

## Fragmentação e Totalidade Elementos da crise do mundo liberal

Na situação de crise pela qual passava a Alemanha e com a memória ainda viva da Grande Guerra de 1914-1919, Ernst Jünger diz em *O Trabalhador*: “O globo terrestre está coberto pelos escombros de imagens despedaçadas. Participamos no espetáculo de um declínio que só se pode comparar com catástrofes geológicas” (JÜNGER, 2000 [1932] §24, p. 98). Se a catástrofe se dá em dimensões “geológicas”, isso já sugere que o declínio de que fala Jünger no longo tratado diz muito mais que o abalo psicológico e/ou do sentido histórico verificado após a cadeia de destruição física, seja a das construções humanas ou das paisagens naturais, seja a dos próprios corpos dos soldados e civis no meio das batalhas: para Jünger, o que está em jogo diz respeito à totalidade da vida, à totalidade do mundo de tal forma que a formulação jüngeriana nos sugere o uso da metáfora de uma mudança geológica. Diante disso, seria perder tempo

tomar parte no pessimismo dos destruídos ou no otimismo superficial dos destruidores. Num espaço esvaziado de qualquer domínio real até aos últimos limites, a vontade de poder [*Wille zur Macht*] está atomizada. No entanto, a era das massas e das máquinas apresenta a forja gigantesca de um império em crescimento, a partir do qual qualquer declínio aparece como querido, como preparação (idem §24, p. 98).

A “vontade de poder” no texto de Jünger indica a presença nietzschiana, que implica sua articulação com o horizonte intelectual da época para o qual Jünger dá sua própria contribuição, assim como o termos “domínio” (*Herrschaft*) e sobretudo “figura” (*Gestalt*), com os quais Jünger cunha sua própria formulação político-existencial, sua própria *Lebensphilosophie* (filosofia de vida). Ao começarmos neste capítulo a identificar alguns elementos que constituem o contexto fundamental da crise do mundo liberal, para abordarmos o texto jüngeriano, o problema central que aparece é a conjunção entre crise e totalização. No texto jüngeriano, a crise política é remetida a um movimento natural em que se conjuga o princípio da vontade de poder com a adequação a uma mobilização

total que, como vimos, apresenta um caráter impessoal mediante o uso da metáfora geológica. A figura do *trabalhador* terá papel central como sintoma e eixo central do movimento total.

É de sintomático valor que hoje se procure dar o sinal da revolução no combate pelo poder dentro dos Estados, e o sinal da revolução mundial nos confrontos dos Estados entre si, na medida em que se coloca em referência ao trabalhador. Tem de se evidenciar quais das múltiplas manifestações da vontade de poder que se sentem chamadas possui legitimação. O atestado desta legitimação consiste na dominação das coisas que se tornaram desmedidas – na domesticação do movimento absoluto que só se pode realizar através de uma nova humanidade (idem, p. 99).

Assim, Jünger não quer menos que uma nova humanidade. Mas antes de nos atermos à formulação jüngeriana, vamos traçar uma contextualização tanto política quanto intelectual para estabelecer o horizonte em que se dá o pensamento de Jünger – e essa contextualização nós a fazemos tendo em vista as questões que nos foram suscitadas pelo texto jüngeriano.

### 1.1.

#### **O avanço do conservadorismo alemão a partir do final do século do século XIX – a crise do vazio normativo**

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, como se sabe, problemas simultaneamente políticos e de atraso econômico 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 afirmaria a figura de Otto von Bismarck, cuja liderança seria lembrada com nostalgia após a Grande Guerra de 1914-1918.

Por mais de um milênio até o século XIX, o espaço que constituiria a Alemanha unificada estivera fragmentado em vários Estados autônomos, entre pequenas “cidades livres”, principados e feudos e Estados organizados e sólidos como Saxônia e Bavária. “Tudo isso foi reunido no chamado Sacro Império Romano da Nação Germânica, fundado por Carlos Magno em 800 e dissolvido por Napoleão em 1806. Esse foi o famoso ‘Reich de Mil Anos’, que, em última análise, tornou-se a ambição dos nazistas emular” (EVANS, 2010, p. 41). Após a

derrota de Napoleão, em 1815, o Reich foi sucedido pela Confederação Germânica na qual “o sistema policial estabelecido pelo chanceler austríaco, príncipe de Metternich, manteve com êxito a tampa sobre o caldeirão em ebulição da atividade liberal e revolucionária que fervilhava entre uma ativa minoria de pessoas instruídas antes de 1815 pelos franceses”. Em meados da década de 1840, a insatisfação de uma geração de intelectuais, advogados, estudantes e políticos se somaria ao descontentamento popular com a “Fome de 1840” e os liberais conseguiriam chegar ao poder, no contexto da revolução que estourou em Paris em 1848 e se alastrou pelo continente. Mas em 1848, os monarcas e generais retomaram o controle e foi restabelecida a Confederação (idem, p. 41-42). Embora muitos historiadores tenham visto aí um marco crucial na história da Alemanha no sentido da consolidação do autoritarismo alemão, Richard Evans prefere apontar que o caminho foi menos linear e no início da década de 1860 houve negociações e acomodações entre a reação e as demandas liberais, além de que o poder dos militares e especialmente dos grupos de oficiais prussianos é algo que vinha de uma tradição histórica que remonta à expansão e organização da Prússia a partir do século XVII. Mas a vitória na guerra contra a França de 1870-1871, a nomeação do novo Estado de “Reich alemão”, fazendo evocar o Reich anterior de mil anos, a consolidação do poder, prestígio e influência do exército, a expansão pela sociedade de conceitos e práticas militares de honra (de que decorreu a profissionalização, feita por sobre a aristocracia, não ter sido acompanhada de democratização), tudo isso seria o fermento 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) (idem, p. 42-54).

No campo da historiografia, a galvanização do pensamento em torno do princípio do Estado Nação autoritário pode ser ilustrada pelo contraste entre a postura de Leopold von Ranke (1795-1886) e seu sucessor na Universidade de Berlin, Heinrich von Treitschke (1834-1886). Jeffrey A. Barash aponta o contraste entre a postura dos dois historiadores que foram responsáveis pela história oficial da Prússia (cf. BARASH, 2004, p. 117-136). Ranke advogava a imparcialidade como princípio para a escrita da história, o que o fez produzir não só obras importantes sobre a França e a Inglaterra, como equilibrasse a valoração das particularidades nacionais com a busca de um sentido universal da história –

coisas que, como aponta o autor, estavam de acordo com seu protestantismo, em que estava presente uma dimensão providencial. Assim, são as bases teológicas do pensamento sobre a história de Ranke que estimularam uma postura distante do nacionalismo alemão, tanto no que diz respeito à imparcialidade, que implicava dar o devido valor a cada história nacional (ou seja, para além da questão da fundamentação positiva do trabalho nas fontes documentais), como na busca desse sentido universal. Barash aponta que foi justamente o conservadorismo político de Ranke, que valorizava as tradições e instituições herdadas do passado, que o fez se opor, nas discussões sobre defesa militar que se seguiram ao longo dos anos após o Congresso de Viena de 1815, aos projetos de unificação nacional propostos pelos nacionalistas liberais. Já seu sucessor Treitschke começa sua carreira em 1858 como redator principal da prestigiosa revista *Preussische Jahrbücher*, na qual se exprimiam justamente os princípios econômicos e políticos liberais que defendiam a unificação alemã, concebidos em termos de *Großdeutschland* (Grande Alemanha) o que implicava incluir a Áustria, sob o domínio prussiano. Por ocasião da guerra de 1864 contra a Dinamarca, a primeira de uma série que conduzirá à unificação alemã de 1871, Treitschke redige um influente artigo (“Estado federal e Estado unido”) no qual, ainda que seja cético no que diz respeito à inclusão da Áustria no *Reich* alemão, romperá com o universalismo que estava presente tanto no conservadorismo de Ranke como no liberalismo de Humboldt. Se “um dos princípios centrais do liberalismo político clássico, formulados por Wilhelm von Humboldt (1767-1835), depois retomados e desenvolvidos por John Stuart Mill, baseava-se no constante perigo que representa o poder do Estado para a personalidade individual”, aponta o autor, “Treitschke, ao contrário, afirma que a liberdade do indivíduo depende do poder do Estado” (idem, p. 129).

Ao final da década de 1878, Treitschke estará próximo da orientação política de Bismarck; votará, como deputado, a favor da lei que restringia atividades extraparlamentares dos socialistas e se aproximará das posições mais exacerbadas do nacionalismo, incluindo seu militarismo e defesa da exclusão das minorias estrangeiras (judeus e eslavos) da participação no poder. No que se refere à visão da história, além de recusar o princípio da busca de um sentido universal e o da distinção entre historiografia e política, Treitschke defenderá que “a consciência da nação depende de uma comunidade de sentido (*Gefühl*)

religiosa”, e que “de fato a religião é uma precondição da unidade nacional” (idem, p. 130). Seu antissemitismo o fará próximo do movimento *völkisch* (populista), que abordaremos adiante, no sentido de considerar os judeus uma raça em declínio, incapaz “de afirmar uma identidade nacional e de criar um Estado”, historicamente sempre “dependentes de outras nações, mais potentes, para manter sua vitalidade cultural” (idem, p. 133).<sup>1</sup>

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” (ELIAS, 1997, p. 61). A isso se ligará o papel de destaque que terá a *satisfaktionsfähige Gesellschaft*<sup>2</sup> 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 comportassem “de acordo com ele em suas relações mútuas” (idem, p. 62). 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. “Os pioneiros burgueses da unificação alemã fracassaram em sua luta por esse

<sup>1</sup> Mas fará também esforço para distinguir a discussão erudita da agitação antisemita pequeno-burguesa – com destaque da liderança do pastor Adolf Stöcker –, sendo o ponto “de uma virada decisiva na história do antissemitismo europeu: Treitschke, como diz [Hannah] Arendt, ‘adapta o antissemitismo à boa sociedade’” (BARASH, *op. cit.*, p. 134).

<sup>2</sup> 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).

objetivo, em primeiro lugar, porque os príncipes e sua nobreza particularista a viram, não sem razão, como uma meta da burguesia na luta de classes”; em segundo lugar, diz o autor, “porque o poder potencial da classe alta tradicional ainda era muito superior ao das classes médias, uma vez mais em virtude, precisamente, do caráter do país repartido entre muitos estados”. Tudo isso levou a uma situação paradoxal no desenvolvimento da sociedade alemã:

Ironicamente, foram os representantes nobres do particularismo que provocaram o fim do particularismo alemão. Isso ocorreu, sobretudo, em conjunção com a dinâmica das relações interestados, ou seja, as tensões de rivalidade entre a Alemanha e outros Estados (idem, p. 60).

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, sentencia 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 a seguir (item 1.3), 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 (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).

Nesse sentido, faz-se importante trazer aqui o destaque dado por Barash à obra de Hermann Heller, escrita em 1929, *Europa und der Fascismus* (*Europa e o fascismo*). Heller, jurista e filósofo nascido no império austro-húngaro, após a Grande Guerra de 1914-1918 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).

Como na obra de Carl Schmitt, a crítica à doutrina do Estado de Hans Kelsen tem aí um destaque nesse sentido, assim como o materialismo histórico, que, embora adversário declarado do liberalismo, também se atém 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, ou seja, a filosofia da vida – a *Lebensphilosophie* –, 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 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 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 – é o que pretendia – como “terceiro superior” responsável por superar os interesses particulares de classe assim como de fazer valer a ideia jurídico-política da democracia (idem, p. 162) – esfera jurídica que Schmitt desconsidera ainda que pretendesse que sua defesa do Estado fascista conjugasse antiliberalismo com uma forma efetiva de democracia.<sup>3</sup>

Barash, por fim, identifica na reflexão de Heller a ênfase na importância de princípios universais e de direitos fundamentais para a democracia, assim como a crítica que faz ao liberalismo, no que toca sua defesa da norma a partir da particularidade histórica – ou, mais precisamente, do particularismo de classe –

<sup>3</sup> Como veremos capítulo seguinte, não se trata de que em Schmitt não houvesse o Estado como mediação, mas tal mediação deveria se dar por um poder soberano análogo ao poder divino: simultaneamente dentro e fora da lei (pois a põe e depõe) e que faz a mediação entre o transcendente e o contingente, recusando a noção de autolegislação secular.

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” (idem, p. 166).

Cabe apontar que essa dimensão prática de um *vazio normativo* que dá espaço para formas antirracionais foi mais dramático na Alemanha daquele período. Como diz Georg 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 (e isso remete ao que víamos com Elias no item 1.1), “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. Nesse 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 o autor 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. Dois anos depois, com *Prussianismo e Socialismo*, Spengler aproxima socialismo e prussianismo nos termos de virtudes tais como coragem, liderança, disciplina e obediência, conjugando-os no sentido de apontar o caminho para a

integração da classe trabalhadora na comunidade e para a regeneração nacional. 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 meta-histórico, 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 – nessa 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).

O autor, assim, em apenas duas páginas sintetiza o que pretendemos desenvolver neste presente trabalho, onde procuraremos no entanto articular o pensamento de Jünger com elementos e dilemas presentes não só na esfera mais estrita do nacional-bolchevismo e do reacionarismo *völkish*, mas mais especificamente com o problema da *soberania* e a questão da *técnica*, que serão o centro do que pretendemos discutir, respectivamente, no segundo e terceiro capítulos deste trabalho.

Embora já há um tempo a historiografia tenha tido um ganho ao se afastar de uma concepção linear ou centrada num fator de explicação apriorístico (ou seja, de escritas não devidamente problematizadas, baseada numa relação de causa e efeito a partir de um fator tido como determinante – o Estado, a luta de classes etc.), não se deve por outro lado perder uma linha diacrônica a partir da identificação de continuidades estabelecidas pelos “atores” históricos, tendo em vista seu crucial “papel” (a metáfora do *cenário histórico* é inevitável) de difusor do que hoje se convencionou chamar de representações ou imaginários sociais – noção que traz a vantagem, além disso, da articulação entre evento histórico (curta

duração) e “estrutura” (longa duração), contribuição especialmente da historiografia francesa. O estudo de Barash nos ajuda a identificar no evento da tardia unificação alemã o elemento de 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 com a formulação de uma mitologia política – nesse sentido, apresentaremos o movimento *völkish* no item 1.3 e abordaremos o problema da soberania no capítulo seguinte.

A seguir, vejamos 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*. Mais especificamente: 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, portanto, 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*. Nosso objetivo é duplo: pensar a totalidade enquanto problema formulado naquele contexto histórico e também como categoria teórica.

## 1.2.

### O colapso da *Bildung* diante da fragmentação do sentido

Um dos legados da tradição liberal alemã é a noção de *Bildung*, da qual veremos a formulação feita por Wilhelm von Humboldt.<sup>4</sup> Nela, a *Bildung*

---

<sup>4</sup> Segundo Werner Heidermann e Markus Weininger, “há um problema sério de tradução do conceito tipicamente alemão de *Bildung*, ao mesmo tempo abrangente e central para a obra e vida de Wilhelm von Humboldt como para a cultura alemã e seu conceito social de educação de si. No dicionário dos irmãos Grimm de 1854, *Bildung* (derivado da raiz *Bild* – imagem) é definido etimologicamente primeiro como criação paralela ao latim *imago*, depois também abrangendo os significados do latim *forma* e *species*, referindo-se às formas e formações físicas da natureza, citando exemplos deste uso em textos de Lessing, Klopstock, Tieck, Kant, Schiller e Goethe (século XVIII e início do século XIX) até com significado de ‘figura física’ (‘so bewegte vor Hermann die liebliche bildung des mädchens sanft sich vorbei’ – ‘assim, a figura graciosa da moça

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).

---

passou suavemente diante de Hermann’). Segundo pesquisa do referido dicionário, em paralelo a esta acepção nasce o significado *cultus animi/humanitatis*, ou seja, desenvolvimento dirigido das faculdades humanas e *formatio/institutio* – formação, instituição. No início do século XIX surgem composições com *Bildung* em textos de Schelling, Fichte, Kant, Schlegel, Goethe e J. Paul. Ao longo do século XIX, então, *Bildung* começou a ser usado no sentido mais abstrato de: ‘formação’, ‘erudição’ ou até ‘nível cultural almejado/alcançado’, baseado na ideia do aperfeiçoamento tanto do indivíduo quanto do seu ambiente social, cultural e universal, e, ao mesmo tempo, implicando o compromisso ético com estes valores e a dedicação à sua preservação e divulgação. Os aspectos mais concretos de ‘formação’, como em ‘formação profissional’, porém, são expressos pela derivação prefixada *Ausbildung* (HEIDERMANN & WEININGER, 2006: XII-XIII)”. No caso dos textos de Humboldt da ontologia organizada pelos referidos autores, Humboldt “usa *Bildung* na sua acepção mais abrangente. Nem sempre, as opções de tradução para o português conseguem carregar toda gama de significados”. Seguindo a orientação presente no subtítulo da obra [“Linguagem, Literatura e *Bildung*”], o conceito de *Bildung* fica “mais claro durante a leitura (mesmo onde traduzido por conceitos menos abrangentes) pela sequencia da tríade colocada, ou seja, como consequencia da atuação conjunta dos dois outros pilares: linguagem e literatura” (idem, p. XIV).

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 essa relação de mão dupla (ou circular) de cultivo mútuo entre interioridade e o mundo exterior, que configura a “terceira instância”. Portanto, a 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, p. 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*),<sup>5</sup> em que a experiência individual no

---

<sup>5</sup> *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* (1795/96), de Goethe, é considerado seu marco inicial.

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”.<sup>6</sup> Assim, como expõe Barash, para Humboldt a ingerência do Estado em todas as esferas da existência representaria 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).

Já vimos no item anterior como essa visão liberal de um Estado (apenas) minimamente ativo se complicaria no final do século XIX. Porém o que mais desejamos destacar aqui, para o andamento de nossa tese, é a ideia da constituição de uma totalidade enquanto “terceira instância” mediadora diante da “pluralidade que dispersa e confunde”.

Para Humboldt, vimos 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. Como aponta Pedro Caldas, em seu estudo sobre 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

---

<sup>6</sup> Humboldt, W. von. Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen (Ideias para uma pesquisa em determinar os limites da eficácia do Estado). In: **Werk**, vol.1, p. 57 *apud* Barash, 2004, p. 112.

subjetivo de outro, mas também e necessariamente se dá como *instância mediadora* – no sentido da constituição de um *mundo* – entre os homens.

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).

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:<sup>7</sup> 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

<sup>7</sup> Que pode ser remetida tanto à base kantiana, no sentido da imaginação a serviço do entendimento, quanto aristotélica, no sentido da *mímesis*.



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 ao final do século XIX a *Bildung* começara a dar lugar ao mito, numa conjunção entre anti-intelectualismo e política reacionária. Começaremos a abordar isso no próximo item, mas antes, vejamos, com a obra de um importante sociólogo, como emerge o problema da autonomização do mundo objetivo, a que se ligará à percepção geral da fragmentação dos valores tradicionais – fragmentação que servirá como combustível para os movimentos reacionários. Diante do que foi exposto, já ressaltamos: tal reacionarismo implicará uma dissolução da instância mediadora que, por sua vez, em seu desejo de totalização, levará também à dissolução progressiva da subjetividade que encontrará na obra de Jünger seu paroxismo. A *Gestalt* substituirá a *Bildung*.

Para Georg Simmel (1858-1918), a relação entre sujeito e objeto – isto é, a relação entre o sujeito e o mundo objetificado 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 consoma pela recepção ou utilização de uma formação suprapessoal exterior ao sujeito” (SIMMEL, 1998, p. 88-89). É assim pois que a “cultura é 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* 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). Embora use os termos *Kultiviertheit* e *Kultivierung*,<sup>8</sup> a reflexão de Simmel pode ser vista 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, 1998, 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

---

<sup>8</sup> “Cultivação” é o termo com o qual os tradutores da edição aqui usada traduziram os termos *Kultiviertheit* e *Kultivierung*, sendo a *cultivação* algo mais que a relação com “o que é total ou relativamente exterior – e que a linguagem desclassifica como mera civilização” (SIMMEL, 1998, p. 82). Para Leopoldo Waizbort, *Bildung* “enquanto formação é equivalente a ‘cultivo’, ou seja, ‘Bildung’ é igual ao processo da cultura”, daí Simmel falar, “em termos bem práticos, que a ‘educação dos indivíduos’ é o objetivo de uma política da cultura que objetive diminuir a discrepância entre cultura objetiva e cultura subjetiva” (WAIZBORT, 2000, p. 121). Para o autor, em Goethe é possível detectar “as marcas da tensão que o dualismo de Simmel aponta de modo acabado”, mas no romance *Wilhelm Maisters Lehrjahre* “o que mais tarde se apresentará como dualismo das culturas subjetiva e objetiva aparece ainda como utopia da reconciliação”. De qualquer forma, em ambos – Simmel e Goethe – trata-se de um “caminho” que é o de um “processo cultural com sua espécie de circularidade e temporalidade sem fim”, constituindo a “base da metafísica de Simmel”, o processo que leva a alma para si mesma – a alma contém, “de algum modo, latente em si, e enquanto potencialidade que se desdobra no tempo (no cultivo), o que pode ser” (idem, p. 122).

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*. 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 objetificado – 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 caráter “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 caráter 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, 1998, 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), mas por outro lado tal autonomização provocaria uma rachadura na dimensão do cultivo na medida em que o mundo objetificado impõe-se cada vez mais em sua incomensurabilidade e nas suas próprias leis.

Nesse 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, 1998: 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. Talvez possamos dizer que é estrutural, pois trata-se daquilo que Marx denominaria de transposição de um modo de produção para outro, mas é claro que não se trata aqui de sugerir – afastando a herança do marxismo estruturalista – a determinação da “base” (ou “infraestrutura”, ou simplesmente estrutura econômica), mas de 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: 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).<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> 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 subsumida 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 “extrai apenas relações, referências, pontos de vistas, e faz interligações” (HUMBOLDT, 2006a, 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,

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 capítulo seguinte, como a totalidade de Jünger resolverá o problema da linguagem ao absorver nela mesma a mecanização – ou, ao contrário, ao absorver a linguagem na *totalidade do trabalho*.

Cabe recordar que na Alemanha se impunha de maneira mais forte, no sentido mesmo da autoridade política autoritária (ou sob a forma autoritária do Estado-Nação), outro princípio de totalização: o *nacionalismo*. Ele também se contraporá à dimensão subjetiva – pensamos aqui na oposição entre autonomia e heteronomia – valorizada pela *Bildung*. Em “O indivíduo e a liberdade”, Simmel dirá que prefere acreditar “que a ideia da mera personalidade livre”, decorrente da livre concorrência, “e a da mera personalidade singular”, decorrente da divisão do trabalho, “não sejam ainda as últimas palavras do individualismo” (SIMMEL, 1998d, p. 117). Mas o nacionalismo não será a via pensada por Simmel. Para além da forma econômica, “a única realizada até agora”, Simmel diz que talvez exista “ainda uma forma superior que constitua o ideal velado da nossa cultura”. Sua esperança é a da que “o imprevisível trabalho da humanidade produza sempre mais, e sempre mais variadas formas de afirmação da personalidade e do valor da existência. E quando em períodos felizes essas variedades consigam chegar a formar conjunções harmônicas”, diz ele, “suas contradições e lutas não sejam vistas apenas como obstáculo, mas sim como potenciais para o desenvolvimento de novas forças e criações” (idem, p. 117).

---

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” (idem, p. 87, grifo nosso).

Jessé Souza aponta uma influência nietzschiana nas reflexões de Simmel, no que diz respeito à noção de distinção, que se liga a teorização elaborada pelo sociólogo sobre a arte e também sobre os tipos *blasé* e *cínico* que Simmel identificava como decorrentes da época moderna (cf. SOUZA, 1998). Podemos pensar, pelo que foi exposto no parágrafo anterior e em relação ao exposto antes, tendo em vista o Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, a conjunção entre vida e forma, e esta última como *simbolização*, distinta da conceitualização científica e, acrescentemos, da linguagem técnica do mundo mecanizado.

Mas, como vimos no item anterior, uma apropriação reacionária do pensamento nietzschiano ganhará força num contexto em que, com Treitschke, não só o poder do Estado alemão unificado obtinha sua historiografia oficial como também o nacionalismo racista ganhava ares oficiais. Vamos abordar agora o movimento *völkisch* e neorromântico que, desde o final do século XIX, terá cada vez mais espaço entre setores médios da população e instituições de ensino. Para usarmos mais uma vez o termo de Simmel, começava a ganhar força uma outra noção de totalidade ideal. A mediação como espaço de pensamento e construção de sentido começa a dar lugar a uma concepção vitalista, antirracionalista.

### 1.3.

#### **O reacionarismo *völkisch***

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 destaque do elemento motor de sua (Jünger) arquitetura ideológica, ou ao menos *um* deles.

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).

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.

Vimos no item 1.2, 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 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 panteísta do universo (MOSSE, 2006, p. 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 mesmo e que ultrapassa a própria 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 método para a da *mimesis* 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, pudemos ver que há vários elementos conservadores – abordados desde o início de nosso trabalho – que configuram uma espécie de renovação da (mas claro, nunca pode ser um verdadeiro *retorno* à) 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*, 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 e 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 *völkisch* 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). O anti-intelectualismo, enfatizado por alguns ideólogos do movimento, constituiria o solo do nacional-socialismo, que elaboraria – num contexto em que as consequências da derrota alemã na Grande Guerra dramatizariam ainda mais aqueles fatores de motivação do movimento que já apareciam no final do século XIX – “um sistema de pensamento no qual a rejeição do saber adquirido facilitaria a utilização da propaganda de massa” (idem, p. 132-133).

Se a *Bildung* se configurava mais como um horizonte mediador entre – para usar o par conceitual formulado por Reinhart Koselleck – o espaço de experiência e o horizonte de expectativa, o movimento *völkish*, ideologicamente, se prende de uma maneira muito mais forte ao passado, na medida em que se fundamentava numa nostalgia da época medieval, a ponto de opor “um *Volk* medieval idílico ao presente moderno e real” (MOSSE, 2006, p. 59). Tais ideias eram formuladas e divulgadas por ideólogos tais como Eugen Diedrichs em órgãos como o jornal *Die Tat*. Diedrichs, escrevendo nesta revista, forjará o termo “neorromantismo” para designar tal movimento de renovação do romantismo na virada do século XIX para o XX. Além das características já mencionadas, Diedrichs reforçará a invocação de uma realidade transcendente e superior, à qual deverá ser atingida pela intuição – coisas que serão sintetizadas pelo recurso ao

termo *Geist* que, como já adiantamos na Apresentação, se traduz por “espírito”, mas que, como aponta Mosse, não tinha equivalente tanto no francês como no inglês, o que é significativo. É o *Geist* que incarna a força mística do universo e que será contraposto, por Diedrichs, ao positivismo – que já havia penetrado na vida científica, industrial e política alemã –, ao materialismo e à ambição social (idem, p. 113-114). Em termos estritos de religião, Diedrichs também invoca uma mistura de preceitos místicos individualistas e uma fusão de culto solar e cristianismo, sendo que seu cristianismo, por sua vez, e sem ser original dentro do movimento *völkish*, refere-se menos à Bíblia que à obra do filósofo, teólogo e místico medieval Mestre Eckhart (1260-1328) (idem, p. 122).

O que Diedrichs também compartilhava com o grosso do movimento era o fato de tomar o Estado apenas como meio ao serviço de um objetivo, devendo se colocar como servidor dos interesses do *Geist* e do *Volk*, e como substituto do Estado defendia uma nação fundada sobre a cultura e guiada por uma elite iniciada, e esta postura se dá tanto no período anterior como posterior a 1918 – ano da derrota na Grande Guerra e do início da revolução liderada por forças de esquerda, que culminariam na deposição do Kaiser e na instituição de uma república democrática (idem, p. 124-125).

Veremos no capítulo seguinte que a concepção do partido nazista terá afinidade com tal concepção, da qual acabará se aproximando o jurista Carl Schmitt. Outros elementos do pensamento *völkish* e neorromântico encontraram forte circulação no horizonte político-institucional e intelectual da época. Já destacamos, além do próprio nacionalismo racista e do princípio aristocrático, o anti-intelectualismo e as noções de “força vital” e *Geist*, que fazem parte de uma mesma elaboração que visava a uma nova totalidade ideal. Tal elaboração, como toda elaboração ideológica, não poderia dispensar uma forma narrativa e esta será a do *mito*.

Segundo ideólogos tais como os já citados A. Bonus, E. Bertram, H. Günther e S. George, havia a necessidade de um novo mito que pudesse transcender aquele contexto histórico da Alemanha que viam como extremamente limitado, no sentido daquela mencionada aspiração pela fusão do espírito com o cosmos, com as forças vitais. O mito teria assim a dupla característica de ser, por um lado, configurado pelas aspirações coletivas de uma nacionalidade específica, e por outro ter o objetivo de transcender o limite histórico imediato (idem, p. 341).

Uma leitura da obra de Nietzsche terá papel especial, pela obra dos também filósofos Bonus e Bertram. Tanto em *Vom neuen Mythos (Do novo mito)* (1911), de Bonus, como em *Nietzsche. Versuch einer Mythologie (Nietzsche. Investigação de uma mitologia)* (1918), de Bertram, há a ênfase central não apenas na defesa de um novo mito como também no ideal de uma personalidade excepcional e heroica que encarnaria a figura do líder. Para Bonus, que mobiliza elementos nietzschianos, tal herói deveria possuir forte vontade autônoma, senso de terminação para substituir o velho mito cristão e sua distinção entre bem e mal e sua ênfase na culpa e no arrependimento. Já para Bertram, o próprio filósofo Nietzsche será transformado em figuração da personalidade heroica capaz de combinar o novo mito e as aspirações da nação. O desprezo de Nietzsche pela mesquinha Alemanha, destacado por Norbert Elias (cf. item 1.1 acima), para Bertram configura, pois, a vontade de transcendência, de um germanismo que aspira elevar-se acima sobre si mesmo. Assim, através de sua própria recepção e divulgação, a obra de Bertram configuraria Nietzsche como o “profeta nórdico” que seria abraçado pelos nazistas (cf. *idem*, p. 341-343).

A noção de ação heroica, naquele contexto, seria simbolizada pela pintura *O Cavaleiro, a Morte e o Diabo* (1513), de Albrecht Dürer, que logo seria associada ao mito nietzschiano, e tal “associação do extraordinário poder da vontade do filósofo e a resistência e a coragem do cavaleiro produziu a versão idealizada do dirigente alemão”, e Hitler, que encarnaria ele mesmo a figura do líder (*Führer*), far-se-ia “representar por Hubert Lanziger”, como bem descreve Mosse, “como um cavaleiro medieval montado a cavalo, ostentando um ar de determinação, o olhar scrutando o futuro” (*idem*, p. 344).

\*\*\*

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*.

No âmbito do pensamento reacionário, mas não apenas dele, esse 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*<sup>10</sup> 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).<sup>11</sup> O autor menciona exemplos tirados da literatura da época, não só alemã – como Hemingway, T. E. Lawrence, Roberto Arlt –, mas destacamos aqui que, para o 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” (idem, p. 295).

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 (idem, 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

<sup>10</sup> A palavra *Tat* tem significados próximos tais como o de “ação”, “feito”, “obra” ou “atividade”.

<sup>11</sup> “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”. Jünger, **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.*

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. 296).

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 trataremos a seguir, será importante para demarcar dois elementos importantes: a noção de *Gestalt* e a própria forma narrativa do mito. No segundo capítulo a seguir, iremos destacar também o problema da soberania elaborada por Carl Schmitt e a reflexão de Martin Heidegger sobre o niilismo, 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 niilismo. 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 aceção 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 do qual Jünger se aproximou – 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 transcendentais 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.