tomando em sua totalidade para ser contraposto, negativamente, à ordem que deve (res)surgir, mas, com Jünger, essa nova ordem do trabalho surge do seio da sociedade burguesa; a história enquanto substância-*telos* é trocada pela ideia de um *domínio*, de uma ordem que, no caso de Jünger, radicaliza a noção de um *fazer*, mediante um plano (*Plan*).

Como colocamos no capítulo anterior, o *estado total do trabalho* como *ordem* e como *plano*, a nosso ver, abre a possibilidade para a abordagem que pretendemos fazer tomando as reflexões de Hans Blumenberg: Jünger parece unificar as duas tendências contraditórias que emergiram no século XIX, de um lado o antagonismo entre construção e organismo, entre arte e natureza, entre vontade de forma e forma atualizada, entre trabalho e permanência, e de outro o impulso de uma volta da natureza para si mesma. A figura do trabalhador corresponde à natureza planificada do trabalho (no lugar da natureza idílica), a mobilização total é a mobilização para a totalidade do trabalho. *O trabalho é vida e a totalidade do trabalho preenche o descompasso entre vida e lei.*

No capítulo anterior havíamos procedido também à delimitação de dois elementos que na verdade estão completamente conjugados, a nosso ver, em *O Trabalhador*: (a) o elogio da totalidade da técnica sem nostalgia

da antiga natureza, ponto no qual então nos concentramos e (b) o descarte da subjetividade, sobre o qual dedicaremos agora e, claro, levando em consideração os elementos discutidos até aqui. Em especial o que foi apontado sobre a tensão entre subjetividade e *Lei*, presente no primeiro romantismo alemão, que a nosso ver é eliminada por Jünger pela conjunção entre totalidade e dissolução da subjetividade. Na verdade, desde o segundo capítulo nós destacamos a dissolução da subjetividade na obra jüngeriana, a que corresponde uma “linguagem sem palavras” que por sua vez remetia à técnica.

Se Jünger herdava os elementos de culto do neorromantismo reacionário de finais do século XIX e início do XX, por outro lado era preciso lidar com o demônio que, sob a figura de Moloch, fora representado em 1927 no filme *Metropolis* de Fritz Lang. Neste filme, o cenário é a cidade de Metrópolis e nela, enquanto a classe privilegiada vive numa espécie de reconstituição do jardim do éden, a classe operária vive aglomerada em edifícios e trabalha em jornadas opressivas debaixo da terra, onde deve operar as máquinas. O filme expressa a preocupação da época quanto à extrema urbanização e industrialização acompanhadas da presença fundamental da técnica. Traz uma simbologia cristã explícita, com a personagem Maria, que discursa para os operários, rodeada de cruzeiros, pregando a “mediação pelo coração” – enquanto seu clone mecânico e usurpador será queimado como bruxa após incitar uma revolta. A mensagem “O mediador entre a cabeça e as mãos deve ser o coração” se revela como a conciliação de classes no aperto de mãos entre o líder operário, Grot, e o empresário proprietário das máquinas, Jon Fredersen – aperto de mão mediado por Freder, filho de Fredersen, que aparece como o Escolhido para encarnar a mediação pelo coração. No início do filme, é Freder que, ao descer ao subsolo em busca de Maria (por quem se apaixonara), tem a visão de Moloch, que surge como transfiguração fantasmática da máquina central após um acidente que expôs a curta fronteira entre a vida e a morte dos operários em seu trabalho.

Podemos dizer que a proposta conciliadora de Jünger deixa de lado, ao menos mais explicitamente, como já observamos, o horizonte cristão e tradicional para propor a junção do homem com a máquina abolindo, como vimos no capítulo anterior, o princípio de infinitude espiritual. Mas, como também expusemos, há também, inerente ao projeto totalizador jüngeriano, a permanência ou retorno de um tipo de metafísica.

Se a totalidade do trabalho mobiliza o homem através de comandos silenciosos e invisíveis e se, para ajustar-se a essa totalidade, o sujeito deve abdicar de sua liberdade (ou seja, tem-se o deslocamento do fundamento da subjetividade para o da totalidade), sacrificando-se, adequando-se à linguagem sem palavras, vamos finalmente destacar uma experiência que foi ela mesma um evento de ruptura para o qual foi difícil, para muitos que o vivenciaram, encontrar palavras adequadas. Talvez o impacto da Grande Guerra de 1914-1919 tenha tornado impossível se levar a sério a noção de progresso, ao menos no sentido de emancipação humana ou de realização do Espírito, como na teleologia hegeliana. Diante disso, um novo domínio se fazia necessário diante de uma nova força que irrompia de forma irresistível através da guerra. Com Jünger, o horizonte de destruição da guerra se transmuta na base para uma nova totalidade, e Jünger não terá problemas com o reagrupar o novo ao velho.

4.1. A Grande Guerra de 1914-1919 como evento sublime

4.1.1. A guerra como ruptura

Em um de seus diários publicados sobre sua experiência na Grande Guerra de 1914-1919, *A guerra como experiência interior (Der Kampf als inneres Erbnis)*, Jünger faz uso de várias imagens que remetem aquela guerra a uma tradição longínqua, entre alusões a guerras passadas e analogias e metáforas relacionadas a elementos da natureza.

De início, uma metáfora orgânica surge como forma terapêutica pra lidar com a morte no campo de batalha: “Da mesma forma que a floresta

virgem se esforça por encaminhar para as alturas uma massa cada vez mais importante, retirando as energias para os seu crescimento da sua própria decadência”, diz Jünger, “das partes de si mesma que apodrecem e se corrompem em solos lodosos, também cada nova geração da humanidade sai do fundo que acumula a decomposição de inúmeras linhagens que aí repousam da ronda da vida”. Terminada a guerra, ou “terminada essa sua dança, os corpos destes mortos são reduzidos a nada, varridos para as areias fugazes, ou apodrecendo no leito dos mares”, mas “as suas partes, os seus átomos, são arrastados de novo para a vida, eternamente jovem e vitoriosa, para mutações incessantes, e exaltados como agentes intemporais da força vital”, de modo que “qualquer ato e qualquer sentimento, tudo o que faz mover esta interminável procissão de antepassados pelos campos da vida, conserva valor eterno” (JÜNGER, 2005, p. 17-18).

É assim que batalhas passadas, como as de Wahlstatt,¹ de Viena² e de Leipzig,³ são evocadas para fazer jus a um instinto primordial que une cada indivíduo a seus antepassados. “É inegável que a selvageria, a brutalidade, a crueza própria do instinto se alisaram, polidas, esbatidas ao fio dos milênios em que a sociedade refreou a pulsão dos apetites e dos desejos”, diz Jünger, é verdade “que no crescente refinamento o decantou e enobreceu, mas o bestial continua, apesar disso, a dormir no fundo do seu ser”. Permanece o homem “muito do animal, dormitando nos tapetes confortáveis e bem tecidos de uma civilização desbastada, polida, cujas rodagens se engrenam sem resistência, envolta no hábito e nas coisas agradáveis”. Mas se a senoide da vida “regressa bruscamente à linha vermelha do primitivo, então as máscaras caem: nu como sempre estive, ei-lo que surge, o

¹ Lugar “perto de Liegnitz, onde, em 1241, se travou uma batalha que opôs uma força de cavaleiros da Ordem Teutônica aos Mongóis, que devastavam a Silésia, após haverem derrotado o exército polaco em Chmielnik, e conquistado Kiev e a maior parte dos principados russos” (idem, p. 105, *N. do T.* 1).

² “A vitória de Kahlenberg, em 1683, sobre um grande exército turco que sitiava Viena, em que teve ação decisiva uma força de libertação comandada pelo rei da Polónia, Jan III Sobiesky, consentiu, para além do levantamento do cerco, sacudir a pressão da ameaça otomana, assinalando um momento crucial da História da Europa” (idem, p. 105, *N. do T.* 2).

³ “A Batalha de Leipzig, também chamada a Batalha das Nações, foi uma das mais duras que esmaltaram as guerras do Consulado e do Império (1800-1815)”; ocorreu entre 16 a 19 de outubro de 1813, “e saldou-se por uma derrota de Napoleão, que marcou o fim da hegemonia francesa a leste do Reno” (idem, p. 105, *N. do T.* 3).

primeiro homem, o homem das cavernas totalmente desenfreado na fúria dos instintos” (idem, p. 18-19). Contudo, naquela guerra,

O combate das máquinas é tão colossal que o homem está muito perto de, perante ele, se apagar. Já muitas vezes, apanhado nos campos magnéticos da batalha moderna, me pareceu estranho e quase inacreditável que estivesse a assistir a acontecimentos da História humana. O combate reveste a forma de um mecanismo gigantesco e sem vida, recobrimdo a extensão de uma vaga destruidora, impessoal e gelada. É como a paisagem de crateras de um astro morto, sem vida, gêiser de lava escaldante.

E, no entanto: por detrás de tudo isto, está o homem. Só ele pode orientar as máquinas, dar-lhes sentido [...] (idem, p. 107).

Para Jünger, portanto, as “formas exteriores não entram em linha de conta”, pois “qualquer técnica não é mais do que máquina, do que acaso, o projétil é cego e sem vontade; o homem, ele, é a vontade de matar que o impele através das tempestades de explosivo, de ferro e de aço” (idem, p. 19). Vimos já, no entanto, que não é o homem o fundamento. Jünger já falava em seus diários de guerra da “força vital”, coisa que retornará depois como o “elementar” em *O Trabalhador*, coisas, enfim, que remetem ao horizonte da *Lebensphilosophie* e ao pensamento *völkish*. Mas se faz presente também nessa fusão de diário de guerra e ensaio político-filosófico outro elemento que se coloca como fundamento por trás das aparências: a Ideia, que acreditamos possuir um sentido antes platônico que hegeliano, apesar das alusões a Hegel – como veremos – e do cenário em que a técnica moderna ocupa um papel central e de quem em Jünger haja, como vimos, um papel estratégico do Estado como manifestação hierárquica da *figura* ou *tipo* do trabalhador (cf. cap. 2). A nosso ver, ao longo da obra de Jünger delinea-se uma espécie de neoplatonismo adequado para o abraçar a forma ou configuração dessa técnica moderna.

Jünger censura a simplicidade dos soldados que preferem lamuriar as provações da guerra e por isso colocam o problema de maneira errada, pois veem a guerra “como uma causa primeira, não como uma manifestação secundária, de maneira que procuram fora o que só se pode encontrar

dentro”, atendo-se somente na aparência, na “epiderme grosseira”; em seu materialismo, tornam-se eles mesmos “material que a ideia, sem que o saibam, consome para atingir os seus fins” (idem, p. 87). Mas a Ideia, naquela nova guerra, vinha acompanhada de metáforas tecnológicas e alusões à cidade moderna:

O combate existiu sempre, as guerras também, mas este desfile de agora, intemporal e tenebroso, é a forma mais terrífica que o Espírito que move o universo alguma vez imprimiu à vida. E é esta cinzenta monotonia das massas que rolam e avançam para se empilharem atrás dos diques da frente como reservatório de energias assustadoras, é isso precisamente que causa impressão de um puro poder cuja ideia se transmite, como uma corrente elétrica, ao espectador isolado. É uma impressão de inebriante lucidez, que só se manifesta com uma intensidade comparável aos centros das nossas grandes cidades, ou nas figuras de campos magnéticos de que a física moderna nos sugere o esquema. Aqui se encrava já uma vontade cesarista à medida das dimensões da massa. Aqui se prepara uma batalha no sentido de uma época completamente nova (idem, p. 107-108).

De fato, e apesar do verniz e alusões neorromânticas presentes no texto jüngeriano, a guerra deflagrada em 1914 seria uma guerra com elementos sem precedentes e, como acaba por afirmar Jünger, o solo de uma época completamente nova. Eric Hobsbawm já afirmara o “colapso da civilização (ocidental) do século XIX” HOBBSAWM, 1995, p. 16) após as duas guerras mundiais, embora já saibamos que a civilização liberal já possuía suas fissuras internas e estava longe de ter se tornado hegemônica na Alemanha.

Como diz Andrés Sánchez Pascual, ela foi, para “muitos milhões de europeus”, o “acontecimento central em suas vidas. Para a geração de Jünger, [...] foi não só um sucesso capital, senão o verdadeiro cimento de suas existências”. Ela “representou o nascimento, doloroso e ensanguentado, do século XX”. Por ter marcado o fim daquela civilização do XIX, a Grande Guerra de 1914-1918 “é, pois, também a base, muitas vezes intencionalmente sumida no esquecimento, de nosso próprio viver” (PASCUAL, 2001, p. IX). As palavras do próprio Jünger: “A guerra modificou-me

profundamente, como o fez, creio, com toda a minha geração. A minha concepção do mundo já não tem a segurança de antigamente, e como seria isso possível com a incerteza que há anos nos rodeia?” indaga, para prosseguir com o que já é seu próprio prognóstico:

São agora forças muito diferentes que devem pôr os nossos atos em movimento, muito brutas e próximas do sangue e desconfia-se que é profunda essa razão que se tem no sangue. Suspeita-se também de que tudo o que nos cerca está impregnado, mais do que da racionalidade luminosa, de um mistério cerrado, e esta tomada de consciência é um primeiro passo numa direção completamente nova. Voltamos a tomar contato com a terra, pudéssemos nós, como o gigante do velho mito, recuperar com esse contato a nossa força plena e inteira (JÜNGER, 2005, p. 85).

Como coloca Alexandre Franco de Sá, a guerra mundial marca o início do século XX, despojando-o de sua inteligibilidade imediata e exigindo, por isso, um pensar que se confronte com a estranheza desse fenômeno de ruptura, a que o autor chama de paradoxal tendo em vista o otimismo que marcava o legado do século XIX e a continuidade do desenvolvimento técnico no século XX.

Por outras palavras, o fenômeno da guerra surge para Jünger não apenas como uma experiência ocasional dolorosa, como a vivência marcante de uma geração, mas como um acontecimento que destoa do sentido e da coerência do movimento histórico tal como foi considerado em geral pelo século XIX e que, nessa medida, na medida em que manifesta algo de novo e surpreendente, exige uma confrontação pensante com esse mesmo movimento (SÁ, 2000, p. 24).

Stéphane Audoin-Rouzeau e Annette Becker chamam-nos a descobrir (*retrouver*) a Grande Guerra de 1914-1919, sobre a qual a historiografia por muito tempo criou uma capa asséptica a respeito da extrema violência e brutalização das quais os civis também não escaparam, não “apenas” como – para usar um termo abjeto corrente – “efeito colateral” no que diz respeito às mortes em bombardeios que tiveram as cidades como alvos, mas também na medida em que eram feitos prisioneiros ou simplesmente

quando estavam no caminho das tropas invasoras. A mundialização da guerra passa por “sua extensão espacial e pela difusão da violência, mesmo da crueldade, nos diferentes espaços afetados. A lógica da mobilização total dos Estados e das sociedades implica retaliações contra os civis situados a milhares de quilômetros uns dos outros”, dizem os autores. “A única coerência mundial é essa da violência que leva tudo em seu caminho”. Por outro lado, os civis não devem ser vistos unicamente como as vítimas desarmadas dos Estados e dos exércitos de ocupação”, apontam, pois eles também “são amplamente automobilizados através de uma diabolização do inimigo” (AUDOIN-ROUZEAU e BECKER, 2000, p. 91). Além dos bombardeios às cidades, houve também os bloqueios econômicos que também implicavam deportações coletivas, e as testemunhas, em seus relatos, enfatizam o transtorno psicológico causado por reversões que atingiam especialmente as mulheres, que tinham que trabalhar como homens, as burguesas sendo tratadas como prostitutas, meninas sendo tratadas como mulheres maduras; no geral, mulheres tratadas como homens e ricos como pobres (idem, p. 92-93). O tabu em torno da violência vem acompanhado também de interdições em torno da sexualidade, especificamente as poucas alusões ao recurso massivo à prostituição, à masturbação e, sobretudo, à homossexualidade (idem, p. 70). Mas podemos pensar também na violência sexual ou mesmo, como relata o próprio Jünger no capítulo 5, “Eros”, de seu *A guerra como experiência interior*, a vitalidade sexual que acompanhava a energia vital no campo de batalha, em que as alusões pontuais a romances “num quarto de camponês”, entre “talvez um estudante e uma jovem aldeã da Picardia” vêm acompanhados da descrição dos soldados de “corpos ágeis, nervosos, rostos em lâmina de faca, olhos que mil terrores tinham petrificado sob o capacete de aço”, em que ficamos sem saber ao certo se eram amolecidos por paixões instantâneas ou se a violência do campo de batalha se transfigurava em violência sexual.

Duas pulsões se apresentam, pois, na origem deste macaréu de sensualidade de face descoberta: o impulso da vida para uma manifestação última e supremamente intensa, e a fuga para os matagais da embriaguez, para esquecer no

prazer a iminência dos perigos. Juntam-se aí muitas outras coisas mais, mas os nossos acanhados interrogatórios nunca saberão arrancar ao império da alma mais do que pequenas províncias (JÜNGER, 2005, p. 43).

De qualquer forma, o destaque dessa pulsão de vida (e Jünger escreve esta palavra – VIDA – em letras maiúsculas no referido capítulo) em meio aos campos de batalha revela já a vontade do próprio Jünger de tirar um sentido renovado em meio à destruição da qual ele foi testemunha direta. Jünger fez Eros acompanhar Thanatos, Vida e Morte se encontram como componentes do mesmo círculo de pulsão de energia.

A morte em massa, em meio ao poderio técnico das armas, representou o grande impacto daquela guerra, representando “uma ruptura histórica cujas consequências foram determinantes para toda a história ulterior do século XX” (AUDOIN-ROUZEAU e BECKER, 2000, p. 38) e aqui as estatísticas falam por si. No caso do número de soldados mortos, mesmo em comparação com a Segunda Guerra de 1939-1945 o morticínio foi maior, no que se refere ao número de mortes diárias: 1303 contra 1083 no caso da Alemanha, enquanto que a França perde cerca de 900 soldados por dia na primeira, para mencionar os dois países de maiores tropas em ação, diretamente rivais e conseqüentemente os de maiores perdas. Inglaterra e EUA tiveram também perdas maiores (no caso inglês, três vezes maior) de vidas de seus soldados na Grande Guerra de 1914-1919 com relação à segunda, e somente a URSS registraria perdas massivas bem mais importantes na Segunda Guerra (nesta, teve a ainda mais avassaladora cifra de 5635 mortos por dia, contra 1459 na primeira). A mudança não se deu somente na quantidade de mortos, mas também no tipo de ferimentos, pois o poderio e características das novas armas aumentavam a quantidade de ferimentos assim como sua potência: os tiros certos de obuses de grosso calibre podem pulverizar os corpos “no sentido estrito do termo pois por vezes não se acha nenhum resto identificável” e as “maiores explosões podem literalmente cortar os homens em dois”. Somente

na ofensiva britânica no Somme,⁴ em 1º de julho de 1916, foram mortos 20 mil homens, entre britânicos e soldados recrutados em seus domínios coloniais (idem, p. 41-42).

Essa ruptura no que diz respeito à quantidade e qualidade das mortes nos campos de batalha, além da inclusão de cidades e civis como alvos, foi acompanhada de um abalo na própria capacidade de temporalização da experiência, algo que foi objeto de reflexão de Walter Benjamin. Já é bem conhecida a passagem do ensaio “Experiência e pobreza”, escrito em 1933, e retomada três anos depois em seu ensaio “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov” (cf. BENJAMIN, 1994, p. 114-119 e 197-221, respectivamente), em que Walter Benjamin fala do silêncio dos soldados que voltavam do campo de batalha. Como grande parte dos soldados ainda era oriunda de pequenas cidades onde a vida era mais próxima do mundo pré-industrial, não havia absolutamente parâmetros para se narrar a terrível experiência da guerra.

Está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca. Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadoras que a experiência pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões

⁴ A Batalha do Somme, ou Ofensiva do Somme, foi travada entre julho a novembro de 1916, sendo considerada uma das maiores batalhas da guerra. França e Reino Unido tentaram romper as linhas defensivas alemãs ao longo de 19 quilômetros que estavam estacionadas na região do Rio Somme (França). A Ofensiva, que acabou tendo um número elevadíssimo de mortes e cujo objetivo não foi atingido, foi planejada como manobra para desafogar o peso das tropas alemãs em Verdun, palco principal até então dos combates da guerra. O número de mortes acabou ultrapassando aquelas em Verdun.

A Batalha de Verdun, por sua vez, colocara frente a frente o exército alemão e as tropas francesas entre 21 de fevereiro e 18 de dezembro de 1916, num terreno cheio de elevações ao norte da cidade de Verdun-sur-Meuse, no nordeste de França. Foi uma guerra de trincheiras, iniciada desde que a invasão alemã da França fora bloqueada na Primeira Batalha do Marne, em setembro de 1914 no Rio Marne, próximo a Paris.

destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano (BENJAMIN, 1994, p. 114-115).

Segundo Benjamin, uma “nova forma de miséria surgiu desse monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem”, pois “qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?”. Assim, a miséria apontada por Benjamin diz respeito à perda da *Bildung*, e vemos aqui – pelo contexto e pela forma direta de apontar o problema – a exacerbação daquela fissura entre o sujeito e o mundo objetivado apontado por Simmel. Assim, a “angustiante riqueza de ideias que se difundiu entre, ou melhor, sobre as pessoas, com a renovação da astrologia e da ioga, da *Christian Science* e da quiromancia, do vegetarianismo e da gnose, da escolástica e do espiritualismo, é o reverso dessa miséria” (idem, p. 115), diz Benjamin.

Como diz Pedro Caldas, o que se infere dos textos benjaminianos é que o que o homem contemporâneo perdeu “não é tanto uma virtude moral, mas, sobretudo, a capacidade de perceber em si a própria temporalidade” (CALDAS, 2007, p. 4). No ensaio “O Narrador”, sobre a obra de Nicolai Neskov, Benjamin constata que, após a primeira Grande Guerra, perdeu-se uma memória abrangente que permitia “à poesia épica apropriar-se do curso das coisas, por um lado, e resignar-se, por outro lado, com o desaparecimento dessas coisas, com o poder da morte”, perdendo-se, pois, a “possibilidade de encarar a morte com serenidade, como algo constitutivo. Ela passará a ser violenta, arbitrária, absurda”. Assim, faz-se importante a observação do autor: antes mesmo da experiência de Auschwitz e não apenas com Benjamin, há a percepção da “*morte da morte como evento sublime*, como evento que ultrapassa a capacidade de sua descrição e apropriação”, coisa que era vivenciada tanto pelo soldado que voltava do campo de batalha como pela família que não suportava escutar os relatos. “A morte da morte não era, pois, unilateral. Era um fenômeno amplo, que não era parcial e que encobria todos os envolvidos, ultrapassando a mera dimensão da intencionalidade” (idem, p. 4-5).

Enfatizemos que há, aqui, dois problemas distintos que no entanto se reforçam: primeiro, (i) a perda de referenciais para o indivíduo na medida em que a autonomização do mundo objetivado não só aumenta a fissura entre indivíduo e mundo como dá ao mundo objetivado uma aura de horror, com a guerra; segundo, (ii) a morte da morte, que é a *banalização da morte* no campo de batalha, implica não só esse rompimento com a temporalidade e consequentemente com a *Bildung*, mas implica a *banalidade da vida individual pela experiência da guerra*.

Concentremo-nos, primeiro, no segundo ponto. Segundo Pedro Caldas,

as questões envolvendo uma estética do irrepresentável – tema que Benjamin aborda seis anos antes do início da Segunda Grande Guerra – não podem ser tratadas através das categorias habituais do sublime, de um além-humano que estaria para além da nossa capacidade de representação e de nossa sensibilidade, mas sim através de um sublime que “[...] aponta para cinzas, cabelos sem cabeça, dentes arrancados, sangue e excrementos [...]”. Um ‘sublime’ de lama e cuspe, um sublime por baixo, sem enlevo nem gozo”. E sobejam passagens em [Erich Maria] Remarque [em *Im Westen Nichts Neues – Nada de novo no front*, livro de 1929] com tal tipo de descrição: corpos que andam sem cabeça, homens que se arrastam com os joelhos estilhaçados, ratazanas que lutam pelo alimento dos soldados, e outros mais (idem, p. 7).

De fato, esse sublime enquanto banalização da morte pode ser encarada na leitura de *Tempestades de Aço (In Stahlgewittern)*. Ao longo do relato são frequentes as referências aos *shrapnels*, que são estilhaços que voam a partir das explosões de bombas, de minas ou de projéteis de artilharia, ou referem-se também – como predomina no relato de Jünger – a um tipo de artilharia, ainda típica do século XIX, que continha pequenas bolas de metal que explodem no ar sobre as tropas inimigas, e podiam causar tanto ferimentos leves quanto fatais. Jünger faz referência, por exemplo, à defesa do acampamento de guerra dos alemães contra os ingleses, entre as aldeias de Douchy e Monchy.

O formato em arco da trincheira oferecia aos ingleses uma boa possibilidade de atacar pelos flancos, e a exploração desse ponto fraco acabou nos impingindo pesadas baixas. O inimigo se utilizou, para tanto, de um canhão escondido imediatamente atrás de sua linha de defesa, que fazia fogo lançando pequenas metralhas, cujo disparo e impacto eram ouvidos ao mesmo tempo. Como se vindo do céu mais sereno e sem ser anunciado, um enxame de projéteis de chumbo rebrilhava sobre a extensão da trincheira e muitas vezes nos custava uma sentinela (JÜNGER, 2013, *Douchy e Monchy*).

A morte podia vir repentinamente. Por ocasião da batalha de Brunemont (19 de março de 1918), o batalhão de Jünger tentava se abrigar em sua trincheira lotada dos ataques inimigos.

Movimentava-me como se estivesse dormindo, como em um sonho profundo, em meio à tempestade.

Em frente ao meu buraco na terra estava o suboficial Dujesiefken, meu acompanhante em Regniéville, que me pediu para ir à vala, prevendo que, mesmo ao menor impacto, as massas de terra sobre mim desmoronariam. Uma explosão lhe arrancou as palavras da boca; com uma perna arrancada, ele caiu ao chão. Qualquer ajuda seria vã. Saltei por cima dele, corri à direita e rastejei para dentro de um buraco de raposa, no qual dois sapadores haviam encontrado abrigo (idem, *A grande batalha*).

Noutra passagem, Jünger revela como a morte poderia chegar da maneira mais banal e patética, ao narrar como confundira uma granada de mão com uma lanterna, durante uma pausa para o lanche.

Com certo calafrio, recordo que [...] tentei desmontar um aparelho estranho e diminuto, que jazia à minha frente no fundo da vala, e no qual acreditei reconhecer sem motivos explicáveis uma “lanterna de ataque”. Só bem mais tarde vim a descobrir que aquele objeto que eu havia manuseado era uma granada de mão ativada (idem, *Les eparges*).

Por vezes, no entanto, a guerra produzia experiências verdadeiramente fantasmagóricas, como nos relatos das batalhas no interior das trincheiras em que o tradicional combate corpo-a-corpo se transformava num jogo de sombras e vultos em meio ao labirinto, por sua vez, envolto

em nuvens de pólvora. Destaca-se uma passagem sobre a batalha de Douchy e Monchy:

Em minha memória permaneceu gravada, com força peculiar, a imagem da trincheira arrebrandada e ainda fumegante, conforme estava quando a atravessei pouco depois daquele ataque. As sentinelas do dia já haviam se colocado em formação, mas as valas ainda não estavam arrumadas. Aqui e ali, os estandes das sentinelas estavam cobertos de mortos em combate, e entre eles, como crescendo de seus corpos, encontravam-se os novos ocupantes com fuzis. A visão desses grupos invocou uma paralisia estranha – como se por um instante a diferença entre vida e morte se apagasse (idem, *O prelúdio à Batalha do Somme*).

O que se pode perceber em todo o relato de Jünger é que, na maioria das vezes, diante do ataque inimigo, só restava tentar se proteger da melhor maneira possível, contando também com a sorte, e proteger-se muitas vezes significava entrar até nas crateras abertas pelas bombas, ocasiões em que se topava com os corpos destroçados de soldados mortos.

Diante dos ataques massivos, “olhos aflitos” se fitavam, “corpos se aconchegaram ao chão na sensação opressora da impotência total” (idem, *Les eparges*). No relato de uma tentativa de fuga diante de um ataque surpresa, Jünger se esconde em uma posição de tiro.

Parecia que eu havia escolhido justamente o canto onde o vendaval era mais forte. Minas leves e pesadas, minas garrafa, metralhas, “rasgadores”, granadas de todo tipo – eu já nem conseguia mais distinguir o que era que caía sobre mim roncando, rosnando e estalando. Não pude deixar de pensar em meu cândido cabo na floresta de Les Eparges e de lembrar seu grito assustado: “Sim, mas que troços são esses?”

Veza por outra, os ouvidos eram totalmente atordoados por apenas um estrondo infernal, acompanhado de labaredas. Depois, um sibilar agudo ininterrupto de que centenas de peças de quase sessenta quilos zuniam uma atrás da outra em minha direção com uma velocidade inacreditável. De quando em quando, uma bomba que não detonara caía com um impacto breve e pesado, fazendo a terra balançar em volta. Metralhas explodiam às dúzias, graciosas como bombons detonantes, espalhavam suas balinhas em nuvem densa, com as bombinhas de fogo bufando logo em seguida. Assim que uma

granada explodia nas proximidades, a sujeira chovia e matraqueava no chão, fazendo os estilhaços se cravarem no meio da chuva da terra (idem, *O prelúdio à Batalha do Somme*).

No que diz respeito ao primeiro ponto (a perda de referenciais), e retornando ao breve e precioso artigo de Pedro Caldas, o autor mostra que do relato do personagem-narrador Paul Bäumer do livro *Nada de novo no front*, de Remarque, emerge uma radical experiência de descontinuidade histórica que, por sua vez, implica o rompimento com as figuras tradicionais de autoridade. Numa passagem, o professor Kantorek “clamava seus alunos para lutarem na guerra com bravura, e os denominava juventude de ferro”. Noutra, em que Bäumer visita sua cidade natal, em meio ao estranhamento geral, a “autoridade que se impõe é a imediata, representada em Himmelstoss, e absolutamente brutal. É um uniforme, e sequer um corpo. É um puro símbolo, uma pura função sem correspondência alguma com uma substância da realidade” (CALDAS, 2007, p. 5-6). Cabe também mencionar a semelhança que o autor percebe entre duas obras de dois autores com posturas políticas divergentes: *Tambores da Noite* (1918-20/1922), de Bertolt Brecht, e *A Montanha Mágica* (1924), de Thomas Mann. O protagonista da primeira (Kragler) volta da guerra como um cadáver tentando retornar à sua antiga vida, enquanto o da segunda (Hans Castorp) é uma personagem vazia, sem traços definidos, apática. Ambos são jovens “cujos laços com o passado estão cindidos”. Assim, diz o autor, antes do horror da Segunda Guerra simbolizado por Auschwitz “já se pode perceber, no ambiente cultural alemão, o problema da elaboração do passado, algo tornando instável e nada óbvio”. A História “perde sua pretensão de continuidade justamente porque fraqueja o elo que estabelece esta continuidade (a juventude), e dificilmente haverá de retomá-la ao longo do sísmico século XX” (idem, p. 7).

Havia, pois, um *descompasso entre vida e lei*, como aponta o autor. Para Benjamin, o que estava em jogo naqueles tempos de modernização conservadora não era “uma renovação autêntica”, mas sim “uma galvanização” (BENJAMIN, 1994, p. 115). Em sua resenha, de 1930, “Teorias do

fascismo alemão. Sobre a coletânea *Guerra e guerreiros* editada por Ernst Jünger” (cf. *idem*, p. 61-72), Benjamin criticava a aura aristocrática de culto em torno da técnica e da guerra, em que via um princípio estético equivalente ao da “arte pela arte”. Diante da “distância abissal entre os meios gigantescos de que dispõe a técnica” e “sua débil capacidade de esclarecer questões morais”, Benjamin visa a contrapor ao que aponta como pensamento raso da direita – “formular algo com clareza e chamar as coisas verdadeiramente pelo seu nome está fora do alcance dos autores” – a crítica marxista, ou seja, compreender a técnica e o novo poderio bélico como construção humana no horizonte da luta de classes e disputa imperialista, em vez de dar crédito àquela nova forma de retorno à natureza.

Precisamos dizê-lo, com toda a amargura: com a mobilização total da paisagem, o sentimento alemão pela natureza experimentou uma intensificação inesperada. Os gênios da paz, que a habitavam tão sensorialmente, foram evacuados, e tão longe quanto nosso olhar podia ir além dos cemitérios, toda a região circundante tinha se transformado em terreno do idealismo alemão, cada cratera produzida pela explosão de uma granada se convertera num problema, cada emaranhado de arame construído para deter a progressão do inimigo se convertera numa antinomia, cada farpa de ferro se convertera numa definição, cada explosão se convertera numa tese, com o céu, durante o dia, representando o forro cósmico do capacete de aço e, de noite, a lei moral sobre nós. Com lança-chamas e trincheiras, a técnica tentou realçar os traços heroicos no rosto do idealismo alemão. Foi um equívoco. Porque os traços que ela julgava serem heroicos eram na verdade traços hipocráticos, os traços da morte. Por isso, profundamente impregnada por sua própria perversidade, a técnica modelou o rosto apocalíptico da natureza e reduziu-a ao silêncio, embora pudesse ter sido a força capaz de dar-lhe uma voz. A guerra como abstração metafísica, professada pelo novo nacionalismo, é unicamente a tentativa de dissolver na técnica, de modo místico e imediato, o segredo de uma natureza concebida em termos idealistas, em vez de utilizar e explicar esse segredo, por um desvio, através da construção de coisas humanas (*idem*, p. 69-70).

Enfim, para Benjamin, a “mágica marxista” era “a única à altura de desfazer esse sinistro feitiço da guerra” (*idem*, p. 72). Mas sabemos que

esse feitiço da guerra, elaborado por ideólogos como Jünger, teve sucesso na galvanização em torno do vazio decorrente do descompasso entre vida e lei – e vimos no segundo capítulo que mesmo Carl Schmitt, com a ascensão ao poder dos nazistas, adequaria sua teorização sobre o poder soberano enquanto mediação para o princípio da conjunção entre Estado, Movimento e Povo. Por outro lado, como vimos no primeiro capítulo, esse vitalismo belicista do pós-guerra trazia elementos formulados nas décadas anteriores, desde pelo menos a última década do século XIX: o neorromantismo *völkisch*, a apropriação vitalista nietzschiana da *Lebensphilosophie*, o culto da juventude, enfim, pequenos mas influentes círculos galvanizadores a que se juntaram, no pós-guerra, o culto da *Fronterlebnis* (experiência do *front* de batalha) no contexto em que a guerra, a derrota e a revolução deram contornos dramáticos ao cenário alemão.

Como diz Steven Aschheim, se a apropriação da obra nietzschiana nas últimas décadas do século XX foi marcada pelo questionamento de todos os princípios sistemáticos de verdade e de totalidade, o início do século trazia a conjunção de diagnóstico de niilismo com programas de “regeneração” e a defesa de um novo tipo sobre-humano (*new Übermenschlich type*) no horizonte de expectativa de uma futura civilização transformada (ASCHHEIM, 1992, p. 52-53).

Contudo, como vimos expondo, os vencedores nessa luta pela galvanização da nação alemã juntavam a retórica do “destino” com elementos reacionários, tradicionalistas. O princípio central, como desejamos destacar desde o princípio de nosso trabalho, era o da totalização. Contrapusemos, então, de uma maneira mais geral – talvez possamos dizer como “tipos ideais” –, (i) uma noção de totalidade ideal enquanto “terceira instância” ou “mundo” como mediação entre sujeito e realidade objetivada e como mediação intersubjetiva, de um lado, e de outro, (ii) uma noção de totalidade visando a uma re-união do sujeito com um cosmo, ou totalidade vista ou desejada como *real* e não como *ideal*, em que a subjetividade individual passa a ter valor secundário ou mesmo deletério. Com Jünger, tal totalidade atinge seu paroxismo, a totalidade da

técnica, que se configurava como ameaça de fragmentação e/ou de totalização autônoma que passa por cima dos sujeitos e da natureza, é revertida em natureza planificada da totalidade do trabalho.

Essa nova totalidade implica, como vimos interpretando, a dissolução daquela instância de mediação, pois configura-se uma totalidade expansiva que exige o sacrifício do indivíduo – o *tipo* do trabalhador não é indivíduo nem massa. Como dissemos no capítulo anterior, trata-se o espaço do trabalho de uma *unidade fechada* em que emerge o *tipo* do trabalhador e que por ela é *configurada*, contrapondo-se à anarquia representada pela esterilidade burguesa da livre opinião. Vimos, pois, que há uma tautologia no sentido de que o tipo do trabalhador mobiliza o mundo na mesma medida em que é resultado da própria mobilização total do trabalho, de forma já despersonalizada.

O elemento *vital* primordial permanece em *O Trabalhador*, como vimos, como o elementar. A “Ideia” – seja como for que a interpretemos – dá lugar a uma noção de passagem de plano, que a nosso ver traz mais a influência nietzschiana tanto pelo vitalismo quanto por uma – ao que nos parece – apropriação da noção de eterno retorno, que se articula com o tema da decadência.

Para Jünger, como vimos, o século XIX, século burguês, passa a ser tomado como época de *passagem* para o novo plano, em que o indivíduo é substituído pela figura do trabalhador, elemento e forma do novo domínio. Contudo, numa passagem de *A guerra como experiência interior* em que Jünger menciona o Espírito hegeliano podemos ver uma espécie de protótipo do tipo do trabalhador no campo de batalha que será elaborado uma década depois. Jünger fala elogiosamente do lansquenete, misto de mercenário e voluntário, diferente do soldado comum: “sobre o fundo dos pequeno-burgueses perdidos no serviço das armas, tipo, afinal, predominante nos exércitos nacionais, essa expressão militar da democracia”, se colocava aquele que “tinha nascido para a guerra, e encontrava nela o único estado de coisas que lhe permitia viver plenamente a sua natureza” (JÜNGER, 2005, p. 62-63). O lansquenete,

Não encarnava de todo o ideal heroico da sua época. Fazia a guerra “sem pensar nisso”. Era antes o lutador orgulhoso de o ser, esforçando-se por ir ao fundo da sua tarefa, por consequência também ele tipo acabado em quem o mundo interior e exterior deviam harmonizar-se. No relaxamento geral da ética do combate, tornou-se cada vez mais caro. Pode-se, aliás, perguntar: qual é a expressão mais clara do querer-viver de um povo, uma fina camada de combatentes que se esforçam por distinguir o justo do injusto, ou então uma raça sã, vigorosa, que gosta do combate pelo combate? – ou ainda, para falar com Hegel, é por meio de um instrumento consciente ou inconsciente que o Espírito [*Weltgeist*, espírito universal] tem o seu impacto mais enérgico? Seja como for, o lansquenete era o único a ficar igual a si próprio, da sua primeira à sua última batalha (idem, p. 63).

Em *Tempestades de aço*, Jünger fala de soldado de um regimento de Württemberg (território histórico do sudeste da Alemanha) que ia guiar seu pelotão até um povoado onde ficariam em provisão de reserva. “Ele foi o primeiro soldado alemão”, diz Jünger,

que vi usando capacete de aço e me pareceu, de imediato, um habitante de um mundo estranho e mais duro. [...] perguntei-lhe, ansioso, pela situação na trincheira, e ouvi uma narrativa monótona sobre dias agachados em crateras abertas pelas granadas, sem caminhos de ligação nem de aproximação, sobre ataques intermináveis, sobre campos de cadáveres e uma sede louca, sobre feridos convalescendo e sobre outras coisas mais. O rosto imóvel, emoldurado pela borda do capacete de aço, e a voz monócórdia, acompanhada pelo barulho do front, nos causavam uma impressão fantasmagórica. Poucos dias carimbaram aquele mensageiro que deveria nos acompanhar ao reino das chamas, marcando-o com um selo que parecia diferenciá-lo de um modo indizível.

[...] Nada restava naquela voz a não ser uma grande indiferença; ela havia sido calcinada pelo fogo. Com homens assim se pode lutar (JÜNGER, 2013, *Guillemont*).

Essa descrição de Jünger de um novo tipo de soldado, duro, corresponde à metáfora dos “textos blindados” (*armored texts*) com que Huyssen classifica os ensaios de Jünger, contrapondo-os à abertura crítica proporcionada pelo modernismo. Para o autor, apesar da

heterogeneidade, se entendermos o modernismo na literatura como problematização da estabilidade e transparência da representação, linguagem ou subjetividade, então Jünger não seria modernista, já que seus textos evitam tal confrontação (HUYSSSEN, 1993, p. 6). À parte uma discussão e conceitualização sobre o modernismo, que não é nosso objetivo, acreditamos que essa categorização dos textos de Jünger como “textos blindados” é bem pertinente.

Se, por um lado, Jünger se coloca crítico do desejo de segurança burguês e da incapacidade burguesa de estabelecer um autêntico comando em meio à mobilização total, e ainda que não reivindicasse para si a identidade *fascista*, sua defesa de uma nova totalidade acaba se configurando num projeto de reestabelecimento de uma Ordem, tão absoluta que apresenta o caráter de uma metafísica:

Assim, não há nenhum homem mecânico; há máquinas e homens – mas há certamente uma união profunda entre a simultaneidade dos novos meios e de uma nova humanidade. Para captar esta união, tem de se esforçar por ver através das máscaras do tempo, feitas de aço e humanas, para adivinhar a figura, a metafísica, que as movimenta.

Assim, e só assim, a partir do espaço de um supremo carácter unitário, se pode tomar a relação existente entre uma espécie humana particular e os meios peculiares que estão à sua disposição. Por todo o lado onde aqui é sentida uma dissonância, o erro deve ser procurado no local do observador, mas não no ser (JÜNGER, 2000, §37, p. 137).

Segundo Jünger, passava a vir “à luz uma tendência que procura captar de acordo com uma cifra tanto o infinitamente pequeno como o infinitamente grande, o átomo e o cosmos”, sendo que agora até “a parte infinitamente pequena perde também [...] o seu carácter indeterminado” (idem, §41, p. 147). Nesse sentido, podemos de fato interpretar que, na obra jüngeriana, a eliminação do indeterminado anda de mãos juntas com a eliminação da subjetividade individual. Pois, àquele caráter de máscara, corresponde o “rosto de um novo tipo de humanidade em que a pessoa singular (*Einzelne*) atinge a expressão, não enquanto indivíduo – o

cidadão, o *Bürger* –, mas enquanto tipo”, como já comentou Edmundo Cordeiro. “Impressão metálica e cosmética, *metallischen e kosmetischen Eindruck*, que resulta da observação dos traços da ‘construção orgânica’, da *Gestaltung* no homem” (CORDEIRO, 1999, p. 5).

De forma paradoxal para o pensamento liberal, Jünger aponta que a verdadeira liberdade é aquela de se colocar em sacrifício em prol da mobilização total: a “mais profunda felicidade do homem consiste em ser sacrificado; e a suprema arte do comando, em indicar objetivos que sejam dignos do sacrifício” (JÜNGER, 2000, §22, p. 94-95). A isso se liga o *realismo heroico* que implica a configuração do tipo do trabalhador no mundo da técnica:

o motor não é o dominador, mas o símbolo do nosso tempo, a imagem simbólica de um poder para o qual a explosão e a precisão não são quaisquer opostos. Ele é o instrumento ousado de uma espécie humana que consegue com entusiasmo romper no ar e que vê neste ato ainda uma comprovação da ordem. A partir desta atitude, que não é realizável nem para o idealismo nem para o materialismo, mas que tem de ser referida como um realismo heroico, dá-se aquela medida mais extrema da força de ataque de que estamos precisados. Os seus portadores são da espécie daqueles voluntários que saudaram com júbilo a grande guerra e que saúdam tudo quanto dela se seguiu e seguirá (idem, §8, p. 67).

Enfim, se Jünger, segundo nossa leitura, propõe uma “solução” (conservadora e revolucionária) para o problema da técnica, como então ler sua obra tendo como referência a tradição intelectual anterior, tendo em vista que (i) em *O Trabalhador* não há referências explícitas a nenhum autor ou obra e (ii) de maneira que possamos fazer uma abordagem que possibilite-nos escapar da teia autorreferente do discurso conservador sobre a técnica? Iniciemos brevemente com o segundo ponto, pois será diretamente articulado com o que já viemos discutindo, para em seguida passar ao primeiro.

Como vimos, o não temer a morte e a disposição vital para a batalha se configurarão em *O Trabalhador* como disposição para o sacrifício, em

favor da mobilização total, e no princípio da junção do mecânico com o orgânico. Trata-se, pois, de transformar a experiência da morte em massa no campo de batalha num novo princípio político e filosófico em que o fundamento filosófico e liberal calcado no sujeito é dissolvido em prol de uma nova totalidade.

É nesse sentido que o elemento da técnica vem ao primeiro plano, pois, como diz Jünger já em *O Trabalhador*, a guerra “é um exemplo de primeiro plano porque manifesta o caráter de poder que está dentro da técnica, excluindo todos os elementos econômicos e de progresso” (JÜNGER, 2000, §47, p. 162). A técnica, como vimos, não era para Jünger – como para Schmitt e para Heidegger – um poder neutro. “Pelo contrário, é precisamente atrás da aparência desta neutralidade que se esconde a lógica misteriosa e tentadora com que a técnica entende mostrar-se aos homens”, lógica que “torna-se cada vez mais clara e irresistível, na mesma medida em que o espaço de trabalho ganha em totalidade” (idem, §47, p. 163). A técnica como mobilização do mundo pelo trabalhador deixa, ao homem, uma alternativa incontornável.

Para ele, trata-se ou de aceitar os meios peculiares e falar a sua linguagem ou de decair. Mas quando se aceita, isto é muito importante, torna-se não apenas no sujeito de processos técnicos, mas, ao mesmo tempo, no seu objeto. O emprego dos meios arrasta todo um estilo de vida determinado segundo ele, que se estende tanto às grandes como às pequenas coisas da vida (idem, §47, p. 163).

Assim, a “técnica de máquinas deve ser concebida como o símbolo de uma figura particular, a do trabalhador – se alguém se servir das suas formas faz o mesmo que se assumisse o ritual de um culto estranho”, e então, nos “exércitos modernos, armados com os últimos meios técnicos, já não esgrima uma classe guerreira pertencente a um estado que se serve destes meios técnicos, mas esses exércitos são a expressão guerreira que a figura do trabalhador se concede” (idem, §23, p. 96-97).

Enfim, a técnica não é um sistema fechado em si, mas deve-se reconhecer nela “o símbolo de um poder superior” (idem, §57, p. 189-190). Já

vimos que se trata de um novo Domínio, uma nova Ordem, enfim, trata-se de uma nova totalidade.

Como expõe Jeffrey Herf, já em *A Guerra como experiência interior* Jünger apresentou uma articulação da *Lebensphilosophie* (filosofia da vida) alemã, em especial o culto da vontade, com o poderio da técnica, assim como com uma elaboração estética “enquanto juízo normativo” (HERF, 1993, p. 93). Ao longo do nosso trabalho, como vimos, e com especial destaque a *O Trabalhador*, pretendemos remeter o projeto jüngeriano da nova totalidade, a totalidade do trabalho, a um horizonte mais “profundo”: o da dupla ruptura do *sujeito* e da *Lei*, ou seja, da ruptura intelectual com o horizonte racionalista do sujeito cartesiano e do conceito, enfim, com a *ordem do método*. Com a crescente autonomização do mundo objetificado da técnica, era cada vez mais difícil a tarefa da *Bildung*, e a galvanização política na Alemanha em crise se deu por uma farsesca volta à ordem da velha *mimesis*. Se a mitologia política nazista e o modernismo reacionário não puderam fazer o improvável – e pragmaticamente não recomendável, ou seja, negar o papel da técnica – foi Jünger que melhor expressou uma resolução no sentido da proposição de uma nova natureza, a natureza planificada do trabalho.

Se a galvanização política pelo nazismo deu-se em grande parte pelo descompasso entre vida e lei, acreditamos que a experiência da guerra *tal como narrada por Jünger* traz uma dimensão mais radicalizada desse hiato e *simultaneamente* tal descompasso traz a chave daquela solução – a totalidade – que seria melhor desenvolvida em *O Trabalhador*. É o que acreditamos ser possível extrair de *Tempestades de aço* através do conceito de sublime e se nos ativermos à noção de *pessoa absoluta* e a interpretação que dela fizemos no capítulo anterior.

4.1.2. A guerra como mudança de plano

Vimos que a Grande Guerra de 1914-1919 trouxe uma dimensão de sublime que foi o da morte da morte, a banalização da morte no campo de

batalha, enfim, a dessubstancialiação da morte. Mas, haverá um outro tipo de sublime, próximo da noção tradicional de um além-humano que estaria para além da nossa capacidade de representação e de nossa sensibilidade, que fazia também com que os soldados muitas vezes voltassem sem palavras do campo de batalha? Com o objetivo de tomarmos o conceito kantiano de sublime como categoria teórica, façamos uma resumida exposição do aparato transcendental kantiano, para chegarmos à sua definição de sublime em articulação com o problema da estética enquanto juízo normativo.

O dispositivo transcendental kantiano implica a união de sensibilidade e entendimento. As formas *a priori* da sensibilidade são o espaço (ligado à intuição externa) e o tempo (ligado ao sentido interno). O entendimento, submetido ao imperativo da representação e do conceito, não se estende além da experiência da natureza – e “atrás” das categorias do entendimento não há um sujeito autocentrado, mas apenas a unidade da consciência; a proposição “eu existo” serve apenas ao uso da faculdade intelectual pura. Se o dispositivo transcendental implica a ação conjunta de sensibilidade e entendimento, a imaginação (próxima da sensibilidade), de receptiva, torna-se em parte produtora. Nesse caso, volta-se para a elaboração de uma síntese que serve ao conhecimento, à elaboração de conceitos. Ao se acentuar “o papel de guia certo do entendimento”, Kant privilegiava “o posto do cidadão” (COSTA LIMA, 2005, p. 112-113). Isso nos leva à *Crítica da razão prática* (Segunda Crítica), que submete a liberdade ao dever e ao imperativo moral. O entendimento (tratado na *Crítica da Razão Pura*) destina-se ao conhecimento da natureza, sendo por isso *determinante*, enquanto que a razão (tratada na segunda crítica), ligada ao conceito de liberdade, tende a ser a legisladora *a priori*, daí que se imponha o dever moral – mas Kant justifica o imperativo da razão prática para que “assim nosso conhecimento teórico não seja alargado no mínimo em direção ao suprassensível” (KANT, 1993, p. 20).

Nesse horizonte de submissão do entendimento e da razão a princípios normativos, Kant desenvolverá sua definição do *sublime* na *Crítica da*

faculdade do juízo (Terceira Crítica), que visava a tentar estabelecer uma ponte entre a ordem do conhecimento e a da razão prática. Kant define o sublime como aquilo que é “*absolutamente grande, [...] o que é grande acima de toda a comparação*” (idem, §23, p. 93), e privilegia como exemplo as forças da natureza.

[...] para a faculdade de juízo estética a natureza somente pode valer como poder, por conseguinte como dinamicamente-sublime, na medida em que ela é considerada como objeto de medo [...].

Rochedos audazes sobressaindo-se por assim dizer ameaçadores, nuvens carregadas acumulando-se no céu, avançando com relâmpagos e estampidos, vulcões em sua inteira força destruidora, furacões com a devastação deixada para trás, o ilimitado oceano revoltado, uma alta queda-d'água de um rio poderoso etc. tornam nossa capacidade de resistência de uma pequenez insignificante em comparação com o seu poder. Mas o seu espetáculo só se torna tanto mais atraente quanto mais terrível ele é, contanto que, somente, nos encontremos em segurança; e de bom grado denominamos estes objetos sublimes, porque eles elevam a fortaleza da alma acima de seu nível médio e permitem descobrir em nós uma faculdade de resistência de espécie totalmente diversa, a qual nos encoraja a medir-nos com a aparente onipotência da natureza (idem, §28, p. 107).

Paremos por enquanto a exposição sobre o conceito de sublime e voltamos ao relato de Jünger sobre a guerra. Nele, a própria narrativa, progressivamente, nos leva cada vez mais a imagens de batalhas que fazem jus ao título *Tempestades de aço*: diante do poder assombroso e inimaginável – *sem medida* – dos artefatos bélicos, Jünger, ao que parece, recorre à equiparação do assombroso da guerra com as forças da natureza. Isso aparece, primeiro, no relato das batalhas de Douchy e Monchy, ao falar do momento em que ele e seus companheiros se abrigavam ao “final de uma noite terrível”:

Os setores do front à nossa esquerda estavam envolvidos por nuvens de fumaça brancas e pretas, e as pesadas explosões que chegavam à altura de torres se sucediam umas às outras; acima, palpitavam às centenas os raios curtos de metralhas explodindo. Só sinais coloridos, os chamados de socorro mudos à

artilharia, denunciavam que ainda havia vida nas trincheiras. Ali, vi pela primeira vez um fogo tão intenso que só poderia ser comparado a um espetáculo da natureza (JÜNGER, 2013, *O prelúdio à Batalha do Somme*).

Mas a cena mais significativa pertence ao relato da batalha de Brunemont, que é tão impressionante que transcrevemos a longa passagem. A determinada altura,

Uma cortina de chamas se levantou nos ares, seguida de um berreiro brusco, inaudito. Um trovão alucinado, que engolia até explosões mais pesadas em seu rastro, fez a terra tremer. O urro de aniquilação gigantesco lançado pelos incontáveis canhões atrás de nós era tão terrível que até mesmo as maiores entre as batalhas às quais havíamos sobrevivido pareciam brincadeira de criança perto dele. O que não ousáramos esperar aconteceu: a artilharia inimiga ficou muda; ela havia sido jogada ao chão com um golpe daqueles. Não aguentamos esperar por mais tempo nas galerias subterrâneas. Subindo, contemplamos, admirados, a parede de fogo da altura de uma torre, levantando suas chamas acima das trincheiras inglesas, encoberta por nuvens onduladas, vermelhas de sangue.

O espetáculo foi perturbado por lágrimas nos olhos e uma queimação sensível nas mucosas os vapores de nossas granadas de gás, soprados de volta pelo vento contrário, envolveram-nos em um cheiro forte de amêndoas amargas. Percebi, preocupado, que alguns dos homens começavam a tossir e a sentir ânsias de vômito e acabaram arrancando as máscaras do rosto. Por isso, eu me esforcei em reprimir as primeiras tossidas e respirar apenas o necessário. Aos poucos, a fumaça se dissipou e depois de uma hora pudemos dispensar as máscaras.

O dia havia clareado. Atrás de nós, a zoeira monstruosa crescia cada vez mais, ainda que mal se pudesse imaginá-la aumentando. Diante de nós, havia surgido uma parede de fumaça, poeira e gás, impenetrável aos olhos. Homens que passavam correndo berravam chamados alegres a nossos ouvidos. Soldados da infantaria e da artilharia, sapadores e operadores de telefonia, prussianos e bávaros, oficiais e soldados rasos, todos se mostravam subjogados pela mais pura vontade de atacar, e já não podiam aguardar até as 9h40, horário combinado para apresentação. Às 8h25, nossas pesadas catapultas de minas atacaram, preparadas em massa atrás das valas frontais. Víamos minas de quase 60 quilos voarem pelos ares em parábolas agudas e caírem do outro lado com explosões verdadeiramente vulcânicas. Elas explodiam uma ao lado da outra, desenhando uma corrente de crateras esguichantes.

Mesmo as leis da natureza pareciam já não ter validade. O ar cintilava como nos dias mais quentes do verão, e sua densidade cambiante fazia objetos fixos dançarem para cá e para lá. Traços de sombras passavam voando em meio às nuvens. A confusão era absoluta, e escutá-la tornara-se impossível. Percebíamos apenas e de modo bem pouco nítido que milhares de metralhadoras da retaguarda varriam o nada azul com seus enxames de chumbo (idem, *A grande batalha*).

Esse poder bélico assombroso que parece fazer até as próprias leis da natureza perderem sua vigência, portanto, é uma exposição exemplar e radical da experiência da guerra que, como vimos, foi algo que marcou uma autêntica ruptura histórica – a experiência da guerra trouxe algo para além de toda a experiência passada e, por isso, para além de qualquer parâmetro de entendimento.

Se o soldado comum é esmagado – física e psicologicamente, mas aqui, agora, trata-se mais do aspecto psicológico – pela experiência da guerra, vimos que Jünger, em *A guerra como experiência interior*, destaca a figura do lansquenete que, por sua disposição para a batalha e postura destemida, surge como protótipo da figura do trabalhador. O foco que damos aqui à figura do soldado adaptado para a nova experiência da guerra de material não se trata apenas de fidelidade ao texto jüngeriano, mas se faz importante também para a interpretação que buscamos mediante o conceito de sublime. Voltemos, pois, a Kant: dado que o sublime “é aquilo em comparação com o qual tudo o mais é pequeno”, segue-se “que o sublime não deve ser procurado nas coisas da natureza, mas unicamente em nossas ideias”.

precisamente pelo fato de que em nossa faculdade da imaginação encontra-se uma aspiração ao progresso até o infinito, e em nossa razão, porém, uma pretensão à totalidade absoluta como a uma ideia real, mesmo aquela inadequação das coisas do mundo dos sentidos desperta o sentimento de uma faculdade suprassensível em nós.

[...] *sublime é o que somente pelo fato de poder também pensá-lo prova uma faculdade do ânimo que ultrapassa todo padrão de medida dos sentidos* (KANT, 1993 §25, p. 96).

Vimos, no capítulo anterior, que Schelling procurou, a partir da obra kantiana e em confronto com o dogmatismo dos teólogos de Tübingen, fundamentar um Eu absoluto em sua relação com o próprio Absoluto, em que se faz importante o princípio da infinitude. Schelling desejava, como exposto, mostrar que o Absoluto não é um objeto fora do eu, mas um momento do próprio eu, em sua intuição de si mesmo, e que antecede ou sucede a sua autoconsciência. De fato, para Kant, se o sublime, como o belo, não pressupõe um juízo dos sentidos nem um juízo lógico-determinante, mas um juízo de reflexão, sua peculiaridade é que diz respeito mais à quantidade que à qualidade, podendo ser encontrado num objeto sem forma. O sentimento do sublime

é um prazer que surge só indiretamente, ou seja, ele é produzido pelo sentimento de uma momentânea inibição das forças vitais e pela efusão imediatamente consecutiva e tanto mais forte das mesmas, por conseguinte enquanto comoção não parece ser nenhum jogo, mas seriedade na ocupação da faculdade da imaginação. Por isso, também é incompatível com atrativos, e enquanto o ânimo não é simplesmente atraído para o objeto, mas alternadamente também sempre de novo repellido por ele, a complacência no sublime contém não tanto prazer positivo, quanto muito mais admiração ou respeito, isto é, merece ser chamada de prazer negativo (idem, §23, p. 90).

O objeto do sublime “é apto à apresentação de uma sublimidade que pode ser encontrada no ânimo; pois o verdadeiro sublime não pode estar contido em nenhuma forma sensível”, diz Kant, “mas concerne somente a ideias da razão, que, embora não possibilitem nenhuma representação adequada a elas, são ativadas e evocadas ao ânimo precisamente por essa inadequação, que se deixa apresentar sensivelmente” (idem, §23, p. 91). O sentimento do sublime comporta, portanto, “um *movimento* do ânimo ligado ao ajuizamento do objeto, ao passo que o gosto no belo pressupõe e mantém o ânimo em *serena* contemplação” (idem, §24, p. 93). Enquanto que a contemplação do belo diz respeito à contemplação da forma de um objeto específico e delimitado, o sublime diz respeito a “uma grandeza que

é igual simplesmente a si mesma” e “àquilo em comparação com o qual tudo o mais é pequeno”, e o poder pensa-lo “prova uma faculdade do ânimo que ultrapassa todo padrão de medida dos sentidos” (idem, §25, p. 96).

Se a sentença de que o sublime seja “uma grandeza que é igual simplesmente a si mesma” nos faça recordar a afirmação de Jünger de que o lansquenete “era o único a ficar igual a si próprio, da sua primeira à sua última batalha”, trata-se apenas de uma especulativa indicação. Mas recordemos o que colocamos anteriormente, a partir do texto jüngeriano: (i) o tipo enquanto “pessoa absoluta” emerge numa totalidade em que se dissolve qualquer individualidade e/ou particularismo de classe, distinguindo-se tanto do indivíduo como da massa, e (ii) a técnica não é um sistema fechado em si, mas deve-se reconhecer nela o “símbolo de um poder superior”. No caso da analítica kantiana do sublime, o *fora-de-medida* força a expansão da imaginação (que “aspira ao progresso até o infinito”) e da razão (que “pretende uma totalidade absoluta como a uma ideia real”). A maneira em que isso é resolvido, tendo em vista a arquitetura kantiana, é o “despertar do sentimento de uma faculdade suprassensível em nós”, ou seja, se na segunda crítica Kant recorrera sem problema ao imperativo moral para pôr freio na liberdade individual, na analítica do sublime o *religioso* (suprassensível) surge para lidar com o jogo sem limites da imaginação com a razão. “Na verdade aquilo que nós, preparados para a cultura, chamamos [de] sublime, sem desenvolvimento de ideias morais apresentar-se-á ao homem inculto simplesmente de um modo terrificante” (KANT, 1993 §29, p. 111).

Assim, diferente do que ocorre com o soldado comum, a bravura no campo de batalha deve corresponder à capacidade de enxergar a Ideia por trás da aparência, de compreender sua linguagem.

Muitos, sem dúvida, ainda não podem vê-lo, sob a sombra da nuvem pesada do acontecimento: a soma incomensurável do trabalho realizado está grávida de uma verdade geral que nos liga a todos. Nem um caiu em vão.

Porque disso, o combatente, absorvido pelos seus objetivos, não se pode fazer uma ideia precisa, que, aliás, de nada valeria para o combate, antes se arriscando a enfraquecer-lhe o ímpeto: algures todos os fins devem cair juntos. O combate não é só destruição, é também procriação sob a espécie viril, e mesmo aquele que se bate por erros não luta em vão: os inimigos de hoje e de amanhã estão ligados nas manifestações do futuro, que são a sua obra comum. É bom sentir-se englobado nesta ética europeia pura e dura que, para lá da gritaria mole das massas, se consolida em ideias sempre mais cortantes, esta ética que não se preocupa com o que é preciso arriscar, e só inquire do fim. É a linguagem sublime do poder, mais belo e inebriante do que tudo o que a precedeu, uma linguagem que possui os seus próprios valores e a sua profundidade própria. Que esta linguagem só seja compreendida por um pequeno número é o que faz a sua nobreza, de uma forma que é certo que só os melhores, quer dizer os mais bravos, se poderão entender presos a ela (JÜNGER, 2005, p. 57).

Se, como acreditamos, tanto o lansquenete como o soldado descrito em *Tempestade de aço* (que parecia “um habitante de um mundo estranho e mais duro”) podem ser vistos como protótipos do trabalhador, podemos ver aqui também a afirmação de uma linguagem especial a que só os aptos têm acesso, como seria colocado por Jünger a respeito da linguagem inerente à totalidade do trabalho. A afirmação, em *A guerra como experiência interior*, de uma ligação entre os inimigos nas “manifestações do futuro” adquirirá maior radicalidade no ensaio de dez anos depois, *O Trabalhador*. O tipo do trabalhador não se pode captar através do conceito universal e espiritual de infinitude, mas através do conceito particular e orgânico de totalidade, na junção do mecânico e do orgânico. E também – e, neste caso, distinguindo-se de Kant e da tradição liberal –, pelo sacrifício da liberdade individual em prol da liberdade de pôr-se a serviço.

4.2. A estética jüngeriana

4.2.1. A máscara da totalidade do trabalho

Como expusemos no capítulo anterior, na concepção de *tékhnē* herdada da Grécia antiga não existia uma concepção de criação humana, mas

no máximo a atualização de uma Ideia ou potência previamente adequadas a um cosmos fechado. Além disso, Jünger teria conseguido, a nosso ver, promover a resolução da tensão entre, de um lado, o impulso humano e técnico sobre a natureza e o desejo de um retorno à natureza, tensão esta apontada por Hans Blumenberg. Tal resolução se dava pelo elogio da natureza planificada do trabalho (em lugar do desejo de retorno harmônico à natureza original, selvagem) e da proposta de junção entre homem e máquina. Por fim, desde o segundo capítulo, especialmente, vínhamos expondo que à *Gestalt* do trabalhador jüngeriana correspondia a dissolução da individualidade.

A dissolução da individualidade, por sua vez, é intrínseca ao desejo de retorno a uma totalidade *absoluta*, ou seja, desconsiderando o horizonte mediador – pelo sujeito, pela reflexão, pela linguagem – em que uma totalidade ideal é vista como proposição inacabada para lidar com a contingência e a diacronia. Acreditamos ter ficado claro, pois, que por *ideal*, aqui, devemos entender o oposto do Ideal no sentido platônico. Nesse caso, o platonismo estaria antes no sentido de totalidade absoluta desejado por Jünger.

É o que aponta o próprio Blumenberg em seu conjunto de pequenas reflexões sobre a obra de Jünger, escritos ao longo de décadas (cf. BLUMENBERG, 2010a). Contudo, Blumenberg vê esse platonismo emergindo das obras escritas durante a Segunda Guerra e especialmente com seu diário da guerra *Radiações (Strahlungen)*, de 1948, caminho em que, como diz o autor, o guerreiro ligado a busca do *élan vital* dá lugar a um novo teólogo. “Se não há forma de lograr a congruência entre vida e sentido, há duas possibilidades: ou a vida é, simplesmente, algo sem sentido (niilismo), ou o sentido está mais além da realidade (transcendência, uma ‘nova teologia’)”, e mesmo que Jünger não afirme que se tem que provar “primeiro *ad absurdum* a alternativa niilista para poder aceitar depois a transcendental”, diz Blumenberg, “não cabe dúvida de que este é o caminho seguido por ele” (idem, p. 16).

Para Blumenberg, o ensaio *O Trabalhador* pode ser visto como um “escâner das tendências da época” (idem, p. 21), e Blumenberg destaca justamente a busca de uma nova estabilidade pela junção do homem com a máquina. Mas sua observação, que destacamos agora, é que o ensaio “pertence ainda ao niilismo”, pois, se há nele as “formas vazias disso que Jünger chamará mais tarde de ‘nova teologia’”, por outro lado sua base “é a renúncia à pergunta pelo sentido”. E “o fato de que o pressuposto de sua ação é uma *tabula rasa*, um *espaço vazio*” corresponde a que todo “atuar de signo niilista há de reivindicar uma *creatio ex nihilo*” – e acreditamos que Blumenberg se refere aqui à ditadura. Assim, o “erro que subjaz em tal pressuposto se evidenciou ao ficar sufocado o intento de realização de um mundo de trabalho total na desmedida da destruição, que produziria somente a *tabula rasa*” (idem, p. 23).

Portanto, por um lado o *ver* é essencial como tarefa do “realismo heroico” em *O Trabalhador*, lembrando Blumenberg que a *theoria* (visão, contemplação) era o ponto de partida e origem do *éthos* para os gregos. No ensaio “O homem da lua” (idem, p. 41-47), Blumenberg pega uma referência de *O coração aventureiro* sobre um amigo fictício criado por Jünger para, assim como fez com relação à menção de Aasvero em *O Trabalhador*, apresentar o mundo do trabalho e a explicação se limita à observação e à afirmação da construção orgânica: Jünger, em vez de uma visão particular no interior de uma história que é *sua* história – e Jünger, como observa Blumenberg, evita qualquer tipo de *ismo* em alusão a seu próprio pensamento –, apresenta (sem dizer muito sobre ela) uma visão extática e exterior sobre uma “estrutura orgânica”. “Esta exclusão do horizonte do tempo é unicamente o que faz possível o caráter estritamente externo da descrição, como se trata-se de fazer visível um modelo natural”, diz Blumenberg. A metáfora da cristalização empregada por Jünger “faz alusão à ‘ação’ momentânea da configuração do modelo” e o que se exhibe é a máquina na “exatidão de seu curso como uma monotonia absoluta” (idem, p. 46).

Mas, fazemos um complemento que reforça o que já expusemos a respeito de *O Trabalhador*: ressaltamos com *Sobre a dor* (1934) que esse ver trata-se não só de um reconhecimento, como também de ação, como colocou Blumenberg na passagem citada anteriormente, mas ela (a ação) não diz respeito somente ao poder ditatorial, mas também a algo que viemos apontando como essencial para a defesa de uma nova totalidade sem mediações: o olhar distanciado de si mesmo implica a capacidade de *sacrificar-se* (cf. JÜNGER, 2003b, p. 58). De qualquer forma, ditadura e sacrifício são as duas pontas de um mesmo projeto político coletivo.

Por outro lado, já em *Radiações* (1948), a agudeza visual “não se esgota somente na captação dos contornos, na fixação dos matizes das impressões”, observa Blumenberg, mas “penetra no fundo, percebe estruturas de ordem ocultas. ‘No visível estão todas as referências do plano invisível. E é no modelo visível onde se tem que demonstrar que um plano assim existe’” (BLUMENBERG, 2010a, p. 19). Essa *anamnesis* platônica – ou seja, a reminiscência de algo anterior, pressupondo a alma e sua conexão com o cosmo – o autor aponta também em outra obra de Jünger de 1948, *Ein Inselfrühling (Primavera insular)* (cf. idem, p. 48-54), uma saída do niilismo que terá também a forma de uma visão apocalíptica, que põe o mundo diante de um Juízo Final.

Mas acreditamos que o platonismo que se pode ver em Jünger se faz presente já em *O Trabalhador*. Ou mesmo antes, em *O coração aventureiro*, há essa indicação: no escrito “Sobre a Cristalografia”, Jünger diz que a “estrutura transparente é aquela em que, ao nosso olhar, superfície e profundidade se revelam simultaneamente” (JÜNGER, 1991, p. 15). Se não há indicação de que por “profundidade” deveríamos entender um horizonte cosmogônico para além da descrição de um mecanismo natural, já em “O Prazer Estereoscópico”, o “apanhar as coisas com a pinça interior” adquire um sentido mais profundo, em que o sensível se aproxima do suprassensível:

Que isto [apanhar as coisas com a pinça interior] seja através de um sentido que igualmente se divide, aumenta a sutileza da apreensão. A verdadeira

linguagem, a linguagem do poeta distingue-se pelas palavras e imagens que são de tal forma apreendidas, palavras que embora desde há muito sejam nossas conhecidas, se abrem como flores e de onde parece irradiar um brilho incólume, uma música colorida. É a harmonia secreta das coisas, que aqui se conjuga com a expressão, cuja origem é cantada desta forma por Angelus Silesius:⁵

No espírito, todos os sentidos são apenas um único sentido e um único uso:

Quem Deus contempla, saboreia-o, sente-o, cheira-o e ouve-o também.

Toda a percepção estereoscópica suscita em nós um sentimento de vertigem, em que se saboreia até à profundidade uma impressão sensível, de que conhecemos pois apenas a superfície. Entre o espanto e o encantamento, como numa queda magnífica, experimentamos uma emoção que contém em si uma confirmação – sentimos um ligeiro estremeamento do véu misterioso, a cortina maravilhosa do nosso mundo sensorial.

Na mesa onde nos encontramos, não existe refeição alguma que não esteja condimentada como uma parcela de eternidade (idem, p. 34-35).

Já com *O Trabalhador*, como vimos, Jünger tenta dar sua resposta para o problema da crise política e espiritual geral naquele contexto de pós-guerra e revoluções. Assim é que o “prolongamento de um caminho que parecia conduzir à comodidade e à segurança entra doravante na zona daquilo que é perigoso”, diz Jünger, e nesse sentido

o trabalhador, para além do pormenor que o progresso lhe assinalou, aparece como o portador da substância heroica fundamental [*heroischen Grundsubstanz*] que determina uma nova vida.

Mas é onde sentimos a obrar esta substância [*Substanz*] que estamos perto do trabalhador, e nós somos trabalhadores, na medida em que ela pertence à nossa parte da herança. Tudo aquilo que sentimos no nosso tempo como admirável, e que ainda nos fará aparecer, nas lendas e nos séculos mais longínquos, como uma estirpe de feiticeiros poderosos, pertence a esta substância, pertence à figura do trabalhador. É ela que opera na nossa paisagem, a qual só não sentimos como infinitamente estranha porque nascemos nela; o seu sangue é o combustível que impulsiona as rodas e fumeira nos seus eixos (JÜNGER, 2000, §12, p. 75).⁶

⁵ Pseudônimo de Johannes Scheffler (1624-1667), poeta místico cristão, filósofo, médico, poeta e jurista alemão.

⁶ A equiparação, presente em Jünger, da *vontade de poder* com a *substância*, tendo em vista o que já expusemos sobre sua (de Jünger) concepção não historicista sugeriria, pois, o acerto da leitura heideggeriana? Responder a esta

Vimos no segundo capítulo, com Lacoue-Labarthe, que os alemães, na busca pela identidade, basearam-se na noção de *Gestalt* a partir de uma leitura específica da tradição grega, pensamento que se desenvolvia, portanto, paralelamente às inspirações medievalistas do pensamento neorromântico e *völkish*. Já sabemos também que tanto a *Gestalt* quanto a crítica ao racionalismo está também presente em Jünger. Agora vemos que com Jünger a técnica é absorvida numa nova totalidade e que tal totalidade traz em si um elemento substancialista. A presença do deus Moloch é uma figura de linguagem adequada para uma totalidade que exige o sacrifício do sujeito.

Na consideração deste movimento, apesar de tudo monótono, que lembra um campo cheio de mosteiros tibetanos, na consideração da ordem rigorosa destes sacrifícios, que se assemelham aos esboços geométricos das pirâmides, sacrifícios tais como ainda não exigiu nenhuma Inquisição nem nenhum Moloch, e cujo número se multiplica a cada passo com uma segurança mortal – como poderia aqui um olhar que realmente quer ver furtar-se à visão de que atrás do véu da causa e efeito, que se agita sob os combates do dia, operam o destino e a veneração? (idem, §12, p. 75).

Assim como Schmitt e Heidegger, Jünger quer retirar o fundamento ontológico do sujeito, e assim como Schmitt, deslocá-lo novamente para uma esfera transcendente? Não exatamente, pois a transcendência jüngeriana não é como a de Schmitt, que é a recuperação do legado teológico cristão como paradigma do poder soberano. Jünger está mais próximo de uma substancialização da vontade de poder nietzschiana, o que não por acaso justificou a leitura heideggeriana. Mas por que não dizemos que com Jünger, já em *O Trabalhador*, há a tentativa de reconciliar o tempo da vida com tempo do mundo? Claro, isso de uma maneira ao mesmo tempo mais radical e sinistra que o cosmismo que se pode ver em Heidegger (cf.

pergunta está aqui fora de questão, pois não é nosso objetivo e pretensão confirmar ou retificar a crítica de Heidegger ao que denominou de metafísica ocidental. Certo que a diferença que deve ser apontada é que, enquanto Heidegger buscava um distanciamento crítico sobre a vontade de poder articulada com domínio da técnica, Jünger se põe como o arauto desse domínio, tendo tido – como já foi enfatizado – influência na própria reflexão crítica de Heidegger.

cap. 2). Mais radical porque propõe uma nova totalidade, mais ampla que a reconexão do homem com a terra e que absorve a dimensão da técnica; e mais sinistra porque leva em consideração o poder bélico, massivo e mecânico da técnica que esmaga vidas humanas assim como destrói cidades; ou as transforma em autômatos, mecanizados em seu mimetismo com as máquinas.

Como já dissemos, esse cosmismo jüngeriano, com sua alegoria do deus-máquina Moloch, implica também a substituição do tempo linear por uma “mudança de plano” em que o que se observa, mesmo nos detalhes, é a manifestação de uma totalidade orgânica. A propósito, como observa Sonia Dayan-Herzbrun, o diário de guerra *Tempestades de aço*,

que tenta dar conta desses tempos em que a morte festejava seus “triumfos inauditos”, adota uma cronologia inteiramente marcada pelas batalhas e movimentos das tropas, interrompida apenas por uma folga ou por uma estada no hospital. Os acontecimentos externos praticamente não intervêm. A guerra não é confrontada à vida civil, a não ser por alusões às leituras do jovem tenente: Villon, Rabelais, o *Tristram Shandy* de Sterne, com o qual ele se refere no outono de 1918. Ela parece também acontecer independente do mundo ou do tempo das políticas (DAYAN-HERZBRUN, 1996, p. 59).

Essa ausência dos acontecimentos externos que nos aqueles que dizem respeito às próprias batalhas, a nosso ver, é mais um exemplo do foco de Jünger na *substância* que emerge, como lava de vulcão (lembramos nova vez dessa metáfora), por meio da guerra. Assim, ao concluir o capítulo sobre a batalha de Brunemont, diz Jünger que essa grande batalha significou

uma virada também em meu interior, e não apenas porque dali em diante passei a considerar possível a derrota na guerra.

A concentração monstruosa das forças na hora decisiva em que se lutava por um futuro distante e o desencadeamento que se seguiu a ela de modo tão surpreendente e abalador haviam me conduzido pela primeira vez às profundezas de regiões suprapessoais. Isso era diferente de tudo o que eu vivenciara até então; era uma iniciação que não apenas abria as câmaras incandescentes do

horror, também as atravessava do princípio ao fim (JÜNGER, 2013, *A grande batalha*).

Conduzir-se ao longo das câmaras incandescentes do horror significará, em Jünger, como já sabemos, a teorização de uma *passagem* para um novo *domínio*, que demandará um novo *realismo heroico* sob uma nova *figura*, que não deve se confundir nem com a massa (amorfa), nem com o indivíduo. O *trabalhador é figura*, isto é, a *forma* em que se apresenta a *mobilização total*. “O trabalho não é então uma atividade pura e simples, mas a expressão de um ser particular que procura realizar o seu espaço, o seu tempo, a sua legalidade” (JÜNGER, 2000, §28, p. 108). Na figura “asenta o todo que abrange mais do que a soma das suas partes e que é inalcançável para uma era anatômica”, assim como uma amizade “é mais do que dois homens” e “um povo é mais do que aquilo que pode ser expresso através do resultado de um recenseamento ou através de uma soma de votações políticas”. Por figura se denominam “as grandezas tal como se oferecem a um olhar que concebe que o mundo se organiza segundo uma lei mais decisiva do que a lei de causa e efeito” (idem, §7, p. 64).

Jünger destaca no §11 de *O Trabalhador* que o pensamento burguês do século XIX já havia dado um *conceito* (o grifo é do próprio autor) de trabalhador, que se referia ao singular e também à comunidade, “dois fenômenos” que “mudam o seu significado quando uma nova imagem do homem é posta neles em ação”. Essa nova imagem se liga ao soldado desconhecido “que é aniquilado nos campos de batalha do trabalho”, surgindo por isso “como o senhor e ordenador do mundo, como um tipo que comanda na posse de uma onipotência até agora só suspeitada”. Assim,

a comunidade aparece, em primeiro lugar, como sofredora, na medida em que é portadora de uma obra diante de cujo ímpeto mesmo a mais elevada pirâmide se assemelha à ponta de um alfinete; e, no entanto, por outro lado, aparece como a unidade significativa cujo sentido é completamente dependente do perseverar ou não perseverar precisamente desta obra. Daí que bem se cuide entre nós de discutir de que espécie deve ser a ordem na qual a obra tem de ser servida e governada, enquanto a própria necessidade desta obra

pertence ao destino e, assim, está além dos questionamentos (idem, §11, p. 72).

Temos condensados nesse parágrafo alguns elementos que tratamos anteriormente: o sacrifício (aqui mencionado com sofrimento e dever), o “sem-sentido” (em contraposição ao racionalismo, à conceitualização como mediação), o destino, a busca de uma nova unidade. Além disso, o fato de que o “ímpeto da obra” faça com que “a mais elevada pirâmide se assemelhe à ponta de um alfinete” faz remeter ao que também já expusemos no que diz respeito à história como “diferença de plano”, e não como sucessão (diacrônica) temporal (cf. idem, §3, p. 53-54).

Mostramos que no ensaio *Mobilização total* Jünger já havia dito que o “progresso” se tratava de uma máscara ilusória. Agora, diz Jünger que se deve procurar a figura do trabalhador “num plano a partir do qual quer o singular quer as comunidades devem ser concebidas como *alegorias*, como representantes”, e como representantes do trabalhador Jünger diz são tanto “as supremas sublimações do singular, tais como foram suspeitadas já antes do super-homem, como também aquelas comunidades que vivem como formigas no encanto da obra, a partir das quais”, diz, “a reivindicação da peculiaridade é considerada como uma manifestação inadequada da esfera privada” (idem, §11, p. 73, grifo nosso). Ambas as atitudes, que se desenvolveram na “escola da democracia”, participam no “aniquilamento das velhas valorizações”, e Jünger enfatiza que são “alegorias da figura do trabalhador”, sendo que “sua íntima unidade mostra-se na medida em que a vontade da ditadura total se reconhece no espelho de uma nova ordem enquanto vontade de Mobilização Total” (idem, §11, p. 73).

Para Jünger, “qualquer ordem, seja ela como for, assemelha-se à rede graduada que é estendida sobre um mapa e que só ganha significado através da paisagem com a qual se relaciona”, diz, “assemelha-se aos nomes das dinastias que mudam, dos quais o espírito não precisa de se lembrar enquanto é abalado pelos seus monumentos”.

Assim, também a figura do trabalhador repousa mais profunda e estavelmente no ser do que todas as alegorias e ordens através das quais ela se confirma, mais profundamente do que constituições e obras, do que homens e as suas comunidades, que são como as feições em mudança de um rosto cujo caráter fundamental permanece inalterável (idem, §11, p. 73).

Vemos, aqui, novamente a manifestação do platonismo apontado por Blumenberg. Cabe também destacar nessas passagens a recorrente afirmação da alegoria, o que nos remete – como expusemos no segundo capítulo, a respeito da “nova linguagem” – ao estudo de Erich Auerbach sobre a *figura*. Dizendo de forma resumida, para Jünger, no sentido que expõe Auerbach sobre a apropriação cristã-medieval, a história é apreendida por meio de prefigurações, como a ordem teutônica, p. ex., seria a prefiguração do tipo do trabalhador, ou – como sugerimos – o lansquenete emerge também como prefiguração, como protótipo do trabalhador. Com Koselleck, segundo expusemos na introdução deste capítulo, fica mais claro que o sentido de historicidade que está em jogo aqui não é aquele teleológico, que ganha força sobretudo no século XIX. A diacronia, como vivida no século XIX, a expectativa pelo futuro trouxe consigo, no solo das contradições político-sociais, a disputa por esse mesmo futuro. Assim, como expusemos no capítulo anterior, trata-se agora, para Jünger, de pensar a história como diferença de *plano*, e, enquanto plano, como nova *Ordem* – que exclui desde já o tema do acabamento assintótico, do equilíbrio de termos antagônicos.

No §12, último da seção “A figura como um todo que abrange mais do que a soma das duas partes”, à qual se segue a seção sobre “O irromper de potências elementares no espaço burguês” (que já detalhamos no segundo capítulo), Jünger diz que quando, por vezes, “de repente a tempestade dos martelos e das rodas que nos rodeia se silencia, a tranquilidade que se esconde atrás da desmedida do movimento parece contrariar-nos quase corporalmente”, pois esse movimento “é uma alegoria da força mais íntima, no sentido em que o significado misterioso de um animal se manifesta o mais claramente possível no seu movimento. Mas”,

diz Jünger, “o espanto sobre a sua suspensão é, no fundo, o espanto sobre o ouvido julgar perceber, por um instante, as fontes mais profundas que alimentam o curso temporal do movimento, e isso eleva esse ato a uma dignidade de culto” (idem, §12, p. 74). Assim,

O que distingue as grandes escolas do progresso é faltar-lhes a relação às forças originárias e a sua dinâmica ser fundada no curso temporal do movimento. Tal é a razão pela qual as suas conclusões, sendo em si persuasoras, estão não obstante condenadas, como por uma matemática diabólica, a desembocar no niilismo. Experimentamos isto nós mesmos na medida em que tomamos parte no progresso e assumimos, como a grande tarefa de uma estirpe que vivia há muito tempo numa paisagem originária, voltar a produzir o vínculo imediato com a realidade (idem, §12, p. 74).

Temos, pois, que “do mesmo modo que o iluminismo é mais profundo que o [próprio] iluminismo, também o progresso não está sem pano de fundo”, pois há “uma embriaguez do conhecimento que é mais do que de origem lógica, e há um orgulho nas proezas técnicas, no começo do domínio ilimitado sobre o espaço, que possui uma suspeita da mais misteriosa vontade de poder”, diz Jünger, “para o qual tudo isto é apenas um armamento para combates e rebeliões insuspeitados, e precisamente por isso tão valioso e necessitado de um cuidado ainda mais afetuoso do que o que um guerreiro dedica às suas armas” (idem, §12, p. 74).

Vemos, pois, mais uma vez o fio nietzschiano que se conjuga ao platonismo no texto jüngeriano, e que une uma concepção não historicista da história (mas que Jünger prefere chamar de “diferença de plano” [*Unterschied des Ranges*] em vez de eterno retorno) com o fundamento da vontade de poder.

Enfim, aquilo que discutíamos desde o capítulo anterior é de certa forma respondido: a aparente secularização presente no texto jüngeriano, com a absorção da técnica e a recusa do princípio de infinitude espiritual acaba por ser subjugada por um caráter platônico de seu projeto totalizador. *Mas isso não elimina o caráter inovador do texto jüngeriano*. Pelo contrário, trata-se de um elemento radicalizador de seu projeto de pôr fim

ao mundo liberal. Tal totalidade, como viemos expondo desde a colocação do problema no primeiro capítulo, se dá como eliminação do caráter mediador do sujeito e da razão, visando a lidar com as contradições político-sociais. É nesse sentido que o elemento de camaradagem da experiência do *front* e o espírito de bravura diante da morte ficaram em segundo plano diante da experiência do sublime que abre espaço novamente para um tipo de suprassensível. O deus-máquina Moloch exige seus sacrifícios.

Mas a partir disso é preciso observar também que a metafísica jüngeriana, seu platonismo, assume esse caráter sinistro, em primeiro lugar, pela *morte da morte* em termos da exigência de disponibilidade de sacrifício do sujeito; sem segundo lugar, porque a totalidade em Jünger surge como uma *renúncia de sentido*. A metafísica jüngeriana implica, pois, uma metafísica em que o transcendente teológico (no sentido tradicional), assim como o ideal de progresso e racionalidade são substituídos por uma nova *Lei* que implica uma ordem – a nosso ver – potencialmente violenta e cega, imposta pela técnica.

Se ligamos a totalidade jüngeriana ao sublime kantiano, devemos ter em conta que, diferente do belo, onde há contemplação da forma com sentimento de prazer, o sublime se liga também a um prazer negativo decorrente do espantoso/temível e seu caráter é antes desestabilizador que formalizador/estruturante (devido à ausência de forma). Segundo nossa abordagem, a abertura para o suprassensível presente em Kant se configurará em Jünger – pelo narrativa sublime da guerra – a totalidade da técnica como totalidade do trabalho. Na formulação jüngeriana, o prazer negativo é, mediante a permanência de uma ética aristocrática (mais precisamente, guerreira), transfigurado em adequação do sujeito à totalidade da técnica – como vimos, o tipo do trabalhador corresponde a uma “pessoa absoluta”. A razão, instância mediadora entre o sujeito e aquilo que escapa ao entendimento sai de cena e em seu lugar está o “realismo heroico” como adaptação da ética guerreira à totalidade despersonalizada da técnica.

4.2.1. A redução dos meios à unidade

Logo no início de *Tempestades de aço* há uma outra passagem bastante impressionante em que Ernst Jünger parece nos dar o tom de suas impressões sobre sua experiência na guerra. Estavam ele e sua companhia em Bazancourt, cidade da região da Champagne francesa, e o primeiro dia de guerra trouxe a eles uma “impressão decisiva”:

Estávamos sentados na escola que nos havia sido designada como alojamento e tomávamos o café da manhã. De repente, uma série de tremores surdos ecoou nas proximidades, enquanto soldados tomavam a frente e saíam das casas, indo em direção à entrada da aldeia. Seguimos o exemplo deles, sem saber ao certo por quê. Mais uma vez reboaram acima de nós um esvoaçar e um farfalhar jamais ouvidos, que logo em seguida se afogaram em um estrondo barulhento. Fiquei surpreso ao ver as pessoas à minha volta se abaixarem durante a corrida, como se estivessem sob uma ameaça terrível. Tudo aquilo me parecia um tanto ridículo; mais ou menos como se víssemos homens fazendo coisas que não conseguíamos compreender muito bem.

Logo em seguida, apareceram grupos sombrios na estrada deserta do povoado, arrastando sacos pretos sobre lonas de barraca ou, dois a dois, com as mãos e os braços cruzados. Com uma sensação esdruxulamente angustiante de irrealidade, eu fixava os olhos em um vulto coberto de torrentes de sangue, com a perna dobrada de maneira estranha e pendurada, frouxa, no corpo, que não parava de lançar um rouco “Socorro!”, como se a morte repentina ainda estivesse agarrada a seu pescoço. Ele foi carregado para dentro de uma casa em cuja entrada tremulava a bandeira da Cruz Vermelha.

O que era aquilo? A guerra havia mostrado suas garras e jogado fora a máscara acolhedora. Era tão enigmático, tão impessoal. Mal se pensava no inimigo, esse ser misterioso, traiçoeiro, escondido em algum lugar, na retaguarda. O acontecimento totalmente fora do comum para a nossa experiência causava uma impressão tão forte que foi preciso muito esforço para perceber o que estava acontecendo. Era como uma aparição fantasmagórica à luz do meio-dia (JÜNGER, 2013, *Nas trincheiras de calcário da Champagne*).

Por um lado, essa passagem já traz o platonismo que apontamos no final do item anterior. Por outro, por sua alta qualidade literária, destoa do restante da obra: se tomarmos em geral a narrativa de *Tempestades de aço*, percebe-se que não há ali nenhuma terceira voz em que o

personagem-narrador pudesse tecer algumas opiniões ou impressões, *perspectivamente*, daquilo que é narrado e em que, como na passagem que destacamos, uma *densidade da escrita* possa, com o recurso da imaginação, fazer com que o *real se irrealize* mediante a *realização do absurdo*.

Em *Tempestades de aço* não há uma reflexão nem mesmo sobre a guerra em si, enquanto evento histórico. Pelo contrário, se há essa terceira voz, ela apenas nos destaca o elemento que produz a verdadeira fusão do personagem-narrador com sua experiência narrada: o júbilo, o êxtase diante daquela experiência ao mesmo tempo mortífera e avassaladora – avassaladora pelo grau dos poderes postos em movimento em que “Eros e Thanatos, vida e morte” estão “intimamente emaranhados”, como diz Sonia Dayan-Herzbrun (DAYAN-HERZBRUN, 1996, p. 59).

Para a autora, se levarmos “em conta o conjunto da obra de Jünger, não é aplicável a categoria benjaminiana de ‘estetização do político’, completamente pertinente, em contrapartida, para caracterizar as cerimônias do fascismo”, diz. Segundo Dayan-Herzbrun, se a dimensão estética “é essencial na relação de Jünger com a guerra”, por outro lado “é uma dimensão que se quer apolítica” (idem, p. 61). De fato, e como observou Blumenberg, e apesar da inspiração do nacional-bolchevismo, Jünger evita dar uma conotação política – um *ismo* – a suas reflexões. Por outro lado, acreditamos que se perde bastante ao nos atermos somente aos termos do próprio autor. Dizendo de outra forma, o que viemos tentando desde o início de nosso trabalho foi proceder a uma análise crítica da obra jüngeriana remetendo-a ao horizonte intelectual e político de sua época, com o que, acreditamos, a obra de Jünger dialoga. Enfim, não é possível ver como apolítica a proposição de uma nova Ordem que deve passar por cima das contingências, dentro das quais se inclui necessariamente as contradições político-sociais e seus respectivos projetos políticos em conflito. Como já apontamos, ordem, ditadura e sacrifício dizem respeito diretamente àquele contexto político-intelectual.

Se quisermos, pois, desenvolver a apreensão do sentido estético em Jünger, acreditamos ser pertinente perceber a articulação de um sublime

em seu relato de guerra com o desenvolvimento de uma “solução” no decorrer de sua obra, no sentido apontado no item anterior. Agora, retomemos nossa abordagem de Kant para pensar o estético como categoria teórica, como fizemos com relação ao sublime.

A *Crítica da faculdade do juízo* destina-se, ao contrário do juízo determinante, a elevar-se do particular na natureza ao universal. Para isso, precisa antes de mais nada pensar cada objeto (particular) em sua conformidade a fins da natureza (universal). Mas, o juízo de reflexão não se prende ao imperativo da determinação mediante conceitos – que se mantém aqui apenas enquanto possibilidade lógica –, mas aponta para um relativo livre-jogo entre a imaginação e o entendimento, que gera prazer. O juízo estético, *despragmatizado*, é como uma finalidade sem fim, onde “não é porventura pensado simplesmente o conhecimento [conceitualização] de um objeto mas o próprio objeto (*a forma ou existência do mesmo*) como efeito, enquanto possível somente mediante um conceito do último, aí se pensa um fim” (KANT, 1993, §10, p. 64, grifo nosso).

Assim, diferente do juízo teleológico, que visa a “ajuizar a conformidade a fins real (objetiva) da natureza mediante o entendimento e a razão”, o juízo estético é a “faculdade de ajuizar a conformidade a fins formal (também chamada subjetiva) mediante o sentimento de prazer ou desprazer” (idem, *Introd.*, p. 37); mais precisamente: se até à *forma final despragmatizada*. Assim, pode-se se dizer que as flores, p. ex., são belezas livres da natureza e cuja finalidade e a questão “o que são flores” só são de interesse direto para o botânico. Enquanto o juízo teleológico é “vertical”, estabelecendo a vinculação da forma ao objeto, o juízo estético é “horizontal”, pois, no livre-jogo da imaginação com o entendimento, o olhar desliza na contemplação das formas.

Agora, pensemos no sentido “vertical” como aquela relação determinante entre palavras e coisas – o império da gramática combatido por Nietzsche. Luiz Costa Lima, desenvolvendo a reflexão da estética da recepção alemã (em especial a estética do efeito de Wolfgang Iser), até-se ao sentido “horizontal”, correspondente à *sintaxe*, para sugerir: a

“experiência estética implicaria tomar-se a sintaxe como *espera e intervalo que antecede a (re)ocupação semântica*” (COSTA LIMA, 2005, p. 145). É como se fosse um jogo em que se desloca a forma (sintaxe) do foco do sentido “verticalizado” (semântico). Abre-se aí a via crítica que será desenvolvida pelos primeiros românticos alemães (*Frühromantiker*), em especial pela obra inicial de Friedrich Schlegel, efetivamente o primeiro teórico da literatura. Via crítica que implica tanto o jogo da imaginação com a semântica como também a abertura da crítica literária para a apreensão do jogo da imaginação com os valores – “verticalizados” – da sociedade (Iser). (Ou seja, o *colocar-se à distância*, próprio do perspectivismo, implicaria um *atrito* com o – e não a pura negatividade diante do – “império da gramática”).

Mas, importante para nossa discussão aqui é que essa reflexão, que vai além do texto kantiano para desenvolver uma teoria do *ficcional*, ajuda a iluminar uma aparente contradição presente na analítica do belo na Terceira Crítica: na reflexão kantiana do juízo de gosto “afirma-se tanto a sua universalidade quanto a impossibilidade de ser ele adequadamente comunicado”; isto é, se lhe é negada a possibilidade de objetivação/conceitualização, ao mesmo tempo o gosto precisa ser comunicado para expressar-se; por isso, pode-se “dizer que, para Kant, a experiência estética supõe uma *universalidade muda*” (idem, p. 131-132). Espaço de indefinição, segundo Costa Lima, que será efetivamente ocupado, no texto kantiano, pela estetização, pelo destaque da pura contemplação – “o juízo de gosto, [...] se é puro, liga imediatamente e sem consideração do uso de um fim complacência ou descomplacência à simples *contemplação* do objeto” (KANT, 1993, *Obs. geral da I seção da Analítica*, p. 87).

Como apontamos no capítulo anterior, o aumento da tensão entre criticidade e estetização na obra *Frühromantiker* também acabaria com o predomínio da estetização, pois a resposta à angústia decorrente da percepção de um vazio será o preenchimento desse vazio por um novo princípio totalizador. No caso da analítica kantiana do sublime, o *fora-de-*

medida força a expansão da imaginação (que “aspira ao progresso até o infinito”) e da razão (que “pretende uma totalidade absoluta como a uma ideia real”). A maneira em que isso é resolvido, tendo em vista a arquitetura kantiana, é o “despertar do sentimento de uma faculdade suprassensível em nós”, ou seja, se na segunda crítica Kant recorreu sem problema ao imperativo moral para pôr freio na liberdade individual, na analítica do sublime o *religioso* (suprassensível) surge para lidar com o jogo sem limites da imaginação com a razão (cf. COSTA LIMA, 2005).

O sublime se liga à abertura de um abismo diante do entendimento e da razão, da representação e da moral. Jünger deixará claro (em convergência com Carl Schmitt e M. Heidegger, cada um a seu modo) seu desprezo pelo racionalismo, pela normatividade e pelo sentido de segurança burgueses. Mas isso apenas reforça o que chamamos de desmoronamento da *Lei*, ou, mais precisamente, revela a obra de Jünger como propugnadora da superação do mundo burguês. A questão é apreender, como colocamos acima, a “solução” para o “preenchimento” do vazio decorrente do desmoronamento da *Lei*. É importante se faz a apreensão da *tensão entre criticidade e estetização*.

Já falamos da figura do trabalhador como (simultaneamente) produto e agente da totalidade do trabalho. No primeiro item deste capítulo, identificamos o elemento platônico dessa totalidade, que procuramos articular com a experiência da guerra tal como Jünger nos narra, ou seja, como procuramos mostrar, através de uma narrativa com elementos sublimes, que já abrem a perspectiva de uma dimensão suprassensível. Cabe, agora, descrever sua dimensão estética.

Na seção “A rendição do indivíduo burguês pelo tipo do trabalhador”, Jünger usa a metáfora da “crisálida em que a *imago* consome a lagarta” assim como a da “massa rochosa que se perdeu durante a formação de uma estátua de pedra” para afirmar que chegamos “a uma parte em que a história do desenvolvimento se torna impotente, se não for empreendida com sinais invertidos; isto é, empreendida a partir de uma perspectiva a partir da qual a figura, enquanto ser não submetido ao tempo, determina

o desenvolvimento da vida em devir. Mas aqui”, diz Jünger, “descobrimos uma mudança que a cada passo ganha em inequívocidade” (JÜNGER, 2000, §36, p. 130-131).

Assim, numa mudança que está mais conforme a processos naturais – daí, como interpretamos, sua inequívocidade, se contrastada com o sentido da diacronia tal como vivida desde o século XIX, com seus suas contradições –, antes da emergência do *tipo*, “a primeira impressão que suscita é a de um certo vazio e uniformidade”, uniformidade “que torna muito difícil a diferenciação individual dentro de uma substância de raças estranhas, animais ou humanas” (idem, §36, p. 131). O primeiro exemplo disso é a máscara:

Aquilo que à partida se mostra, de um modo puramente fisionômico, é a rigidez do rosto, como uma máscara, que é tanto adquirida como acentuada e aumentada através de meios exteriores, como a ausência de barba, o penteado e um chapéu justo. Que neste caráter de máscara, que desperta nos homens uma impressão metálica, nas mulheres uma impressão cosmética, venha à luz um processo muito incisivo, pode-se concluir já de ele mesmo conseguir polir as formas através das quais o caráter dos sexos se torna fisionomicamente visível. Não é por acaso, diga-se de passagem, o papel que desde há pouco a máscara recomeça a desempenhar na vida quotidiana. Ela aparece de modos variados em locais onde irrompe o caráter especializado do trabalho, seja como máscara de rosto para o desporto e para altas velocidades, tal como a possui qualquer automobilista, seja como máscara de proteção no trabalho num espaço ameaçado por radiações, explosões ou difusão de narcóticos (idem, §36, p. 131).

Esse caráter de máscara pode ser relacionado também, segundo Jünger, à difusão do “exercício do corpo, um exercício completamente determinado e planeado, o *training*”, assim como na “mudança que se realiza em relação ao vestuário”, em que o velho traje burguês, que pode ser tomado “como a reminiscência informal das velhas fardas dos estados, começa a tornar-se de algum modo absurdo em qualquer dos seus pormenores” (idem, §36, p. 131-132). O “vestuário burguês tornou-se civil”, e no geral essa uniformização se observa no próprio uniforme, tal qual

o uniforme militar, “mudança cujo primeiro sinal se anuncia em as cores variadas da farda se reduzirem aos matizes monótonos da paisagem de combate” (idem, §36, p. 133). E enquanto “o vestuário burguês se desenvolveu com base nas velhas fardas dos estados, a farda do trabalho ou o uniforme de trabalho indicam um caráter em si autônomo e completamente diferente”, pertencem “às marcas exteriores de uma revolução *sans phrase*”, sendo sua tarefa não realçar a individualidade, “mas a de acentuar o tipo” (idem, §36, p. 134).

Esse caráter de uniformidade, que acompanha a dissolução da individualidade, havia sido apontado por Siegfried Kracauer em seu ensaio “O ornamento da massa”, em 1927. Para ele, no “domínio da cultura do corpo, que também invadiu as revistas ilustradas, ocorreu silenciosamente uma mudança de gosto”, e afirma que tal processo teria começado com a cia. de dança das *Tillergirls*.

Esse produto das fábricas americanas de distração já não é mais constituído por garotas individuais, mas complexos indissolúveis de garotas, cujos movimentos são demonstrações matemáticas. Enquanto elas se condensam em figuras nos teatros de revistas, espetáculos da mesma precisão geométrica acontecem no mesmo estádio sempre lotado na Austrália e na Índia, para não falar na América. A menos das localidades, na qual esse espetáculo ainda não foi divulgado, será informada por meio do cinejornal da semana. Basta um olhar na tela para entender que os ornamentos consistem em milhares de corpos, assexuados, em roupas de banho. A regularidade de seus desenhos é aplaudida pela massa, disposta ordenadamente nas tribunas (KRACAUER, 2009, p. 92).

Antes de qualquer coisa, é interessante notar o nexos entre aquilo que Kracauer e Jünger expõem a respeito da uniformização que acompanha a sociedade de massa. No entanto, enquanto Kracauer relacionava essa estética de massa com os mecanismos do próprio capitalismo e desejava um processo de libertação pela razão (em meio ao processo de desencantamento posto em marcha), a obra de Jünger representa justamente aquilo que Kracauer via como a prisão de uma *ratio* mecanizada que submete a

razão livre.⁷ Contudo, e como observou Andreas Huyssen (1993), Kracauer se equivocava ao ver em *O Trabalhador* um caminho para fora da política. Concordamos com Huyssen no sentido de que, embora seja preciso evitar uma polarização entre arte moderna e fascismo (bem como evitar tomar, como uma mesma coisa, modernismo e autoritarismo eurocêntrico, à maneira pós-modernista), o fato de a obra de Jünger representar uma contraposição à reflexão crítica tão cara às vanguardas de esquerda não faz de sua obra anti ou apolítica. Muito pelo contrário, trata-se justamente da expressão de um pensamento simultaneamente revolucionário e conservador.

Voltemos, então, a *O Trabalhador*. Jünger observa que, naquele momento, até mesmo o modo de vestir dos deputados e ministros de Estado começa a uniformizar-se, no sentido da dissolução dos estamentos e também da rígida separação entre público e privado: “Mostra-se à massa como se como e bebe, e o que se faz no desporto ou nas casas de campo; surgem aquelas imagens em que o ministro aparece em fato de banho, o monarca constitucional em traje de rua e num ambiente ligeiro de conversa”; e, por sua vez, “a decadência no modo como as massas se vestem corresponde à decadência da fisionomia individual” (JÜNGER, 2000, §36, p. 132).

Jünger se põe, então, como uma espécie de novo pintor da vida moderna, uma versão conservadora daquela descrita antes por Charles Baudelaire (1996), em que a dimensão do jogo entre memória e imaginação e também da dissolução da *mimesis* (no sentido, aqui, da adequação à verdade) agora dá lugar à uma re-mimetização platônica com uma radical dessingularização, em que o que se projeta é a emergência de uma forma – *Gestalt* – inequívoca.

Estas coisas mudam-se por todo o lado onde se nos depara o singular já dentro das construções orgânicas, ou seja, em contato imediato com o caráter especializado do trabalho. Temos aqui de trazer de novo à memória que este caráter do trabalho nada tem a ver com a profissão ou com a atividade operante, no

⁷ Para uma análise da obra de Kracauer, cf. HANSEN, 2009 e LEVIN, 1995.

sentido antigo, mas que possui o significado de um novo estilo, de um novo modo no qual a vida em geral aparece (idem, §36, p. 133).

No capítulo anterior expusemos o destaque que Jünger dá aos novos meios de difusão de massa, o rádio e o cinema, no sentido da impessoalidade que lhes seria característico, assim como o julgamento sobre bom ou mau que lhes é adequado é aquele referente à “maestria dos meios típicos”. No caso da pintura, e no que se refere à relação com a impressão de máscara que a visão do tipo desperta, diz Jünger que ela (a pintura), “nos últimos cem anos”, vinha apresentando, no que diz respeito à “concepção de homens e grupos humanos”, um “progressivo ataque à determinação do contorno” – o que contrasta com a escola romântica, onde a “relação dos homens uns com os outros”, diz Jünger, que “nos colocou diante dos olhos em partes de ruas, praças, parques ou espaços fechados, está ainda animada por uma harmonia tardia, por uma segurança fugaz, na qual ressoa o grande modelo e que corresponde à sociedade da restauração”. Agora, o “processo de decomposição intensifica-se de década em década até atingir, numa série de espantosas e em parte brilhantes ramificações, as fronteiras do niilismo” e “correm em paralelo com a morte do indivíduo e a eliminação da massa como meio político. Quase já não se pode falar aqui de escolas artísticas”, diz, “mas antes de uma série de estações clínicas através das quais é registrada e mantida qualquer convulsão que um organismo em declínio traz à luz” (idem, §37, p. 135-136).

É em relação a isso que Jünger destaca que, ao mesmo tempo que essa “incisão”, surge o “olhar frio e desapaixonado do olho artificial”, ou seja, a câmera fotográfica, que começa “a incidir sobre homens e coisas, e há uma relação muito elucidativa entre aquilo que o olho do pintor consegue reter e aquilo que o consegue a lente fotográfica” (idem, §37, p. 136).

O sentido da fotografia muda-se para o tipo, e, deste modo, também se muda aquilo que se compreende por um “bom rosto”. A direção desta mudança apresenta-se também aqui como um progredir da ambiguidade para a inequivocidade. O raio de luz procura qualidades diferentes, nomeadamente intensidade, determinação e caráter objetivo. Pode-se indicar os inícios nos

quais a arte se procura orientar nesta lei ótica, e se procura equiparar a partir daqui com meios de um novo tipo (idem, §37, p. 136-137).

Tal como na pintura, a “queda da fisionomia individual e social” também “se pode então acompanhar na fotografia; conduz a um plano em que a observação de vitrinas, tal como as expõem os fotógrafos nos subúrbios, se torna numa vivência fantasmagórica”. Ao mesmo tempo, contudo “pode-se observar um aumento na precisão dos meios, que seria impensável se o seu sentido se devesse limitar à fixação do insignificante”. Ou seja, descobrimos “que a vida começa a mostrar partes que são particularmente apropriadas para a lente, e isso de um modo completamente diferente do que para o lápis de desenho”, diz Jünger. “Isso vale sobretudo onde a vida entra na construção orgânica e, assim, também para o tipo, que aparece com e nestas situações” (idem, §37, p. 136). Em tal contexto, e pela inequivocidade de seus meios, “a fotografia adquire a dignidade de uma arma política de ataque” (idem, §36, p. 131). Pouco antes, Jünger diz que

Também se modificou o rosto que olha o observador sob o elmo de aço ou o capacete de proteção. Como se pode observar numa reunião ou numa fotografia de grupo, na escala das suas apresentações, perdeu em variedade e, com isso, em individualidade, enquanto ganhou em intensidade e determinação da cunhagem singular. Tornou-se metálico, como que galvanizado na sua superfície, a ossatura mostra-se claramente, os traços são poucos e intensos. O olhar é calmo e fixo, treinado na consideração de objetos que se têm de captar em estados de alta velocidade. Este é o rosto de uma raça que se começa a desenvolver sob as peculiares exigências de uma nova paisagem e que o singular não representa como pessoa ou como indivíduo, mas como tipo (idem, §33, p. 124).

Temos, assim, que para Jünger há um movimento simultâneo da dissolução da figura individual e da representação do mundo burguês pela pintura de vanguarda, ao mesmo tempo em que a fotografia surge como novo meio adequado para a apreensão da totalidade do trabalho. É nesse sentido a comparação que Jünger faz, no §38, entre a decadência do teatro

burguês com a emergência do cinema – em cujos filmes de comédia o homem aparece “como o brinquedo de objetos técnicos. São construídas casas altas só para que alguém se precipite delas, o sentido do tráfego é que se seja atropelado, o dos motores é que se exploda com eles”, comédia que “surge às custas do indivíduo que não domina as regras fundamentais de um espaço muito preciso e a gestualidade que lhes é natural; e o contraste que expressa”, diz Jünger, “assenta precisamente em estas etapas serem completamente evidentes para o espectador. É então o tipo que se diverte às custas do indivíduo” (cf. idem, §38, p. 140).

Portanto, “nunca se pode esquecer de que aqui não se trata de causa e efeito, mas de simultaneidade”, afirma Jünger. “Não há nenhuma lei puramente mecânica; estas mudanças na substância mecânica e orgânica estão reunidas pelo espaço sobreposto a partir do qual se determina a causalidade dos acontecimentos singulares”. Há máquinas e homens “mas há certamente uma união profunda entre a simultaneidade dos novos meios e de uma nova humanidade”. Como já mencionamos no capítulo anterior, dirá então Jünger que para “captar esta união, tem de se esforçar por ver através das máscaras do tempo, feitas de aço e humanas, para adivinhar a figura, a metafísica, que as movimenta” e quando for sentida uma dissonância, “o erro deve ser procurado no local do observador, mas não no ser” (idem, §37, p. 137).

Portanto, a essa atenção na totalidade, a qual Jünger se refere como metafísica, como *ser*, corresponde a figura como forma que emerge dos novos estilos e meios de representação. Jünger não fala de uma estética do tipo do trabalhador, pois trata-se da figura – ou melhor, da emergência da figura, pois tais estilos e meios são parte da “revolução *sans frase*”, o seja, “ao tempo da passagem” (idem, §38, p. 140). O caráter de máscara do tipo corresponde antes a uma “caractereologia matemática e ‘científica’, com uma investigação da raça, que se estende até à medição dos glóbulos sanguíneos”, um “desejo espacial de uniformidade” a que corresponde, “no temporal, a preferência pelo ritmo, em particular também pela repetição – ela conduz aos esforços para ver inteiras imagens do mundo como

repetições, segundo uma lei rítmica, de um e do mesmo processo fundamental”. É nesse sentido que “a representação do infinito” comece a se modificar, vindo “à luz uma tendência que procura captar de acordo com uma cifra tanto o infinitamente pequeno como o infinitamente grande, o átomo e o cosmos”, sendo que agora *até “a parte infinitamente pequena perde também [...] o seu caráter indeterminado”* (idem, §41, p. 147, grifo nosso). Ou seja, trata-se novamente da preocupação com uma nova totalidade, com uma nova Ordem que será tão absoluta que se confunde com uma nova metafísica, com a estabilidade do ser, com uma conjunção de saber e poder que retira do mundo qualquer caráter de indeterminação.

Mas, se Jünger não dá à sua caracterização da totalidade do trabalho a denominação de estética, no nosso caso, assim como fizemos a respeito do conceito de sublime, usamos aqui o estético como categoria teórica, e mais precisamente, temos em vista a tensão entre estetização e criticidade. No espaço fechado da totalidade sem sujeito, com sua linguagem sem palavras, não há ponto central, não há mais centro, e tudo o que acontece – ... um acidente de minas, uma corrida de veículos motorizados... – “é agarado e espelhado por meio de uma precisão inexorável, e apresenta um perfil que torna visível a totalidade das relações humanas num plano modificado” (idem, §74, p. 246).

Como diz Steven Aschheim, em passagem que mencionamos no início deste trabalho, a base dessa *Gestalt* está em um tipo de estética política que se põe para além do bem e do mal, do falso ou verdadeiro, sendo “um fenômeno compreensível somente em seus próprios termos” (ASCHHEIM, 1992, p. 199).

seria errôneo assumir que aqui se trata apenas de uma intensificação da centralização, no sentido em que a pessoa absoluta se soube tornar-se ponto intermédio. No espaço total não há um ponto intermédio, uma residência, seja agora a do príncipe ou da opinião pública, neste sentido: tão pouco quanto nele é ainda de importância a diferença entre cidade e campo. Em vez disso, cada ponto possui aqui, ao mesmo tempo, o significado potencial de um ponto intermédio (JÜNGER, 2000, §74, p. 246).

Cada ponto é intermédio pois, na totalidade do trabalho, o que há são elementos concatenados, então não se trata de um ponto perspectivador.

A qualidade individual é muito diferente daquela que o tipo reconhece. Na última fase do mundo burguês, entende-se por qualidade o carácter individual, e particularmente o carácter individual, o modelo único, de uma mercadoria. Assim, o quadro de um velho mestre ou o objeto que se compra na loja de antiguidades tem qualidade num sentido completamente diferente do que era em geral representável no tempo do seu nascimento. O facto da publicidade, cuja tecnicidade é posta em movimento de um e mesmo modo para uma marca de cigarros como para a festa do centenário de um clássico, trai muito claramente até que ponto qualidade e valor comercial se tornaram idênticos. A qualidade, neste sentido, é uma subespécie da publicidade através da qual o carácter individual é apresentado à massa como uma necessidade. Mas como o tipo já não sente esta necessidade, este processo torna-se, em relação a ele, numa pura ficção. Assim, um homem que guia um determinado carro nunca se imagina seriamente estar na posse de um meio talhado para a sua individualidade. Pelo contrário, desconfiaria, e com razão, de um carro que só existisse num modelo único. O que implicitamente pressupõe como qualidade é antes o tipo, a marca, o modelo bem construído. A qualidade individual possui para ele, em vez disso, o estatuto de uma curiosidade ou de um assunto de museu (idem, §38, p. 138-139).

A única ficção é aqui é a de Aasvero ou do homem da lua que, olhando a partir de fora, consegue enxergar a totalidade sem se enganar pela perspectiva particular e interna e, por isso, limitada. O olhar mecânico da lente fotográfica ou microscópica, por sua vez, enxergam os contornos objetivos ou a determinação presente até nos mínimos elementos. Somente o tipo realizado do trabalhador poderá confundir-se com a totalidade, o que dispensa a mediação ou a reflexão.

O desconhecido, o misterioso, o mágico, a multiplicidade desta vida está na sua totalidade fechada, e participa-se neste mundo na medida em que se está nele implicado, mas não na medida em que se está contraposto.

A bipolaridade do mundo e do singular constitui a felicidade e o sofrimento do indivíduo. O tipo, pelo contrário, dispõe cada vez menos dos meios para se separar criticamente do seu espaço, cuja visão, a um olhar estranho, tem de

aparecer como um conto terrível ou maravilhoso (idem, §42, p. 149, grifo nosso).

Considerações finais

Ao longo de nosso trabalho pretendemos analisar a obra de Jünger no entreguerras tendo como foco seu horizonte político-intelectual e também uma análise que seria mais “interna” de alguns de seus textos, tendo como centro *O Trabalhador*. Nessa análise, foram inevitáveis recorrer a conceitos oriundos da teoria estética e buscamos fundamentá-los, por sua vez, no horizonte daquele contexto político e intelectual. Assim, como frisamos, concordamos com a crítica de Andreas Huyssen (1993) ao posicionamento de Kracauer via em *O Trabalhador* um caminho para fora da política. Nesse sentido, a nosso ver também é acertada ao apontamento que Huyssen faz aos limites da análise de Benjamin em “Teorias do fascismo alemão”, resenha sobre a coletânea *Guerra e guerreiros* editada por Ernst Jünger, em que Benjamin afirmava que aquela teoria da guerra, que trazia “escrita na testa sua origem na mais furiosa decadência, não é outra coisa que uma desinibida extrapolação para temas militares da teoria do *l’art pour l’art*” (BENJAMIN, 1994, p. 63).

Certamente havia uma confluência, nesse equívoco, desses autores por compartilharem, à esquerda, um mesmo horizonte intelectual que buscava pensar a guerra e o próprio fascismo pela via crítica. Por isso, cabe apontar que essa diferenciação que faziam entre crítica e escapismo correspondia de certa forma à polaridade entre a via do materialismo histórico e o idealismo. Seria obviamente injusto e equivocado colocar Kracauer e Benjamin no bojo do que se convencionou chamar de “marxismo ortodoxo”, mas certamente as teorias fascistas fizeram mais que apenas mistificar a luta de classes. Mas, era justamente o assombro diante de seu caráter mobilizador que motivava tal posicionamento de deslegitimação como “desvio”, “fuga” e “idealismo”.

Embora, como dissemos no último capítulo, não tenha sido nosso objetivo traçar uma teorização sobre o modernismo, por outro lado acreditamos ser pertinentes as colocações de Huyssen quando procura definir um “sentido forte” de modernismo, que achamos pertinente diante da forma como conduzimos nosso trabalho até apontarmos, no último capítulo, a tensão entre estetização e criticidade.

Para Huyssen, a “identificação com as forças destrutivas da modernidade” que assombraram Jünger nos campos de batalha “é uma formação traumática de reação, que resultou em um repúdio compulsivo de seu próprio corpo como orgânico e vulnerável e em uma compulsão de repetição literária” que torna seus textos da década de 1920 “muito parecidos entre si” (HUYSSSEN, 1993, p. 13). Embora nosso caminho de análise não seja esse de traçar um fio psicanalítico, obviamente não é argumento sem relevância, especialmente quando se contrasta os escritos jüngerianos com a narrativa de Erich Maria Remarque em *Nada de novo no front*:

Enquanto estivermos no campo de batalha, os dias na frente, que já se passaram, caem dentro de nós como pedras: são pesados demais para podermos refletir tão depressa sobre eles. Se o fizéssemos, eles nos abateriam mais tarde, pois já notei que se consegue suportar o horror enquanto se dissimula, mas ele mata quando nele se pensa (REMARQUE, 2008, p 113).

Huyssen afirma que “Jünger nega o que Benjamin reconhece” (HUYSSSEN, 1993, p. 12), e o mesmo vale com relação a Remarque. Na passagem acima, a afirmação da necessidade de se dissimular o pensar no horror é uma afirmação do horror, é uma tomada de posicionamento crítico com relação ao terrível da experiência da guerra.

Jünger como fascista, Jünger como modernista, Jünger como estilista: minhas respostas a essas proposições serão comparativamente simples. Se se entende que o modernismo na literatura, apesar de seu amplo escopo e variantes, problematiza a aparente estabilidade e transparência da representação e da narrativa, da linguagem e da subjetividade como em Kafka ou Joyce, Proust ou Woolf, Brecht ou Döblin, então Jünger não é modernista. Pois, em vez de lidar em seus textos com a crise da representação e da linguagem, ele se afasta disso,

produzindo o que chamarei de texto blindado. Se o fascismo é definido não no limitado senso de estreita adesão às doutrinas racistas *völkisch* de sangue e solo da década de 1930 (que Jünger de fato rejeitou), mas sim no sentido amplo de uma cultura política antidemocrática pós-Primeira Guerra Mundial que validou a agressão, a morte e a violência como significado último e alimentou a síntese cultural que tornou o nazismo atraente e bem-sucedido como movimento de massa, então Jünger é realmente um fascista, apesar de sua estudada distância aristocrática dos nazistas antes e depois de 1933 (idem, p. 6-7).¹

Ou seja, como já havíamos destacado no último capítulo, os “textos blindados” de Jünger, na boa definição de Huysen, contrapõe-se à abertura crítica proporcionada pelo modernismo. Nesse sentido, se a escrita modernista “é uma experimentação consistente na busca de uma nova linguagem, a invenção de novos modos de narrar, a articulação estética das condições de representação dentro da própria representação, então”, coloca o autor, Jünger, com sua escrita “muitas vezes pretenciosa, seu filosofar obscuro e pomposo” estaria “muitas vezes mais próximo da literatura B do final do século XIX do que de Flaubert, Baudelaire ou Kafka” (idem, p. 7). Obviamente, como conduz a discussão do autor, isso seria relevante apenas se se considerasse apenas a fortuna estilística de Jünger, ao menos quanto aos textos da época do entreguerras – tendo Jünger, ao final se consagrado como um dos maiores escritores alemães do século XX.

Depois de toda a participação intelectual na onda de extrema-direita que construiu o caldo de onde nasceu o nazismo, ao longo da década de 1930, Jünger mudou de posição, pois não

diverziu apenas das estratégias nazistas de ascensão ao poder: depois de uma luta de anos pela afirmação de uma germanidade superior, amparada em larga

¹ No original: “Jünger as fascist, Jünger as modernist, Jünger as stylist: my answers to these propositions will be comparatively simple. If modernism in literature, despite its wide scope and variants, is understood to problematize the apparent stability and transparency of representation and narrative, language and subjectivity as in Kafka or Joyce, Proust or Woolf, Brecht or Döblin, then Jünger is no modernist. For rather than grappling in his texts with the crisis of representation and language, he fends it off by producing what I will call the armored text. If fascism is defined not in the narrow sense of close adherence to the racist and *völkisch* blood and soil doctrines of the 1930s (which Jünger indeed did reject), but rather in the broad sense of an anti-democratic post-World War I political culture that validated aggression, death, and violence as ultimate meaning and that fed into the cultural synthesis that made Nazism attractive and successful as a mass movement, then Jünger is indeed a fascist, notwithstanding his studied aristocratic distance from the Nazis both before and after 1933”.

medida pelo domínio da ciência e da técnica, ele via finalmente ruírem suas expectativas em torno do surgimento de uma sociedade de super-homens, ajustados pelo convívio perfeito na terra prometida de uma Alemanha unida e insofrecível. Na ditadura real, vivida sob a égide das SS e da Gestapo, só se podia ver o embrutecimento da juventude, os ritos bárbaros de iniciação à cegeira que sancionava o extermínio, a banalização cultural que repugnava ao olhar de quem mantivesse um espírito lúcido (REDONDO, 2008, p. 180).

Em 1939, três anos após se mudar com a família para a cidade de Überlingen, no extremo sul da Alemanha, e seis anos depois de ter a casa revistada pela polícia do regime recém-chegado ao poder, Jünger “iniciava a obra que caracterizaria definitiva e publicamente sua oposição ao regime hitleriano”, *Nos penhascos de mármore* (*Auf den Marmor klippen*, 1939) escrita durante seis meses, durante os quais ele e sua família mudavam-se novamente de cidade (desta vez para Kirchhorst). “Como boa parte da obra literária de Jünger”, coloca Redondo (idem, p. 183), “é difícil caracterizar o gênero a que se filia essa narrativa”, mas sendo certo tratar-se “de obra alegórico-simbólica” em que podemos vislumbrar as figuras de Göring e Hitler na personagem do monteiro-mor, as tropas SA e SS nos bandos da floresta e o próprio Jünger e seu irmão, Friedrich Georg Jünger, nas figuras do narrador e seu irmão Otho.

Segundo Hans Blumenberg (2010, p. 30-32), há uma continuidade específica e importante ao longo da obra de Ernst Jünger: desde sua juventude, Jünger se colocou diante do problema do niilismo e da aniquilação do velho mundo, o que foi tematizado como a figura do deserto, em *Jogos africanos*, da morte do guerreiro e da embriaguez em *O coração aventureiro*, da aventura e aniquilação da pessoa em *O trabalhador* e atacou a ilusão burguesa de segurança em *Sobre a dor*. Anteriormente, expusemos essa questão sobre a relação entre destruição/aniquilação e busca do originário. Em *Nos penhascos de mármore*, segundo Blumenberg, há um “giro inesperado” com relação ao desejo de realização de um Estado totalitário, expresso em *O Trabalhador*: a resistência heroica dos nobres à turba anárquica e niilista, saída dos bosques, é narrada em meio à ideia de que o fogo da destruição corresponde à esperança de revelação de um

fundo de coisas imperecíveis, uma ideia que, segundo Blumenberg, será desenvolvido num platonismo cada vez mais definido no correr dos anos em obras como *Jardins e estradas*, *Viagem atlântica* e *Strahlugen* (“Radiações”, 1949). Portanto, de acordo com Blumenberg, há uma mudança entre o período de tempo que vai desde “a aventura do *elán vital*”, mediante a figura do guerreiro e da tarefa da organização total da sociedade, até a figura de um “*novo teólogo*” (BLUMENBERG, 2010, p. 15-16).

O que isso significa? Segundo o autor, o problema em torno do “realismo heroico” da época de *O Trabalhador* era como, no mundo das máquinas e das armas, o ser humano poderia subsistir em meio à descomunal autonomia do mundo da técnica – a identidade entre *trabalho* e *ser* poderia garantir uma nova segurança, uma nova estabilidade. *O Trabalhador*, contudo, permaneceu ainda no niilismo pelo fato de que sua base era a renúncia à pergunta pelo sentido e também porque o pressuposto de sua ação era “uma *tabula rasa*, um espaço vazio” (idem, p. 21-23). O decisivo é, como mostra o autor, que a ideia de ultrapassar esse nada – ultrapassar a “linha”, podemos dizer – corresponderá, já em *Nos penhascos de mármore*, um movimento em direção a um novo “vínculo” que implicava uma “realidade plena” (idem, p. 27).

Ainda que, nessa obra, permanecessem vários traços figurativos que denotam a permanência de um conservadorismo em Jünger como busca constante por uma ordem para além das aparências (cf. COELHO, 2019), Jünger chega também, pelas palavras do narrador, a defender o império da lei enquanto *direito*: ainda que de forma aristocrática, o narrador diz que a ele não surpreenderia que, “na última fase das lutas por Marina,² a nobreza viesse a se apresentar, pois nos corações nobres pulsa vigorosamente o sofrimento do povo. Quando desaparece o sentimento da moral e do direito, e o horror obscurece os sentidos, esgotam-se as forças do homem comum” (JÜNGER, 2008, p. 120-121). Embora esse caráter aristocrático impeça-nos de dizer que haveria aí uma concepção democrática do direito burguês, o narrador afirma que uma congregação a “mais

² Uma cidadela à beira dos penhascos de mármore, onde residiam os protagonistas da história.

clara e forte” seria o correlato “da vida, da liberdade e da dignidade humana” (idem, p. 125). Assim, por contraste com Marina, a floresta dos Lêmures era um “lugar destituído das leis e do direito humano, de onde não se poderia auferir nenhuma honra” (idem, p. 135). E, mais no início da narrativa, o narrador já havia que, diante da iminência da guerra, para “se intervir de modo incisivo, exigia a lei que se convocasse o parlamento, pois em países de história legalista, como era o caso de Marina, não se abandona sem mais o caminho da justiça” (idem, p. 135).

Tendo já escrito *Nos penhascos de mármore* e *A paz (Der Friede)*, 1943), Jünger escreve o ensaio “Sobre a Linha” (“Über die Linie”), publicado em 1950 como parte de uma coletânea dedicada ao aniversário de 60 anos de Heidegger (*Anteile: Martin Heidegger zum 60^o Geburtstag*). Tendo em vista os eventos decorrentes da ditadura nazista e a Segunda Guerra, procura refletir sobre o niilismo e reconhecerá, em seu projeto dos anos 1930, em especial suas reflexões presentes em *O Trabalhador*, um momento niilista.

Jünger distingue caos de niilismo, e o ponto interessante é seu apontamento de que a ordem não implica necessariamente a ausência de niilismo, e é essa confluência que ele põe em reflexão tendo em vista o automatismo crescente verificado naquele momento de mobilização total. Perdido no meio dela, da mobilização total e suas engrenagens, está o indivíduo.

o homem individual sucumbe mais fácil ao ataque de quaisquer forças quanto mais elementos de ordem as preencherem. Conhecidas são as censuras levantadas contra funcionários, juízes, generais e professores. Elas se dirigem contra uma peça teatral que sempre novamente retornará, tão logo houverem revoluções. Não se pode transferir as posições para puras funções e aí esperar que seu *ethos* se mantenha intacto. A virtude dos funcionários reside no seu funcionamento, e é bom que não se tenha ilusões acerca disso também quanto aos tempos de paz.

Isto deve bastar para indicar que o niilismo pode de fato se harmonizar com amplos mundos da ordem e que, inclusive, para se manter ativo, necessita deles em grandes proporções. O caos somente será visível onde o niilismo vier a fracassar em suas constelações. Mesmo no seio de catástrofes é instrutivo ver

o quanto a acompanham os elementos de ordem, como quase a acompanham até o fim. Isto deixa claro que a ordem não é somente adequada ao nihilismo, mas que pertence ao seu estilo (JÜNGER, 1998, p. 50).

Tendo em vista o contexto do início da década de 1950, lembremos, já de início da Guerra Fria e em que já estouraram as guerras da Indochina e da Caxemira e em 1950 estouraria a guerra na Coreia, Jünger comentava inclusive os temores a respeito de uma Terceira Guerra Mundial, embora ele mesmo não a achasse inevitável. De qualquer forma, apontava o “horripilante açambarcamento de pessoas assassinadas que são incluídas no cálculo da destruição indiferente de grande parte da raça humana” (idem, p. 59).

Segundo Alexandre Franco de Sá, em “Sobre a Linha” a intenção de Jünger vai além de uma análise sobre o nihilismo, mas pensar sobre o nihilismo significa já “uma tentativa de passar para além dele. É aliás este o sentido do título atribuído por Jünger ao seu ensaio: sobre a linha”. A linha “é apenas um traço que, como tal, não ocupa qualquer espaço, tendo em conta, portanto, que a linha é não uma área de terra onde o homem possa estavelmente permanecer”, mas mais especificamente “um ‘ponto zero’ ou um ‘meridiano zero’ de que a história se aproxima e por cuja passagem não pode deixar de ser perguntado” (SÁ, 2003, p. 4-5).

Esse chamado a pensar além da própria linha que motivou Heidegger a contestar o ensaio de Jünger, cinco anos depois, num artigo intitulado “Über ‘die Linie’”, também por ocasião do sexagésimo aniversário desta vez de Jünger, e que seria publicado mais tarde na coletânea *Wegmarken* sob o título “Zur Seinsfrage” (*Sobre o problema do ser*, na tradução brasileira). Lembremo-nos, pelo exposto no segundo capítulo, que o pensar de Heidegger sobre a técnica confunde-se com o pensar a respeito do sujeito enquanto fundamento da certeza e da verdade, e, conseqüentemente, do domínio. O caminho escolhido por Heidegger, já em meados da década de 1930 ao lado de sua reflexão crítica sobre a metafísica ocidental, foi também a escolha da arte – em *A origem da obra de arte* (*Der Ursprung des Kunstwerkes*) Heidegger defende a arte como uma abertura, uma clareira,

um *desvelamento*, em contraponto ao belo estético e à arte como projeção da subjetividade, distinguindo verdade de vontade de aparência.³ Mas Heidegger não vê o pensamento exposto por Jünger como confluyente ao seu. Para Heidegger, “tentar passar para além da linha com a linguagem que é própria do nihilismo não pode deixar de constituir uma passagem meramente equívoca e ilusória” (idem, p. 6).

Heidegger chamava a atenção para a permanência de certos sentidos através da permanência de certo vocabulário em Jünger. Seja como for, em “Sobre a Linha”, a ênfase na ação passava a se opor à ideia de sacrifício, pois onde “hoje se mostram disposição, vontade para o sacrifício e, com isso, substancialidade, sempre está próximo o perigo da exploração sem sentido. A exploração é o traço fundamental do mundo de máquinas e do mundo automatizado”, diz Jünger. “Ela cresce até a insaciabilidade quando surge o leviatã. Em relação a isso também não devemos nos enganar onde a grande riqueza parece dourar as escamas. O leviatã é ainda mais temível no conforto. A época dos Estados monstros irrompeu, como Nietzsche havia professado” (JÜNGER, 1998, p. 65).

Ou seja, *em seus próprios termos*, Jünger buscava a recuperação de um espaço que não se confundisse com uma espaço totalitário. Em uma carta a Heidegger, datada de 4 de janeiro de 1951 (cf. JÜNGER & HEIDEGGER, 2010, p. 48-49), Jünger convocava o filósofo a continuarem a conversa pessoalmente e apenas enfatiza que seu ensaio “concerne a outro polo – *O Trabalhador* trata do supraindividual/necessário, a *Linha*, por outro lado, evoca o comportamento do indivíduo e o novo gênero de liberdade que lhe corresponde”.

Enfim, retornando às obras do entreguerras, em seu sentido político, elas tiveram papel importante na conjunção de forças reacionárias exatamente porque, naquele contexto extremamente problemático, souberam

³ “A verdade é o desvelamento do sendo enquanto sendo. A verdade é a verdade do ser. A beleza não aparece junto desta verdade. Quando a verdade se põe na obra, ela aparece. O aparecer é – como este ser da verdade na obra e como a obra – a beleza. Assim, o belo pertence ao acontecer-se apropriante da verdade. Não é somente relativo ao gosto e pura e simplesmente como objeto dele. O belo reside na forma, mas apenas pelo fato de que a forma um dia se iluminou a partir do ser como a entidade do sendo” (HEIDEGGER, 2010, p. 207).

catalisar, à sua maneira, um conjunto de anseios, ressentimentos e medos, deram sentido em meio a uma conjuntura de crise. Esse é o papel que costumam cumprir as mitologias políticas e o assombro diante delas ainda é atual.

Referências

- ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed, 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Homo sacer II. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. **Homo sacer**. O poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- ARAÚJO, Thalles de A. A transformação heideggeriana do conceito de *Gestalt* do trabalhador de Erns Jünger. In: WU, Roberto e REICHERT, Cláudio (orgs.). **A obra inédita de Heidegger**. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 213-230.
- ASCHHEIM, Steven E. **The Nietzsche Legacy in Germany**, 1890-1990. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1992.
- AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane e BECKER, Annette. **14-18, retrouver la Guerre**. Paris: Gallimard, 2000.
- AUERBACH, Erich. **Figura**. São Paulo: Ática, 1997.
- BARASH, Jeffrey Andrew. **Politiques de l'histoire**. L'historicisme comme promesse et comme mythe. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a modernidade (o pintor da vida moderna)**. Org. Teixeira Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. (Trad. Sérgio Paulo Rouanet, prefácio Jeanne Marie Gagnebin). 7ª ed. São Paulo: Brasiliense (Obras escolhidas v.1), 1994.
- BLUMENBERG, Hans. **El Hombre de la Luna**. Sobre Ernst Jünger. Trad. Pedro Madrigal; edición Alexander Schmitz y Marcel Lepper. Valencia: Pre-Textos, 2010a.

_____. “Imitação da natureza”: contribuição à pré-história da ideia do homem criador. In: COSTA LIMA, Luiz (org.). **Mímesis e a reflexão contemporânea**. (Trad.: Luiz Costa Lima, revisão téc.: Carlinda Nuñez). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010b, p. 87-135.

_____. Mitigaciones: desacoplamiento del tiempo de la vida, recuperación del tiempo del mundo. In: **Tiempo de la vida y tiempo del mundo**. (Trad. Manuel Carnet). Valencia: Pre-Textos, 2007, p. 77-87.

_____. **Paradigmas para una metaforología**. Trad. y estudio introductorio: Jorge Pérez de Tudela Velasco. Madrid: Mínima Trotta, 2003.

_____. **The Legitimacy of the Modern Age**. Translation: Robert M. Wallace. Cambridge: MIT Press, 1985.

BOLLE, Willi. Culto da Técnica: A Modernidade Fascista. In: **Fisiognomia da Metrópole Moderna**: Representação da História em Walter Benjamin. São Paulo: Ed.USP, p. 209-267, 1994.

CALDAS, Pedro Spinola Pereira. Antes de Auschwitz: um ensaio sobre memória e narrativa em Walter Benjamin e Erich Maria Remarque. **Cadernos de História**. Mariana: UFOP, 2007. Disponível em: <<http://www.ichs.ufop.br/cadernosdehistoria/download/CadernosDeHistoria-03-14-Dossie.pdf>>. Acesso em: 20 jul 2012.

_____. Que significa pensar historicamente: uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, 2004.

CANTÓN, César G. Blumenberg versus Heidegger. La metaforología como destino del análisis existencial. **Anuario Filosófico**, XXXVIII/3, 2005, p. 725-746.

COELHO, Victor de O. P. Ernst Jünger: figuras do conservadorismo. **Pandaemonium Germanicum**, São Paulo, v. 22, n. 37, mai.-ago. 2019, p. 129-157. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1982-88372019000200129&script=sci_abstract>.

CORDEIRO, Edmundo. Técnica, mobilização e figura. A técnica segundo Ernst Jünger. **Revista de Comunicação e Linguagens**. Lisboa, nº 25/26, Março de 1999, Edições Cosmos, p. 5.

COSTA LIMA, Luiz. **História. Ficção. Literatura**. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

_____. **Limites da Voz**. Montaigne, Schlegel, Kafka. 2ª ed. revisada. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

_____. **O controle do imaginário & a afirmação do romance**: Dom Quixote, As relações perigosas, Moll Flandres, Tristram Shandy. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

COURTINE, Jean-François. Tragédia e sublimidade. A interpretação especulativa do *Édipo Rei* no limiar do idealismo alemão. In: **A tragédia e o tempo da história**. Trad. Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Ed.34, 2006, p. 173-208.

DAYAN-HERZBRUN, Sonia. A paixão pela morte como paixão política na obra de Ernst Jünger. **Tempo**. Rio de Janeiro: UFF, vol. 1, 1996, p. 54-66.

DREYFUS, Hubert L. Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics. In: GUIGNON, Charles B. (ed.). **The Cambridge Companion to Heidegger**. 2nd Ed. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 345-372.

ELIAS, Norbert. **Os alemães**. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Trad. Álvaro Cabral, ed. Michael Schröter, rev. técn. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ERBER, Pedro Rabelo. **Política e Verdade no pensamento de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

EVANS, Richard J. **A chegada do Terceiro Reich**. Trad. Lúcia Brito. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.

FERON, Olivier. Mimesis ou a fruição do simbólico. **Princípios** – Revista de Filosofia. Natal (RN), v. 19, n. 31, Janeiro/Junho 2012, p. 29-52.

FERREIRA, Bernardo. **O Risco do Político**. Crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.

FÈSSEL, Michaël. Le modèle de la sécularisation: quel concept de monde? In: FÈSSEL, M; KERVEGAN, J-F; d'ALLONNES, M. R (direc.). **Modernité e sécularisation**. Paris: CNRS Editions, 2007, p. 29-44.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Uma arqueologia das ciências humanas. (Trad. Salma Tannus Muchail). 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Em 1926**: vivendo nos limites do tempo. (Trad. Luciano Trigo). Rio de Janeiro: Record, 1999.

HANSEN, Miriam. (Prefácio) Perspectivas descentradas. Trad.: de Joaquim Toledo Jr. In: KRACAUER, Siegfried. **O ornamento da massa**: ensaios. Tradução Carlos Eduardo Jordão Machado e Marlene Holzhausen. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 9-45.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Trad. Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. A questão da técnica. Trad. Marco Aurélio Werle. **Scientiæ Zudia**, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007a.

_____. O niilismo europeu. In: **Nietzsche II**. Trad.: Marco António Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 21-193, 2007b.

_____. Sobre o problema do ser. In: **Sobre o problema do ser / Caminho do campo**. Trad. Ernildo Stein, rev. José Geraldo N. Moutinho. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

HEIDERMANN, Werner e WEININGER, Markus J. Apresentação. In: HEIDERMANN, Werner e WEININGER, Markus J. (orgs.). **Wilhelm von Humboldt**: Linguagem, Literatura e Bildung. Florianópolis: UFSC, 2006, p. IX-XVI.

HERF, Jeffrey. **O modernismo reacionário**: tecnologia, cultura e política na República de Weimar e no Terceiro Reich. Trad. Claudio Frederico da S. Ramos. São Paulo: Ensaio; Campinas: Unicamp, 1993.

HOBSBAWM, Eric. **Era dos Extremos**. O breve século XX: 1914-1991. Trad. Marcos Santarrita. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUMBOLT, Wilhelm von. Sobre a natureza da linguagem em geral. Trad. Paulo Sampaio Xavier de Oliveira. In: HEIDERMAN, Werner e WEININGER, Markus J. (orgs.). **Wilhelm von Humboldt**: Linguagem, Literatura e Bildung. Florianópolis: UFSC, 2006a, p. 3-19.

_____. Sobre a tarefa do historiador (1821).(Trad. e apres. Pedro Caldas. In: MARTINS, Estevão Rezende (org.). **A História Pensada**: teoria e método na historiografia europeia do Século XIX. São Paulo: Contexto, 2010, p. 71-100.

_____. Teoria da formação do ser humano (Fragmento). Trad. Paulo Astor Soethe. In: HEIDERMAN, Werner e WEININGER, Markus J. (orgs.). **Wilhelm von Humboldt**, *op. cit.*, 2006b, p. 213-231.

HUYSEN, Andreas. Fortifying the Heart: Totally Ernst Jünger's Armored Texts. **New German Critique**, Nº 59, Special Issue on Ernst Junger (Spring - Summer, 1993), p. 3-23. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/488219>. Accessed: 02/05/2011 20:07.

JÜNGER, Ernst. A mobilização total. Trad. e notas de Vicente Sampaio. In: **Natureza Humana** 4(1): 189-216, jan.-jun. 2002.

_____. **A guerra como experiência interior**. Trad.: Armando Costa e Silva, rev. a partir do alemão: Roberto de Moraes. Lisboa: Ulisseia, 2005.

_____. **Der Arbeiter**. Herrschaft und Gestalt. 3^{te} Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 2007.

_____. Fuego y movimiento. In: **Sobre el dolor**, seguido de La mobilización total y Fuego y movimiento. Trad. del alemán: Andrés Sánchez Pascual. 2^a ed. Barcelona: Tusquets, 2003a, p. 125-142.

_____. **O Coração Aventureiro**. Trad. Ana Cristina Pontes. Lisboa: Cotovia, 1991

_____. On Danger. **New German Critique**, Nº 59, Special Issue on Ernst Junger (Spring - Summer, 1993a), p. 27-32. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/488221>. Accessed: 24/05/2011 11:50.

_____. **O Trabalhador**. Domínio e Figura. Introd., trad. e notas Alexandre Franco de Sá; prefácio Nuno Rogeiro. Lisboa: Hugin, 2000.

_____. Sobre a linha. Trad. Marco Aurélio Werle. In: **Cadernos de Tradução**, n. 3, DF/USP, 1998, p. 39-74.

_____. Sobre el dolor. In: **Sobre el dolor**, seguido de La mobilización total y Fuego y movimiento, *op. cit.*, 2003b, p. 9-85.

_____. **Tempestades de aço**. Trad.: Marcelo Backes. 1ª edição eletrônica. São Paulo: Cosac Naif, 2013.

_____. War and Photography. Translated by Anthony Nassar. **New German Critique**, Nº 59, Special Issue on Ernst Junger (Spring-Summer, 1993b), pp. 24-26. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/488220>. Accessed: 24/05/2011 11:49.

JÜNGER, Ernst & HEIDEGGER, Martin. **Correspondence 1949-1975**. Trad. de l'allemand, présenté et annoté par Julien Hervier. Paris: Christian Bourgois éditeur,

KAES, Anton. The Cold Gaze: Notes on Mobilization and Modernity. **New German Critique**, Nº 59, Special Issue on Ernst Junger (Spring - Summer, 1993), p. 105-117. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/488225> Accessed: 02/05/2011 20:52.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de juízo**. Trad.: Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. Org. Ricardo R. Terra, trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 1-22.

KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel, Carl Schmitt**: o político entre a especulação e a positividade. Trad.: Carolina Huang. Barueri-SP: Manole, 2006.

KITTLER, Wolf. From Gestalt to Ge-Stell. Martin Heidegger Reads Ernst Jünger. **Cultural Critique**, 69, Spring 2008, p. 79-97. University of Minnesota Press. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/journals/cul/summary/vo69/69.kittler.html>>. Acesso em 05/03/2011.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. (Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira, rev. César Benjamin). 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

KRACAUER, Siegfried. **O ornamento da massa**: ensaios. Tradução Carlos Eduardo Jordão Machado e Marlene Holzhausen. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. **A imitação dos modernos**: ensaios sobre arte e filosofia. (Org. Virginia de Araujo Figueiredo e João Camilo Penna; trad. João Camilo Penna *et al.*). São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. **La fiction du politique**. Heidegger, l'art et la politique. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1988.

_____. O espírito do nacional-socialismo e o seu destino. In: LACOUÉ-LABARTHE, P. & NANCY, J-L. **O mito nazista**, seguido de O espírito do nacional-socialismo e o seu destino. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe e NANCY, Jean-Luc. O mito nazista. In: LACOUÉ-LABARTHE, P. & NANCY, J-L. **O mito nazista**, *op. cit.*, 2002.

LENHARO, Alcir. **Nazismo**: “o triunfo da vontade”. 3ª ed. São Paulo: Ática, 1991.

LEVIN, Thomas Y. Introduction. In: KRACAUER, Siegfried. **The mass ornament**: Weimar Essays. Translated, edited, and with an introduction by Thomas Y. Levin. Cambridge/Massachusetts/London/England: Harvard University Press, 1995, p. 1-30.

LINDAHL, Hans. Collective self-legislation as an *Actus Impurus*: a response to Heidegger's critique of European nihilism. In: **Continental Philosophy Review** (2008) 41, p.323-343.

LOPARIC, Zeljko. Breve nota sobre Heidegger como leitor de Jünger. In: **Natureza Humana** 4(1): 217-220, jan.-jun. 2002.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**. Um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Trad., posfácio e notas José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

MANN, Michael. **Fascistas**. Trad.: Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2008.

MARTINS, Hermínio. Tecnologia, modernidade e política. **Lua Nova**, n. 40, 1997, p.282-320.

- MARTINS, Estevão C. de Rezende. Historicismo: o útil e o desagradável. In: ARAÚJO, Valdeí Lopes et. al. (org.). **A dinâmica do historicismo**: revisando a historiografia moderna. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008, p. 15-48.
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. 3ª ed. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2010.
- MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: Livro I. Trad.: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MATTOS, Fernando Costa. **Nietzsche e o primado da prática**: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo-USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, 2007.
- MOSSE, George L. **Fallen Soldiers**: reshaping the memory of the World Wars. New York: Oxford University Press, 1990.
- _____. **Les racines intellectuelles du Troisième Reich**. La crise de l'idéologie allemande. Trad. de l'anglais par Claire Darmon, préf. Stéphane Audouin-Rouzeau. Paris: Calmann-Lévy, 2006.
- MOTTA, Rodrigo Patro Sá. Em guarda contra o "Perigo Vermelho": o anticomunismo no Brasil (1917-1964). São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de poder**. Tradução e notas: Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apres. Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. **O nascimento da tragédia**, ou helenismo e pessimismo. Trad., notas e posf.: Jaime Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PASCUAL, Andrés S. Nota Aclaratoria. In: JÜNGER, Ernst. **Tempestades de Acero**. Trad. del alemán: Andrés Sánchez Pascual. Colección Tiempo de Memoria. 3ª ed. Barcelona: Tusquets Editores, 2001, p. IX-XII.
- REDONDO, Tercio. Posfácio. In: JÜNGER, Ernst. **Nos penhascos de mármore**. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 175-191.

REMARQUE, Erich Maria. **Nada de novo no front**. Trad. Helen Rumjanek. Porto Alegre: L&PM, 2008.

ROBERTS, David. **The Total Work of Art in European Modernism**. 1ª edição eletrônica. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2011.

RUBIRA, Luís. **Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores**. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2010.

RÜDIGER, Francisco. A tragédia da cultura na era da técnica: Georg Simmel. **Intexto**, Porto Alegre: UFRGS, v. 1, n. 5, 1999, p. 1-12.

SÁ, Alexandre Franco de. **A Política sobre a Linha**: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a Confrontação sobre a era do Niilismo. Covilhã, 2003.

_____. **O poder pelo poder**. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder. Dissertação de Doutorado em Filosofia. Coimbra: Faculdade de Letras da Faculdade de Coimbra, 2006.

_____. Uma confrontação com Ernst Jünger. Introdução à edição portuguesa de *Der Arbeiter*. In: JÜNGER, Ernst. **O Trabalhador**, *op. cit.*, 2000, p. 21-39.

SASSOON, Donald. **Mussolini e a ascensão do fascismo**. Trad.: Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Agir, 2009.

SCHMITT, Carl. **État, Mouvement, Peuple**: L'organisation triadique de l'unité politique. Trad, intro. et comment.: Agnès Pilleul. Paris: Éditions Kimé, 1997.

_____. **O conceito do político**. Apres. Hans Georg Flickinger; trad. Alvaro L. M. Valis. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.

_____. **O guardião da Constituição**. Trad.: Geraldo de Carvalho; coord. e superv.: Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

_____. **Théologie Politique**. 1922, 1969. Trad. Jean-Louis Schlegel. Paris: Gallimard, 1988.

SIMMEL, Georg. A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva (1900). In: Jessé e ÖELZE, Berthold (org.). **Simmel e a modernidade**, *op. cit.*, 1998b, p. 41-77.

_____. O dinheiro na cultura moderna (1896). In: SOUZA, Jessé e ÖELZE, Berthold (org.). **Simmel e a modernidade**. Tradução: Jessé Souza, Berthold Öelze, Sebastião Rios e Clarissa Rios. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998a, p. 23-40.

_____. O conceito e a tragédia da cultura [1911]. In: Jessé e ÖELZE, Berthold (org.). **Simmel e a modernidade**, *op. cit.*, 1998c, p. 79-108.

_____. **The philosophy of Money**. Translated by Bottomore and David Frisbt. New York: Routledge, 2011.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Friedrich Schlegel e Novalis: poesia e filosofia. **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 IX, nº 10 – Estética, Filosofia e Ciência nos séculos XVIII e XIX, 2004, p. 95-111.

SOUZA, Jessé. Introdução. A crítica do mundo moderno em Georg Simmel. In: Jessé e ÖELZE, Berthold (org.). **Simmel e a modernidade**. Trad.: Jessé Souza, Berthold Öelze, Sebastião Rios e Clarissa Rios. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998, p. 9-20.

SPENGLER, Oswald. **A decadência do Ocidente**. Esboço de uma morfologia da História Universal. Edição condensada por Helmut Werner. Tradução: Hebert Caro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

_____. **O homem e a técnica**. Trad. João Botelho; pref. Luís Furtado. 2ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

VACCARI, Ulisses R. A crítica do jovem Schelling à teologia de Tübingen no contexto da querela do panteísmo. **Cadernos Espinosanos** (USP), v. XXXIV, 2011, p. 167-192.

VELHO, Gilberto. Unidade e fragmentação em sociedades complexas. In: Jessé e ÖELZE, Berthold (org.). **Simmel e a modernidade**, *op. cit.*, 1998, p. 255-274.

WAIZOBORT, Leopoldo. As aventuras de Georg Simmel. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia: Ed. 34, 2000.

WERNEBURG, Brigitte e PHILLIPS, Christopher. Ernst Jünger and the Transformed World. **October**, Vol. 62, Autumn, 1992, p. 42-64. Publicado por The MIT Press. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/778701>>. Acesso em: 16/02/2011.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org