

2

Soberania, domínio, totalidade

No item 1.1, 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.

Cabe agora abordar, brevemente, como a confrontação com tal problema se fez presente no pensamento de dois pensadores cuja importância se concretizou tanto no campo das ideias como na relação direta que chegaram a ter com o próprio Estado nazista. Primeiro, destacaremos o ponto de aproximação entre o pensamento de Carl Schmitt e o de Heidegger na crítica à autolegislação humana, que será vista como o espaço do niilismo. Tendo em vista a crítica ao mundo burguês-liberal e a busca de um novo fundamento para a vida humana, Jünger, Schmitt e Heidegger são três intelectuais que não pensam da mesma maneira mas que se movem no mesmo horizonte intelectual, e no terceiro capítulo destacaremos o elemento da técnica como problema comum colocado primeiramente por Jünger. E neste e no próximo capítulo o norte de nosso estudo é o problema que demarcamos no primeiro capítulo: o da totalidade, tendo em vista a crise decorrente da percepção do vazio normativo.

Vimos que o pensamento *völkish* e neorromântico, em sua busca por um novo sentido de comunidade, procurou unificar um certo grupo de valores e ideais, contrapostos à fragmentação característica do mundo moderno, na forma de um novo mito. Como adiantamos, havia a ideia de transformar o Estado apenas em um meio de realização do *Geist*. Com a formulação do *Estado total* por Schmitt, especialmente no momento em que ela se conjuga com a legitimação do Estado Nazista recém chegado ao poder, temos a oficialização da noção de que o Estado é apenas um meio para uma mobilização a ele exterior, Estado que passa a ser comandado pela figura pessoal de Hitler com toda a estetização política que

levou a cabo, com o próprio *Führer*, como apontamos, fazendo-se representar como o cavaleiro que traria do passado o futuro da Alemanha.

Na busca de um novo princípio de liderança e tendo em vista a ênfase numa nova ordem, com Jünger “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

2.1.1.

Teoria da secularização e decisionismo em Carl Schmitt: crítica ao fundamento do poder no sujeito individual e ao normativismo

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 [1922], p. 23).

Schmitt – e lembremos aqui a ênfase de Heller sobre a racionalização como um dos sintomas de crise da época – vê uma contradição no pensamento jurídico (de grande influência) de Hans Kelsen: 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). Já a decisão soberana, que por um lado é um “elemento formal” e por outro algo “em sua absoluta pureza”, não deixa 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” (idem, 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. Temos, pois, que 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 [1922], 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).

O jurista diz que durante muito tempo tem-lhe atraído atenção a “significação fundamental, sistemática e metódica” das analogias entre teoria política e teologia. Segundo Schmitt, é com os filósofos católicos contrarrevolucionários Bonald, de Maistre e Donoso Cortés que elas surgem no pensamento sociológico dos conceitos jurídicos. Em suas obras, para Schmitt, há pela primeira vez uma abordagem sobre a analogia conceitualmente clara e sistemática em vez de “efervescências místicas, como aquelas da filosofia da natureza e mesmo do romantismo” (idem, p. 47). Para Schmitt, a enunciação mais

clara dessa analogia se acha na obra *Nova methodus pro maximis et minimis*, de Leibniz, que “recusa a comparação da jurisprudência com a medicina e as matemáticas para sublinhar o parentesco sistemático com a teologia”. Para Leibniz, diz Schmitt, tanto o modelo teológico quanto o domínio jurídico possuem um duplo princípio, “a *ratio* (é por isso que há uma teologia natural e uma jurisprudência natural) e a *scriptura*, isto é, um livro com as revelações e disposições positivas” (idem, p. 47). Além da analogia que toma de Leibniz, e mencionando a obra de Adolf Menzel, de 1912, sobre direito natural e sociologia, Schmitt destaca que, embora a abordagem sociológica queira dar aparência científica à política, o Estado intervém em toda parte. Por vezes, como um *deus ex machina* que liquida uma controvérsia de forma que não é possível fazer pelo simples recurso ao conhecimento jurídico; por vezes, encarnando a bondade e a misericórdia promovendo graças e anistias. “A ‘onipotência’ do legislador moderno que invoca todos os manuais não é somente uma retomada literal da teologia. Mesmo nos detalhes da argumentação se reconhecem reminiscências teológicas” (idem, p. 48).

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 rousseauiana 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 “discutidora”. 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 não simplificarmos – mais do que já o resumimos – o pensamento schmittiano: 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 (assim como da Igreja). E 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.

só a percepção de que o Ocidente se encontraria diante da urgência de um combate último contra a sua total negação, só a percepção de um combate definitivo entre a cultura ocidental (a determinação da vida pela *Bildung*) e a barbárie que radicalmente a rejeita (a negação da *Bildung* pela vida), pode fornecer ao desenvolvimento do pensamento schmittiano, ao longo dos anos 20 e 30, o pano de fundo que o justifica e lhe dá consistência. E é justamente em função dessa sua percepção, em função da sua auto-interpretação como situado no momento de um combate definitivo e derradeiro entre o Ocidente e a barbárie, que ele pode encontrar o percurso do pensamento político contrarrevolucionário, na sua progressiva separação do vínculo político à legitimidade, como o desenvolvimento de uma tradição política que culmina no seu próprio pensamento (SÁ, 2006, p. 208).

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).

Antes de prosseguirmos, cabe então destacar o que pretendemos reter dessa leitura sobre a teoria schmittiana da secularização. Em primeiro lugar, tal teoria configura-se em verdade como uma *teologização do político* se a abordamos não apenas em seus termos como também a partir de seu horizonte político e histórico em que se dá a crítica aos fundamentos liberais, teologização do político que significa *a busca por um princípio de ordem e totalização*. Em segundo lugar, que essa teologização do político se dá no interior de uma obra cuja riqueza expositiva e argumentativa é inegável, ou seja, trata-se de uma obra de argumentação jurídica, e não uma obra de mitologia política como serão as dos ideólogos nazistas, como veremos no subitem seguinte. Com Schmitt há também, junto com a teorização do decisionismo tendo em vista a situação de crise porque passava a Alemanha, o diagnóstico sobre o avanço da técnica sobre o Estado e a sociedade. Voltaremos a isso no subitem 2.1.3, quando veremos que a reflexão sobre o Estado total acabará, em 1933, com a ascensão nazista ao poder, se aproximando da mitologia política.

2.1.2.

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

Em “O mito nazista” (LACOUE-LABARTHE & NANCY, 2002), os autores 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 XX¹ 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. 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 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

¹ 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*.

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 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 no item 1.1, 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 – recordemos o que foi colocado no item 1.3 sobre o pano de fundo onde se desenvolveria o movimento *völkish* e neorromântico –, 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, 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 em 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* (LACOUE-LABARTHE & NANCY, 2002, p. 51).

Segundo Rosenberg, “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 o 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*). Mas nos interessa menos aqui uma abordagem conceitual ou filológica que apontar a importância de um termo que, embora se relacione à *apresentação* (*Darstellung*), terá importância fundamental naquilo que, como já disséramos no item anterior, a historiografia contemporânea designa por representações sociais, e no caso aqui trata-se especificamente de mitologia política. A *Gestalt* se coloca como conceito central, seu “conteúdo” serão o povo e raça no pensamento *völkisch* e *nazista*. Adiante, abordaremos a *Gestalt do trabalhador* em Jünger.

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.

2.1.3.

Carl Schmitt: a teorização do Estado total e sua adequação final ao nacional-socialismo

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 [1932], 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). Como diz Kervégan, a “partir do momento em que uma discriminação pode ser identificada, sob a forma que for, ‘o ponto do político’ é atingido. De modo mais direto ainda – e como já havíamos adiantado no subitem 2.1.1: minha atividade é política, desde que eu encontre nela ou represente nela um adversário para mim” (KERVÉGAN, 2006, p. 55). Segundo Schmitt, Hegel já havia estabelecido “uma definição do

inimigo, aliás geralmente evitada pelos demais filósofos modernos: ele é a 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 [1932], p. 89).

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 [1931], 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). Mas 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 [1932], 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.² 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

² 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.

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 [1931], p. 234).

Jean-François Kervégan traça uma boa exposição sobre a concepção schmittiana de Estado total. Em primeiro lugar, como já adiantamos a partir do próprio Schmitt, a noção de Estado total salienta “o aumento considerável do poder do Estado, graças a novos meios: meios militares, certamente, no que se refere às relações interestatais, mas sobretudo meios de ação sobre a opinião”, pois as “técnicas modernas de comunicação oferecem ao Estado contemporâneo ferramentas de poder e de dominação sem precedente” (KERVÉGAN, 2006, p. 67). Essa ênfase sobre os modos e meios de subordinação, até então secundária na obra de Schmitt, torna-se decisiva para pensar o Estado contemporâneo, pós-liberal, e também revela o “novo interesse manifestado por Schmitt pelos meios de produção da crença política” que por sua vez “traduz a influência que teve sobre ele a temática weberiana da legitimidade: o monopólio do político, que o Estado reivindica, supõe – para existir e para ser aceito como legítimo por aqueles a quem a dominação é exercida – os cidadãos enquanto indivíduos” (idem, p. 67-68). Em segundo lugar, esclarece o autor, “a expressão ‘Estado total’ designa a interpenetração de duas esferas, a da sociedade e a do Estado, a transposição das delimitações que se tinham imposto no século XIX e que o pensamento liberal formula”. E tal interpenetração implica (i) tomar a sociedade civil, antes uma esfera tida como apolítica e de direito privado, como política: “o critério de amigos e inimigos se aplica às relações sociais, que obedecem, a partir daí, à lógica política da luta de classes”; e (ii) a intervenção cada vez maior do Estado “na vida econômica, social e cultural”, ou seja, o “Estado ‘neutro’, cujo liberalismo elaborou com Benjamin Constant o modelo ou a ficção, dá lugar a um Estado ‘econômico’ e ‘social’ que intervém no processo de produção dos bens e, mais ainda, no de distribuição do produto social” (idem, p. 68).

A partir disso, Schmitt diferencia duas configurações distintas do Estado total no que se refere tanto a seu modo de organização como pelo seu significado político: primeiro, o Estado total “quantitativo”, Estado total por “debilidade”;

segundo, o Estado total no sentido de qualidade e energia, total “por força”. Acompanhemos a exposição feita por Kervégan.

Começemos pelo Estado total “quantitativo”. 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’” (idem, p. 69-70), conforme já havíamos exposto, com o próprio Schmitt, a respeito da debilidade do governo de coalização. 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.

Assim, o sentido de totalização em Schmitt tem uma face jurídica e “realista”, construindo-se com argumentos e não tem a aparência, por tanto, daquele discurso mítico (mitologia política) caracterizado por F. Lacoue-Labarthe e J.L. Nancy. Mas, 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 [1933], 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).

2.1.4.

Heidegger: da busca da comunidade enraizada à crítica da metafísica ocidental

Como expõe Pedro R. Erber, a política não era o norte das reflexões de Heidegger e a partir de 1928 sua preocupação seria 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, se afastando 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. Já em *Ser e Tempo* (1927), em sua analítica do *Dasein*, já se faziam presentes 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). Assim, o problema da *comunidade* não está isolada do pensamento sobre a autenticidade do *Dasein*. No *Discurso de reitorado*, Heidegger expressou o desejo de fundamentar a política pela filosofia e é nesse sentido que refletirá também, naquele momento, sobre a questão da *Führung* (liderança), no sentido de saber quem ou o que dirige/lidera, dirige/lidera quem, em direção a que, em nome de que(m) (idem, p. 49). 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* (*Sein und Zeit*), o homem seria tratado não enquanto ente humano, mas a partir de sua essência enquanto “aí-ser” (ou “ser-aí”, *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. “E esta dupla estrutura da disposição e do compreender, determinante da constituição do aí-ser, assinala não apenas uma essencial temporalidade (*Zeitlichkeit*) no aí-ser, como também uma essencial temporalidade (*Temporalität*) no próprio ser que do aí-ser faz parte”. Além de ser determinado pela disposição, o aí-ser aparece como um estar-lançado numa situação que o determina como ser-no-mundo. “Assim, na medida em que é essencialmente disposto, o homem é constituído por um ter-sido que não é passado, mas que o lança no mundo como já sempre enraizado numa situação que é chamado a assumir”. Por outro lado, “na medida em que a sua disposição é já sempre uma disposição que compreende” e “em que o seu ser-no-mundo está já sempre aberto, antecipando e projetando as possibilidades que lhe são próprias, o homem é igualmente constituído por um futuro”, futuro “que não é um ‘ainda-não’, mas uma confrontação imediata com as suas mais próprias possibilidades” – e é “neste

sentido que da temporalidade do aí-ser faz essencialmente parte a finitude”, sendo um “ser para a morte” (SÁ, 2003, p. 22).

Diante disso, de 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 “vivente 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. “É diante deste esquecimento que surge o projeto da ontologia fundamental como uma “destruição” (*Destruktion*) da tradição ontológica”, mas o que será fundamental, para o que se seguirá, é 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 quotidiana que fosse, no essencial, a manifestação de uma ‘ausência de solo’” – 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” (idem, p. 23-24).

Assim, Heidegger procura não só delimitar existencialmente (ontologicamente) o aí-ser, mas também do ponto de vista existencial (onticamente). Se as questões ônticas da ética e da política, elaboradas a partir de *Ser e Tempo*, não ficariam elaboradas suficientemente, diz Franco de Sá, foram pelo menos suficientemente circunscritas, e “a questão da ética não poderia deixar de surgir como a questão de saber se e como seria possível ao homem agarrar existencial ou onticamente uma existência autêntica”. Se

a fuga alienante do aí-ser se alicerçava numa “vida pública” desenraizadora, a questão da política seria inevitavelmente a de saber se e como seria possível um ser-com (um *Mitsein*) que possibilitasse não a fuga, mas justamente o enraizamento, não a ausência de solo, mas justamente a assunção decidida por parte do ente humano da sua situação (idem, p. 24).

Nesse sentido se faz importante a importância do “apelo” ou “chamado” que exige uma “resolução”, que só existe enquanto decisão, e enquanto uma

decisão específica ela permanece indeterminável, do ponto de vista ético. Mas do ponto de vista político é alcançada uma tradução mais concreta da decisão.

Se, em relação ao desenvolvimento ôntico da questão da ética, Heidegger não poderia deixar de recusar explicitamente, em *Sein und Zeit*, a apresentação de um “ideal de existência com conteúdo”, a análise existencialista permite a Heidegger, no entanto, eleger 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. Diante dela, tratar-se-ia de encontrar no ser-com de uma vida com os outros a possibilidade não de uma alienação que disperse, tranquilize e faça esquecer, mas a transmissão de uma herança que, no apelo para a sua assunção, pudesse trazer o homem a um encontro consigo mesmo, na sua essência (idem, p. 26).

Ou seja, se na análise existencialista, num plano ético, a resolução é indeterminada e sem conteúdo, no plano político temos “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”. Assim, (i) negativamente, o tratamento ôntico da política abordaria “as condições para o desaparecimento de uma *sociedade* cuja ‘vida pública’ consistira 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” (idem, 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 (idem, 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. 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” (idem, p. 29).

Essa coerência entre os escritos de Heidegger e seu discurso do reitorado, 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 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” (LACOUE-LABARTHE, 1988, p. 33-34).

A partir da “virada” em sua obra em que procurou ir além da reflexão desenvolvida sobre o *Dasein* (“ser-aí”/“aí-ser”, “ser-no-mundo”) presente em *O Ser e o Tempo* – virada que, para alguns, como Z. Loparic, foi decorrente da influência exercida por Jünger no que diz respeito ao problema da técnica (LOPARIC, 2002) –, Heidegger concentrou-se no problema do *ser*, mais especificamente no problema da *distinção entre ser e ente* que constituiria, desde Platão (basta pensarmos na conhecida alegoria da caverna, da sombras com que convivemos como distorções das Ideias), a metafísica ocidental. Como coloca Philippe Lacoue-Labarthe, “essa prosopopeia da natureza em sua totalidade ou do ente em sua totalidade (é a própria totalidade que é indesvelável, quer dizer, a unidade de todo ente: seu ser) é também uma prosopopeia da verdade” (LACOUE-LABARTHE, 2000, p. 247).

Na interpretação de Heidegger, a sentença de Protágoras de que “o homem é a medida de todas as coisas, das que são, que elas são, das que não são, que 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, 2007b [1940], 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 *lógos* (razão) e da *dikē* (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 (LACOUE-LABARTHE, 2000). Quer dizer: a correta *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 como “emerge esse

domínio do elemento subjetivo que dirige toda a humanidade moderna e toda a sua compreensão de mundo”, devemos nos ater à tradução e interpretação latinas do termo grego *ὑποχείμενον* por *sub-iectum*, que “significa aquilo que sub-jaz, aquilo que se encontra na base, aquilo que por si mesmo já se encontra aí defronte. Por meio de Descartes e desde Descartes, o homem, o ‘eu’ humano, se torna ‘sujeito’ de maneira predominante” (HEIDEGGER, 2007b [1940], p. 104). Ao *subiectum* enquanto “eu” e “egoicidade” corresponderá, como já adiantamos, o imperativo da representação.

Vejamos um pouco mais detalhadamente a leitura heideggeriana de Nietzsche, de uma forma que também nos mostrará que a questão da secularização não é um problema importante para Heidegger.

Tendo em conta tanto a crítica de Nietzsche aos valores (a expressão “morte de Deus” é o mote conhecido) como a própria tarefa da “transvaloração de todos os valores”, diz Heidegger a respeito do niilismo:

Niilismo e niilismo são coisas diferentes. Niilismo 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 consoma-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 a “morte de Deus”, ou a dissolução dos valores o ponto do niilismo, mas também a própria ênfase de que os valores são projeções e construções humanas, e não atributos divinos. O que é preciso, diante disso, é que a postura seja decidida no sentido de se criar novos valores. Mas neste ponto compreendemos o legado nietzschiano e resta compreendermos a novidade da leitura heideggeriana, que enfatiza o valor como conservação de poder ligando-a a uma metafísica ocidental de longuíssima duração, uma metafísica da verdade: para Heidegger, o niilismo não é um momento de decadência, mas a época mesmo 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 apenas constata a decadência, a dissolução dos valores, “procura ‘entender’ e explicar, desculpar e deixar viger todas as coisas historiologicamente”; já o pessimismo da força “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, a pesar de tudo, um assenhoreamento das coisas”. Nesse caso, a posição de análise não é uma “dissolução no sentido de uma decomposição e de uma desintegração das fibras que compõem um tecido, mas ele o compreende como uma exposição daquilo que ‘é’ em sua pluralidade constitutiva” (idem, p. 67-68). Ou seja, no segundo caso, o do pessimismo de força, visa-se à transvaloração 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. “No entanto”, pergunta, “em que essa metafísica possui o seu fundamento histórico essencial? Formulado de outra forma: onde o pensamento valorativo possui a sua origem ‘metafísica’?”. Enfim, o “que se essencializa e vigora na metafísica ocidental, para que ela se torne por fim uma metafísica da vontade de poder?” Ao se fazer tais perguntas, “saímos daquilo que não passa aparentemente de um mero relato e de uma mera elucidação e nos movemos para uma ‘con-frontação’ com a metafísica nietzschiana” (idem, p. 71). Como vimos, no entanto, 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. Assim, se “a pergunta sobre o ente enquanto tal na totalidade foi e se manteve desde sempre a questão diretriz de toda a metafísica”, diz Heidegger, “o pensamento valorativo só surgiu recentemente e só se tornou *decididamente* dominante por meio de Nietzsche; e isso de tal modo, em verdade, que a metafísica alcançou por meio daí uma virada decisiva em direção à consumação de sua essência” (idem, p. 72). 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.

[...] Por volta da virada do século, a “filosofia valorativa”, em um sentido mais restrito e escolar, designava uma corrente do neokantismo que estava articulada com os nomes de Windelband e Rickert. O mérito permanente dessa direção não foi a “filosofia dos valores”, mas aquela atitude notável em seu tempo que, em contraposição ao avanço da “psicologia” e da “biologia” científico-naturais como a “filosofia” supostamente única e propriamente dita, ainda conservou e legou um rastro do autêntico saber sobre a essência da filosofia e do questionamento filosófico. 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 niilismo (idem, p. 72).

Ou seja, para Heidegger, não basta 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 fundamentalmente como parte da constituição da metafísica do sujeito, que ele vê unicamente em seu aspecto negativo do domínio. Focando-se, pois, na noção nietzschiana do valor enquanto condição de conservação e elevação de poder, Heidegger destaca o aspecto importante 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 o jogo da hifenização, Heidegger esclarece *vorstellen/Vostellung* (representar/representação) como *vor-stellen* (colocar-diante) e toma a filosofia de Nietzsche como expressão daquilo que já estaria implícito na filosofia de Leibniz.

Portanto, como em Schmitt, Leibniz também tem uma importância na reflexão heideggeriana, sendo que aqui o destaque é para a emergência do pensamento perspectivista no âmbito da metafísica do sujeito. 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*”. 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, diz Heidegger, 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), 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).

Com isso, está dito: a essência dos valores tem o seu fundamento em “configurações de domínio”. Os valores estão essencialmente ligados ao domínio. Domínio é o ser-no-poder. Os valores estão ligados à vontade de poder, eles dependem dela enquanto a essência propriamente dita do poder. O inverídico e insustentável nos valores supremos até aqui não reside neles mesmos, não reside em seu conteúdo, não reside no fato de um sentido ser buscado, de uma unidade ser estabelecida, de algo verdadeiro ser fixado (idem, p. 64).

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).

Nessa transposição de uma metafísica do sujeito – cuja exposição crítica é de fato bastante pertinente, pertinência já reconhecida e apropriada por diversos autores desde então – para a longuíssima duração de uma metafísica ocidental, para Heidegger a questão da secularização tem importância secundária. Mas Heidegger, não deixa de ver o cristianismo como um momento importante na história da pergunta pelo ente na totalidade. “Sem dúvida alguma”, diz, a pergunta sobre o que é o ente “parece ter sido entrementes definitivamente respondida pelo cristianismo, e, com isso, a própria questão parece ter sido alijada” e isso “a partir

de uma posição que é essencialmente superior às opiniões e aos equívocos causais humanos”. Ou seja, temos a revelação colocada em palavras na Bíblia, que “ensina que o ente foi criado por um Deus criador pessoal e é por ele conservado e dirigido”. Nesse sentido, a “verdade propriamente dita só é mediada pela *doctrina* dos *doctores*” e o mundo medieval e a sua história foram construídos pela reunião de doutrinas na “*summa*”, sob a guarda da Igreja e da autoridade dos teólogos. Mas, o ponto decisivo é que, nessa apropriação que os teólogos medievais fizeram de Platão e Aristóteles, a doutrina “não pretende mediar um saber sobre o ente, sobre aquilo que é”, mas ao contrário, “sua verdade é inteiramente uma verdade da salvação. Trata-se de assegurar a salvação da alma individual imoral”. Assim, à *doctrina* corresponde a *schola* (ensinamento), “por isso, os mestres da doutrina da fé e da salvação são os ‘escolásticos’” (idem, p. 97-98).

Portanto, por um lado, o filósofo admite que o cristianismo preparou, com o princípio da certeza da salvação, a subjetividade moderna e por isso “alguns fenômenos da modernidade podem ser interpretados como ‘secularização’ do cristianismo”. Por outro lado, no “que há de decisivo”, diz Heidegger, “o discurso sobre a ‘secularização’ é vazio e induz em erro”, isto porque “já pertence à ‘secularização’ e à ‘mundanização’ um mundo em direção ao qual e no qual tem lugar a mundanização”. Para o filósofo, o “*saeculum*”, “esse ‘mundo’ por meio do qual a tão afamada ‘secularização’ é ‘secularizada’, não subsiste em si ou de tal modo que ele já poderia ser realizado por meio de uma mera saída do mundo cristão”. Em suma, esse “novo mundo do novo tempo possui o seu próprio fundamento histórico no lugar em que toda história busca o seu fundamento essencial”, qual seja: “na metafísica, ou seja, em uma nova determinação da verdade do ente na totalidade e da essência dessa verdade”. Com Nietzsche, para Heidegger, tem-se a consumação da metafísica do sujeito. “No interior da modernidade e como a história da humanidade moderna, o homem enquanto o 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” (idem, p. 108).

O que é novo nos tempos modernos? Segundo Heidegger, a ideia cristã da certeza da salvação é incorporada e 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”, mas 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. O são e saudável é buscado exclusivamente no autodesdobramento livre de todas as faculdades criadoras do homem” (idem, p. 98).

Atingimos um ponto em que, de fato, a argumentação de Heidegger é bastante arguta: agora, “levanta-se a questão sobre como uma certeza sobre o ser-homem e o sobre o mundo, uma certeza buscada pelo próprio homem para a sua vida terrena, precisa ser conquistada e fundamentada”. Assim, por um lado, (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”. Segundo Heidegger, “‘método’ não pode ser compreendido aqui ‘metodologicamente’ como modo da investigação e da pesquisa, mas metafisicamente como caminho para uma determinação essencial da verdade que só é fundamentável por meio da capacidade do homem” (idem, p. 98). Isso leva a que, por outro lado, (ii) “a questão da filosofia não pode ser mais: o que é o ente?”, pois a questão própria à filosofia “passa a ser: por que caminhos o homem consegue alcançar a partir de si mesmo e por si mesmo uma primeira verdade inabalável, 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). Portanto,

No começo da metafísica moderna, a tradicional questão diretriz da metafísica, a questão “o que é o ente?”, transforma-se na pergunta sobre o método, sobre o caminho no qual algo incondicionadamente certo e seguro é buscado pelo próprio homem e para o homem e a essência da verdade é circunscrita. A questão “o que é o ente?” transforma-se na questão acerca do *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, acerca do fundamento incondicionado e inabalável da verdade. 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).

Ou seja, trata-se aqui do que Luiz Costa Lima (como destacamos no capítulo anterior) denomina a ordem do método, mas que para Heidegger tem, além de uma conotação bastante negativa, seu fundamento numa história muito longa e que terá como consumação a filosofia nietzschiana. Nietzsche pretende uma inversão dos termos da filosofia platônica na medida em que a adequação à Verdade (Platão) dá lugar à submissão dos valores ao imperativo da vontade de poder (Nietzsche). Mas, para Heidegger, a vontade de poder coloca a filosofia de

Nietzsche como consumação da metafísica da subjetividade, pois a vontade de poder extrapola o *cogito* de Descartes. “Quanto mais facilmente pudermos colocar em jogo ora este, ora aquele afeto, tanto *mais* se poderá visar a cada vez à *necessidade* e à *utilidade* – tanto prever, calcular e, com isso, *planejar*” (idem, p. 143). Agora é o princípio da vontade de poder que cria os valores, que assim estão submetidos, segundo enfatiza a leitura heideggeriana de Nietzsche, ao princípio da conservação-elevação de poder (idem, p. 74-75).

Portanto, ao desenvolver um pensamento crítico sobre o que chama a metafísica do sujeito, na história mais longa de uma metafísica ocidental, Heidegger estabelece uma contraposição a Carl Schmitt no que diz respeito à teoria da secularização da modernidade, mas está de acordo com o jurista na crítica aos fundamentos do mundo burguês-liberal e ambos localizam na autolegislação humana o fundamento do niilismo.

2.1.5.

A crítica ao niilismo como crítica da autolegislação humana

Como já foi enfatizado sobre a reflexão heideggeriana, é com Descartes que se tem a fundamentação decisiva da metafísica da modernidade – a passagem definitiva da heteronomia para a autonomia (e metafísica) do sujeito. Mas nosso cerne é apontar aqui que, 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, é nesse ponto fundamental que o pensamento de 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).

A alternativa (que colocamos aqui sobretudo para que, pelo contraste, fique mais clara a especificidade da crítica schmittiana e heideggeriana) seria ver a autolegislação, como faz Lindahl, como espaço simultâneo de autonomia e heteronomia. Mobilizando a crítica de Hans Blumenberg 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 com a 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 (autossegurança ilusória, do ponto de vista de Schmitt, 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).

César G. Cantón (cf. CANTÓN, 2005), tomando as reflexões de Hans Blumenberg que acolhe a busca heideggeriana pela historicidade enquanto abertura para o mundo, mas procedendo a retificações críticas, faz dois importantes apontamentos: primeiro, a própria distinção feita por Heidegger – a abertura para o mundo *versus* o pensamento teórico que busca o sentido, baseando-se na relação sujeito/objeto – implicaria um tipo de “cosmismo” e, enfatizemos mais que o próprio autor o faz, a dissolução da subjetividade enquanto subjetividade avaliadora. Assim, em segundo lugar, 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*). Ou seja, é de forma diferente de Heidegger que Blumenberg enfatiza 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. Essa radicalização da contingência, ao mesmo tempo, por reconhecer a realidade do mundo, recupera também a presença do *tu* – que em Husserl (fundador da fenomenologia, ex-professor e referência intelectual de Heidegger) era um conjunto de “eus” de pura consciência e que permanecia ausente na proposta heideggeriana. Tenhamos em conta o que expusemos anteriormente a partir da reflexão de Hans Lindahl, ou seja, a crítica da equivalência heideggeriana entre autolegislação humana e niilismo, em favor da ideia da legislação humana enquanto criação de um mundo próprio como forma de lidar – digamos agora – com essa incongruência entre tempo da vida e tempo do mundo. 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). Assim, o “objeto da ontologia passa do ‘ser’ ou ‘realidade’, que não podemos conhecer, ao ‘mundo’ ou, melhor dito, aos ‘mundos’, que é o conjunto do que o *Dasein* faz cada vez contra a finitude” (idem, p. 746).

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. Mas acrescentemos também: para lidar com a entropia social. Pois faz-se importante a ênfase de Lindahl – e tanto ele como o próprio Blumenberg escrevem após as duas grandes guerras –³ no sentido de que essa forma ideal é também uma (auto)legislação que visa a estabelecer uma forma de compromisso num mundo

³ 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).

no qual não se podia/pode mais ser inocente quanto aos conflitos de interesse e o poder destrutivo do ser humano.

Compromisso é algo que estava completamente longe, oposto mesmo, das formulações através das quais se buscava, na Alemanha, a soberania. Assim como no pensamento *völkisch*, é a linguagem do mito que prevalecerá através do Partido que caminhará ao poder.

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, e 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.

De qualquer forma, como já dito, sua contribuição ao pensamento crítico do que chamou “metafísica do sujeito” tem importância fundamental, tanto para uma via ética como pela influência que teria e ainda tem na interseção de filosofia com política. Como já foi apontado, suas reflexões sobre a metafísica do sujeito são fruto de um diálogo com a obra de Jünger, que continuaria, de forma mais direta e com reavaliações, após a Segunda Guerra (o que abordaremos ao final do próximo capítulo).

Agora, cabe finalmente trazermos 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

No subitem 2.1.2 já adiantáramos que (i) com Jünger há uma importante originalidade na medida em que o “conteúdo” da *Gestalt* se torna mais confundível com a própria *figura* e (ii) também que o Estado total se confunde com a própria totalidade enquanto afirmação do enunciado mítico. Vamos agora desenvolver nossa abordagem sobre a obra jüngeriana.

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 [1930], p. 191). Vemos a amplitude e a autossuficiência que são condensadas no termo *mobilização total*.

Já mencionamos antes 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 [1932] §4, p. 55).⁴ 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).

⁴ Usamos a tradução feita por Alexandre Franco de Sá com auxílio da edição alemã para alguns termos específicos, embora não seja nossa intenção uma análise propriamente conceitual da obra de Jünger (cf. JÜNGER, 2007 [1932]).

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 em que lamenta 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 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 [1932] §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 [1930], 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 entrechocam 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 [1932] §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 (subitem 2.1.2), 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, mas tal juízo será o nosso.

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 antissemitismo 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 caracterologia 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 específico) 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 (subitem 2.1.2) 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 [1930], p. 191). Se a razão, com sua noção de progresso, é apenas uma máscara, dela se serve o que em *O Trabalhador* Jünger descreve como “potências elementares de cuja mera presença o burguês nunca sequer suspeita” (JÜNGER, 2000 [1932] §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 [1930], 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 [1932] §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*:⁵ “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 prestidigitações”. *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,

⁵ 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.

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 a respeito da *Gestalt* (subitem 2.1.2).

Em segundo lugar, é importante destacar aquele desprezo pelo desejo burguês de segurança: 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). 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 o 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*.⁶ 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”

⁶ 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 [1953]). Heidegger usa o termo para se referir ao pôr desafiante 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.

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. 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 autossegurança 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 [1940], 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, e é também 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.⁷ É notável, portanto, que Heidegger não apenas tenha citado Jünger como tenha se apropriado da ideia jüngeriana da prefiguração do tipo do trabalhador nas figuras do soldado prussiano e na ordem dos jesuítas... 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.

⁷ A passagem inteira: “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 [1932] §60, p. 196).

Não temos a pretensão aqui de ratificar ou corrigir a reflexão heideggeriana. 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).⁸

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 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,

⁸ 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.

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 [1932] §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: 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 (cf. MARTON, 2010 e especialmente RUBIRA, 2010). A ênfase na liberdade enquanto reivindicação de trabalho, 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 [1932] §61, p. 199).

Mas esse aspecto de eterno retorno no texto jüngeriano não deixa espaço para o sujeito como ponto perspectivador,⁹, mas antes – como o próprio Jünger diz, logo antes do parágrafo citado acima – “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 – Estado, Igreja – institucional 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 concreto das transformações e eventos que marcavam aquela época de passagem, e não só no campo de batalha.

⁹ 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 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).

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 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 [1940], p. 108). A isso podemos remeter uma 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 *eritis-sicut-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 [1932] §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 o Estado – enquanto *locus* de comando – também 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, o 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.¹⁰

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 [1932] §21, p. 92-93).

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, novamente se coloca que 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.

¹⁰ A palavra aqui é *Auftrag*, que além de “encargo”, “mandado”, “incumbência” pode significar também “ordem” e “missão”.

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 quem 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 e ao mesmo tempo é levado a cabo pelo tipo do trabalhador 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 planejadas”; (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 ultrapassee 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’” (LACOUE-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 *paidéia* (formação), *lógos* (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 [1932] §18, p. 88). O que se dá é novamente uma autorreferência de *uma figura que se dá a si mesma no sentido de sua própria objetivação*. Em *Sobre a dor*, 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 [1934] §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 *mudam* efetivamente o seu sentido” (JÜNGER 2000 [1932] §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 ceticismo 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 alemã” (JÜNGER 2000 [1932] §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* (como dissemos anteriormente, do que hoje se denomina de *representação/imaginário social*) 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,

podemos 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, 1998, 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 –, por um lado “o fato decisivo é que nele 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 – e não usamos o termo “resolvido” pois a travessia entre o pensamento de Simmel e a obra jüngeriana somos nós que fazemos. 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, já que o sujeito individual não mais importa, 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 [1932] §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 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, porque – 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 pura 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*. 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”).

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 no item anterior, 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,¹¹ Erich Auerbach estudou a história da transmissão e

¹¹ Como foi exposto, para Heidegger há uma história da metafísica que é menos história no sentido historiográfico que no sentido da instauração de uma metafísica: a distinção entre ser e ente

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).¹² Talvez Jünger, soldado culto que chegou a ler toda a obra de Ariosto durante um intervalo em plena guerra,¹³ tivesse em conta não apenas a releitura dos gregos, mas também toda essa tradição sobre figuração, embora, claro, com Jünger se ausentasse o elemento religioso-escolástico – ao menos explicitamente.¹⁴ 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 [1932] §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 ficionamento inerente à *Gestalt* é completamente encoberto

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.

¹² 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 (AUERBACH, 1997, p. 26-27). “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 eclesiásticos parece indicar que tenha sido mesmo assim” (idem, p. 39). “A interpretação figural”, 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).

¹³ “deixando a nossa direita San Quintín em chamas, dirigimo-nos a Montbréhain, lugar onde descansaríamos. Era uma aldeia grande; ainda não havia sofrido muito com a guerra e nos brindou com alojamentos muito cômodos. [...] Ali tivemos autênticas férias de verão, passávamos o dia sentados em numerosas rotundas construídas na encosta ou nos banhávamos e remávamos no canal. Durante esse período, li com grande prazer, deitado na grama, todo Ariosto” (JÜNGER, 2011 [1920], p. 150).

¹⁴ 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.

pela mitologia política a que ela serve, o que quer dizer que não se admite nenhum grau de flexibilidade. 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 ver 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 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 a constatação 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.