

3

O demônio da técnica

A abordagem de Lacoue-Labarthe se fez importante, portanto, pelo competente esclarecimento do papel da *Gestalt* como configuração da mitologia política do fascismo em sua versão alemã, na época do pós-guerra. Mas o que pretendemos é ir além e, como viemos argumentando, ver como esta mitologia política se colocava num horizonte político e intelectual em que se buscava uma nova totalidade, uma nova *Lei*.

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

3.1

O problema da técnica

Segundo Hermínio Martins, a literatura sociológica a respeito da questão da técnica, entre os séculos XIX e XX, gira em torno de noções tais como “domínio”, “controle” ou “conquista” da natureza e pode ser dividida em duas tradições ideais- típicas: a “Prometeica” e a “Fáustica” – a primeira acentuada

após a Revolução Francesa e a segunda culminando com as reflexões de Heidegger. Sem desconsiderar suas variantes internas, o autor assim as sintetiza:

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

A visão prometeica da técnica teria como expoentes máximos os positivistas franceses que tomaram como ponto de partida a teodiceia de Rousseau, segundo a qual os males humanos surgem na e da sociedade. “Esta sobressocializada teodiceia”, segundo o autor, “foi olhada por muitos pensadores depois da Revolução Francesa como tendo proporcionado um poderoso estímulo às políticas revolucionárias e totalitárias e encontra-se porventura na raiz do ‘desejo de uma revolução total’ que embebe o Idealismo Alemão pós-kantiano”, mas os adeptos da via prometeica – entre eles até mesmo alguns dos críticos mencionados – viam a técnica como “o grande instrumento para o rápido e completo melhoramento da condição humana, em especial da ‘classe mais numerosa e pobre’. Uma sociedade científico-industrial permitiria ultrapassar as estruturas da opressão humana”, aquelas diagnosticadas por Rousseau, “e aceder a uma condição da sociedade e da história liberta dos jugos (‘do governo das pessoas à administração das coisas’, uma fórmula saint-simoniana subscrita por muitos pensadores não-positivistas, socialistas e não-socialistas)” (idem, p. 291). O autor destaca a importância do filósofo e economista francês Saint-Simon (1760-1825), teórico do socialismo utópico.

Martins estabelece uma linha histórica entre essa visão prometeica, surgida pois no pós-Revolução Francesa, e o pensamento presente ao longo de décadas do século XX sobre a “pós-história” (como a ainda recente tese do “fim da história” do economista político Francis Fukuyama), destacando sobretudo a influência da obra do matemático e economista Antoine-Augustin Cournot (1801-1877), influência reivindicada pelo cientista político estadunidense Georges Friedmann num debate em 1949 sobre o tema da industrialização e da tecnocracia, passando

também – em suas particularidades – por Augusto Comte (1798-1857, filósofo francês, fundador da sociologia e do positivismo), pelos socialistas utópicos e pelo marxismo russo (cf. *idem*, p. 291-305). Mas o que nos interessa é apontar que, no caso da visão fáustica da técnica e da ciência, segundo o autor, sua “primeira formulação geral” em “uma abordagem da história mundial” foi a elaborada por Oswald Spengler em sua obra *A decadência do Ocidente*, publicado em 1918, “para coincidir (intencionalmente) com o súbito e completamente inesperado colapso militar e industrial da Alemanha” (*idem*, p. 306). Sua recepção na Inglaterra foi no sentido de “uma das mais bizarras exposições na galeria de horrores intelectual” que se deu “pelo nome de filosofia especulativa ou metafísica da história”, mas sua influência na Alemanha se deu menos em sua pretensão de “totalizar” a história mundial e mais nas leituras que o viam como um diagnóstico, como “ambição de decifrar o enigma do futuro, ao proporcionar, pela analogia com a medicina clínica nela oferecida, tanto um diagnóstico dos tempos como um prognóstico para o Ocidente e para o mundo numa conjuntura de crise grave”, apresentando “uma imagem da técnica e da ciência que, numa ou noutra versão, viria a tornar-se realmente hegemônica na Alemanha da República de Weimar e do Terceiro Reich” (*idem*, p. 306). Segundo Martins, umas das “afirmações mais gerais da imagem fáustica diz respeito à dependência conceitual e ontológica da ciência em relação à técnica”, servindo a ciência sempre a um *a priori* tecnológico, “como disse o heideggeriano de esquerda, Marcuse”, desprezando questões de natureza mais epistemológicas e metodológicas da ciência em trabalhos mais especializados para afirmar o imperativo da manipulação experimental e do controle prático (*idem*, p. 307-308). O autor aponta também questões como a de a tecnologia e as ciências modernas serem um corte ou uma concretização da técnica e da ciência anteriores, assim com aquela outra questão sobre sua relação com particularidades culturais/nacionais em que a técnica moderna seria a manifestação de um *ethos* próprio (cf. *idem*, p. 309 e seg.). Neste último caso, a técnica não derivaria “primariamente de uma racionalidade cognitiva anterior (a ‘razão soberana’), mas pode antes ser vista como manifestadora dos valores básicos (a ‘vontade soberana’) de uma cultura; esta pode ser chamada uma teoria expressivista da técnica” (*idem*, p. 312),

lembrando o autor o peso que tinha, na Alemanha, a noção de *Lebensphilosophie* (“filosofia da vida”). A isso se liga, como destacaremos adiante, a legitimação da técnica e da ciência-como-tecnologia “pelos engenheiros-filósofos na Alemanha de Weimar, os quais procuraram enfatizar as facetas culturais (não-instrumentais, calculativas, transferíveis, universalistas) da técnica” (idem, p. 312).

Por fim, cabe destacar com o autor que a situação e o “clima de opinião” da Alemanha no pós-Grande Guerra favoreciam as análises fáusticas. “A imagem fáustica da guerra moderna foi sempre ‘infinitista’”, já que, segundo ela, “o que está na raiz da técnica moderna é a vontade, a ‘vontade de poder’ que em última análise não passa de ‘vontade de vontade’”, aponta o autor, e embora ele não cite, faz-se óbvia um tipo de recepção da obra de Nietzsche que procuramos destacar neste nosso trabalho. Segue o autor: desta forma, “em agudo contraste com as teorias prometeicas da técnica, de modo nenhum se trata de um princípio de ‘suficiência’, de uma resistência interna ou introjetada ao seu dinamismo, porque nenhum estado de coisas definitivo pode valer como satisfação final para a vontade de poder”; por isso, tais análises contrapõem à fé na racionalidade da história uma visão “destinarista” da técnica e da história:

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

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

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

entender o sucesso tecnológico do ocidente democrático durante e após a Segunda Guerra Mundial (idem, p. 315-316).

Hermínio Martins aponta ainda que, “a despeito do seu profundo desprezo pelo Iluminismo, muitos fáusticos fizeram uma retrospectiva bastante mais alargada da sua putativa genealogia histórico-filosófica dos nossos atuais problemas tecnológicos” (idem, p. 315). Vejamos agora, nos subitens seguintes, como a técnica – num contexto em que seria usada como arma – passa a ser objeto de confrontação intelectual como um elemento fundamental, ou elemento motivador, de um pensamento sobre o *sentido* ou *fundamento da história*.

3.1.1.

A técnica como nova dimensão do trágico: Simmel e Spengler

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

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

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

pertencem potencialmente à esfera do seu desenvolvimento cultural (SIMMEL, 1998, p. 105).

Para Simmel, o conceito adequado para apreender esse fenômeno, o da divisão do trabalho, deve ser observado tanto no nível da produção como no do consumo. Ao trabalho especializado “falta, em função de seu caráter fragmentário, a essência do que é próprio do plano da alma, que de outro modo é facilmente perceptível no produto do trabalho, quando este aparece inteiramente como obra de um único homem” (SIMMEL, 1998, p. 52).

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

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

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

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

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

O êxtase das pessoas para com os triunfos do telégrafo e do telefone geralmente leva-as a desconsiderar o fato de que o que realmente importa é o valor do que se tem a dizer e que, comparada com isso, a velocidade ou vagar dos meios de comunicação é, em geral, uma preocupação que só alcançou a presente situação ilegitimamente.¹

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

Assim, embora o conceito de tragédia da cultura, desenvolvida a partir da dinâmica entre sujeito e objeto tendo em vista o processo do cultivo tenha um caráter a-histórico (ou trans-histórico), como observa Leopoldo Waizbort, é com a modernidade, tendo em vista a circulação do dinheiro mais a divisão do trabalho, que a tragédia da cultura apresenta a “separação cada vez mais acentuada e irreversível de sujeito e objeto”, onde “a forma da objetividade enquanto tal possui uma capacidade de realização limitada”, expandindo-se cada vez mais, “como um moto perpétuo, em progressão geométrica, dominando vastos territórios, sobrepondo-se ao sujeito” e “liberta de qualquer determinação limitadora – tal como era em sua forma original: a forma da objetividade era uma forma intermediária no processo cultural humano” e “os objetos eram meios

¹ SIMMEL, G. **The philosophy of money**. Londres: Routledge, 1990, p. 482 *apud* Rüdiger, *op. cit.*, p. 9.

através dos quais os homens se cultivavam”, enriquecendo sua subjetividade. Agora, na modernidade, a “característica da forma da objetividade afeta [...] os sujeitos naquilo que eles têm de mais profundo: a sua própria subjetividade, que se vê dominada pela forma objetual, ao invés de dominá-la segundo seu desejo”. Para Waizbort, “Simmel, desse modo, como que amplia a um registro universal o fetichismo da mercadoria”, já que a preponderância do objeto sobre o sujeito passa a ser a “situação problemática típica do homem moderno”. Tal primazia “se mostra no fato de que, no presente, os indivíduos se veem cercado por uma infinidade de coisas que não são verdadeiramente importantes para eles, mas também não o deixam de ser”. Por isso Simmel caracteriza o homem moderno “como o antípoda de São Francisco (aquele que nada tinha mas tudo possuía), pois a máxima que o caracteriza só pode ser: *omnia habentes, nihil possidentes* [tendo tudo e nada possuindo]” (WAIZBORT, 2000, p. 129).

Com o dinheiro surgindo como forma mediadora essencial, a “autonomização dos meios frente aos fins que lhes davam sentido é o fato fundamental” a ser destacado, e tal autonomização “dá-se no nível do indivíduo, pois são os indivíduos que tomam os valores atribuídos aos meios como valores próprios aos meios. Assim, aos indivíduos os meios aparecem não mais como mediadores, mas”, diz o autor, “como se eles próprios fossem os objetos visados”, o que se liga a crítica de Simmel “à técnica e à especialização vistas como fins em si mesmas” (idem, p. 138).

Portanto, Simmel pode ser visto, tanto de vista cronológico como especialmente em termos de sua formulação, como transição entre a *Bildung* e as reflexões sobre a técnica do início que ganham corpo na década de 1930. Certo é que o pensamento sobre a técnica, pelo que expusemos no início deste item, não era novo na passagem do século XIX para o XX, e fazia parte da tradição socialista e se fazia obviamente presente na teorização de Karl Marx a respeito do modo de produção capitalista, mas o que se destaca aqui é que tal transição significa o deslocamento do um pensamento historicista ligado à formação do sujeito, com a mediação entre presente e passado, para um pensamento sobre o problema da alienação em que a técnica tem papel fundamental enquanto esfera autonomizada.

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

O caráter *fetichista* de Marx confere aos objetos econômicos à época da produção de mercadorias² constitui apenas um caso especial, modificado, deste destino geral de nossos conteúdos culturais. Estes conteúdos encontram-se na situação paradoxal – e com a elevação da cultura cada vez mais – de terem sido criados por sujeitos e destinarem-se a sujeitos, mas, seguirem, na forma

² Recordemos a definição de Karl Marx em *O Capital* (cap. 1, seção 4), Marx define o fetichismo da mercadoria como a relação social entre as pessoas mediatizada por coisas, ou seja, a relação entre as pessoas se dá como uma relação direta entre as coisas. O termo fetichismo, como sabemos, Marx tirou dos cultos religiosos em que um objeto feito pelo homem ou produzido pela natureza é cultuado com tendo poder próprio, sobrenatural.

intermediária da objetividade, uma lógica de desenvolvimento imanente e com isso se distanciarem tanto de sua origem como de sua finalidade. [...] Mas o que impulsiona os produtos, como produtos do espírito, como se um decorresse do outro, é a lógica cultural dos objetos e não a lógica das ciências da natureza. Aqui temos a fatídica compulsão interna de toda *técnica*, a partir do momento em que ela afastou seu desenvolvimento do emprego imediato (idem, p. 101, grifos no original).

Simmel, portanto, desloca a análise da hipertrofia da técnica do horizonte estrito da economia para aquele mais amplo, designado por seu conceito de cultura, mesmo que destaque a percepção – que Marx designara como fantasmagórica³ – de que um objeto é produto de outro objeto. E é interessante que ele relacione a técnica ao *método*, que em “muitos círculos científicos” surge como “aquilo que se pode chamar conhecimento superficial – uma soma de conhecimentos metodicamente irrepreensíveis, inatacáveis da perspectiva do conceito de saber abstrato, que, no entanto, se distanciam do verdadeiro sentido final de toda pesquisa”, que Simmel considera “naturalmente não a finalidade exterior, mas a finalidade ideal e cultural” (idem, p. 102). Simmel vê esse fetichismo do método tanto nas ciências “duras” como também na filologia assim como na arte, onde a técnica passa a desenvolver “um refinamento sobre o outro, os quais representam apenas aperfeiçoamentos *da técnica*, e não mais os do sentido cultural da arte” (idem, p. 103). Assim, o que “se lastima como sobrecarga de nossa vida com mil superficialidades das quais não podemos nos libertar, como contínuo *estímulo* do homem cultural, é que este não é levado à criatividade”, diz Simmel, “mas ao consumo passivo de mil coisas que nosso desenvolvimento não pode abarcar e que permanecem nele como peso morto” (idem, p. 107).

Configura-se, assim, o que Simmel define como *tragédia da cultura*. Essa “especialização excessiva” que se verifica “em todas as áreas de trabalho”, obrigando-as a um desenvolvimento progressivo segundo suas leis e “com uma inexorabilidade demoníaca” (no sentido grego do *daimon*, termo que relaciona com elementos da natureza ou entidade que rege os afetos humanos ou um lugar, sem distinção prévia entre “bom” ou “mau”), é portanto o que “constitui a tragédia própria da cultura”, já que “as forças aniquiladoras dirigidas contra uma

³ Ou seja, a análise de Marx nesse ponto é mais sofisticada que a citação de Simmel deixa perceber, pois designou o fetichismo especialmente como uma relação *entre as pessoas* que se dá como uma relação fantasmagórica entre as coisas.

essência brotam das camadas mais profundas desta mesma essência”: em vez da integração, condicionamento e cultivo, a cultura agora tem um desenvolvimento próprio, “que consome continuamente forças dos sujeitos, que abarca sujeitos em seu caminho, sem, no entanto, conduzi-los à sua própria altura” (idem, p. 103-104).

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

Em 1931, Spengler publica *O homem e a técnica* (*Der Mensch und die Technik*). Nesta obra se formula uma concepção fáustica da técnica que se assemelha à reflexão de Simmel ao tratá-la pelo *topos* da tragédia. Como em Simmel, a técnica é o produto da ação humana que ganha autonomia, mas em Spengler há dois elementos a serem destacados, que na verdade se conjugam: (i) a concepção antropológica da relação do homem com seu meio se conjuga com um nietzchianismo calcado na vontade de poder, e (ii) a concepção da história em que a técnica, sendo desde sempre como que imanente ao homem, tem um caráter mais totalizante. A diferença fundamental é que, no embate entre cultural e técnica, Spengler privilegia, no que se refere ao grau de importância, a segunda, e como veremos isto se relaciona ao fio nietzschiano de privilegiar a vontade de poder – que ele chamará, na verdade, de “alma” dos seres vivos.

Spengler situa o advento do *problema* da técnica no século XIX, assim como o de sua “relação com a Cultura e a História”, mais especificamente após Napoleão, quando “a técnica mecânica da Europa Ocidental cresceu a proporções gigantescas”, com “as suas cidades industriais, as suas vias férreas, os seus navios a vapor”, que levou ao questionamento: “Qual o significado da técnica? Que sentido tem na História, que valor assume na vida do homem, qual o seu conteúdo moral ou metafísico? Muitas foram as respostas dadas a estas questões”, diz Spengler, que as reduz a duas fundamentais: (i) o desprezo das “realidades técnicas e dos assuntos econômicos, considerando-os exteriores ou, melhor dizendo, inferiores à ‘cultura’”. Depois de Goethe, que na segunda parte de seu

Fausto sondou “o mais profundamente possível esse novo mundo imposto pelos fatos”, tal perspectiva foi seguida por filósofos e historiadores, mencionado Humboldt (1767-1835) e Jacob Burckhardt (1818-1897) (os dois nomes mencionados pelo autor) sendo ainda “subscrito por aqueles literatos e estetas contemporâneos que consideram a composição de um romance mais importante que a concepção de um modelo de motor de avião”; (ii) o materialismo, “esse produto essencialmente inglês, a grande moda dos semicultos da primeira metade do séc. XIX, dos folhetins liberais e das assembleias radicais populares, dos escritores marxistas e ético-sociais que se tinham por pensadores e oráculos”. Se àqueles primeiros “faltava o sentido da realidade”, nestes “estava ausente qualquer sentido da profundidade, quebrando-se os seus ideais pela Utilidade. Tudo o que fosse útil para a humanidade era um legítimo elemento da cultura, era cultura. O resto não passava de luxo, superstição ou barbárie”, sentencia Spengler, mencionado os nomes de Jeremy Bentham (1748-1832, filósofo e jurista inglês), Herbert Spencer (1820-1903, filósofo positivista inglês) e John Stuart Mill (1806-1873, filósofo e economista inglês). “No lugar da autêntica religião de épocas passadas, instala-se a obsessão pelas ‘conquistas da humanidade’, considerando como tais conquistas exclusivamente os progressos da técnica, que poupavam trabalho e permitiam o divertimento” (SPENGLER, 1993, p. 35-37).

Spengler afirma então que a melhor compreensão do “essencial” da técnica deve evitar partir “da técnica da era mecanicista” assim como “da enganadora noção segundo a qual é finalidade da técnica a concepção de utensílios e máquinas”, pois na verdade “a técnica provém de tempos imemoriais e, além disso, não é uma particularidade historicamente localizada, mas antes algo de imensamente geral” (idem, p. 39). E essa “generalidade” diz respeito não só a uma temporalidade imemorial, mas à esfera da relação do homem com a própria natureza, ultrapassando “o âmbito da vida do homem”: se a “maneira de viver do animal” se distingue da do vegetal pela faculdade da livre movimentação no espaço”, possuindo, “em relação à Natureza circundante, uma relativa autonomia e independência”, ela também “necessita de [se] afirmar para que a sua existência ganhe uma significação qualquer, um conteúdo qualquer, uma qualquer superioridade”, então, para descobrir um significado para a técnica, “devemos

partir da alma e apenas dela”, diz Spengler, pois “a livre mobilidade dos animais não é outra coisa senão luta” (idem, p. 39-40).

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

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

Chamamos Progresso ao percurso que efetuamos por esse caminho (idem, p. 41).

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

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

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

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

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

Temos aí a concepção do homem como “criatura carente”, como coloca o filósofo e sociólogo Arnold Gehlen (1904-1976): o homem, animal sem garras ou presas potentes “capazes de fazê-lo demarcar e defender seu território”, enfim, sem “especialização biológica e submetido a ‘uma pressão crônica’”, já que, diferente de todos os outros animais, “não pode delimitar um território comum e próprio, nem saciar de modo constante suas necessidades”. Sendo assim, abrem-se duas frentes: “a) tem mais necessidade que o mais indefeso animal de aprender técnicas de sobrevivência; b) dispondo do único bem que lhe é exclusivo, a capacidade de uma linguagem complexa, é assediado pela urgência de encontrar razões para a sua existência” (COSTA LIMA, 2006, p. 141). Sendo assim, pode-se pensar o surgimento da ciência a partir de uma “história de ascetes internas e laboriosas, de atos de renúncia muito artificialmente cultivados [...]”.⁴ Kant, como apontamos, já usara da noção de homem como animal carente, mas sua formulação se dirigirá para a concepção da esfera moral tendo como fundamento a liberdade, uma concepção iluminista, cuja concepção resultante da história se descola dos ciclos da natureza – em suma, algo bem diferente do vitalismo defendido por Spengler. No viés nietzschiano de (ou na versão de) Spengler, o homem é determinado pela transitoriedade, pelo ciclo natural de nascimento e morte. O “‘homem em si mesmo’ de que se ocupam os filósofos não existe”, e sim “homens de uma época, de uma localidade, de uma raça, com a sua índole congênita individual, que se defrontam, em luta, com um certo mundo, triunfando e sucumbindo”, afirma Spengler, “enquanto o universo circundante prossegue o seu curso com uma indiferença quase divina” (SPENGLER, 1993, p. 44-45). Assim, em contraste com a visão iluminista e cosmopolita de Kant, o vitalismo de Spengler se articula com o culturalismo no viés do movimento *völkisch* e do conservadorismo. E para ele, a “questão de saber se algo é adequado ou não – critério do indivíduo ativo – nada tem que ver com o Verdadeiro ou o falso, valores inerentes ao Observador” (idem, p. 65).

⁴ Gehlen, A. **Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt** (1950), 8^a ed., Athenäum Verlag, Frankfurt a.M. e Bonn, 1966, *apud* Costa Lima, 2006, p. 141-142. Luiz Costa Lima visa, a partir da reflexão de Gehlen, a desenvolver uma teorização sobre as experiências antropológicas fundamentais a partir das quais pensar a distinção (não hierárquica) entre técnica, ciência e filosofia.

Mas da “astúcia ativa” do homem surgiu a história humana. Uma *concepção de história* é, pois, o segundo eixo em que Spengler pensa a técnica, sendo este na verdade diretamente decorrente do primeiro. Já vimos que, para Spengler, o que se denomina por “progresso” é na verdade o desenvolvimento da vida humana no sentido da luta pela vida. No lema do progresso “concebiam-se a História como uma grande senda pela qual a ‘Humanidade’ ia valentemente avançando” (idem, p. 41). Mas, questiona: “para onde se dirigia esse avanço, esse desfile? E por quanto tempo? E para quê?” (idem, p. 42). A vida, como já apontado, é transitória. “Toda a obra criada está destinada à corrupção, todo o pensamento, descoberta ou ação tendem para o esquecimento. Por toda parte se têm descoberto notáveis correntes históricas que se desvaneceram”, afirma o filósofo e historiador. “As ruínas das Culturas já extintas jazem indiscriminadamente em nosso redor. Ao atrevimento de Prometeu, que ousa introduzir-se no céu para se apoderar das potências divinas e as submeter ao homem, sucede a queda. Nestas condições”, pergunta Spengler, “que valor podem assumir as profusas alusões às ‘eternas conquistas da humanidade’?” (idem, p. 43).

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

Para não nos estendermos mais, em que se baseia, em suma, essa tragédia? Segundo Spengler, o “livre-arbítrio” é uma “aberta atitude de rebelião” pois o

homem, “como criador, tem ultrapassado os limites da Natureza, cada uma das suas criações mais se distancia e se apresenta hostil para a Natureza”, e assim,

Eis como se inicia a tragédia humana, uma vez que a Natureza é indubitavelmente a mais forte. O homem não cessa de estar dependente dela, porque a Natureza, a despeito de todos os esforços do homem, continua a tudo englobar no seu seio. Todas as culturas superiores são derrotadas. Há raças inteiras que se subsistem, totalmente enfraquecidas e aniquiladas, sujeitas à perda do poder espiritual, à esterilidade, semelhantes a cadáveres juncando o campo de batalha. A luta contra a Natureza é uma luta sem esperança; apesar disso, o homem irá prosseguir nela até o fim (idem, p. 69).

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

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

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

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

Enfim, esse pensamento spengleriano sobre a técnica pode ser visto como tradução melancólica, como filosofia da história, de um projeto real de domínio técnico levado a cabo pelo modernismo reacionário alemão.

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

Falar do percurso de vitória da técnica é um resto da terminologia do iluminismo. Pode passar, se se vê os cadáveres que este percurso deixa atrás de si no seu caminho. Não há uma técnica em si, como não há uma razão em si; cada vida tem a técnica que lhe é adequada, que lhe é inata. A recepção de uma técnica estranha é um ato de submissão, cujas consequências são tanto mais perigosas quanto este se cumpre, à partida, no espírito. Aqui, a perda tem necessariamente de ser maior do que o ganho. A técnica de máquinas deve ser concebida como o símbolo de uma figura particular, a do trabalhador – se alguém se servir das suas formas faz o mesmo que se assumisse o ritual de um culto estranho (JÜNGER 2000 [1932] §23, p. 96).

Como já dissemos a respeito da figura do trabalhador, e como já se delineava no ensaio *A mobilização total*, trata-se de um processo desindividualizado. É assim que Jünger analisa a nova situação dos três estados

sociais tradicionais: guerreiros, clero e campesinato. Se o capricho do general de artilharia “que queria saber disparada a salva de honra sobre o seu túmulo não por canos estriados mas pelas velhas espingardas carregadas pela boca” e se o “soldado real só de má vontade empunha os novos meios de guerra que a técnica lhe põe à disposição”, por outro lado, nos exércitos modernos, “armados com os últimos meios técnicos, já não esgrima uma classe guerreira pertencente a um estado que se serve destes meios técnicos, mas estes exércitos são a expressão guerreira que a figura do trabalhador se concede”. Da mesma forma, “já não se pode falar em geral de um estado campesino onde o camponês se serve da máquina”. Agora, trabalhando com forças de cavalos a vapor em vez dos velhos animais, ele “já não pertence a nenhum estado. Ele é trabalhador sob condições particulares”, atuando “na destruição da ordem dos estados tanto como os seus antepassados que imediatamente se entregaram à indústria”. Assim, o “novo questionamento ao qual se vê submetido consiste para ele, não menos do que para o trabalhador industrial, *em representar a figura do trabalhador ou em desaparecer*” (idem §23, p. 97, grifo nosso).

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

Ou seja, cada vida tem a técnica que lhe é adequada e, como veremos, para Jünger a emergência avassaladora da técnica naquela época não será tomada, como em Spengler, no sentido trágico da criatura dominando o criador. Como já apontamos, Jünger fala de uma “mudança de plano”, e adiante veremos em que sentido tal mudança para o plano do trabalho significa a constituição de uma nova totalidade em que a técnica é assumida como elemento central e em que a natureza planificada do trabalho substitui a velha natureza idílica dos românticos.

Antes de encerrarmos este subitem, cabe destacar a importância de Simmel – que já adiantamos na apresentação deste trabalho (cf. p. 17) – no sentido de ser

o primeiro a pensar e elaborar conceitualmente o problema da técnica e, além disso, o fato de que sua noção de “tragédia da cultura” não implica desconsiderar a peculiaridade do problema da técnica no mundo contemporâneo, pelo contrário. A ênfase de Simmel sobre, especialmente, a circulação do dinheiro e a divisão do trabalho colocam o problema sob o prisma da modernidade, mais especificamente do mundo capitalista e pós-revolução industrial. “O processo de objetivação dos conteúdos culturais impregna todos os aspectos da cultura moderna ou ‘evoluída’, implicando a separação dos meios sobre os fins da vida. O *telos* da ação”, expõe José Luís Garcia, “encontra-se perdido diante da influência distanciadora da economia monetária, da ciência e da tecnicidade. A ‘relação espiritual’ com o mundo em que se inscrevem a ciência e a técnica surge como sendo idêntica à do dinheiro”, segue o autor, “onde todos se movem e são movidos por uma ‘rede teleológica’ entre meios e fins. [...] A divisão do trabalho implica a separação do trabalhador dos meios e do produto do trabalho, a produção separa-se do consumo, o sujeito distancia-se das realidades da vida, a ciência e a tecnologia dos seus fins, enfim, a cultura objetiva afasta-se tragicamente da subjetiva”. (GARCIA, 2007, p. 318-319). Mas para Simmel a autonomização da técnica representava antes um desafio para a subjetividade – que alargara seus horizontes no mundo moderno – que um índice de fatalidade.

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

3.1.2.

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

Jeffrey Herf, em seu *O modernismo reacionário*, procurou examinar o “paradoxo cultural da modernidade”, o “fato de certos pensadores alemães terem

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

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

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

O contexto da Alemanha após a Grande Guerra era de crise econômica e de radicais polaridades políticas que resultavam facilmente em violência, ou seja, era um contexto o menos tranquilo possível em que

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

Do mesmo modo – diz o autor – que os ideólogos do movimento *völkisch*, esses “revolucionários conservadores buscavam uma revolução político-cultural que revitalizasse a nação”, e eram reacionários “porque se opunham aos princípios de 1789 e, no entanto, encontravam no nacionalismo uma terceira força, ‘além’ do capitalismo e do marxismo” (idem, p. 24).

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

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

É na exposição de Schmitt sobre “a era das neutralizações e despolitizações” que ele se concentra na questão da técnica, colocando-a em perspectiva histórica. Para Schmitt, os russos “tomaram o século XIX europeu ao pé da letra, reconheceram-no em seu núcleo essencial e tiraram as últimas consequências de suas premissas culturais”, levando “a sério a antirreligião da tecnicidade” e criando “um Estado que é mais e mais intensivamente estatal do que jamais o foi um Estado de príncipe absolutista, de Filipe II, de Luiz XIV ou de Frederico, o Grande”. E a compreensão disso se dá “a partir do desenvolvimento europeu do último século”, mas isso também “completa e sobrepuja ideias especificamente europeias e mostra numa enorme intensificação o núcleo essencial da moderna história da Europa” (SCHMITT, 1992 [1932], p. 107).

Schmitt busca apontar então “os degraus em que se movimentou o espírito europeu dos últimos quatro séculos, e as variadas esferas espirituais em que ele encontrou o centro de sua existência humana” (idem, p. 107). O foco é o que ele chama de “*setores centrais alternantes*”: quando uma área se torna central, diz Schmitt, “os problemas das outras áreas passam a ser solucionados a partir daquela, e só ficam valendo como problemas de segunda ordem, cuja solução vem por si mesma, bastando que se solucionem os problemas da área central” (idem, p. 112), e mesmo o Estado “toma sua realidade e sua força sobretudo a partir da respectiva área central, porque os temas polêmicos decisivos dos agrupamentos de amigo e inimigo se determinam igualmente segundo as áreas de atividade decisivas” (idem, p. 113). E a mudança de tais áreas centrais é o que determina a própria passagem entre as épocas. Assim, a primeira “clara” e “especialmente nítida” virada histórica se deu na “transição da teologia do século XVI para a metafísica do século XVII, isto é, para aquela grande época não apenas metafísica

mas também científica da Europa, os legítimos tempos heroicos do racionalismo ocidental”, época “do pensamento sistematicamente científico” que “abrange simultaneamente Suarez e Bacon, Galilei, Kepler, Descartes, Grotius, Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz e Newton” e em que todos “os incríveis conhecimentos matemáticos, astronômicos e de ciência natural” foram “integrados em um grande sistema metafísico ou ‘natural’”, sendo que “são todos os pensadores metafísicos em grande estilo e até mesmo a superstição característica deste tempo é cósmico-racionalista, na forma da astrologia”. A segunda virada se dá no século XVIII que “afasta a metafísica, com a ajuda da construção de uma filosofia deística, e é uma vulgarização em grande estilo, esclarecimento, apropriação literária dos grandes acontecimentos do século XVII, humanização e racionalização”; mas “o pathos específico” desse século “é o da ‘virtude’, seu conceito mítico a *vertu*, dever. Mesmo o romantismo de Rousseau ainda não arrebenta conscientemente os limites das categorias morais”, diz Schmitt, para o qual uma “expressão característica deste século é o conceito de Deus de Kant, em cujo sistema Deus aparece ainda, como se disse de um modo um tanto grosseiro, apenas como um ‘parasita da ética’”, sendo que “cada termo desta ligação de palavras ‘crítica da razão pura’ – crítica, pura e razão – dirige-se polemicamente contra dogma, metafísica e ontologismo” (idem, p. 109). Já o século XIX é, para o jurista, um “século de uma ligação aparentemente híbrida e impossível de tendências estético-românticas e econômico-técnicas”, pois, no primeiro caso, (i) o romantismo do XIX significa “apenas a etapa intermediária do estético entre o moralismo do século XVIII e o economicismo do XIX, apenas uma transição que se efetuou graças à estetização de todas as regiões espirituais, e aliás muito facilmente e com sucesso” (idem, p. 109);⁵ no segundo caso, (ii) o técnico aparece nesse século “na mais estreita ligação com o econômico, como ‘industrialismo’”, cujo “exemplo característico”, para Schmitt, é “a conhecida construção da história e da sociedade do sistema marxista”. Mas o fato é que no XIX “o progresso técnico se torna tão

⁵ Para Schmitt, pois, “o caminho do metafísico e do moral até o econômico passa pelo estético, e o caminho pelo consumo estético e pelo gozo, tão sublimes, é o caminho mais seguro e mais cômodo para a economicização universal da vida espiritual e para uma constituição espiritual que encontra suas categorias centrais da existência humana na produção e no consumo. Em seu prolongamento espiritual o esteticismo romântico serve ao econômico e ele é um típico epifenômeno” (idem, p. 109-110).

assombroso e conseqüentemente se alteram as situações sociais e econômicas tão depressa, que todos os problemas morais, políticos, sociais e econômicos são apanhados pela realidade deste desenvolvimento técnico”, surgindo em torno da técnica uma “tecnicidade mágica no lugar da religiosidade mágica”, uma “religião do milagre da técnica, das realizações humanas e da dominação da natureza” (idem, p. 110). Da mesma forma, a noção de “progresso” se desloca da esfera moral – que dominava do século XVIII – para a da economia ou da técnica (idem, p. 111-112).

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

Cabe aqui recordar o que já apontamos no capítulo anterior: na formulação schmittiana, em que se apropria do pensamento de Hegel, a definição do inimigo diz respeito a uma “diferença ética (não no sentido moral, e sim pensada no sentido da ‘vida absoluta’ no ‘eterno do povo’), como um estranho que deve ser negado em sua totalidade viva” (SCHMITT, 1992 [1932], p. 89). Isto quer dizer que, ao recorrer à teologia e à metafísica como fatores estruturantes da vida política, Schmitt procura se contrapor à “metafísica liberal” que proclamava a era de objetividade e neutralidade – o que se liga à sua tese sobre a secularização.

É assim, pois, tematizando uma área central que é o centro de uma metafísica que orienta uma sociedade e estrutura a ordem política que Schmitt teoriza a passagem para a “época liberal”.

o essencial me parece contudo localizar-se no fato de que a área central de até então foi abandonada por ser uma região de disputas, e que se procurou uma outra área neutra. A área central de até então vem a ser neutralizada, pelo fato de deixar de ser a área central, e sobre o solo da nova área central espera-se encontrar aquele mínimo de concordância e premissas comuns que possibilita segurança, evidência, entendimento e paz. Com isto estava tomado o caminho rumo à neutralização e à minimalização e era aceita a lei segundo a qual a humanidade europeia ‘se alinhou’ para os séculos seguintes e que formou o seu *conceito de verdade* (idem, p. 114).

O problema da crença na técnica, nessa “tecnicidade mágica”, é então que ela “baseia sua evidência apenas no fato de que se poderia crer ter encontrado na técnica o solo absoluta e definitivamente neutro”, pois “aparentemente não existe nada de mais neutro do que a técnica”, que “serve a qualquer um assim como a rádio, que pode ser usada para notícias de todos os tipos e de qualquer conteúdo, ou assim como o correio, que promove suas remessas sem levar em conta o conteúdo”. Para Schmitt, a “neutralidade da técnica é sempre somente um instrumento e arma, e justamente porque ela serve a qualquer um” (idem, p. 115).

A solução para isso, como já se depreende do que já expusemos, é que a técnica, já em posição de domínio no lugar da economia, seja retirada dessa dimensão de suposta neutralidade para que seja mobilizada pela politização. É nesse ponto em que o pensamento de Schmitt se diferencia, como vimos, do de Heidegger, tendo, no entanto, um pressuposto comum: como coloca Kervégan, podemos “considerar a proposição de Heidegger sobre ‘a era das concepções do mundo’ como um prolongamento filosófico da reflexão político-histórica de Schmitt sobre ‘a era das neutralizações e das despolitizações’”. Ou seja, elas se encontram no apontamento do caráter propriamente moderno das visões de mundo (*Weltanschauungen*) e das imagens do mundo (*Weltbilder*) – e o autor aponta, nesse sentido, a influência difusa do historiador e filósofo (e contemporâneo de ambos) Oswald Spengler no que diz respeito à sucessão de *Weltbilder*, coisa que remete também ao também filósofo e historiador Wilhelm Dilthey (1833-1911), com a diferença de que em Schmitt há uma sucessão de cada *Weltbild* no sentido já exposto. Em Heidegger “essa configuração, própria do período da concretização-término da metafísica, pressupõe a interpretação cartesiana do homem como sujeito, e se traduz pela representação do mundo como ‘sistema’”,⁶ e é “significativo que, tanto em Schmitt quanto em Heidegger, a reflexão crítica sobre a modernidade, que insiste em sua dimensão política ou metafísica, acabe no problema da técnica” (KERVÉGAN, 2006, p. 89-90).

No caso específico de Schmitt, Kervégan aponta que o jurista reconhece a influência que teve, em sua formulação do conceito de Estado total, o ensaio *A*

⁶ O autor cita o texto de Heidegger “L’ère des conceptions du monde”. **Chemins**. Paris: Gallimard, 1962.

mobilização total de Jünger (idem, p. 92). Embora, como diz o autor, pela “própria banalidade” da afirmação da mecanização do mundo Schmitt se situe na corrente de pensamento que tem Jünger como figura marcante, o que importa destacar – como faz o próprio autor – é que, pela via própria da politização como saída para a era das neutralizações, Schmitt vê essa saída mesma como “o momento de sua constituição como *totalidade*” (idem, p. 94). O que quer dizer: sair da era da neutralização implica ter o domínio total na era da técnica. Mas é com Jünger que os termos *domínio* e *técnica* se conjugam de forma radical, como vimos no capítulo anterior.

Para Schmitt, a geração alemã precedente “estava tomada por um estado de ânimo de decadência cultural que já se manifestava antes da Guerra Mundial e que não precisou de maneira alguma esperar pela derrota do ano de 1918 e pela *Decadência do Ocidente*, de Spengler”, estado de ânimo esse que, segundo Schmitt, também se fazia presente em Max Weber (SCHMITT, 1992 [1932], p. 117). Dado que uma organização social dirigida por técnicos é “uma sociedade sem liderança e direção”, cabe então perceber que a técnica “não é mais terreno neutro no sentido daquele processo de neutralização, e toda política forte há de se servir dela” (idem, p. 119). Deve-se perceber que

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

Assim, cabe reconhecer na aparência demoníaca da técnica justamente uma metafísica *humana* que se impõe sobre a própria natureza. Contra o “estado de ânimo daquela geração que via na era da tecnicidade apenas a morte espiritual ou mecânica carente de alma”, Schmitt defende o reconhecimento do “pluralismo na vida espiritual” e o de que “a área central da existência espiritual não pode ser região neutra e que é falso resolver um problema político com antíteses de mecânico e orgânico, morte e vida”, diz Schmitt, parecendo recorrer aos termos

jüngerianos. Por fim, “Espírito luta contra espírito, vida contra vida, e é da força de um saber íntegro que surge a ordem das coisas humanas. *Ab integro nascitur ordo*” (idem, p. 120) – “A ordem nasce novamente”.⁷

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

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

Nietzsche concebe os valores como condições de possibilidade da vontade de poder, isto é, do caráter fundamental do ente. Nietzsche pensa a entidade do ente essencialmente como condição, como possibilitador, como capacitador, como *ἀγαθόν* [o “bem”]⁸. Ele pensa o ser de maneira inteiramente platônica e

⁷ Schmitt utiliza uma versão sintética de uma frase presente em *Bucólica IV* do poeta Virgílio (70 ac – 19 ac) *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo* – “A grande marcha dos séculos começa novamente”, traduzindo a esperança do começo de um novo mundo ou época.

⁸ “Em termos gregos e mesmo ainda platônicos, *ἀγαθόν* significa o que é apto, aquilo que é apto para algo e que torna mesmo uma outra coisa apta (HEIDEGGER, 2007b [1940], p. 170).

metafísica – mesmo como aquele que inverte o platonismo, mesmo como antimetafísico (HEIDEGGER, 2007b [1940], p. 170).

Heidegger expõe a passagem da época medieval cristã para o tempo moderno como transposição da “salvação” do além para o autodesdobramento livre das faculdades criadoras do homem, e na busca de novos caminhos para a certeza e verdade a pergunta sobre o método acompanha a resposta de Descartes com o *ego cogito, ergo sum* (“eu penso, logo sou”). Assim, ao homem como medida e fundamento da certeza e da verdade corresponde a autolegislação humana. Esse é o solo “a partir do qual podemos compreender pela primeira vez de maneira suficiente a doutrina nietzschiana do homem como o legislador do mundo e reconhecer a origem da metafísica da vontade de poder e do pensamento valorativo aí incluído” (idem, p. 99).

A certeza da sentença cartesiana “determina a essência de todo conhecimento e de tudo o que é passível de ser conhecido, isto é, a essência da *mathesis*, do elemento matemático”. E o elemento “matematicamente acessível, seguramente calculável no ente que não é o próprio homem, na natureza inanimada, é a *extensão* (o elemento espacial), a *extensio*, que inclui *tanto* o espaço *quanto* o tempo”, em que *extensio* e *spatium* são equiparados. “Por isso”, diz Heidegger, “o âmbito não humano do ente finito, a ‘natureza’, é concebido como *res extensa*”, que por sua vez, como já destacamos novamente, corresponde à representação, *vor-stellen*, colocar-diante.

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

Diante desse “novo mundo e sua humanidade” – recordemos aqui da passagem inicial de *O Trabalhador*, em que Jünger conclamava a uma nova humanidade –, dizia Heidegger: “nós mesmos somos testemunhas de uma lei secreta da história, uma lei segundo a qual um povo não consegue mais fazer frente à metafísica que emergiu de sua própria história no instante justamente em que essa metafísica se transforma no incondicionado”. Naquele momento se

mostrava “o que Nietzsche já reconhecera metafisicamente, o fato de a ‘economia maquinal’ moderna, o cálculo total de todo agir e planejar em sua forma incondicionada, exigir uma nova humanidade, que vai além do homem até aqui”. Assim,

Não é suficiente que se possuam tanques, aviões e aparelhos de comunicação; também não é suficiente que se disponha de homens em condições de servir a tais coisas; não é suficiente nem mesmo que o homem domine a técnica, como se ela fosse algo em si indiferente e estivesse para além de utilidade e prejuízo, de construção e destruição, algo útil para qualquer um e para qualquer finalidade. Carece-se de uma humanidade, que esteja de ponta a ponta sintonizada com a essência fundamental e única da técnica moderna e de sua verdade metafísica, isto é, que se deixe dominar totalmente pela essência da técnica, a fim de dirigir e utilizar assim precisamente os processos e possibilidades técnicas particulares. No sentido da metafísica de Nietzsche, só o além-do-homem está sintonizado com a “economia maquinal” incondicionada, e, inversamente, essa economia necessita do além-do-homem para erigir o domínio incondicionado sobre a terra (idem, p. 123).

O pensar de Heidegger sobre a técnica confunde-se com o pensar a respeito do sujeito enquanto fundamento da certeza e da verdade, e, conseqüentemente, do domínio. No capítulo anterior vimos a conexão das reflexões de Heidegger sobre o desdobramento do indivíduo, que antes fundamentava a unidade e universalidade, para o *tipo* na era maquinal, como a formulação jüngeriana. Vimos que a isso Heidegger contrapunha uma restrição do eu em sua abertura para o ente. (Com Blumenberg, como vimos, temos uma revalorização de uma antropologia no sentido de se reconhecer como legítima a criação de um *mundo* secular, na legitimidade da autolegislação humana). Segundo Heidegger, como vimos acima, a economia maquinal torna-se o incondicionado que exige, por sua vez, uma nova humanidade, uma além-do-homem – o que se adequa, novamente, à proposição presente em Jünger. O super-homem, para Jünger, também era a antevisão do tipo do trabalhador.

Trata-se muito mais de procurar a figura do trabalhador num plano a partir do qual quer o singular quer as comunidades devem ser concebidas como alegorias, como representantes. Representantes do trabalhador, neste sentido, são tanto as supremas sublimações do singular, tais como foram suspeitadas já antes no super-homem,⁹ como também aquelas comunidades que vivem como formigas no encanto da obra, a partir das quais a reivindicação da peculiaridade é considerada

⁹ Reproduzimos a nota de Jünger: “E isso através do *medium* do indivíduo burguês”.

como uma manifestação inadequada da esfera privada. Ambas estas atitudes de vida se desenvolveram na escola da democracia; de ambas se pode dizer que passaram por ela e que doravante, a partir de duas orientações aparentemente opostas, participam no aniquilamento das velhas valorizações. Mas ambas são, como foi dito, alegorias da figura do trabalhador, e a sua íntima unidade mostra-se na medida em que a vontade da ditadura total se reconhece no espelho de uma nova ordem enquanto vontade de Mobilização Total (JÜNGER 2000 [1932] §11, p. 73).

Em sua conferência *A questão da técnica*, proferida já em 1953, Heidegger retoma o fio de suas reflexões anteriores. Convencionalmente, destaca Heidegger, considera-se a técnica um meio para fins e um fazer do homem. Tal concepção corrente sobre a técnica pode, “por isso, ser chamada de determinação instrumental e antropológica da técnica”. A ênfase na técnica como meio para fins, ou seja, a concepção instrumental da técnica faz com que tudo se reduza “ao lidar de modo adequado com a técnica enquanto meio. Pretende-se, como se diz, ‘ter espiritualmente a técnica nas mãos’. Pretende-se dominá-la. O querer-dominar se torna tão mais iminente quanto mais a técnica ameaça escapar do domínio dos homens” (HEIDEGGER, 2007a [1940], p. 376).

Heidegger retoma as quatro causas aristotélicas¹⁰ para destacar que elas, em seu conjunto, “deixam vir à presença (*Anwesen*) o que ainda não se apresenta. Por isso, são unitariamente dominados por um levar, que leva à luz o que se apresenta” (idem, p. 379). Por outro lado, diz Heidegger, “há muito tempo” tem-se o costume “de representar as causas como o que opera efeito. Efetuar significa então: visar resultados, efeitos. A *causa efficiens*, uma das quatro causas, determina de modo exemplar toda causalidade” (idem, p. 377). Isto se liga à ênfase na produção.

O produzir leva do ocultamento para o descobrimento. O trazer à frente somente se dá na medida em que algo oculto chega ao desocultamento. Este surgir repousa e vibra naquilo que denominamos o desabrigar (*Entbergen*).¹¹ Os gregos têm para isso a palavra *ἀλήθεια*. Os romanos a traduzem por “*veritas*”. Nós dizemos

¹⁰ “Há séculos a filosofia ensina que há quatro causas: 1. a *causa materialis*, o material, a matéria a partir da qual, por exemplo, uma taça de prata é feita; 2. a *causa formalis*, a forma, a figura, na qual se instala o material; 3. a *causa finalis*, o fim, por exemplo, o sacrifício para o qual a taça requerida é determinada segundo matéria e forma; 4. a *causa efficiens*, o forjador da prata que efetua o efeito, a taça real acabada. Se remetermos o instrumental à causalidade quádrupla, desocultar-se-á o que a técnica é representada como meio” (idem, p. 377).

¹¹ Também: *desvelamento*.

“verdade” e a compreendemos costumeiramente como a exatidão da representação (idem, p. 378).

Assim a técnica é um modo de desabrigar, de desvelar. “A técnica se essencializa no âmbito onde acontece o desabrigar e o desocultamento, onde acontece a ἀλήθεια [verdade]” (idem, p. 381). Heidegger recorda que, na antiga filosofia grega, o termo correspondente à técnica (τέχνη, *téchne*, que significa arte, técnica e ofício), e por isso o trabalho do artesão, se ligava à dimensão da poesia, e esta, por sua vez, à da ciência. Mas, o desabrigar que domina a técnica moderna

não se desdobra num levar à frente no sentido da ποίησις [poesia]. O desabrigar imperante na técnica moderna é um desafiar que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal. Mas o mesmo não vale para os antigos moinhos de vento? Não. Suas hélices giram, na verdade, pelo vento, permanecem imediatamente familiarizadas ao seu soprar. O moinho de vento, entretanto, não retira a energia da corrente de ar para armazená-la (idem, p. 381).

Esse pôr desafiante exige que cada vez mais o assim invocado esteja novamente disponível para uma encomenda ulterior. “O que assim é invocado tem sua própria posição (*Stand*). Nomeamos essa posição de subsistência (*Bestand*)”, diz Heidegger.

A palavra significa aqui algo bem mais essencial do que somente “previsão”. A palavra “subsistência” eleva-se agora à categoria de um título. Ela significa nada menos do que o modo pelo qual tudo o que é tocado pelo desabrigar desafiante se essencializa. Aquilo que subsiste no sentido da subsistência não nos está mais colocado diante de nós como um objeto (idem, p. 381).

Assim, pelo exemplo dado pelo próprio Heidegger, um meio de transporte aéreo disposto na pista de decolagem é um objeto, mas, essa máquina disposta na pista de decolagem permanece ali “apenas enquanto subsistência, na medida em que é solicitada para assegurar a possibilidade do transporte. Para tanto, ela mesma necessita estar pronta a fim de ser solicitada em toda a sua estrutura, em cada uma de suas partes, isto é, deve estar pronta para a partida”, diz Heidegger, para logo em seguida, num parêntese, contestar a definição de Hegel da máquina como instrumento autômato – “Vista a partir da subsistência, a máquina é pura e

simplesmente não autônoma; pois ela tem sua posição unicamente a partir do requerer do que é possível de ser requerido” (idem, p. 383).

Segundo “o cálculo historiográfico”, diz Heidegger, “o início da moderna ciência da natureza reside no século XVII. Em contrapartida, a técnica das máquinas de força somente se desenvolve na segunda metade do século XVIII. No entanto”, diz, “o que para a concepção histórica é o mais tardio, a técnica moderna, em relação à essência que nela impera, é o historicamente mais primordial” (idem, p. 386-387). O que quer dizer: da mesma forma que foi importante para metafísica da vontade de poder que Nietzsche concebesse toda a filosofia ocidental como instauradora de valores, foi importante que, ao se tratar da *Gestalt* do trabalhador [...] que em algum lugar *Gestalt* e trabalho tenham sido pensando juntos (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 60), e isto fora feito primeiramente por Hegel. Heidegger cria um termo, *Ge-stell*, que vem sendo traduzido como “armação” ou “composição”, correspondente ao modo extremo da história da metafísica: “Denominamos agora aquela invocação desafiadora que reúne o homem a requerer o que se descobre enquanto a subsistência de *armação* (*Ge-stell*)” (HEIDEGGER, 2007a [1953], p. 384). *Gestell*, pois, não é algo meramente técnico, “mas o modo segundo o qual a realidade se desabriga como estoque de reserva disponível” (ARAUJO, 2012, p. 222). Enfim, mais que uma preocupação “ecologista” (da forma como o pensamento de Heidegger pode ser apropriado) ante a destruição da natureza e da cultura pela técnica, a reflexão heideggeriana se põe novamente no pensar a respeito do entendimento do ser. Na era da técnica ou da perspectiva tecnológica, “fins últimos como servir a Deus, à sociedade ou aos amigos, ou mesmo a nós mesmos já não fazem sentido para nós. Seres humanos, nesta perspectiva, tornam-se um recurso para ser usado [...] como qualquer outro” (DREYFUS, 2006, p. 362).

Heidegger, portanto, quer pensar a técnica em sua essência. E afirmava que a abertura para pensar essência da técnica nos situaria numa exigência libertadora.

A ameaça dos homens não vem primeiramente das máquinas e aparelhos da técnica cujo efeito pode causar a morte. A autêntica ameaça já atacou o homem em sua essência. O domínio da armação ameaça com a possibilidade de que a entrada num desabrigar mais originário possa estar impedida para o homem,

como também o homem poderá estar impedido de perceber o apelo de uma verdade mais originária.

Assim, pois, onde domina a armação, há *perigo* em sentido extremo (HEIDEGGER, 2007a [1953], p. 390).

“Mas onde há perigo, cresce/ também a salvação”, diz o trecho do poema “Patmos”, de Hölderlin, citado por Heidegger. A conclusão de sua conferência sobre a técnica, quase dez anos após o final da Segunda Grande Guerra, vem com um chamamento para retomarmos o pensar sobre a técnica em sua concepção antiga. “Outrora τέχνη [*téchne*] era também chamado aquele desabrigar que produz a verdade no brilho do que aparece”, diz. “Outrora, o produzir do verdadeiro no belo também era chamado de τέχνη. A ποίησις [*poiesis*] das belas artes também era chamada de τέχνη (idem, p. 395). O questionamento sobre a essência da técnica dará de volta o mistério à arte, em oposição à estética. “Quanto mais nos aproximarmos do perigo, de modo mais claro começarão a brilhar os caminhos para o que salva, mais questionadores seremos. Pois o questionar é a devoção do pensamento” (idem, p. 396).

Assim, o direcionamento das reflexões de Schmitt e Heidegger a respeito da técnica levam a propostas diferentes, estando Schmitt – com sua ênfase no domínio político da técnica – o mais próximo do modernismo reacionário. Schmitt, como já víamos no capítulo anterior, estabeleceu o político numa base antropológica em que o fundamento primeiro é a contraposição amigo-inimigo. Já Heidegger trouxe um legado filosófico no sentido de localizar o *ser* na linguagem, mais especificamente na linguagem poética e artística. Desta forma, Heidegger estaria também em contraposição direta com relação a Spengler, que, por sua vez, como vimos, queria se contrapor ao pensamento romântico sobre a linguagem para fundamentá-la na vontade de poder, elemento a partir do qual procurou pensar a técnica. Vemos, pois, que tais diferenças se colocam numa base de entendimento comum no que diz respeito à técnica.

Além disso, no capítulo anterior já colocamos que a reflexão heideggeriana, embora se pretendesse filosófica e não política, tinha elementos em comum com o pensamento reacionário da época no que diz respeito à busca de um novo enraizamento. No caso de suas reflexões sobre o poético e sobre a obra de

arte, não pretendemos nos aprofundar aqui pois foge do escopo do trabalho, mas cabe apontar que (i) sua concepção da verdade se dá como um “brilhar/aparecer” (*Scheinen*) que se dá através da obra; (ii) que a obra artística e poética se afastam radicalmente da ciência moderna e da reflexão filosófica que lhe acompanha (no sentido de pensar, teorizar, fixar o já posto, atendo-se ao mundo enquanto *mundano*), baseando-se no jogo entre velamento e ocultamento e aproximando-se, assim, de uma ênfase platônica, além de aristocrática (cujas ênfases recaem no grande filósofo ou grande poeta como fundador, em vez do dirigente político); e (iii) defende uma concepção autorreferente da linguagem filosófico-poética. Os três elementos permitem que se veja aí um “caráter fortemente epifânico” na linguagem heideggeriana, “muitas vezes próxima da retórica sacra ou mesmo de um texto religioso” (COSTA LIMA, 2012, p. 178).

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

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

Passemos agora para uma abordagem não totalizante da técnica para em seguida voltarmos para nossa própria abordagem da obra jüngeriana.

3.2.

Técnica e totalidade

3.2.1.

A *tékhnē* no horizonte da modernidade: a abordagem de Hans Blumenberg

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

O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (BENJAMIN, 1994, p. 226).

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

Em “‘Imitação da natureza’: contribuição à pré-história da ideia do homem criador”, artigo escrito em 1957 numa perspectiva histórico-filosófica, Hans Blumenberg revela a sombra teológica que impulsiona a noção de sujeito criador,

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

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

O cosmo é necessário apenas em uma parte factual desse universo e permanece em aberto todo um espaço para o ser irrealizado – que, por certo, ainda será por muito tempo uma reserva inquestionável de Deus, e indisponível para as perguntas do homem sobre suas próprias possibilidades. Pela primeira vez, esse espaço, em suma ontológico, se torna implícito na discussão do conceito de onipotência e é compreendido como pano de fundo da realidade do mundo. É certamente um pensamento por excelência *religioso*, porquanto o mundo perdeu não só sua autocompreensibilidade, como agora seu conteúdo, que, a partir de então, só pode ser compreendido como um ato de decisão especificamente divina. Ao mesmo tempo, contudo, aqui também se alarga a base da crítica *filosófica*, de que se origina uma pleora de questões relativas à consciência. Considerar o mundo como fato é a pressuposição ontológica para a possibilidade – em síntese,

para o impulso e a atração – de pensar no espaço do irreal, através do factual não atualizado, condição para que o originalmente humano se ponha no âmbito do não realizado, para executar algo autenticamente “novo”, passível de avançar, a partir da imprescindibilidade da “imitação da natureza”, no espaço inexplorado pela natureza (idem, p. 120-121).

O decisivo, como destaca o autor, é “identificar algo sobre a ampliação da *incongruência entre ser e natureza* e, dessa maneira, algo sobre a relevância do espaço da originalidade criadora” (idem, p. 122, grifo nosso).¹² Com Descartes, a dissociação entre ser (o universo infinito das possibilidades) e a natureza (mundo finito) fundamenta o pensamento científico, onde a hipótese se dirige para o desvendamento das leis ocultas, *sob* as formas da natureza, para o maior domínio e transformação da própria natureza.

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

O *topos* da imitação da natureza encobre a incompreensibilidade da originalidade humana, considerada uma violência metafísica. Tais *topoi* atuam em nosso mundo do mesmo modo que, nas exposições modernas, os títulos naturalistas dados a quadros abstratos. O informulável é o indefensável. O paraíso consistia em ter um nome para cada coisa e, pelo nome, ter segurança. Onde fracassa o *lógon didónai* (em seu duplo sentido de dar uma explicação ou de justificar), tende-se a falar do “demônio” das coisas, como, para nossa questão, comprova a expressão tão empregada de “o demônio da técnica” (idem, p. 95).

Já no que diz respeito especificamente ao século XIX, século de intensas transformações materiais, sociais e de efervescência política e intelectual, temos a

¹² O autor deixa claro que “não se pode cogitar esse processo como ‘orgânico’, nem o atribuir à férrea marcha da necessidade histórica, que, *a posteriori* – e, ainda assim, dependente da seleção indispensável de elementos em uma pesquisa dessa ordem –, ele parece ter em si” (idem, ib).

configuração de uma tensão que apresenta uma dinâmica aparentemente contraditória. Primeiro, há (i) “o antagonismo entre construção e organismo, entre arte e natureza, entre vontade de forma e forma atualizada, entre trabalho e permanência” (idem, p. 96), como argumenta Blumenberg.

A criação humana vê seu campo de ação entorpecido pelo dado. Nietzsche formulou de modo mais agudo essa situação ao dizer, no *Zarathustra*, que ‘quem quiser ser um criador no bem e no mal, deve primeiro ser um exterminador e romper valores. Assim o mal supremo pertence ao mais elevado bem: mas este é o criador’. O niilismo é aqui funcionalmente subordinado à exigência de considerar-se a demanda de originalidade pelo homem. Mas, de imediato, é de se perguntar se o que aqui se declara como uma lei do ser antes não caracteriza a situação histórica na qual o homem encontra sua capacidade criadora bloqueada por certa tradição metafísica [...] O antinaturalismo do século XIX é estimulado, através de um incômodo conjunto de condições, por esse sentimento de obstrução à autêntica produtividade humana. O novo *páthos* do trabalho dirige-se contra a natureza: Comte cunha o termo “antinatureza”. Marx e Engels falam de “*antiphýsis*”. A natureza não só perdeu sua articulação exemplar e foi nivelada como objeto, cujo domínio teórico e prático esgota seu significado, mas antes se converteu em algo como a constringência da vontade técnica e artística (idem, p. 97).

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

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

(traduzida há séculos pelo termo latino *imitatio*), por outro lado, no que diz respeito ao século XIX, com o aguçamento do caráter factual da natureza e de sua conversão em mero substrato para o técnico, Blumenberg percebe através da obra e das “referências ao nome de Klee” um sinal de um retorno a um círculo (o da *mimesis*) que já se supunha rompido. Com Klee, pode-se “apreciar a significação *positiva* propiciada pela dissolução da identidade entre ser e natureza”: a arte “não mais alude a outro ser exemplar, senão que ela mesma é esse ser exemplar para as possibilidades do homem: a obra de arte não mais que *significar* algo; ela quer *ser* algo” (idem, p. 134). Assim, para Blumenberg, ao pensar sobre a obra de Klee,

em que, na consciência paradigmática de seu estímulo, se mostra como, no espaço da criação livre, cristalizam-se, de repente, estruturas inesperadas, nas quais se dá a conhecer, com uma nova força de convicção, o remoto, isto é, o passado permanente do fundo primitivo da natureza. Assim, as referências ao nome de Klee não remetem para a perplexidade habitual dos abstratos que apelam para a associação com o que nos é familiar, senão que são atos de um reconhecimento surpreendente, em que se pode por fim anunciar que apenas *um* mundo realiza validamente as possibilidades de ser e que a trilha no infinito do possível era apenas uma desculpa para a escravidão da *mimesis* (idem, p. 135).¹³

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

¹³ Cabe reproduzir aqui também parte da nota feita por Blumenberg em passagem anterior a essa: “Ninguém poderia ilustrá-lo melhor do que Bertolt Brecht. Em uma de suas Estórias do senhor Keuner, intitulada ‘O senhor K. e a natureza’, escreveu ele: ‘De vez em quando, ao sair de casa, gostaria de ver umas árvores [...]’. O irreal é como um obstáculo oculto no quase idílio, que se mostra agora ali onde o ‘grau peculiar de realidade’ do quadro da natureza é festejado contra a mera relatividade do objeto de uso, ‘a tranquila independência, sem minha interferência’, das árvores; sim, manifestava-se por fim a esperança de que nessas árvores houvesse algo sem preço e imaterial” (idem, p. 97, nota 15).

Acredito que essa reflexão final fica mais clara tendo em vista a discussão que fizemos ao final do primeiro item do capítulo anterior (subitem 2.1.5) a respeito do status que se dá à autolegislação humana. Recorrendo agora a Olivier Feron, diz este autor a respeito das teses da secularização como transferência de conceitos e questões da teologia para o pensamento secularizado: “O peso metafísico de tal transferência [...] arrisca-se a esmagar a razão moderna sob uma responsabilidade que não lhe pertence e que, para além disso, ultrapassa a sua capacidade”, diz Feron. “A emancipação que está aqui em jogo consiste em libertar a razão finita de um paradigma de criação que propriamente não lhe pertence” (FERON, 2012, p. 50).

Mas o foco de Feron recai justamente na questão da *mímesis*, que por sua vez diz respeito à criatividade humana e da fruição do simbólico, compreendendo também a abertura para a dimensão crítica.

Se a razão renuncia à exigência – que lhe é alheia – de começo absoluto, a compreensão da noção de *mímesis* sofre uma alteração radical. Ela não pode mais, doravante, ser compreendida como processo de cópia de um original cuja criação escaparia à *technè* humana, mas como participação num todo de sentido, do qual nenhuma instância pode pretender ser a autora. A *mímesis* deve ser aqui interpretada como *méthexis*, como participação nesta estrutura. Esta mutação do conceito de *mímesis* no sentido da eliminação da carga metafísica que pesava sobre ela é a condição necessária para uma integração do conceito de *mímesis* numa reflexão crítica (idem, p. 50).

Assim, a *mímesis* “deixa de ser a função subordinada a uma instância de verificação e assume enquanto capacidade de mediação, cuja elaboração contribui para a tessitura de novas redes de sentido”. Tal “desmitologização do conceito de *mímesis* – que visa a reconhecer aí um procedimento, uma função de participação num horizonte de sentido – expressa o trabalho propriamente moderno que consiste em desconstruir as estruturas metafísicas que condicionam a reflexão”. Desta forma, a “aposta no debate à volta da *mímesis* é um possível destino do pensamento no sentido de uma maior autonomia da sua poética”. Diante do caráter ansiogênico (isto é, gerador de angústia) decorrente de uma percepção de vazio – ou, como vimos com respeito à leitura heideggeriana, decorrente da experiência originária com a contingência –, “o trabalho da *mímesis* transforma-se na prática que” define o homem “tanto na sua necessidade como no seu livre

exercício. É tão só neste intervalo que pode surgir a fruição do simbólico” (idem, p. 51).¹⁴

Voltamos, pois, mais uma vez àquela dimensão de *mediação* entre sujeito e realidade/contingência que apresentamos desde o primeiro capítulo, à *terceira instância*, para evocar mais uma vez o termo humboldtiano. Agora podemos ver mais claramente que o que era explicitado pelo próprio Humboldt diz respeito à legitimidade do pensamento secularizado, em que o próprio campo do *metafísico* se vê arrastado para o rol dos temas sobre os quais se debruça a crítica. E neste ponto cabe, pois, destacar: tal horizonte crítico se liga necessariamente ao reconhecimento, ou a um *status* novo da *subjetividade*.

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

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

¹⁴ A revisão de *mimesis*, no sentido de afastá-la da herança de sua tradução por imitação, vem sendo feita por Luiz Costa Lima no âmbito de uma teorização sobre a ficção. A *mimesis* artística, sem abrir mão da verossimilhança (para que possa ser comunicada) e pelo jogo do “como se” próprio da ficção, ativa o imaginário no sentido da perspectivação dos valores ou da própria elaboração da diferença, em vez da adequação (própria da *mimesis* de representação). (Cf. especialmente COSTA LIMA, 2000). Aliado a isso está uma teorização do *sujeito fraturado* que se afasta tanto do sujeito ainda substancial cartesiano como das noções de “morte do sujeito”.

cuja lenta emergência começara séculos antes, agora ficava comprimida entre o impulso de autoafirmação e o de dissolução em um Uno primordial – tensão esta que talvez seja mais visível na obra de Nietzsche, do “pessimismo trágico” de *O Nascimento da Tragédia* à progressiva tematização da *vontade de poder*, embora esta também implicasse mais que a crítica ao indivíduo burguês, mas também à sua fundamentação ontológica pelo princípio do *cogito*. Mas o impulso propriamente demiúrgico do homem se concretiza na vontade e certeza de um domínio sobre a natureza. Aqui se faz importante herdarmos a reflexão heideggeriana no sentido de pensar como tal impulso de domínio do homem sobre a natureza se reverteu no domínio – ou superação – do próprio homem.

“Em nosso século”, escreveu Blumenberg em 1957, “conheceu-se a experiência de que nem o material natural, por um lado, nem a disposição física dos homens, por outro, estivessem à altura das exigências impostas sobre a obra técnica”. Sendo assim, uma “estranha negligência se revela como qualidade do orgânico” e “a concepção a superar essa qualidade foi primeiramente desenvolvida pela ‘construção orgânica’ do trabalhador (*Arbeiter*), elaborada por Ernst Jünger” (BLUMENBERG, 2010b, p. 97-98). Vimos no capítulo anterior que Jünger, em *O Trabalhador*, elogiava a fusão do orgânico com o mecânico, do homem com a técnica e já apontávamos isso como princípio de uma nova totalização. Assim, acreditamos que Jünger, de certa forma, unifica aquelas duas tendências contraditórias, que emergiram no século XIX: de um lado, o antagonismo entre construção e organismo, entre arte e natureza, entre vontade de forma e forma atualizada, entre trabalho e permanência e, de outro, o impulso de uma volta da natureza para si mesma. Neste último caso, a natureza de que fala Jünger é uma nova natureza, a *natureza planificada do trabalho*, daí que falamos sobre a unificação das duas tendências apontadas por Blumenberg. É para essa nova totalidade que o sujeito deve se colocar em sacrifício.

3.2.2.

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

Na totalidade do trabalho, como a expõe Jünger, “o centro de gravidade da atividade” se desloca “do caráter individual do trabalho para o caráter total do trabalho”, e, valendo “para qualquer tipo de atividade em geral”, há também “o aparecimento do soldado sem nome, do qual se tem de saber que pertence ao mundo das figuras, mas não a um mundo da paixão individual”. E não se trata somente do soldado, pois “há também o Chefe do Estado-Maior desconhecido”. Assim, para “onde quer que o olhar se dirija, recai sobre um trabalho que é realizado neste sentido anônimo” (JÜNGER, 2000 [1932] §31, p. 118).

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

É assim que, por vezes, quando de repente a tempestade dos martelos e das rodas que nos rodeia se silencia, a tranquilidade que se esconde atrás da desmedida do movimento parece contrariar-nos quase corporalmente, e é bom o costume do nosso tempo, para honrar os mortos ou para gravar na consciência um instante de significado histórico, declara suspenso o trabalho por um intervalo de minutos, como por um comando supremo. Pois este movimento é uma alegoria da força mais íntima, no sentido em que o significado misterioso de um animal se manifesta o mais claramente possível no seu movimento. Mas o espanto sobre a sua suspensão é, no fundo, o espanto sobre o ouvido julgar perceber, por um instante, as fontes mais profundas que alimentam o curso temporal do movimento, e isso eleva este ato a uma dignidade de culto (idem §12, p. 74).

Pode parecer paradoxal, então, que no mesmo instante que faz tais afirmações sobre um “fundo inalterável” ele afirme que esteja fora de questão “aquela atitude que procura contrapor ao progresso meios inferiores da ironia romântica e que é a característica segura de uma vida enfraquecida no seu núcleo”, pois a “nossa tarefa não é ser o adversário do tempo, mas a sua última cartada” (idem §12, p. 74-75). A contradição se desfaz se a última parte da sentença seja entendida pela primeira, por sua vez relacionada à crítica de Jünger

ao desejo burguês de segurança, e que agora se une à crítica aos “meios inferiores da ironia romântica”. A ironia é elemento típico do romance, gênero literário burguês por excelência e, embora seja um leitor de Lawrence Sterne,¹⁵ sua intenção aqui parece ser a de afirmar um novo tipo de arte: “Do mesmo modo que o vencedor escreve a história, isto é, cria o seu mito, ele determina aquilo que deve valer como arte” (idem §61, p. 198). Mais adiante veremos com mais detalhe o que adiantamos aqui: Jünger fala da nova arte que se dá em novos meios, meios técnicos – cinema, rádio e fotografia –, em que se dá a despersonalização. Queremos destacar aqui que, ao mesmo tempo em que rejeita aspectos negativos que aponta no romantismo – desejo de um retorno não mais possível, sua articulação com o desejo burguês de segurança, os meios inferiores da ironia –, Jünger por outro lado evoca, ao lado do elogio da técnica moderna, elementos mais arcaicos como a dimensão do culto, do elementar, em que se faz presente até mesmo a figura do deus Moloch,¹⁶ exigindo também um “ceticismo guerreiro” (que deve atribuir “valor tático” às coisas, submetendo-as a uma “vontade estratégica”), além de fazer referência, já comentada, à ordem jesuíta e à dos cavaleiros teutônicos como prefigurações do tipo do trabalhador. Vimos também

¹⁵ Jünger menciona o romance, que levava consigo durante a Grande Guerra, em duas passagens de seu diário de guerra *Tempestades de Aço* (cf. JÜNGER, 2011 [1920], p. 295 e 305) e em *coração aventureiro* (JÜNGER, 1991 [1929], p. 21-22).

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

¹⁶ Também conhecido como Malcã e Baal, era cultuado por fenícios, cartagineses e cananeus, considerado símbolo do fogo purificador, por sua vez símbolo da alma, mas ficou mais conhecido por ser mencionado nos textos bíblicos como um deus ao qual os amonitas (uma etnia de Canaã) sacrificavam recém-nascidos, jogando-os numa fogueira cuja abertura, segundo as representações do deus, localizava-se no dorso ou base de sua estátua. Jünger menciona Moloch nos parágrafos 12 e 30 de *O Trabalhador*, destacaremos isso no item seguinte.

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

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

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

Temos, então, o tipo enquanto “*pessoa absoluta*” [*absolute Person*] que – tendo em vista o que já expusemos anteriormente – emerge numa totalidade em que se dissolve qualquer individualidade e/ou particularismo de classe. Cabe agora destacar que Jünger evoca, ele também, a figura da tragédia, em que se revela que a subjetividade, “no sentido dos estetas modernos” – diz Nietzsche em *O nascimento da tragédia* –, “é uma ilusão” (NIETZSCHE, 2007 §5, p. 41):

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

Do mesmo modo, o homem crente participa num círculo mais alargado da vida com sentido. O destino, através da infelicidade e do perigo, assim como através do milagre, inclui-o imediatamente numa ordem regente mais poderosa, e o sentido desta intervenção é reconhecido na tragédia (JÜNGER 2000 [1932] §13, p. 77).

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

mais profundas que alimentam o curso temporal do movimento” – mais precisamente, a figura do trabalhador corresponderia naquele momento à mobilização total, mobilização alimentada por tais “fontes profundas”.

Mas trata-se mais que isso. Segundo Jünger, a figura, que “põe ao seu serviço o sentido do tipo, ou seja, do trabalhador”, *não “se pode captar através do conceito universal e espiritual de infinitude, mas através do conceito particular e orgânico de totalidade”* (idem §41, p. 147, grifo nosso).

Como vimos no capítulo anterior, Jünger diz que a passagem do mundo burguês para a totalidade do trabalho corresponde a uma “diferença de plano” e, por isso, para ele a questão da secularização não teria importância. Mas, se abordarmos a reflexão jüngeriana em seu horizonte intelectual – com o qual ele parece dialogar, embora praticamente não faça referências autorais explícitas –, parece tratar-se mesmo de uma radical secularização no sentido de deixar para trás a fundamentação metafísica do indivíduo pelo princípio da infinitude espiritual para, em vez disso, enfatizar a dissolução do sujeito na totalidade do trabalho, ou mais precisamente, a fusão do orgânico com o mecânico. Mas, tal pensamento radicalmente secularizado traz, por outro lado, um novo princípio de totalização que possui sua própria vida interna. Ao falar do “espaço vital” em que se dá a mobilização total, Jünger diz que o “gesto com que o singular abre e sobrevoa o seu jornal é mais elucidativo do que todos os artigos de fundo¹⁷ do mundo, e nada é mais instrutivo do que estar um quarto de hora num cruzamento de ruas. O que seria então mais simples ou também mais entediante que o automatismo do tráfego”, coloca retoricamente Jünger, para completar: “mas não é isto também um sinal, uma imagem para o quanto hoje *o homem se começa a movimentar sob comandos silenciosos e invisíveis?*” (idem §39, p. 142, grifo nosso).

Aqui, vemos reforçada a “ruptura” que sugerimos na medida em que ingressamos na compreensão de que, em Jünger, passa a se configurar uma *nova natureza*. E esta nos levará também, e de volta, ao ponto com que terminamos a exposição da reflexão de Blumenberg a respeito da *tékhne*, no subitem anterior: o horizonte da metafísica como tema de reflexão e de crítica. Ao remetermos aqui a

¹⁷ O termo aqui é *Leitartikel*, que pode ser traduzido como “artigo de fundo” ou como “editorial”, mas Jünger pode estar a se referir a matérias comentadas ou colunas de opinião ou análise especializada.

este ponto, ele reforçará o que acabamos de afirmar, pois a nova natureza – isto é, como veremos adiante, a *natureza planificada* que surge pela mobilização total – pressupõe a dissolução da subjetividade, como expusemos no capítulo anterior. Como na sentença destacada acima, o homem começa a se movimentar sob comandos invisíveis. Assim, essa “ruptura” parece ser na verdade mais uma indecisão entre, de um lado, o assumir a técnica moderna, substituindo os princípios espirituais da alma e da natureza pela junção do homem com a máquina e pela natureza planificada, e de outro lado, a manutenção de um tipo de metafísica em que se fazem presentes, ao lado do “elementar”, a proposição de uma Ordem autossuficiente e seus comandos invisíveis.

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

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

Antes de mais nada, cabe apontar que Jünger se refere ao “espaço romântico” em *O Trabalhador* como a busca do indivíduo burguês por segurança, à qual Jünger contrapõe o “coração aventureiro” (JÜNGER 2000 §14, p. 80) e o elogio do perigo – que “não apenas quer ter parte em qualquer ordem, mas é também a mãe daquela segurança suprema da qual o burguês nunca poder tornar-se participante” (idem §13, p. 77), coisas que remetem a duas obras anteriores

suas, *O Coração Aventuroso (Das abenteuerliche Herz)* e *Sobre o perigo (Über die Gefahr)*, respectivamente de 1929 e 1931 (cf. JÜNGER, 1991 [1929] e 1993a [1931]). Mas cabe recordar que ao menos Carl Schmitt localizava histórica e negativamente a consolidação da metafísica do *cogito* – ou seja, do indivíduo racional – no romantismo do final do século XVIII, com sua ênfase na subjetividade (cf. FERREIRA, 2004, cap. II). Para Schmitt, a modernidade só se diferenciaria do romantismo na medida em que sofisticava ou metaforiza o sujeito individual (COSTA LIMA, 2005, p. 155). Em *A mobilização total*, Jünger se refere ao romantismo, sem muito destaque, como um dos elementos da época burguesa (cf. JÜNGER, 2002 [1930], p. 203-204). Já em *O Trabalhador*, no sentido exposto acima, diz Jünger:

No seu afastamento do presente temporal, a situação do espaço romântico aparece como passado, e como um passado colorido pelo sentimento reativo (*ressentiment*) contra o estado vigente no momento. O afastamento do presente espacial apresenta-se como a fuga de um espaço completamente seguro e penetrado pela consciência, e daí que o número das paisagens românticas se dissolva numa relação proporcional com a marcha triunfal da técnica enquanto mais agudo meio da consciência. Ainda ontem elas talvez estivessem “longe, na Turquia”, ou na Espanha e na Grécia; ainda hoje, na zona de floresta virgem em torno do equador ou nas calotas polares; mas amanhã, as últimas manchas brancas deste mapa admirável da saudade humana terão desaparecido (JÜNGER, 2000 [1932] §14, p. 79-80).

Em seu *Poesia ingênua e sentimental*, Schiller diferenciava dois estados ou atitudes do homem frente à natureza: primeiro, o campo do ingênuo, “o da simplicidade natural, onde o homem ainda atua simultaneamente com todas as suas forças como uma unidade harmônica, onde, por conseguinte, o todo de sua natureza se exprime plenamente na realidade” e nesse caso, “o que tem de constituir o poeta é a imitação mais completa possível do real”; segundo, o campo do sentimental, correspondente ao estado da cultura, onde, ao contrário, “o atuar em conjunto harmônico de toda a natureza é apenas uma Ideia”, e “o que tem de constituir o poeta é a elevação da realidade ao Ideal”. Aqui já se dá, podemos dizer, a reflexão sobre a própria atividade poética. Sendo portanto os dois extremamente diferentes, há no entanto, diz Schiller, “um conceito mais alto” que os abarca,

e não é de se estranhar que esse conceito coincida com a ideia de humanidade. (...) Esse caminho que os poetas modernos seguem é o mesmo que (...) o homem em geral tem de trilhar, tanto individualmente quanto no todo. A natureza o faz uno consigo, a arte o cinde e desune; pelo Ideal, ele retorna à unidade.¹⁸

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

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

Anteriormente (subitem 3.1.1), vimos que a distinção entre razão e natureza foi a base para que Kant se ativesse na particularidade do homem como animal carente que, pelo domínio da razão, pôde desenvolver sua história, história esta independente, pois, dos ciclos da natureza (e dizemos isso tanto do ponto de vista do domínio técnico sobre os meios de subsistência como da própria temporalidade). Mas no que diz respeito à reflexão sobre o poético, essa distinção entre mundo humano e natureza corresponde a uma problematização que levará à reflexão sobre a tragédia, ou mais precisamente, sobre o sentido trágico dos tempos modernos.¹⁹

¹⁸ Schiller, F. **Poesia ingênua e sentimental**. (Trad. Marcio Suzuki). São Paulo: Iluminuras, 1991, p. 61 *apud* Lacoue-Labarthe, 2000, p. 215.

¹⁹ A importância desse legado foi considerada, por exemplo, numa reflexão atual sobre a teorização da disciplina histórica elaborada por Droysen: “O ‘meio’” – e lembremo-nos do que foi exposto no primeiro capítulo a respeito da terceira instância de que falava Humboldt incluindo a tarefa do historiador –, “se de fato é o melhor lugar de onde se pode conhecer a história, se é de fato um lugar privilegiado, é porque ele é fundamentalmente trágico, e não somente por ser tardio (a consciência sempre é posterior à ação) e ineficaz (o conhecimento do presente não garante um

No mesmo contexto em que se dava o impacto das críticas kantianas, o poeta Hölderlin levava a cabo um trabalho de “tradução” do legado grego que era uma forma também de caracterizar a modernidade ocidental, e o legado de Hölderlin será reivindicado mais de um século depois. Vimos no segundo capítulo, com Lacoue-Labarthe, que em sua busca identidade os alemães fizeram sua leitura própria do legado grego, em que produziram uma virada de foco do classicismo para o – usando o termo nietzschiano – dionisíaco. O próprio Hölderlin teria presença marcante na obra heideggeriana na década de 1930. No cerne do trabalho de “tradução” levado a cabo por Hölderlin, o Moderno – ou o Hespérico ou Ocidental – seria o inverso do Antigo, do Oriental. O que nos seria próprio são a sobriedade e a clareza de exposição, pois nosso reino é o da finitude, ao contrário do aórgico (i.e., não feito pelo homem) grego em que o domínio sobre a natureza pelo homem não era sequer concebido e o sentido trágico era o da derrota do herói frente às forças da natureza, ao passo que cabia à arte a simbolização – “sóbria” – da vida. O Moderno é também a esfera da morte lenta, “se pensarmos no que deve ser necessariamente um trágico moderno (‘Pois, para nós, o trágico consiste no fato de nos afastarmos do reino dos vivos lentamente (...) e não de sermos devorados pelas chamas que não soubemos amestrar’)”, coloca Lacoue-Labarthe, citando o poeta; “ou então da ‘errância sob o impensável’, no estilo do *Édipo em Colônia* ou do fim de Antígona: o abandono e a loucura, não a morte bruta, física; o espírito atingido, não o corpo” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 221-222). Como havia colocado antes o autor, “uma certa interpretação da tragédia, ao explicitar-se como filosófica e, sobretudo, ao querer-se como tal, é a origem ou a matriz do que se convencionou chamar, no período pós-kantiano, de pensamento especulativo”, ou seja, “o pensamento dialético ou, retomando a terminologia heideggeriana, a onto-teologia consumada” (idem, p. 181).

Tal pensamento especulativo sofre uma cesura com Hölderlin, pois a “hiperbólica” fundamenta o esquema do “duplo retorno” no último pensamento

caminho seguro em direção a um futuro desejado), mas porque, ‘no meio’, a consciência histórica recai sobre si mesma (CALDAS, 2004, p. 117).

de Hölderlin segundo o qual o excesso do especulativo se transforma no excesso da submissão à finitude: “a lição, no que diz respeito à própria tragédia”, diz o autor, “é das mais claras: *quanto mais o trágico se identifica com o desejo especulativo do infinito e do divino, mais a tragédia o expõe como a rejeição na separação, na diferenciação, na finitude*. A tragédia é, em suma, a catarse do especulativo” (idem, p. 205, grifo nosso). “A arte grega”, portanto, “é inimitável porque é uma arte e porque a sobriedade que ela nos indica é, ou deve ser em nós, natureza” (idem, p. 222), aponta Lacoue-Labarthe.²⁰ No entanto,

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

Em *Sobre a dor*, Jünger menciona Hölderlin para lamentar que a juventude “se vê arrancada de seu ‘ardente elemento’” (JÜNGER, 2003b [1934], p. 32).

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

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

²⁰ Os gregos, segundo a imagem que deles Hölderlin criou, são nativamente místicos: nesses termos, o ‘*páthos* sagrado’ lhes é inato, seu elemento próprio é o ‘fogo do céu’. Sob a medida e a virtuosidade, a habilidade da arte grega, Hölderlin vê uma Grécia selvagem, presa ao divino e ao mundo dos mortos, submetida à efusão dionisíaca ou à fulguração apolínea (que Hölderlin não separa), entusiasta e sombria, negra de tão brilhante e solar. Uma Grécia oriental, se assim o quisermos, e sempre tentada em direção daquilo que ele chama de aorgico para distinguir do orgânico (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 219).

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

Temos, pois, um *eu* que *põe a si mesmo*, sendo *absoluto*. Mas, dizendo assim, como proceder a uma distinção com relação à teologia, mais ainda, contra o dogmaticismo, que se apropriara à sua maneira dos postulados da razão prática kantiana? (Recordando, a segunda Crítica da Razão prática postulava a liberdade da razão, que por outro lado se submetia ao imperativo moral. O dogmatismo se aproveitava da distinção entre fenomênico e suprassensível, mantida nas críticas kantianas, para reafirmar o horizonte moral como o dogma religioso). Schelling desenvolve o argumento de que a relação entre o particular e o absoluto, entre homem e Deus não se dá da mesma forma que a relação entre sujeito e objeto, e fundamenta tal argumento recorrendo ao conceito de intuição intelectual, no sentido de *Amor Dei intellectualis* que lhe dá Espinosa em sua *Ética*.²¹ Trata-se de uma intuição intelectual do eu por si mesmo onde inexistente “toda e qualquer relação entre sujeito e objeto” e por isso “sua ação se torna uma ação absoluta e é por meio dela, nesse momento ‘em que desaparecem para nós tempo e duração’, que se realiza aquela passagem procurada do finito ao infinito, da filosofia teórica para a filosofia prática” (idem, p. 185). Schelling “tem em vista mostrar que o Absoluto não é um objeto fora do eu, mas, antes, um momento do próprio eu, em sua intuição de si mesmo, e que antecede ou sucede a sua autoconsciência” (idem, p. 186). E esse movimento do finito ao infinito deve também transmutar-se do infinito ao finito, no sentido da fundamentação da filosofia. Nas palavras de Ulisses R. Vaccari, cuja exposição seguimos, Schelling “tem em vista mostrar que o Absoluto não é um objeto fora do eu, mas, antes, um momento do próprio eu, em sua intuição de si mesmo, e que antecede ou sucede a sua autoconsciência”

²¹ “Para ele [Espinosa], a intuição intelectual do absoluto era o supremo, o último grau de conhecimento a que pode elevar-se um ser finito, a vida própria do espírito. A intuição intelectual, com efeito, na medida em que prescinde de toda e qualquer *mediação* do sensível (como, aliás, já havia notado Kant), permite a passagem do finito ao infinito, do condicionado ao incondicionado, enfim, da filosofia teórica para a prática. Pois ‘ela se distingue de toda intuição sensível por ser produzida somente por liberdade’ e ocorre ‘quando deixamos de ser *objeto* para nós mesmos e quando, retirado em si mesmo, o eu que intui é idêntico ao eu intuído’” (VACCARI, 2011, p. 184).

(idem, p. 186). Deus deixa de ser um Deus pessoal para se tornar o Ser Absoluto, com o qual se liga o sujeito pela intuição intelectual, pela qual o sujeito torna-se também um eu absoluto. Essa equivalência entre Deus e eu absoluto deve ser considerada “apenas um ideal prático, inalcançável ou alcançável apenas por uma aproximação prática infinita” (idem, p. 188).

Como coloca Jean-François Courtine, a oposição de Schelling ao “falso criticismo dos teólogos de Tübingen” era também uma oposição ao que tal apropriação das ideias kantianas implicava em termos de “aproximação e a união dos termos opostos”. O que quer dizer: tratava-se de se opor à noção de um Deus moral “encarregado, em última instância, de eliminar todo conflito, todo combate entre o Eu e o mundo”, com sua promessa de “uma derradeira reconciliação entre as exigências do Eu, as injunções nele da lei e a ordem do mundo” (COURTINE, 2006, p. 182). O autor destaca, a partir daí, a importância que terá para Schelling, no plano estético, a tragédia.

Em primeiro lugar, Schelling afasta-se da noção romântica de se lançar “nos braços do infinito” ou de se perder no “mundo juvenil” (frases que Courtine retira de Hölderlin), opondo-se assim à diluição de toda a consistência do mundo objetivo, pois tal diluição faria perder “seu estatuto essencial de *Widerstand* (resistência)” (idem, p. 184-186). Assim, a tragédia, como proposta estética, parte de dois pontos: por um lado, (i) deve-se ter com conta que a época trágica, em que se dá o conflito frontal entre a livre afirmação do Eu (*Selbstmacht*) e uma potência definida por seu excesso ou sua sobremedida (*Übermass*), há muito se dissipara diante da luz da razão (idem, p. 187); mas, por outro lado, (ii) a tragédia poderia servir como tentativa de conciliação dos dois imperativos diametralmente opostos, o do dogmatismo – o “Anula-se a ti mesmo!” diante da causalidade absoluta – e o do criticismo – “Sê!” (idem, p. 194). Sem entrarmos em muitos pormenores, cabe destacar como Schelling procede a uma leitura particular do *sublime*: assim como Schiller, procura ir além de Kant que, pra o sublime, utiliza (na Terceira Crítica) exemplos tirados da natureza, para pensar também o que o aproxima ou distingue do sublime da história.²² Para Schelling, o estudo do sublime, em oposição ao da

²² No capítulo seguinte, nossa proposta será a de mostrar como, em seu relato da guerra *Tempestades de aço*, Jünger teria tematizado (sem que isso seja uma formulação explícita e também, necessariamente, intencional do autor) a guerra como sublime, isto é, como manifestação

beleza, não marca “nenhum retorno ao sujeito, à subjetividade do sujeito que julga esteticamente”, e isso “mesmo quando a análise se dirige expressamente ao efeito produzido sobre o espectador” (idem, p. 199). Mas, sendo os limites de toda apresentação trágica os limites da própria arte, o espetáculo da tragédia é uma ilusão que antecipa a reunificação absoluta, mas *assintótica*, dos termos antagônicos, “como quer que se queira chamá-los: liberdade-necessidade, finito-infinito, Eu-objeto absoluto” (idem, p. 191).

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

Como vimos, o recuo na natureza como fundamento ontológico foi acelerado no final do século XIX devido às rápidas mudanças decorrentes do processo de industrialização e urbanização, constituindo o horizonte histórico do surgimento dos movimentos neorromânticos e reacionários. Na segunda metade

de uma força assombrosa e descomunal superior até às forças da natureza. Visto que o conceito do sublime implica uma seta em direção contrária ao fenomênico, apontada para o absoluto, sua utilização para a abordagem do relato de 1920 implicaria, a nosso ver, uma ponte entre os ensaios da década seguinte, especialmente *O Trabalhador*, no sentido da totalização.

da década de 1910, a expansão industrial e urbana se conjugaria com a guerra em que pela primeira vez as cidades e os civis seriam alvo sistemático dos ataques bélicos e onde a morte viria em massa. Esse cenário de destruição, para o qual Benjamin elaborou a alegoria do Anjo da História, acabava por realimentar a expansão industrial e urbana. “O espaço vital ganha em inequivocidade, em evidência”, diz Jünger, e a figura “põe ao seu serviço o sentido do tipo, ou seja, do trabalhador”, que não “se pode captar através do conceito universal e espiritual de infinitude, mas através do conceito particular e orgânico de totalidade”. Vejamos como a ingenuidade e a inocência “com que se movimenta neste espaço” são ainda atributos burgueses (para usarmos o termo pejorativo como usado por Jünger e Schmitt). O ponto central será destacar que, com Jünger haverá uma “solução” singular para a expansão do mundo objetificado – para usarmos outra vez o termo simmeliano – na medida em que a técnica é assumida como novo princípio de totalização. Com Jünger, a técnica substitui a natureza romântica por uma *natureza planificada*.

Embora as transformações decorrentes da industrialização e urbanização, no final do século XVIII, não fossem ainda tão dramáticas quanto aquelas do final do século seguinte, por outro lado, como aponta o próprio Blumenberg, a crescente legitimação e influência da ciência e da técnica já provocara uma mudança da metafórica de fundo: as metáforas da máquina sobrepujavam a metafórica do “livro da Natureza”, que deixava ao homem apenas o papel de “leitor” do mundo (menos como partícipe da Natureza que como seu colaborador). Já nas novas metáforas o homem surge como elemento funcional da *engrenagem do mundo* (cf. BLUMENBERG, 2003, cap. VI) – termo este já ele mesmo uma metáfora, como a do “relógio do mundo”. Cabe mencionar que a lei da inércia de Newton torna o universo autoexplicativo, afastando a necessidade de uma preservação do mundo a partir de fora e, ao afastar a teologia em favor da razão, corresponde também à transformação do mundo numa *res extensa* na qual o homem imprime seu próprio projeto (cf. BLUMENBERG, 1985). E mesmo o

relógio enquanto um tipo de *perpetuum mobile*²³ foi o alvo da crítica do deísta H. Reimarus (1694-1768)²⁴ por ser ainda dependente, para seu funcionamento, de que alguém o deixe funcionando por si mesmo, o que implicaria ainda uma noção teológica de um Deus arbitrário (BLUMENBERG, 2003, p. 160-161). Assim, se o pensamento poético trazia uma espécie de nostalgia ou desejo de regresso, temos cada vez mais marcada uma natureza que já não apresenta ou não pode mais representar uma esfera de unidade de fundo teológico. Assim, afirma Jünger: “A famosa diferença entre a cidade e a terra persiste hoje apenas ainda no espaço romântico; é tão inválida como a diferença entre um mundo orgânico e mecânico” (JÜNGER, 2000 [1932] §47, p. 164). Tal sentença reúne o diagnóstico do fim de uma era e o prognóstico de um novo *plano*, a totalidade do trabalho.

Para apresentar o novo mundo do trabalho, como chamou a atenção Willi Bolle, Jünger utiliza a figura do Judeu Errante, Aasvero (ou Ahasverus), como guia num passeio fisiognômico pela cidade urbana e industrial moderna. Como diz em nota, que reproduzimos, a chamativa presença de Aasvero “nessa obra próxima da ideologia nazista” parece ter a função, “explorando potencialidades da tradição”, de “representar uma ‘consciência desterrada’, livre do peso da tradição, e por isso mesmo, disponível para assimilar as lições sobre um tipo humano novo” (BOLLE, 1994, nota 25, p. 213-214). “Para Aasvero, que no ano de 1933 começa de novo a sua caminhada, a sociedade humana e a sua atividade oferecem um aspecto estranho”, diz Jünger. “Que visão se oferece a uma consciência apátrida que se vê atirada para o centro de uma das nossas grandes cidades e, como em sonhos, tenta adivinhar a legalidade dos acontecimentos?”, indaga, para poder afirmar: “É a visão de um movimento crescente que se cumpre com rigor impessoal”, um movimento “ameaçador e uniforme”, uma “ordem meticulosa que imprime”, numa “engrenagem em movimento e rotação que lembra o percurso de um relógio ou de um moinho, o selo da consciência, do trabalho preciso conforme ao entendimento”. Mas ao mesmo tempo, diz, o todo aparece “como que lúdico,

²³ Termo latino para um moto-contínuo, ou máquina de movimento perpétuo que (re)utilizaria indefinidamente a energia gerada por seu próprio movimento, sendo sua existência apenas hipotética e cujo princípio viola as duas primeiras leis da termodinâmica.

²⁴ H. S. Reimarus foi professor de línguas orientais de Hamburgo e um pioneiro literário da religião da razão proposta pelo deísmo inglês, cuja obra foi publicada depois de sua morte pelo poeta, filósofo e teólogo G. E. Lessing.

no sentido de um automático passar o tempo” (JÜNGER, 2000 [1932] §30, p. 113). Nesse novo mundo, regular, uniforme, em que – como vimos anteriormente – são instrutivos o sobrevoos do singular por sobre as notícias do jornal e o intenso tráfego nas ruas, despedimo-nos “do belo natural e do belo artístico das estéticas velhas” e Aasvero, “acompanhado por seu guia, percebe as cidades à luz do belo técnico. É uma paisagem industrial, moldada pela técnica, e que substitui a paisagem natural e cultivada” (BOLLE, 1994, p. 214). E essa paisagem é o índice de uma mobilização total, que por sua vez, sendo ainda um processo ou uma *passagem*, é percebida melhor por um olhar estrangeiro – daí, também, o recurso à figura de Aasvero:

Sucedem então que, enquanto aumenta o crescimento e a dispersão de áreas singulares e, deste modo, de profissões, de modos e possibilidades de atividade, esta atividade, ao mesmo tempo, se uniformiza e, em cada uma das suas nuances, como que expressa o mesmo movimento originário. Surge então a imagem de um estranho esforço que se deixa observar através de milhares de pormenores. Dá-se uma identidade assombrosa dos acontecimentos que, de novo, só se pode captar no seu alcance completo através do olho de um estrangeiro. Esta agitação é semelhante às imagens em mutação de uma lanterna mágica que uma constante fonte de luz ilumina (JÜNGER, 2000 [1932] §31, p. 117).

Que a paisagem planificada das oficinas seja ainda uma *passagem*, isso é algo que já víamos no subitem 2.2.1. Jünger escreve *O Trabalhador* no momento em que a República de Weimar agonizava mas ainda era a democracia burguesa a forma de governo, no interior da qual, no entanto, se processava a mobilização total em que o tipo novo do trabalhador já dava sinais do novo domínio. “Para o segundo e ativo nível do tipo”, diz Jünger, “no qual se representa o caráter especial do trabalho, a entrada no *mundo fechado das formas* apresenta-se como a *passagem* da paisagem planificada para uma *passagem* em que se expressa uma segurança mais profunda do que a que o puro armamento consegue dar” (idem §67, p. 221, grifo nosso). “Mundo fechado das formas” (*abgeschlossene Formenwelt*) é outro termo para designar o caráter total do trabalho, para onde se desloca o centro de gravidade do trabalho, não mais no caráter individual – para onde, pois, deve ser dirigido o olhar de Aasvero para que ele possa identificar onde surge o caráter total do trabalho na paisagem planificada.

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

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

Como já vimos, tal mobilização total ultrapassa o espaço restrito das oficinas, diz tanto sobre o trabalho nas fábricas como sobre o soldado no campo de batalha, tanto sobre os ateliês de fotografia como nos espaços de desportos, e tem um carácter planetário. “As marchas e as operações, através das quais se realiza a entrada em ação dos homens e dos meios, trazem o selo do trabalho como estilo de vida” e diferenciam-se “completamente das afluências desregradas aos distritos do ouro da Califórnia ou das correntes de massa dentro da antiga paisagem industrial ou colonial”. Assim,

ao processo de povoamento e de transplante, tal como se pode observar na ocupação sionista da Palestina, na abertura dos modernos distritos siberianos ou na criação de grandes áreas de recreio e de desporto, prende-se, desde o início, o carácter do cálculo construtivo. Em oposição à duração da preparação dos dispositivos, as próprias estruturas crescem como por golpes mágicos.

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

[...] Enquanto nas primeiras medidas em que se pode falar de um plano de trabalho neste sentido particular, como no programa alemão de fornecimento de armas e munições de 1916, a iniciativa privada ainda desempenha um grande papel, no primeiro plano quinquenal russo, quase já não há sequer um trabalhador que possa determinar a escolha ou a rescisão do seu local de trabalho por medida própria. A execução incompleta e a dissolução da lei do dever de serviço de trabalho constituíram aliás um dos fundamentos da derrota alemã (idem §77, p. 257-258).

O plano, pois, “tal como surge dentro da democracia de trabalho, ou seja, dentro de um estado de passagem, mostra-se através das características do acabamento, da flexibilidade e do armamento. Estas características comprovam”, diz Jünger, “do mesmo modo que a palavra ‘plano’ [*Plan*] em si, que aqui não se

pode tratar de medidas definitivas”. No entanto, a paisagem planejada diferencia-se “da pura paisagem de oficinas por possuir objetivos solidamente demarcados. Falta-lhe o aspecto de um desenvolvimento sem limites, e falta-lhe também aquele caráter do *perpetuum mobile* político que constantemente se ergue de novo através do contrapeso da oposição” (idem §75, p. 249).

O termo *perpetuum mobile* já aparecera no §74, quando mais uma vez Jünger chama a atenção para a disparidade entre os meios técnicos da mobilização total e a capacidade do indivíduo burguês, numa passagem significativa em que fala sobre a “substituição da discussão social pela argumentação técnica, que corresponde à substituição de empregados sociais por funcionários do Estado”. *Perpetuum mobile* é o termo latino para um moto-contínuo, ou máquina de movimento perpétuo que (re)utilizaria indefinidamente a energia gerada por seu próprio movimento, sendo sua existência apenas hipotética e cujo princípio viola as duas primeiras leis da termodinâmica. O termo também foi usado por Novalis (cf. SELIGMANN-SILVA, 2004, p. 104) no contexto da formulação do ideal assintótico ao final do século XVIII, em que se elaborou um pensamento sobre a atividade poética que a aproximava da filosofia ao mesmo tempo em que se buscava uma fundamentação da própria filosofia que não fosse apenas voltada para a reiteração (ou entendimento) da realidade – a *Darstellung* poética (contraposta à *Vorstellung*, representação) se liga a uma relação com o absoluto, sendo uma tarefa infinita, e por isso Novalis usa metaforicamente o termo *perpetuum mobile*. Mas, é no primeiro sentido da metáfora que podemos entender o uso que dela faz Jünger. Contudo, e assim como procuramos apontar no caso da contraposição entre “conceito universal e espiritual de infinitude” e “conceito particular e orgânico de totalidade”, a metáfora, ou mais propriamente a analogia do *perpetuum mobile* se bate contra o pano de fundo do pensamento burguês. Após a passagem do §74 citada acima, diz Jünger:

A este contexto pertence também a drenagem daquele pântano da livre opinião em que a imprensa liberal se transformou. Também aqui se pode reconhecer que a tecnicidade é muito mais digna de atenção do que o indivíduo que, dentro desta tecnicidade, produz a sua opinião. Quanto mais nítida é a máquina que caça esta opinião através do seu curso de trabalho, e quanto mais significativa é a precisão e a velocidade com que um qualquer pasquim partidário chega aos seus leitores, do que todas as diferenças partidárias em que se possa pensar! Isto é um poder,

um poder do qual o indivíduo burguês não se sabe fazer nenhum uso e do qual, por falta de legitimação, se serve como um *perpetuum mobile* da livre opinião (idem §74, p. 242).

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

Elucidativa, neste contexto, é, por um lado, a decadência do artigo de fundo e da crítica, e, por outro lado, o interesse crescente por todas as colunas que, como na parte do desporto, a diferença das opiniões individuais desempenha um papel muito menor – do mesmo modo, pela reportagem fotográfica. Este interesse vem já ao encontro do emprego de meios tais como os que são particularmente peculiares ao tipo.

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

A emergência do tipo – ao qual é adequada uma linguagem precisa, inequívoca e matemática – corresponde também à transformação do próprio jornalista em tipo, “assim como se transforma a imprensa de órgão da livre opinião em órgão de um mundo de trabalho inequívoco e rigoroso”; e isso “mostra-se já no modo alterado em que hoje se lê os jornais”, que “já não tem nenhum círculo de leitores no sentido antigo”. Os leitores agora são da espécie passiva, do singular substituível dentro da hierarquia do tipo (cf. subitem 2.2.2): a “capacidade de absorção intelectual da espécie passiva que coloca a autêntica

camada dos leitores aproxima-se com grande velocidade de uma constituição que nega sem esperança qualquer efeito da inteligência liberal”, diz Jünger.

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

Jünger destaca os meios de informação que são aqueles representantes adequados para o século XX, o rádio e o filme nos quais, para Jünger, a impessoalidade se dá pelo fato de que o “*medium* em que o indivíduo consegue atuar é já destituído [de pessoalidade] pelo fato da voz artificial e da fixação através do raio de luz”. Além disso, o juízo “sobre se um filme é ‘bom’ ou ‘mau’ não sucede com base em pressupostos nem morais nem relativos à mundividência ou à disposição”, mas sim “em que medida se alcançou a maestria dos meios típicos” (idem §74, p. 245).

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

Tal *unidade fechada* que é o espaço do trabalhador, em que emerge o *tipo* do trabalhador e por ela é *configurada*, contrapõe-se portanto à anarquia

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

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

Vemos aqui outra vez uma contraposição em que um dos polos é a anarquia, e agora no âmbito da própria física mecânica, e o outro polo são potências de tipo estático. Tal tipo estático corresponde ao “aparecimento mais abrangente do Estado, que tem de dominar tarefas diferentes”, e ao qual “corresponde uma humanidade que se começa a cunhar sob características de raça, e que pode ser colocada ao serviço de um modo menos contraditório, mais inequívoco e mais decisivo” (idem §67, p. 220). Víramos no capítulo anterior que ao tipo corresponde uma hierarquia, pressupondo em seu topo o Estado constituindo pelo tipo mais ativo. Voltando ao §74, dirá Jünger: “O sentido do processo decisivo deve ser reconhecido como a mudança dos instrumentos da sociedade em instrumentos de Estado, a qual serve a espécie ativa como portadora do Estado” (idem §74, p. 247).

Podemos ver, então, que o termo *Estado* para Jünger tem uma acepção ampliada, abarcando *tanto o sentido mecânico e físico quanto o social e político (comando)*. Mais precisamente, o *domínio* deve ser dar não apenas no sentido político, mas também e *simultaneamente* como comando da tecnologia. Assim, se Jünger diz que o mundo burguês é uma passagem para outro plano, podemos

então entender que na conjunção “*mobilização – total*” a ênfase recai na *totalidade*. Para Jünger, como já discutido, trata-se de uma passagem para outro plano. Aqui, podemos enfatizar ainda mais o caráter total que Jünger dá à *Gestalt*: *trata-se de uma configuração de um novo mundo, de uma nova natureza, de uma nova humanidade*. E trata-se mesmo de uma nova metafísica:

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

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

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

Daqueles dois elementos articulados – o elogio da totalidade da técnica sem nostalgia da antiga natureza e o descarte da subjetividade –, destacamos, pois, o primeiro, em que a nova natureza do trabalho substitui a antiga natureza idílica sem perder, no entanto, a ênfase metafísica. O descarte da subjetividade terá seu carácter ressaltado quando, no próximo capítulo, abordarmos a totalidade da técnica à luz da experiência da Grande Guerra de 1914-1918.

Vimos no capítulo anterior que Carl Schmitt formulou uma teoria da secularização segundo a qual os conceitos da teoria jurídica do Estado moderno seriam meras transposições a partir da teologia, e já dizíamos que se tratava mais de uma *teologização da política*, de cunho conservador, naquele contexto histórico conturbado. Embora o pensamento – ou o sentido – político presente nas obras de Jünger e Spengler sejam confluentes com o de Schmitt, tomamos a presença em ambos da figura do *perpetuum mobile* como índice de uma tematização do processo de secularização que bate de frente com a tese schmittiana. Como expõe Spengler,

A partir do século X, encontramos-nos em presença de construções técnicas de uma índole inédita. Já então a máquina a vapor, o barco a vapor, e a máquina voadora existiam no pensamento de Roger Bacon e de Alberto Magno. E muitos eram os monges que passavam noites em branco, na sua cela, meditando na ideia do *perpetuum mobile*.

Esta última ideia não mais iria abandonar-nos. Ela significaria o triunfo supremo sobre “Deus ou a Natureza” (Deus sive Natureza); a montagem de um mundo em miniatura, criado por nós, que se moveria, tal como o Universo, graças à sua energia própria e obedecendo apenas à mão do homem! Construir, pois, por si mesmo, um mundo – ser, então, um deus – tal é o sonho dos inventores da era Fáustica. Foi a partir desse sonho que jorraram as formas sucessivas e inumeráveis das nossas máquinas, concebidas e modificadas sem cessar, sempre com o objetivo de chegar o mais perto possível desse limite inacessível que é o *perpetuum mobile*. Assim, a ideia que o animal predador tem da sua presa estende-se, na sua latitude, até ao extremo limite. Não é apenas esta ou aquela realidade parcelar do universo – tal o caso de Prometeu ao apoderar-se do fogo celeste – mas o próprio Universo, com o seu segredo energético; esta é a presa a atingir com a criação da nossa Cultura. Mas aqueles que não sentiam em si essa Vontade de Domínio sobre a Natureza atribuíram, necessariamente, a este projeto uma virtualidade diabólica. De fato, sempre houve quem considerasse as máquinas como invenção do Demônio. A partir de Roger Bacon, é longa a série de sábios que vão sendo apodados de mágicos e heréticos (SPENGLER, 1993, p. 102-103).

Mas o processo de secularização diz respeito não “apenas” à presença impactante da técnica sobre o meio físico, natural ou urbano. Anteriormente, recorrendo a Hans Blumenberg, havíamos dito que técnica, antes mesmo do final do século XVIII, já provocara uma mudança da metafórica de fundo: as metáforas da máquina sobrepunham a metafórica do “livro da Natureza”. Blumenberg denomina tais metáforas como metáforas absolutas, que “não têm nenhuma necessidade de manifestarem-se na esfera da expressão linguística”, mas ocorre que “um complexo de enunciados se funde de súbito em uma unidade de sentido

se é que, hipoteticamente, pode-se descobrir a representação metafórica que lhes serve de guia, na qual os enunciados podem ser lidos” (BLUMENBERG, 2003, p. 57). As metáforas absolutas “‘respondem’ a perguntas aparentemente ingênuas, incontestáveis por princípio, cuja relevância radica simplesmente em que não são elimináveis, porque nós não as concebemos, mas as encontramos já concebidas no fundo da existência” (idem, p. 62). Assim, trata-se de uma abordagem histórica *a posteriori*, ou seja, um tipo de tema para a investigação histórica que exige metodologia e conceito próprios, tarefa a que se dedicou Blumenberg. Para o autor, a relevância das metáforas absolutas, no sentido de sua verdade *histórica*, reside em seu valor *pragmático*, pois “seu conteúdo determina, como referência orientadora, uma conduta; dão estrutura a um mundo; representam o sempre não experimentável, a sempre não abrangível totalidade da realidade” (idem, p. 63). Assim, se a metáfora do “livro da natureza” é o índice de uma verdade já posta e determinante de toda a existência – o mundo criado por Deus –, vimos que há, no que diz respeito à “pré-história do homem criador”, um momento em que começa a surgir de forma não integrada a insatisfação com a ausência de espaço para a autêntica criação humana (BLUMENBERG, 2010b). Haverá um momento, então, que surge a ideia do “mundo inacabado” – como formulada por Friedrich Schlegel no contexto do primeiro romantismo alemão –, que “legitima o querer demiúrgico do homem e pertence à história dos elementos de consciência que fundam a era da técnica” (BLUMENBERG, 2003, p. 134). A esse querer demiúrgico corresponderão (i) as metáforas mecânicas, como a do relógio ou engrenagem do mundo e (ii) o entendimento do mundo “como idêntico ao compêndio de enunciados teóricos sobre o mesmo” (idem, p. 162). Ou seja, trata-se da passagem – que mencionamos no primeiro capítulo – da transposição da antiga *ordem do mimesis* para a *ordem do método* (cf. COSTA LIMA, 2005).

Segundo ainda Blumenberg, já no século XV o filósofo humanista Pico della Mirandola já formulava uma insatisfação com a linguagem enquanto “vestido da verdade”, que implica um embate contra a retórica (que adquire seu sentido pejorativo, como ornamentação da linguagem) em favor da ideia da “verdade nua”. A verdade, na Modernidade, “converte-se em propriedade pública da humanidade, algo acessível em princípio a todo o mundo; para o investigador

profissional moderno, conhecer e ‘publicar’ é quase uma e a mesma coisa” – e isso, por sua vez, implica que a verdade em seu conceito moderno é de caráter muito mais formal, ou seja, o “conhecimento não se justifica pelo conhecido, mas sim é essencialmente autopoisição do espírito humano” (BLUMENBERG, 2003, p. 116). O que se valoriza é sobretudo o esforço em alcançar a verdade, que corresponde à busca da perfeição – como formulado por Lessing (século XVIII) – e que implica menos o valor da verdade que “o valor do homem” (idem, p. 120). Temos aí a correspondência entre palavras e coisas, em que a relação entre signo e significado é transparente, sendo a linguagem apenas um meio neutro para a fixação do certo. Essa matematização do conhecimento passa a dar lugar, como mostrou Michel Foucault em *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 2007),²⁵ a uma historicidade inerente a todos os ramos do conhecimento, onde não só os objetos – economia, biologia, linguagem – como também o próprio conhecimento (sujeito e representação) passam da Ordem para a História. Reconhecer tal historicidade significa, do lado dos objetos, estudar os mecanismos ocultos por detrás da aparência, como o *trabalho* com relação à economia ou a *vida* com relação à biologia; do lado do sujeito e da linguagem, reconhece-se que o ponto de vista é sempre relativo e provisório.

Podemos dizer que a junção de *trabalho* e *vida* no polo do *humano* joga luz na reflexão heideggeriana sobre a metafísica do sujeito, ou seja, no que diz respeito *especificamente* ao domínio do homem sobre a natureza que teria na formulação de Jünger seu paroxismo, com a transformação do próprio sujeito em *tipo*.

Segundo Blumenberg, se a ideia do “‘mundo inacabado’ legitima o querer demiúrgico do homem e pertence à história dos elementos de consciência que

²⁵ Cabe dizer que não concordamos com a ênfase estruturalista do sujeito como produto da episteme moderna, mais especificamente da ordem do método/representação, tipo de determinação que o próprio autor abandonaria ao longo de sua obra posterior. Ao final de *As palavras e as coisas*, Foucault observa que a sentença nietzschiana da “morte de Deus” significava também a morte do sujeito como princípio central da verdade e da ordem das coisas, mas é justamente esta noção de sujeito que passa a desvanecer, o que se liga certamente – como aponta o autor – às reflexões e experimentações sobre a linguagem que implicam cada vez mais um desejo de autonomia do pensamento (através da arte e da literatura) dos referentes – ou supostos referentes – externos, entre eles o sujeito racional. Como foi enfatizado por uma via de pensamento a respeito da linguagem, da qual Foucault é um dos herdeiros e formuladores mais conhecidos, a linguagem não é um meio de transmissão de uma verdade ou realidade prévias, mas *também* (ênfase nossa) é ela que classifica, separa, nomeia, estabelece relações, valores e verdades.

fundam a era da técnica”, em sua formulação em Schlegel o inacabamento tem uma especificação *orgânica* como oposição à ideia do mundo como uma série de leis mecânicas que tirariam justamente o papel que caberia ao sujeito criador (BLUMENBERG, 2003, p. 135). Essa oposição é importante aqui. Relembremos o que já colocamos ao final do subitem anterior: no século XX “conheceu-se a experiência de que nem o material natural, por um lado, nem a disposição física dos homens, por outro, estivessem à altura das exigências impostas sobre a obra técnica”, e dessa perspectiva uma “estranha negligência se revela como qualidade do orgânico” e “a concepção a superar essa qualidade foi primeiramente desenvolvida pela ‘construção orgânica’ do trabalhador, elaborada por Ernst Jünger” (BLUMENBERG, 2010b, p. 97-98). Se a conjunção do orgânico com o mecânico, portanto, implica o primeiro ponto de discussão que elencamos no início deste subitem, ou seja, *o elogio da totalidade da técnica sem nostalgia da antiga natureza* (já que agora, com Jünger, tem-se a formulação de uma *nova natureza*), cabe então abordarmos o segundo ponto: o descarte da subjetividade. E tenhamos em conta o que colocamos acima a respeito da tensão entre subjetividade e *Lei* que Luiz Costa Lima identificou as reflexões do primeiro romantismo alemão sobre o poético e o estético, tensão essa que, acreditamos, é inequivocamente eliminada por Jünger pela conjunção entre a totalidade e a dissolução da subjetividade.

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

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