

A TOTALIDADE ENQUANTO PROBLEMA HISTÓRICO E CATEGORIA TEÓRICA: UMA ABORDAGEM A PARTIR DAS OBRAS DE HUMBOLDT, SIMMEL E ERNST JÜNGER

Victor de Oliveira Pinto Coelho
Doutorando PUC-Rio¹
E-mail: victor.opcoelho@ymail.com

RESUMO

O artigo tem como objetivo destacar, com uma breve abordagem da obra de Humboldt, Simmel e Jünger, como o espaço de mediação – “terceira instância” – entre sujeito e mundo objetificado, formulado por Humboldt em torno da noção de *Bildung*, se vê às voltas com o processo de autonomização do mundo objetivo, a partir do final do século XIX, o que será objeto de análise de Simmel. A ruptura entre sujeito e objeto e a dissolução da linguagem como espaço de reflexão e constituição de historicidade, no contexto da emergência do reacionarismo alemão, encontra em Jünger a solução (ao mesmo tempo moderna e conservadora): a dissolução do sujeito pela mobilização total se articula com uma “linguagem sem palavras”. Assim, procuramos mostrar como a totalidade ideal enquanto espaço de formação e reflexão dá lugar a uma totalidade que propõe a dissolução da subjetividade com a junção do orgânico (da vida) com o mecânico.

Palavras-chave: *Bildung*, modernidade, sujeito, linguagem, totalidade.

ABSTRACT

This article aims to highlight, with a brief overview of the work of Humboldt, Simmel and Jünger, as the space of mediation – “third instance” – between subject and world objectified, made by Humboldt about the notion of *Bildung*, if sees grappling with the process of autonomization of the objective world, from the late nineteenth century, which will be analyzed by Simmel. The rupture between subject and object and the dissolution of language as a space for reflection and constitution of historicity, in the context of the emergence of German's reactionarism, finds in Jünger the solution (both modern and conservative): the dissolution of the subject by the total mobilization articulates with a “language without words.” So we try to show how the ideal totality as space of instruction and reflection gives rise to a totality that suggests the dissolution of subjectivity with the addition of organic (life) with the mechanic.

Keywords: *Bildung*, modernity, subject, language, totality.

Embora já há um tempo a historiografia tenha tido um ganho ao se afastar de uma concepção linear ou centrada num fator de explicação apriorístico (ou seja, de

¹ Bolsista CNPq. Orientador: prof. Luiz de França Costa Lima Filho.

escritas não devidamente problematizadas, baseada numa relação de causa e efeito a partir de um fator tido como determinante – o Estado, a luta de classes etc.), não se deve por outro lado perder uma linha diacrônica a partir da identificação de continuidades estabelecidas pelos “atores” históricos, tendo em vista seu crucial “papel” (a metáfora do *cenário histórico* é inevitável) de difusor do que hoje se convencionou chamar de representações ou imaginários sociais – noção que traz a vantagem, além disso, da articulação entre evento histórico (curta duração) e “estrutura” (longa duração), contribuição especialmente da historiografia francesa.

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

1. A CRISE DE SENTIDO HISTÓRICO ENTRE FINAIS DO SÉCULO XIX E PRIMEIRAS DÉCADAS DO XX

Como sabemos, assim como a Itália e à diferença das grandes nações europeias, a unificação da Alemanha se deu apenas na segunda metade do século XIX. Isso implicava problemas de ordem simultaneamente política e econômica na disputa geopolítica. A unificação seria consolidada especialmente com a vitória na guerra contra a França no início da década de 1870, em que se firmaria a figura de Otto von Bismarck, cuja liderança seria lembrada com nostalgia após a Grande Guerra de 1914-1918. Com a

vitória na guerra com a França de 1870-1871, a nomeação do novo Estado de “Reich alemão” (fazendo evocar o Reich anterior de mil anos, o Sacro Império Romano da Nação Germânica, fundado por Carlos Magno em 800 e dissolvido por Napoleão em 1806) e a consolidação do poder, prestígio e influência do exército, a expansão pela sociedade de conceitos e práticas militares de honra (de que decorreu a profissionalização, feita por sobre a aristocracia, não ter sido acompanhada de democratização) levaria aos elementos do mito do líder ditatorial, alimentado no início do século XX, num contexto em que até 1914 a Alemanha se dividia entre seis partidos influentes (dois partidos liberais, dois grupos conservadores, o Partido de Centro e os socialdemocratas) (EVANS, 2010, p. 42-54).

Não pretendemos aqui fazer um detalhamento do contexto alemão entre finais do século XIX e primeiras décadas do XX, mas destacar, mais fundamentalmente que a história da emergência do conservadorismo, um tipo de crise histórica sentida como crise de sentido. Nesse sentido, faz-se importante trazer aqui o destaque dado por Barash à obra de Hermann Heller, escrita em 1929, *Europa und der Fascismus*. Heller, jurista e filósofo nascido no império austro-húngaro, após a Primeira Guerra migrou para a Alemanha, onde será um grande defensor da democracia no contexto da frágil e conturbada república de Weimar. Na mencionada obra, Heller põe em evidência a incapacidade do fascismo de resolver a crise política e espiritual da Europa e aponta duas fontes principais dessa crise: “1) ao nível mais geral, a crise espiritual de sua época, impulsionada pelo fracasso do liberalismo e pela catástrofe da Primeira Guerra Mundial; 2) ao nível mais específico, a crise das estruturas político-jurídicas”, sendo que a “originalidade da análise de Heller reside na maneira que ele articula essas duas fontes”: vislumbra-se uma crise geral que afetou a Europa no final do século XIX e que conduziria à guerra mundial, uma crise caracterizada pela “racionalização crescente de todos os setores da existência” (BARASH, 2004, p. 154-155).

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

(...) a racionalização que se torna cada vez mais abstrata progressivamente se revela incapaz de fornecer à sociedade europeia um novo princípio de

organização, diante das amplas transformações às quais é confrontada. Ao contrário, o liberalismo conduziu, especialmente no setor jurídico-político, à desintegração geral dos principais valores tradicionais (idem, p. 155).

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

Heller identificava então uma “convergência paradoxal” que se achava mesmo na raiz do fascismo: “de um lado, a direita reacionária se apropria de métodos revolucionários e, de outro, os revolucionários tomam da filosofia da vida um novo impulso irracionalista”, e surge então a emergência “de uma ideologia da ‘revolução’ contrarrevolucionária (encarnada na França pela Ação Francesa de Charles Maurras e na Alemanha por Carl Schmitt)”, assim como do movimento sindicalista de Georges Sorel “que quer utilizar uma nova expressão da vitalidade humana – o mito da greve geral – para desfazer a influência das leis abstratas do mercado”, defendendo também “a violência como o melhor dos métodos para instaurar a justiça social” (idem, p. 157). Se a Ação Francesa representava apenas um “pseudorrenascimento” da tradição ocidental por se calcar na fé católica, a ideologia fascista como um todo, fruto da tentativa de convergência entre direita e esquerda, acabava por ser definitivamente “a expressão última do vazio que as caracteriza” (idem, p. 158). Em suma, para Heller, o Estado fascista era incapaz de servir – é o que pretendia – como “terceiro superior” responsável por superar os interesses particulares de classe assim como de fazer valer a ideia jurídico-política da democracia (idem, p. 162) – esfera jurídica que Schmitt desconsidera ainda que pretendesse que sua defesa do Estado fascista conjugasse antiliberalismo com uma forma efetiva de democracia. (Não se trata de que em Schmitt não houvesse o Estado como mediação, mas tal mediação deveria se dar por um poder soberano análogo ao poder divino: simultaneamente dentro e fora da lei – pois a põe e depõe – e que faz a

mediação entre o transcendente e o contingente, recusando a noção de autolegislação secular. Cf. SCHMITT, 1988; FRANCO DE SÁ, 2006).

Barash, por fim, identifica na reflexão de Heller a ênfase na importância de princípios universais, de direitos fundamentais, para a democracia, assim como a crítica que faz ao liberalismo, no que toca sua defesa da norma a partir da particularidade histórica – ou, mais precisamente, do particularismo de classe – que teria sido, para Heller, o germe do fascismo que representaria justamente a radicalização do particularismo, com sua defesa de uma nova comunidade. Disso, Barash conclui apontando que a tentativa de Heller de defender na esfera política a exigência de superar as particularidades ideológicas nos remete “ao problema do relativismo histórico para além dos debates teóricos e nos coloca no coração da dimensão prática” (BARASH, 2004, p., p. 166).

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

Assim, o pensamento reacionário alemão com seus vários elementos característicos – nacionalismo, militarismo, elitismo, racismo, autoritarismo – teve um momento de galvanização em 1871, mas ganharia novo e maior impulso com a situação extremamente conturbada do país após 1918. Neste ano seria lançada a obra que será um *best-seller* não só na Alemanha, *O Declínio do Ocidente*, de Oswald Spengler, de inspiração nietzschiana e organicista, em que critica os poderes destrutivos do dinheiro e divisão de classes no capitalismo, e põe o socialismo como conjunção entre abnegação

e força vital para a construção de uma nova ordem, sendo pois uma importante alavanca para a versão direitista do socialismo. Dois anos depois, com *Prussianismo e Socialismo*, em que o socialismo é visto como próximo ao prussianismo nos termos de virtudes tais como coragem, liderança, disciplina e obediência, e a conjunção de ambos como caminho para a integração da classe trabalhadora na comunidade e para a regeneração nacional, o espectro de Nietzsche se faz presente decisivamente para fundamentar, na leitura de Spengler, a ênfase na dureza, no ceticismo destemido e na vontade de poder que devem substituir o que ele apontava como os tradicionais “ideólogos da *Bildung*” e da “missão espiritual da Alemanha” (ASCHHEIM, 1992, p. 198). É assim que *O Trabalhador*, de Jünger, pode ser visto como o manifesto do Nacional-Bolchevismo, como diz Steven Aschheim, ao opor a imagem estilizada do trabalhador à sociedade burguesa fragmentária. “O trabalhador é considerado não através de categorias socioeconômicas, mas como tipo metahistórico, como *gestalt* desindividualizada”, cuja base está em um tipo de estética política além do bem e do mal, do falso ou verdadeiro. “Pelo contrário, é um fenômeno compreensível somente em seus próprios termos” (idem: 199). O autor destaca também que Jünger – neste e em outras obras –, também com sua apropriação de noções nietzschianas, faz da experiência da guerra (*Kriegserlebnis*) parte da experiência cotidiana moderna, assim como as elementais capacidades do trabalho mobilizadas no controle da tecnologia e da produção em que a liberdade torna-se idêntica à obediência (idem, p. 199-200).

Antes de procedermos a nossa abordagem de Jünger, como se formulava a questão da formação (*Bildung*) e o desafio colocado pela autonomização da técnica.

2. A *BILDUNG* DIANTE DA FRAGMENTAÇÃO DO SENTIDO E DA AUTONOMIZAÇÃO DO MUNDO OBJETIVO: HUMBOLDT E SIMMEL

Um dos legados da tradição liberal alemã é a noção de *Bildung* (que significa formação, instrução, educação), da qual veremos a formulação feita por Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Nela, a *Bildung* representa uma conjunção entre formação do cidadão e historicidade. Em sua *Teoria da formação do ser humano*, o fundador da Universidade de Berlin diz que a instrução da humanidade deve ir além da especialidade de cada ramo do conhecimento. Humboldt fala em especial sobre uma “terceira instância” que estabeleceria não só a compreensão do espírito humano em face de si

mesmo (HUMBOLDT, 2006b, p. 217) como também o vínculo de nosso eu com o mundo (idem, p. 219). Acompanhemos a argumentação de Humboldt.

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

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

Entendemos, então, que é essa relação de mão dupla (ou circular), de cultivo mútuo entre interioridade e o mundo exterior, que configura a “terceira instância”. Assim, à tarefa da *Bildung* se dá “em virtude da representação e da elaboração de algo cuja característica verdadeiramente distintiva é ser mundo, ou seja, ser não humano” (idem: 217), que corresponde por sua vez à busca de uma totalidade específica:

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

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

O que se depreende dessa formulação da *Bildung*, mais especificamente sobre essa noção de totalidade ou conceito de mundo, é que está longe de significar, como na versão nacionalista e conservadora de cidadania, uma mera adequação e obediência a valores externos e hierarquizados. Deve-se ter em conta que, em sua formulação em finais do século XVIII, a *Bildung* se ligará ao romance de formação (*Bildungsroman*), cuja obra de Goethe *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister* (1795/96) é considerada seu marco inicial, em que a experiência individual no mundo se conjuga com a valorização do encontro com a alteridade. Em seu *Ensaio sobre os limites da ação do Estado*, Humboldt apresenta sua noção de liberdade, que se põe como fundamento de toda sua filosofia política e se liga, pois, à noção exposta acima sobre a instrução ou formação, que depende por sua vez de uma variedade indeterminada de atividades. Segundo Jeffrey Barash, a ingerência do Estado em todas as esferas da existência representava para Humboldt um perigo de despotismo que impediria a formação do indivíduo, a que se liga a própria capacidade de assumir a liberdade. Assim, a ingerência do Estado só é legítima como forma de promover a segurança dos sujeitos (BARASH, 2004, p. 112).

Mas, do que foi exposto, destaquemos a ideia da constituição de uma totalidade enquanto “terceira instância” mediadora diante da “pluralidade que dispersa e confunde”. Para Humboldt, vimos que a *Bildung* se coloca como fundamento da formação do cidadão e da constituição do mundo como a terceira instância que liga o sujeito à esfera exterior, sendo que formação de cidadão e de *mundo*, fica claro, são duas faces de uma mesma tarefa. Como aponta Pedro Caldas, em seu estudo sobre Johann Gustav Droysen (1808-1884), a relação entre o sentido de *cisão* (após o impacto das duas revoluções burguesas) e a tentativa de reconciliação constituirão a ética do trabalho historiador que se relaciona, por sua vez, à *Bildung*. O que implica também romper com o sujeito empírico para tornar-se um cidadão, no horizonte burguês da “humanidade”. O “meio” seria o lugar ocupado pela *Historik*, que exerceria, segundo Droysen, o papel de mediador entre a bipolaridade existente em um mundo científico

cindido entre ciências da matéria e ciências do espírito, entre natureza e espírito – meio este que é o lugar do homem (CALDAS, 2004, p. 114). Assim, vemos que para o trabalho específico do historiador a tarefa da instrução também se ligará à formulação de uma instância de mediação entre natureza e ciências da matéria, de um lado, e mundo subjetivo de outro, mas também e necessariamente se dá como instância mediadora – no sentido da constituição de um *mundo* – entre os homens.

Em *Sobre a tarefa do historiador* (1821), Humboldt diz que o que surge do mundo dos sentidos “se encontra disperso, isolado e estilhaçado, permanecendo alheio ao horizonte da observação imediata o elemento que articula esses fragmentos, que põe o particular sob sua verdadeira luz e que dá ao todo sua forma”. Sem esse “cuidado extremo na escolha e na medida das expressões, tornam-se inevitáveis os erros e as imprecisões, porquanto pequenos fatores acabam se mesclando aos eventos do passado” (HUMBOLDT, 2010, p. 82). Já deixemos claro que se trata aqui daquela formação de uma “terceira instância” que, agora falando especificamente do trabalho historiador, Humboldt diz que, além de dar forma ao disperso, ela pressupõe também que a “verdade do acontecimento baseia-se na contemplação a ser feita pelo historiador” da “parte invisível do fato” (idem, p. 91).

No sentido da *Bildung*, o movimento da história se dá segundo a vida espiritual, que Humboldt diferencia da História Filosófica (ou História Teleológica), que empresta as ideias à História. O que se deve é alcançar “a verdade viva dos destinos do mundo”, o que pressupõe, por sua vez, que “tudo o que cada geração recebe, como conquista de uma geração anterior”, tudo o que é “fruto do espírito – ciência, arte, instituições morais – perde o que nelas há de espiritual, e se torna matéria se o espírito não as renova a cada vez”. Ou seja, todas essas coisas “trazem consigo a natureza do pensamento, mas só podem ser preservadas se forem pensadas” (idem, p. 91).

Assim, podemos ver que a instância de mediação se liga a uma necessária esfera de reflexão. Como coloca Barash, em Humboldt a própria consciência do homem “se determina em relação às transformações da história, que constituem a cada época novos modos de vida acompanhados de novas maneiras de interpretar o mundo” (BARASH, 2004, p. 106). Há mesmo em Humboldt a defesa, para tarefa do historiador, da imaginação produtora (que pode ser remetida tanto à base kantiana, no sentido da imaginação a serviço do entendimento, quanto aristotélica, no sentido da *mímesis*): tendo em vista o que foi exposto sobre o mundo fragmentado que se apresenta aos

sentidos e sobre a insuficiência dos saberes particularizados para a tarefa da formação, diz Humboldt que “a verdade histórica pode ser equiparada às nuvens, que somente ganham forma à distância dos olhos”. Com essa metáfora, ele quer dizer que “o historiador é autônomo, e até mesmo criativo; e não na medida em que produz o que não está previamente dado, mas na medida em que, com sua própria força, dá forma ao que realmente é, algo impossível de ser obtido sendo meramente receptivo”. Assim, de “um modo diverso ao do poeta, mas ainda assim mantendo semelhança com ele, o historiador precisa compor um todo a partir de um conjunto de fragmentos” (HUMBOLDT, 2010, p. 83).

Mas a partir do final do século XIX, na Alemanha, a *Bildung* começara a dar lugar ao mito, numa conjunção entre anti-intelectualismo e política reacionária. Tanto no movimento *völkisch* e neorromântico (cf. MOSSE, 2006) quanto na mitologia política nazista (cf. LACOUÉ-LABARTHE & NANCY, 2002), deseja-se uma nova totalidade que se dá tanto em reação à modernidade – com seus elementos de fragmentação decorrentes da urbanização, massificação, acirramentos de contradições sociais e políticas – como no sentido de reconciliação da alma individual com o “cosmo”. As instâncias mediadoras, tanto no sentido da *Bildung* quanto no da norma legal serão alvos de ataque, e o que emerge é a noção de um líder que pudesse galvanizar os anseios do povo e apontar para um futuro, um destino. Como busca de identidade e tendo em vista a importância que tinham os ideais gregos antigos na constituição dos Estados-Nação europeus, a intelectualidade alemã passa a privilegiar o *vitalismo* em lugar do classicismo – basta pensar na ênfase no “dionisíaco” (mas não simplesmente em oposição ao “apolíneo”) formulada por Nietzsche (sem precisarmos ver no filósofo a paternidade do nazismo) – e a noção de *Gestalt* (forma, figura) e *Gestaltung* (configuração) passarão a ter importância fundamental (cf. LACOUÉ-LABARTHE, 2000), no sentido que teria a junção da política com a estética. Em suma, tal reacionarismo implicará uma dissolução da instância mediadora que, por sua vez, em seu desejo de totalização, implicará a dissolução progressiva da subjetividade que encontrará na obra de Jünger seu paroxismo. A *Gestalt* substituirá a *Bildung*.

Antes de abordarmos a obra de Jünger, e tendo em vista o que destacamos sobre a dissolução da *Bildung*, é preciso destacar duas coisas. Primeiro, a distinção que precisamos fazer entre a totalidade como “objeto” de análise, ou seja, um tipo do que a historiografia há um tempo denomina como representação social, e a totalidade

enquanto categoria teórica. Segundo, para nossa discussão é importante destacar a emergência da técnica, da autonomização do mundo objetivado, enquanto problema histórico de grande importância no contexto que vai das décadas finais do século XIX até a época das duas grandes guerras mundiais. Nesse sentido é que se faz importante abordarmos a obra de Georg Simmel, autor importante cuja obra se coloca como ponto de reflexão teórica justamente no momento em que tal problema – a autonomização do mundo objetivo – se coloca. Começemos portanto pelo segundo ponto, e com Simmel, pois da obra do sociólogo emerge tanto o diagnóstico desse problema quanto também nos dá a base para a formulação da totalidade enquanto categoria teórica, que colocaremos com mais ênfase no início do próximo item.

Para Simmel (1858-1918), a relação entre sujeito e objeto – isto é, a relação entre o sujeito e o mundo objetificado na arte e nas religiões, nas técnicas ou no conhecimento, no direito e nas normas sociais –, deve ser de mão dupla. Por um lado, “tudo o que o homem realiza deve trazer uma contribuição ao universo ideal, histórico e materializado do espírito, para ser considerado um valor”. Por outro, o “próprio modo de pensar e a personalidade adquirem sua significação – tanto para o bem como para o mal – pelo fato de pertencerem a um reino do suprapessoal”. Assim, na medida em que “esta valoração do espírito subjetivo e do objetivo contrapõe um ao outro”, diz Simmel, “a cultura conduz sua unidade por meio de ambos, posto que ela significa aquele modo de perfeição individual, que só se consuma pela recepção ou utilização de uma formação suprapessoal exterior ao sujeito” (SIMMEL, 1998c, p. 88-89). É assim pois que a “cultura é o caminho que sai da unidade fechada, passando pela pluralidade desenvolvida, chegando à unidade desenvolvida” (SIMMEL, 1998c, p. 81).

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

tempo, à necessidade de que essa formação seja feita por meio de certos bens que pertencem a sua exterioridade” (RÜDIGER, 1999, p. 4). Sendo assim, todos os “bens materiais de cultura – móveis e plantas de cultura, obras de arte e máquinas, aparelhos e livros, em cujas formas as matérias naturais podem, de fato, se desenvolver, mas nunca pelas suas próprias forças – são a nossa própria vontade e sentimento desdobrados por ideias”; e na medida em que cultivamos as coisas, “isto é, elevamos a sua medida de valores para além do que foi realizado por seus mecanismos naturais, cultivamos a nós mesmos: é o mesmo processo – que sai de nós e a nós retorna – de elevação de valores que alcança a natureza fora de nós ou a natureza em nós” (SIMMEL, 1998b, p. 42).

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

Em “O dinheiro na cultura moderna” (1896), Simmel inicia por expor a relação do homem com o meio social – naquele sentido, exposto acima, da relação entre individualidade e mundo objetificado – contrastando Idade Média e época moderna. No primeiro caso, (i) “o homem encontrava-se encadeado numa relação com uma comunidade ou com uma propriedade feudal, com uma associação, ou com uma corporação; sua personalidade era incorporada nos círculos de interesses práticos ou sociais”. Estes círculos tinham um caráter “formado pelas pessoas que os constituíam de maneira imediata”, e é tal unidade que “foi destruída pela época moderna”. Assim, no que diz respeito (ii) à época moderna, ela por um lado “possibilitou a autonomia da personalidade e deu a ela uma liberdade de movimentos interna e externa

incomensurável”; por outro, em compensação, trouxe “um caráter objetivado incomensurável aos conteúdos práticos de vida”. Assim,

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

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

Neste sentido, papel importante terá a economia do dinheiro, que “impõe uma distância entre pessoa e posse, tornando a relação entre ambas mediada. Ela diferenciou, com isso”, diz Simmel, “a relação anteriormente tão íntima entre elementos pessoais e locais”, que giravam em torno da propriedade fundiária, “de tal modo que posso receber, hoje em dia, em Berlim, as minhas encomendas de trens americanos, de hipotecas norueguesas e de minas de ouro africanas” (idem, p. 24). A isto se ligará a representação de uma ideia, “como a do *humano universal*, a qual teve, desde o século XVIII, um papel tão importante na história social e cultural – como já se prenunciava na cultura romana no momento em que esta estava totalmente penetrada pela economia do dinheiro” (idem, p. 28, grifo nosso).

O dinheiro, portanto, alarga os horizontes e produz uma série de consequências. Por um lado, o dinheiro confere “um caráter impessoal, anteriormente desconhecido, a toda atividade econômica”, e por outro, “aumenta, proporcionalmente, a autonomia e a independência da pessoa” (idem, p. 24). O caráter impessoal se estende às associações e lhes dá também “seu caráter puramente técnico” (idem, p. 25), assim como possibilita a divisão do trabalho, “encadeando os homens de maneira irresistível, pois agora cada um trabalha pelo outro” em função da atividade econômica mais abrangente e, assim, o dinheiro “instaura incomparavelmente mais laços entre os homens que nos estágios da associação feudal e da reunião arbitrária, ambos louvados pelos românticos da associação” (SIMMEL, 1998a, p. 27).

Simmel, portanto, vê como positivos o alargamento de horizontes e a maior autonomia e independência para as pessoas, mas aponta os aspectos negativos, fundamentalmente o que já apontamos: o caráter – se se pode dizer assim: – cada vez mais objetificado do mundo objetivado. Nele, o dinheiro, “anteriormente um puro meio e uma premonição, torna-se, intimamente, alvo final”, diz Simmel. “O dinheiro é, propriamente, nada mais que uma ponte aos valores definitivos, e não podemos morar numa ponte” (SIMMEL, 1998a, p. 33). Disso, da transformação do dinheiro em finalidade, vem o solapamento das ações honestas às baixas, dos aspectos obscuros ao mais alto e fino da cultura, a supressão do qualitativo pelo quantitativo, o esvaziamento do valor de sujeitos e objetos, diz o sociólogo.

Em “A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva” (1900), Simmel retoma a ênfase na dimensão do cultivo para dizer: “em cada realização temos sobre nós uma norma, um padrão de referência, uma totalidade ideal pré-formada que, justamente por meio desta realização, é transportada para a forma da realidade (SIMMEL, 1998b, p. 47). Tal *totalidade ideal* é fundamental tendo em vista nossa existência prática, “insuficiente e fragmentária”, a qual “obtem uma certa significação e coerência pelo fato de ser uma realização parcial de uma totalidade” (idem, p. 48). Isso “constitui a mediação entre as duas categorias da teoria do conhecimento”: primeiro, “o sentido do conteúdo das coisas que é válido, sustentado por sua coerência interna e que indica a cada elemento o seu lugar”; segundo “a nossa representação das coisas, que significa sua realidade em um sujeito” (idem, p. 49).

Temos, portanto, que das reflexões de Simmel emerge uma contradição não só entre sujeito e objeto, mas também entre o *homem universal*, que se constitui pelo alargamento dos horizontes, e a *totalidade ideal*, que seria o solo da sociabilidade cultivada e compartilhada. Essa contradição não é valorativa, pois Simmel vê ambos (homem universal e totalidade ideal) como positivos. Talvez possamos dizer que é estrutural, pois trata-se daquilo que Marx denominaria de transposição de um modo de produção para outro, mas é claro que não se trata aqui de sugerir – afastando a herança do marxismo estruturalista – a determinação da “base” (ou “infraestrutura”, ou simplesmente estrutura econômica), mas de pensar que essa contradição é tanto *espacial* (o alargamento de horizontes, as “pontes” construídas pelo dinheiro e pela divisão do trabalho) como *temporal* (a percepção e/ou delimitação da passagem de uma

época para outra). Mas, mais precisamente, cabe apontar aqui o ponto fundamental de fissura, no que diz respeito à dimensão da *Bildung*.

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

Quantos trabalhadores – mesmo excetuando-se aqueles da grande indústria propriamente dita – poderiam, hoje, entender a máquina na qual eles trabalham, isto é, entender o espírito invertido na máquina? Nada diferente disso se encontra na cultura militar. O que cada soldado tem a realizar permanece, há muito tempo, essencialmente inalterado, e, por intermédio da forma moderna da estratégia de guerra, chegou mesmo a diminuir. Por outro lado, houve o aperfeiçoamento incessante, não apenas dos instrumentos desta estratégia moderna de guerra, mas especificamente de tudo o que é oposto à organização de tropa baseada nos indivíduos, de modo que estes se tornaram um verdadeiro triunfo da cultura objetiva. E, no âmbito puramente espiritual, os homens mais eruditos e mais dados à reflexão também operam assim, com respeito a um número sempre crescente de representações, conceitos e proposições cujo sentido e teor eles conhecem apenas parcialmente. A monstruosa expansão da matéria do saber objetivamente dada permite, e mesmo obriga, o uso de expressões que realmente passam de mão em mão como receptáculos fechados, sem que o conteúdo de pensamento neles de fato condensado se abra para cada usuário (SIMMEL, 1998b, p. 44-45).

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

de mediação. A linguagem “nada mais é do que o complemento do ato de pensar, a intenção de elevar as impressões externas e as sensações internas ainda obscuras à condição de conceitos nítidos, e, para a criação de novos conceitos, a ligar esses conceitos uns aos outros” (idem, p. 11).

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

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

Assim, podemos dizer, sintetizando o que já foi exposto do pensamento de Simmel e no sentido da problematização que pretendemos levar a cabo: *a totalidade ideal dá lugar a uma totalidade mecanizada, regida por suas próprias lei e linguagem*. Veremos, no item seguinte, como a totalidade de Jünger resolverá o problema da

linguagem ao absorver nela mesma a mecanização – ou, ao contrário, ao absorver a linguagem na totalidade do *trabalho*.

3. DA TOTALIDADE IDEAL À TOTALIDADE DA MOBILIZAÇÃO TOTAL: JÜNGER

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

Como aponta o autor, no final do século XIX e primeira década do XX, enquanto que na vizinha França ferviam os debates públicos e os movimentos revolucionários na arte e na literatura, o sentimento predominante na comunidade intelectual alemã era o da incapacidade de achar uma causa com a qual se identificar. Nesse clima, para os ideólogos do pensamento *völkish* e do neorromantismo tais como o poeta Stefan George, o editor Eugen Diederichs, os filósofos Arthur Bonus e Ernst Bertram e o ideólogo racista Hans F. K. Günther, “a alma alemã parecia morta e incapaz de entrar em comunicação com o cosmos; ela parecia desprovida de um caráter espiritual que refletisse seus valores, suas aspirações e suas capacidades” (idem: 340). Mais que isso, o “espírito da época – o verdadeiro espírito, não somente sua imitação ou seu reflexo – deveria expressar-se pela aspiração constante do homem à perfeição, seu esforço para se fundir com o cosmos” (idem: 341). Mosse aponta uma contradição entre a aspiração pela identidade pessoal e o desejo de fazer parte de algo maior que si, que ultrapassa a sociedade no sentido de uma identidade universal – o que quer dizer, para além da

condição social e econômica do homem (idem: 56). Contudo, tal contradição é apenas aparente.

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

Na mesma obra, o autor desenvolve uma categorização teórica dupla para colocar a relação entre *sujeito* e *Lei*: as noções de *ordem da mimesis* e *ordem do método*. 1) A *ordem da mimesis*, própria da antiguidade, “supunha dois traços definidores: (a) a identidade do eu se fazia decisivamente em função de algo externo ao eu; a individualidade antiga implicava a subsunção do eu em algo tipo de comunidade”, a família, a tribo, a aldeia, a sujeição a um reino etc.; “(b) essa *impessoalidade* da *persona* supunha, por sua vez, uma concepção substancialista do cosmo: enquanto singulares, as coisas e os seres partilhavam de uma ordem que era inerente à classe de cada um. Não é esta pedra que é dura”, exemplifica o autor, “a dureza pertence à sua classe”. Assim, a ordem da *mimesis* “era profundamente estabilizadora e a obediência a modelos –

imagens da própria harmonia de um mundo de substâncias”. 2) Já a *ordem do método* “distinguirá os tempos modernos e, dentro deles, a modernidade”, supondo:

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

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

No caso da Alemanha no contexto que estudamos, podemos ver que há vários elementos conservadores que configuram uma espécie de renovação (mas claro, nunca pode ser um verdadeiro *retorno*) da ordem da *mimesis*, tanto pela reação ao universo burguês-liberal como pela forma de um nacionalismo de forte conotação conservadora e hierarquizada, uma defesa da Ordem, agora centralizada no Estado moderno. Quanto ao pensamento *völkish* e ao neorromantismo, podemos dizer que se tratava mesmo de uma tentativa de reviver o passado pré-moderno. Na Alemanha, além dos dilemas já apontados referentes ao processo de modernização, a ocupação estrangeira e as guerras se conjugavam com a forte presença do romantismo, é sob a forma do *Volk* que se achará uma mediação entre individualidade e a busca de uma identidade cosmológica, entre o homem e a “realidade superior”, sendo o *Volk* o depositário da “força vital”. Segundo a visão romântica, a natureza não é fria e mecânica, mas viva e espontânea, e a alma humana pode se corresponder com a natureza pois esta também possui uma alma, correspondência que por sua vez é partilhada com seu *Volk* – mais especificamente, uma experiência emocional compartilhada. Assim, por “natureza” entende-se aqui mais uma paisagem natural, o que corresponde à ênfase nas características particulares de cada *Volk*. É exatamente pela ênfase nessa ligação do homem com sua paisagem natural, através da alma, assim como da noção do espírito vital do cosmos encarnado no *Volk*, que será constantemente invocado pelos pensadores *völkischen* o termo *enraizado* (MOSSE, 2006, p. 57-59), o que se adequa à concepção organicista presente, como vemos, na visão de mundo *völkish*. (E compreende-se aqui o fundamento para a forte

presença do racismo nessa ideologia, em especial o antissemitismo no qual a figura do judeu se colocaria, para dizer de forma a mais sintética, como o negativo – pelo “desenraizamento”, pelo “mercantilismo” – do ideal *völkish*). Outra característica importante do movimento é o *anti-intelectualismo*: o homem não é considerado como tendo dominado a natureza, nem capaz de apreender seu sentido recorrendo a ferramentas da razão. Pelo contrário, há no pensamento *völkisch* a ênfase na vida de acordo com a natureza e em harmonia com as forças místicas (idem, p. 58).

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

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

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

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

O subtítulo da obra é *domínio e figura (Herrschaft und Gestalt)*. A *figura do trabalhador* corresponde à mobilização total pela técnica e um domínio que não almeja outra coisa que não uma dimensão planetária. Naquele contexto de rápida industrialização e em que o peso da indústria e ideologia bélicas tinham um peso fundamental (tendo sido o próprio autor um soldado condecorado na Grande Guerra de 1914-1918), desvanece, para Jünger, a distinção entre o trabalhador e o soldado. Além disso, como na noção nietzschiana de eterno retorno, trata-se não de uma diacronia, mas

de uma passagem a uma outra esfera. Mas, fundamentalmente, trata-se de *almejar uma unidade que é tanto espacial quanto temporal, na medida que abole o tempo*. Abole o tempo, porque – como na noção de eterno retorno – trata-se de uma totalidade que não é uma “evolução” de uma era anterior (mas a “subjugação do passado”), nem um momento destinado a ser superado pelo “progresso”. Segundo Jünger, uma “figura histórica é, no mais profundo, independente do tempo e das mudanças das quais parece brotar”, e a “história não produz quaisquer figuras, mas muda-se com a figura. Ela é a tradição que a si mesma se dá um poder vencedor” (idem §26, p. 101).

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

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

Voltamos aqui à noção de *mobilização total*, e ela exige o estímulo das contradições. Por isso, diz que “ter indicado ao trabalhador a sociedade como o supremo

objetivo do ataque” é um erro, pois a “tarefa é a transmutação de todos os vínculos responsáveis em relações contratuais até a rescisão” (idem §4, p. 56).

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

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

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

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

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

Assim, temos que um “texto originário, ainda não escrito” substituiu a negociação, o contrato social, a “literatura”. Trata-se pois da nova linguagem do trabalho, “uma linguagem tão primitiva quanto abrangente”, mas “que anseia traduzir-se em tudo aquilo que pode ser pensado, sentido e querido” (idem §30, p. 114). Por isso, deve-se buscar a “essência desta linguagem” não apenas no mecânico. “Há campos de batalha como paisagens lunares em que reina uma troca abstrata de fogo e movimento”, movimento que “só pode ser visto realmente com os olhos de um estrangeiro porque

abrange tão completamente a consciência dos que nele nasceram como o meio do ar que se respira, e porque é tão simples como maravilhoso”, daí que “seja tão extremamente difícil, e mesmo impossível, descrevê-lo, tal como é impossível descrever o timbre de uma língua ou o ruído de um animal. Apesar disso, é suficiente tê-lo visto uma vez onde quer que seja para voltar a reconhecer em qualquer lado” (idem §30, p. 114-115).

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

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

Segundo Jünger, o *elementar* corresponde à livre disposição da vontade, do combate e do perigo, repousando além do círculo burguês, “é o irracional e, deste modo, o puro e simplesmente imoral”. Ele aparece “como o sem sentido” diante do “muro divisório da razão” do mundo burguês, que se afasta “de outros fenômenos, do crente, do guerreiro, do artista, do marinheiro, do caçador, do criminoso e, como foi afirmado, também do trabalhador” (idem §13, p. 76). E o “ataque ao culto da razão” é

desqualificado pelo pensar burguês “como irracional”. O burguês “deve ser concebido como o homem que reconhece a segurança como um valor supremo e que determina a condução da sua vida de acordo com isso”, e o “poder supremo pelo qual vê esta segurança assegurada é a razão”. Mas, como nos mostram os exemplos da tragédia grega, “o perigo está sempre presente” e “não apenas quer ter parte em qualquer ordem, mas é também a mãe daquela segurança suprema da qual o burguês nunca pode tornar-se participante” (idem §13, p. 77). Assim, o que “é perigoso, no brilho da razão, se manifesta como o sem sentido e, deste modo, se perde da sua reivindicação de realidade. Trata-se, neste mundo”, diz Jünger, “de ver o que é perigoso como o sem sentido, e este é superado no mesmo instante em que, no espelho da razão, aparece como erro” (idem §13, p. 78).

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

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

Enfim, ao *estado total do trabalho* correspondem a dissolução da razão e das representações burguesas e a dissolução do indivíduo e da subjetividade – e a dissolução

do indivíduo já fora e será de novo, anos depois, seu aniquilamento físico nos campos de batalha. Mas importa aqui destacar que a irrupção do elementar e do sem-sentido no estado total do trabalho significam a *dissolução completa da distinção entre sujeito e objeto*. É a radicalização daquele processo que Simmel via com preocupação, o da autonomização do mundo objetivado: para ele, como vimos, a “monstruosa expansão da matéria do saber objetivamente dada permite, e mesmo obriga, o uso de expressões que realmente passam de mão em mão como receptáculos fechados, sem que o conteúdo de pensamento neles de fato condensado se abra para cada usuário”. Agora o pensamento não se faz necessário, pois a figura (*Gestalt*) do trabalhador significa a fusão completa do sujeito com o processo da mobilização total. Daí que a linguagem é *uma linguagem sem palavras* e que *o tempo não tem historicidade* (ou, como diz Jünger em passagem citada, “figura histórica é, no mais profundo, independente do tempo e das mudanças das quais parece brotar”).

Jünger ainda chamar para si o leitor para dizer:

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

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

Recebido em: 15/10/2012

Aceito em: 13/12/2012

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASCHHEIM, Steven E. *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890-1990*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1992.

BARASH, Jeffrey Andrew. *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

BLUMENBERG, Hans. "Imitação da natureza": contribuição à pré-história da ideia do homem criador. In: COSTA LIMA, Luiz (org.). *Mímesis e a reflexão contemporânea*. (revisão téc. Carlinda Nuñez). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010, p. 87-135.

CALDAS, Pedro S. P. 2004. Que significa pensar historicamente: uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura.

COSTA LIMA, Luiz. *Limites da Voz. Montaigne, Schlegel, Kafka*. 2ª ed. revisada. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

ELIAS, Norbert. *Os alemães. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. (Trad. Álvaro Cabral, ed. Michael Schröter, rev. técn. Andrea Daher). Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

EVANS, Richard J. *A chegada do Terceiro Reich*. (Trad. Lúcia Brito). São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.

FRANCO DE SÁ, Alexandre G. B. de M. O poder pelo poder. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder. Dissertação de Doutorado em Filosofia. Coimbra: Faculdade de Letras da Faculdade de Coimbra, 2006.

HEIDERMANN, Werner e WEININGER, Markus J. Apresentação. In: HEIDERMANN, Werner e WEININGER, Markus J. (orgs.). *Wilhelm von Humboldt: Linguagem, Literatura e Bildung*. Florianópolis: UFSC, , 2006, p. IX-XVI.

HUMBOLT, Wilhelm von. Sobre a natureza da linguagem em geral. (Trad. Paulo Sampaio Xavier de Oliveira). In: HEIDERMANN, Werner e WEININGER, Markus J. (orgs.). *Wilhelm von Humboldt: Linguagem, Literatura e Bildung*. Florianópolis: UFSC, 2006a, p. 3-19.

_____. Teoria da formação do ser humano (Fragmento). (Trad. Paulo Astor Soethe). In: HEIDERMAN, Werner e WEININGER, Markus J. (orgs.). *Wilhelm von Humboldt, op. cit.*, 2006b, p. 213-231.

_____. Sobre a tarefa do historiador (1821). (Trad. e apres. Pedro Caldas). In: MARTINS, Estevão Rezende (org.). *A História Pensada: teoria e método na historiografia europeia do Século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 71-100.

JÜNGER, Ernst. A mobilização total. (Trad. e notas de Vicente Sampaio). *Natureza Humana* 4(1): 189-216, jan.-jun. 2002.

_____. *O Trabalhador. Domínio e Figura*. (Introd., trad. e notas Alexandre Franco de Sá; prefácio Nuno Rogeiro). Lisboa: Hugin, 2000.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. (Trad.: Carolina Huang). Barueri-SP: Manole, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. (Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira, rev. César Benjamin). 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2011.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia*. (Org. Virginia de Araujo Figueiredo e João Camilo Penna; trad. João Camilo Penna et al.). São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. & NANCY, Jean-Luc. *O mito nazista, seguido de O espírito do nacional-socialismo e o seu destino*. (Trad. Márcio Seligmann-Silva). São Paulo: Iluminuras, 2002.

LINDAHL, Hans. Collective self-legislation as an *Actus Impurus*: a response to Heidegger's critique of European nihilism. *Continental Philosophy Review* 41, p.323-343, 2008.

LOPARIC, Zeljko. Breve nota sobre Heidegger como leitor de Jünger. *Natureza Humana* 4(1): 217-220, jan.-jun. 2002.

MOSSE, George L. *Les racines intellectuelles du Troisième Reich. La crise de l'idéologie allemande*. (Trad. de l'anglais par Claire Darmon, préf. Stéphane Audouin-Rouzeau). Paris: Calmann-Lévy, 2006.

RÜDIGER, Francisco. A tragédia da cultura na era da técnica: Georg Simmel. *Intexto*, Porto Alegre: UFRGS, v. 1, n. 5, p. 1-12, 1999.

SIMMEL, Georg. O dinheiro na cultura moderna (1896). In: SOUZA, Jessé e ÖELZE, Berthold (org.). *Simmel e a modernidade*. (Trad.: Jessé Souza, Berthold Öelze, Sebastião Rios e Clarissa Rios). Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998a, p. 23-40.

_____. A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva (1900). In: Jessé e ÖELZE, Berthold (org.). *Simmel e a modernidade, op. cit.*, 1998b, p. 41-77.

_____. O conceito e a tragédia da cultura [1911]. In: Jessé e ÖELZE, Berthold (org.). *Simmel e a modernidade, op. cit.*, 1998c, p. 79-108.

SCHMITT, Carl. *Théologie Politique*. 1922, 1969. (Trad. Jean-Louis Schlegel). Paris: Gallimard, 1988.

VELHO, Gilberto. Unidade e fragmentação em sociedades complexas. In: Jessé e ÖELZE, Berthold (org.). *Simmel e a modernidade, op. cit.*, 1998, p. 255-274.