

MODERNOS E CONTEMPORÂNEOS

Membros do Centro de Estudo da História da Filosofia Moderna e Contemporânea (CEMODECON)

Membros Efetivos

Fausto Castilho, Luiz B. L. Orlandi, Luiz Roberto Monzani, Zeljko Loparic, Arley Ramos Moreno, Marcos Lutz Muller, Osvaldo Giacóia Jr., Silvio Seno Chibeni, Fátima Évora, Marcos Nobre.

Membros Associados

Adriane da Silva Cavalcanti, Alexandra Ferreira, Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, André Duarte, André Luís Mota Itaparica, Benedito Nunes, Bento Prado, Benvólio Evangelista da Silva, Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Cíntia Vieira da Silva, Claudinei Aparecido Freitas da Silva, Cristiano Rezende, Daniel Perez, Eladio Constantino Pablo Craia, Enildo Stein, Erick Calheiros, Francisca Cabreira, Franklin Leopoldo e Silva, Hélio Rebello Cardoso Júnior, Jeanne-Marie Gagnebin, Joãozinho Beckenkamp, Jorge Alberto da Costa Rocha, Júlia Maria Costa de Almeida, Luciane Torino, Marcelo Moschetti, Marcio Benchimol de Barros, Marcos Seneda, Marilena Chauí, Nelson Matos de Noronha, Olgária Matos, Orlando Tambosi, Peter Pál Pelbart, Reinaldo Furlan, Renato Janine Ribeiro, Ricardo Terra, Roberto Machado, Robson Reis, Valério Rohden, Vicente Sampaio, Wagner Elias, Rodrigo Paiva, Ubirajara Marques Rincon.



A TRADIÇÃO
FENOMENOLÓGICA



CEMODECON
IFCH-UNICAMP

MODERNOS
E
CONTEMPORÂNEOS



A Tradição Fenomenológica

Curadores da Edição
Fausto Castilho
Luiz B. L. Orlandi
Luiz Roberto Monzani



CEMODECON
IFCH-UNICAMP

Ano 2001 – II

SUMÁRIO*

Apresentação.....	05
Alexandre Ferreira.....	07
Hermenêutica e fenomenologia, temporalidade e historicidade: a tentativa de Heidegger de fazer da ontologia a ciência do ser	
Francisca Maria Cabrera.....	39
Liberdade e descontrolo em Sartre	
Marcos Alexandre Gomes Nalli.....	61
Os percalços fenomenológicos da arqueologia: algumas notas sobre intencionalidade e percepção em <i>Histoire de la Folie</i>	
Nelson Matos de Noronha.....	85
Foucault e Binswanger: por uma antropologia da imaginação	
Wanderley J. Ferreira Jr.....	109
O acabamento da metafísica do sujeito em Nietzsche	
ANEXO I: Ernst Jünger.....	145
<i>Die totale Mobilmachung</i> A mobilização total Tradução e notas de Vicente Sampaio	
ANEXO II: Jean-Paul Sartre.....	185
<i>Visages</i> Rostos Tradução e notas de Francisca Maria Cabrera	
Normas para digitação das colaborações.....	197
Edições CEMODECON.....	201
Sumários dos números anteriores.....	203

* Os estudos são apresentados na ordem alfabética dos nomes dos autores.

APRESENTAÇÃO

Este segundo número de MODERNOS E CONTEMPORÂNEOS reúne estudos dedicados à Tradição Fenomenológica, elaborados no quadro dos programas de Mestrado e Doutorado em Filosofia do DF-IFCH-UNICAMP. Julgamos pertinente oferecer também aos leitores, como Anexo I, o ensaio original de Ernst Jünger, *Die Totale Mobilmachung* ("A Mobilização Total"), acompanhado da tradução brasileira feita por Vicente Sampaio, e, como Anexo II, o poema póstumo de Jean-Paul Sartre, *Visages* ("Rostos"), com a tradução brasileira feita por Francisca Maria Cabrera.

Mantendo a linha editorial que orientou a feitura do primeiro número da revista, -- no qual foram reunidos estudos sobre Kant e cujo sumário é reproduzido no final da presente publicação, -- continuamos salvaguardando a pluralidade interpretativa, o que se evidencia claramente na diversidade dos caminhos seguidos pelos autores dos textos aqui reunidos.

Voltamos a salientar que, em conformidade com a proposta de trabalho do Centro de Estudo da História da Filosofia Moderna e Contemporânea (CEMODECON), um dos nossos principais objetivos é difundir resultados parciais ou finais de estudos realizados em pós-graduação, tanto em Campinas quanto alhures, em instituições congêneres. Para facilitar o acesso dos interessados, o presente número explicita o conjunto das "Normas para Digitação" dos trabalhos submetidos à publicação.

Finalmente, agradecemos aos que tornaram possível a publicação deste segundo número da revista: aos autores dos trabalhos aqui apresentados, ao Diretor do IFCH, Prof. Dr. Rubem Murilo Leão Rego, pela presteza com que tomou possível a acomodação do CEMODECON no espaço do Instituto, aos atuais responsáveis pelo Centro de Estudos Marxistas (Prof. Dr. Armando Boito Jr, Diretor, e mestrando Flavio de Castro, Secretário), pela gentileza com que nos acolheram junto ao CMARX, aos Profs. Drs. Renato Ortiz, Coordenador da Pós-Graduação do IFCH, e Marcos Nobre, Sub-Coordenador da Pós-Graduação em Filosofia, pela compreensão do nosso projeto e pela ajuda financeira proporcionada à edição, aos funcionários Solange Calixto Burgos Barioni (Secretária da Pós-Graduação em Filosofia), Sebastião Rovaris (responsável pela Gráfica do IFCH), Maria Aparecida Ferreira (Secretária de pesquisa do IFCH) e Marilza A. Silva (responsável pelo Setor de Publicações do IFCH) pela imprescindível colaboração.

Curadores da Edição

Campinas, outubro de 2001

HERMENÊUTICA E FENOMENOLOGIA, TEMPORALIDADE E HISTORICIDADE: A TENTATIVA DE HEIDEGGER DE FAZER DA ONTOLOGIA A CIÊNCIA DO SER.

Alexandre Ferreira*

Resumo: O presente artigo visa fazer um breve comentário à noção de historicidade em sua relação com a fenomenologia e a temporalidade, tal como se mostra na primeira fase do pensamento de Heidegger, tomando como base os textos: *Ser e tempo*¹ (1926) e *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia*² (1927). Tentaremos mostrar qual é o sentido de uma destruição da história da filosofia no projeto heideggeriano de fazer da ontologia uma ciência do ser.

“Apenas quando nós, pensando, nos voltarmos para o já pensado, seremos requisitados para o que ainda está para ser pensado.”

(Heidegger, *Identidade e Diferença*).

Poucos dias antes de sua morte Heidegger escreve, em uma anotação feita à mão destinada a ser o frontispício da edição de suas obras completas, que o seu pensamento deve ser tomado como um caminho e não como uma obra: “Wege – nicht Werke. (caminhos - não obra).” Não haveria sentido em se fazer uma edição crítica de suas obras, pois o que estaria em jogo não seria o pensamento acabado de um determinado autor e sim indicar alguns dos muitos caminhos possíveis em direção à questão do pensar, a pergunta pelo ser, e fazer com que aquele que o lê assumisse essa pergunta, tome parte nela e a aprofunde³. Heidegger exige que o estudioso seja também um perguntador e escolha o seu próprio caminho, rejeitando qualquer interpretação histórico-temporal (*zeitlich-historisch*) não apenas do seu pensamento,

* Doutorando em Filosofia pelo DF-IFCH-UNICAMP.

¹ HEIDEGGER, M., *Sein Und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, Siebzhnte Auflage 1993, (SuZ).

² HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *Gesamtausgabe*, Band 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, (GprPh).

³ Estas considerações se encontram em uma brochura que contém uma lista das obras completas de Heidegger editadas por Vittorio Klosterman, intitulado: *Gesamtausgabe Ausgabe letzter Hand*, 1997.

mas também da filosofia como um todo. Ou seja, não se trata de inserir o ponto de vista de um filósofo na série daqueles que o precederam e que o sucederam nas diferentes etapas da história da filosofia. Visto todo pensamento autêntico tratar da questão do pensar, da relação entre a essência humana e o ser, ele não possui um caráter histórico (historisch) e sim historial (geschichtlich), devendo ser sempre atual e envolver a existência daquele que interroga.

Heidegger propõe uma nova abordagem da história da filosofia na qual a historicidade (Geschichtlichkeit) se apresenta como noção fundamental que, junto com a questão diretiva do seu pensamento, a pergunta pelo ser, é concebida de diferentes maneiras ao longo de sua "obra". É o caráter historial da existência humana que garante o retorno e a apropriação da tradição em nome da sempre retomada pergunta pelo ser. O presente artigo visa fazer um breve comentário sobre a noção de historicidade em sua relação com a fenomenologia e a temporalidade, tal como se mostra no início do caminho percorrido por Heidegger, tomando como base dois textos da denominada primeira fase do seu pensamento: *Ser e tempo*⁴ (1926) e *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia*⁵ (1927), nos quais a historicidade se insere no projeto de fazer da filosofia a ciência do ser, projeto que é abandonado⁶ depois da denominada virada (Kehre), a mudança que ocorre em seu pensamento por volta dos anos 30.

⁴ HEIDEGGER, M., *Sein Und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, Siebzhte Auflage 1993, (SuZ).

⁵ HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, (GprPh)

⁶ As obras escolhidas são, em um certo sentido, complementares, ambas permanecendo, no entanto, inacabadas. O projeto de fazer da filosofia a ciência do ser, só poderia ser feito por meio da objetivação do ser enquanto tal. Para tanto, seria necessário primeiramente compreender o ente a cuja constituição ontológica (*Seinsverfassung*) pertence o entendimento do Ser (*Seinsverständnis*), o ente que nós mesmos somos: o *Dasein*. O primeiro passo seria pôr em evidência a constituição fundamental do *Dasein* por meio de uma analítica ontológica preparatória da sua constituição existencial, que é chamada de analítica existencial. Isso é iniciado em *Ser e Tempo*, que, segundo o projeto inicial, deveria ser composta de duas partes cada uma com três seções (ver *SuZ* §8), tendo sido escrita apenas até a segunda seção da primeira parte, que deveria ser completada por uma terceira, nunca escrita, intitulada *Tempo e Ser*. No seu lugar aparece *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia*, classificado como: "a nova elaboração da terceira seção da primeira parte de *Ser e Tempo* (GprPh p. 1)." O texto em questão é um curso proferido durante o verão de 1927 na Universidade de Malburgo que nunca foi concluído, tendo sido dado apenas até o primeiro capítulo da segunda parte, o *problema da diferença ontológica*, o qual será analisado por nós. Heidegger parte do resultado obtido em *Ser e Tempo*, ou seja, que a constituição fundamental do *Dasein* se funda na temporalidade e empreende então, partindo de um diálogo com Aristóteles, uma análise rigorosa da noção de temporalidade, a fim de chegar à possibilidade da elaboração da filosofia enquanto ciência do ser, projeto que é abandonado.

a) Ontologia, Fenomenologia e Historicidade

Em *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia* a filosofia é definida da seguinte maneira:

"Agora afirmamos: O ser é o verdadeiro e único tema da filosofia. Isso não é nenhuma invenção nossa, o estabelecimento desse tema torna-se vivo com o início da filosofia na antiguidade e efetua-se em sua forma mais grandiosa na lógica de Hegel. Agora nós simplesmente afirmamos que o ser é o verdadeiro e único tema da filosofia. Isso significa negativamente: filosofia não é ciência do ente e sim do ser ou, segundo a expressão grega, ontologia.(...) Filosofia é a interpretação (Interpretation) teórico-conceitual do ser, de suas estruturas e possibilidades."⁷

Tomada ao pé da letra, a palavra ontologia designa a apreensão do ente (τό ὄν) através do λόγος. Embora a expressão seja grega, ontologia é uma palavra que não existe entre os antigos, tendo sido cunhada na filosofia moderna, segundo Heidegger, por J. Clauberg⁸, discípulo alemão de Descartes, sendo posteriormente empregada por Wolf para designar primeiramente a disciplina filosófica que trata das primeiras causas e princípios do ente em geral. A palavra ente (Sciende), corresponde ao participio presente ὄν do verbo grego εἶναι, ser (Sein). Desde do seu início, a filosofia pergunta pelo ente enquanto tal, pelo que é o ente enquanto ente (ὄν ἢ ὄν); ela consiste em ir além do ente para recuperá-lo naquilo que ele em si mesmo é, no seu ser. Esse ir além, em grego, μετά, faz da filosofia ao mesmo tempo metafísica. A pergunta metafísica pelo ente se dá de duas maneiras: o que é o ente em geral, enquanto tal; e o que é o ente, no sentido do ente mais elevado, enquanto fundamento do ente em geral. A disciplina que cuida do ente em geral é chamada de ontologia e a que cuida do ente, no sentido do ente mais elevado, é chamada de teologia. A metafísica possui sempre um caráter onto-teológico e toma como fundamento do ente, algo entitativo, seja a idéia, Deus ou o sujeito que representa, ocorrendo, desta forma, uma espécie de troca do ser pelo ente. A noção de fundamento deriva do grego ὑποκείμενον e designa literalmente o que é "já-desde-

⁷ GprPh p. 15

⁸ HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, Stuttgart, Neske, (NI) 1989, p.208

sempre-subjacente, porque é constantemente presente”⁹ (Zum-voraus-schon-Vorliegende, weil ständig Anwesende). O ser é visto como presença (Anwesenheit), como aquilo que jaz ao fundo, que sub-jaz, o sujeito, aquilo que subsiste, que permanece presente enquanto fundamento. Esta noção de sujeito, que primeiramente designa todo e qualquer ente subsistente e subjacente, é, na filosofia moderna, trazida para dentro da esfera do pensamento humano, fazendo da ação da subjetividade humana o critério para a verdade ou falsidade do ente. A noção de sujeito adquire sua forma mais grandiosa com a noção de espírito absoluto em Hegel, na qual o movimento da história confunde-se com o movimento do espírito. Seria em Nietzsche que a filosofia da subjetividade se completaria, fazendo da verdade um valor, um ponto de vista, uma perspectiva, posta pela vontade de poder visando a conservação e intensificação dela mesma. Na fase tardia do pensamento de Heidegger o extremo da filosofia da subjetividade será a técnica, na qual a totalidade do ente passa a ser vista como algo passível de ser planejado e manipulado pelo homem.

No entanto, Heidegger nos diz que a filosofia não é ciência do ente, e sim do ser. Isso se deve ao fato de, na pergunta metafísica pelo que “é” ente enquanto tal, já estar implícita, embora não devidamente tematizada, a pergunta pelo ser do ente:

“Na pergunta pelo que é o ente enquanto ente (das Seiende als Seiende) o ser é tomado como ente. No entanto o ser é, mesmo que inadequadamente interpretado, problematizado.”¹⁰

É a pergunta oculta pelo ser que deve ser retomada a fim de fazer da filosofia a ciência do ser. Nesta fase do pensamento do filósofo, ao contrário do que acontecerá depois da virada, é pensada a possibilidade de uma objetivação do ser enquanto tal (Die Vergegenständlichung des Seins als solchen)¹¹ através da qual a ontologia se constituiria como ciência. A dificuldade consiste em que, nessa objetivação, o ser não pode ser apreendido da mesma forma que um ente. Resta saber como é possível uma apreensão teórico-conceitual do ser e a partir de qual horizonte ela pode ser feita.

⁹ HEIDEGGER, M., *Kants These über Sein*, in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, (KTS) p. 479.

¹⁰ *GprPh* p. 454

¹¹ *idem* p.458

O que difere a ontologia das ciências positivas é o fato destas últimas trabalharem sempre com um ente ou um domínio do ente previamente desvelado (enthüllt), a partir do qual elaboram o seu aparato conceitual. Uma ciência como a física, por exemplo, parte do desvelamento prévio da natureza para então elaborar as noções de espaço, movimento, tempo, etc. A esse desvelamento prévio e pré-predicativo do ente Heidegger denomina de verdade ôntica. Porém todo comportamento (Verhalten) humano em relação ao ente, seja ele científico ou não, só é possível por meio de um desvelamento prévio do ser do ente, denominado de verdade ontológica:

“Verdade ôntica e ontológica já sempre se referem, diferentemente, ao ente em seu ser e ao ser do ente. Elas co-pertencem essencialmente em razão da sua relação com a distinção (Unterschied) entre ser e ente (diferença ontológica [ontologische Diefferen]). A essência ôntico-ontológica da verdade em geral, desta maneira necessariamente bifurcada, é apenas possível com a irrupção desta distinção. Se, por outro lado, aquilo que distingue o Dasein reside no fato de que ele, compreendendo o ser, se comporta para com o ente, então o poder-distinguir, no qual a diferença ontológica se torna fática, deve ter lançado a raiz de sua própria possibilidade no fundamento da essência do Dasein. Este fundamento da diferença ontológica nós denominamos, já nos antecipando, de transcendência (Transzendenz) do Dasein.”¹²

O ente que é capaz de efetuar a distinção entre ser e ente e, portanto, ter acesso aos outros entes em seu ser, é o ente que nós mesmos somos, o Dasein. O entendimento do ser está sempre presente em todos os seus comportamentos para com o ente, seja expresso conceitualmente ou não. O Dasein é o ente cujo modo de ser consiste em efetuar a cada instante esta distinção entre ser e ente, seja na contemplação estética de algo, no uso de um objeto cotidiano, ou em uma investigação científica. Pelo fato de ser segundo o modo da diferença entre ser e ente, existe para o Dasein não apenas a possibilidade da objetivação de um domínio prévio do ente, através do qual se constituem as ciências positivas, mas também da conceituação do ser, através da qual a filosofia pode se tornar ciência. É na possibilidade de efetuar de forma clara a distinção entre ser e ente e, em seguida, fazer a passagem da consi-

¹² *Vom Wesen des Grundes* in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, (VWG)pp.134-135

deração ôntica do ente à tematização ontológica do ser, que está a possibilidade da ontologia, ou seja, da filosofia enquanto ciência. Isso explica o uso diferenciado entre os termos distinção (Unterschied) e diferença (Differenz) na passagem supracitada. Distinção é a diferença entre ser e ente quando não explicitada conceitualmente. Porém, o fato de a constituição fundamental do Dasein repousar nesta distinção faz com que exista a possibilidade de conceituá-la, de trazê-la para o Logós. A distinção, quando explicitamente conceituada, é denominada diferença ontológica (ontologische Differenz)¹³

Embora o ser não possa ser apreendido como um ente, a ontologia possui um fundamento ôntico. O ser, e sua distinção em relação ao ente, só podem ser fixados a partir do entendimento do ser enquanto tal. Para tanto é necessário primeiramente compreender o modo de ser do ente a cuja constituição ontológica (Seinsverfassung) pertence o entendimento do Ser (Seinsverständnis): o Dasein, cujo modo de ser é a existência. Desta forma, antes da ontologia geral é necessária uma ontologia preparatória denominada de ontologia existencial ou analítica do Dasein, que abria o caminho para toda ontologia futura:

“O λόγος da fenomenologia do Dasein tem o caráter do ἐπιμνηστικόν através do qual são dados à conhecer (kundgegeben), ao entendimento do ser pertencente ao Dasein mesmo, o sentido próprio do ser e a estrutura fundamental de seu próprio ser. Fenomenologia do Dasein é Hermenêutica no sentido originário da palavra, segundo a qual se designa a arte (Geschäft) da interpretação (Auslegung). Na medida em que, apenas através do descobrimento (Aufdeckung) do sentido do ser e da estrutura fundamental do Dasein em geral, é posto em evidência o horizonte para toda investigação ontológica posterior dos entes que não são segundo o modo do Dasein, torna-se essa hermenêutica igualmente “hermenêutica” no sentido da elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica.”¹⁴

Segundo o plano inicial de Ser e Tempo, a analítica existencial teria como tarefa caracterizar o tempo como horizonte para compreensão do ser. Trata-se de determinar o tempo originário, a temporalidade (Zeitlichkeit) sob a qual o Dasein se funda, afim de chegar a Temporalitas (Temporalität), ou seja, ao horizonte a partir do qual o ser é passível de ser apreendido conceitualmente. A Fenomenologia passa

¹³ *idem* p454

¹⁴ *Idem* p37

a designar o método para a elaboração da ontologia preparatória do Dasein, possuindo três momentos fundamentais: redução (Reduktion), construção (Konstruktion) e destruição (Destruktion).

A **redução** consiste em, partindo do trato cotidiano do Dasein com os entes que o cercam, retroceder ao entendimento do ser destes entes e, conseqüentemente, ao modo de ser do Dasein. Heidegger faz questão de diferenciar a sua noção de redução da de Husserl, vista como o retorno, a partir dos fenômenos, à vida da consciência, da qual o objeto é um correlato. A redução aqui pensada não remonta a nenhuma consciência doadora de sentido e nem a um sujeito, seja ele transcendente ou imanente, que seria a condição de possibilidade dos fenômenos. A noção de Dasein não pode ser tomada como consciência, sujeito ou homem, mas busca definir o ente que nós somos fora da relação sujeito-objeto¹⁵. À redução assim concebida segue-se uma **construção**, ou seja, a determinação da estrutura do modo de ser do Dasein.

No entanto, o método fenomenológico proposto por Heidegger não se esgota nos dois momentos acima indicados. Cada Dasein encontra-se, devido à sua essência histórica, disposto em meio a um determinado modo de acesso e de concepção prévia do ser dos entes que variam de época, lugar e cultura. Como vimos, na pergunta metafísica pelo ente, o ser é abordado de forma indireta e tomado por um ente. É necessária portanto, uma **destruição** da história da metafísica a fim de remontar à fonte originária da qual foram forjados os seus conceitos¹⁶. A analítica existencial, atrelada à necessidade do retorno à história da filosofia, faz da noção de historicidade um dos conceitos fundamentais na tentativa de elaboração de uma ciência do ser.

¹⁵ Na *Carta acerca do "Humanismo"*, Heidegger aponta como um dos motivos da *virada*, o fato de não ter conseguido, em *Ser e Tempo*, elaborar uma linguagem capaz de escapar à filosofia da subjetividade: “A suficiente execução, conjunta e posterior, deste outro pensamento que procura abandonar a filosofia da subjetividade, foi, sem dúvida, dificultada pelo fato de que, durante a publicação de *Ser e Tempo*, a terceira seção da primeira parte, *Tempo e Ser*, ter sido retida (ver *SuZ* p.39). Aqui tudo se inverte. A seção problemática foi suspensa por que o dizer suficiente dessa *virada* (*Kehre*) falhou e não pode assim ir adiante com a ajuda da linguagem da metafísica. A preleção *Da Essência da Verdade*, pensada e comunicada em 1930, mas apenas impressa em 1943, oferece uma certa visão do pensamento da *virada* de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*” (*Brief über den >>Humanismus<<*, (BH) in *Wegmarken*, op. cit. pp327-8)

¹⁶ *GprPh* p. 31

“As possibilidades e destinos da filosofia estão, como obra da liberdade do Dasein do homem, presos à sua existência, ou seja, à temporalidade (Zeitlichkeit) e com isso à historicidade (Geschichtlichkeit), e isso em um sentido mais originário do que em qualquer outra ciência”¹⁷

Antes de iniciarmos a exposição da relação entre temporalidade e historicidade faz-se necessário alguns esclarecimentos conceituais: há que se estabelecer a distinção entre historial (geschichtlich) e histórico (historisch). O primeiro deriva do verbo acontecer (Geschehen) e diz respeito à historicidade, à acontecência (Geschichtlichkeit) do Dasein enquanto modo fundamental de sua existência. O segundo se refere à narrativa histórica, ao relato e interpretação dos fatos feitos pela ciência histórica. O Dasein não precisa de história para ser historial, mas, ao contrário, só pode ter como possibilidade a elaboração da história, tal como o ocidente a concebe, enquanto narrativa histórica, porque é historial. Heidegger propõe uma interpretação historial e não histórica da filosofia, o que não exclui um retorno à historiografia. No entanto, é só a partir da determinação da historicidade do Dasein que é possível um retorno apropriativo da historiografia filosófica, o que implica na destruição da mesma, a fim de resgatar a pergunta oculta pelo ser:

“Se, por outro lado, o Dasein tiver apreendido a possibilidade que nele repousa de não apenas tornar transparente a sua existência, mas também o sentido da existencialidade mesma, ou seja, ter perguntado primeiramente pelo sentido do ser em geral e, em tal pergunta, ter aberto o olhar para a historicidade originária do Dasein, então torna-se inevitável a seguinte conclusão: a pergunta pelo ser, que foi exposta relativamente à sua necessidade ôntico-ontológica, é ela mesma caracterizada pela historicidade. A elaboração da questão do ser (Seinsfrage) deve assim, a partir do sentido de ser mais próprio da pergunta mesma enquanto historial (geschichtlich), obter a orientação para perguntar pela sua própria história (Geschichte), ou seja, tornar-se histórica (historisch), a fim de, na posse completa de suas mais próprias possibilidades de perguntar, apropriar-se positivamente do passado”¹⁸

¹⁷ *GprPh* pp. 26-27

¹⁸ *SuZ*. pp.20-21

Vejamos, pois, como é possível tal apropriação do passado e da tradição filosófica por meio da relação entre temporalidade e historicidade. Antes porém é necessário um breve esclarecimento acerca da nova noção de existência proposta por Heidegger.

b) Ser-no-mundo: O agir próprio e impróprio

O termo Dasein designa, na tradição metafísica, existência no sentido latino da *existentia*, como *actualitas*, como realização de uma essência, correspondendo à palavra alemã *Wirklichkeit*, realidade efetiva. Para Heidegger, o Dasein é o ente cujo modo de ser é a existência porém em um outro sentido, fora da distinção metafísica entre essência e existência, segundo o qual só o Dasein existe. Existir significa habitar um âmbito no qual o ente se torna acessível em seu ser, significa ser ao modo da distinção entre ser e ente. Vimos, na citação referente à nota 10, que o fundamento da diferença ontológica está na transcendência do Dasein, tentaremos a partir da transcendência esclarecer essa nova noção de existência introduzida por Heidegger.

Se tomarmos como ponto de partida o uso corrente da palavra, transcendência significa primeiramente ultrapassagem (*Überstieg*). Ultrapassar implica o movimento de algo a algo. Em todo ultrapassar está pressuposto um horizonte em direção do qual a ultrapassagem se realiza. Dessa noção de transcendência o entendimento vulgar determina um sujeito, tido como imanente, que se projeta em direção ao objeto tido como transcendente. Aquilo em direção do que a ultrapassagem acontece seria portanto o objeto, não no sentido de algo representado no intelecto, mas o ente, enquanto transcendente. Transcendência seria uma espécie de comportamento que um determinado sujeito teria para com o ente. No entanto, para Heidegger, a transcendência não pode ser vista como um comportamento, mas como a possibilidade de todo comportamento¹⁹. Dessa forma o transcendente já não é o ente, mas aquele que realiza a ultrapassagem, o Dasein. Isto poderia levar a crer que o Dasein seria uma espécie de sujeito que, saindo de si, se dirigiria ao ente. Porém, como vimos, para que qualquer forma de comportamento para com o ente seja possível, é necessário um desvelamento prévio do ente em seu ser. Neste caso a ultrapassagem não se dá em direção ao ente, mas em direção a um âmbito, a uma totalidade na qual ente e ser se manifestam de forma diferenciada. Essa totalidade não possui um caráter entitativo, ela não pode ser apreendida como um ente ou ser tida

¹⁹ *WVG* p. 136

como um determinado domínio dele (como a natureza, por exemplo) e nem como a soma total dos entes, mas deve ser vista como o horizonte que permite a revelação do ente e todo comportamento do Dasein, denominado por Heidegger de mundo :

“O mundo como totalidade não ‘é’ nenhum ente, mas sim aquilo a partir do que o *Dasein* se dá a entender a que ente pode dirigir o seu comportamento e como pode se comportar com relação a ele. O *Dasein* ‘se’ dá a entender a partir do ‘seu’ mundo, significa: neste advir-a-si o *Dasein* se temporaliza (*zeitligt*) como um mesmo, ou seja, como um ente que, *para ser*, foi entregue a si. No ser deste ente trata-se do seu poder ser (*Sein-können*).”²⁰

Transcender significa estar jogado (*geworfen*) no mundo, o que não significa ser um sujeito que saindo de si é lançado em direção a um âmbito exterior a ele. Mundo não é algo exterior ao Dasein, mas uma determinação fundamental de sua existência, caracterizada como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Apenas o Dasein pode ser considerado ser-no-mundo, ao contrário dos outros entes que estão no mundo, os quais são denominados de intra-mundanos (*Innerweltliche*). A natureza, por exemplo, pode estar no mundo, entrar em um mundo, mas não é no mundo segundo o modo do Dasein. O caráter de intra-mundaneidade (*Innerweltlichkeit*) da natureza tampouco é algo que pertença ao seu ser, e sim uma possibilidade que recai sobre ela²¹. Ela só é no mundo na medida em que o Dasein existe. É nesse sentido que apenas o Dasein existe, os outros entes são, mas não existem, pois não são ao modo do ser-no-mundo.

Enquanto projeto (*Entwurf*) de mundo, fundado sobre a temporalidade, o Dasein sempre é posto adiante-de-si (*Sich-worweg-sein*), diante de seu poder-ser próprio (*das eigne Seinkönnen*). Ser ao modo do poder-ser, significa estar sempre além de si. No entanto, ao mesmo tempo que é lançado além de si, o Dasein já se encontra sempre em um mundo, no qual os entes intramundanos e os outros Daseins lhe vêm ao encontro, o que caracteriza a sua factualidade (*Faktizität*), definida como:

²⁰ Idem, p. 157

²¹ *GprPh* pp. 240-241

“O ser-no-mundo de um ente ‘intra-mundano’, de modo que este ente possa entender-se como preso em seu ‘destino’ com o ser do ente que lhe vem ao encontro dentro do seu próprio mundo”²²

Heidegger escreve a palavra “intra-mundano” entre aspas, por estar se referindo ao Dasein que, como vimos, não pode ser tomado como intramundano. Enquanto projeto jogado (*Entwerfen geworfen*) no mundo, o Dasein já se encontra, a cada vez, projetado antecipadamente sobre possibilidades de si mesmo. O Dasein é ontologicamente mais do que efetivamente é, sendo sempre um poder-ser de si mesmo. O termo possibilidade (*Möglichkeit*) não pode ser pensado no seu sentido habitual, pois não designa algo que detemos e podemos fazer uso quando bem entendermos: como se o Dasein possuísse uma tábua de possibilidades das quais pudesse lançar mão ou não. Possibilidade não é algo que posso fazer ou não, ela não se encontra no futuro e sim no passado. Porque o Dasein é no modo do poder-ser, ele sempre já se lançou antecipadamente sobre uma possibilidade de si mesmo e, conseqüentemente, já deixou passar outras, sendo sempre uma possibilidade de si. Enquanto poder-ser, o Dasein nunca se completa pois não pode, em última instância, remeter-se a um sujeito, seja imanente ou transcendente: ele é abismo (*Abgründe*) sem fundamento (*Grundlos*). Se no ser lançado para além de si, em direção ao seu poder ser o Dasein se excede, ao ser colocado em meio ao ente se priva e é como que permeado (*duchwalt*) pelo ente, dele se ocupando. Da ocupação (*Besorge*) com o ente e a preocupação (*Fürsorge*) com os outros o Dasein esquece de si, o que caracteriza o estado de queda (*Verfallen*), o agir impróprio, no qual toma a si mesmo como um ente intramundano. No entanto, como constituição fundamental do ser-no-mundo implica no projeto em direção ao seu poder-ser mais próprio, o Dasein também pode apropriar-se de si, e agir de forma própria:

²² *SuZ*.p

“Ele [o Dasein] é, de um determinado modo, apropriando-se (sich zu eigen ist), ele possui a si mesmo (es hat sich selbst), e apenas por isso pode perder-se (sich verlieren). Porque a existência pertence o caráter de ser si-mesmo (Selbstheit), ou seja, “ser-apropriando-se-de-si”(Sich-zueignen-sein), o Dasein existente pode, de uma determinada maneira, escolher propriamente a si mesmo (eigens sich selbst wählen) e, a partir disso, primeiramente determinar a sua existência, ou seja, existir propriamente (eigentlich). Ele pode também deixar-se determinar em seu ser a partir dos outros e, primeiramente, existir impropriamente (uneigentlich) no esquecimento de si-mesmo.”²³

Os termos próprio (eigentlich) e impróprio (uneigentlich) não devem ser tomados no sentido do autêntico ou inautêntico, como costumam traduzir os franceses. O agir impróprio não é menos autêntico que o próprio. O não apropriar-se de si, caracterizado pela queda, é anterior ao apropriar-se, é o estado no qual o Dasein constantemente se encontra. Tampouco o agir próprio seria uma eliminação do impróprio, pois a propriedade deve ser arrancada constantemente da impropriedade, assim como na etimologia da palavra verdade, ἀ-λήθεια (des-ocultamento), o alfa privativo indica que o ocultamento é anterior ao desocultamento.

Porém, como pode ser si mesmo um ente que, como vimos, é sempre ao modo do poder ser e que nunca se completa? Como pode apropriar-se de si, se no limite não é sujeito ou substância e sim abismo sem fundamento?

A unidade dos três momentos constitutivos do Dasein – A existência, caracterizada pelo ser-além-de-si (Sich-vorweg-Sein) enquanto projeto em direção ao seu poder-ser próprio; a factualidade, caracterizada pelo já sempre se encontrar disposto dentro do seu próprio mundo junto ao ente; e a queda, a ocupação pelos entes e com outros. – é o que Heidegger denomina de cuidado ou cura (Sorge), definido como: “Ser-já-além-de-si-no(mundo-) como Ser-junto-a (ao ente intramundano encontrado) [Sich-vorweg-schon-sein-in-(der Welt-) als Sein-bei (innerweltlich be-gnende Seiende)]²⁴. Tentaremos, a partir da temporalidade, explicar o fenômeno da cura, que irá nos remeter a historicidade e que nos dará chave para explicar como, na primeira fase do pensamento de Heidegger, é pensado a apropriação de si e da tradição pelo Dasein. Para tanto, tomaremos como base o segundo capítulo de

²³ *GprPh*, p. 242

²⁴ *idem*, p.192

Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia, no qual o filósofo, partindo de um diálogo com Aristóteles, busca ascender do tempo vulgar à temporalidade.

c) Tempo e temporalidade.

O tratado aristotélico do tempo compreende cinco capítulos: Física Δ 10-14. Nos quais o tempo é abordado de duas maneiras: segundo seu modo de ser (Seinsart) e segundo a sua essência (Wesen). Na primeira a pergunta é: Πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων —Pertence o tempo ao ente ou ao não ente? A segunda questão diz respeito à natureza do tempo, à essência: τίς ἡ φύσις αὐτοῦ. A primeira questão é discutida no capítulo 14, 233a 16 —224a 17, e não recebe nenhuma resposta positiva. À segunda questão são dedicados os capítulos restantes

No que diz respeito à primeira questão, parece que a resposta que se impõe é de que o tempo é um não-ser, um μὴ ὄν. O tempo não poderia ser um subsistente (Vorhanden), uma οὐσία,²⁵ se as partes que o compõe não o são: o passado já não é, o futuro ainda não é, ambos possuem um caráter de nulidade (Nichtigkeit). O tempo teria dois braços esticados nas duas direções do não-ser: passado e futuro nada são, apenas o agora fundamentalmente é. Mas tampouco o agora pode ser considerado um subsistente, visto cada instante não ser mais o mesmo e nem o único, pois logo é sucedido por um outro agora, que no instante seguinte já não é. Identidade e unidade são duas determinações necessárias do que subsiste por si, se nem o agora as possui, é evidente que o tempo é um não-ente. Heidegger visa com isto mostrar que o tempo assim como o mundo não podem ser tomados por um ente. Chegando a estas aporias acerca do modo de ser do tempo, a argumentação irá se concentrar na relação entre tempo e movimento em Aristóteles partindo da seguinte passagem do capítulo 11 do tratado aristotélico do tempo:

²⁵ A palavra alemã *Vorhanden*, significa literalmente aquilo que está diante da mão. A tradução por subsistente se deve ao fato de a existência ser o modo de ser apenas do Dasein, *Vorhanden* significa aqui todos os entes que subsistem no sentido de estarem dentro do tempo, mas que não existem, não são temporais pois não tem acesso ao ser dos outros entes. Heidegger aproxima o termo grego οὐσία, da subsistência, pois, segundo o filósofo, deste do seu início a metafísica extrai do ente subsistente o seu conceito de ser. Isto ficará mais claro no decorrer da argumentação.

“Ele (Aristóteles) diz: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. O tempo é, a saber: um numerado (ein Gezähltes), que se mostra no e para o olhar, a partir do antes e do depois, no movimento. Ou, abreviando: um numerado encontrado no movimento no horizonte do anterior e do posterior.”²⁶

Heidegger tentará explicar porquê traduz o termo ἀριθμὸς (número), utilizado por Aristóteles, por numerado (Gezähltes) bem como a diferença entre a tradução de πρότερον καὶ ὕστερον por antes e depois (Vor und Nach) e anterior e posterior (Früher und Später).

Aparentemente a aproximação entre tempo e movimento parece não se sustentar. Tomemos como exemplo um bastão movendo-se sobre uma mesa. O tempo é algo no movimento que nós observamos no móvel, neste caso o bastão. Porém, ele não é uma propriedade do bastão, nada corpóreo, pesado, colorido, nada resistente, nada que tenha uma extensão. Tampouco é um pedaço da multiplicidade das partes do bastão, se o pensarmos como uma linha. O tempo é algo no movimento e não no móvel. Dizemos que o movimento do bastão consiste na mudança de lugar (Ortsveränderung), no deslocamento de uma posição (Stelle) a outra. No entanto, se paramos de mover o bastão ainda dizemos que o tempo passa, ele passa enquanto o movimento para. Então o tempo não é o movimento e o movimento do bastão não é o tempo. O movimento é a passagem de uma posição à outra, o bastão se encontra a cada vez em uma determinada posição, não podemos dizer que o tempo está nesta posição ou que é a posição mesma, pois as posições que o bastão percorre subsistem enquanto lugares determinados, já o tempo no qual o móvel ocupou estas posições passou, o tempo passa e a posição permanece.

Segundo Heidegger, só podemos compreender a relação entre tempo e movimento se não tomarmos a noção de movimento em Aristóteles em um sentido meramente espacial. Todo movimento implica na passagem de algo a algo, em grego ἐκ τινος εἰς τι, ou, para sermos mais fiéis à tradução de Heidegger, a partir de algo aqui em direção a algo lá (von etwas her zu etwas hin). A forma mais geral do movimento é a μεταβολή, a passagem ou mudança de uma coisa a outra. O movimento conhecido como κίνησις corresponde à forma mais elementar do movimento, a

²⁶ *Gpr-Ph.* pp. 336-37

φορά, a mudança (Umschlag) de lugar τόπος, a outro. Uma outra forma do movimento, é a ἀλλοίωσις, a mudança de uma qualidade à outra. Este tipo de mudança, embora se dê de um ponto de partida a um ponto de chegada, não implica em uma mudança de lugar. Ou seja, a ἀλλοίωσις, a mudança de qualidade, mostra que a passagem de algo a algo não deve ser concebida meramente em termos de espaço (Raum). Heidegger tentará esclarecer essa estrutura do movimento, o caráter de passagem de algo à algo, ao qual denomina de dimensão (Dimension), tomando o conceito em um sentido formal, no qual o caráter espacial não é essencial. Para tanto, recorre ao capítulo 13 do livro Δ da Física no qual Aristóteles pergunta pela unidade do tempo e pela multiplicidade das séries de agoras e busca mostrar, partindo da experiência do movimento, que o agora constitui a verdadeira coesão (Zusammenhalt) do tempo, a συνεχεία o estar coeso em si (In-Sich-zusammengehalte), em latim continuum, em alemão Stetigkeit, continuidade, constância.

Só podemos entender a afirmação de Aristóteles, segundo a qual o tempo é constituído por uma série de agoras, se não tomarmos estes agoras como uma série de pontos justapostos em uma trajetória retilínea. Este erro estaria na identificação do movimento ao espaço. Partindo do movimento de translação, vemos que a simples justaposição dos lugares percorridos pelo móvel não nos dá a experiência do movimento. Não devemos tomar a multiplicidade de lugares percorridos pelo móvel como: um lugar, depois outro e mais outro, como um aqui e depois um lá. Devemos tomá-los como a passagem de um lugar a outro, como partindo do lá em direção ao aqui. O lá, de onde vem o móvel, não é um ponto qualquer, ele é anterior, assim como o aqui para onde o móvel se dirige é posterior. Quando vemos a multiplicidade de lugares que um móvel percorre não fixamos as diversas posições sucessivas como pontos isolados, e sim retemos (behalten) o lugar anterior, como ponto de partida, e esperamos (gewärtigen) o lugar seguinte como ponto de chegada. Retendo o ponto precedente e esperando o seguinte, vemos a passagem como tal, e cada um dos pontos no interior da passagem como um todo que pode se distender (erstrecken) o quanto quiser. Cada vez que fixamos um ponto no movimento e dizemos “agora”, este caráter de passagem de um ponto a outro já está pressuposto, caso contrário não teríamos a experiência do movimento. Cada agora já pressupõe um ainda-não-agora ao qual esperamos e um não-mais-agora que retemos. Só podemos pensar os agoras como uma pluralidade de pontos em uma linha, se pensarmos estes pontos como começo e fim, como constituindo passagem, a transição do não-mais-agora para o ainda-não-agora e não como pontos subsistentes por si, justapostos uns

contra os outros. O agora é portanto um continuum de fluxo temporal e não uma parte. É por meio do agora que o que passa se torna acessível e se deixa pensar enquanto passagem ou repouso:

“No agora enquanto tal já se encontra uma referência ao não-mais e ao ainda-não. Ele possui em si mesmo a dimensão, a distensão (Erstreckung) em direção ao não-mais e ao ainda-não. O não-mais e o ainda-não não são acrescentados ao agora enquanto partes externas mas pertencem ao seu conteúdo mesmo. O agora possui, em razão deste conteúdo dimensional, em si mesmo um caráter de transição.”²⁷

Deparamo-nos aqui com um termo de difícil tradução: *Erstreckung* pode ser traduzido ao mesmo tempo por elasticidade, distensão, expansão, tensão. A dimensão (Dimension) é a estrutura do movimento caracterizada pela passagem de algo a algo (lugar, qualidade etc.), e que possui um caráter de continuidade (Stetigkeit) que por sua vez só é possível devido a distensão (*Erstreckung*) do tempo. O tempo se distende, estica-se em direção ao não-mais e ao ainda-não e mantém tenso e coeso os três momentos do passado, presente e futuro. Heidegger traduz a expressão $\chi\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{o}\ \pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \chi\alpha\iota\ \upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$, “a partir do antes e do depois”, por “no horizonte do anterior e do posterior”, para destituir esta passagem de um ponto a outro, a dimensão, presente na experiência do movimento, de toda conotação espacial, atribuindo a ela um caráter meramente temporal, o qual precede a experiência do movimento e que se origina na distensão do tempo. Ou seja, a dimensão e a continuidade, e com elas a distensão do tempo, identificado em Aristóteles com o agora, não provêm do movimento mas estão co-presentes nele e o precedem enquanto condição a priori. Este caráter de aprioridade estaria presente na seguinte afirmação de Aristóteles: $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\iota\ \tau\acute{\omega}\ \mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\epsilon\iota\ \eta\ \kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$: o movimento segue (está na esteira) (folgt), (ist in Gefolge), a dimensão. O termo $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\iota$ (seguir) exprime o nexa a priori de fundação (Fundierungszusammenhang) do movimento, considerado a partir da continuidade e extensão. Onde está o movimento, extensão e continuidade são co-pensados a priori. Heidegger tentará definir aqui o sentido ontológico do termo $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\iota$ a partir da noção de agora como número, no sentido por ele atribuído do numerado-numerante (Gezählte-Zählende), tomando como exemplo a leitura das horas em um relógio. Isso fará com que vejamos de forma mais

²⁷ Idem, p. 351

precisa em que medida o tempo, e sua distensão (*Erstreckung*), seguem o movimento.

O tempo é um número, enquanto aquilo que é enumerando na sucessão de lugares percorridos por um móvel, na medida em que nós seguimos, no movimento, a mudança enquanto tal e dizemos: agora. Tomando como exemplo a leitura das horas em um relógio, na medida em que seguimos a multiplicidade de pontos que o ponteiro do relógio percorreu nós dizemos, cada vez que o ponteiro passa por um dos riscos do marcador: “agora”. Pelo fato de o agora pressupor uma referência ao não-mais e ao ainda-não, pelo fato de possuir essencialmente um caráter de passagem, ele pode medir o quanto de tempo se passou entre um movimento do ponteiro e outro. Ao mesmo tempo que são numerados, os agoras enumeram os lugares percorridos no movimento, no sentido de que podem determinar, medir o quanto de tempo se passou entre um movimento e outro. É neste sentido que o agora é um numerado-numerante (Gezählte-Zählende). Apenas por isto podemos ler as horas no relógio. As horas não estão no relógio mas, a cada vez que dizemos agora, e enumeramos os pontos percorridos pelo ponteiro como sendo cada ponto um agora, nós doamos o tempo ao relógio. O agora, identificado ao tempo, é anterior ao movimento dos ponteiros. Ele não se identifica ao movimento dos ponteiros nem ao relógio, ele não pertence ao ente que enumera, mas o precede:

“O tempo enquanto número, por nós caracterizado de numerante-numerado (Gezählt-Zählende) não pertence ao ente mesmo que ele enumera. Quando Aristóteles diz: ‘O tempo é um numerado (Gezählte) no movimento’ ele procura ressaltar que nós contamos e determinamos o movimento, enquanto passagem, a partir do agora, e no entanto este numerante-numerado, o tempo, não está vinculado nem ao conteúdo real e nem ao modo de ser do móvel e nem ao movimento enquanto tal.”²⁸

Isto ficará mais claro se nos ativermos à diferenciação que Aristóteles faz entre número ($\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$) e limite ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$). O agora, ou seja, o tempo, não é limite, ele é passagem, dimensão do não-mais ao ainda-não. Ele não é limite no sentido de delimitar algo, e sim número. O limite de algo só é por meio da unidade com aquilo que ele delimita, já o número pode enumerar qualquer coisa sem depender da es-

²⁸ Idem, p353

sência e do modo de ser do que é numerado. Por exemplo, se eu digo dez cavalos, o número dez, embora se refira aos cavalos, não caracteriza o cavalo enquanto tal. Eu posso, com o mesmo número dez, enumerar qualquer outra coisa. Enquanto o limite está preso ao modo de ser daquilo que delimita, o número enumera as coisas permanecendo independente delas. O tempo enquanto número não pertence àquilo que enumera, o agora está presente na experiência do movimento sem se identificar com ele ou com o móvel. O numerado está no número assim como o movimento está no tempo. Aquele que está no tempo (no caso o móvel), é abarcado (umgreifen) pelo número- numerante. O tempo não pertence ao movimento, assim como o número não pertence ao numerado, mas ele abarca o movimento. Este ser abarcado do ente pelo tempo é o que Heidegger chama de Intratemporalidade:

“Intratemporalidade (Innerzeitigkeit) do ente significa: ser abarcado (Ungriffenwerden) pelo tempo (agora) enquanto número (numerado). O momento do περιέχασθαι, do ser abarcado, mostra que o tempo mesmo não pertence ao ente que está no tempo. Quando nós, com o tempo, medimos os entes, o movimento e o repouso, nós retrocedemos a partir do tempo, que mede e abarca o movimento, em direção ao que é medido.”²⁹

O agora não está no tempo da mesma forma que os entes intratemporais, mas é o tempo na medida em que o constitui. Uma questão se impõe: se o agora não se identifica com aquilo que está no tempo, então aonde se encontra o agora?

Segundo Heidegger, ao dizer que o tempo é um número, no sentido do numerado, Aristóteles estaria trazendo-o para a esfera da alma. O tempo é apenas um numerado no movimento na medida em que se dá ao olhar a partir do horizonte do anterior e do posterior, ou seja, segundo um determinado juízo (Gericht). O tempo é um numerado, se não há alma, não existe o numerar, nem aquele que numera, o numerante (Zählendes), sem o numerante não há nada numerável (Zählbares) e nenhum numerado (Gezähltes): sem alma não há tempo. Aqui caímos em uma aporia: a interpretação segundo a qual todo ente está no tempo, no sentido de ser abarcado por ele, mostra que o tempo, enquanto abarcante (Umgreifende), no qual os processos naturais acontecem, parece ser mais objetivo que qualquer objeto. Porém vemos igualmente que não há tempo sem alma, sem sujeito. O tempo possui a pecu-

²⁹ Idem, p356

liaridade de ser subjetivo e objetivo de uma só vez. Esta aparente aporia indica que o fenômeno do tempo, explicado a partir da transcendência do Dasein, não pode ser compreendido se nos mantivermos dentro da relação sujeito-objeto:

“O que é então o tempo e como ele é? Objetivo, subjetivo, ou nenhum dos dois? Nós já sabemos, a partir de discussões anteriores, que os conceitos de sujeito e objeto, na forma como são hoje utilizados, são ontologicamente indeterminados e insuficientes para determinar o ente que nós mesmos somos, este ente que é pensado como alma e como sujeito. Nós estaremos conduzindo a pergunta pelo ser do tempo em um sentido errado se a colocamos entre as alternativas sujeito-objeto. Pode-se aqui desenvolver uma dialética sem fim, sem dizer o mínimo sobre a coisa em questão, se não estabelecermos como o Dasein mesmo é, e que talvez ele possa ser, enquanto existente, mais exterior que qualquer objeto e mais interior (subjetivo) que qualquer sujeito ou alma (pois a temporalidade enquanto transcendência é abertura [Offenheit]). Nós já havíamos indicado anteriormente que o fenômeno do mundo anuncia algo do gênero. Na medida em que o Dasein existe, ou seja, é no mundo, todo subsistente encontrado é necessariamente intramundano, contido (umhalten) no mundo.”³⁰

Heidegger estabelece aqui uma relação entre as noções de transcendência, temporalidade e mundo. A temporalidade é aquilo sobre o que se funda a noção de ser-no-mundo já exposta. Assim se distingue o modo de ser do Dasein, a existência, como ser-no-mundo temporal, do modo de ser dos entes intratemporais-intramundanos. Apenas o Dasein pode ser considerado um ente temporal, pois apenas ele é ao modo da temporalidade. Resta saber como podem tempo e mundo, enquanto determinações fundamentais da existência, não se localizarem dentro da esfera do Dasein. Para tanto é necessário, após ter analisado a noção aristotélica do tempo, esclarece-la a partir da temporalidade. O filósofo fará isto partindo da experiência do uso do relógio.

Quando lemos as horas, embora olhemos para o relógio, não é a ele que visamos. Utilizamos apenas na condição de nos deixarmos levar àquilo que não é o relógio enquanto tal, mas ao que ele indica: o tempo. Porém, tampouco nos voltamos para o tempo enquanto objeto (Gegenstand) do nosso olhar. Não tomamos como objeto da nossa observação nem o relógio nem o tempo. Quando eu olho o reló-

³⁰ Idem, p359

gio, pergunto, por exemplo, quanto tempo falta para acabar a leitura deste artigo. Eu não busco o tempo enquanto tal, para me ocupar depois da leitura, e sim procuro saber quanto tempo falta para acabá-la, ou quanto tempo ainda tenho para fazê-la. É sempre um tempo de, ou um tempo para fazer isto ou aquilo. Olhar as horas funda-se e provém de um ter-se-tempo ou ainda, em um contar-com-o-tempo (Rechnen mit der Zeit). Contar (Rechnen) deve ser tomado aqui não no sentido do numerar (Zählens), mas no sentido de se orientar pelo tempo, de tê-lo em conta. É sobre a base deste entendimento originário do tempo que se medem as horas e se constróem relógios. Nós contamos com o tempo antes de olhar as horas, ele nos é dado antes do uso do relógio, já estando, em um certo sentido, desvelado (enthüllt). É somente por esta razão que nós podemos retornar expressamente ao tempo por meio do relógio. O tempo é, portanto, compreendido originariamente como aquilo com que se conta enquanto tempo em-vista-de (um zu) algo. Sempre que vemos as horas e dizemos, “agora”, lançamo-nos em direção ao que nos ocupa. No entanto, nós não nos referimos a ele como algo subsistente, não evocamos nenhum ente determinado, o agora não é um subsistente mas uma forma de expressão do Dasein:

“Quando nós expressamos verbalmente o agora, não evocamos nenhum subsistente, evocamos então o ente que nós mesmos somos? Então eu sou o agora? Talvez, mas apenas de um certo modo. Dizer agora não é uma expressão objetiva (Vergegenständlichendes Aussprechen), mas apenas a expressão (Aussprechen) de algo. O Dasein que existe e que possui o tempo, se expressa. Possuindo o tempo ele se expressa de forma que sempre fala do tempo.”³¹

Na expressão do agora, o Dasein é também, de alguma forma expresso, o tempo se refere a ele que, ao se expressar, não diz apenas “agora”, mas também “em breve” e “outrora”. O agora, o outrora e o em breve são expressões de comportamentos que o Dasein tem para com os entes. Devemos ver o que se esconde por baixo destas expressões e o que as possibilita.

Quando digo “em breve”, estou a espera de algo (gewärtige) determinado, seja algo que por si só acontecerá, ou que me propus fazer. Com o em breve, expressa-se um certo estar a espera. Quando digo outrora, retenho (behalte) algo que ocorreu, sem que para isto precise tê-lo na memória, mas apenas o retenho como al-

³¹ Idem, p366

go precedente. O outrora é a auto-expressão da retenção de algo antigo. Quanto digo agora, coloco-me junto a um outro ente em sua presença, ou seja, o Dasein quando diz agora, presencia algo. O agora, o outrora e o em breve são, portanto, expressões dos comportamentos do esperar (Gewärtigen), reter (Behalten) e presenciar (Gegenwärtigen).

Na medida em que cada em breve é um ainda-não-agora, e o outrora um não-mais-agora, em cada esperar e reter repousa, portanto, um presenciar. Aquilo que espero, eu vejo adentrar no presente; aquilo que retenho, retenho para um presente. O fato de podermos remeter os comportamentos do esperar e do reter, ao presenciar, faz com que exista um nexos interno, não apenas do tempo expresso através do agora, outrora e em breve, mas também dos comportamentos pelos quais o tempo se expressa. A unidade destas três determinações (esperar, reter e presenciar) é o fenômeno do tempo originário ao qual Heidegger chama de temporalidade:

“A unidade originária, do presente, passado e futuro, assim caracterizados, é o fenômeno do tempo originário que nós denominamos temporalidade. A temporalidade se temporaliza na respectiva unidade do presente, passado e futuro, que devem ser diferenciado do agora, outrora e em breve. Estas últimas determinações temporais apenas são o que são na medida em que provém da temporalidade quando ela se expressa. Com o agora, o outrora e o em breve se expressa o esperar (o futuro), o reter (o passado) e o presenciar (o presente).”³²

Ao dizer que o tempo, tal qual o entendimento vulgar o conhece, é a expressão dos comportamentos do Dasein, e que a temporalidade é a unidade originária destes três comportamentos, poderíamos supor que Heidegger está trazendo o tempo para a esfera do sujeito. No entanto, a temporalidade não temporaliza o Dasein como algo que, partindo de si, é lançado em direção ao ente. A temporalidade, enquanto constituição ontológica do Dasein, é já um estar fora de si, ela não se origina dos comportamentos para com o ente, mas é a condição da possibilidade dos mesmos.

“O tempo é, enquanto futuro, passado e presente, em si mesmo extasiado (entrückt). Enquanto futuro o Dasein é extasiado em direção ao seu poder-ser, en-

³² Idem, p376

quanto passado em direção ao seu ter-sido enquanto presença em direção a outro ente. A temporalidade, enquanto unidade do presente, passado e futuro não extasia o Dasein as vezes e ocasionalmente, mas ela mesma é, como temporalidade, o originário estar fora de si (das ursprüngliche Außer-sich), o ἐκστατικόν.³³

É neste sentido que Heidegger diz que o tempo originário é em si mesmo fora de si (Die ursprüngliche Zeit ist in sich selbst außer sich)³⁴. Tal é a essência da temporização. O tempo originário não é, portanto, um subsistente que, saindo de si, deixa a si mesmo fora de si, mas ele é o fora de si puro e simples. O caráter de êxtase do tempo é denominado de caráter ekstático (ekstatischen Charakter), e, as três determinações, passado, presente e porvir, de ekstases (Ekstasen) da temporalidade. Heidegger escreve as palavras ek-statico (ekstatisch) e ek-stase (Ekstase) com o prefixo 'ek' para mostrar que o termo ekstático deriva do grego ἑκστατικόν, e designa o fato de sair-de-si (Aus-sich-heraustreten) aproximando-se assim do termo existência, enquanto modo de ser exclusivo do Dasein.

Na medida em que a temporalidade é definida pelo seu caráter ekstático, um "extasiar (um ser arrancado), para..., em direção a algo" (Entrückung nach..., auf etwas) se encontra formalmente implicado na essência de cada ekstase, que se temporiza através da unidade comum às outras ekstases. Cada extasiar é em si mesmo aberto (Offen). A cada ekstase pertence uma abertura própria, dada junto com o estar-fora-de-si. Heidegger denomina de horizonte da ekstase (Horizont der Ekstase) o âmbito em direção do qual cada ekstase está aberta:

³³ Idem, p.377

³⁴ Idem, p.378

"Denominamos de Horizonte da Ekstase (Horizont der Ekstase) o para-onde (wohinein) cada ekstase, segundo um modo determinado, é em si mesma aberta. O horizonte é o âmbito aberto em direção do qual o extasiar enquanto tal é fora de si. O extasiar abre e mantém aberto este horizonte. Como unidade ekstática do futuro, passado e presente, a temporalidade possui, através da ekstase, um horizonte determinado. A temporalidade é, enquanto unidade originária do presente, passado e futuro em si mesma ekstático-horizantal. Horizontal significa: caracterizado através de um horizonte dado com a ekstase mesma."³⁵

As três ekstases, passado, presente e futuro, formam a estrutura do cuidado (Sorge), a qual já nos referimos e que fora definida como: Ser-já-além-de-si-no-(mundo) como Ser-junto-a (ao ente intramundano encontrado)³⁶.

A ekstase do futuro projeta o Dasein na direção do seu poder ser mais próprio (eigensten Seinkönnen), a sua existência. Ao reportar-se ao seu poder ser próprio está sempre a frente (vorweg) de si e ao mesmo tempo, por ser segundo o modo do poder-ser, advém (aufkommen), a partir de uma possibilidade na qual se lançou antecipadamente, àquilo que ele mesmo é. Ao esperar uma possibilidade o Dasein é, de uma certa maneira, co-esperado (mitgewärtigt).

A ekstase do passado corresponde à factualidade do Dasein que, ao reter e esquecer algo, reporta-se sempre, de uma certa maneira, àquilo que ele já foi. Ele apenas é com a condição de já ter sido. Na retenção ou no esquecimento de um ente o Dasein é co-retido (mitbehalten). Ele se retém naquilo que já havia sido. Ter-sido não significa que o Dasein não é mais o que era, ao contrário, ele é precisamente, na sua factualidade, aquilo que ele já foi, não podendo se desfazer do seu passado, assim como não pode escapar da morte. Tudo o que fomos constitui uma determinação essencial da nossa existência. Desde que o Dasein é, ele necessariamente já foi, e ele já foi porque é, porque existe. Somente quando já não é, quando morre, que ele deixa de ter sido. Desde que se reporta ao seu poder ser próprio, desde que vem a si mesmo a partir de uma possibilidade, retorna (zürückkommen) ao que havia sido.

A ekstase do presente corresponde à queda. Ao presenciar algo, o Dasein é posto diante dos outros entes, e deles se ocupa. Por estar imerso em meio ao ente, o Dasein possui a tendência a privilegiar o horizonte da presença (Praesenz), toman-

³⁵ Idem, p.378

³⁶ ver citação referente à nota 23

do a si mesmo e ao tempo pelo ente que com esse horizonte é revelado: o subsistente (Vorhanden), extraíndo dele o seu conceito de ser como presentidade (Anwesenheit). Isso faz com que o entendimento vulgar e a metafísica vejam o tempo como uma série de agoras que por si só subsistem, como algo que é, foi ou será um subsistente.

“Vimos que o Dasein se orienta primeiramente pelo ente no sentido do subsistente e, assim, determina o seu próprio ser sob o modo de ser do subsistente, que também denomina de eu, o sujeito, uma res, uma substantia, um subjectum. O que aqui se expressa em um âmbito teórico da ontologia preparatória é uma determinação do próprio Dasein, que possui a tendência de se orientar primeiramente a partir das coisas e extrair delas o seu conceito de ser.”³⁷

Privilegiar o horizonte da presença não significa excluir os demais. A temporalidade é sempre a unidade das três ekstases, que simultaneamente constituem a existência do Dasein, que, enquanto poder-ser, é sempre primeiramente determinado (e isso não no sentido de uma sucessão no tempo) pelo seu futuro. Deste modo, a pergunta feita no final da seção anterior não apenas permanece como se complica: como pode apropriar-se de si um ente que é sempre uma possibilidade de si-mesmo? Como é possível ao Dasein, que se encontra sempre junto a um ente subsistente, entender-se como poder-ser?

Isso só é possível se, no seu existir factual, o Dasein se lançar antecipadamente sobre uma possibilidade que o faça entender a si mesmo a partir do seu poder-ser, a partir da ekstase do futuro.

d) Ser-para-morte e Historicidade

A distensão (erstreckung) do tempo abarca, em última instância, o período que vai do nascimento à morte do Dasein. É esta última, enquanto possibilidade extrema, que coloca o Dasein diante do seu poder ser mais próprio:

³⁷ Idem, p. 384

“A morte é possibilidade-de-ser que o Dasein deve, a cada vez, assumir. Com a morte o próprio Dasein torna-se iminente no seu poder-ser mais próprio (Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor). Nessa possibilidade trata-se pura e simplesmente, para o Dasein, do seu-poder. Sua morte é a possibilidade de não-mais-poder-estar-aí (des Nichte-mehr-dasein-könnens). Quando o Dasein coloca-se a si mesmo na iminência dessa possibilidade de si mesmo, ele remonta totalmente (völlig) ao seu poder-ser mais próprio”.³⁸

A morte não deve ser tomada aqui como o simples encerramento das funções biológicas, não é um evento que possamos esperar, mas, enquanto possibilidade de não-mais-poder-estar-aí, revela-se, como inevitável e, ao mesmo tempo irrealizável, como a possibilidade da total impossibilidade (die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit). Ela é a possibilidade mais extrema (äußerste), mais própria (eigenste), intransferível (unbezügliche) e insuperável (unüberholbare) que lança o Dasein para além de si (Sich-vorweg). Quando o Dasein assume a si mesmo como ser para morte, compreende-se como poder-ser que é.

No entanto, na ocupação cotidiana com os entes e no trato com os outros, o Dasein esquece de sua própria morte e a entende de forma imprópria. Diz-se sempre: “fulano morreu”; “isso acontece com todos nós”; “cada um tem a sua hora”. A morte é adiada como um evento futuro, como algo que sempre acontece com os outros, com a gente (das Man), perdendo-se na impessoalidade na qual o Dasein recebe um si-mesmo impessoal (Man-selbst) e esquece-se de si, da sua própria e intransferível morte.

O Dasein não possui uma apreensão expressa e consciente do seu estar lançado na morte. No entanto, em todo comportamento em relação ao ente e para com os outros, em todo entendimento do ser no qual se move, já sempre se encontra disposto em meio ao ente, envolto, como diz Benedito Nunes, em uma certa tonalidade afetiva (Stimmung)³⁹, tomado por uma certa disposição de ânimo (Befindlichkeit). O Dasein sente, entre outras coisas, medo, tédio, ansiedade, ódio, compaixão, angústia (Angst). É esta última, tomada em sentido muito particular, que desvela o seu ser-para-morte, colocando-o diante do seu poder-ser mais próprio:

³⁸ SuZ p.250

³⁹ NUNES, B. *Passagem para o Poético*, São Paulo, Editora Ática, 1992 (PpP), p.99

“O Dasein não possui, primeiramente e no mais das vezes, nenhum conhecimento expresso ou teórico de que está entregue à sua morte, e que com isso ela pertence ao ser-no-mundo. O estar lançado (Geworfenheit) na morte desvela-se a ele originalmente e de modo penetrante na disposição da angústia. A angústia diante da morte é angústia ‘diante’ do poder-ser mais próprio, intransferível e insuperável. O diante de que (Wovor) da angústia é o próprio ser no mundo. O porque (Worum) dessa angústia é poder-ser do Dasein puro e simples.”⁴⁰

A angústia aqui pensada não se refere a um ou outro ente em particular. Seria a angústia sem um objeto determinado, na qual o ente em sua totalidade perde o sentido, na qual não temos um ente em particular no qual buscar apoio, que arranca o Dasein do seu cotidiano e revela a sua essência abissal, como ente que, como poder-ser lançado para além de si, sustenta-se no nada:

“Na angústia dizemos: algo é estranho a alguém. Porém o que significa esse ‘algo’ ou esse alguém? Não podemos dizer diante do que ocorre a alguém este estranhamento. É assim com tudo. Todas as coisas e nós mesmos se afundam em uma indiferença. Isto não no sentido de um simples desaparecer, mas no seu afastar-se elas [todas as coisas] retornam a nós. Esse afastar-se do ente em sua totalidade, que nos envolve na angústia, incomoda-nos. Não resta nenhum apoio, apenas resta e nos sobrevem —na fuga do ente — este ‘nenhum’. A angústia manifesta o nada”⁴¹

O nada manifesto pela angústia é visto como uma fuga da totalidade do ente, porém, esse afastamento faz, paradoxalmente, com que o ente retorne a nós. O nada não é a negação do ente, mas a possibilidade de sua revelação em seu ser. É quando o Dasein está suspenso no nada, quando perde o apoio no ente, que percebe sua essência abissal e então pode pensar o outro do ente, o ser, que não possui um caráter entitativo, e só assim pode experimentar o fato de que o ente é. No ultrapassar o ente em direção ao ser, experimentado no nada da angústia, o Dasein é posto, não apenas diante dos outros entes em seu ser, como também diante do ente que ele mesmo é, enquanto poder ser finito livre para morte. Visto o ser para-morte revelar

⁴⁰ SuZ p.251

⁴¹ Idem, p.110-11

a estrutura do ser-no-mundo, junto com o entender a si mesmo a partir da sua mais extrema possibilidade, desvela-se ao Dasein não apenas o seu ser e o ser dos entes intramundanos, mas também o ser enquanto tal. O nada, inerente à finitude do Dasein, não é o oposto do ente, mas aquilo que proporciona o estranhamento, o espanto necessário para nos arrancar do cotidiano, da familiaridade, e nos revelar o ser do ente, o não familiar (Unheimlich).

A possibilidade de ser si-mesmo, de apropriar-se de si, implica no que Heidegger chama de antecipação (Vorlaufen) da morte, o que não significa nem o suicídio, nem esperar pela morte como um evento futuro. Antecipar a morte significa tê-la unicamente como possibilidade, como algo que jamais se concretiza e que, no entanto, é sempre constantemente iminente: significa a coragem para angústia inerente à finitude. Quando o Dasein se reconhece e decide como ser livre para morte, livra-se de toda possibilidade contingente e toma consciência de si como um ente determinado pelo seu futuro, possuindo, assim, um destino (Schicksal):

“Apenas a antecipação na morte expulsa toda possibilidade ocasional e ‘provisória’. Apenas o ser-livre para (für) morte dá pura e simplesmente ao Dasein a sua meta (Ziel) e impele a existência para sua finitude. A finitude da existência, assim apreendida, arranca o Dasein da infinita pluralidade de possibilidades de satisfação, trivialidade e esquivas, que de pronto se oferecem, e o coloca na simplicidade de seu destino (Schicksal). Com isso designamos o acontecer originário do Dasein, que repousa na decisão própria (Entschlossenheit), no qual ele, livre para a morte, transmite-se (sich überliefert) a si mesmo em uma possibilidade que é herdada mas, no entanto, escolhida (gewählten).”⁴²

Como vimos, por ser ao modo do poder-ser, o Dasein sempre já se encontra lançado sobre uma possibilidade de si mesmo, já sempre sendo aquilo que foi: ele é, embora não exclusivamente, ter-sido (gewesen). Devido à unidade entre as três ekstases da temporalidade, o Dasein – no instante (Augenblick) da decisão (Entschlossenheit) em que, livre para sua morte, lança-se antecipadamente em direção ao seu-poder ser mais próprio – retorna aquilo que já havia sido, podendo assim apropriar-se de uma possibilidade na qual já se encontrava jogado e que recebeu da tradição na qual se insere. Deste modo, pode apropriar-se do seu passado e escolher a partir de uma possibilidade herdada, na qual já se encontrava lançado. Este retor-

⁴² idem. P. 384

nar a si, apropriando-se de uma possibilidade herdada, é denominado de repetição (Wiederholung) e caracterizado como “o retorno a possibilidades do ser-aí (Dasein) que esteve aí (der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins).”⁴³ A repetição não é um retorno ao passado, nem o fato de trazê-lo para o presente. Nela o Dasein percebe que o seu passado é determinado e apropriado pelo seu futuro e apreende o seu destino, determinando, desta forma, o seu acontecer (Geschehen). Isso porque a decisão pela morte revela o ser-no-mundo que é, ao mesmo tempo, ser junto aos entes intramundanos e ser-com (Mitsein) outro Dasein, fazendo com que, ao destino individual (Schicksal), pertença um destino coletivo (Geschick). Embora as duas palavras derivem do verbo schicken, que significa, dentre outras coisas, enviar, remeter a um determinado destino, o primeiro se refere, como já foi dito, ao transmitir a si mesmo em possibilidade que foi herdada, o segundo está na base do verbo acontecer, Geschehen e caracteriza a historicidade (Geschichtlichkeit) do Dasein:

“Apenas um ente que em seu ser é essencialmente FUTURO (ZUKÜNFTIG IST), de modo que, livre para sua morte e nela se despedaçando, deixa-se relançar (zurückwerfen) para o seu aí factual, ou seja, apenas um ente que, como futuro é igualmente ter-sido (gewesende) pode, transmitindo a si mesmo uma possibilidade herdada, assumir seu próprio estar-jogado (Geworfenheit) e, NUM INSTANTE (AUGENBLICKLICH), ser para ‘o seu tempo’. Apenas a temporalidade própria, que é igualmente finita, torna possível algo como o destino (Schicksal), ou seja, torna possível a historicidade própria.”⁴⁴

O Dasein apenas pode apropriar-se da tradição e abrir caminho para compreensão do ser em geral, quando apropria-se de si enquanto ser finito livre para a morte e entende a si mesmo a partir do seu poder-ser mais próprio. Deste modo, o passo seguinte da analítica existencial iniciada em *Ser e Tempo*, seria, após determinar o modo de ser do Dasein, iniciar uma destruição da história da filosofia, a fim de chegar ao que Heidegger denomina temporalitas (Temporalität), ou seja de pensar a temporalidade como horizonte para compreensão do ser enquanto tal, projeto que é interrompido e depois retomado em *Os Problemas Fundamentais de Fenome-*

⁴³ idem, p. 385

⁴⁴ idem

nologia (ver nota 4). Nesse curso de 1928, Heidegger procura, partindo da destruição de algumas teses tradicionais acerca do ser⁴⁵, esclarecer a noção temporalitas.

⁴⁵ *GprPh*, p. 32-33 HEIDEGGER, M., *Sein Und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, Siebzehnte Auflage 1993, (SuZ).

⁴⁵ HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, (*GprPh*)

⁴⁵ As obras escolhidas são, em um certo sentido, complementares, ambas permanecendo, no entanto, inacabadas. O projeto de fazer da filosofia a ciência do ser, só poderia ser feito por meio da objetivação do ser enquanto tal. Para tanto, seria necessário primeiramente compreender o ente a cuja constituição ontológica (*Seinsverfassung*) pertence o entendimento do Ser (*Seinsverständnis*), o ente que nós mesmos somos: o *Dasein*. O primeiro passo seria pôr em evidência a constituição fundamental do *Dasein* por meio de uma analítica ontológica preparatória da sua constituição existencial, que é chamada de analítica existencial. Isso é iniciado em *Ser e Tempo*, que, segundo o projeto inicial, deveria ser composta de duas partes cada uma com três seções (ver *SuZ* §8), tendo sido escrita apenas até a segunda seção da primeira parte, que deveria ser completada por uma terceira, nunca escrita, intitulada *Tempo e Ser*. No seu lugar aparece *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia*, classificado como: “a nova elaboração da terceira seção da primeira parte de *Ser e Tempo* (*GprPh* p. 1).” O texto em questão é um curso proferido durante o verão de 1927 na Universidade de Marburgo que nunca foi concluído, tendo sido dado apenas até o primeiro capítulo da segunda parte, o *problema da diferença ontológica*, o qual será analisado por nós. Heidegger parte do resultado obtido em *Ser e Tempo*, ou seja, que a constituição fundamental do *Dasein* se funda na temporalidade e empreende então, partindo de um diálogo com Aristóteles, uma análise rigorosa da noção de temporalidade, a fim de chegar à possibilidade da elaboração da filosofia enquanto ciência do ser, projeto que é abandonado.

⁴⁵ *GprPh* p. 15

⁴⁵ HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, Stuttgart, Neske, (NII) 1989, p.208

⁴⁵ HEIDEGGER, M., *Kants These über Sein*, in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, (KTS) p. 479.

⁴⁵ *GprPh* p. 454

⁴⁵ idem p.458

⁴⁵ *Vom Wesen des Grundes* in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, (VWG) pp.134-135

⁴⁵ idem p.454

⁴⁵ Idem p.37

⁴⁵ Na *Carta acerca do “Humanismo”*, Heidegger aponta como um dos motivos da *virada*, o fato de não ter conseguido, em *Ser e Tempo*, elaborar uma linguagem capaz de escapar à filosofia da subjetividade: “A suficiente execução, conjunta e posterior, deste outro pensamento que procura abandonar a filosofia da subjetividade, foi, sem dúvida, dificultada pelo fato de que, durante a publicação de *Ser e Tempo*, a terceira seção da primeira parte, *Tempo e Ser*, ter sido retida (ver *SuZ* p.39). Aqui tudo se inverte. A seção problemática foi suspensa por que o dizer suficiente dessa *virada* (*Kehre*) falhou e não pode assim ir adiante com a ajuda da linguagem da metafísica. A preleção *Da Essência da Verdade*, pensada e comunicada em 1930, mas apenas impressa em 1943, oferece uma certa visão do pensamento da *virada* de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*” (*Brief über den >>Humanismus<<*, (BH) in *Wegmarken*, op. cit. pp.327-8)

⁴⁵ *GprPh* p. 31

⁴⁵ *GprPh* pp. 26-27

⁴⁵ *SuZ* pp.20-21

⁴⁵ *VWG* p. 136

⁴⁵ Idem, p. 157

⁴⁵ *GprPh* pp. 240-241

⁴⁵ *SuZ* p.

Se considerarmos que toda ekstase possui um horizonte determinado que possibilita o entendimento do ente segundo um modo de ser específico, e que a temporalidade é a unidade originária das três ekstases, podemos concluir que a temporalitas é a unidade dos horizontes no qual a temporalidade se projeta, possibilitando a abertura do ser em geral. A presença está para o presente, assim como a temporalitas está para a temporalidade. Porém, Heidegger não chega a determinar de forma mais precisa a noção de horizonte e nem a estrutura da temporalitas e, conseqüentemente, como o ser pode se tornar objeto de conhecimento. Tal seria a tarefa dos capítulos seguintes do curso que nunca foram completados.

No final dos Problemas Fundamentais de Fenomenologia, a fim de esclarecer a possibilidade de uma conceituação do ser, e, conseqüentemente, da filosofia enquanto ciência, Heidegger faz referência a um comentário que Kant faz de Platão. Trata-se de um opúsculo intitulado “De um novo e distinto tom adotado recentemente na filosofia”, que é uma crítica às Weltanschauung, as visões de mundo, que então eram chamadas de “filosofias do sentimento” (Gefühlsphilosophie), concepções místicas e mágicas do mundo que começavam a despontar. Kant contrapõe o

⁴⁵ GprPh. p. 242

⁴⁵ idem, p.192

⁴⁵ A palavra alemã *Vorhanden*, significa literalmente aquilo que está diante da mão. A tradução por subsistente se deve ao fato de a existência ser o modo de ser apenas do Dasein, *Vorhanden* significa aqui todos os entes que subsistem no sentido de estarem dentro do tempo, mas que não existem, não são temporais pois não tem acesso ao ser dos outros entes. Heidegger aproxima o termo grego οὐσιν, da subsistência, pois, segundo o filósofo, deste do seu início a metafísica extrai do ente subsistente o seu conceito de ser. Isto ficará mais claro no decorrer da argumentação.

⁴⁵ GprPh. pp. 336-37

⁴⁵ Idem, p. 351

⁴⁵ Idem, p.353

⁴⁵ Idem, p.356

⁴⁵ Idem, p.359

⁴⁵ Idem, p.366

⁴⁵ Idem, p.376

⁴⁵ Idem, p.377

⁴⁵ Idem, p.378

⁴⁵ Idem, p.378

⁴⁵ ver citação referente à nota 23

⁴⁵ Idem, p. 384

⁴⁵ SuZ p.250

⁴⁵ NUNES, B. *Passagem para o Poético*, São Paulo, Editora Ática, 1992 (PpP), p.99

⁴⁵ SuZ p.251

⁴⁵ Idem, p.110-11

⁴⁵ idem. P. 384

⁴⁵ idem, p. 385

⁴⁵ idem

⁴⁵ GprPh.p. 32-33

Platão acadêmico ao das Cartas, que começavam a ser traduzidas na época. Em uma das cartas o filósofo grego diz que a aurora pode ser vista, mas o sol apenas sentido. O que significaria que o sol, as idéias, as coisas em si, devem ser sentidas e não problematizadas objetivamente. Porém Kant diz que o filósofo não deve se apegar a uma filosofia do sentimento, se ele não pode ver o sol, pode ver o seu reflexo, e, mesmo que esteja encoberto pelas nuvens e nunca possa ser visto, pode ser conjecturado. Heidegger procura mostrar com isto, que, mesmo diante da dificuldade de se problematizar o ser, a filosofia não pode voltar atrás e se refugiar em uma visão de mundo (e aqui se inclui a ciência moderna) que julga explicar tudo, seja pela via mística ou seja pela explicação técnico-científica do ente. Talvez Heidegger quisesse justificar o fato do curso nunca ter sido completado e o projeto de se fazer da ontologia uma ciência ter sido abandonado em nome de outra tentativa de resposta à pergunta pelo ser. Parece que o filósofo já não irá se concentrar na visão do sol, na determinação explícita e na objetivação do ser, e sim naquilo que ele doa e possibilita ao homem, buscando abrir um novo caminho, ainda não totalmente trilhado, em direção à pergunta pelo ser.

A “obra” de Heidegger mostra-se como um contínuo por-se a caminho da pergunta pelo ser, sendo portanto inacabada e aberta, deixando àquele que o lê a oportunidade de retomar os diversos caminhos por ele percorridos ou tomar um outro que lhe seja mais próprio, desde que nele esteja sempre em jogo a existência daquele que interroga.

Bibliografia

- HEIDEGGER, M., *Sein Und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, Siebzehnte Auflage 1993, (SuZ).
- _____, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, (GprPh).
- _____, *Nietzsche II*, Pfulingen, Neske, (NI) 1989.
- _____, *Kants These über Sein*, in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, (KTS).
- _____, *Vom Wesen des Grundes* in *Wegmarken*, op.cit (VWG).
- _____, *Brief über den >>Humanismus<<*, (BH) in *Wegmarken*, op. cit.
- NUNES, B. *Passagem para o Poético*, São Paulo, Editora Ática, 1992 (PpP).

LIBERDADE E DESCONTROLE EM SARTRE

Francisca Maria Cabrera*

Resumo: Trata-se de mostrar que a noção de liberdade, em Sartre, não pode ser separada de uma reflexão acerca de seus limites. Ora, estes não são de ordem puramente subjetiva ou objetiva. "Limite" tampouco designa uma impotência humana qualquer e ainda menos uma instância crítica teórica. A noção de limite encontra sua ressonância no plano da ação concreta e ainda assim está longe de designar uma realidade, se com está se deve compreender uma determinação natural da consciência. A exigência de se pensar o "limite", não provindo de nenhuma constatação de fato, é, antes, não tanto uma exigência, mas a contra-dança do pensamento na reflexão da liberdade, contra-passo necessário para mostrar as zonas de atuação da liberdade, sem pressupô-la nem como potência nem como ato puro: a liberdade sartreana é traço da situação, ela corresponde ao momento concreto da gênese de seu limite no arco de sua ação.

Na Quarta Parte de *L'Être et le Néant*¹, na seção intitulada "Liberdade e responsabilidade", Sartre escreve:

"Sou, com efeito, responsável por tudo, exceto pela minha própria responsabilidade pois não sou o fundamento de meu ser."²

A condenação da liberdade afirma a responsabilidade; entretanto, não sou responsável pela minha própria liberdade, já que ela está além de uma escolha original e, por esta razão, é expressa como condenação. Isto revela na liberdade um componente de intempestividade e que há, para toda existência, um acontecimento da liberdade. Mas há ainda um outro acontecimento: o do encontro ou do **contato**.

O acontecimento da liberdade é apenas uma das dimensões do contato³. Para toda liberdade há um encontro que não pôde ser nem projetado, nem disposto.

* Mestre em Filosofia pelo DF-IFCH-UNICAMP e doutoranda em Filosofia pela Universidade de Paris XII.

¹ Doravante designada *EN*; Paris, Gallimard, 1993; tr. portuguesa, *O Ser e o Nada*, de Paulo Perdígão, Petrópolis, Vozes, 1999.

² *EN*, op. cit., p. 612.

O contato é acontecimento e acolhimento de um acontecimento, isto é, tem sentido na sua vivência. Quando a consciência se estremece na experiência vivida é total vulnerabilidade; por outro lado, enquanto liberdade, é o recurso da posse, da dominação. Eis a ambigüidade: sua exposição é sua posse. É assim que toda liberdade possui um componente de **descontrole**, que é aquele do **consentimento** do contato.

Olhando de perto, porém, percebemos que este componente não pode ser pensado à partir das relações de uma consciência ao mundo. O descontrole é justamente a ocasião de toda consciência.

Esta idéia, que não aparece enquanto tal nas reflexões de Sartre, permite articular os dois momentos principais da liberdade; ou melhor, os dois principais circuitos de atuação da liberdade: o psíquico (na conversão da reflexão cúmplice para a reflexão pura) e o histórico (como aquilo que faz o homem à medida que ele a faz).

O contato e sua ambigüidade fundamental

A noção de contato comparece no diário de guerra⁴, não ganhando, posteriormente, alguma alusão especial. A importância dessa aparição não é, contudo, insignificante, já que é a partir dela que se esboçará, em *L'Être et le Néant*, o conceito de nada⁵, levando a creer que “contato” foi aí absorvido, talvez devido ao impacto que a filosofia heideggeriana seria para Sartre durante esses anos da Segunda Guerra.

Mas o contato possui a vantagem de esclarecer como a liberdade é pensada indissociavelmente ao sempre dado do ser. Assim, o contato nos traz novamente ao

³Estamos sendo aqui, de certa maneira, pouco sartreanos: para Sartre a liberdade é o primeiro advento do sentido. Mas que dizer da loucura que acomete uma existência, ou do choque provocado pela morte de uma pessoa querida? Em que grau de inteligibilidade podemos descrever estes acontecimentos nos termos de uma liberdade? Sabemos, é certo, que Sartre considera a liberdade como a própria dimensão do contato. Mas, uma vez que, para ele, a liberdade se compreende como *consciência*, há o indício de uma organização que *pressupõe* o abalo. É somente após a *paixão* destes eventos, cuja ordenação foge às estruturas de uma análise intencional, que haverá apropriação de uma consciência. O abalo é inerente a uma relação originária *vivida* (e não relacionada) e não a certos momentos de consciência. Neste sentido v. BINSWANGER, L. “Le rêve et l'existence”, in *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. J. Verdeaux et R. Kuhn, Préface de R. Kuhn et Henry Maldiney, Paris, Éditions de Minuit, 1971.

⁴ *Carnets de la drôle de guerre (Sep.1939-Mars 1940)*, Paris, Gallimard, 1995 (CDG); *Diário de uma guerra estranha*, tr. de AulydeS. Rodrigues, Círculo do Livro, São Paulo.

⁵ CDG, p. 401: “Quero mostrar que esta idéia [de contato], tão simples na sua aparência, “a mesa está em contato com o muro”, reconduz necessariamente ao ser-no-mundo e ao Nada” (todas as citações são aqui traduzidas por nós)

âmbito de uma afinidade originária ao ser desde o qual a liberdade aparecerá como “ruptura de contato”⁶.

Desde que já insistimos neste ponto, cabe insistir em outro: aquele implícito na própria noção de contato e que despertou interesse em Sartre. Nós o colocaremos aqui de uma forma um pouco diversa de seu texto⁷, mas seguindo a mesma idéia.

O corpo, este espaço íntimo e ao mesmo tempo totalmente exposto, exprime a dimensão do contato no puro afago dos sentidos (a vista que “pousa” sobre as coisas, que “roça” um rosto amado, que abre uma paisagem; o toque, a audição, o olfato) e no inseparável a estes que é o sentimento. Mas o que dá a nota vibrante ao contato é precisamente o ponto no qual a palavra desapareceria dando lugar ou à idéia de fusão a um outro corpo, ou àquela de uma indiferente separação sem estabelecer qualquer referência. O que importa notar aqui é que o contato exprime tanto uma concernência ao outro implícita, quanto a impossibilidade de ir além do toque. O contato é precisamente o ponto paroxístico da separação, pois ele me devolve um intocável⁸ meu e do outro, como sentimento nítido e indistigável. E então, nessa tensão, o contato se faz imensamente desejado.

Lembrando exemplos conhecidos, como o amor, veremos – como também notou Sartre – que estão envolvidos componentes de sadomasoquismo. Não se trata, aqui, particularmente, do sadomasoquismo no sentido de perversão sexual, tal como o considera uma psicologia, mas do comparecimento de uma ambigüidade que, por assim dizer, constitui o amor e mantém o amor: tocar e expor-se ao toque, mas tocar

⁶ CDG, p. 343: “A liberdade estabelece uma solução de continuidade, é ruptura de contato.”

⁷ CDG, p. 401; “...se quero apreender *plenamente* o sentido desta noção, constato que sou rebotado por duas idéias antinômicas: a idéia da plenitude imanente do em-si e a idéia do recuo absoluto no Nada. Quando digo que a mesa *toca* a parede, não poderia estar querendo dizer que ela está *ao lado* da parede, mesmo estando separada por uma distância infinitesimal. Entendo com contato uma relação íntima entre dois objetos. Mas esta relação de ser dirige-se naturalmente ao em-si, isto é, à imanência. Ora, essa noção escorregadia de contato vai parar na metade do caminho. Quero manter a separação total das duas individualidades. O contato não é fusão. Me vejo, assim, reconduzido a idéia de uma distância que, por menor que seja, separa os dois objetos. Neste momento, porém, a idéia de contato desaparece. Pois, com efeito, se busco apreender o que ela exige vejo que é preciso, para que haja contato entre as duas individualidades, que elas estejam uma para a outra sem distância, pelo menos num ponto de suas superfícies e que, a despeito disto, estejam separadas. Separadas pelo que? Por *nada*.”

⁸ MERLEAU-PONTY, M. apud Maldiney, H. “La dimension du contact”, in *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.

em busca de uma coincidência impossível que me entregue meu tocar como um sertocado, que revista minha ação de uma pele sensível e passiva⁹:

“Nada de amor sem esta dialética sadico-masoquista de servidão das liberdades que descrevi. Nada de amor sem o reconhecimento mais profundo e compreensão recíproca das liberdades (dimensão faltante em Ser e Nada). Por outro lado, tentar fazer um amor que transpusesse o estágio sado-masoquista do desejo e do enfeitamento, seria fazer o amor desaparecer, quer dizer, o sexual como tipo de desvelamento humano. Precisa-se desta tensão: manter as duas faces da ambigüidade, re tê-las na unidade de um mesmo projeto. Se a ambigüidade é abandonada, a dualidade reaparece. Não há síntese dada para atingir. É preciso inventar.”¹⁰

O desejo desenha-se no paradoxo e não na sua dissolução. Ora, estamos chegando ao ponto: o contato será, para Sartre, estas tensão e ambigüidade vividas pela consciência. A dualidade aparece apenas no nível de um pensamento que se põe como um terceiro na relação vivida originariamente pela consciência. A vida não dissolve a ambigüidade; dá-lhe uma dimensão secreta de cumplicidade.

Em EN Sartre refere-se ao desejo de ser que atravessa toda consciência nesta dimensão do contato que notamos. O desejo de ser vive da ambigüidade, mas seu jogo é justamente perfazer o sentido da vida e dos projetos da consciência para lá de todo resultado visado. Em outras palavras, para a ação moral, os fins são, decerto, fundamentais ao projeto nascente; mas a ação que inscreve este projeto no real deverá prescindir destes quando representam já um determinismo¹¹ para a ação. Uma situação extrema, que nos representa este caso, é imaginar aquele homem obcecado por um resultado (que fora, originalmente, livre escolha), agindo como se tivesse apenas que atingir um alvo (ser), tornando sua ação cega, servil. Uma vez que nenhuma ação humana se dá de forma isolada, sua servidão é quase sempre

⁹ O masoquista vive esta tensão como a “angústia do intocável”. O masoquismo é “a angústia de uma relação consigo mesmo, no nível de seu corpo enquanto carne. Todo seu comportamento visa sua transposição realizando no seu corpo a impossível coincidência, experimentando a carne como Si. Ora, encontra-se diante de uma fissura: fissura do tocar (tocante-tocado), fissura do sentir em geral: fissura do eu e de sua sombra.” *op. cit.*, p. 189.

¹⁰ *Cahiers pour une morale (1947-1948)*; obra póstuma, Paris, Gallimard, 1983; p. 430.

¹¹ Note-se que dissemos “determinismo” e não determinação. Toda ação deve ser determinada pela própria liberdade que é desvelamento dos fins (pois é sempre um ir além da sua situação), mas estes não são eles mesmos independentes desta liberdade. Logo que o fim é pura exteriorização, positivismo, de uma consciência esta passa a *servi-lo*.

servidão dos outros ou aos outros, já que forjará para si o aspecto de uma necessidade (será, assim, opressão).

Não se trata de afirmar que os fins e as intenções de uma ação são meras muletas para servir-lhe de motivo. Mas é que, e Sartre nunca deixa de insistir neste ponto, entre nosso projeto e a ação que o realizaria há um mundo e este deve ser acolhido como meio transformador de nossa própria ação muito embora seja com o desígnio de transformá-lo. Sartre é levado, numa época posterior a EN, a falar de uma generosidade do autêntico existir. Esta nada mais é, de fato, senão o acolhimento do acontecimento na suspensão (no sentido de deixar pendente) que constitui o desejo de ser, tal como o próprio existir suspende o ser. Viver, assim, desta impossível coincidência e através disso torná-la um êxito¹².

As palavras duras de Sartre, na conclusão de EN, “o homem é uma paixão inútil”, aparentemente tão pessimistas, podem agora ser entendidas: o homem é, decerto, uma paixão (cuja constituição é um “estar suspenso” na tensão) e esta paixão não serve a um fim. Assim a liberdade é o ser livre do homem com relação a seus próprios fins.

Como, porém, poderá o homem continuar na sua ação ao saber que o fim não terá nunca lugar assim como é querido no projeto? É porque o próprio desejo ganha sua total eficácia na vida (e no sentimento da liberdade) e que a ação, na sua determinação, possui à partir dela sua nota vibrante, pois o fim não existe. Assim, é o desejo, alimentado da ambigüidade, que desenha a trajetória da ação, pois nela o fim já está mudando. Isto não denota uma veleidade ou conformação ao que me é dado como meio, nem a uma desistência da minha intenção ou impotência fundamental. No desejo, que me faz querer a ação, o fim é certo mas não real.

¹² O êxito é sempre relativo, pois trata-se de viver a própria “referência a” e não a identidade. O fracasso de ser é, assim, o êxito. O homem inautêntico busca o contrário: o êxito dos fins, o *resultado*. Mas, como este resultado é impossível, este homem constitui agora o fracasso de uma vida.

O descontrole

Cabe notar que o descontrole, termo inexistente em Sartre e introduzido aqui, foi exigido por uma tensão inerente aos desenvolvimentos de EN: exige-se neste livro, principalmente, que a liberdade seja controle de sua situação¹³. Apesar de Sartre buscar, algumas vezes, dar à esta última noção o aspecto do acontecimento inesperado, pelo qual a consciência se veria arrebatada e cingida, é, no mais das vezes, expressa como contrariedade ou obstáculo – adversidade – e, portanto, possuindo já uma conformação de sentido. A situação é pensada sobretudo como consumação de uma liberdade que escolheu sua situação, quer dizer, que a trouxe à luz enquanto tal (adversa, favorável, etc.)¹⁴ numa auto-geração de liberdade e situação. Além disso, as descrições de Sartre começam desde a perspectiva de subversão desta situação, isto é, perspectiva de uma consciência que é pro-jeção e ultrapassagem. A situação, assim, engendra-se desde um movimento que é imediatamente transposição e liberdade.

O problema permanece, contudo, disfarçado sob o termo “consciência”, pois partindo dele já realizamos a passagem de fenômeno-de-mundo¹⁵ a mundo. Estamos para lá do ritmo de fenomenalização do fenômeno, no qual a consciência corresponderia ao advento secundário de um ipse e, assim, como surgimento de um certo compasso do ser. Ora, aquém da atenção da consciência, de sua vigília incessante, que é a liberdade? É evidente que, se Sartre identifica a consciência à liberdade, esta pergunta é descabida; não há liberdade se não houver consciência. Além disso, como se sabe, a pergunta pela origem da consciência (e da liberdade) acaba-

¹³ V. por exemplo, em EN: “É insensato pensar em queixar-se, pois nada estranho decidiu o que sentimos, o que vivemos ou o que somos. Esta responsabilidade absoluta não é, de resto, aceitação: é reivindicação lógica das conseqüências da nossa liberdade. O que me acontece só acontece através de mim e eu não poderia nem me afetar nem me revoltar nem me resignar a isso.”; p. 612. A “reivindicação lógica” referida denota esse controle.

¹⁴ V. EN: “Não sou eu que decido o coeficiente de adversidade das coisas e até mesmo de sua imprevisibilidade ao decidir com respeito a mim mesmo? Assim, não há *accidentes* numa vida (...)”; p. 613.

¹⁵ Utilizamos este termo com referência ao sentido dado por Marc Richir. Não se referem aos fenômenos de seres e coisas, nem ao fenômeno de mundo enquanto totalidade de seres e coisas, mas “fenômenos originariamente plurais que, como nada mais senão como fenômenos se estendem sobre o nada” ou “o mundo como pluralidade de horizontes onde os homens devêm.” Escapam à consciência clara, constituindo o campo fenomenológico e a dimensão fenomenológica da experiência humana enquanto dimensão do “alhores”. São de uma indeterminidade radical, ainda que indefinidamente determináveis, residindo o essencial no seu caráter não imediatamente manifesto, não-dado: “Inconvertíveis em dados, constituem o caráter irreduzível reluzente, efêmero, instável e contingente da aparição”(trad. nossa). RICHIR, Marc. *Du Sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, n. 2, p. 14.

ria por cair em considerações metafísicas. Não se trata, porém, de avançar pelo caminho da origem ontológica, mas simplesmente partir deste ponto: a consciência possui seu sentido apenas como fluxo de vivências e não como um olho teórico sempre aberto a contemplar o mundo; desta forma, a identidade de consciência e liberdade não deve ser pensada de modo algum apenas sob a marca de uma generalidade: o fluxo de vivências é um fluxo de consciências, isto é, outras consciências. Orientando-nos a uma práxis humana torna-se legítimo perguntar se, a esse fluxo de vivências, todas distintas e, por assim dizer, novas, não corresponderiam momentos descontínuos dessa liberdade, momentos que, na verdade, esboçam uma espécie de “zero” de liberdade, assim como uma bola de bilhar que avança em uma trajetória retilínea e que, ao chocar-se contra outra, passa então a avançar numa nova trajetória, suponhamos, perpendicular à precedente, possui, naquele instante mínimo anterior ao seu desvio um momento cego¹⁶. É claro que, para uma realidade humana, é preciso converter este exemplo físico: este momento cego não é carente de uma afetividade e sentimentos. Ora, este aspecto delinea precisamente o acontecimento de uma consciência – não um acontecimento que marque uma origem qualquer, mas sim um desvio con-tátil a aspectos imprevisíveis da realidade.

Que é a liberdade no acontecimento da consciência? Evidentemente, apenas a noção de situação não é suficiente para responder a questão. A ausência dessa consideração que é, em outros termos, a de uma “matéria afetiva”¹⁷ pré-consciente, impede Sartre, na época de EN, de compreender o grau de passividade envolvido em toda liberdade¹⁸.

Não o impede, porém, de entregar a passividade como “ressaca” do controle da consciência. A noção que alçamos de descontrole, pertence, ao seu modo, à própria tonalidade do pensamento de Sartre.

Há dois momentos nos quais essa tensão se faz evidente, ambos de uma época anterior à redação de EN.

¹⁶ Este seria o momento em que o físico, por exemplo, perderia de vista uma molécula para encontrá-la posteriormente numa trajetória nunca totalmente previsível.

¹⁷ Este termo é usado por P. RICŒUR em *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, 1988.

¹⁸ Na última parte de EN, na seção dedicada à psicanálise existencial, há a tentativa de entregar a dimensão originária do contato; todavia esta é descrita como uma “síntese de apropriação” do ser cujo sentido será fornecido pela psicanálise. É na seção seguinte, “Da qualidade como reveladora do ser” que Sartre obtém os melhores resultados ao descrever o contato com certas substâncias materiais. V. seção 1) deste capítulo.

A guerra e a história

“Minha incerteza moral: no fundo, estou em guerra porque tenho uma caderneta de mobilização – e é tudo. Sobra a razão moral que se torna necessária pelo meu desejo de ser livre, isto é, de dominar os acontecimentos.[grifo]” (Diário de uma guerra estranha)

É preciso que façamos um esforço para entender como um acontecimento histórico e de grandes proporções, como o foi a Segunda Guerra Mundial, transformou e decidiu, para tantos, o curso do pensamento, das idéias e da própria vida, no tempo que somente pôde passar a chamar-se “entre-guerras” no ocaso do evento. O esforço é tanto maior quanto mais distante nos situamos dessa guerra, quanto mais transparente ela se faz, pois é necessário recuperar sua opacidade recusando-lhe um desdobramento compreensivo em razões históricas, proferidas na morte do evento. Recriar a ambiência da guerra como aquela do estupor filosófico, como entrada em cena de uma liberdade que permanecia até então, para Sartre, preservada do fracasso¹⁹ ou do sentimento de fracasso, é tarefa cuja empresa não podemos pretender aqui; todavia, buscaremos mostrar, através da noção de descontrole, como haverá então, para Sartre, a introdução do problema da coletividade sob cujo horizonte será repensada a liberdade.

É possível notar em CDG uma liberdade saturnina, diversa daquela que despontava nas obras juvenis, oscilando entre dois extremos que se enfrentam: um, da consciência puramente intencional – liberdade vertiginosa e afirmativa de uma consciência – e, outro, do anonimato dessa liberdade na guerra, neutralização da consciência num processo sem medidas e sem fim próprio.²⁰ Surge a questão: é mi-

¹⁹ De fato, a palavra “fracasso” é introduzida na época dos *Carnets de la drôle de guerre* (1939-1940). O fracasso (*l'échec*) pode ter sido pensado a partir de Jaspers, embora não haja referência explícita a isso; contudo, cabe notar que o fracasso será noção evocada até a última obra (inacabada) de Sartre, *L'Idiot de la famille*, passando a ter uma acepção não apenas ontológica, mas também de um motivo artístico impossível. Cf. por exemplo, em *Mallarmé (Situations IX)*; traduzimos: “...o homem é um sonho impossível. Assim, a impotência do poeta simboliza a impossibilidade de ser homem. Não há mais do que uma tragédia, sempre a mesma ‘e que se resolve já, no tempo de mostrar sua derrota se desenrolando, fulgurante’. (...) Sua impotência é teológica: a morte de Deus criava ao poeta o dever de substituí-lo; ele fracassa, p. 194.

²⁰ Sartre, em “A propósito da *Infância De Ivan*” (*Situations*, VII, Gallimard, 1980, p.332-342) no qual defende o cineasta russo Andrei Tarkovsky da dura crítica da esquerda italiana, evoca o que procuramos dizer aqui: “A sociedade dos homens progride aos seus fins, os vivos realizarão esses fins com sua pró-

na liberdade que faz que a guerra tenha um sentido, ou é a guerra que me obriga a dar sentido à minha liberdade?

Sartre não cessará de retomar este último aspecto ao longo de suas obras. Há a descoberta de um mundo “não-agido”, mas “acontecido”, que permanece, todavia, como efeito puramente humano.

A guerra, absurdo planejado, desenha para Sartre a medida da responsabilidade e, simultaneamente, do descontrole. Esta noção, aqui, indica o acontecimento como dimensão de transbordamento, ou ainda, “sentimento oceânico”²¹ que acomete o indivíduo. Constatação também de Sartre que buscará, porém, como jogo próprio da liberdade, a rápida transformação do acontecimento em situação transponível; do contrário o que se teria seria um destino, uma sorte. Há uma constante em seu pensamento que o mantém no próprio limite desse destino; Sartre não concede ao acontecimento a total subjugação do indivíduo. A liberdade representa, antes de mais nada, uma primeira apropriação do ser ou, como ele mesmo diz, da “existência bruta”. Todo despertar de consciência é já uma conformação de mundo. Assim, o que acomete uma consciência é imediatamente posse, ganha sua marca como se houvesse sido decretado por ela mesma; o “como se”, acrescenta, não é uma mentira: “Isso vem da intolerável condição humana, ao mesmo tempo causa de si e sem fundamento, de forma que ela não é juiz daquilo que lhe acontece, porém tudo o que lhe acontece não pode lhe acontecer senão através dela e sob sua responsabilidade.”²²

Há, com a guerra, um evidente abalo na sua antiga concepção de moral, já que esta se fundava num poder total sobre si mesmo e a responsabilidade vinha de uma certa potência, suficiente para operar sobre si mesmo uma transformação²³.

Com a guerra, a idéia de responsabilidade e assim, da moral, se modifica: Sartre deve aceitar que existem valores que não relevam diretamente de uma auto-apreciação de si mesmo, que não passam, a bem dizer, por essa instância de auto-formação do caráter e por todas suas duras provas. Exigência de pensar um certo

pria força e, todavia, esse pequeno morto, minúsculo feto varrido pela história, permanece como uma questão sem resposta, que não compromete nada, mas que ilumina tudo com uma nova luz: a história é trágica. Hegel o dizia. E Marx também, acrescentando que ela progride sempre pelos seus piores lados. Mas nós praticamente já não o dizemos nestes últimos tempos, nós insistimos no progresso, esquecendo as perdas que nada poderá compensar.”

²¹ RICHIR, M. *Du Sublime en politique*, ed. Payot, 1991.

²² CDG, p. 101.

²³ O herói impotente, massacrado por uma tarefa de proporções maiores do que pode suportar está personificado em Hamlet, quando este exclama: “O mundo está fora dos eixos. Oh! Maldita sorte!...Que tenha eu nascido para colocá-lo em ordem!” (Ato I, cena V)

condicionamento, ao qual estamos sempre parcialmente submetidos, exigência, em outros termos, de dar consistência a uma realidade para a qual Sartre, até então, não vira senão a face adversa, mas clara, à qual se poderia fazer frente. Tal realidade se mostrava agora como uma ante-decisão (e, igualmente anti decisão) da consciência e, pior, nesse limbo da vontade, era preciso ver-se junto a todos os demais e talvez dar um nome a essa coletividade (povo francês, humanidade? Sartre hesita a empregar tais termos). Enfim, começa nesse momento, para Sartre, a reflexão que vai uni-lo, mais tarde, ao materialismo histórico.

Todavia, sem assumir jamais uma postura nacionalista, o fato é que “liberdade” nessa guerra parecia necessitar de novas precisões, correndo o risco de ser reduzida a uma pura resistência estoica do indivíduo, portanto, reduzida a uma completa ineficácia.

Em que sentido se coloca tal dificuldade? Em primeiro lugar, na constatação da existência de instituições eficientes, forças de poder capazes de mobilizar milhões de homens e, pior, uma segunda vez, como se a primeira experiência houvesse inaugurado uma espécie de *savoir-faire*, técnico e tecnológico, dessa guerra. Ora, que fazer com esses homens, todos livres, se é preciso então pensar que são livres **para fazer a guerra**? Ou melhor, na própria expressão de Sartre, no diário de guerra, o ser do homem aparece como “ser-para-a-guerra”. A evocação ao ser-para-a-morte de Heidegger é significativa, quanto mais por que, nela, há uma deformação de sentido do conceito heideggeriano que marca a diferença prematura²⁴ entre o pensamento de Sartre e aquele do filósofo alemão. Com efeito, para Heidegger, o ser-para-a-morte que caracteriza a possibilidade por excelência do *Dasein*, não visa, por outro lado, a morte na sua evidência concreta. Não está em questão, para Heidegger, essa conclusão final da vida biológica, mas sua intenção é, antes, de desvincular o possível e a potência do ato, isto é, mostrar que a existência, na sua definição mais própria, é o possível como suspensão no ser e não como realização²⁵.

Para Sartre, entretanto, esse conceito, ser-para-a-guerra, que vem auxiliá-lo a sustentar seu estupor, visa a nova situação: essa guerra que cinge de um extremo a

²⁴ O contato de Sartre à obra de Heidegger começa precisamente nos anos da redação de seu diário; suas primeiras leituras são: *Que é a metafísica?* e *Ser e Tempo*.

²⁵ V. LÉVINAS, E. “L’Existentialisme, l’angoisse et la mort” in *Petite histoire de l’existentialisme*, “Club Maintenant”, 1947: “Pour que la puissance constitue inévitablement l’être, pour que l’être soit inévitablement événement, il faut que la puissance se définisse autrement que par une référence à l’acte, qu’elle soit en dehors de sa finalité. Il faut que l’événement de l’existence soit autre chose que la réalisation d’un but pré-existant en quelque manière. Alors Heidegger dit: un tel événement, c’est la mort.”, p. 26.

outro a Europa, não é uma fatalidade. Aquilo que ela pode significar, o seu centro de inteligibilidade filosófica, reside na percepção de que, de fato, a verdade crua da morte, que é, finalmente o resultado eminente do “trabalho” da guerra, foi relegada à segundo plano, para trazer em primeiro uma engrenagem de homens livres para fazer a guerra. O ser-para-a-guerra é eminentemente um ser histórico, é o ser que preparou a guerra, que viu seu início e que a normatizou para que ela tivesse essa forma.

Há, porém, o sofrimento dessa guerra; há, de uma certa maneira, uma fatalidade, resultado do deslize, da minimização da responsabilidade, através de uma impotência de responder. No fim de contas, encontra-se ali ele mesmo, contra sua vontade e inutilmente, pois não sente que “faz a guerra”. Como ele, outros, a contragosto (e outros não), realizam a penosa tarefa dessa guerra²⁶. Há um fenômeno-da-guerra que escapa à consciência clara mas que indefinidamente a determina. Que espécie de fenômeno é esse? Aquele da arregimentação em massa, da apropriação do corpo próprio pelo corpo coletivo, não, porém, como sua própria imagem, mas como seu detalhe: eis o sentido último da disciplina e da hierarquia militar. Impossível, portanto, do interior da instituição militar, ser representado por esta. De fato, é notável que o sentido da guerra é parasita completo dos mais eminentes valores e premissas de uma civilização. Por isso, como já notava Hanna Arendt, assim como Jan Patočka, é hipnotizar-se com o fascínio que exerce o espetáculo dantesco da guerra, querer ver apenas aí o jogo sinistro do pior do que o homem é capaz. Ora, uma tal guerra foi possível antes de tudo pela uniformidade a certos princípios extra-bélicos. Impossível ir adiante neste sentido. Notemos porém, à margem do sentido mais imediato da palavra, que a violência das duas guerras mundiais foi objeto de uma economia de violência através de uma normatização das práticas de guerra: escolas de formação para soldados encarregados das execuções, rodízio obrigatório, assegurando para todos, a mestria dessa experiência, estudo minucioso de métodos de tortura, etc. Sem mencionar ainda a extrema minúcia do regulamento militar dos campos de prisioneiros ou de concentração, e sem esquecer o sentido mais profundo da fabricação de armas na corrida técnica e tecnológica das guerras: mais precisão, mais potência, mais eficácia? Certamente, mas, antes, estudo acurado do corpo, seja daquele que vai se acoplar à arma, seja daquele para o qual ela foi destinada. Até seu paroxismo: o corpo analítico será alçado a sua forma mais abstrata com a bomba.

²⁶ É importante notar o caráter geral de nossas afirmações aqui, devido à exigência do formato deste artigo. Tanto na I quanto na II Guerras, houve rebelião de soldados se recusando a continuar a guerra.

Partindo destes sentidos a guerra pode ser concebida como descontrole, assumindo a forma de uma totalidade invisível que avança e sobrevém aos homens, para eles e através deles, numa incorporação desencarnada. Incorporar é tomar um corpo (Körper = cadáver, corpo sem vida), surrupiá-lo, apoderar-se dele. Encarnar, por sua vez, é habitar e dar sentido a um corpo (Leib = corpo vivo) próprio. É fenômeno, para aqueles que a vivem, cujo aspecto total escapa à intuição de cada um, dando-se como dizia Sartre: como uma guerra fantasma. Contudo, há um sentido próprio em cada vivência de guerra; neste fenômeno que está em toda parte e em parte alguma, as notas vibrantes de sentido são a própria liberdade: “cada um tem a sua guerra, como Rilke diz que cada um tem a sua morte”; é notável que Sartre poderia ter dito “como Heidegger diz”.

A guerra como totalidade desencarnada e como projeto coletivo é o decesso ou demissão de sentido pois, como nota Sartre, este é, em última instância, a destruição e a morte. Para lá destas forças que curto-circuitam efetivamente na guerra e que perfazem a trama das vivências (a morte, a destruição, o medo, o heroísmo) só há motivos extra bélicos, isto é, da ordem da paz: crescimento de uma nação, conquista de prosperidade, a própria paz²⁷.

Ora, precisamente, para Sartre, impor-se-á a tarefa de buscar nesta nova situação a “saída” para essa liberdade, a forma de manter intactos o “sentimento da liberdade” (Schelling) ou sua evidência encontrada pelo cogito e, ao mesmo tempo, de decompô-la em zonas de atuação, zonas de sentido recolhido e disseminado no ex-sistere (na época de L'Être et le Néant), e no histórico-social (na época de Saint-Genet e de L'Idiot de la famille).

Em EN, escrito ainda durante a guerra, Sartre afirma: “Não houve nenhum constrangimento...**Só me resta reivindicar esta guerra** [grifo]. Mas além disso, ela é minha, pois o simples fato de que surja numa situação que eu faço ser e que não posso descobrir senão ao me engajar por ela ou contra ela, faz com que não possa distinguir no presente a escolha que faço de mim da escolha que faço dela: viver esta guerra é escolher-me através dela e escolhê-la através da própria escolha de mim?”

²⁷ Jan Patočka (1907-1977), filósofo tcheco, um dos últimos alunos de Edmund Husserl, possui ensaios muito esclarecedores a este respeito. Denuncia na Primeira e Segunda guerras o recrudescimento da violência devido, justamente, a uma falsificação da guerra e da morte pela ótica da paz e do progresso humano. Dentre suas obras mais conhecidas estão, traduzidas ao francês, *Le monde naturel comme problème philosophique* (1936), *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (1975), Ed. Verdier, 1981, traduit du tchèque par Erika Abrams, préface de Paul Ricoeur, postface de Roman Jakobson.

“Só me resta reivindicar esta guerra”; a afirmação mostra claramente o momento da liberdade envolvido naquele da extrema vulnerabilidade. Não se trata de uma conclusão exterior, como se, após uma apreciação minuciosa da situação, fôssemos levados a decidir pela guerra. Diferente de um conhecimento de qualquer tipo, minha flexão diante do inevitável repousa, como notou Ricoeur, num estranho imperativo: “que ela seja”, “que seja assim, assim quero”. Não podendo transformar o fato, transformo-o para mim. Assim, o momento do consentimento se incluiria nos modos práticos do cogito. Este imperativo que aquiesce é ainda o momento da territorialidade, não antecipa o futuro, mas sua cristalização é um querer sem poder, um comando sobre o que já está determinado – revela, assim, uma cumplicidade com o sentimento²⁸. Mas a liberdade, quando transforma esta situação em sua situação, transforma imediatamente a impotência em eficácia e em seu motivo (no sentido musical e prático). O sentido prático para o Sartre dessa época: é preciso escolher antes de ser absorvido pelos acontecimentos. “Todo homem é livre” – dizia ele na época de *As Moscas* (1943) – para ser ou não um traidor.” Essa rigidez moral do engajamento tinha presente, porém, a imediata charogne da política colaboracionista de Vichy.

É somente mais tarde, em *Cahiers pour une morale* (1947-48), que Sartre começará a duvidar dessa premissa, ou melhor, que ele irá dar-se conta de sua reversibilidade quase inaparente. A história reverte heróis em traidores e vice-versa, por que, a ação, inscrita no real, não permite ver mais do que seu resultado, conclusão repleta sempre de uma ironia contra seu autor, porque, para lá de todo seu poder de resposta ou de justificativa de sua ação, algo ainda mais decisivo que estas se antecipou: a própria resposta irrevogável, risível ou admirável, do próprio ato, que agora, no “depois” histórico, vai ganhar o nome de destino. “Há destino quando o homem é livre num mundo sabotado, quer dizer, quando ele goza de uma liberdade limitada no projeto do outro. O homem é livre para escolher entre muitas vias. Só que elas já foram todas arranjadas de tal maneira que, seja qual for a minha escolha, elas realizarão o projeto. O que é imprevisível é a escolha do meio, da via. De modo que a liberdade tem mesmo uma espessura absoluta. Mas, a despeito de toda decisão tomada, o que permanecerá é o resultado. Assim, na opressão o homem é desti-

²⁸ Para mais detalhes sobre esta questão cf. RICŒUR, P. *op. cit.* p. 323. “Si, comme le montrera l'étude de la plus fondamentale des conditions de la volonté – la vie -, c'est le sentiment au sens le plus large du mot qui me révèle ma situation, on peut dire que le consentement est un impératif qui se résoud à conspirer avec le sentiment.” A noção de situação, da *Befindlichkeit* de Heidegger, e das filosofias existencialistas é ainda examinada na tentativa de dar um conteúdo preciso a essa noção: a vida, o inconsciente, a teoria do caráter.

no para o homem. E é na estrutura opressiva que a idéia de destino pôde nascer (...) O destino é a maldição paradoxal de uma liberdade que se prepara livremente uma sorte necessária e prestabelecida (...) O destino é, assim, a combinação sintética da consciência absoluta da liberdade e da necessidade. No destino a liberdade não é ilusão: ela é total mas impotente. Pior: ela se volta contra si mesma (...)”²⁹.

Este é um primeiro sentido que a história terá para Sartre, sentido, porém, enraizado na má-fé originária do homem, esse ranço humano que Sartre se propõe a revelar desde a temática do Ego transcendente (1936) até a crítica ao materialismo histórico (1960). É preciso dar à história uma dimensão de revogabilidade e que esta corresponda ao mesmo tempo a um momento da subjetividade. Kierkegaard vai encarnar, para Sartre, o paradoxo da história.

“Em termos ontológicos, o ser pré-natal de Kierkegaard é homogêneo ao seu ser post-mortem e a existência parece um meio de enriquecer o primeiro até igualá-lo ao segundo: mal estar provisório, meio essencial para ir de um ao outro mas, nele mesmo, febre inessencial do ser.”³⁰

A oposição Kierkegaard/Hegel é mais do que um embate filosófico: não é o que Kierkegaard escreveu que permanece paradoxal, ou que desafia o sistema hegeliano do caminho contumaz da consciência ao saber. É sua própria vida que nos coloca o paradoxo, e este não é apenas o seu, mas o de todos nós: é a morte e todo término um fator de simples anulação da existência? Se, então toda a história, mesmo este estudo sobre Sartre, é apenas um saber de morto, transformação do que foi sujeito histórico em objeto, então toda a compreensão do que esses homens deixaram para nós, é impossível. Se a história e o esforço do historiador são como diz Paul Ricoeur - “A História é, então, uma maneira como os homens repetem sua pertença a uma mesma humanidade”³¹, então, é preciso afirmar uma sobrevida, uma transhistoricidade da História segundo a qual aquilo que sentimos como nossa liberdade, na verticalidade de cada existência, será ao mesmo tempo aquilo que transpõe todos os tempos e que nos permite falar em humanidade.

²⁹ *Carnets pour une morale (1947-1948)*, Paris, Gallimard, primeira edição 1983 (obra póstuma); p. 352.

³⁰ “L’universel singulier” in *Situations IX (Si IX)*, Paris, Gallimard, 1987, p. 162.

³¹ RICŒUR, P. *Histoire et vérité*, Aubier, 1972: L’Histoire est donc une manière dont les hommes repètent leur appartenance à la même humanité”, p. 28.

Todavia, Kierkegaard é o paradoxo pelo fato de que não nega a história. Uma contemporaneidade afirmada, resta ainda o fato irreduzível de que toda ação humana torna-se objeto de saber. A história se trama, assim, no silêncio da vida subjetiva (que é um falso saber) e na voz da objetividade, e o enfoque hegeliano é algo inelutável: toda ação de Kierkegaard, vertigem de liberdade e acaso, novidade e começo, ao tornar-se ato é uma predição. Mallarmé também afirmava: no lance de dados, o que teve lugar foi o lugar. Na ação de existir de Kierkegaard nada se põe que não seja o próprio fato-Kierkegaard, estofado do saber que o transpõe como tempo amortecido: “Kierkegaard sabe que ele já está situado no sistema, ele conhece o pensamento hegeliano e não ignora a interpretação dada de antemão aos movimentos de sua vida. Acuado, preso na luz do projetor hegeliano, ou desvanece em saber objetivo ou manifesta sua irreduzibilidade.”³²

Mas uma outra saída é possível: uma vez que é impossível escapar do saber absoluto, trata-se de implodi-lo e de sobreviver a ele: “Previsto pelo sistema, ele o desqualifica por inteiro não aparecendo neste aqui como um momento a ser ultrapassado e no lugar que o mestre lhe designou mas simplesmente, ao contrário, como um sobrevivente ao sistema e ao profeta que, apesar da determinações-mortas da profecia, deve viver essa vida prevista como se as determinações se produzissem por si só, no livre não saber.”³³

A predição desse saber não é negada, portanto. Se Hegel previa Kierkegaard, o saber dessa profecia o toca como “a luz de um astro morto”, pois a vida subjetiva não integra jamais esse saber essencial, ele permanece como uma verdade desconectada, pois o que é para se viver é, precisamente, a não-verdade, isto é, a subjetividade subjetiva. “Minha própria não verdade, só posso descobri-la só, ela não é descoberta, com efeito, senão quando sou eu que a descubro; antes ela não é nada, mesmo que o mundo inteiro a conhecesse... assim, a verdade subjetiva existe. Ela não é saber mas autodeterminação... “a verdade, diz ele, é o ato da liberdade.”³⁴

É assim também como Sartre irá se exprimir com relação à tragédia da história. A tragédia se dá tecida na trama das ações humanas que preparam para uma existência futura seu lugar histórico. Neste sentido, era previsível, depois dos acontecimentos da Primeira Guerra, que uma geração de alemães cresceria num ambiente de ressentimento. Todavia, uma frase de Mallarmé nos servirá de motivo para reverter a plausibilidade desse destino: “no ato em que o acaso está em jogo, é sempre

³² *Si IX*, p. 156.

³³ *Ibid.*, p. 156.

³⁴ *Ibid.*, p. 158.

o acaso que realiza a sua própria Idéia”. Quer dizer: as ações que preparavam a história futura não foram, na vivência histórica, mais do que ações que faziam essa história desde o não-saber inessencial da vivência de uma liberdade. Contudo, “o acaso realiza sua Idéia” : a revogabilidade da ação se torna impossível logo que ela passa a ser um fato histórico:

“Em um indivíduo a razão da História é de modo irreduzível vivida como loucura, como acaso interior, exprimindo encontros de acasos...não há absoluto histórico senão enraizado no acaso...Mas aqui o paradoxo se volta ao avesso: pois viver a contingência original é ultrapassá-la: o homem, irremediável singularidade é o ser através do qual o universal vem ao mundo e o acaso, desde que é vivido, toma a figura da necessidade.”³⁵

Inocentar, portanto, o homem, personagem “agarrado por trás” pela necessidade? Se Sartre concede ao homem o recurso da redenção individual com relação à simplicidade histórica, o sentido profundo desse recurso é viver o fracasso. Uma vez que o resultado não pode ser o essencial, a menos de privar-me da minha liberdade, enraizada apenas no acaso, o fracasso, vivido na subjetividade de um projeto individual, ou no veredicto final da história, é a própria linha de fuga de toda ação humana, que impede que essa ação morra num resultado, que lhe dá, para lá de toda eficiência sobre o mundo real, uma outra dimensão, a dimensão do impossível, a dimensão do que não pode ser e que, no entanto, foi clamado em toda vivência e em todo projeto. O fracasso, então, é a marca da própria liberdade, pois nele houve um homem que tendeu ao impossível, uma vontade na qual, o que ali se dilatou, foi mais do que a ocasião real suscitaria.

³⁵ *Ibid.*, p. 175.

A loucura

A outra face do descontrole manifesta-se no medo da loucura. Arlette Elkaïm-Sarte, numa nota à CDG, relata:

“Se Sartre pretende fazer face à guerra é, talvez, porque não quer que ela se abata igualmente sobre si como sua loucura de 1935...pesadelo estranho do qual não poderia senão fugir...ora, algo como a guerra de 1914 pode ocorrer a qualquer instante nesse marasmo...Deve então se preparar para agüentar o choque.”³⁶

A loucura à qual alude nesta passagem foi uma crise vivida por Sartre após um período de experiências com drogas alucinógenas, (mescalina). Nestas crises, como conta Simone de Beauvoir em *A cerimônia do adeus*, o horror do ser que o interpelava na sua espessura, que o acometia, surgia na forma de crustáceos gigantes. O terror não provinha tanto da própria alucinação, mas do pressentimento constante de que estava prestes a ocorrer. Os crustáceos eram uma presença contínua à margem da imaginação ou do pensamento, espiões da consciência, como ameaça de surgir a qualquer instante, fora de controle. Esta crise levou bastante tempo a passar e foi motivo de depressão ao filósofo.

A psicose apareceria como uma dimensão limite para o pensamento de Sartre; ora, ele não pode, enquanto continua falando em “consciência”, pressentir uma experiência vivida que não seja ao mesmo tempo o imediato **sentido**, referência consciência-mundo. Mas como atenta Henry Maldiney: “A psicose é uma metamorfose da existência cuja significação aparece como um momento existencial de tal modo decisivo que obriga a colocar a questão: não é ele, à semelhança de tempo e espaço, um existencial fora do alcance de ser de um simples vivente?”³⁷

É esta exatamente uma dimensão limite para o pensamento de Sartre pois não pode, enquanto continua falando em “consciência”, pressentir uma experiência

³⁶ CDG, n. 1, p. 110.

³⁷ MALDINEY, H. “Événement et Psychose” in *Penser l’homme et la folie à la lumière de l’analyse existentielle et de l’analyse du destin*, ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1991: “La psychose est une métamorphose de l’existence dont la signification apparaît comme un moment existentiel tellement décisif qu’il oblige à poser la question: n’est-il pas au même titre que le temps et l’espace, un existentiel hors de la portée d’être d’un simple vivant?”

vivida que não seja ao mesmo tempo o imediato **sentido**, referência consciência-mundo. Mas se seguimos a afirmação de Maldiney e se toda a questão de Sartre vai rumando à compreensão do homem como base de uma antropologia, certamente a experiência da loucura, **pulsante em cada homem**, conduziria à exigência de abandonar a noção de consciência. Se imaginarmos que Sartre se enveredasse nessa questão, poderíamos concebê-lo falando sobre “uma consciência louca”, “uma consciência arrebatada, enlouquecida, incapaz de reunir a dispersão da fenomenalização sob uma marca distintiva – de sentido? Não se trata de afirmar que, na loucura, não existam orientações existenciais...mas que estas não são vividas enquanto referência a um mundo...e sim, como último descoagulamento de consciência, levando as palavras de Husserl além da afirmação da absolutidade da consciência: “imaginemos que a experiência se rebelde de vez...” e então diríamos: imaginemos que com ela esse pólo que é a consciência não lograsse nunca ser senão um esboço de parada no fluxo de fenômenos, num ritmo que se engendra porque nenhuma nota nunca pôde se completar, mas se encolhe no silêncio antes de ter crescido demais e se dilata numa outra nota antes de ser um silêncio de morte. A Quinta Investigação de Marc Richir abraça esta idéia: “É, então, dizer que a individuação do fenômeno é sempre, ao mesmo tempo, qualitativa e quantitativa e que o “recorte” dos fenômenos em indivíduos, segundo o ritmo transcendental de individuação é sempre relativamente arbitrário: um som é tão aparente quanto uma sinfonia, um grão de areia (...) quanto uma paisagem, tudo se passando como se o ritmo transcendental de individuação – a cadeia logológica – fosse uma espécie de rede de malhas arbitrariamente afrouxadas ou estreitadas, recolhendo profusões de fenômenos mais ou menos adaptadas ao tamanho das malhas.”³⁸

A imagem da rede possui, estranhamente, uma ressonância que não podemos deixar de evocar, com o relato de uma paciente de L. Binswanger:

³⁸ RICHIR, M. *Recherches Phénoménologiques*, 4 et 5, *Du schématisme phénoménologique transcendantale*, Ousia, Bruxelles, 1983: “C’est dire que l’individuation du phénomène est toujours à la fois qualitative et quantitative, et que le “découpage” des phénomènes en individus selon le *rythme transcendantal* de l’individuation est toujours *relativement arbitraire*: un son est aussi apparent qu’une symphonie, un grain de sable (...) qu’un paysage, et tout se passe comme si *rythme transcendantal* de l’individuation – la chaîne logologique – était une sorte de filet aux mailles arbitrairement agrandis ou rétrécies, ramenant des foules de phénomènes plus ou moins bien adaptées à la grandeur des mailles.”, p.118

“Encontrava-me, uma certa noite, muito fatigada, e adormeci em meio aos tormentos de uma perturbação interior intensa. No sonho, me vi caminhando ao longo de uma praia interminável e o ruído sempiterno das ondas, sobre os recifes, sua agitação sem fim, me puseram logo em desespero. Com toda minha alma desejava impor o silêncio ao mar, enfraquecê-lo na força. Foi então que vi, dentre as dunas, um homem alto avançando em minha direção, usando um chapéu úmido. Portava um longo manto e uma enorme rede, um de seus olhos estava escondido sob um cacho de cabelo que lhe pendia sobre a fronte. Quando chegou a mim, o homem desdobrou sua rede e capturou nela o mar que estacionou diante de mim. Eu via entre a malha da rede e, horrorizada, via o mar morrer lentamente diante de meus olhos. Uma calma inquietante se estendia à minha volta; as algas, os animais e os peixes presos na rede tomavam lentamente uma cor acastanhada e um aspecto espectral. Aos prantos, me jogava aos pés do homem esconjurando-o com veemência que desse novamente ao mar sua liberdade pois sabia nesse momento que agitação era a vida e a calma significava a morte. O homem rasgou sua rede e liberou o Oceano, e quando de novo escutei como bradavam e se quebravam as ondas, senti em mim uma felicidade delirante e...acordei.”³⁹

O sonho revela, num primeiro momento, um desejo de controle, de domínio do mar rebelde cujo ritmo arbitrário, re-petido, insinua um estranho apelo de abandono de si, tal como, Hans Castorp, personagem de Thomas Mann, seduzido pelo leito de neve que lhe oferecia uma morte parecida ao sono. Mas neste caso, trata-se, antes, de um apelo à vida que não deixa, no seu desenfreio, de possuir a nota lúgubre da decadência e produz na paciente o sentimento de horror de ter de pactuar com a morte por dissolução de si mesma na corrente da vida; todavia, ao seu desejo obedecido de deter o mar, dá-se conta, com terror, de que a verdadeira morte dispensa toda passagem ou metamorfose. E então aceita a transformação⁴⁰.

Neste sentido, onde situaríamos Sartre? Situaríamos-lo ali, na praia, observando uma tempestade e um navio que naufraga nas águas turbulentas, certamente

³⁹ BINSWANGER, L. “Le Rêve et l’existence” in *Introduction à l’analyse existentielle*. Tr. fr. par Jacqueline Verdeaux et Roland Kuhn, préface de H. Maldiney, Paris, Éditions de Minuit, 1999, p. 222.

⁴⁰ No poema *Le Cimetière Marin* de Paul Valéry termina-se igualmente com a exaltação dessa vida desassossegada e a imagem utilizada é justamente o mar e o vento: “Une fraîcheur, de la mer exhalée/ Me rend mon âme...O puissance salée!/Courons à l’onde en rejaillir vivant./.../Le vent se lève!...il faut tenter de vivre! L’air immense ouvre et renferme mon livre,/La vague en poudre ose jaillir des rocs!/Envolez-vous, pages toutes éblouies!/Rompez, vagues!/Rompez d’eaux réjouies/ce toit tranquille où picoraient des focs!”

presa de uma emoção violenta, mas sublime e não de pavor. Assim, Sartre, sem negar a transformação (pelo contrário, afirmando-a na própria liberdade) busca na consciência e na liberdade o lugar de uma concentração de vida no qual se possa justamente exercê-la, isto é, dar-lhe seu pleno significado num projeto ou numa tarefa humana (numa práxis, portanto) que se vise enquanto tal. Em outras palavras, Sartre é fiel à idéia de que o “humano” começa por uma posse e que esta nada mais é do que a própria existência e o seu toque de sentido.

“ No fundo, o que eu sempre desejei apaixonadamente, o que ainda desejo, é estar no centro de um acontecimento belo. Um acontecimento, isto é, um escoamento temporal que me aconteça, que não esteja diante de mim como um quadro ou um ar de música, mas seja feito em volta de minha vida e na minha vida, com meu tempo. Um acontecimento do qual eu seja o ator principal, que role com ele minhas vontades e meus desejos mas que seja orientado por minhas vontades e meus desejos, dos quais eu seja o autor, como o pintor é autor de seu quadro.”⁴¹

Estes dois momentos preparam a seguinte questão em Sartre: a guerra – condicionamento social e histórico – e a loucura – condicionamento psíquico mais extremo (ao lado de toda personalidade ou caráter), não são estes justamente os dois pólos que problematizam uma liberdade para Sartre?

Quando penso agir apenas segundo uma prescrição da minha própria consciência espontânea, a explicação histórica me diz que minhas ações estavam previstas e que eram plenamente adequadas a mim, à minha classe, à minha origem familiar, a meu tempo, à minha localização. Haverá sempre uma explicação para tornar um acontecimento, na sua novidade e no seu estranhamento, num fato plausível, revelando o verdadeiro fim, desconhecido para mim, das minhas ações. Não é que eu seja menos livre, mas que desconheço o verdadeiro fim de minha liberdade! Da mesma forma como minha liberdade, ao divergir do centro da experiência vivida para aquele da perspectiva histórica, propaga-se para uma zona de opacidade e indistinção, assim também, ao convergir para esse centro, encontra a opacidade do psíquico.

⁴¹ CDG, p. 525.

O descontrole, decomposto nos temas de destino e inconsciente passam a configurar as portas falsas da liberdade e toda a tarefa de Sartre se concentrará em buscar uma saída verdadeira para aquela.

Bibliografia

- BINSWANGER, L. *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. J. Verdeaux et R. Kuhn, Préface de R. Kuhn et Henry Maldiney, Paris, Éditions de Minuit, 1999.
- CONTAT, M. et RYBALKA, M. *Les écrits de Sartre. Chronologie et bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1980.
- MALDINEY, H. *Regard Parole Espace*, Ed. L'âge d'homme, Lausanne, 1973.
- *Penser l'homme et la folie*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1991.
- MALLARMÉ, S. *Poemas*. Edição bilíngüe, org. e trad. José Lino Grünwald, ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1990.
- PATOČKA, J. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (1975), traduit du tchèque par Erika Abrams, préface de Paul Ricoeur, postface de Roman Jakobson. Ed. Verdier, 1981.
- RICHIR, M. *Du sublime en politique*, Payot, Eure, 1991.
- *Recherches Phénoménologiques*, (IV, V), éd. Ousia, Bruxelas, 1983.
- RICŒUR, P. *Em torno ao político*, trad. de Marcelo Perine, Ed. Loyola, São Paulo, 1995.
- *Philosophie de la Volonté*, T. I: *Le volontaire et l'involontaire*, éd. Aubier, 1988.
- “Sur la phénoménologie” in *Esprit*, déc. 1953.
- SARTRE, J.-P. *Carnets de la drôle de guerre (Sep. 1939-Mars 1940)*, texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre, Gallimard, 1^a ed. 1995. [*Diário de uma guerra estranha*, trad. Aulyde S. Rodrigues, Círculo do Livro, São Paulo.]
- *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1^a ed. 1943, 1993. [*O Ser e o Nada*, trad. de Paulo Perdigão, Vozes, Petrópolis, 1999.
- *Cahiers pour une morale (1947-1948)*, Paris, Gallimard, 1^a ed. 1983.
- *Vérité et existence (1948)*, Gallimard, 1^a ed. 1989. [*Verdade e existência*. Tr. Marcos Baque, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1990.]
- *Situations philosophiques IX*, Paris, Gallimard 1987.
- *L'Idiot de la famille*, Gallimard, Paris, 1971, 1988.

OS PERCALÇOS¹ FENOMENOLÓGICOS DA ARQUEOLOGIA: ALGUMAS NOTAS SOBRE INTENCIONALIDADE E PERCEPÇÃO EM *HISTOIRE DE LA FOLIE*

Marcos Alexandre Gomes Nalli²

Resumo: O presente texto visa apresentar de uma forma a mais sistemática possível algumas notas acerca da possibilidade de relacionar – evidenciando seus tangenciamentos e diferenças – a arqueologia de Michel Foucault, a partir de *Histoire de la Folie*, e as fenomenologias de Edmund Husserl e Maurice Merleau-Ponty, notadamente no que concerne às suas considerações sobre intencionalidade e percepção. Palavras-chave: **Arqueologia, Fenomenologia, Intencionalidade, Percepção.**

Podemos notar em *Histoire de la Folie* toda uma argumentação pautada numa linguagem predominantemente fenomenológica. Ainda que, como é sabido, Foucault vivencia, por ocasião da redação de sua tese nas longas noites suecas³ uma crise de **suas** convicções fenomenológicas.⁴ Além disso, é possível perceber uma peculiaridade: essa fenomenologia subjacente à conceitos-chave, como “percepção”, e à sua argumentação correlata, é uma fenomenologia da significação e do sentido sob dois aspectos: **(a)** a loucura enquanto objeto da percepção clássica é o resultado de todo um processo de designação moral à loucura, principalmente (mas

¹ Vale não perder de vista que “percalço” significa tanto as dificuldades e o incômodo de alguma atividade (como o de uma profissão, por exemplo); quanto o justo lucro, o ganho e vantagem à mesma; o que confere uma ambigüidade interessante à apreensão e crítica que Foucault fez à fenomenologia em *Histoire de la Folie*, pois coloca em tela tanto o alcance quanto o limite teóricos de seu projeto arqueológico, pelo menos da fase aqui considerada. No entanto, não buscamos – ainda – determinar com precisão esta ambigüidade; assunto que consideraremos em momento oportuno em nossa tese. Neste artigo, pretendemos muito mais apresentar algumas notas reflexivas sobre a relação entre Foucault e a fenomenologia, principalmente de Husserl e Merleau-Ponty.

² Professor do Departamento de Filosofia do CLCH/UUEL; Mestre em Fundamentos da Educação/UEM e Doutorando em Filosofia pelo DF-UFCH-UNICAMP.

³ É que boa parte de *Histoire de la Folie* foi redigida em Uppsala, na Suécia, na Segunda metade da década de 50.

⁴ Deve-se atentar que Foucault não tinha uma posição ainda definida no que diz respeito à fenomenologia, valendo-se muito dela ainda na época da elaboração de sua tese de Doutorado.

não exclusivamente) mediante a instituição do internamento. E (b) a constituição histórica da loucura enquanto doença mental é a constituição histórica e semântica de sua realidade, ou melhor, é a constituição histórica de seu significado.

Ainda: como correlato necessário à esta fenomenologia da significação e do sentido, estão presentes considerações, às vezes explícitas, às vezes subrepticamente, sobre a hipótese fenomenológica da intencionalidade. Deste modo, antes de nos determos sobre Foucault, vejamos bem rapidamente como se coloca esta hipótese para Husserl e Merleau-Ponty, no intuito de verificarmos a existência de alguns de seus elementos na concepção foucauldiana de “percepção”.

A concepção fenomenológica de intencionalidade:

Não há como negar o conteúdo intencional inerente àquelas palavras constantemente usadas por Foucault na sua tese de doutorado. A percepção, a sensibilidade, a experiência e a imaginação, em suas linhas gerais, são compreendidas ou como estados ou como atos intencionais; e como tais, sempre se reportam a algum objeto enquanto referencial de sua intencionalidade, isto é, enquanto fenômeno vinculado a um ato intencional. Podemos encontrar definição similar a esta em Merleau-Ponty: “A intencionalidade é a orientação da consciência em direção a objetos intencionais, é uma referência a alguma coisa com a qual minha consciência discutiu”;⁵ e também Husserl, bem antes, já entendia a questão da intencionalidade em termos bastante parecidos, basta ver a “Quarta Lição” de sua *A Idéia de Fenomenologia*.⁶

Esta concepção tem, pelo menos, duas conseqüências: primeiro, a correlação entre ato intencional e objeto da intencionalidade implica numa constituição do objeto da intencionalidade, e segundo, essa mesma correlação é fundamental à doação de sentido ao objeto.⁷

⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice, “As ciências do homem e a fenomenologia”, in: *Merleau-Ponty na Sorbonne: Resumo de Cursos: 1949-1952*. (trad. de Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar), Campinas: Papius, 1990, (RC), p.157.

⁶ HUSSERL, Edmund. *A Idéia de Fenomenologia*. (trad. de Artur Mourão). Lisboa: Edições 70, 1990, (JF), pp. 83s; LYOTARD, Jean-François. *A Fenomenologia*. São Paulo: Difel, 1967, (F), pp. 32s; MALDONADO, Carlos Eduardo. “El comienzo de la Fenomenología Transcendental: La Idea de la Fenomenología de E. Husserl”. *Ideas y Valores*. Bogotá (Colombia), (95): 85-120. agosto/1994, (CFT), pp. 96-99.

⁷ Foucault já estava suficientemente atento a esta concepção da fenomenologia husserliana e merleau-pontyana como uma fenomenologia da significação desde 1954; basta ver sua introdução a *Le Rêve et L'Existence*, de L. Binswanger onde se refere às *Investigações Lógicas* de Husserl, não uma única vez,

Uma vez que o objeto da intencionalidade, isto é, o fenômeno, não é dado previamente, a priori, o que Husserl observa é que o objeto é produto do ato intencional; só há fenômeno na correlação entre consciência e fenômeno. Há, portanto, uma antecedência lógica e fundante do ato intencional que impõe a correlação ao objeto: “A ação da consciência é **intention**, quer dizer: o produto está contido no ato produtivo.”⁸ Por outro lado, e não separadamente desta primeira conseqüência, é mediante o ato intencional que se confere sentido ao objeto. Este também não é pré-dado à correlação intencional enquanto portador de sentido. Contudo, ainda que o objeto possa usufruir de sentido, como seu portador, não é a sua fonte produtora ou fundante; o objeto usufrui do sentido que lhe é conferido, por doação, pelo sujeito do ato, na medida que se estabelece uma correlação intencional entre consciência e fenômeno. Desse modo, para Husserl, constituição do objeto e doação de sentido ao objeto são a mesma coisa.⁹

Maurice Merleau-Ponty, – profundamente influenciado pela fenomenologia husserliana, – compreendia a relação entre sujeito e objeto, entre consciência e mundo, como uma relação de mútua imbricação;¹⁰ de tal modo que não se podia sustentar um privilégio ou da consciência sobre o mundo, ou do mundo sobre a consciência. Privilégio este traduzido como princípio fundante, – ontológico, – do outro.

É mister, portanto, estabelecer a união entre sujeito e objeto como uma unidade indissolúvel. E, segundo Merleau-Ponty, é o que Husserl consegue mediante suas definições de “racionalidade” e “mundo”:

como uma obra de fenomenologia da significação, cf. FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Tomes I – IV, Paris: Gallimard, 1994 (DE), Tome I, pp. 69-80. Ainda vale atentar para o artigo de 1957, “La psychologie de 1850 à 1950”, nas páginas em que ele se refere a descoberta do sentido, ao estudo das significações objetivas e ao fundamento das significações objetivas (FOUCAULT, Michel, DE. I, pp. 125-137) que possuem um teor argumentativo muito próximo de textos de Merleau-Ponty, como seu “Convergência entre psicologia contemporânea e fenomenologia” (RC, pp. 181-213).

⁸ SZILASI, Wilhelm. *Introducción a la Fenomenología de Husserl*. (trad. de Ricardo Maliandi), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973, (JFH), p. 41.

⁹ MALDONADO, Carlos Eduardo. *CFT*, p. 108, nota 55: “El concepto de constitución no siempre es unívoco en Husserl, aun cuando permanezca como un concepto “operatorio”. Hay en Husserl una evolución del concepto de constitución, pero, a pesar de la multivocidad de este concepto, es claro – y será siempre claro en la obra de Husserl – que la **constitución** designa una **donación adecuada del sentido** del objeto. Y que, correlativamente, **el objeto no se revela como lo que es sino en tanto que es constituido**. La comprensión de esta constitución por la conciencia significa exactamente la tematización y la comprensión de la **correlación**, en términos generales, entre la conciencia y el objeto, entre sujeto y el mundo” (grifo nosso).

¹⁰ MAESSCHALCK, Marc. “Essai sur le développement historique de la voie phénoménologique”. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain (Belgique), Tome 89 (82): 185-210, mai/1991, (EDHVP), p. 185.

“A racionalidade – diz Merleau-Ponty – é medida exatamente nas experiências onde ela se revela. (...) O mundo fenomenológico é, não o do ser puro, mas o sentido que transcende à intersecção de minhas experiências e a intersecção de minhas experiências com as do outro, pela engrenagem de umas sobre as outras, ele é pois inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que fazem sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha”.¹¹

E Husserl chega a essas noções graças a seu método que intitulou “redução fenomenológica” ou “redução eidética”, mediante a qual rompe com o logicismo e o psicologismo, visando apreender o sentido das relações entre consciência e mundo.

“A redução põe entre parênteses as relações espontâneas da consciência com o mundo, não para negá-las mas para compreendê-las. Essa redução refere-se ao mesmo tempo às manifestações do mundo exterior e ao eu do homem encarnado, do qual a fenomenologia vai buscar o sentido”.¹²

Entretanto, é preciso atentar para a especificidade da fenomenologia de Merleau-Ponty face à fenomenologia husserliana. Husserl desenvolveu uma fenomenologia da consciência e do conhecimento,¹³ enquanto Merleau-Ponty dava ênfase ao conceito de “corpo” e de “carne”. Como diz Marilena Chauí:

¹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. (trad. de Reginaldo Di Piero). Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1971, (FP), p. 17.

¹² MERLEAU-PONTY, Maurice. *RC*, pp. 158s.

¹³ MAESSCHALCK, Marc. *EDHVP*, p.187. Contudo, não é suficientemente claro como se estabelece a relação entre ontologia e semântica.

“Suas primeiras obras estavam nitidamente vinculadas à fenomenologia husserliana, embora procurasse a cada passo minimizar o papel constituinte da consciência e outorgar à relação corpo sensível-mundo sensível o poder doador de significados que Husserl atribuía ao Sujeito Transcendental”.¹⁴

Além desta distinção, Husserl preocupou-se com questões sobre as fundações epistemológicas do conhecimento a partir da relação fenomenológica entre consciência e mundo. Merleau-Ponty, todavia, radicaliza o projeto fenomenológico, na medida em que atribui considerações ontológicas anteriores – como sua condição fundante – para qualquer relação cognitivo-epistemológica da consciência para com o mundo, ainda que iluminada fenomenologicamente. Desse modo, Merleau-Ponty obriga a reflexão fenomenológica a retroceder até AOS fundamentos ontológicos; isto é, às estruturas mesmas de doação de sentido¹⁵ anteriores aos sistemas conceituais, quer sejam científicos ou filosóficos. Desse modo, Merleau-Ponty buscou uma ontologia selvagem ou pré-reflexiva¹⁶ que, inclusive, condiciona ontologicamente a fenomenologia husserliana.

É com esse intuito que Merleau-Ponty privilegia o conceito de “corpo” e seu correlato “carne”, isto é, “a **pregnância**, para exprimir tudo aquilo que, não sendo visível, nos permite ver, não sendo pensado, nos dá a pensar através de um outro pensamento”. em suma, Merleau-Ponty redescobre o sensível como fonte do “pensamento e forma universal do ‘ser bruto’, anterior à objetividade e à subjetividade”.¹⁷ É o corpo humano, sensível, que toca e é tocado pelo mundo sensível. Ou seja, “corpo”, “carne”, são expressões indicativas do tangenciamento do homem e do mundo, por um lado, e da mútua inserção um no outro.¹⁸

Assim, o homem enquanto consciência, ou melhor, enquanto intencionalidade, é consciência-intencionalidade do mundo. Porém, a consciência não intenciona (nem o pode) o mundo como seu radical exterior, sendo-lhe absolutamente estranho.¹⁹ O homem está em situação, isto é, inserido no mundo, assim como o mun-

¹⁴ CHAUI, Marilena. “Merleau-Ponty: vida e Obra” (*M-PVO*), in: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Textos Selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. VIII.

¹⁵ MAESSCHALCK, Marc. *EDHVP*, p. 201.

¹⁶ CHAUI, Marilena. *M-PVO*, p. XIII.

¹⁷ NOVAES, Adauto. “De olhos vendados”, p. 14.

¹⁸ CHAUI, Marilena. *M-PVO*, p. XII.

¹⁹ Não podemos negligenciar aqui que na língua francesa se recorre a um único vocábulo para se referir a estrangeiro e a estrangeira: “étranger”.

do se insere no homem.²⁰ É o que Merleau-Ponty chama de “inerência”;²¹ possibilitando a percepção da alteridade de modo tranqüilo e não problemático. É uma percepção não-problemática na medida em que o sujeito, na sua individualidade enquanto consciência, não é colocado como fundante do mundo, mas como percepção individual e perspectiva do mundo que se entrecruza com outras percepções singulares de outros indivíduos enquanto outros sujeitos e consciências. O corpo de um outro sujeito é uma outra perspectiva do mundo.

O mundo, por sua vez, é intersubjetivo. Isto é, consiste na reunião das diversas perspectivas que se entrecruzam e se justapõem umas às outras, de maneira que se estabelece – especialmente pela linguagem – uma coexistência entre os homens propiciando uma recíproca e mútua colaboração, propriamente intersubjetiva num mesmo mundo,²² quer natural ou social;²³ que existem – o mundo e a alteridade – independente se o sujeito tem ou não a sua consciência. Assim, Merleau-Ponty critica Descartes e seu cogito: não é porque eu penso que de fato existo; mas ao contrário, a certeza que tenho de meus pensamentos deriva de sua existência efetiva.²⁴ E de modo similar ele critica o idealismo e o realismo.²⁵

A consciência intencional é sempre parcial, perspectiva; e também incompleta e inacabada. Assim, Merleau-Ponty interpreta a redução fenomenológica de Husserl,²⁶ bem como a consciência perceptiva, ou seja, pré-reflexiva, do objeto: “Se quero verificar minha percepção do cinzeiro, nunca a terei por acabada (...) Não posso reconstruir a coisa, e, no entanto, há coisas percebidas”.²⁷

Talvez, por isso, a fenomenologia merleau-pontyana evite de certo modo sua configuração como teoria, ou melhor como um modelo ideal elaborado e sobreposto à realidade de tal modo que esta se adequasse àquele. A realidade não deve ser compreendida apenas por um único sujeito, nem reduzida a uma única perspectiva teórica. Fenomenologicamente, a realidade, o mundo, é o conjunto das perspectivas das consciências subjetivas sobre ele; todas dadas no tempo presente, e também na totalidade das perspectivas passadas e futuras do mundo. Por isso, “o real deve ser descrito, e não construído ou constituído”.²⁸ Afinal, assim como a consci-

²⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *FP*, p. 350.

²¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *FP*, p. 354.

²² MERLEAU-PONTY, Maurice. *FP*, p. 358.

²³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *FP*, p. 365.

²⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *FP*, p. 386.

²⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *FP*, p. 367.

²⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *FP*, p. 11.

²⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *FP*, pp. 386s.

²⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *FP*, p. 8.

ência da realidade é, de certo modo, posterior ao mundo, a auto-consciência é posterior à consciência da realidade; e como a consciência da realidade é incompleta, também é assim, de modo similar, a auto-consciência.²⁹ Deve-se exatamente à essa condição de posteridade e de incompletude da consciência perceptiva frente ao mundo e da consciência reflexiva frente à percepção que a consciência não pode ser tomada como fundamento, quer da realidade, quer do conhecimento, quer da própria consciência perceptiva – que é irrefletida, ou pré-reflexiva.³⁰

Portanto, toda percepção, enquanto ato intencional, é parcial e contingente; uma vez que é sempre um visar o objeto por perspectiva. E o mundo, enquanto totalidade das significações à consciência, sempre oferece alguma resistência à suas percepções, sempre mantendo-se aberto a novas perspectivas e novas significações. Portanto, nenhuma percepção, nenhum juízo ou conhecimento, que lhe são posteriores, podem sintetizar a totalidade significativa do objeto e do mundo, restando sempre ao objeto da correlação intencional o refúgio do inominável e do inefável.

O conceito foucauldiano de “percepção”:

É claro que jamais vamos encontrar em Foucault uma reflexão similar. Contudo, talvez possamos confirmar, em *Histoire de la Folie*, alguns indicativos desse mesmo espírito motivador presente na fenomenologia; em particular no que diz respeito à intencionalidade, e a sua vinculação com a teoria dos modos de doação de sentido como constituição objetiva.

Quando atentamos para o modo como Foucault se utiliza do termo “percepção”, ele nos sugere³¹ basicamente dois significados possíveis de serem atribuídos ao conceito em *Histoire de la Folie*: (a) primeiramente, o conceito de “percepção” designa a uma espécie de **reação** sócio-cultural à loucura; e (b) em segundo lugar, o conceito de “percepção” designa as **relações** que se estabelecem entre discurso e prática não-discursiva,³² no caso, as práticas de banimento, de internamento, e de asilo.

²⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *FP*, p. 386.

³⁰ CHAUÍ, Marilena. *Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo: Espinosa, Voltaire e Merleau-Ponty*. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 226.

³¹ Porém, deve-se admitir que, a rigor, Foucault não sugere muita coisa em termos conceituais, uma vez que ele não diz explicitamente o que ele quer dizer ao usar um termo qualquer. É o caso do uso do conceito de “percepção”.

³² Ainda que os conceitos de “prática discursiva” e de “prática não-discursiva” não sejam empregados na sua tese doutoral.

Na sua primeira acepção, percepção significa, numa fundamental distinção ao conhecimento, no dizer mesmo de Machado,

“a relação com o louco que não seja ditada por regras do conhecimento científico ou pseudo-científico, que não seja informada por condições teóricas explícitas, elaboradas, sistematizadas, como no caso do discurso médico sobre a loucura. Percepção aqui é a maneira de considerar o louco intimamente ligado ao modo de agir sobre ele e que depende de outras regras, de outros critérios que não o discurso teórico, embora de modo algum seja ausência de discurso ou exclua saber. Não é cegueira ou ignorância, mas uma relação com o louco que se dá ao nível das instituições.”³³

É a partir dessa oposição conceitual, ainda que não explícita previamente, que Foucault pôde traçar sua história arqueológica do silêncio da loucura, uma vez que por meio dessa oposição pôde expor claramente sua tese central: que a constituição histórica da doença mental – e por conseguinte, a emergência histórica do discurso psiquiátrico, discurso este com pretensões de cientificidade (como se tal pretensão fosse sinônimo de racionalidade) – foi fruto de todo um processo de exclusão sócio-cultural, e não meramente médica, da loucura retirando-lhe o direito de fala e expressão.³⁴ Diz Foucault mesmo em seu Prefácio:

“No meio do mundo sereno da doença mental, o homem moderno não se comunica mais com o louco: de um lado há o homem de razão que delega para a loucura o médico, autorizando assim apenas relações através da universalidade abstrata da doença; por outro lado há o homem louco que só se comunica com o outro por intermédio de uma razão também abstrata, que é ordem, constrangimento físico e moral, pressão anônima do grupo, exigência de conformidade. Linguagem comum, não há, ou antes não há mais; a constituição da loucura como doença mental, em fins do século XVIII, levanta a constatação de um diálogo rompido, dá a separação como já adquirida, e crava no esquecimento todas essas pala-

³³ MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981, (CS), p. 62s.

³⁴ Foucault mesmo, em *Titres et Travaux* (1969), observa acerca de *Histoire de la Folie*: “eu quis determinar o que se podia conhecer da doença mental em uma época dada. (...) Mas uma dimensão me parecia inexplorada: faltava investigar como os loucos foram reconhecidos, postos à parte, excluídos da sociedade, internados e tratados (...) Um objeto, então, se desenhou para mim: o saber investido nos sistemas complexos de instituições.” (FOUCAULT, Michel, *DE*, I, p. 842).

vas imperfeitas, sem sintaxe fixa, um pouco balbuciantes, nas quais se fazia a troca da loucura e da razão. A linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão sobre a loucura, só pôde se estabelecer sobre tal silêncio.”³⁵

Isto significa dizer que fazer a história da loucura nos termos pretendidos por Foucault não pode ser similar às histórias fatuais, muito ao gosto dos historiadores da psiquiatria em geral, uma vez que Foucault não está interessado em fazer nenhum panegírico a nenhum reformador (como Pinel ou Tuke), nem pretende reportar-se às considerações teóricas e conceituais da psiquiatria e da medicina moderna para fazer uma história sob a égide de uma ilusão retrospectiva (como se as teorias e os conceitos não tivessem história).³⁶ Também não pode ser similar à história epistemológica como aquelas traçadas por Bachelard, Koyré, Cavaillès e Canguilhem, pois não privilegia o discurso científico (quer como discurso verdadeiro, quer como discurso racional), de tal modo que este não pode lhe dar nenhum parâmetro de análise. Na Idade Clássica, nem o doente mental nem a psiquiatria haviam ainda nascido, embora o tratamento discursivo e institucional concedido ao louco naquela época possibilitaram, na Modernidade, o surgimento, a emergência tanto do doente mental quanto da psiquiatria.

Quando Foucault toma aquela distinção entre conhecimento e percepção com o intuito de fundar a sua tese em *Histoire de la Folie*, o que ele está interessado em investigar não é tanto os discursos científicos, o conhecimento da loucura; mas a percepção da loucura, percepção esta que é sócio-cultural.³⁷ Foucault diz explicitamente isso na sua primeira entrevista sobre este livro:

³⁵ FOUCAULT, Michel, *DE*, I, p. 160. Cf. também de FOUCAULT, Michel. *Doença mental e Psicologia*. (trad. de Lilian Rose Shalders). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968 (DMP), pp. 78-80.

³⁶ FOUCAULT, Michel, *DE*, I, p. 159, e MACHADO, Roberto. *CS*, p. 82.

³⁷ Apesar da banalidade desta afirmação, deve-se observar que ela não é falsa, nem de todo irrelevante. Foucault mesmo afirma isto, basta ver a próxima nota; além disso, atente-se que Roberto Machado mesmo utilizou uma expressão para se referir a percepção da loucura, evidenciando esta natureza da percepção: “**percepção social**” (MACHADO, Roberto. *CS*, p. 63).

“A loucura não pode se encontrar em estado selvagem. A loucura só existe em uma sociedade, ela não existe para além das formas da **sensibilidade** que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou a capturam.”³⁸

Atentando para a primeira definição de “percepção” exposta acima, o que de imediato chama a atenção é a relatividade entre percepção e loucura, que é fundamental à uma adequada compreensão do conceito foucauldiano de “percepção”. Foucault mesmo admite que sua concepção de “percepção” deve ser exposta detalhadamente uma vez que a afirmação dessa relatividade cultural da loucura não é uma hipótese clara e evidente por si mesma.³⁹ É preciso, pois, mostrar suas facetas, isto é, sua coerência conceitual e argumentativa.

Uma das passagens fundamentais para a elucidação da concepção foucauldiana de “percepção” se encontra em *Histoire de la Folie*, no capítulo “Le Grand Renferment”, no qual ele discute o surgimento da prática institucional do internamento na Idade Clássica, a partir da formação da percepção clássica da loucura (ele também a chama de “sensibilidade”), que determina e designa a população dessas casas de internamento:

“Mas isso que é para nós apenas **sensibilidade indiferenciada**, era seguramente, no homem clássico, uma **percepção claramente articulada**. É esse **modo de percepção** que é preciso interrogar para saber qual foi a **forma de sensibilidade** à loucura de uma época que se acostumou definir pelos privilégios da Razão. O gesto que, traçando o espaço do internamento, lhe conferiu seu poder de segregação e designou à loucura uma nova pátria, esse gesto, por mais coerente e ordenado que seja, não é simples. Ele **organiza** numa unidade complexa uma **nova sensibilidade** à miséria e aos deveres de assistência, novas formas de reação diante dos problemas econômicos do desemprego e da ociosidade, uma nova ética do trabalho, e também o sonho de uma cidade onde a obrigação moral se uniria à lei civil, sob as formas autoritárias da coação. Obscuramente, esses temas estão presentes na construção das cidades de internamento e na sua organização. São

³⁸ FOUCAULT, Michel, *DE*, I, p. 169 (grifo nosso). Vale salientar que face a imprecisão conceitual em *Histoire de la Folie*, Foucault toma os conceitos de “percepção” e “sensibilidade” como sinônimos; para tanto cf. FOUCAULT, Michel, *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris: Gallimard, 1972 (*HF*), pp. 66-67, e MACHADO, Roberto. *CS*, p. 63, nota 1.

³⁹ FOUCAULT, Michel. *DMP*, p. 72.

eles que dão **sentido** a esse ritual, e que explicam parcialmente de que modo a loucura foi **percebida**, e **vivida**, pela idade clássica.”⁴⁰

Foucault defendia plenamente uma íntima relação entre loucura e percepção sócio-cultural da loucura, em *Histoire de la Folie*. O objeto da percepção (a loucura) não existia, nem poderia existir, sem sua percepção, e vice-versa, a percepção não existe, nem o poderia, sem a sua referência.⁴¹ E é esta relação entre percepção e loucura que impõe à Razão Ocidental sua marca original na medida em que se define, embora como seu limite, pela presença da loucura e da desrazão.⁴² Foucault mesmo afirma esta relatividade em outras circunstâncias, por exemplo, na sua primeira entrevista sobre sua tese doutoral: “A loucura não pode se encontrar em estado selvagem”; isto é, não se pode encontrar isoladamente, destituída de qualquer relação. A loucura não existe como fato, ou como objeto despido de relações, portador de uma realidade condicionada em si mesma.

O que se pode constatar disso, é que Foucault mantém ainda seus laços com a fenomenologia, principalmente de Husserl e de Merleau-Ponty; principalmente se o conceito foucauldiano de “percepção” for associado às suas respectivas teorias da intencionalidade.

As suas teorias da intencionalidade trazem como uma de suas conseqüências características a hipótese da constituição do objeto enquanto constituição do seu sentido. Quer dizer: a inter-relação entre sujeito e objeto é fundamental à constituição de sentido do objeto e, por conseguinte, do objeto mesmo; pois ele só existe enquanto tal se for portador de sentido, e para tanto tem que ser fenômeno, isto é, estar em relação com o sujeito da mesma. O sentido não é produzido mas atribuído ao objeto e usufruído por ele. Contudo, em Husserl o sujeito não é tratado (ao menos explicitamente) como se, fora da relação, fosse destituído de sentido como o objeto. Há, portanto, uma antecedência (fenomenológica e ontológica) presumida do sujeito/consciência à relação e ao objeto.

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. *HF*, pp. 66-67 (grifo nosso). A nosso ver, o supracitado texto expõe sinteticamente a tese foucauldiana quanto à percepção; inevitavelmente, portanto, voltaremos a todo instante a ela, para darmos conta desta tese de *Histoire de la Folie*.

⁴¹ O fato interessante a notar é que, apesar dessa interdependência intencional, a loucura é constituída, quer como desrazão, quer como doença mental, por essa percepção. Daí a relatividade cultural da loucura de que Foucault nos fala (FOUCAULT, Michel. *DMP*, pág. 71), e de sua impossibilidade de existência selvagem, isto é, destituída de qualquer relação em “La folie n'existe que dans une société”, cf. FOUCAULT, Michel. *DE*, I, p. 169.

⁴² FOUCAULT, Michel. *DE*, I, pp. 160s.

Certamente Merleau-Ponty percebeu tal problema e, pouco a pouco, tentou romper seus vínculos com tal pressuposto da fenomenologia husserliana. Para tanto, introduziu o conceito de “inerência” mediante o qual pretendia estabelecer a íntima relação entre sujeito e objeto a partir do dado sensível (recorrendo aos conceitos de “corpo” e “carne”), relatando-os como termos que não são absolutamente exteriores um ao outro. Desse modo, ele resolvia o problema da alteridade. Todavia, sua proposta não resolve o problema da doação de sentido ao mundo, pois o doador de sentido ainda continua a ser o sujeito; permanecendo, portanto, o problema da supremacia e antecedência do sujeito sobre o objeto. O mundo como a totalidade das percepções e significações parciais possíveis que se lhe pode atribuir depende profundamente da primazia do sujeito nas relações intencionais possíveis. O que Merleau-Ponty avança em relação a fenomenologia de Husserl é sua proposta de solução ao problema da intersubjetividade e da alteridade, não contemplada por Husserl que se mantém, grosso modo, idealista e solipsista. Contudo, nem Husserl e nem Merleau-Ponty conseguiram resolver o problema da primazia do sujeito – quer na sua condição de consciência, quer na sua condição selvagem (o termo é de Merleau-Ponty), pré-reflexiva – na relação intencional com o objeto.

Foucault retoma, de certo modo, a tese da existência de um sujeito, e de sua primazia, na relação intencional, confirmada em algumas entrevistas ou artigos. Por exemplo, em “L’eau et la folie” este sujeito é o que Foucault chamou de “imaginação ocidental”.⁴³ É na imaginação ocidental que ele vai buscar compreender como se deu a relação e as alterações de significado entre a água e a loucura. Não é tanto a correlação entre a imaginação ocidental e a realidade que importa, mas o significado imanente daqueles elementos na imaginação ocidental. É a partir disso que ele se põe a compreender as práticas de banimento e cura ligadas a água. Em uma outra circunstância, especificamente em “La folie, l’absence d’oeuvre”, este sujeito é chamado por ele de “cultura”, fundamental na sua contestação do progresso científico da medicina no que tange a loucura onde ele afirma: “a relação de uma cultura a isto mesmo que ela exclui, e mais precisamente a relação da nossa à esta verdade de si mesma, distante e inversa, que ela descobre e recobre na loucura”.⁴⁴ E num outro texto, “Les déviations religieuses et le savoir médical”, apresentado no Colóquio de Royaumont, em 1962, e só publicado em 1968, Foucault toma como sujeito expressões como “a consciência moderna” e “nossa cultura”.⁴⁵ Por fim, podemos voltar ao Prefácio de *Histoire de la Folie*, e encontramos expressões como

⁴³ FOUCAULT, Michel, *DE*, I, p. 268

⁴⁴ FOUCAULT, Michel, *DE*, I, p. 413.

⁴⁵ FOUCAULT, Michel, *DE*, I, p. 624.

“cultura ocidental”,⁴⁶ “o homem moderno”,⁴⁷ “nossa cultura mesma”,⁴⁸ “o homem ocidental”, e “nossa cultura de razão sem loucura”.⁴⁹

Foucault não foge dessas expressões indicativas de sujeito, admitindo a presença de um sujeito pressuposto à sua argumentação em *Histoire de la Folie*.⁵⁰ Não há ainda para ele um algo independente de sujeito, e de sujeições, que fala por si mesmo; não há ainda a defesa de um sistema ou de uma estrutura teórica, – questão que lhe será fundamental logo após a publicação deste livro em 1961, – que não carece de um sujeito, senão que o impõe, que o condiciona e o constitui, que determina os discursos e práticas institucionais e as suas formas de sensibilidade; e nas quais o sentido é tão somente um efeito de superfície, não merecendo mais um tratamento tão privilegiado.⁵¹ Michel Foucault não é propriamente um estruturalista quando escreveu *Histoire de la Folie*, na segunda metade da década de 50, embora já não esteja tão convicto de suas influências fenomenológicas. Tanto é assim que, a partir de 1955, ele se questiona acerca das condições formais de possibilidade, aparecimento e surgimento de significações, chamando suas condições determinantes, em *Histoire de la Folie*, de “estrutura”.⁵² É um período de crise teórica, mas não de resolução teórica: diga-se explicitamente, de adesão ao estruturalismo, de suas teses, de sua linguagem e argumentos. Senão, por que não atualizou a linguagem e a argumentação? Afinal, não se trata pura e simplesmente da utilização de um termo – “percepção” –, trata-se de todo um linguajar específico em que o trecho já citado anteriormente serve de exemplo.⁵³

Este sujeito, indicado de várias maneiras pelas páginas de sua tese, ocupa um papel importante em *Histoire de la Folie*: ele é um dos pólos dessa relação entre razão e loucura que é a percepção da loucura em seus três grandes estágios na cons-

⁴⁶ FOUCAULT, Michel, *DE*, I, p. 161.

⁴⁷ FOUCAULT, Michel, *DE*, I, p. 160.

⁴⁸ FOUCAULT, Michel, *DE*, I, p. 162.

⁴⁹ FOUCAULT, Michel, *DE*, I, p. 163.

⁵⁰ Idem. *L’Archéologie du Savoir*, pp. 26s.

⁵¹ FOUCAULT, Michel, *DE*, I, p. 515.

⁵² Vale observar que, como afirma Roberto Machado, “em *Histoire de la Folie* ‘arqueologia’ tem o sentido preciso e restritivo de investigação de condições de possibilidade mais profundas do que as dadas ao nível do conhecimento, ao nível da ciência” (Cf MACHADO, Roberto. *CS*, p. 86), e a afirmação de Foucault de que fazer a história da loucura, a sua história, é um estudo estrutural (FOUCAULT, Michel, *DE*, I, p. 164). Sobre o uso da expressão “estrutura” conferir em FOUCAULT, Michel. *HF*, pp. 190, 201, 203, 234, 341, 349, 364, 399, 415, 416 (nota), 446, 526, 531, 533, 541, 547. Cf. MACHADO, Roberto. *CS*, p. 87, nota 2. Contudo, não se deve acatar tal recurso ao termo “estrutura” como um indicativo de estruturalismo; pois ainda é bastante constante um uso não-estruturalista e fenomenológico desta noção nos seus textos deste período.

⁵³ FOUCAULT, Michel. *HF*, pp. 66s.

tuição da loucura enquanto fato mórbido (Renascença, Idade Clássica e Modernidade). Sua importância está assentada na sua própria ambigüidade: Por um lado, é essa cultura que separa radicalmente loucura e razão, tornando-as antagônicas entre si. É ela que caracteriza a loucura como imoralidade e, posteriormente, como doença mental: que primeiramente submete o louco à errância, e depois, na Idade Clássica às mais variadas punições morais no interior das casas de internamento; e que na Modernidade, após uma “reclassificação” dos personagens da desrazão, mantém o louco enclausurado numa nova instituição – um misto de casa de internamento e de hospital, que tem funções de correção moral e de cura médica: o asilo. Por outro lado, é essa cultura mesma que se caracteriza e se constitui como cultura de razão, primeiramente de um ponto de vista moral, pelo bom uso e comando da razão.⁵⁴ E posteriormente, essa cultura transforma, na Modernidade, a razão em sede de conhecimentos, dos saberes, imune às perturbações – ou ao menos, caso estas ocorram, não se tratam de perturbações de origem externa, e sim de desvios da consciência, de caráter, da personalidade...

É essa mesma cultura que em poucos séculos, instaurou para a sociedade e para a razão mesma uma nova ordem, a ordem da razão: que na Idade Clássica, volta e meia, conflitava com o seu outro absoluto: a loucura; mas que na Modernidade reduziu a loucura à um desarranjo na ordem da razão. Quer dizer: a loucura perdeu completamente a sua natureza própria, passando a assumir uma natureza, ainda que estranhamente, racional; de tal modo que a cura da loucura, com Pinel, consistia dentre outros procedimentos em obrigar o louco a tomar consciência, como ser de razão que deveria ser, de sua condição de desordem racional (ocultando assim, os traços morais de sua condição, de sua condenação e punição). Dito de outro modo, no asilo, o louco é obrigado, enquanto sujeito a reconhecer-se humilhantemente como objeto de conhecimento da razão, tendo a sua verdade na sua contradição, que deve ser extirpada. Como diz Foucault:

⁵⁴ Que abarca também o contrato social, pois tanto no nível social quanto moral, individual, se abdica de todos os poderes e direitos individuais, principalmente os “perversos” e perturbadores, os desejos e os instintos e etc., em nome de um senhor soberano e absoluto: no contrato social se delega um indivíduo como seu legítimo representante e soberano, e no contrato moral se delega a razão como soberana absoluta, de plenos poderes e direitos.

“Eis que vem então a fase da humilhação: identificado presunçosamente com o objeto de seu delírio, o louco se reconhece como num espelho nessa loucura cuja ridícula pretensão ele mesmo denunciou. Sua sólida soberania de sujeito se esboça nesse objeto que ele desmistificou ao assumi-la. Ele é agora impiedosamente encarado por si mesmo. E nos silêncios daqueles que representam a razão e que apenas seguraram o espelho perigoso, ele se reconhece como objetivamente louco.”⁵⁵

Portanto, é esta cultura ocidental, que se volta à loucura, e busca separá-la da razão, transformando-a em sua condição de impossibilidade (racional, moral e social). É ela que cala as vozes da loucura, que só às vezes lhe escapam por entre as suas fissuras, uns murmúrios ou uns zumbidos, geralmente na literatura mas às vezes também nas artes plásticas,⁵⁶ daquela experiência primordial da loucura. É a nossa cultura ocidental o sujeito dessa história, ou melhor dessa arqueologia do silêncio de que Foucault nos fala no Prefácio da primeira edição de *Histoire de la Folie*. É essa cultura que doa historicamente novas camadas de significado à loucura e que a constitui como um fato mórbido específico, como doença mental,⁵⁷ impondo-lhe discursos, consciências e práticas institucionais. Mas que, para sedimentar essas camadas significativas, para constituir semanticamente a loucura como objeto de uma prática institucional específica (o asilo) e um discurso com pretensões de cientificidade (a psiquiatria), foi preciso tirar da loucura toda atividade, toda linguagem, todo gesto, e toda figura.⁵⁸

Correlata a esta hipótese de um sujeito (embora ainda muito imprecisa), Foucault defende a hipótese de que a loucura enquanto doença mental, – isto é, esse objeto de pretensões científicas, – foi historicamente constituída, que jamais existiu

⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *HF*, p. 518.

⁵⁶ Foucault sempre esteve atento a isso; observe-se para tanto a sua resposta na primeira entrevista sobre *Histoire de la Folie*: “Isso que me interessou e guiou, foi uma certa forma de presença da loucura na literatura” (FOUCAULT, Michel. *DE*, I, p. 168). Conferir também como ele termina sua tese: “Artifício e novo triunfo da loucura: esse mundo que acredita avaliá-la, justificá-la através da psicologia, deve justificar-se diante dela, uma vez que em seu esforço e em seus debates ele se mede por obras desmedidas como a de Nietzsche, de Van Gogh, d’Artaud. E nada nele, sobretudo naquilo que pode conhecer da loucura, lhe asseguram que estas obras da loucura o justificam”. Cf. também em GROS, Frédéric. *Foucault et la Folie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997 (*FF*), p. 36 as passagens de *Histoire de la Folie* nas quais ele identifica essa experiência primordial ou fundamental da loucura, sempre vinculada à literatura e às artes plásticas.

⁵⁷ GROS, Frédéric. *FF*, p. 29: “A loucura como fenômeno psicológico ou essência positiva é uma formação histórica de sentido”.

⁵⁸ FOUCAULT, Michel. *DE*, I, p. 163.

fora de um universo cultural. Inevitavelmente, novamente Foucault se relaciona com a fenomenologia acerca da impossibilidade da existência pré-relacional, pré-fenomênica, do objeto.

Já no Prefácio Foucault apresenta esta hipótese, “a constituição da loucura como doença mental”, diz ele.⁵⁹ E a desenvolve em *Histoire de la Folie*. Por exemplo, quando critica as histórias “convencionais” da psiquiatria e da psicologia: em geral, elas são nutridas pelos atuais conhecimentos acerca da loucura, de que sua condição de doença mental sempre existiu, faltando apenas descobri-la, como a sua prova suprema de cientificidade.

O que Foucault observa é que é possível e necessário se fazer uma história que explique, inclusive, como se estabeleceu a relação entre loucura e doença mental. Portanto, o estágio atual das pesquisas psiquiátricas não pode servir de princípio de explicação histórica a essa relação, uma vez que deforma a análise pretendida, e não permite averiguar o passado a partir de suas próprias características e de suas próprias verdades.⁶⁰

A loucura enquanto fato mórbido, ou melhor, o conceito de “doença mental” só vai efetivamente existir em fins do século XVIII. Toda a história da loucura na Idade Clássica é a história da constituição do sentido da loucura enquanto doença mental. Esta história, portanto, não é a história do conceito de “doença mental”, mas a história de um problema que não é científico, mas racional e moral: é o problema do limite do que é racional e do que não é racional, do que é moral e do que é imoral; é o problema de como em nossa cultura o racional lida com suas experiências-limites, com o seu paradoxo, com o seu mais íntimo e estranho outro, a desrazão.

Por outro lado, deve-se atentar para o fato de que é tão somente como doença mental que se pode falar numa constituição histórica de seu sentido e de sua realidade. A doença mental é um constructo discursivo, necessário à psiquiatria e a psicologia nascentes, como resposta àquele problema descrito acima. No entanto, o conceito de “doença mental” surge decorrente daquele problema e de como, na Idade Clássica, se buscou, por assim dizer, respondê-lo. E este conceito, seu estatuto ontológico de fato mórbido (e, portanto, também seu estatuto epistemológico), tem não nos discursos médico-nosográficos de outrora a sua condição de possibilidade e

⁵⁹ FOUCAULT, Michel. *DE*, I, p. 160.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel. *DE*, I, p. 159; cf. também FOUCAULT, Michel. *HF*, p. 124 e MACHADO, Roberto. *CS*, p. 82

emergência, e sim nas práticas institucionais adotadas na Idade Clássica, ou melhor, na prática do internamento.

Mas a loucura, a experiência original da loucura, foi cada vez mais silenciada, retirada do convívio público e social, passando à mais completa reclusão, mediante o seu enquadramento como desrazão, e que, em nossa Modernidade, nada tem que ver com o conceito de “doença mental”, sem participar na constituição daquele conceito/objeto – embora lhe fora atribuído pela psiquiatria e pela psicologia nascentes em fins do século XVIII. Neste sentido Foucault não compartilha com Merleau-Ponty uma fenomenologia da presença do objeto como fundamental à constituição de sentido do objeto na relação. Pois simplesmente, para constituir a loucura como fato mórbido, tal como reconhecemos ainda hoje, e a razão como desprovida de qualquer relação com a loucura em seu exercício próprio, nossa cultura trancafiou a loucura, menosprezou ou, quando muito, permitiu apenas a expressão literária de sua experiência fundamental (talvez por se acreditar pretensamente que a literatura não tenha vínculos tão diretos e essenciais com a verdade, como é o caso das ciências, das tecnologias e da própria filosofia...). A constituição histórica de sentido da doença mental se fez mediante um longo processo de obliteração da experiência fundamental da loucura, bem como de sua ausência. Quer dizer: a doença mental foi historicamente constituída sem base alguma nessa experiência fundamental da loucura; antes foi necessário se distanciar dela, negar e esquecer a relação dramática e, como não dizer, trágica entre razão e loucura.⁶¹

E para isso a “melhor tática” não foi a exclusão social mediante a prática do exílio, embora tenha exercido alguma importância nesta “história negativa da loucura”⁶², mas a exclusão pela reclusão. Como já buscamos mostrar, esta prática de exclusão por reclusão que Foucault chama de internamento é a uma só vez princípio organizador e fenômeno, ou melhor expressão da percepção clássica da loucura. É nessa percepção que se deve buscar as condições que possibilitaram o surgimento da psiquiatria e da psicologia. Como Frédéric Gros observa apropriadamente,

⁶¹ Por isso Roberto Machado e Frédéric Gros, cada um a seu modo, estão corretos em afirmarem que *Histoire de la Folie* é a história da fabricação de uma grande mentira (MACHADO, Roberto. *CS*, p. 95) ou ainda uma ficção histórica das épocas da loucura, título do capítulo do livro de Gros sobre *Histoire de la Folie* (GROS, Frédéric. *FF*, pp. 28-85).

⁶² A expressão é de MACHADO, Roberto. *CS*, p. 94.

“Interrogando as ‘condições de possibilidade da psicologia’, Foucault visa uma experiência que não é aquela de uma consciência restituída em seus poderes de constituição, e a plenitude de seu limites, mas de uma Razão ligada pelo divórcio daquilo que não é ela.”⁶³

Portanto, a possibilidade de se tomar a “nossa cultura de razão sem loucura” como o “sujeito” dessa história da loucura não nos autoriza, tal como a fenomenologia (em geral) pretensamente propõe, a colocar a sua primazia como o fundamento ou como a condição formal de surgimento das significações; ou seja, da constituição da loucura como doença mental. Ainda que seja a cultura ocidental a doadora de sentido e que, por conseguinte, constitui a loucura como fato mórbido – e portanto, objeto de investigação da psiquiatria e da psicologia –, não é nela que se deve buscar as “condições de possibilidade da psicologia”,⁶⁴ e sim na experiência-limite, que é a relação Razão-Desrazão, vivenciada por essa cultura. Como Foucault diz muito corretamente,

“Interrogar uma cultura sobre suas experiências-limites é lhe questionar, aos confins da história, sobre um dilaceramento que é como o nascimento mesmo de sua história. Então se encontram confrontados, em um tensão sempre em vias de se desatar, a continuidade temporal de uma análise dialética e a revelação, às portas do tempo, de uma estrutura trágica.”⁶⁵

A experiência cultural deste limite é o que Foucault certamente chamaria de “a priori histórico” que ele já exige desde 1957, em “La recherche scientifique et la psychologie”,⁶⁶ ou seja, a condição para a constituição de significações, no caso, da loucura, primeiramente, como desrazão, imoral, e posteriormente, na Modernidade, como doença mental. E para dar conta de fazer a história desse problema, de fazer a sua arqueologia, é preciso

⁶³ GROS, Frédéric. *FF*, p. 30.

⁶⁴ FOUCAULT, Michel. *HF*, p. 166.

⁶⁵ FOUCAULT, Michel. *DE*, I, p. 161.

⁶⁶ FOUCAULT, Michel. *DE*, I, pp. 138 e 155s. Sabidamente, a expressão é de origem kantiana, passando por um uso e crivo husserliano, que afetou em cheio a arqueologia foucauldiana.

“Fazer um estudo estrutural do conjunto histórico – noções, instituições, medidas jurídicas e policiais, conceitos científicos – que mantém cativa uma loucura no estado selvagem jamais pode ser restituída nela mesma, mas a revelia dessa inacessível pureza primitiva, o estudo estrutural deve voltar-se para a decisão que liga e separa cada vez razão e loucura; ela deve tentar descobrir a troca perpétua, a obscura raiz comum, o afrontamento originário que dá sentido à unidade bem como à oposição do sentido e do insensato. Assim poderá reaparecer a decisão fulgurante, heterogênea ao tempo da história, mas inacessível fora dela, que separa da linguagem da razão e das promessas do tempo esse murmúrio de insetos sombrios.”⁶⁷

Quer dizer, é preciso identificar isto a que Foucault, no Prefácio, chamou de “estrutura”,⁶⁸ ou em outras ocasiões de “a priori histórico”. Esta estrutura é exatamente esse complexo de ações e discursos que deliberadamente silenciaram toda a experiência existente entre razão e loucura, quer dizer a experiência da loucura como experiência fundamental e original, que: (a) no Renascimento, reduziu-lhe ambigualmente a uma experiência cósmica (na medida em que a loucura foi encarada como signo da morte e de modo mais grave do nada) e ilusão da razão; e (b) na Idade Clássica confinou-lhe a um papel de razão às avessas, de imoralidade, e que portanto deve ser sistematicamente punida e reprimida.

É basicamente nisto que consiste a percepção clássica da loucura, e sua perfeita expressão é a prática do internamento. Tanto é que Foucault concentra suas análises entre dois fatos que considerou marcantes: a fundação do Hospital Geral em 1657 e a libertação dos confinados de Bicêtre em 1794. Desse modo, pode-se notar a segunda concepção de percepção a que Foucault recorre, a saber, de que por “percepção” deve-se entender a relação que se estabelece entre práticas institucionais e discursos. Pode-se notar também de que maneira esta segunda acepção coaduna com a primeira – mais tematizada por nós neste texto – uma vez que evidencia o procedimento de constituição semântica/ontológica da loucura enquanto doença

⁶⁷ FOUCAULT, Michel. *DE*, I, p. 164.

⁶⁸ Deve-se observar mais uma vez, que o termo “estrutura” não deve ser tomado aqui como um indicativo de um estruturalismo. É verdade que por aqueles anos Foucault já se aproximava da voga estruturalista; porém suas raízes fenomenológicas ainda são bastante fortes, de tal forma que é plausível estabelecer alguma relação entre este termo e a fenomenologia. Assim, cf. a Introdução ao livro de Binswanger, na qual Foucault se refere a “estruturas significativas” (FOUCAULT, Michel. *DE*, I, p. 78); convém também ler a entrevista de Foucault, “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, em FOUCAULT, Michel. *DE*, I, pp. 601-620.

mental. Bem sabemos que os conceitos de “prática discursiva” e de “prática extra-discursiva” não são empregados em *Histoire de la Folie*. Entretanto, ele estava profundamente interessado nas múltiplas relações que se podiam identificar entre discursos e práticas institucionais, como ele mesmo afirmou em diversas ocasiões.⁶⁹

Vale observar que, se por um lado pode-se entender o conceito de “percepção” nos termos acima citados, isto não quer dizer que haja uma identidade entre estes termos; a saber, entre percepção, prática institucional e discursos. Na realidade estes termos funcionam como três pólos desta relação. As práticas institucionais e os discursos (ou consciências) são expressões da percepção clássica, porém não na sua totalidade, e sim de suas partes, de suas múltiplas facetas que nem sempre são coesas, mas em várias ocasiões conflitantes. Um bom exemplo disso encontra-se na Introdução da Segunda Parte de *Histoire de la Folie* onde Foucault apresenta quatro tipos básicos de consciência da loucura. Este conflito entre as consciências da Loucura na Idade Clássica denota a própria dispersão significativa da percepção clássica da loucura; ou seja, ainda que ela possa ser considerada uma estrutura significativa, ela não é, certamente coesa. Suas expressões são múltiplas, variadas e contraditórias. Desse modo, não há uma coincidência entre consciências e percepção. O mesmo ocorre na relação entre percepção clássica e práticas institucionais que lhe são correlatas: estas são a sua expressão institucional. Porém, deve-se notar uma especificidade nesta relação: as práticas institucionais não só expressam, bem como organizam a própria percepção clássica da loucura, na medida em que constituem e organizam as sensibilidades sociais acerca da miséria e ociosidade, das heresias e blasfêmias, das condutas devassas e da loucura, todas manifestações históricas de imoralidade e desrazão. Em suma a prática do internamento designa, expressa, constitui e organiza a própria percepção clássica da loucura. Por outro lado uma série de transformações, inerentes à própria “contradição” interna da percepção clássica da loucura possibilitaram o surgimento da prática asilar; o que marcou o início da Modernidade. A grande diferença entre o internamento e o asilo é que o primeiro tem como sua principal função a repressão e punição da imoralidade e o segundo tem como função social a reclusão do louco como animalesco e incurável, em relação às demais figuras da desrazão.

Portanto, a função social tanto do internamento quanto do asilo caracterizam os seus respectivos significados sociais. A descrição do nascimento do asilo é, simultaneamente, a descrição da constituição dessa nova função e desse novo significado de reclusão, punição e cura. É a descrição histórica do nascimento de uma

⁶⁹ FOUCAULT, Michel. *DE*, I, p. 590; e FOUCAULT, Michel. *DE*, II, p. 159.

nova necessidade, de uma nova percepção acerca do louco, que por um lado cobra uma nova prática, um novo modelo institucional diante dos novos desafios e dos novos problemas que são colocados pela dissolução da categoria de desrazão; pelas múltiplas divisões que seus mais variados espectros exigem (principalmente porque eles sabem muito bem que, apesar de serem chamados de desarrazoados, não caem sob a categoria de “incurável”, como o louco).

Além disso, essas instituições, suas práticas, são a um só tempo a expressão e o exercício efetivo da percepção a que correspondem: assim foi com a prática do banimento, na percepção medieval e renascentista da loucura; bem como com a prática do internamento, na percepção clássica; e com a prática asilar na percepção moderna da loucura. E para cada um desses momentos históricos, um significado específico foi atribuído à loucura, ou mais explicitamente, cada um desses períodos históricos constituiu sócio-culturalmente a loucura, a sua respectiva percepção e experiência da loucura: Na Idade Média se constitui uma concepção religiosa da loucura, que no Renascimento foi pouco a pouco se diluindo, dando lugar, na Idade Clássica, a uma percepção moral da loucura, ligando-a a desrazão. E que, por sua vez, paulatinamente foi constituindo e dando lugar a uma nova percepção da loucura, na medida que lhe forçou o silêncio, primeiramente moral, substituindo-o posteriormente pelo silêncio ao patológico, à doença mental. É neste aspecto que se pode afirmar o privilégio que Foucault atribuiu às práticas institucionais em *Histoire de la Folie*, e seu papel de princípio organizador e configurador da percepção da loucura,⁷⁰ que impôs o silêncio absoluto à loucura, e ao mesmo tempo possibilitou um extremo prolixismo, um turbilhão de discursos sobre a loucura e seus fantasmas.⁷¹

⁷⁰ ainda que o privilégio das análises recaia sobre a Idade Clássica, não se pode negar que Foucault considera as supracitadas práticas como elemento central para explicar as reações específicas de cada uma das épocas mencionadas anteriormente, pois ele tinha plena consciência que os discursos que ele escolheu analisar não eram epistemologicamente fortes, discursos científicos constituídos, para serem considerados de maneira privilegiada. Neste sentido, cf., por exemplo, FOUCAULT, Michel. *DE*, II, p. 159.

⁷¹ Não é despropositada, portanto, a dependência extra-discursiva do discurso de que Foucault vai falar, por exemplo, em “Réponse à une question”, em FOUCAULT, Michel. *DE*, II, p. 680. Em um contexto diverso vale atentar para os termos que ele recorre para definir sua pretensões em *Histoire de la Folie* em “Titres et travaux”, em FOUCAULT, Michel. *DE*, II, p. 842.

Bibliografia

- CHAUÍ, Marilena. "Merleau-Ponty: vida e Obra", in: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Textos Seleccionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (M-PVO).
- CHAUÍ, Marilena. *Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo: Espinosa, Voltaire e Merleau-Ponty*. São Paulo: Brasiliense, 1981
- DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. (trad. de Vera Porto Carrero). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: un parcours philosophique*. (trad. De Fabienne Durand-Bogaert). Paris: Gallimard, 1984.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault e Seus Contemporâneos*. (trad. de Lucy Magalhães). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault: 1926-1984*. (trad. de Hildegard Feist), São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. (trad. de Luiz Felipe Baeta Neves), 3ª edição, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Tomes I – IV, Paris: Gallimard, 1994, (DE).
- FOUCAULT, Michel. *Doença mental e Psicologia*. (trad. de Lilian Rose Shalders). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968, (DMP).
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris: Gallimard, 1972, (HF).
- FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. (trad. de José Teixeira Coelho Neto), 2ª edição, São Paulo: Ed. Perspectiva, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- FOUCAULT, Michel. *Résumé des Cours: 1970-1982*. Paris: Julliard, 1989.
- FRANK, Manfred. *Qu'est-ce que le Neo-Structuralisme?* (trad. de Christian Berner). Paris: Éditions du Cerf, 1989.
- GABILONDO, Ángel. *El Discurso en Acción: Foucault y una Ontología del Presente*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.
- GROS, Frédéric. *Foucault et la Folie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, (FF).

- HUSSERL, Edmund. *A Idéia de Fenomenologia*. (trad. de Artur Mourão). Lisboa: Edições 70, 1990, (IF).
- HUSSERL, Edmund. *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. (trad. de Hugo Steinberg). México: Folios Ediciones, 1984.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Vols. I e II. (trad. de Manuel G. Morante e José Gaos). Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- KREMER-MARIETTI, Angèle. *Introdução ao Pensamento de Michel Foucault*. (trad. de César Augusto Chaves Fernandes), Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- KREMER-MARIETTI, Angèle. *Michel Foucault: Archéologie et Généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985.
- LEBRUN, Gérard, "Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses", in: V.V.A.A. *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. pp. 33-53.
- LYOTARD, Jean-François. *A Fenomenologia*. São Paulo: Difel, 1967, (F).
- MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981, (CS).
- MACHEREY, Pierre. "Nas Origens da História da Loucura: Uma Retificação e seus Limites". in: RIBEIRO, Renato J. (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 47-71.
- MAESSCHALCK, Marc. "Essai sur le développement historique de la voie phénoménologique". *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain (Belgique), Tome 89 (82): 185-210, mai/1991, (EDHVP).
- MALDONADO, Carlos Eduardo. "El comienzo de la Fenomenología Transcendental: La Idea de la Fenomenología de E. Husserl". *Ideas y Valores*. Bogotá (Colombia), (95): 85-120. agosto/1994, (CFT).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. (trad. de Reginaldo Di Piero). Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1971, (FP).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Merleau-Ponty na Sorbonne: Resumo de Cursos: 1949-1952*. (trad. de Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar), Campinas: Papirus, 1990, (M-PS)
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. (trad. de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira), São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Textos Seleccionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

NALLI, Marcos A. G. "A arqueologia na encruzilhada: Foucault entre a fenomenologia e o estruturalismo", in HANSEN, Gilvan L. & CENCI, Elve M. *Racionalidade, Modernidade e Universidade: Festschrift em homenagem a Leonardo Prota*. Londrina: EdUEL, 2000. P. 217-232.

NATOLI, Salvatore. *Ermeneutica e genealogia: Filosofia e Método in Nietzsche, Heidegger, Foucault*. Milano: Feltrinelli Editore, 1988.

NOVAES, Adauto. "De olhos vendados", in: NOVAES, Adauto (org.). *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. pp. 9-20.

SZILASI, Wilhelm. *Introducción a la Fenomenología de Husserl*. (trad. de Ricardo Maliandi), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973, (IFH).

FOUCAULT E BINSWANGER: POR UMA ANTROPOLOGIA DA IMAGINAÇÃO¹

Nelson Matos de Noronha²

Resumo: Encontramos na Introdução, escrita por Foucault, a *Le rêve et l'existence*, tradução francesa do livro do psicanalista de língua alemã Ludwig Binswanger intitulado *Traum und Existenz* (Sonho e Existência)³, o que nos parece ter sido a primeira formulação de um raciocínio cujo fio se desenvolverá pelo menos até História da loucura. A importância desse texto não reside apenas nesse dado, mas, principalmente, no fato de ele nos indicar o propósito inicial da intervenção de Foucault no debate em torno dos fundamentos da antropologia, o qual pode ser tomado como o contexto teórico onde História da loucura teve lugar: o seu "presente", mas, também, o seu "destino". A abordagem desse texto nos dará a ocasião de perceber, pela primeira vez, que Foucault não estava alheio nem indiferente a uma discussão travada, principalmente ao longo dos anos 50, entre Maurice Merleau-Ponty e Claude Lévi-Strauss – da qual o artigo De Mauss a Claude Lévi-Strauss⁴, do primeiro, e o livro *O pensamento selvagem*⁵, do segundo, reúnem as principais questões – as quais certamente determinaram o seu interesse pela Antropologia⁶ de Kant. Esse percurso nos parece fundamental para podermos compreender o engendramento da reflexão, desenvolvida em História da loucura, sobre os fundamentos que uma ética, desvinculada das normas da psicologia, pode se dar.

¹ Artigo extraído do Capítulo II da tese de doutoramento do autor, intitulada *Doença Mental e Liberdade: a problematização da ética em "História da loucura"*, defendida em abril de 2000 na UNICAMP.

² Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade do Amazonas.

³ Cf. FOUCAULT, M.; *Introduction*, in Binswanger (L.), *Le Rêve et l'Existence* (trad. J. Verdaux), Paris, Desclée de Brouer, 1954. pp.9-128. In *Dits et écrits* I, pp. 65-117.

⁴ MERLEAU-PONTY, M. *De Mauss à Claude Lévy-Strauss*; in *Éloge de la philosophie et autres essais*; Paris : Gallimard, 1953 et 1960. pp. 123-142.

⁵ LÉVI-STRAUSS; Claude. *La pensée sauvage*. Paris : Plon; 1962.

⁶ KANT, Emmanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique; traduction de M. Foucault*; Paris : Vrin, 1991.

1. A Originalidade do pensamento de Binswanger.

O propósito explícito da Introdução é o de apresentar uma forma de análise da existência humana que transborde os limites da dicotomia entre o psicológico e o filosófico. Antes, porém, de proceder a essa apresentação, seu autor nos adverte que uma obra posterior se encarregará de analisar a história do percurso da fenomenologia ao longo da reflexão contemporânea sobre o homem.

Seria apenas mediante um projeto como esse que se poderia fazer a interpretação e a crítica da originalidade que constitui o pensamento de Binswanger, com sua *dasein-análise*. É verdade que as palavras e as coisas se presta mais claramente a esse trabalho do que História da loucura. O que não diminui a importância da análise, apresentada no final deste último livro, dos fundamentos da antropologia. Além disso, o primeiro livro publicado por Foucault, *Doença mental e personalidade*, de 1954, assim como sua versão revisada (que recebeu o título de *Doença mental e psicologia*), nos oferece, sob a forma de uma análise das dimensões psicológicas da existência, um resumo rápido dessa inflexão.

Apesar da estreiteza de seus objetivos, em comparação a esse último projeto, a análise desenvolvida na Introdução não é menos pretensiosa. Ela se permite a circunscrever toda a superfície que sustenta a antropologia. Aí não se incorre, porém, em um arroubo de grandeza, pois é o próprio trabalho do psicanalista que traz em seu bojo o material para um estudo sobre a possibilidade de uma reflexão sobre o homem onde a análise do **ser-homem** (*Menschsein*) se articula com uma analítica da **existência** (*Dasein*).

Segundo Foucault, a *dasein-análise* pretende ser uma ciência do homem, mas seu princípio e seu método nada têm a ver com qualquer forma de psicologia positiva, onde todo conteúdo significativo do homem é reduzido ao conceito de **homo natura**. Ela se considera, apesar disso, fundamental para todo conhecimento concreto, objetivo e experimental do homem. Por outro lado, ela não remete a antropologia a uma especulação filosófica sobre as formas a priori da natureza humana. Situando a análise do ser-homem no espaço de uma ontologia, a *dasein-análise* privilegia a investigação dos “fatos” humanos, isto é, dos acontecimentos onde o que se percebe não é o homem em seu “universo natural”, mas o conteúdo real de sua existência em um mundo que se apresenta como seu horizonte e, ao mesmo tempo, como “elemento” de sua situação. O cerne do problema consiste em se tomar o ser-homem como o conteúdo efetivo e concreto do que se considera, do ponto de vista da ontologia, a estrutura transcendental do **Dasein**:

“A antropologia pode, então, ser designada como ‘ciência de fatos’, a partir do momento em que ela desenvolve de maneira rigorosa o conteúdo existencial da presença ao mundo.”⁷

A originalidade do pensamento de Binswanger consistiria, em uma primeira abordagem, no vaivém de suas análises entre as formas antropológicas e as condições ontológicas da existência. Sem desconsiderar e mesmo sem apagar ou impossibilitar a linha que divide a antropologia e a ontologia, esse percurso rompe-a incessantemente. O resultado disso é a reunião de ambas na análise da existência concreta dos indivíduos. As formas antropológicas da existência são abordadas mediante o exame da história real de certas pessoas. Esse encontro entre a antropologia e a ontologia é marcado pelo problema do estatuto que ele deve receber. Em outras palavras, trata-se da questão da legitimidade dos conceitos e dos métodos da **filosofia da existência**.

O texto que ora examinamos, porém, não pretende se ocupar desse problema. Seu autor o remete para outras ocasiões. O importante, nesse momento, é a constatação de que o próprio Binswanger encontrou a existência concreta de seus pacientes. Ela carrega consigo problemas filosóficos que não lhe são prévios, mas imanentes. Teria sido esse fato que abriu o acesso para o psicanalista ao conteúdo de suas significações. A pretensão de Foucault, por sua vez, é a de ter acesso às significações das análises de Binswanger mediante uma outra via que o exame clínico dos doentes. Ora, essa outra via, tão primitiva e tão original quanto a de Binswanger, consiste na abordagem do tema central da *dasein-análise* pelo viés da história da filosofia contemporânea.⁸

O que está em questão nas análises de Binswanger é a existência, o seu conteúdo positivo, mas, também, as maneiras pelas quais ela se manifesta significativamente. O sonho é apenas um desses modos de manifestação. Por sinal, talvez seja o que menos insere a existência dos indivíduos no mundo. Para Foucault, é justamente o fato de procurar desvelar o conteúdo positivo da existência mediante o exame de uma de suas dimensões mais obscuras, onde as significações parecem ser as mais apagadas possíveis, o que instiga o interesse por essas análises.

Não se trata somente de interpretar a simbologia do universo onírico, mas de tomar os signos que aí aparecem como chaves para a compreensão das modali-

⁷ Foucault. Op. cit.; p. 64.

⁸ Idem. p. 67.

dades da existência. Assim, além de redefinir o direcionamento da análise, de uma hermenêutica dos símbolos para o deciframento das estruturas da existência, a importância do privilégio dado ao onírico por esse psicanalista consiste em que suas análises envolvem, embora veladamente, uma antropologia da imaginação onde se exige a definição de um novo tipo de relação entre a **imagem** e a **expressão**, o **sentido** e o **símbolo**.⁹

2. Por uma sintaxe das imagens e uma semântica dos índices.

Se o que Binswanger revela vai além do conteúdo objetivo de Sonho e Existência, isso se deve ao fato de que ele aborda o problema das diversas maneiras possíveis pelas quais as significações humanas se manifestam. O pensamento contemporâneo tem se esforçado, pelo menos desde 1900, quando foram publicadas as Investigações lógicas, de Husserl e a Interpretação dos sonhos, de Freud, para fazer com que o homem tenha acesso às suas próprias significações e venha a se reapropriar de sua existência, inserindo-a nas significações que a justificam. Ao reconhecer que, em relação ao que é explicitamente proposto, o livro de Binswanger é portador de uma problemática que lhe é excedente, Foucault mergulha na análise do movimento pelo qual aquele esforço do pensamento contemporâneo tem procurado estabelecer a ligação entre a sensibilidade (sob o modo da imaginação) e o entendimento (sob a forma do sentido implícito das imagens oníricas). A psicanálise deu bastante atenção a esse problema, mas parece ter fracassado na determinação de uma gramática do imaginário e das condições necessárias de possibilidade do ato expressivo.

Como se sabe, foi mediante o trabalho de Freud que o sonho adquiriu direito de cidadania no universo da reflexão das significações de que a consciência é portadora. Antes dele, as imagens oníricas eram consideradas como a presença do **não-sentido**, o efeito da obnulação da consciência. Invertendo essa idéia, Freud as situou no inconsciente como formas de manifestação de significações recalçadas. Para Foucault, o aparecimento da psicanálise foi visto sobretudo pelo papel que esta concedeu ao inconsciente como instância na qual os conteúdos significativos fundamentais da existência foram reprimidos e pelo papel que ela concedeu aos sonhos como formas dissimuladas de realização da libido.

⁹ Idem. p. 68.

Segundo ele, seria preciso observar mais atentamente o trabalho da psicanálise em sua tentativa de responder à questão de como e por quê as imagens oníricas realizam os sentidos que a consciência em vigília não consegue expressar. Afinal, há um paradoxo no fato de que essas imagens realizem tais sentidos mediante a concretização de tudo aquilo que é justamente o contrário e a recusa dos desejos nelas embutidos.

Na resposta que a psicanálise deu a este problema, Foucault encontra tão somente uma semântica do sonho. A psicanálise não teria reconhecido o sonho como uma linguagem com uma morfologia e uma sintaxe próprias. Ela o considerou exclusivamente como portador de significações que se reduzem às proposições formuladas pelo **desejo**. Apesar disso, a interpretação psicanalítica dos sonhos não é indiferente ao fato de que a luz ou a escuridão habitem o espaço onírico segundo o sentido que suas imagens manifestam. Pode-se dizer o mesmo em relação ao seu ritmo, às suas formas e a todo um mundo de expressão que elas comportam como condição para que possam dizer alguma coisa. Esse mundo é regido por leis próprias que não podem ser reduzidas aos sentidos, quer estes sejam transformados ou não pelo recalque.

A compreensão dessas leis é o que poderia nos dar a certeza exata das significações de que as imagens oníricas são portadoras. Por nunca tê-las encontrado, a psicanálise somente teve acesso ao contingente e ao eventual no domínio das significações oníricas. Ela viu nesse domínio apenas uma correspondência entre as imagens, tomadas como resíduos da percepção sensível, e a pura significação. Correspondência que teria no símbolo a fina película onde a significação e as imagens se reúnem para tornar possível a expressão.

Nessa noção de símbolo, entretanto, há uma imperfeição e uma lacuna. Ela faz com que o sentido expresso pela imagem somente seja determinado por sobre-determinação, isto é, pela multiplicação dos sentidos e dos **contra-sentidos** virtualmente contidos na imagem. Por isso mesmo, ela nunca tem acesso ao liame que une necessariamente tal imagem a tal sentido. Nisso reside a razão pela qual a psicanálise procede tanto pelo atalho da adivinhação quanto pelo longo caminho da probabilidade. Ela jamais poderá se desfazer das incertezas às quais seu método está sujeito:

“No domínio de exploração da psicanálise, a unidade não foi, então, encontrada entre uma psicologia da imagem que marca o campo da presença e uma psicologia do sentido que define o campo das virtualidades da linguagem. A psicanálise jamais chegou a fazer falar as imagens.”¹⁰

Segundo, Foucault, a obra de Binswanger dá continuidade ao caminho traçado pela esteira das tradições da psicanálise e da fenomenologia. Nessa esteira, o pensamento europeu do século XX se propôs como problema a formulação de uma teoria do símbolo e do signo onde se estabelecessem a distinção e a ligação entre as estruturas de indicação, os atos de expressão e os conjuntos significativos. Esse problema se tornou crucial para toda e qualquer psicopatologia. Isso porque se corria o risco de se permanecer, como ocorrera com Jaspers, na dinâmica de uma relação médico-paciente mediada por uma mística da comunicação na qual só se aceita como válida a compreensão determinada pelas formas significativas e não pelas formas sensíveis de expressão.

A psicanálise teria se dividido em duas tendências pelas quais se procurou interpretar a dialética imaginária do sonho como a própria essência do fato patológico. Assim, de um lado, Melanie Klein fez todo o possível para apreender, nas imagens oníricas, o fator essencial da formação psíquica. A análise de Lacan, por seu lado, tomou essas imagens apenas como resíduos do material perceptivo, transformável e transformado pela palavra, esta, sim, concebida como elemento privilegiado de significação, expressão e indicação do psiquismo. Em ambos os casos, porém, a hermenêutica da psicanálise permaneceu presa ao sentido como o único tesouro a ser descoberto no imaginário do sonho. Assim, confundindo a sintomatologia e a semântica, a psicanálise reduziu-se a apreender, em sua leitura, formas alucinatórias de satisfação do desejo. Era preciso estabelecer a distinção e o liame entre o sentido e a expressão para aceder à compreensão do conteúdo exato das significações manifestadas nas imagens oníricas.

Na trilha das Investigações lógicas, de Husserl, Foucault nos explica a maneira pela qual a fenomenologia desenvolveu uma teoria da significação na qual se definem as condições de existência do sentido no próprio interior das imagens. Para chegar a tanto, é preciso partir da distinção elementar entre índice e significado que foi estabelecida nesse livro. O índice é uma estrutura que por si mesma nada significa. Ela só pode significar alguma coisa na medida em que uma determinada cons-

¹⁰ Idem. p. 73.

ciência a utiliza como referência. Assim, por exemplo, quando um caçador reconhece, em uma seqüência de pequenos buracos traçada na neve, a recente passagem de um coelho, ocorre em sua consciência a reativação dos conteúdos de uma estrutura virtual onde as essências do índice e do indicado já estariam definidas.

O ato de associar esse pontilhado a alguma coisa real constitui um momento psicológico contingente e secundário em relação à dita estrutura. Esta, por sua vez, para se tornar indicativa, depende de um fato que acabou de ocorrer, que está ocorrendo ou que está para ocorrer. Ao contrário disso, o verdadeiro signo não depende de nenhuma situação objetiva para exercer sua função significativa. A palavra “coelho”, por exemplo, pode tanto designar um animal que acabou de passar sobre a neve quanto aquele que disputou uma corrida contra a tartaruga. Do mesmo modo, a palavra “cólera” pode muito bem designar um sentimento que eu nunca experimentei de fato, que apenas fingi expressar, ainda que eu seja capaz de reconhecer no tom da voz de meu interlocutor o índice de que ele sufoca de raiva.

Uma análise fenomenológica que descrevesse o conteúdo significativo do sonho teria necessariamente que fazer a distinção entre o que pertence, na imagem onírica, à sua estrutura de indicação, onde a situação objetiva do vivido é indicada e o que pertence ao seu conteúdo propriamente significativo, onde o sonho enuncia algo que vai além de uma referência a uma determinada percepção objetiva. O ato expressivo comporta, ao mesmo tempo e de forma imbricada, a estrutura de indicação e os conjuntos significativos. Mesmo assim, eles não se confundem e até devem ser concebidos como inversos e complementares.

A psicanálise havia tomado a indução indicativa como a própria realização do sentido. Ao invés disso, a fenomenologia procurou mostrar como o sentido se realiza de forma imanente na própria imagem. Para tanto, ela se apoiou na tese de que o conteúdo significativo tem como fundamento um determinado ato pelo qual tanto a formulação de enunciados quanto a imaginação se constituem como uma **visada** que nos abre, em relação e a partir do objeto visado, um horizonte novo, que ultrapassa a percepção imediata. Esse ato, segundo Foucault, se caracteriza, negativamente, por não colocar duas ou mais imagens em mútua relação e por não operar uma ação judicatória.

Positivamente, trata-se de ativar, mediante um símbolo, que pode ser uma palavra enunciada ou escrita ou uma imagem sonhada ou desenhada, uma unidade ideal de significação. Assim, o conteúdo significativo do sonho se constitui pela própria experiência onírica na medida em que esta se apresenta como uma **visada intencional** em direção a uma idéia que rompe o horizonte da percepção imediata.

Assim concebida, essa teoria fenomenológica do símbolo e do signo não pôde ultrapassar, segundo Foucault, a noção de que esse ato pelo qual se funda a significação é um ato que se realiza no interior da consciência, o que o limita à intencionalidade do sujeito.

Tendo se apercebido deste perigo, Husserl teria dado início, embora de forma implícita, a uma teoria pela qual se pudesse introduzir o outro na dinâmica do ato de significação. Nessa teoria, explica-se que a novidade produzida por todo ato de significação não se reduz apenas à atualização de uma unidade ideal de significação, idêntico a si mesmo por ocasião de todas as suas repetições. Além disso, esse ato constituiria por si mesmo algo inesperado, irredutível àquela unidade ideal. Por meio de sua própria materialidade, o ato significativo impõe determinadas resistências à sua compreensão; o mesmo ocorre em função das implicações devidas à sua inserção em um determinado contexto espaço-temporal. Ora, através de tais resistências, o signo acaba por constituir, a partir de sua própria interioridade, interlocutores ideais, capazes de retomar para si as virtualidades significativas do ato original:

“E é aí que nós apreendemos em seu paradoxo o próprio ato significativo: retomada de um tema objetivo que se propôs, à maneira da palavra, como objeto de cultura ou que se oferece, à maneira da imagem, como uma quase-percepção, o ato significativo opera esta retomada como uma atividade temática, onde vem em plena luz o ‘eu falo’, ou o ‘eu imagino’; palavra e imagem se declinam em primeira pessoa, no próprio momento em que eles se realizam na forma da objetividade”¹¹

Para encontrar a possibilidade da compreensão do ato significativo, a fenomenologia viu-se obrigada a formular, ainda que veladamente, uma teoria da expressão. Mediante essa teoria, chegou-se a restituir, na imanência da imagem, o seu conteúdo significativo. Entretanto, esse conteúdo permaneceu como uma unidade ideal que só poderia ser atualizada por uma consciência que se colocasse no universo ideal de significação que ela abriu ao ser enunciada, escrita, sonhada ou desenhada. Se, diferentemente da psicanálise, a fenomenologia fez as imagens falarem, ela não nos deu a possibilidade de compreender sua linguagem.

¹¹ Idem. pp. 77-78.

A obra de Binswanger, segundo Foucault, situa-se nesse ponto onde se confrontam as Investigações Lógicas e a Interpretação dos Sonhos. Ela se desenvolveu como uma preocupação para evidenciar a maneira e o momento em que as formas de expressão encontram, nas estruturas existenciais de indicação, a objetividade de sua significação.

3. O sujeito do sonho e as significações antropológicas da existência

Mediante a análise da retomada por Binswanger da tematização do sonho pela tradição mística, literária e filosófica, Foucault procurou mostrar como a psicanálise freudiana foi insuficiente para a apreensão das significações antropológicas expressas na experiência onírica. Para ele, as pesquisas da psicanálise existencial permitiram, pela atenção dada aos próprios conteúdos existenciais, a compreensão do que pertence à essência do homem. O que tornou possível esse sucesso de Binswanger teria sido sua contribuição para a formação de uma antropologia do imaginário. Na obra de Freud, ainda que o problema do símbolo tenha sido aventado, ele não foi suficientemente desenvolvido para que o leque das possibilidades de significação do sonho pudesse ser explorado.

Como se disse acima, na medida em que Freud interpretou os sonhos somente pelo viés da semântica, as imagens oníricas não puderam ser pensadas como uma experiência específica onde a existência ensaia, desenvolve e expressa suas significações fundamentais. Para isso se tornar possível, foi preciso um trabalho como o de Binswanger onde o caráter propriamente imaginário do sonho foi investigado mediante a análise de suas estruturas de indicação e significação e de suas formas de expressão. A obra de Freud, por sua fixação no desejo como elemento último a que se reduz toda a gama dos sentidos possíveis da narração onírica, desvela os modos de ser do homem, isto é, o que a filosofia alemã contemporânea chamou de *Menschsein*.

Foucault espera, no entanto, que a interpretação dos sonhos resulte na compreensão do *Dasein*, isto é, os modos de ser da existência cujas formas concretas são dadas pelo ser-homem. É aí que pode se encontrar, juntamente com sua historicidade, suas vicissitudes e sua finitude, a transcendência procurada pela antropologia na análise dos fatos humanos. É aí que a liberdade se constitui com um problema onde a psicologia e a filosofia se tornam indiscerníveis. Enquanto se captura do sonho apenas uma significação unidimensional, como o faz a psicanálise, é a uma rapsódia que se reporta a interpretação. Uma rapsódia onde o sujeito já se en-

contra constituído, envolvido por um ambiente em que a objetividade é, supostamente, aquela percebida pela consciência em vigília. Assim, entre todos os personagens, os objetos e mesmo o tempo, o espaço e a luminosidade que as constituem, nas imagens oníricas se supõe um sujeito quase objetivado pela identificação de um desses elementos simbólicos ao próprio agente ativo do sonho. E se essa objetivação não é completa, isso se deve ao processo de sobre-determinação pelo qual o sentido principal da narração se expressa.

Para Foucault, Freud se deu conta de que a interpretação psicanalítica não é capaz de esgotar todos os sentidos do sonho. Prova disso seria a sua constatação de que há um jogo onde essa subjetividade constituída na rapsódia onírica pode trocar de lugar com os demais personagens e aí vislumbrar o seu destino. Mas, justamente por isolar, nesse jogo, o que seria o discurso do próprio sonhador, Freud não foi capaz de evidenciar o momento em que a existência se constitui como subjetividade. Com isso, a análise freudiana permaneceu na dimensão abstrata em que se situa tanto o conhecimento naturalista do homem quanto a reflexão apriorística da natureza humana.

Ao resgatar o sonho como experiência propriamente imaginária, Binswanger teria tornado possível, aos olhos de Foucault, uma abordagem da existência no instante mesmo em que ela se objetiva no mundo e se assume como uma subjetividade. Do ponto de vista da análise das significações antropológicas, a importância de se aceder a esse instante consiste na abertura que ele proporciona para o ultrapassamento da concepção psicanalítica de que no sonho, assim como em certas patologias mentais, dá-se uma regressão identificada a um período da infância ou a uma fase arcaica da evolução: o sonho remontaria a história individual para desvelar o acontecimento traumático em que a patologia teve origem.

Tanto para Foucault quanto para Binswanger, o sonho não pode ser reduzido à crônica da história do indivíduo. Essa sua dimensão narrativa seria secundária em comparação à experiência da existência em sua totalidade; experiência que se pode apreender no fenômeno das repetições de temas e acontecimentos na sequência da produção onírica. Essas repetições podem atestar, como crê a psicanálise, a exatidão dos acontecimentos apreendidos pela interpretação. Mas, com esse método, acede-se apenas às situações anedóticas da vida do indivíduo. Em contrapartida, mediante a análise existencial, as repetições são tomadas como provas de autenticidade, não de episódios circunstanciais, mas de um determinado modo de ser que caracteriza toda a existência do indivíduo.

Enquanto a psicanálise freudiana identifica o sujeito que sonha a um personagem ou a um elemento simbólico em que estaria constituída a subjetividade onírica, Binswanger concebe que a subjetividade que se constitui no sonho está presente em todos os elementos que fazem o seu ambiente, o seu ritmo, o seu conteúdo e o seu drama.

A temporalidade que se revela nesse ambiente não pode se referir à da personalidade fixada no diagnóstico psiquiátrico. Ela é a dimensão na qual a existência está em vias de abandonar seu estado caótico inicial para ascender a uma liberdade constituidora de sua subjetividade e, finalmente, ligar-se novamente ao universo da objetividade na forma de uma livre aceitação de sua pertinência a este universo.

Não é a determinação do sujeito que se desvela no sonho, mas o trabalho da liberdade através do qual a subjetividade se constitui contra o mundo; mundo onde ela se vê presa e indistinta por força das leis da causalidade. Mundo com o qual ela precisa se reconciliar para realizar-se plenamente como existência transcendente:

“O sonho é a existência se cavando em espaço deserto, se quebrando em caos, explodindo em clamor, se agarrando, besta resfolegando nas redes da morte. O sonho é o mundo na aurora de seu primeiro brilho, quando ele ainda é a própria existência e quando ele já não é mais o universo da objetividade.”¹²

Nenhuma estrutura a priori de personalidade se revelaria pela análise do sonho. Se a análise existencial entende que o sonho faz uma abertura para o devir de uma subjetividade em vias de se constituir, é porque ela própria está aberta para a apreensão das significações mais profundas que se inscrevem na trajetória de determinadas condutas das quais o sonho reconstitui os traços recorrentes. Nesses traços se lêem os momentos em que elas vislumbram e assumem o destino que parece lhes pertencer. No pólo oposto, a psicanálise encontra no sonho os traços do passado onde se encontra a causa da personalidade que já se apresenta constituída no diagnóstico psiquiátrico. As virtualidades do simbolismo, privilegiadas pela psicanálise, são repartidas, não como possibilidades semânticas de uma única motivação bio-psicológica, mas como antecipações da decisão pela qual a liberdade se realizará.

¹² Idem. p. 100.

No momento em que esta é objetivada pelo conhecimento psiquiátrico, o sonho já não está mais “em trabalho”: ele já estará preso a uma outra forma de expressão no discurso que o narra e naquele que o interpreta. Parece que somente através de uma análise das estruturas da expressão imaginária se pôde aceder às significações antropológicas fundamentais da existência tal como elas aparecem no sonho.

Pode-se dizer que a razão da insuficiência do método psicanalítico para apreender as significações essenciais da existência se encontra no privilégio que ele concede ao símbolo como chave de todas as significações do sonho. Ele permite um jogo de substituições onde se pode associar os eventos convocados pelas imagens oníricas à própria situação analítica, aos traumatismos primários e à solução catártica da angústia original. Ele permite situar o paciente no desenrolar do drama onírico nos momentos em que o mesmo investe sua própria subjetividade em um elemento qualquer do sonho. Ele permite identificar os arquétipos que definem o universo de representações de uma consciência. O símbolo conduz horizontalmente as associações entre os acontecimentos recorrentes do sonho. Mas ele supõe uma personalidade constituída cujas etapas de formação podem ser indicadas pelo jogo de substituições que ele propicia.

Ora, as significações essenciais da existência se forjam na verticalidade das ligações apreendidas pela interpretação entre os elementos que formam a estrutura do drama onírico.¹³ Essa suposta personalidade encontrada pela interpretação psicanalítica é apenas o resultado de uma objetivação do sujeito; objetivação que diminui a subjetividade agente no desenrolar da experiência onírica e que a fixa na medida em que lhe faz como que a necropsia. Voltando a atenção para a profundidade das implicações entre os elementos do sonho, Binswanger, por sua vez, restituiu a essa dimensão da existência a estrutura própria de sua expressividade. Com isso, ele restaurou o eixo das significações pelas quais a existência expressa decisivamente sua transcendência. O espaço e o tempo onde se desenrola a experiência onírica não são concebidos por ele como produtos de uma imaginação desregrada, um mundo próprio alienado e caído nas leis da causalidade, mas, sim, como as dimensões de um trabalho pelo qual as decisões fundamentais da consciência são elaboradas; trabalho que deixará suas marcas ao longo de toda a existência do indivíduo até o momento em que esta se resolver como epopéia, lírica ou tragédia.

¹³ Parece-nos que aqui se encontra um momento em que Foucault levanta uma frente de combate contra o mesmo tipo de pensamento identificado por Lévi-Strauss como “totemismo”.

No sonho, é a experiência vivida que se desvela em sua historicidade, em sua autenticidade e em sua temporalidade. Na experiência onírica, o tempo e o espaço, como dimensões originárias da existência, definem a estrutura pela qual esta assume uma forma determinada onde se encontra o sentido autêntico de seus movimentos. Foucault nos explica que se deu muita atenção à especificidade do tempo na imaginação onírica enquanto quase nada se falou do espaço que nela se constitui.¹⁴ Para ele, é mediante a análise da estrutura espacial que se pode apreender as significações essenciais da existência. Isso porque é nela que se definem os movimentos e a trajetória do sonho na medida em que este percorre a existência de cabo a rabo. A especificidade de cada forma de existência se dará pela articulação, ao longo de uma trajetória historicamente determinada, de seus movimentos nos eixos espaciais da distância e da proximidade, da luminosidade e da escuridão, da altura e da profundidade. Na medida em que a subjetividade que está em jogo na interpretação do sonho não é a de um personagem menor, mas aquela, radical, que dá fundamento a todas as significações eventuais do sonho, o universo no qual deve-se procurá-la não é o da objetividade, aquele onde a ciência organiza os fenômenos naturais, mas o da existência tal como ela é vivida em sua história.

Esse universo se organiza segundo princípios próprios onde as condições de possibilidade da experiência não são universais e necessárias; o que não significa que ele seja completamente casual. Assim como o espaço objetivo da ciência, o universo da experiência onírica se constitui segundo uma trajetória psicológica e histórica cuja forma definitiva só se completa com a realização da totalidade da existência. Mas, diferentemente do espaço geométrico e do geográfico, o espaço da experiência vivida e do sonho não é o plano, mas a paisagem. No plano, o horizonte, as distâncias, a luminosidade e as coisas se delimitam mutuamente pelas linhas que levam diretamente de um ponto a outro de tal modo que os lugares são fixos e não intercambiáveis.

Na paisagem, as posições das coisas são determinadas pelo movimento do sujeito. Elas são investidas por valores conforme se situem no horizonte longínquo, onde se vislumbram as aventuras, o desconhecido, os perigos, as viagens, as sagas, ou nos limites do familiar, onde se reconhecem o conforto do lar, o repouso e a segurança dados pelo conhecimento da disposição dos objetos que estão ao alcance da mão.

¹⁴ Op. cit.; p. 101.

Segundo a polaridade do claro e do escuro, as coisas que se oferecem ao olhar no espaço da paisagem evocam os valores do nivelamento e da socialização, da função e do uso.

Finalmente, segundo a polaridade da altura e da profundidade, o espaço pode assumir o valor do entusiasmo e da alegria, da realização e da serenidade ou, ao contrário, o da tristeza e da queda, da vertigem, do fracasso, da alienação e da inautenticidade.

Ao longo da história do indivíduo, esses valores podem ser perturbados pelas experiências negativas que ele vive. As imagens oníricas em que há uma justaposição do longínquo e do próximo ou uma fusão entre o espaço escuro e o luminoso ou, ainda, uma partilha inconciliável entre a altura e a profundidade expressam as diversas formas de perturbação desses valores bem como o abandono pelo indivíduo de sua existência autêntica em favor de uma conduta de recusa, de rompimento com o espaço real e de um estado de inautenticidade¹⁵. Pela análise da situação do sujeito em seu próprio sonho, liberam-se os movimentos pelos quais esses valores se articulam uns com os outros e a direção para onde tende a trajetória da história individual. E, ao invés de etapas de uma existência anterior do sujeito, as experiências que são evocadas pelos movimentos da subjetividade onírica no espaço originário do sonho indicam as coordenadas dessa trajetória pela qual a existência define suas significações fundamentais e abre para si, no mundo da objetividade em que ela pode ou não se reconhecer, o devir de sua liberdade ou a sua perda irreparável.

De todo modo, a importância da interpretação do sonho reside no desvelamento desse ensaio pelo qual a existência, mantendo-se ainda em seu mundo próprio, prepara-se para reunir-se ao mundo concreto e histórico onde ela deverá se realizar. Pois parece que é por esse trabalho experimental que ela manifesta primordialmente os sentidos essenciais em que se reconhece. Ora, é neste ponto, segundo Foucault, que a análise fenomenológica das dimensões originárias da existência precisa ser completada por uma antropologia da arte, pois é preciso que se explique como tais dimensões se realizam e constituem formas concretas e historicamente determinadas. Mediante o trabalho de Binswanger, vieram à luz os atos expressivos pelos quais se dá a concretização das formas essenciais da existência humana bem como os movimentos pelos quais a existência realiza sua temporalidade. Assim, a

¹⁵ Idem. pp. 101-105.

antropologia parece ter encontrado seus fundamentos no universo onde a imaginação expressa os sentidos da existência.

No eixo onde jogam as polaridades da distância e da proximidade, a existência apresenta a épica como seu sentido principal; não se pode, contudo, ter acesso, através da análise desse eixo de significações, à temporalidade originária da existência. Do mesmo modo, não se pode ter acesso a esta temporalidade pela análise das polaridades da luz e da escuridão, onde o sentido principal da existência é a lírica. Isso porque, no primeiro caso, a temporalidade que se desvela é apenas a cronologia dos deslocamentos espaciais e, no segundo, a dos ritmos e das alternâncias. Uma e outra se restringem ao mundo do homem, aos seus episódios fortuitos em que a condição humana já recebeu um estatuto moral.

Somente as polaridades da altura e da queda nos escandem a temporalidade onde a existência ainda está se desafiando no tempo sem ter sido domesticada. Na medida em que é neste eixo de significações que se vislumbra o destino, a existência aí se revela principalmente como tragédia. Portanto, somente mediante a análise dos movimentos dessa temporalidade é que se pode verificar a autenticidade ou a inautenticidade das formas concretas da existência.

Autênticas são aquelas que ligam a liberdade à necessidade do mundo, sem, entretanto, abandonar sua transcendência. As **inautênticas**, por sua vez, abandonam-se à sua historicidade interior; desligando-se do tempo real, elas se deixam levar pelos determinismos. Em ambos os casos, todavia, não se trata de uma história natural onde algo como uma essência psíquica, sã ou patogênica, esteja fadada a uma realização irresistível. Trata-se dos movimentos pelos quais a liberdade perfilou-se ao longo de sua própria história e se decidiu, finalmente, por uma determinada maneira de “temporalizar” a existência. São estes movimentos que deverão constituir a trajetória da existência. Tendo esta trajetória como fundo, cada ato expressivo poderá liberar-nos sua significação essencial e a direção dessa trajetória. O conjunto desses atos nos expõe a existência em toda sua completude.

Foi pela observação dessa dinâmica que a análise de Binswanger esquivou-se à redução psicológica e pôde, assim, restituir a linha sobre a qual se move a liberdade humana. A oposição da ascensão e da queda se mostra como a mais originária entre as três polaridades analisadas por Foucault. Isso porque é somente ela que nos indica a temporalidade autêntica da existência. É somente nessa temporalidade originária que o problema do devir se coloca para o sujeito; é aí que o sonho se revela como uma das dimensões fundamentais para inserção da existência em uma determinada historicidade. Pois, é pela imaginação onírica que o devir é assu-

mido seja como desvelamento da existência em sua plenitude, seja como antecipação da morte. Pode ser, também, que o devir aí seja assumido como uma negação radical da existência finita, como a projeção de uma existência acima do mundo, eterna. A partilha entre autênticas e inautênticas permite a compreensão, não das formas aprioristicamente concebidas, mas das formas concretas da existência em sua historicidade, a qual pode ser vivida como apego ou como desprendimento da transcendência ao mundo, como realização dessa transcendência no mundo ou como queda em um universo fantástico e sinistro.

É esta partilha que também permite a compreensão dos ritos obsessivos e dos atos de ruptura do **Eu** consigo mesmo: uns e outros são formas pelas quais a existência se defende contra a ameaça da morte iminente; nestes casos, o sonho não antecipa a morte como a realização serena da trajetória existencial, mas como uma espécie de catástrofe, uma “nadificação” do devir. Para Foucault, aqueles movimentos e esta partilha assinalam que é a existência, por sua própria iniciativa, que vem se inscrever, ou não, nos determinismos da doença. Ao contrário dos psiquiatras, ele não vê na trajetória das formas inautênticas da existência, a justificação para considerar a doença mental como um processo objetivo:

“O psiquiatra esquece que é a própria existência que constitui essa história natural da doença como forma inautêntica de sua historicidade e o que ele descreve como a realidade em si da doença é apenas um instantâneo tomado sobre esse movimento da existência que funda sua historicidade no próprio momento em que ela se temporaliza.”¹⁶

No lugar de uma realidade em si da doença, as análises de Binswanger descobriram, segundo Foucault, uma teoria do imaginário onde todas as dimensões significativas da existência vêm oferecer um fundamento à antropologia. Mas, entre todas, somente a dimensão da ascensão e da queda torna possível o acesso às formas ainda não constituídas da existência. As demais dimensões nos oferecem apenas as modalidades do ser-homem, as situações circunstanciais da presença ao mundo, mas não sua autenticidade e sua historicidade. Este nos parece ser um dos aspectos mais relevantes do problema que, através da análise de *Sonho e Existência*, Foucault procurou se colocar não apenas no momento em que escreveu a *Introdu-*

¹⁶ Idem. p. 109.

ção citada aqui tantas vezes, mas, ao longo de todas as suas pesquisas e, particularmente, em *História da loucura*: como o conhecimento do homem e a problematização da subjetividade podem ser empreendidos sem que se explore apenas as dimensões da antropologia; como se pode interrogar a própria existência em seu sentido absolutamente originário? Com isso, parece-nos que Foucault concebe a tarefa da filosofia como uma reflexão concreta, despojada de a priori; uma reflexão do ser e da liberdade que pode tomar uma das dimensões mais ínfimas da existência, como é o caso da imaginação onírica, para liberar o pensamento contemporâneo de seu apego ao sentido como resíduo último e fundamental das relações da transcendência e da necessidade e, ao mesmo tempo, mediante a análise dos movimentos da imaginação e dos atos de expressão, aceder ao fundamento ontológico de ambos.

A Introdução de Foucault é uma antecipação do privilégio que os seus próprios livros irão conceder à idéia de que os processos de subjetivação não são definidos de antemão pela natureza nem pela razão reguladora da história, mas são processos descontínuos, anônimos, movidos, de certa forma, pelo acaso e, entretanto, coerentes e sistemáticos. Privilégio que, em nosso entender, visou a aceder aos movimentos pelos quais a liberdade faz as experiências mais originárias possíveis antes de se investir em uma forma determinada. Seria mediante tais movimentos que a liberdade encontraria sua mais plena satisfação e, não, na realização de um sentido essencial que se manteria alienado, ao longo da existência, nos mecanismos da psicologia individual.

4. O sonho e a realidade

Assim como o sujeito do sonho não pode ser reduzido a um de seus personagens simbólicos, a realidade a que se referem as imagens oníricas não pode ser reportada exclusivamente à percepção imediata e cotidiana da consciência em vigília. O trabalho desenvolvido por Binswanger para realizar a passagem da antropologia para a ontologia também exigiu, segundo Foucault, uma inversão das perspectivas familiares no centro das relações teóricas da imaginação e da realidade. Ora, tanto a psicanálise quanto a filosofia contemporânea entenderam que o real é a condição primeira da imaginação. Se essa maneira de pensar não é de toda falsa, ela não dá conta, porém, do essencial que está em jogo nessas relações. Para Foucault, não é no resgate de determinadas imagens arcaicas, de fantasmas ou de certos mitos hereditários, resquícios de uma percepção antiga, que se realiza o trabalho da interpretação do sonho. Do mesmo modo, ele entende que o sonho, não como uma sim-

ples modalidade da imaginação, mas como sua condição de possibilidade, não é apenas uma atividade da **consciência imaginativa**, tal como esta foi concebida por Sartre. Nessa concepção, se retoma a idéia clássica de que a imagem está associada a um determinado conteúdo perceptivo; essa ligação podendo ser negativa ou positiva. A imaginação, para Sartre, teria na ausência desse conteúdo sua condição de possibilidade¹⁷. Tal conteúdo é invocado pela consciência para suprir os seus desejos, mas se apresenta como irreal, embora permaneça submisso aos poderes da consciência e, por isso, se ofereça como uma quase-realidade ao olhar. Para Foucault, essa noção de imaginação como miragem não corresponde aos movimentos da liberdade em direção à existência. A ausência desse conteúdo não torna necessária sua invocação e sua proximidade, ainda que possa suscitar o desejo de sua presença. O que se irrealiza na imaginação não é o seu objeto ou conteúdo perceptivo, mas o próprio sujeito, na medida em que este remonta as linhas de sua existência para se reunir ao mundo em que sua própria presença é simultânea à desse objeto desejado. Esse é um movimento pelo qual a liberdade escapa às limitações do mundo onde tal objeto é necessariamente excluído. Em compensação, ele incorpora o mundo à liberdade que o dirige de modo que o próprio mundo, em toda sua extensão, passa a ser declinado em primeira pessoa. As implicações dessa inversão de perspectiva são fundamentais para a consideração do sonho como uma das formas pelas quais a consciência desvela para si os movimentos essenciais de sua existência. Ao considerar o sonho como a condição de possibilidade da imaginação, Foucault contesta as noções de que sonhar é somente produzir imagens, evadir-se para um outro mundo ou passear pelas margens possíveis do mundo real. Os movimentos pelos quais a consciência, em sua liberdade, investe o mundo com sua presença não indicam que ela se fecha em um mundo particular, imanente, do qual ela conhece todas as dimensões. Não há, da mesma maneira, a realização de uma transcendência pela qual, a consciência, extrapolando seu mundo particular, arranca o mundo exterior de sua opacidade e o torna objetivo, isto é, enquadrado nas determinações lógicas do conhecimento. Uma espécie de aprendizado ocorre na trajetória que esses movimentos traçam. Mas o saber que aí se adquire não é da ordem do desconhecido. Trata-se da descoberta de seu próprio destino, na medida em que eles desvelam a lei do coração. Assim, a imanência e a transcendência que estão em jogo na atividade onírica se constituem pela pertinência do sujeito ao mundo, pela colonização de todos os quadrantes do mundo pelo Eu que se irrealiza nessa atividade. Entretanto, o que aí se tem em vista não é o mundo, nem os elementos que, nele,

¹⁷ Idem. p. 110.

constituem a alteridade. É a própria subjetividade que, na tentativa de romper as limitações do universo no qual está historicamente amarrada, descobre sua solidão e tenta fundar sua liberdade. Tal é o sentido fundamental do sonho, na medida em que ele é uma experiência absolutamente específica: o desvelamento dos movimentos originários dessa liberdade e de sua ancoragem em seu próprio destino. Por isso, o importante na imaginação onírica não é o encontro da consciência com o objeto ausente, mas o sentido que ela confere a este encontro imaginado. Aí, contudo, não entra o trabalho do juízo, mas o da liberdade, na medida em que esta habita o imaginário, onde os valores fundamentais são outros que o dever e a virtude. Pode-se falar de uma certa potência como uma possível estrutura organizadora da liberdade que se move no sonho, mas Foucault procura não reduzir isso à libido para não dar a essa noção um estatuto de essência natural. Para ele, certamente se trata da existência em uma dialética pela qual o caos inicial dá lugar à subjetividade, na ocasião em que esta se libera das leis da necessidade, e, em seguida, reconcilia-se com elas na seqüência do percurso que se completará na morte. É por essa razão que o imaginário é totalmente habitado pela presença do sujeito. Ele é a dimensão em que se dá a cosmogonia do Eu, mas aquela em que todo o conjunto de sua existência é vislumbrado. A morte aí não é uma negação, mas o índice dessa presença absoluta, e o suicídio, a expressão de um desejo de preencher o mundo todo com essa existência que me pertence:

“O suicídio não é uma maneira de redescobrir o mundo ou eu (moi), ou os dois conjuntamente; mas de redescobrir o momento originário em que eu (je) me faço mundo, onde o espaço ainda não é direção da existência e o tempo, movimento de sua história.”¹⁸

Para Foucault, apenas uma antropologia da imaginação pode dar fundamento na psicologia à ética do suicídio. Isso porque esse ato é a forma mais aguda da imaginação e, como tal, não pode ser pensado em termos de supressão, do mesmo modo que a realidade evocada no sonho não pode ser pensada em termos de ausência. Tanto em um caso como no outro, a irrealidade que serve de fundo à imaginação é a recusa que devolve o mundo aos seus gonzos e retira da liberdade os poderes que ela emprega em seu esforço para transformar os traços indicadores daquela ausência em um mundo onde seu objeto forma, com a consciência imaginadora,

¹⁸ Idem. p. 113.

um universo mais significativo do que aquele em que essa co-presença é excluída. Essa recusa, entretanto, possui algo de positivo na proporção em que ela é o apoio onde o sujeito assenta seus desejos, suas expectativas, seus prazeres e suas dores. O que não implica dizer que essas projeções sejam falsas, mas, sim, imaginárias. O falso se funda no índice negativo da realidade enquanto o imaginário tem como base as virtualidades que se inscrevem nos movimentos do desejo em direção ao mundo e através dele. Mesmo na ocasião em que a percepção do objeto desejado ou sonhado é atual, a consciência não cessa de imaginar. Ela não supõe, ao lado do conteúdo dessa percepção, uma outra imagem, negadora da realidade percebida e conforme aos ideais da consciência. Essa presença atual do Outro é, para a imaginação, a mesma que preenche o seu universo, mas aí, o que aparece não é a representação clássica de um objeto e, sim, o sentido originário da presença, o que define para o sujeito o tipo de necessidade afetiva que ela supre, o acontecimento que poderá determinar ou não uma inflexão na trajetória de sua existência:

“O imaginário não é um modo da irrealidade, mas, sim, um modo da atualidade, uma maneira de tomar em diagonal a presença para fazer surgir as suas dimensões primitivas.”¹⁹

Mais acertada do que a concepção sartreana, a tese de G. Bachelard, segundo Foucault, nos mostra como a imaginação opera no próprio íntimo da percepção. Mediante esse labor, produz-se uma transmutação do objeto percebido em objeto contemplado. Entretanto, essa tese é limitada, aos olhos de Foucault. Ela reduz esse trabalho ao movimento pelo qual a imagem, por si mesma, vem se inscrever na dinâmica da imaginação. Ora, não se pode confundir imagem e imaginação. A primeira se presta muito bem ao papel de substituto da realidade enquanto a outra faz emergir o significado do encontro da existência, conduzida por sua irresistível liberdade, e da realidade evocada pela consciência. A imagem é uma forma cristalizada, onde se finge identificar as direções da existência traçadas pela imaginação às dimensões do espaço e do tempo do objeto percebido. Ao contrário do que se crê tradicionalmente, a imagem não é o ápice da imaginação, mas sua interrupção e sua alteração. Ela me devolve, necessariamente, à minha percepção atual:

¹⁹ Idem. p. 114.

“É por isso que o ‘como se’ da imagem transforma a liberdade autêntica da imaginação em fantasia do desejo; assim como ela imita a percepção por uma quase presença, a imagem imita a liberdade por uma quase-satisfação do desejo.”²⁰

A imaginação, por sua vez, não se esgota na precariedade do simulacro. Ao contrário, ela é tanto mais fértil quanto maior for sua capacidade de destruir as analogias e as metáforas. Sua força não reside na repetição do objeto percebido, mas na identificação dos traços que constituem o seu mundo **originário**, isto é, aquele onde se dá a cosmogonia e a realização da liberdade. Assim, segundo Foucault, a riqueza da poesia não depende do número de metáforas que ela constrói, mas de sua capacidade de fazer com que as semelhanças se anulem mutuamente e permitam, então, a continuação dos movimentos pelos quais ela medita sobre a identidade. A supressão da imaginação pela imagem é justamente o que caracteriza o fantasma mórbido e algumas das formas rudimentares de alucinação. Neste sentido, o trabalho de uma psicoterapia deveria ser o da liberação da imaginação e, não, o de um esforço para interromper os seus movimentos. A idéia de que o sonho é uma rapsódia de imagens corresponde a concepção de que, por traz delas, há uma realidade reprimida onde residiria a essência da subjetividade. Segundo Foucault, essa concepção se funda justamente na suposição de que imagem e imaginação estão imbricadas na mesma trama. De fato, para ele, a imagem participa da imaginação somente como recurso da consciência em vigília para restituir para si os movimentos da atividade onírica. Ela é uma apreensão, sob o modo da visibilidade, de alguns dos momentos dessa atividade:

“A análise de um sonho a partir das imagens que a consciência em vigília fornece deve justamente ter por objetivo ultrapassar essa distância da imagem à imaginação, ou, se quisermos, operar a redução transcendental do imaginário.”²¹

²⁰ Idem. p. 115.

²¹ Idem. p. 117.

Mas, no próprio desenrolar do sonho, não há, no sentido próprio, uma subjetividade constituída e, sim, uma experiência de subjetivação. Isso é o que Freud parece ter pressentido quando ele se deu conta de que o sentido do sonho não podia ser retirado do conteúdo das imagens. Ao constatar que os fantasmas escondem mais do que mostram, Freud teria observado que eles constituem apenas um compromisso marcado por inúmeras contradições. Ora, para Foucault, esse compromisso não envolve o recalque e a censura nem as pulsões instintivas e o material perceptivo, mas o movimento da imaginação e a adulteração desse movimento pela imagem. O livro de Binswanger traçou um percurso em que a redução transcendental do imaginário corresponde à passagem de uma antropologia do sonho para uma ontologia da imaginação, de modo que toda sua problemática consistiu em uma abordagem da existência na medida em que esta pode ser pensada como os movimentos de uma presença originária em um mundo que está em vias de se constituir. Parece-nos que a idéia dessa passagem habita o texto de História da Loucura além de ter sido objeto de um diálogo entre o autor de Signos e o de O pensamento selvagem. Por isso, não acreditamos que sejam meras coincidências as semelhanças entre as reflexões de Merleau-Ponty, Lévi-Strauss e Foucault em torno do humanismo no pensamento contemporâneo.

Bibliografia

- FOUCAULT, M.; *Introduction*, in Binswanger (L.), *Le Rêve et l'Existence* (trad. J. Verdaux), Paris, Desclée de Brouer, 1954. pp. 9-128. In *Dits et écrits I*. pp. 65-117.
- *Dits et écrits 1954-1988 par Michel Foucault; édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, 1994.*
- *Maladie mentale et psychologie*; Paris, P.U.F. , 1962.
- *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1976.
- KANT, Emmanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique; traduction de M. Foucault*; Paris : Vrin, 1991.
- LÉVI-STRAUSS; Claude. *La pensée sauvage*. Paris : Plon; 1962.
- MERLEAU-PONTY, M. *De Mauss à Claude Lévy-Strauss*; in *Éloge de la philosophie et autres essais*; Paris, : Gallimard, 1953 et 1960. pp. 123-142.

O ACABAMENTO DA METAFÍSICA DO SUJEITO EM NIETZSCHE

Wanderley J. Ferreira Jr.¹

Resumo: Procura-se explicitar aqui, a partir da leitura heideggeriana de Nietzsche, em que medida a vontade de potência objetiva-se no reino planetário da técnica, transformando o pensamento nietzscheano no lugar onde a metafísica chega ao seu fim mediante a realização de suas últimas possibilidades. Para tanto, procura-se expor alguns aspectos fundamentais da interpretação heideggeriana de Nietzsche, particularmente de alguns termos, tais como: niilismo, vontade de potência e além-do-homem. Após esse percurso, talvez consigamos compreender melhor em que sentido, para Heidegger, Nietzsche ao conceber a totalidade do ente sob a ótica do valor, ou seja, a partir da perspectiva da Vontade de potência, não faz mais que legitimar o pensamento calculador e a dominação incondicional da totalidade do ente, tornando-se assim um legítimo herdeiro da metafísica cartesiana que ela pretendia superar.

Introdução

Aqui está em questão a leitura que o filósofo Martin Heidegger (1889-1976) propõe de Nietzsche, situando-o como o último metafísico, que teria consumado o reinado do sujeito cartesiano sobre a totalidade do ente naquilo que seria uma metafísica da vontade de potência. Ora, acredito que antes de explicitar qualquer perspectiva de análise e interpretação do pensamento nietzscheano, caberia perguntar: como ler esse discípulo do deus Dioniso, que ama a máscara e se dissimula com um estilo aforismático e metafórico? Giles Deleuze e François Lyotard, na esteira de Maurice Blanchot, propõem uma tese, no mínimo ousada – o pensamento de Nietzsche seria refratário em relação a qualquer comentário. A relação de seu texto com o exterior não passa pela mediação da consciência, da representação, seria uma relação imediata. As palavras não significariam coisas, mas intensidades, fluxos por onde se passa algo. Deleuze sugere, pois, que façamos a experiência de conectar o texto de Nietzsche com a força exterior pela qual ele faz passar algo, no-

¹ Doutorando em Filosofia Contemporânea pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP.

vas intensidades. O próprio Nietzsche, lembra-nos Deleuze, aconselha: “se você quiser saber o que eu quero dizer, encontre a força que dá um sentido, um novo sentido ao que eu digo”.²

Em se tratando de Nietzsche, portanto, não importaria o tipo de interpretação e apropriação que se poderia fazer de seu pensamento, mas estar atento à exigência que o filósofo fazia a si mesmo e aos seus futuros leitores – um certo direito ao contra senso. Enfim, segundo Deleuze, o que Nietzsche nos exigiria seria aceitarmos o fato de estarmos no mesmo barco - um barco a deriva que nos colocaria no âmbito de uma certa experiência de desterritorialização³. O leitor mais atento de Nietzsche, e certamente Heidegger é um deles, percebe as contradições que saltam de um texto quase sempre de caráter fragmentário. Contudo, essas contradições diluem-se no horizonte do perspectivismo proposto pelo filósofo - a aproximação de uma mesma questão a partir de diversas perspectivas. Nesse sentido, as contradições aparentes do texto acabam sendo uma consequência natural de uma pluralidade de perspectivas adotadas em relação aos mesmos problemas.

Não tenho a pretensão de decidir aqui se Heidegger está entre os leitores que Nietzsche tanto esperava - aqueles que têm o Dom da ruminação. Basta-me apenas não desvirtuar o pensamento dos autores aqui em questão. Pensamentos que, para Nietzsche, chegam como o destino, sem causa, sem razão, sem consideração, sem pretexto, estão aí como o raio, tão terríveis, tão repentinos, tão convincentes, tão outros... Em alguns momentos do texto, como contra-ponto à interpretação heideggeriana de Nietzsche, serão feitas referências a alguns autores que ressaltam aspectos do pensamento nietzscheano que seriam negligenciados por Heidegger. O fato é que para compreendermos a leitura que Heidegger faz de Nietzsche é preciso, antes de mais nada, elucidar a natureza do diálogo que o filósofo procurou manter, não apenas com Nietzsche, mas com toda tradição filosófica.

Notas:

² Cf. Deleuze, 1985, p. 62.

³ Cf. Deleuze, 1985, p. 62.

I. O ENCONTRO COM NIETZSCHE

Ao se tentar explicitar a natureza do diálogo que Heidegger manteve com Nietzsche e outros pensadores fundamentais da história da metafísica, devemos ter sempre em mente o que o filósofo disse numa passagem de *Brief über den Humanismus* (1947):

“Néscia é toda refutação no campo do pensar essencial. A disputa entre pensadores é a “disputa amorosa” da questão mesma (a questão do sentido do Ser). Ela auxilia-os alternadamente a penetrar na simples participação no Mesmo (Ser), a partir do qual eles encontram a docilidade no destino do Ser”.⁴

Não se sabe de maneira precisa quando Heidegger teria lido Nietzsche pela primeira vez. O certo é que ele tomou contato com o filósofo nos anos de formação na Universidade de Friburgo (1909-1914), particularmente com a publicação póstuma de alguns fragmentos reunidos sob o título *Vontade de Potência*⁵ (1906). Esse texto servirá de ponto de partida para os cursos sobre Nietzsche ministrados entre 1936 e 1946⁶. Já em 1915, na conferência *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*⁷. Heidegger faz alusão a uma vontade de potência própria à filosofia. No período de Marburgo (1923-1927), Nietzsche parece haver desaparecido completamente do centro das preocupações de Heidegger, dando lugar a Aristóteles, Kant e Husserl. Nietzsche, por sua vez, influencia cada vez mais a *Lebensphilosophie* e a filosofia do valor. Certamente, a recusa de Heidegger da filosofia do valor do neokantismo (Windelband e Rickert) retarda um confronto mais prolongado com aquele filósofo (Nietzsche) que concebia a totalidade do ente sob noção de valor e propunha uma transvaloração de todos os valores (*Umwertung alles Wertes*). Entretanto,

⁴ Cf. Heidegger, 1987, p. 159.

⁵ Em algumas passagens de seus cursos sobre Nietzsche, Heidegger já denunciava o caráter duvidoso dessa suposta “obra póstuma” de Nietzsche. Sabemos que até a década de 1950 essa obra era o instrumento de trabalho disponível aos estudiosos de Nietzsche até ser desmascarada pelas pesquisas de Karl Schlechta como uma coletânea mal organizada de alguns fragmentos póstumos.

⁶ Com base nesses cursos que Heidegger proferiu sobre Nietzsche nos anos 30 e 40, Habermas em seu *Discurso Filosófico da modernidade* pretendeu investigar de que modo o filósofo vai integrando o messianismo dionisíaco na empresa que tem por objetivo franquear o limiar do pensamento pós-moderno mediante uma superação imanente da metafísica.

⁷ Cf. Heidegger, *Frühe Schriften*. (GA 01).

to, mesmo durante a década de 20, apesar do silêncio em relação a Nietzsche, o estilo deste ainda exerce seu fascínio sobre Heidegger, como bem o demonstra essa passagem de um curso de 1925 sobre o "Conceito de Tempo": "A pesquisa filosófica é e permanecerá ateísmo. Pois, ela se pode permitir a arrogância do pensamento... e precisamente em um tal ateísmo a filosofia torna-se, como disse certa vez um grande pensador, a gaia ciência (fröhliche Wissenschaft)".⁸

Em *Sein und Zeit* (SZ) (1927) encontram-se escassas referências a Nietzsche. Mesmo assim, Heidegger sustenta que sua interpretação de Nietzsche deve ser compreendida à luz da experiência fundamental de *Sein und Zeit*. No ensaio *Nietzsches Wort: Gott ist tot*⁹, Heidegger adverte que sua explicação de Nietzsche coloca-se na esfera de apreensão que permitiu a analítica existencial de *Sein und Zeit*. Ora, a experiência fundamental de *Sein und Zeit* é a experiência do esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit*)¹⁰, que é ele mesmo esquecido ao longo da história da metafísica. No horizonte desse esquecimento do Ser, Nietzsche será concebido como aquele que volta a metafísica contra si mesma ao realizar suas possibilidades extremas sem, contudo, romper os limites da própria metafísica. O fato é que somente nos anos 30 e 40, Heidegger irá estabelecer um enfrentamento real com o pensamento nietzscheano.

Outro grande intérprete de Nietzsche, Wolfgang Müller-Lauter, em seu ensaio *A doutrina da Vontade de poder em Nietzsche*¹¹, contrapõe-se a essa leitura de Heidegger que pretende atribuir um lugar específico à filosofia de Nietzsche na história da metafísica. Para Müller-Lauter, existiria algo mais do que o esgotamento das possibilidades extremas da metafísica na filosofia de Nietzsche. Em Nietzsche, segundo o autor, teríamos a destruição da metafísica a partir dela mesma. Müller-Lauter concorda com Heidegger que Nietzsche permanece metafísico quando pensa, por exemplo, a doutrina do eterno retorno como suprema aproximação do ser e do devir. Mas o que lhe parece essencial é que por trás dessas aparentes fachadas

⁸ Cf. Heidegger, 1997. (*Der Begriff der Zeit* Conferência pronunciada para a sociedade de teólogos de Marburgo – Julho de 1924. Publicada nos Cadernos de Tradução da USP, n. 2, 1997)

⁹ Cf. *Hölzwege*. GA 05.

¹⁰ **Esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit*):** Exprime o espaço histórico da existência ocidental instaurado pela manifestação do Ser sob o binômio do Velamento-desvelamento. A História da Metafísica é a história do esquecimento do Ser, que é velado na existência cotidiana e esquecido na história da Metafísica ocidental.

¹¹ Cf. MÜLLER-LAUTER, 1997.

sempre de novo erigidas, a metafísica cai por terra fulminada pelo pluralismo e dinamismo do pensamento nietzscheano¹².

Entretanto, ao colocar em questão a interpretação que Heidegger faz de Nietzsche ou de qualquer outro pensador, devemos atentar para o fato de que, para o filósofo, designar a metafísica com o nome de um pensador, não significa que ela seja sempre a produção e propriedade desse pensador como indivíduo. Os pensadores dizem e pensam o Ser na medida em que a verdade do Ser foi-lhes confiada pelo próprio Ser como Dom. Nesse sentido, para Heidegger, o pensar e o dizer de pensadores como Nietzsche não são simples modos de ver de um homem isolado e atormentado, ou simples expressões de um pensador de um tempo indigente, mas "...ressonâncias da história ainda ignorada do Ser na fala que o homem historial profere enquanto sua própria linguagem" [Die Gedanke eines Denkers vom Range Nietzsches sind der Widerklang der noch nicht erkannten Geschichte des Seins in dem Wort, das der geschichtliche Mensch als seine Sprache spricht]¹³. Assim, o que estaria em causa para Heidegger, não seria propriamente uma simples exposição das articulações internas do pensamento de Nietzsche, mas compreender de que natureza é essa época na história do Ser que constrangeu o filósofo a pensar o que pensou e a falar o que falou.

O horizonte em que se movimentará a meditação heideggeriana sobre Nietzsche foi desvelado pelo próprio filósofo em seu Discurso de Reitorado (1933), quando pergunta se a existência alemã estaria apta a assumir a grande decisão que se impõe diante do veredictum de Nietzsche - "Deus está morto" (*Gott ist tot*)¹⁴. Essa "boa nova", observa Heidegger, teria lançado o manto do abandono sobre o homem no mundo dos entes. Com a morte de Deus, caem por terra todos os fundamentos da Metafísica, da Religião e da moral. Doravante, existem apenas perspectivas ou formações de dominação que lutam para se imporem como sendo o lugar da verdade.

Para Heidegger, Nietzsche seria, portanto, o signo do fim de uma época e, ao mesmo tempo, o arauto de um novo começo na história do Ser. Seu dizer e seu pensar se constituiriam no ponto de partida para uma nova época do pensamento do Ser. Em *Was heisst Denken?* (1951/52), Heidegger admite que Nietzsche, mais que qualquer outro pensador, via e tomava como tarefa a necessidade de ultrapassar o seu tempo. Talvez, observa Heidegger, ele tenha sido o primeiro a ver o perigo (Ge-

¹² Cf. Müller-Lauter, 1997, p. 52-53.

¹³ Cf. Heidegger, 1971, p. 40 (GA 6.2)

¹⁴ Cf. Nietzsche, *Gaia Ciência*. §125.

fahr) que se avizinhava nessa incondicional dominação do homem sobre o globo terrestre; o primeiro a colocar questões tais como: estaria o homem preparado para exercer seu domínio incondicional sobre a terra?¹⁵

Apesar desse reconhecimento da “originalidade” de Nietzsche, alguns anos antes, em sua obra Nietzsche II, mais precisamente na primeira frase do capítulo VI intitulado Nietzsches Metaphysik (1940), Heidegger afirmava que o pensamento nietzscheano possui a mesma natureza metafísica do pensamento ocidental que se desenvolveu desde Platão – “Das Denken Nietzsches ist gemäss allem Denken des Abendlandes seit Platon Metaphysik”¹⁶. Nietzsche, entretanto, seria aquele pensador no qual essa tradição teria realizado suas últimas possibilidades na metafísica da Vontade de potência¹⁷. Na concepção de Heidegger, essa metafísica se desdobraria em cinco termos fundamentais: vontade de potência, niilismo, eterno retorno do mesmo, Além-do-homem¹⁸ e transvaloração de todos os valores (justiça). A Vontade de potência seria a palavra para o ser do ente enquanto tal, ou seja, para a essência do ente. Niilismo é o nome para a história da verdade do ente assim determinada. O Eterno retorno do mesmo designaria o modo como o ente é em sua totalidade, a existência do ente. O Além-do-homem, por sua vez, caracterizaria a humanidade exigida por esta totalidade do ente. Justiça é a essência da verdade do ente enquanto vontade de potência¹⁹. Esses cinco termos seriam, segundo Heidegger, as faces ou máscaras em que aparece a metafísica de Nietzsche. Entretanto, alerta-nos o filósofo, uma verdadeira compreensão desses cinco termos capitais da metafísica nietzs-

¹⁵ Cf. Heidegger, 1962, p.53. (Cf. Was Heisst Denken? GA 08).

¹⁶ Cf. Heidegger, 1971, p. 257. (GA 6.2)

¹⁷ A expressão “*metafísica da Vontade de potência*” deve ser compreendida, segundo Heidegger, levando-se em conta o duplo aspecto do *genitivus objectivus* e *subjectivus*. A metafísica de Nietzsche, como qualquer outra metafísica, tem a pretensão de se pronunciar sobre a verdade do ente em sua totalidade, tendo por objeto a *Vontade de potência*, na medida em que esta constitui o caráter fundamental do ente em sua totalidade. Entretanto, a *Vontade de potência* determina, ao mesmo tempo, a essência do homem, estando assim na base do empreendimento humano de mobilizar o ente em sua totalidade, ou seja, ela fundamenta uma metafísica da qual ela é o *subjectum*. “*A Vontade de potência é o objeto e o sujeito da metafísica dominada pela noção de valor*”. (Cf. Heidegger, 1971, p. 75. GA 6.2).

¹⁸ O termo “*super-homem*”, tradução mais popular referente ao *Übermensch* usado por Nietzsche, principalmente no livro “*Assim Falou Zaratustra*”, não é uma tradução tão fiel ao termo alemão. Pode-se confundir facilmente o termo “*super-homem*” com qualquer noção contemporânea de um homem com plenos poderes sobre os demais, e até poderes extra-humanos, o que não é o caso do *Übermensch* nietzscheano, por isso preferimos a terminologia “*Além-do-Homem*”, que talvez esteja mais próxima àquilo que Nietzsche queria expressar com este *tipo*, que é uma etapa além do próprio homem, que alia a força à brandura.

¹⁹ Cf. Heidegger, 1971, p. 260. (GA 6.2)

cheana implicaria uma experiência profunda e originária do momento da história do Ser inaugurado por nossa época.²⁰

Após essa breve tentativa de explicitação da natureza do diálogo que Heidegger procurou manter com Nietzsche, passarei à exposição de alguns pontos da leitura que o filósofo faz do niilismo, da vontade de potência e do além-do-homem.

II. O NIILISMO ENQUANTO LÓGICA DA HISTÓRIA CIDENTAL

Em Der Europäische Nihilismus, curso de 1940 publicado na já referida obra Nietzsche (1962), Heidegger procura deixar claro que, para Nietzsche, o niilismo compreenderia toda história do Ocidente. A partir dessa perspectiva, o advento da ciência e da Técnica nada mais faria senão levar esse niilismo à sua plenitude no mundo objetivado e estéril do cálculo. O niilismo designaria, assim, o movimento historial que reinou através dos séculos precedentes e reinará por muito tempo ainda. Esse movimento, segundo Heidegger, pode ser expresso brevemente mediante as palavras: “Deus está morto.”²¹ Essa sentença anuncia que o Deus cristão perdeu seu poder sobre o ente e sobre a destinação do homem. Ao anunciar a morte de Deus, Nietzsche torna-se, assim, o arauto da eliminação de qualquer instância supra-sensível. Doravante, todos os valores, normas, princípios, regras e objetivos erigidos acima do ente para dar-lhe um sentido caíram por terra. “O niilismo é esse processo historial pelo qual o supra-sensível perde sua soberania e se esvazia de tal forma que o ente, ele mesmo, perde seu valor e seu próprio sentido. O niilismo é a história do ente mesmo através da qual a morte do Deus cristão se faz dia lentamente, mas inevitavelmente.”²²

O niilismo seria, assim, o resultado nefasto da colocação de um ser no além, no supra-sensível, no outro-mundo, que será a medida de todas as coisas sensíveis desse mundo. A Tese do Outro-mundo, o mundo-verdade criado pelos filósofos e moralistas, implica que a existência é algo culpado e que, portanto, deve ser justificada e redimida em função de uma realidade transcendente. Nietzsche denuncia essa inversão, reclama para o homem e a terra tudo aquilo que as metafísicas e

²⁰ Cf. Heidegger, 1971, p. 40. (GA 6.2).

²¹ Cf. Heidegger, 1971, p. 33. (GA 6.2).

²² Cf. Heidegger, 1971, p. 32. (GA 6.2)

as religiões projetaram no além. A Fórmula de Nietzsche é amor fati - inocentar a existência, afirmando-a mesmo na dor e no sofrimento.²³

Em *Der Wille zur Macht* (1900), Nietzsche afirma:

"O 'outro mundo', tal qual aparece verdadeiramente na história é caracterizado por quais atributos? Com os estigmas do preconceito filosófico, moral e religioso. O 'outro mundo', tal qual ressaí desses fatos, é sinônimo de não-ser, do não-viver, do desejo de não viver. Aspecto de conjunto: o instinto da lassidão de viver e não o da vida, criou o 'outro mundo'. Consequência: a filosofia, a religião e a moral são sintomas de decadência..."²⁴

Acontece que esse outro-mundo foi aniquilado com a morte de Deus. Uma vez que, para Nietzsche, o nome de Deus seria também o nome para o metafísico, o supra-sensível, o transcendente. O anúncio: Deus está morto, diz, então, que não há mais o outro-mundo. Não apenas Deus, mas também seu lugar (a transcendência) foram banidos. Essa radicalização do niilismo operada pela morte de Deus, exigiria, na perspectiva nietzscheana, uma transvalorização de todos os valores (*Umwertung alles Wertes*), pois mesmo quando se rompe com o nome de Deus, a estrutura platônico-cristã (sensível/supra-sensível) ainda continua modelo. Em seu lugar surgem outros valores tais como: a lei moral (Kant), a autoridade da razão, o progresso, a felicidade da maioria, a cultura, a civilização tecnológica, etc.

Para Heidegger, esse niilismo levado às últimas consequências e que prega: a inversão/transvalorização dos valores mais altos; a inversão do platonismo, como esquecimento do mundo e da vida; a destruição dos valores cristãos como um platonismo para o povo, não seria o superador da metafísica. Ele seria seu fruto mais trágico e o guia para aquele que quer penetrar no verdadeiro niilismo que jaz na essência da metafísica, enquanto história do esquecimento do Ser, que se consuma na Era da Técnica.

Heidegger constata que, embora os fragmentos póstumos conservados não nos ofereçam uma compreensão completa da concepção nietzscheana do fenômeno do niilismo europeu²⁵, existiriam alguns fragmentos importantes sobre a essência do niilismo e suas consequências, principalmente aqueles que foram escritos nos dois

²³ Cf. Nietzsche, 1994, I.

²⁴ Cf. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, p. 240.

²⁵ Cf. Heidegger, 1971, p. 39-40. (GA 6.2)

últimos anos de lucidez do filósofo, os anos de 1887 e 1888. Esse é o caso do fragmento póstumo intitulado Ruína dos valores cosmológicos (1887/1888), publicado como fragmento 12 na discutível obra *Der Wille zur Macht*²⁶. Heidegger comenta esse fragmento à luz de uma nota de Nietzsche da mesma época que diz o seguinte: "Que significa o niilismo? Que os valores supremos se desvalorizaram. Falta o objetivo. Falta a resposta à questão para quê?" [*Was bedeutet Nihilismus? – Dass die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf des das Warum?*]²⁷. Nessa breve passagem, o niilismo é visto como um processo de desvalorização no curso do qual os valores supremos caem por terra.

Na seção A do referido Fragmento 12, Nietzsche assinala algumas das causas psicológicas do fenômeno do niilismo. Uma primeira causa psicológica do niilismo estaria no fato do homem compreender que não há finalidade no devir. Só existe um puro devir, onde nada devém, a não ser o próprio devir. Se a totalidade do ente tivesse um fim, um objetivo, um sentido, este já teria sido atingido, e mesmo assim o homem não teria o papel de sujeito nessa tarefa.

"Niilismo é então o tomar consciência do longo desperdício de força, o tormento do em vão, a insegurança, ... agora se concebe que com o vir-a-ser nada é alvejado, nada é alcançado... Portanto, a desilusão sobre uma pretensa finalidade do vir-a-ser é a causa do niilismo - seja em vista de um fim bem determinado, seja, universalizando a compreensão da insuficiência de todas as hipóteses finalistas até agora, que concernem ao conjunto da evolução (o homem não mais como co-laborador, menos ainda como centro do devir)"²⁸

Uma segunda causa psicológica do niilismo advém quando se percebe que não há unidade no vir-a-ser. O homem tem necessidade dessa crença numa espécie de unidade e organização do devir, para que surja nele esse sentimento profundo de conexão e dependência diante de um todo infinitamente superior a ele, enfim, para que ele possa sucumbir diante de um Deus misericordioso. Assim, para que o homem possa crer em seu próprio valor como mestre e senhor da totalidade do ente, torna-se necessário que ele busque e se iluda de ter encontrado um fim e uma unidade no devir: "O bem do universal exige o abandono do indivíduo... mas, vede,

²⁶ Cf. Heidegger, 1971, p. 45. (GA 6.2)

²⁷ Cf. Heidegger, 1971, p. 42. (GA 6.2)

²⁸ Cf. Heidegger, 1971, p. 50. (GA. 6.2). (Cf. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Fr. 12, XV)

não há um tal universal! No fundo o homem perde a crença em seu valor, quando através dele não atua um todo infinitamente valioso, isto é, ele concebeu um tal todo, para poder acreditar em seu valor.”²⁹

Uma terceira causa psicológica do niilismo estaria na condenação desse mundo do vir-a-ser (sem finalidade e unidade) como sendo uma ilusão e na invenção do outro-mundo (Hinterwelten) - o mundo verdade. A criação desse mundo supra-sensível, mais real e verdadeiro, dá-se mediante a depreciação desse mundo aqui em baixo, desqualificado como reino da errância. Entretanto, o homem não tarda a descobrir que esse outro mundo é também uma criação sua: algo humano, demasiadamente humano. Assim, a terceira forma de niilismo advém justamente quando se percebe que esse “mundo-verdade” não passa de uma invenção humana. Com essa destruição do supra-sensível, resta apenas esse mundo como única realidade, como campo possível de uma nova instituição de valores por um novo tipo de homem.³⁰ “Desse ponto de vista admite-se a realidade do vir-a-ser como única realidade, proíbe-se a si toda espécie de via dissimulada que leve a ultramundos e falsas divindades – mas não se suporta esse mundo, que já não se pode negar...”³¹

Portanto, quando se compreende que o caráter global da existência não pode ser interpretado com as categorias de fim, unidade e verdade, experiencia-se um sentimento de ausência de valor, uma completa e absoluta falta de fundamento para a crença num outro-mundo mais verdadeiro, “as categorias fim (Zweck), unidade (Einheit), ser (Sein)... com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez retiradas por nós – e agora o mundo parece sem valor (Welt wertlos)”³². Assim, o niilismo não se limitaria a um fato psíquico (vivência) na consciência de alguns indivíduos particulares³³, mas concerne ao modo como o um

²⁹ Cf. Heidegger, 1971, p. 50-1. (GA 6.2). (Cf. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Fr. 12, XV)

³⁰ Cf. Heidegger, 1971, p. 66-7. (GA. 6.2).

³¹ Cf. Heidegger, 1971, p. 51. (GA. 6.2). (Cf. Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*, Fr. 12, XV)

³² Cf. Heidegger, 1971, p. 51. (GA 6.2) (Cf. Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*, Fr. 12, XV)

³³ O que Nietzsche entende por Psicologia certamente não se limita a uma exploração científico-experimental dos processos psíquicos que tem como modelo a Física. Em Nietzsche, a psicologia não se limita ao homem, ela estende-se, não apenas ao reino vegetal e animal, mas a todo devir enquanto *Vontade de potência*. “Psicologia significa interrogar sobre o psíquico, quer dizer o vivente no sentido dessa vida que determina todo devir no sentido da *Vontade de potência*” (Cf. Heidegger, 1971, p. 53. GA 6.2). Ora, se a *Vontade de potência* constitui o ser de todo ente, então, a psicologia em Nietzsche tem o sentido da metafísica, pois ela se pronuncia sobre o ente em sua totalidade. A psicologia enquanto doutrina da *Vontade de potência* torna-se o lugar das questões metafísicas fundamentais, na medida em que no homem, sob a fisionomia do *Além-do-homem*, a *Vontade de potência* desenvolve toda sua essência, (Cf. Heidegger, 1971, p. 54. GA 6.2).

fato psíquico (vivência) na consciência de alguns indivíduos particulares³⁴, mas concerne ao modo como o homem estabelece e sustenta suas relações com a totalidade do ente, cujo caráter fundamental é *Vontade de potência* e que hoje apresentase como estoque de reserva disponível ao poder provocador da técnica.

Na seção B do referido fragmento 12, Nietzsche deixa claro que a ruína dos valores cosmológicos não atinge o mundo enquanto tal. O fato de não podermos aplicarmos as categorias de finalidade, unidade e verdade ao mundo, não seria motivo para desvalorarmos o todo, o mundo do devir. Esse mundo, doravante, deixa de ser objeto de apreciação por parte dos valores até então em vigor, tornando-se assim o lugar para uma nova instauração de valor, para novas avaliações que avaliam a partir do que é nobre e forte. Mas em que medida esse processo de ruína de todos os valores supremos, que caracteriza o niilismo, seria um processo em nossa história ocidental que teria como resultado o domínio planetário da técnica? Segundo Heidegger, tal questão só poderá ser respondida se soubermos antes o que significa o valor em geral, desvelando, ao mesmo tempo, sua relação intrínseca com o cálculo.³⁵

De onde adviria esse modo de pensar de Nietzsche que aprecia tudo conforme valores, que concebe a si mesmo como apreciação de valores e toma por tarefa uma nova instituição de valores? Enfim, o que entenderia Nietzsche por valor?³⁶ Heidegger informa-nos que em *Der Wille zur Macht* (1900) existe uma anotação de 1888 de número 715 que responderia a tal questão: “O ponto de vista do valor é o ponto de vista das condições de conservação e do aumento/acréscimo em relação às formações complexas de duração relativa à vida no interior do devir [Der Gesichtspunkt des Wert is der Gesichtspunkt von Erhaltung, Steigerungs – Bedingungen in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des werdens]³⁷. O valor seria assim caracterizado pelo próprio Nietzsche como um ponto de

³⁴ O que Nietzsche entende por Psicologia certamente não se limita a uma exploração científico-experimental dos processos psíquicos que tem como modelo a Física. Em Nietzsche, a psicologia não se limita ao homem, ela estende-se, não apenas ao reino vegetal e animal, mas a todo devir enquanto *Vontade de potência*. “Psicologia significa interrogar sobre o psíquico, quer dizer o vivente no sentido dessa vida que determina todo devir no sentido da *Vontade de potência*” (Cf. Heidegger, 1971, p. 53. GA 6.2). Ora, se a *Vontade de potência* constitui o ser de todo ente, então, a psicologia em Nietzsche tem o sentido da metafísica, pois ela se pronuncia sobre o ente em sua totalidade. A psicologia enquanto doutrina da *Vontade de potência* torna-se o lugar das questões metafísicas fundamentais, na medida em que no homem, sob a fisionomia do *Além-do-homem*, a *Vontade de potência* desenvolve toda sua essência, (Cf. Heidegger, 1971, p. 54. GA 6.2).

³⁵ Cf. Heidegger, 1971, p. 46. (GA. 6.2).

³⁶ Cf. Heidegger, 1971, p. 101 (GA 6.2).

³⁷ Cf. Heidegger, 1971, p. 83. (GA 6.2).

vista para... qualquer coisa. Heidegger sustenta que esse modo de visar e avaliar é um cálculo. Toda maneira de avaliar, de calcular, funda-se sobre uma apreciação. Toda apreciação implica um cálculo – calcular é computar sobre qualquer coisa. "Calcular significa então o fato de colocar as condições de tal modo que as condições condicionem o ser do ente enquanto tal ..." ³⁸. O cálculo é por essência o caráter fundamental do fato de apreciar, pelo qual tudo isso que é estimado e apreciado como condicionante tem o caráter de valor.

Mas em que momento o re-presentar o ser do ente torna-se um cálculo e uma apreciação de valor em sua essência? Segundo Heidegger, a partir do momento em que o representar do ente enquanto tal torna-se esse representar que incondicionalmente coloca sobre si mesmo e que a partir de si e por si decide de todas as condições de ser. Portanto, há um momento, para Heidegger, em que o caráter fundamental do ente assumirá uma essência tal que ela mesma exige o cálculo e a apreciação como uma necessidade essencial do ser do ente. Isso se produz lá, onde o caráter fundamental do ente se manifesta como Vontade de potência. ³⁹ O valor seria, assim, um quantum de força que se apodera das coisas conforme uma vontade de negar ou afirmar a vida. A que visa esse modo de calcular? É o próprio Nietzsche quem diz: "O ponto de vista do valor é o ponto de vista das condições de conservação e aumento/acréscimo..." Trata-se aqui da conservação e do aumento da potência.

"A potência é essa qualquer coisa que visa o valor... a coisa cuja a conservação e o aumento encontram-se submetidos à certas condições. Os valores são as condições com as quais a potência enquanto tal se vê obrigada a computar. Calcular o acréscimo da potência, a intensificação do grau de potência cada vez atingido, eis a essência da Vontade de potência. ⁴⁰

Os valores são, portanto, condições da Vontade de potência que ela mesma coloca para si, visando sua conservação e intensificação. Heidegger observa, entretanto, que pensar o niilismo exclusivamente a partir da noção de valor, como o fez Nietzsche, deixa impensada sua essência, além de propor um conceito niilista do próprio niilismo. "O conceito nietzscheano de niilismo é em si mesmo um conceito

³⁸ Cf. Heidegger, 1971, p. 186. (GA 6.2).

³⁹ Cf. Heidegger, 1971, p. 234. (GA 6.2).

⁴⁰ Cf. Heidegger, 1971, p. 85. (GA 6.2).

niilista. A despeito de toda sua perspicácia, Nietzsche não chega a reconhecer a essência do niilismo, pela razão de desenvolver o conceito unicamente a partir da noção de valor, enquanto processo de desvalorização dos valores supremos". ⁴¹

A predominância da noção de valor na história da metafísica traz implícita, segundo Heidegger, uma noção de Ser que impõe uma determinada interpretação da totalidade do ente, preparando, assim, o advento do domínio planetário da técnica ⁴². Para Heidegger, essa predominância da noção de valor conduziria, por exemplo, a colocar como tarefa da metafísica futura, como o fez Nietzsche, uma transvalorização de todos os valores. "Nietzsche concebe o conjunto da filosofia ocidental enquanto um modo de pensar em valor e computar com valor... O Ser, a propriedade de ser do ente se interpreta, doravante, como Vontade de potência". ⁴³ As próprias categorias da razão aparecem, em Nietzsche, como valores cosmológicos (finalidade, unidade, verdade, ser) que expressariam determinado quantum de força condicionada por uma determinada Vontade de potência (afirmativa ou negativa). Assim, os momentos fundamentais da história da metafísica não fariam senão a linguagem da Vontade de potência – a tradição filosófica torna-se a história da instituição de valores que, na maioria das vezes, condenou a existência em função de um outro-mundo supostamente mais real e verdadeiro

1. A superação do niilismo

Heidegger constata que Nietzsche não se contenta em apenas enumerar as formas em que o niilismo se desenvolve historicamente, seu objetivo seria fazer da experiência da plenitude do niilismo a via para uma transvalorização de todos os valores. Assim, o estado de um mundo sem-valor após a queda dos valores cosmológicos não é definitivo, como bem o demonstra a seção B do Fr. 12, na qual Nietzsche teria esboçado aquelas que seriam as consequências da ruína desses valores.

Depois que desvalorarmos essas três categorias (Unidade, Finalidade, Verdade), a demonstração de sua inaplicabilidade ao todo não é mais nenhum fundamento para desvalorarmos o todo. Resultado: A crença nas categorias da razão é a causa do niilismo - medimos o valor do mundo por categorias, que se referem a um mundo puramente fictício.

⁴¹ Cf. Heidegger, 1971, p. 49. (GA 6.2).

⁴² Cf. Heidegger, 1971, p. 55. (GA 6.2)

⁴³ Cf. Heidegger, 1971, p. 90. (GA 6.2).

Resultado final: todos os valores com os quais até agora procuramos tornar o mundo estimável para nós e afinal, justamente com eles, o desvaloramos, daí eles se demonstram inaplicáveis – todos esses valores, recalculados psicologicamente, são resultados de determinadas perspectivas de utilidade para a manutenção e intensificação de formações humanas de dominação: e apenas finalmente projetados na essência das coisas. É sempre ainda a hiperbólica ingenuidade do homem – colocar a si mesmo como sentido e medida de valor das coisas.”⁴⁴

Portanto, após colocar sob suspeita a validade e a universalidade dos valores cosmológicos, uma nova relação com a totalidade do ente é postulada a partir de um novo princípio instituidor de novos valores – a Vontade de potência. Para Heidegger, trata-se de calcular com novos valores. Não é por acaso que Nietzsche fala aqui de resultados – não há resultado senão ali onde se calcula, lembra-nos Heidegger. “De fato a *démarche* do pensamento de Nietzsche enquanto niilista é um cálculo;... é isto que nos diz a conclusão final: ‘todos esses valores, recalculados psicologicamente, não são senão resultados de... É de um cálculo psicológico de valores que se trata, no qual nós mesmos somos colocados na linha de contagem’.”⁴⁵

Assim, a destituição dos valores supremos, que caracterizaria o niilismo de nossa época, é já a preparação para uma nova instituição de valores em um mundo, doravante, sem-valor. Entretanto, uma nova instituição de valores não implica simplesmente colocar novos valores no lugar dos que até então prevaleciam. A transvaloração dos valores supremos significa que não há mais lugar para a transcendência projetada em um outro mundo. Desaparece qualquer possibilidade de hispostasiar novos valores num outro mundo que não seja este mundo do devir. Torna-se necessário aqui, segundo Heidegger, um novo princípio de instituição de valor, um novo estado de consciência, ou seja, é preciso um novo cálculo. “A transvaloração de todos os valores até então dominantes deverá se efetuar e organizar a partir do mais alto grau de uma consciência particular em relação à essência dos valores e à sua instituição. Assim compreendida, a nova instituição acaba, enfim, de arruinar os valores precedentes.”⁴⁶

Se concebermos a história ocidental como um crescente processo de decadência, de desvalorização dos valores supremos, então veremos que o niilismo não é

⁴⁴ Cf. Heidegger, 1971, p. 71. (GA 6.2). (Cf. Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*, Fr. 12, XV)

⁴⁵ Cf. Heidegger, 1971, p. 71-2. (GA 6.2).

⁴⁶ Cf. Heidegger, 1971, p. 73. (GA 6.2).

a causa de tal decadência, mas sua lógica interna que impera ao longo dessa história. “O termo niilismo indica um movimento historial que remonta a um tempo considerável antes de nós e vai além de nós mesmo, estendendo-se num distante futuro. [Der Name Nihilismus weist in eine lang hinter uns herkommende und weit über uns hinausgreifende geschichtliche Bewegung].”⁴⁷ Eis porque, segundo Heidegger, a compreensão da essência do niilismo não consiste num mero conhecimento de fenômenos historicamente presentes e demonstráveis como niilistas, mas em compreender as etapas e os estados de tal fenômeno, desde o início da desvalorização até a transvaloração necessária, explicitando, ao mesmo tempo, a origem dos valores supremos que devem ser transvalorados.⁴⁸

Para Nietzsche, a origem dos valores supremos seria a moral do “homem bom”. Foi a moral rancorosa dos escravos que colocou os valores supremos como incondicionados e determinantes da própria vida. A impotência em exercer a potência exige que o homem eleve seu olhar para um outro mundo, buscando ali o sentido de sua mísera e curta existência. A hiperbólica ingenuidade do “homem bom” faz com que ele não veja e não compreenda que esses valores supremos são colocados pela Vontade de potência como condições de sua própria existência. “O homem bom projeta, sem saber, os valores fora dele mesmo e nessa projeção os erige como algo em si. Isso que é unicamente condicionado pelo homem mesmo, ele o toma inversamente como o incondicionado que reivindica o homem com certas exigências.”⁴⁹

Para Nietzsche, o homem não deve mais se escravizar nem se alienar, submetendo-se como um estrangeiro a isso que ele mesmo criou. O homem deve deixar de se conceber como um miserável escravo face ao ente em sua totalidade, instaurando sua soberania sobre o real. Somente assim, a Vontade de potência torna-se o princípio de uma nova transvaloração de valores, para o qual os objetivos não passam de meios cujo único fim seria sua própria intensificação. Essa ausência de objetivo revelaria, segundo Heidegger, a essência da metafísica da Vontade de potência que sustêm a soberania incondicional do homem sobre o real. Para Heidegger, o exercício dessa potência se configuraria hoje no reino planetário da técnica.⁵⁰

⁴⁷ Cf. Heidegger, 1971, p. 80. (GA 6.2).

⁴⁸ Cf. Heidegger, 1971, p. 90. (GA 6.2).

⁴⁹ Cf. Heidegger, 1971, p. 99. (GA 6.2).

⁵⁰ Cf. Heidegger, 1971, p. 123. (GA 6.2)

Mas qual seria, na concepção de Heidegger, os aspectos fundamentais dessa metafísica da Vontade de potência? E qual a natureza desse além-do-homem anunciado pelo profeta Zarathustra, que estaria destinado a exercer uma soberania absoluta sobre o real? As respostas à tais questões podem nos auxiliar a esclarecer em que medida, para Heidegger, a metafísica da vontade de potência, ao conceber a totalidade do ente sob o ponto de vista do valor, leva a suas últimas consequências o controle do real pelo pensamento calculador, exigindo assim um tipo específico como o além-do-homem.

III. A METAFÍSICA DA VONTADE DE POTÊNCIA

Para Heidegger, a visão nietzscheana do caráter da totalidade do ente como Vontade de potência seria a "...experiência fundamental de um pensador... que se vê constringido a pronunciar isso que o ente é a cada vez na história de seu ser. Todo ente é, tal como é e naquilo que é, Vontade de potência."⁵¹

No capítulo VI (Nietzsches Metaphysik) de sua obra Nietzsche II, Heidegger inicia sua leitura da expressão Vontade de potência desautorizando as concepções habituais da mesma. Vontade, por exemplo, não deve ser entendida aqui como uma mera faculdade humana do querer que aspiraria qualquer coisa. Por sua vez, potência não deve ser confundida com o exercício cotidiano da violência. A partir dessa interpretação rasteira e distorcida, a expressão Vontade de potência se expressaria num sentimento de deficiência, na medida em que ela não teria aquilo que quer – a potência. Tais interpretações, segundo Heidegger, deformam o sentido autêntico de um dos termos fundamentais da metafísica de Nietzsche.⁵²

Entretanto, Müller-Lauter ressalta que a própria interpretação heideggeriana da vontade de potência como princípio metafísico em Nietzsche seria equivocada, na medida em que Heidegger concebe uma unidade na vontade de potência que se manteria através da constante superação de si, o que, por sua vez, exigiria que a totalidade do ente se manifestasse como eterno retorno do mesmo. Para Heidegger, Nietzsche acaba se pronunciando sobre a totalidade do ente ao conceber sua essência como vontade de potência e sua existência como eterno retorno do mesmo. Contudo, Müller-Lauter considera que o todo em Nietzsche só se dá como caos. O ente

⁵¹ Cf. Heidegger, 1971, p. 35-7. (GA 6.2).

⁵² Cf. Heidegger, 1971. (GA 6.2)

enquanto tal não é mais fixável. Não teria, portanto, sentido falar de qualquer fundamento do ente em Nietzsche.⁵³

Para Heidegger, um primeiro olhar essencial ao conteúdo da expressão Vontade de potência teria sido lançado por Nietzsche na segunda parte do seu Zarathustra, na passagem intitulada "Da superação de si". Ali, o profeta do Além-do-homem sentencia:

É a vossa vontade e são vossos valores que vós assentastes no rio do vir-a-ser; uma antiga Vontade de potência é o que denuncia a mim aquilo que é acreditado pelo povo como bem e mal. (...) Mas para entenderes minha palavra de Bem e de Mal: para isso quero dizer-vos ainda minha palavra da vida, e do modo de todo vivente. (...) Mas onde encontrei vida, ali ouvi falar a obediência. Todo vivente é um obediente. E isto em segundo lugar: manda-se naquele que não pode obedecer a si próprio. Tal é o modo do vivente. (...) Onde encontrei vida, ali encontrei Vontade de potência; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor.⁵⁴

A própria vida, portanto, seria o caráter fundamental da Vontade de potência. Tudo que é vida é Vontade de potência, ou seja, onde há vida, há vontade de conservação e engrandecimento de vida. E tudo isso que não é senão conservação da vida, não passa de decadência e declínio da potência.⁵⁵ A Vontade de potência seria, pois, "vontade de durar, de crescer, de vencer, de estender e intensificar a vida. É o mais forte de todos os instintos, o que dirige a evolução orgânica"⁵⁶. Nesse sentido, observa Heidegger, é a totalidade do ente que é constituída e mantida por essa vontade que sujeita tudo ao ciclo infundável do nascer e do perecer, enfim, o próprio mundo é em sua essência Vontade de potência.

" Este mundo é um monstro de força sem começo nem fim, uma quantidade de força brônzea que não se torna nem maior nem menor, que não se consome, mas só se transforma, imutável no seu conjunto (...) Força em toda parte, é jogo de forças e ondas de forças, uno e múltiplo simultaneamente acumulando-se aqui, enquanto se reduz ali, um mar de forças agitadas que provocam sua própria tempestade, transformando-se eternamente num eterno vaivém, com imensos anos de

⁵³ Cf. Müller-Lauter, 1997, p. 70.

⁵⁴ Cf. Heidegger, 1971, p. 264-5. (GA 6.2)

⁵⁵ Cf. Heidegger, 1971, p. 264. (GA 6.2 - Cf. Hölzwege.GA 05)

⁵⁶ Cf. Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*, p. 63.

retorno (...)...quereis um nome para esse universo, uma solução para todos os enigmas? Uma luz até para vós, os mais ocultos, os mais fortes, os mais intrépidos de todos os espíritos, para vós homens da meia noite? Este mundo é o mundo da Vontade de potência e nada mais! E vós também sois esta Vontade de potência e nada mais...⁵⁷

Heidegger nos faz notar que alguns dos fragmentos póstumos, arbitrariamente expostos na obra *Der Wille zur Macht*, concebem a Vontade de potência não como um ser ou um devir, mas como um Pathos: “ela é o fato elementar de onde resultam um devir e uma ação...”.⁵⁸ Querer é querer ser senhor, querer ser obedecido. Mas o que significaria aqui comandar? Comandar aqui, segundo Heidegger, é dispor das possibilidades, das vias e dos meios do agir eficaz. Aquele que comanda, ao obedecer esse poder de dispor dos meios do agir eficaz, obedece a si mesmo. Assim, a essência da potência poderá ser concebida por Heidegger como vontade de vontade, que comanda e dispõe da possibilidade de agir de forma eficaz e que exige que a totalidade do ente, determinada como estoque de reserva disponível, manifeste-se no eterno retorno do mesmo transfigurado no ciclo perverso da produção-consumo.⁵⁹ Mas qual seria a relação essencial entre esses dois termos fundamentais em Nietzsche: Vontade de potência e eterno retorno do mesmo?

No capítulo IV de sua obra Nietzsche II, intitulado *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht*, Heidegger procura jogar alguma luz sobre a conexão entre a metafísica da Vontade de potência e a doutrina do Eterno Retorno em Nietzsche. Heidegger alega que para compreendermos tal conexão, torna-se necessário considerar os seguintes pontos: que o pensamento do Eterno Retorno antecipa historialmente o pensamento da Vontade de potência; que na unidade essencial desses dois pensamentos, a metafísica, sob o ponto de vista de seu acabamento, diz sua última palavra e que essa unidade de essência entre o Eterno Retorno e a Vontade de potência, ao permanecer não pronunciada, funda a Era do niilismo perfeito, ou seja, a Era do mais perfeito absurdo.⁶⁰ Essa conexão essencial entre Vontade de potência e eterno retorno pode tornar-se mais explícita se considerarmos o seguinte: esse devir, sem unidade e finalidade, é o modo de ser do ente cujo caráter é Vontade de potência, cujo único fim é sua própria intensificação. “Devir é o ultrapassamento

⁵⁷ Cf. Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*, p. 290.

⁵⁸ Cf. Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*, p. 242. (§297).

⁵⁹ Cf. Heidegger, 1971, p. 266-7. (GA 6.2)

⁶⁰ Cf. Heidegger, 1971, p.9 -11. (GA 6.2)

pela potência do degrau a cada vez atingido. Na linguagem de Nietzsche, devir entende o estado de movimento reinante a partir da Vontade de potência ela mesma, enquanto que caráter fundamental do ente.”⁶¹

Aqui a própria essência da Vontade de potência, enquanto ultrapassamento incessante de si, parece exigir como única realidade o eterno retorno. O que devém é o Mesmo nele mesmo. Assim, dirá Heidegger, “o pensamento de Nietzsche pensa a constante consistência do devir do que devém na única presença do repetir-se do mesmo.” [Nietzsches Gedanke denkt die ständige Beständigkeit des Werdens des Wedenden in die eine Anwesenheit des Sich-wiederholens des Identischen].⁶² Nesse sentido, Nietzsche não marcaria o ponto de enfraquecimento ou de ultrapassamento da metafísica e, conseqüentemente, da própria era da técnica. Seu pensamento, na verdade, representaria o aprofundamento e o acabamento do projeto da metafísica de um incondicional controle sobre o real.⁶³

O fato é que Heidegger, as vezes, parece negligenciar aspectos importantes do pensamento nietzscheano ao remeter a relação entre Vontade de potência e eterno retorno para o âmbito da distinção escolástica entre essentia e existentia⁶⁴. A Vontade de potência diria o que o ente é quanto à sua constituição, ou seja, quanto à sua essência. E o eterno retorno do mesmo diria o como é necessário que seja o ente cuja a essência é Vontade de potência. Uma Vontade que, segundo Heidegger, já estaria presente na vontade de certeza que perpassaria a metafísica moderna desde Descartes.⁶⁵ Mas como seria possível conceber Nietzsche um legítimo herdeiro da tradição cartesiana? É o que tentaremos mostrar a seguir.

⁶¹ Cf. Heidegger, 1971, p. 216. (GA 6.2).

⁶² Cf. Heidegger, 1971, p. 12. (GA 6.2)

⁶³ Cf. Heidegger, 1971, p. 13. (GA 6.2)

⁶⁴ Toma-se difícil, por exemplo, aceitar apressadamente a correlação estabelecida por Heidegger entre Vontade de potência /Eterno Retorno e Essentia/Existentia a partir mesmo do que diz Nietzsche quando introduz a doutrina do Eterno retorno na *Gaia Ciência*: “Oh! Peso formidável - E se, durante o dia ou à noite, um demônio te seguisse à mais solitária de tuas solidões e te dissesse: - Esta tua vida, tal qual a vives atualmente, é preciso que a revivas ainda uma vez e uma quantidade inumerável de vezes e nada haverá de novo, pelo contrário! - É preciso que cada dor e cada alegria, cada pensamento e cada suspiro, todo o infinitamente grande e infinitamente pequeno de tua vida aconteça-te novamente, tudo na mesma seqüência e mesma ordem - esta aranha e esta lua entre o arvoredo e também este instante e eu mesmo; a eterna ampulheta da existência será invertida sem detença e tu com ela, poeira das poeiras! ... (Cf. *Gaia Ciência*, §341)

⁶⁵ Cf. Heidegger, 1971, p. 34. (GA 6.2)

1. A Vontade de Certeza como forma preliminar da Vontade de potência

A tarefa agora seria tentar esclarecer em que medida a vontade de certeza cartesiana poderá ser interpretada como uma forma preliminar da Vontade de potência e, portanto, do domínio incondicional do homem sobre o real, que alcançaria sua plenitude na Era da técnica. Para tanto, retomarei alguns tópicos da crítica nietzscheana ao Cogito cartesiano mostrando em que medida Heidegger perceberia uma coesão interna entre a posição de ambos, colocando a metafísica da Vontade de potência como consumação do sonho cartesiano de um pleno controle do homem sobre a natureza e o cosmos. Embora a experiência cartesiana do Ser como representação de um subjectum fundado na certeza de si pareça distante do caráter da Vontade de potência, é o próprio Nietzsche que explica a proposição cartesiana “cogito, ergo sum” como uma vontade de verdade, que não passaria de uma forma da Vontade de potência. É isso que diz Zaratustra aos mais sábios dos sábios.

“Vontade de verdade é como se chama para vós, ó mais sábios dos sábios, o que vos impele e vos torna fervorosos? Vontade de que seja pensável tudo o que é: assim chamo eu vossa vontade de verdade! Quereis antes tornar pensável tudo o que é: pois duvidais, com justa desconfiança, de que seja pensável...Quereis criar ainda o mundo diante do qual podereis ajoelhar-vos: assim é vossa última esperança e embriaguez...”⁶⁶

A metafísica cartesiana seria, portanto, uma metafísica da Vontade de potência, ainda que inconscientemente.⁶⁷ Outrora, observa Heidegger, a via da salvação e do conhecimento (doutrina) eram estabelecidas de forma imutável; na época moderna, o decisivo é justamente a busca de novas vias, novas fundamentações para o conhecimento do mundo e do homem. A proposição cartesiana do Eu penso, portanto, exprimiria não apenas a primazia do Eu humano, mas uma nova atitude e posicionamento do homem diante do ente em sua totalidade. Agora o homem se sabe absolutamente certo enquanto ente cujo ser é o mais certo e o mais fá-

⁶⁶ Cf. Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*, p. 237.II.

⁶⁷ Cf. Heidegger, 1971, p. 236. (GA 6.2)

cil de ser conhecido. “O homem torna-se o fundamento e a medida colocada por ele para fundar e medir toda certeza e toda verdade” [Der Mensch wird zu dem von ihm selbst gesetzten Grund und Mass für alle Gewissheit und Wahrheit].⁶⁸

Essa certeza que constitui o fundamento da nova liberdade humana está expressa no Cogito ergo sum. O Cogito, doravante, é a certeza indubitável sobre a qual se funda toda verdade cuja essência é a certeza.⁶⁹ Assim, para Heidegger, faria parte da essência da metafísica moderna o fato do homem tornar-se medida e centro do ente. “O homem é isso que fundamenta todo o ente, quer dizer, em sentido moderno, é a base de toda objeção, de toda representabilidade: o subjectum [Der Mensch ist das allem Seienden, d. h. neuzeitlich aller Vergegenständlichung und Vorstellbarkeit Zugrundeliegende, das subiectum].⁷⁰ A metafísica da Vontade de potência, por sua vez, seria a realização das últimas possibilidades desse domínio incondicionado sobre o real preconizado pela metafísica cartesiana.

Heidegger reconhece que o impulso inicial dos tempos modernos dado por Descartes e o início da história de seu acabamento com Nietzsche são extremamente diferentes. Contudo, essa diferença exterior atestaria que há no fundo uma identidade essencial entre esses dois pensamentos. É somente sobre o terreno da metafísica cartesiana, sustenta Heidegger, que Nietzsche pôde voltar seu pensamento contra Descartes, levando ao seu acabamento a posição metafísica cartesiana na metafísica da Vontade de potência.⁷¹ Tese difícil de aceitar se considerarmos o projeto de Nietzsche de uma transvaloração de todos os valores, mediante o qual o filósofo denuncia a consciência de si cartesiana como falsa e sua evidência como sendo uma ilusão. No devir cósmico (sem unidade, finalidade e verdade), para Nietzsche, o acontecimento humano não passa de um evento insignificante e banal em meio a um mundo que é pura Vontade de Potência. Assim, o Cogito cartesiano, enquanto fundamentum inconcursum que garante a certeza no conhecimento e a segurança no controle do ente em sua totalidade, é destronado quando se descobre, com Nietzsche, o quão lamentável, sem finalidade e gratuito é o intelecto humano dentro do cosmos:

“ Houve eternidades em que ele não estava, quando de novo ele estiver passado, nada terá acontecido...não há para aquele intelecto humano nenhuma missão mais

⁶⁸ Cf. Heidegger, 1971, p. 109. (GA 6.2).

⁶⁹ Cf. Heidegger, 1971, p.143. (GA 6.2)

⁷⁰ Cf. Heidegger, 1971, p. 54. (GA 6.2).

⁷¹ Cf. Heidegger, 1971, p. 150. (GA 6.2)

vasta, que conduzisse além da vida humana... ele é humano ... O intelecto como meio de conservação do indivíduo desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam... No homem essa arte do disfarce chega ao seu ápice... que quase nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade."⁷²

Contra o ideal cartesiano de um sujeito puro, Nietzsche propõe uma nova objetividade, que não se limitaria a uma contemplação desinteressada. Ela seria mais a faculdade de ter nosso pró e nosso contra sujeitos ao nosso próprio domínio. Na *Genealogia da Moral* (?), Nietzsche afirma que a objetividade deve ser entendida não mais como intuição desinteressada, mas enquanto a faculdade de tomar em seu poder. Existiria apenas um ver e um conhecer perspectivistas. E quanto maior o número de afetos que permitimos se pronunciar sobre a coisa, quanto maior seja o número de olhos postos sobre a coisa, tanto mais completo será nosso conceito dela, mais completa será nossa objetividade.⁷³

Nesse sentido, conclama o filósofo:

“A partir de agora, senhores filósofos, guardemo-nos melhor, portanto, da perigosa e velha patroa conceitual que criou um sujeito puro do conhecimento, sujeito alheio à vontade, à dor, ao tempo, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios, tais como razão pura, espiritualidade absoluta, conhecimento em si.”⁷⁴

E se o erro for o seio materno do conhecimento? Nietzsche endereça tal questão ao cartesiano cego pela evidência do Cogito. Quem garante que o conhecimento tem uma aptidão natural à verdade? Para Nietzsche, a questão não é mais saber o que é a verdade. Deve-se perguntar: Quem diz que isso é verdadeiro, bom e justo? Numa nota contemporânea à *Aurora* (1880-1881), afirma o filósofo: “O que há de novo em nossa relação com a filosofia, é uma convicção que não é de nenhuma outra época – Nós não possuímos a verdade. Todos os homens de outrora possu-

⁷² Cf. Nietzsche, 1987, pp. 45-6.

⁷³ Cf. Nietzsche, 1994, p. 139.

⁷⁴ Cf. Nietzsche, 1994, p. 139.

íam a verdade, mesmo os céticos.”⁷⁵ Essa atitude, sustenta Heidegger, teria impedido Nietzsche de perguntar em que consistiria a essência da verdade e de onde partiria a verdade da essência para se manifestar. Entretanto, o fato é que tais questões não tinham sequer sentido para Nietzsche, que nega a existência de uma verdade da essência ou uma essência da verdade. A verdade não passaria de um valor, portanto, de um ponto de vista relacionado às condições de conservação e aumento de potência. Diante disso torna-se, no mínimo arriscado, afirmar, como o faz Heidegger, que o pensamento nietzscheano da vontade de potência consumaria o ideal cartesiano de um pleno controle sobre a totalidade do ente.

A proposição cartesiana *Cogito ergo sum*, objeta Nietzsche, implicaria uma série de pressupostos não elucidados e que comprometeria sua condição de fundamento evidente de toda outra certeza⁷⁶. Para Heidegger, a objeção de Nietzsche cai no vazio por duas razões: primeiro, a proposição não é absolutamente uma conclusão que dependeria de proposições maiores (premissas); segundo, antes de tudo, a proposição é, segundo sua essência, o pré-suposto mesmo que lhe faria falta na objeção nietzscheana. É ela que se coloca antes de qualquer proposição e conhecimento.

Nietzsche formula uma outra reserva à proposição cartesiana: a de que as categorias ser, certeza, verdade e sujeito são produções do pensamento. Essa nova objeção de Nietzsche, esclarece Heidegger, se for suficientemente refletida, poderá voltar-se contra o próprio Nietzsche.⁷⁷ O fato é que, para Heidegger, Nietzsche teria concebido psicologicamente a proposição cartesiana, ou seja, como uma maneira do homem garantir a si mesmo sua segurança em meio ao ente. Nesse sentido, o que Nietzsche objeta ao fundador da metafísica moderna seria o fato deste não ter conseguido colocar o *subjectum* como fundamento da totalidade do ente de forma satisfatória. No entender de Heidegger, portanto, é como se, para Nietzsche, Descartes ainda não tivesse lançado as bases para um completo controle do real, enquanto mera subsistência. Nesse sentido, seria na doutrina do Além-do-homem que o ideal cartesiano do homem mestre/senhor da natureza conhecerá seu triunfo. Na perspectiva heideggeriana, portanto, Nietzsche ao fazer de tudo isso que é e de sua maneira

⁷⁵ Cf. Heidegger, 1958, p. 96. (GA 07)

⁷⁶ Descartes teria respondido essa objeção, assinala Heidegger, no *Principia philosophiae* (I, 10) (1644), onde admite que sua proposição exige um saber preambular acerca do que seja o pensamento, a existência, a certeza. Entretanto, a proposição enquanto princípio e certeza primeira representa o ente enquanto certo para a representação e ao mesmo tempo expõe isso que é ser, certeza, pensamento. Tais noções pertenceriam, portanto, ao conteúdo da proposição, não como aquilo sobre o qual ela se apoiaria, pois é ela que decide da natureza dessas noções (Cf. Heidegger, 1971, p.144. GA 6.2)..

⁷⁷ Cf. Heidegger, 1971. (GA 6.2) (Cf. Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*, fr. 533)

de ser uma propriedade e um produto do homem, efetuaria o extremo desenvolvimento daquela doutrina cartesiana segundo a qual toda verdade é fundamentada na certeza de si do sujeito humano. Nesse sentido, afirma Heidegger: "... não é senão a partir da doutrina do Além-do-homem enquanto incondicional supremacia do homem em relação ao ente, que a metafísica moderna atinge a determinação extrema e acabada de sua essência".⁷⁸

Assim, a despeito de sua crítica à Descartes, Nietzsche toma por assegurada a posição da metafísica moderna, transferindo todas as coisas para o domínio do homem como sujeito. Esse será concebido como Vontade de potência, o que certamente conduzirá a uma nova concepção do pensar, que é, entretanto, dependente da posição metafísica fundamental de Descartes. Não é minha intenção polemizar aqui com a interpretação que Heidegger faz de algumas noções fundamentais em Nietzsche, mesmo porque o próprio filósofo acredita que o diálogo entre pensadores está além de uma mera polêmica ou refutação. Num tal diálogo seria permitido inclusive o erro. Entretanto, considerar a doutrina do Além-do-homem como consumação do sonho cartesiano de uma incondicional dominação da natureza é, no mínimo, negligenciar algumas concepções de Nietzsche sobre o conhecimento trágico que vislumbra o incalculável e tenebroso que subjaz a todo cálculo e sua crítica ao otimismo da dialética socrática, que na modernidade se transfigurou na razão analítica cartesiana. Assim, devemos sempre manter certas ressalvas ao conceber o Além-do-homem em Nietzsche como uma ampliação do domínio do Cogito cartesiano sobre o real.

Heidegger reconhece que para Nietzsche a subjetividade é determinada por uma outra essência da verdade, que não a certeza. Em Nietzsche, a verdade em sua essência é erro, ainda que a distinção entre verdade e não-verdade não passe de diferenças de perspectivas impostas pela Vontade de potência conforme suas próprias necessidades. O próprio ato de pensar, segundo Heidegger, teria sido interpretado por Nietzsche de um ponto de vista da economia maquinista. É sob esse ponto de vista que Nietzsche teria afirmado: "O ato de pensar não é para nós o de conhecer, mas o de caracterizar o evento, de o ordenar, de torná-lo manejável para nosso uso: Assim pensamos hoje em dia sobre nosso pensar..."⁷⁹ Aqui, segundo Heidegger, Pensar seria uma forma de computar meios e fins. Isso que pensamos não é verdade enquanto pensado, mas somente enquanto serve para preservar e aumentar a Vontade de potência.

⁷⁸ Cf. Heidegger, 1971, p.54. (GA 6.2)

⁷⁹ Cf. Heidegger, 1971, p. 183. (GA 6.2)

Para Heidegger, a própria posição de Nietzsche em relação ao cogito-ergo sum de Descartes mostra que ele não conhecia a coesão historial interna entre sua própria posição metafísica e a posição cartesiana. Na realidade, tanto Nietzsche quanto Descartes, ou qualquer outro pensador na singularidade de seu modo de pensar e dizer, pensam e dizem o Mesmo. Nesse sentido, afirma Heidegger: "... nós discernimos com um golpe de vista o Mesmo que domina a essência respectiva dessas posições e que ao mesmo tempo exige a singularidade de cada um." [... in einem Blick das Selbste heraussehen, das ihr Wesen beherrscht und das zugleich ihre jeweilige Einzigartigkeit fordert]⁸⁰

Para compreendermos melhor a coesão interna e historial entre as posições metafísicas de Descartes e Nietzsche, seria conveniente observarmos como se determina a propriedade de ser do ente (Seindenheit des seinden) em Descartes e Nietzsche. Para Descartes, essa propriedade de ser do ente tem a mesma significação que a representatividade para e pelo eu-sujeito. Propriedade de ser significa, doravante, representatividade do sujeito que representa. Isso não significa reduzir o ente a uma pura representação, e esta a uma ocorrência na consciência do sujeito. O que é decisivo aqui é como o ente torna-se acessível ao homem convertido em sujeito, ou seja, em senhor e mestre da totalidade do ente. O ser enquanto objeto do homem convertido em sujeito, ou seja, em senhor e mestre da totalidade do ente. O ser enquanto objeto do representar e o próprio ato de representar são assegurados pelo ato calculante de representar, pelo qual é assegurado ao homem seu modo de proceder em todos os sentidos no seio do ente.⁸¹ Para Nietzsche, observa Heidegger, o Ser é também representatividade, mas o Ser concebido enquanto constância, o efetivamente dado, não é mais suficiente para se compreender o ente em sua totalidade, que se desdobra num puro devir, onde o que devém é o próprio devir. Para Nietzsche, o ser fechado e fixado não passa de uma aparência do devir, entretanto, uma aparência necessária. O caráter de ser desse real enquanto devir seria a Vontade de potência.⁸²

Evidentemente, observa Heidegger, a história da filosofia poderá argumentar que Nietzsche sustenta um pensamento totalmente avesso à maneira cartesiana de pensar e à arrogância do homem nela implícita. É certo que Nietzsche pensa e diz outra coisa que Descartes "... mas nós afirmamos isso que de longe é o mais essencial, a saber, que ele pensa o Mesmo no acabamento historial da metafísica. Isso que se anunciou com a metafísica cartesiana começa a história de seu acabamento

⁸⁰ Cf. Heidegger, 1971, p. 152. (GA 6.2)

⁸¹ Cf. Heidegger, 1971, p. p. 169. (GA 6.2)

⁸² Cf. Heidegger, 1971, p. 189-90. (GA 6.2)

pela metafísica de Nietzsche.⁸³ A metafísica cartesiana prepararia, pois, o advento da metafísica da Vontade de potência e do controle e planificação de toda praxis humana pela técnica. Nesse sentido, dirá Heidegger, é necessário um tipo que seja conforme a essência particular da técnica moderna. Ora, no sentido da metafísica da Vontade de potência de Nietzsche, somente um tipo de homem seria conforme a economia maquinista absoluta - o Além-do-homem. Esta é indispensável àquele para instaurar sua soberania por todo planeta. Mas quem é esse homem que está para além de Bem e Mal? Que redime o passado, dizendo – assim eu quis; e bendiz o futuro, dizendo – assim quero mais uma vez.

IV. A SUBJETIVIDADE INCONDICIONADA DO ALÉM-DO-HOMEM

A concepção do caráter fundamental da totalidade do ente enquanto Vontade de potência, cujo único fim é o incessante ultrapassamento de si, exige não apenas a idéia do eterno devir do mesmo como modo de manifestação do ente, mas um novo tipo de homem capaz de suportar esse mais pesado dos fardos. Depois da morte de Deus, somente o homem pode servir de medida e guia para sua incondicional soberania sobre a totalidade do ente. Entretanto, essa nova ordem não pode ser instaurada por um homem qualquer ou por essa humanidade constituída sobre valores de uma moral de escravos. Nesse sentido, afirma Heidegger, o niilismo nietzscheano, que experimenta o ente como Vontade de potência e que não admite senão o eterno retorno do mesmo, vê-se obrigado a recriar o homem para além dele mesmo, tomando como medida um tipo exemplar – o Além-do-homem que, na visão de Heidegger, seria a suprema figura da pura Vontade de potência, ou seja, a incondicional soberania da pura potência, que se tornaria o sentido único da terra. “Para que o homem pertença à essência do Ser, e permaneça **destinado à compreensão do Ser a partir mesmo dessa co-pertinência, o ente, segundo seus diferentes domínios e níveis, encontra-se na possibilidade de ser explorado e controlado pelo homem.**”⁸⁴

A idéia do Além-do-homem remeteria, assim, àquela figura da humanidade que, enquanto incondicional Vontade de potência, eleva-se em cada homem a diferentes graus de potência, conferindo-lhe sua co-pertinência ao ente em sua totalidade. O Além-do-homem deixaria simplesmente atrás de si o homem do presente,

⁸³ Cf. Heidegger, 1971, p. 121 (GA 6.2)

⁸⁴ Cf. Heidegger, 1971, p. 234 (GA 6.2)

transferindo a justificação de todos os direitos e instituições de todos os valores ao exercício da pura potência. “Todo agir e todo produzir não valem enquanto tais senão na medida em que contribuem para preparar, cultivar e intensificar a Vontade de potência.” [Alles Handeln und Leisten gilt nur als ein solches, sofern es und soweit es der Rüstung und Züchtung und Steigerung des Willens zur Macht dient.]⁸⁵

Über, explica Heidegger, na expressão Übermensch, contém uma negação e significa o fato de ir além do homem do presente, indicando seu ultrapassamento. Para Nietzsche, é justamente esse homem do presente, que se embriaga com seu aparente poder sobre a natureza, que se trata de superar com a afirmação da existência pelo dizer-sim de um Além-do-homem. A superação desse homem do presente, que pensa, age, planifica e calcula cartesianamente, é uma exigência de uma nova forma de pensar e agir, que inocenta a existência, trazendo para o homem e para a terra tudo aquilo que a Metafísica, a moral e as religiões exilaram no outro-mundo e projetaram numa potência estranha ao próprio devir. Esse homem do presente, que por todos os lados vê sua imagem e semelhança, deve abrir mão do desejo de ser o senhor e mestre de uma natureza irreduzível ao cálculo e querer sua própria superação para que nasça o Além-do-homem, que pensa, sente e avalia para além de bem e de mal, e porque não dizer, para além da razão analítica cartesiana e da paisagem uniforme da maquinação técnica.

O Além-do-homem seria, assim, segundo a leitura de Heidegger, a absoluta negação da essência do homem que vingou até o presente – o animal racional. Essa determinação metafísica da essência do homem não foi, segundo Heidegger, suficientemente questionada em seu fundamento pelo pensamento, uma vez que a própria metafísica interdita essa reflexão sobre a essência do homem e sua relação com o Ser.⁸⁶ Se nomearmos o sensível, como faz a tradição, de físico, então a razão será aquilo que está acima e além do físico. Ora, acima e além, lembra-nos Heidegger, se diz em grego μετὰ . μετὰ τὰ φυσικὰ – o que está acima e além do físico. Assim, como animal racional, o homem é por essência um animal metafísico. “Mas porque para Nietzsche nem o físico, o sensível do homem, o corpo; nem o não sensível, a razão, são representados ainda em sua essência, o homem permanece... o animal ainda não presente, e por isso não ainda determinado”.⁸⁷ Para Nietzsche, portanto, segundo a leitura de Heidegger, o homem é o animal racional que ainda não tomou posse da plenitude de seu ser. E para que o ser do homem atual possa ser de-

⁸⁵ Cf. Heidegger, 1971, p. 38. (GA 6.2)

⁸⁶ Cf. Heidegger, 1971, p. 293. (GA 6.2)

⁸⁷ Cf. Heidegger, 1962, p. 54. (Cf. *Was Heisst Denken?* GA 08).

terminado, torna-se necessário que esse homem seja colocado acima dele mesmo, ou seja, é necessário que o homem do presente sucumba para que nasça o além-do-homem.

Em Nietzsche, a unidade de todo ente; o fim último dado em si de todo ente, a verdade em si válida para todo ente – figuram, doravante, como valores colocados pela razão. A unidade, a Finalidade e a Verdade fazem parte daqueles valores cosmológicos válidos para a totalidade do ente. O niilismo assinala a ruína desses valores. Não é por acaso que Nietzsche aponta como causas psicológicas do niilismo a experiência da falta de unidade e finalidade no devir e a descoberta que o outro – mundo, o mundo-verdade é uma farsa engendrada por filósofos e sacerdotes para confortar os mais fracos e doentes que exigem um sentido, uma explicação, enfim, um culpado para seu sofrimento.⁸⁸

Heidegger observa, contudo, que a negação niilista da razão e suas categorias não exclui o pensamento, mas o retoma colocando-o a serviço da animalitas (Tierheit).⁸⁹ Heidegger esclarece que o termo animalitas, no contexto do pensamento nietzscheano, não equivale à pura sensualidade nem refere-se ao que há de vil no homem. A animalidade refere-se a um corpo rico de impulsos e seria uma notável unidade dominadora que compreende todos os impulsos e paixões. Assim, na medida em que a Vontade de potência constitui o caráter fundamental de todo ente, o homem encontra seu destino verdadeiro na animalitas. Todas as faculdades humanas são metafisicamente pré-determinadas enquanto modalidades que a potência dispõe para exercer seu domínio. A razão não é um vivente senão enquanto razão corporificante (Die Vernunft ist nur eine lebendige als die lebende Vernunft).⁹⁰ É o profeta do além-do-homem quem diz:

⁸⁸ Cf. Nietzsche, 1994, III.

⁸⁹ Cf. Heidegger, 1971, p. 294. (GA 6.2)

⁹⁰ Cf. Heidegger, 1971, p. 294. (GA 6.2)

“Mas o homem já desperto, o sabedor diz: Corpo, eu sou inteiramente e absolutamente: alma não é senão uma palavra para qualquer coisa no corpo. O corpo é uma grande razão, uma pluralidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo, tua pequena razão é também, meu irmão, a qual tu chamas espírito, um pequeno instrumento e um brinquedo de tua grande razão.”⁹¹

Ora, para Heidegger, é somente a partir do momento que a razão é desenvolvida como subjetividade incondicionada (Hegel)⁹², tornando-se assim o ser de todo ente, é que se torna possível inverter a primazia da Razão para a primazia da animalitas. A negação, observa Heidegger, da primazia da razão na determinação da totalidade do ente, conduz à primazia do corpo na interpretação do mundo.

“O corpo é o nome para a estrutura da Vontade de potência na qual essa vontade é imediatamente acessível ao homem enquanto sujeito eminente, e por isso sempre disponível. Eis porque Nietzsche diz: “Essencial: proceder a partir do corpo e utilizá-lo como fio condutor” (Vontade de potência, fr. 532). Ora, se o corpo torna-se a regra de interpretação do mundo, isso não quer dizer que o biológico e o vital seriam transferidos para a totalidade do ente... mas significa que o domínio do vital se concebe metafisicamente como Vontade de potência.”⁹³

Portanto, a Vontade de potência nada tem de vital ou espiritual, ao contrário, é o vital e o espiritual que se determinam pela concepção do ser do ente como Vontade de potência. No âmbito dessa totalidade do ente concebida como Vontade de potência, a razão esta a serviço dessa vontade insaciável como pensamento calculador, ou seja, que institui valores. A vontade, observa Heidegger, não é mais somente a legislação autônoma da razão que se representa (Kant), ela torna-se auto-legislação: o comando que coloca em exercício a potência no ato mesmo de coman-

⁹¹ Cf. Heidegger, 1971, p. 236. (GA 6.2) (Cf. Nietzsche, F. *Assim falou Zarathustra*, p.51.I.)

⁹² Hegel teria dado um passo importante no percurso que leva do *Cogito* cartesiano ao império da técnica, passando pelo *Além-do-homem* nietzscheano. “A incondicionada subjetividade da razão é vontade de saber a si mesmo. Isso quer dizer: A razão é o espírito absoluto. Enquanto tal, a razão é absoluta realidade do real, o ser do ente.” (Cf. Heidegger, 1971, p. 299. GA 6.2). A Fenomenologia em Hegel seria a maneira que a subjetividade incondicionada, enquanto incondicional ato de representar, aparece a si mesma, tornando-se o ser de todo ente.

⁹³ Cf. Heidegger, 1971, p. 241. (GA 6.2)

dar.⁹⁴ Portanto, é necessário alcançar, com Nietzsche, a subjetividade como Vontade de potência para que se exponha a última possibilidade da essência do Ser como subjetividade. Essa subjetividade incondicionada que está na base do ato de representar atinge suas últimas possibilidades como subjetividade da Vontade de potência, que exige um tipo específico de homem que esteja muito além e acima desse homem gregário do presente. O fato é que a Vontade de potência enquanto subjetividade acabada é o único e supremo sujeito, ela é... “A nova humanidade no seio do ente, a qual em sua totalidade é seu objetivo e enquanto tal Vontade de potência, deve necessariamente querer o Além-do-homem... “Não mais a humanidade, mas o Além-do-homem é o objetivo”. Heidegger relembra-nos, mais uma vez, que esse pensamento do Além-do-homem não é fruto de uma arrogância (*Überheblichkeit*) do senhor Nietzsche, mas é o resultado e a exigência de uma humanidade que concebe o ser do ente em sua totalidade como Vontade de potência. E essa subjetividade incondicionada como Vontade de potência marca o triunfo do reinado do sujeito iniciado com a metafísica cartesiana.

Heidegger esclarece, entretanto, que essa soberania do homem não é aqui adquirida mediante o emprego da violência bruta contra as coisas e os outros viventes. Tornar-se mestre, nesse sentido, significa primeiramente subordinar-se a si mesmo ao comando que emana da essência da potência mesma. “Desde que a animalidade do homem é conduzida à Vontade de potência como a essência própria dessa animalidade, o homem torna-se assim o animal firmemente estabelecido (*festgestellten Tier*)”.⁹⁵ Isso implica que o homem definido unicamente através da razão permanece um animal ainda não estabelecido em sua essência. Eis porque, do ponto de vista nietzscheano, humanização significa fazer do homem primeiramente um novo homem através da inversão da primazia da razão em favor da primazia do corpo. Torna-se, pois, necessário que o além-do-homem seja erigido como subjetividade incondicionada da Vontade de potência, enquanto ela é o supremo sujeito. Na leitura de Heidegger, o *Übermensch*, essa subjetividade incondicionada, estende sua dominação sobre a terra mediante uma instituição de valores que exige a maquinação integral de todas as coisas. A seleção de um novo tipo de homem no âmbito dessa maquinação, que desafia e requer a totalidade do ente, consiste em armazenar e purificar as energias na univocidade do automatismo rigorosamente controlável de todo agir.

⁹⁴ Cf. Heidegger, 1971, p. 241. (GA 6.2)

⁹⁵ Cf. Heidegger, 1971, p. 245-6. (GA 6.2)

O gigantesco seria uma exigência dessa dominação incondicional sobre a totalidade do ente. “O gigantismo do grande estilo é essa qualidade do ser de todo ente que permanece conforme a subjetividade acabada da Vontade de potência.”⁹⁶ O Grande estilo seria, assim, a maneira que a Vontade de potência dispõe para fazer avançar a organização de todas as coisas e a seleção da humanidade como poder sobre a totalidade do ente, que é por essência sem unidade e finalidade. Para Heidegger, a dificuldade em delimitar um perfil para o Além-do-homem nietzscheano reforça a repugnância da potência por qualquer tipo de fixação - “A grandeza do além-do-homem, que não conhece o estéril isolamento da simples exceção, consiste em colocar a Vontade de potência na vontade de uma humanidade na qual semelhante vontade se quer ela mesma como poder sobre a terra.”⁹⁷ O Além-do-homem seria, assim, o cunho/marca (*Schlag*) de uma humanidade que pela primeira vez quer a si mesma enquanto subjetividade incondicionada e cujo único objetivo é sua própria intensificação. Mas como seriam constituídos esses homens que avaliam de forma inversa os valores supremos da humanidade? Tais homens possuiriam como arma: o martelo do eterno retorno (*Die Umgekehrten. Ihr Hammer: Die Lehre von der Wiederkunft*)⁹⁸

Conclusão

Certamente, para os comentadores mais ortodoxos, a interpretação heideggeriana violenta em muitos aspectos o pensamento nietzscheano. Entretanto, podemos apontar alguns pontos de acordo entre ambos: Heidegger partilha com Nietzsche o sentimento de que o niilismo não é um fenômeno recente ou tipicamente moderno e que o reino do niilismo corresponderia ao da metafísica platônica. Esse reino epocal da metafísica conhece seu apogeu quando o horizonte que separava o mundo verdadeiro do mundo simplesmente aparente desaparece, fazendo com que o mundo até então considerado verdadeiro transforme-se numa fábula. Nesse sentido, para Heidegger, Nietzsche teria precipitado a crise da metafísica ao colocar a questão do valor e origem da noção de verdade, sem se contentar em simplesmente inverter a hierarquia platônica do sensível e do inteligível, de ser e vir-a-ser. Entretanto, ele teria omitido a questão da essência da verdade. Ele não teria percebido que sua própria crítica da noção de verdade pressupõe uma noção de ver-

⁹⁶ Cf. Heidegger, 1971, p. 248. (GA 6.2)

⁹⁷ Cf. Heidegger, 1971, p. 249-250. (GA 6.2)

⁹⁸ Cf. Heidegger, 1971, p. 250. (GA 6.2)

dade cuja essência seria a adequação, a conformidade (ομοιωσις)⁹⁹. Ao conceber prematuramente seu pensamento como um ultrapassamento do platonismo, Nietzsche não teria reconhecido o parentesco inelutável entre a transvaloração e a idéia de agathon, que faz do ser condição de possibilidade e fundamento do ente.

Mesmo que Nietzsche tenha submetido o subjetivismo e o racionalismo cartesiano a uma crítica feroz, ele não teria percebido que o ego volo tem como precursor o ego cogito cartesiano. Apesar de reconhecer que a origem do niilismo estaria no estabelecimento de certos valores transcendentais, Nietzsche acredita que certos valores, contudo, podem ser salvos. O fato é que, segundo Heidegger, ao pensar sob o ponto de vista do valor, Nietzsche obscurece a própria essência do niilismo, não percebendo que o niilismo consiste no fato de no curso da história ocidental, o ser ter sido esquecido, tornando-se, como dirá o próprio Nietzsche, um vapor. Na concepção de Heidegger, Nietzsche também torna-se cativo da órbita do pensamento metafísico, ao insistir sobre a idéia de uma transvaloração dos valores, como se existisse um critério (a vida, a vontade de potência) em função do qual os valores poderiam ser medidos ou avaliados. Parafraseando David Krell, poderíamos dizer que Nietzsche demole o templo da metafísica, mas como no caso de Sansão, o templo cai sobre sua própria cabeça (Krell, 1983).

Certamente a leitura que Heidegger faz de Nietzsche comporta um certo número de ambiguidades que se expressariam pelo viés de duas questões: Como seria possível que o pensamento de Nietzsche implique o fim da metafísica, sendo ao mesmo tempo uma metafísica? E como se pode dizer que Nietzsche é o último metafísico e considerá-lo como um metafísico entre outros? Podemos considerar também que é, no mínimo, temerária a tese heideggeriana que considera a vontade de potência e o eterno retorno do mesmo como um todo. Para Heidegger, tais termos designariam isso que a metafísica escolástica chamava de essentia e existentia. O que implicaria que a vontade de potência e o eterno retorno do mesmo sejam respostas à antiga questão ontológica $\tau\iota\ \tau\omicron\ \omicron\upsilon\upsilon$ sob a forma metafísica que é o ente? Entretanto, apesar de todos os equívocos e ambiguidades, o que nos parece importante é percebermos que da leitura heideggeriana pode emergir um Nietzsche que não seja apenas o herdeiro e continuador da tradição metafísica que se inicia com Platão, mas, quem sabe, o ponto de partida de um pensamento originário apto a pensar e ultrapassar o domínio planetário da técnica. Quanto à questão de saber se o pensar e o dizer de pensadores como Nietzsche e Heidegger desvelam alguma dimensão da verdade e do próprio Ser, deixamos a palavra com Nietzsche:

⁹⁹ Conferir crítica a essa noção tradicional de verdade no parágrafo 44 de *Sein und Zeit*.

... não nos é lícito nem equivocarmos, nem apenas encontrar a verdade. Antes porém, com a necessidade que uma árvore dá seus frutos, brotam de nós nossos pensamentos, nossos valores, nossos sim e nossos não, nossas perguntas e nossas dúvidas - ... tudo isto como testemunho de uma única vontade, de uma única saúde, de um único reino terrenal, de um único sol. Se esses frutos desgostaram alguns, mas que importa isto às árvores. Que nos importa isso a nós, os filósofos..."¹⁰⁰

¹⁰⁰ Cf. Nietzsche, 1994, p. 18, III.

Bibliografia

- ADORNO, Theodor. *Intervenciones*. Monte Ávila Ed. 1969.
- BEAUFRET, J. *Dialogue avec Heidegger*. Paris: Minuit. 1973. 4V.
- BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Paris: Gallimard, 1978.
- DELEUZE, Giles. *Pensamento Nômade*. In. *Nietzsche Hoje?* Scarlett Marton (Org.). São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.
- DREYFUS Hubert. *De la tekhne a la technik*. In. *Cahier de L'HERNE – Heidegger*. Paris: Ed. L'Herne, 1983.
- GREISCH, J. *Hölderlin et le chemim vers le sacré*. In. *Cahier de l'Herne - Heidegger*. Op. Cit.pp. 543-567
- HAAR, M. *Le tournant de la Détresse*. In. *Cahier de L'HERNE – Heidegger*. Paris: Ed. L'Herne, 1983, p. 331-358.
- HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da modernidade*. Trad. Ana Maria Bernard et ali. Lisboa: Pub. Dom Quixote, 1990, pp. 131-156.
- HEIDEGGER, M. *L'etre et le Temps*. Trad. Par R. Boehm et A. de Waelhens. Paris: Gallimard, 1964. Parte I. (Cf. *Sein und Zeit* (1927) 8 unveränderte Auft. Tübingen. Max Niemeyer, 1957. GA 02).
- _____. *Qu'est que la Metaphysique?* Questions I. Trad. Par H. Corbin. Paris: Gallimard, 1968 (*Was ist Metaphysik?* . 11. Auf. Frankfurt, V. Klostermann, 1975).
- _____. *Die Selbstbehauptung der deustschen Universität*. (1933).Freiburg, 27/04/1933.
- _____. *Hölderlin et L'essence de la poésie*. In. *Approche de Hölderlin*. Trad. Par H. Corbin. Paris: Gallimard, 1962. (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*). München, Langen und Müller.)
- _____. *De l'essence de la vérité*. In. *Questions I*. Trad. par A. de Waelhens et. Ali. Paris: Gallimard, 1968. (*Vom Wesen der Wahrheit*). (1930) (pub.1943). Frankfurt, V. Klostermann, 1954).
- _____. *Lettre sur L'humanisme*. Trad. par R. Munier. Paris: Aubier, 1957. (*Über der Humanismus*. 2 Frankfurt, V. Klostermann, 1951)
- _____. *Chemins qui ne menent nulle part*. Trad. par W. Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962. (*Holzwege* (1950). 5 Aufl. Frankfurt, V. Klostermann, 1972. (Coletânea)
- _____. *Introduction à la Metaphysique*. Trad. G. Kahn. Paris: P.U.F., 1958. (*Einführung in die Metaphysik*). Auft. Tübingen. Max Niemeyer, 1957).

- _____. *L'expérience de la pensée*. In. *Questions III*. Trad. par A. Preau. Paris: Gallimard, 1966. (*Aus der Erfahrung des Denken*. 4. Aufl. Pfullingen, Günter Neske, 1977)
- _____. *Essais et Conférences*. Trad. par A. Preau. Paris: Gallimard, 1958. (*Vortrag und Aufsätze*) 3. Aufl. Pfullingen Günter Neske, 1967. 3 v.)
- _____. *Nietzsche*. Trad. par P. Klossowski. Paris: Gallimard, 1971. Vol. II (Cf. *Nietzsche*. 3. Aufl. Pfullingen, Gunter Nescke, 1961. 2v.)
- _____. *Qu'est-ce que'une chose?* Trad. par Rebut et alii Paris: Gallimard, 1971. (*Die Frage nache dem Ding*). Tübingen. Max Niemeyer.)
- _____. *Que appel-te-on Pense?* Paris: Gallimard, 1962.
- _____. *O conceito de Tempo*. Trad. Marco Aurélio Werle. Cadernos de Tradução da USP, n. 2, 1997.
- KRELL, D. *Heidegger/ Nietzsche*. In. *Cahier de L'HERNE – Heidegger*. Paris: Ed. L'Herne, 1983, pp. 161-180.
- LOWITH, Karl. *Heidegger: pensador de um tiempo indigente*. Madrid: Rialto, 1956.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Gaia Ciência*. Sem dados.
- _____. *Genealogía de la Moral*. Trad. Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- _____. *Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*. São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Os pensadores)
- PÖOGELER, Otto. *Le pensée de Heidegger, un cheminement vers l'être*. Paris: Aubier, Ed. Montaigne, 1967

DIE TOTALE MOBILMACHUNG

Verfasser: Ernst Jünger

1

§1) [125] Es widerstrebt dem heroischen Geist, das Bild des Krieges in einer Schicht zu suchen, die durch menschliches Handeln bestimmt werden kann. Wohl aber bieten ihm die mannigfaltigen Verwandlungen und Verhüllungen, die die reine Gestalt des Krieges im Wechsel menschlicher Zeiten und Räume erleidet, ein fesselndes Schauspiel dar.

§2) Dieses Schauspiel erinnert an die Vulkane, in denen stets dasselbe Erdfeuer zum Ausbruch kommt und die doch in sehr verschiedenen Landschaften an der Arbeit sind. So bedeutet, an einem Kriege teilgenommen zu haben, etwas Ähnliches, wie im Bannkreis eines dieser feuerspeienden Berge gewesen zu sein - aber zwischen dem isländischen Hekla und dem Vesuv am Golf von Neapel besteht ein großer Unterschied. Man kann freilich sagen, daß die Verschiedenheit der Landschaften im gleichen Maße schwindet, in dem man sich dem glühenden Rachen des Kraters nähert, und daß dort, wo die eigentliche Leidenschaft zum Durchbruch kommt, also vor allem im nackten, unmittelbaren Kampf auf Leben und Tod, es eine nebensächliche Rolle spielt, in welchem Jahrhundert, für welche Ideen und mit welchen Waffen gefochten wird - doch nicht davon soll im Folgenden die Rede sein.

§3) Wir werden uns vielmehr bemühen, einige Daten zu sammeln, die den letzten Krieg, unseren Krieg, das größte und wirksamste Ereignis dieser Zeit, unterschieden von anderen Kriegen, deren Geschichte uns überliefert ist.

2

§1) Vielleicht wird die Eigenart dieser großen Katastrophe am besten durch die Angabe angedeutet, daß sich in ihr der Genius des Krieges mit dem Geist des Fortschritts durchdrang. [126] Dies gilt nicht nur für den Kampf der Länder untereinander; es gilt auch für den Bürgerkrieg, der in vielen dieser Länder eine zweite, reichliche Ernte hielt. Diese beiden Erscheinungen, der Weltkrieg und die

Weltrevolution, sind weit enger miteinander verflochten, als es dem ersten Blick scheint; sie sind zwei Seiten eines Ereignisses von kosmischer Art, in vielen Beziehungen voneinander abhängig, sowohl was ihre Entstehung als was ihren Ausbruch betrifft.

§2) Es ist wahrscheinlich, daß unserem Denken noch seltsame Entdeckungen bevorstehen über das Wesen, das sich hinter dem unbestimmten und in vielen Farben flimmernden Begriffe "Fortschritt" verbirgt. Ohne Zweifel bewegt sich die Art, in der wir heute geneigt sind, uns darüber lustig zu machen, auf einer zu billigen Ebene. Zwar kann man sich, was diese Abneigung betrifft, auf jeden wirklich bedeutenden Geist des 19. Jahrhunderts berufen - aber bei allem Ekel vor der Platttheit und Einförmigkeit der Gebilde, denen man sich gegenübersteht, taucht doch der Verdacht auf, ob nicht der Grund, dem diese Gebilde entstammen, weitaus bedeutender ist. Schließlich hängt selbst die Tätigkeit der Verdauung von den Kräften eines wunderbaren und unerklärlichen Lebens ab. Es läßt sich heute freilich mit guten Gründen belegen, daß der Fortschritt kein **Fortschritt** ist, aber wichtiger als diese Feststellung ist vielleicht die Frage, ob seine eigentliche Bedeutung nicht eine geheimere und andersartige ist, die sich der scheinbar so übersichtlichen Maske der Vernunft als eines ausgezeichneten Verstecks bedient.

§3) Gerade die Sicherheit, mit der typisch fortschrittliche Bewegungen zu Ergebnissen führen, die ihren eigenen Tendenzen entgegengesetzt sind, legt die Vermutung nahe, daß hier wie überall im Leben weniger die Tendenzen als andere, verborgenere Antriebe durchgreifen. Mit Recht hat der Geist vielfach in der Verachtung der hölzernen Marionetten des Fortschritts geschwelgt - aber die feinen Drähte, die ihre Bewegungen vollziehen, sind unsichtbar.

§4) Wünscht man sich über die Struktur der Marionetten zu [127] unterrichten, so kann man sich keinen vernünftigeren Leitfaden wählen als Flauberts Roman "Bouvard und Pécuchet" Wünscht man sich aber mit den Möglichkeiten der geheimen Bewegung, die immer mehr zu ahnen als nachzuweisen ist, zu beschäftigen, so wird man schon bei Pascal und Hamann eine Fülle aufschlußreicher Stellen entdecken.

§5) "Unterdessen stehen auch unsere Phantasien, Illusionen, fallaciae opticae und Trugschlüsse unter Gottes Gebiet". Sätze dieser Art sind bei Hamann häufig zu finden; sie drücken eine Gesinnung aus, die die Anstrengungen der Chemie in das Gebiet der Alchimie einzubeziehen strebt. Lassen wir es dahingestellt sein, welches Geistes Gebiet es ist, unter dem die optische Täuschung des Fortschritts steht, denn wir arbeiten an einer für Leser des 20. Jahrhunderts

berechneten Studie, nicht aber an einer Dämonologie. Soviel ist jedoch sicher, daß nur eine Kraft von kultischer Art, nur ein **Glaube** auf die Kühnheit verfallen konnte, die Perspektive der Zweckmäßigkeit ins Unendliche auszuziehen.

§6) Und wer möchte denn auch bezweifeln, daß der Fortschritt die große Volkskirche des 19. Jahrhunderts ist - die einzige, die sich wirklicher Autorität und kritiklosen Glaubens zu erfreuen hat?

3

§1) Bei einem Kriege, der in einer solchen Atmosphäre zum Ausbruch kam, mußte das Verhältnis, in dem die einzelnen Partner zum Fortschritt standen, eine entscheidende Rolle spielen. Und wirklich ist hier der eigentliche moralische Faktor dieser Zeit zu suchen, dessen feinen, unwägbaren Ausstrahlungen selbst die stärksten, mit den letzten Vernichtungswaffen des Maschinenzeitalters ausgerüsteten Armeen nicht gewachsen sind, ja der seine Truppen selbst in den Heerlagern des Gegners zu werben vermag.

§2) Um diesen Vorgang anschaulich zu machen, sei hier der Begriff der **Totalen Mobilmachung** eingeführt: Die Zeiten [128] sind längst vorüber, in denen es genügte, hunderttausend angeworbene Subjekte unter zuverlässiger Führung auf die Schlachtfelder zu schicken, wie es etwa in Voltaires "Candide" geschildert wird, und in denen, wenn Seine Majestät eine Bataille verloren hatte, Ruhe die erste Bürgerpflicht war. Aber noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts konnten durch konservative Kabinette Kriege vorbereitet, geführt und gewonnen werden, denen die Volksvertretung gleichgültig oder selbst ablehnend gegenüberstand. Freilich setzte das ein enges Verhältnis zwischen der Armee und der Krone voraus, ein Verhältnis, das durch das neue System der allgemeinen Wehrpflicht nur eine oberflächliche Veränderung erfahren hatte und in seinem Kern noch der patriarchalischen Welt angehörte. Es setzte ferner eine gewisse Berechenbarkeit der Rüstungen und Kosten voraus, die den Krieg als eine zwar außerordentliche, doch keineswegs grenzenlose Ausgabe aus den vorhandenen Kräften und Mitteln erscheinen ließ. In diesem Sinne haftete selbst der allgemeinen Mobilmachung noch der Charakter einer **partiellen** Maßnahme an.

§3) Diese Beschränkung entspricht nicht allein dem begrenzten Umfang der Mittel, sondern zugleich einer eigenartigen Staatsräson. Der Monarch besitzt einen natürlichen Instinkt, der ihn warnt, über die Anspannung der Hausmacht hinauszugehen. Die Einschmelzung seines Schatzes erscheint ihm unbedenklicher

als der durch eine Volksvertretung bewilligte Kredit; und für den entscheidenden Augenblick der Schlacht spart er sich lieber seine Garden auf als ein Freiwilligenkontingent. Dieser Instinkt ist bei den Preußen bis tief in das 19. Jahrhundert hinein noch gesund. Er tritt unter anderem in dem erbitterten Kampf um die dreijährige Dienstzeit hervor - altgediente Truppen sind im Sinne der Hausmacht zuverlässiger, während die kurze Dienstzeit ein Kennzeichen der Freiwilligenheere ist. Häufig stoßen wir sogar auf den uns Heutigen fast unverständlichen Verzicht auf den Fortschritt und die Vervollkommnung der kriegerischen Ausrüstung, aber auch diese Bedenken haben ihren Hintergrund. [129] So verbirgt sich in jeder Verbesserung der Schußwaffen, insbesondere in der Steigerung der Tragweite, ein indirekter Angriff auf die Formen der absoluten Monarchie. Jede dieser Verbesserungen fördert den individuell gezielten Schuß, während durch die Salve die geschlossene Befehlsgewalt versinnbildlicht wird. Noch Wilhelm I. war die Begeisterung unangenehm. Sie entspringt einer Quelle, die wie der Schlauch des Äolus nicht nur die Stürme des Beifalls verbirgt. Der eigentliche Prüfstein einer Herrschaft ist nicht das Maß des Jubels; der ihr gespendet wird, sondern der verlorene Krieg.

§4) Die partielle Mobilmachung entspricht also dem Wesen der Monarchie; die ihr Maß in demselben Verhältnis überschreitet, in dem sie gezwungen wird, die abstrakten Formen des Geistes, des Geldes, des "Volkes", kurzum die Mächte der heranwachsenden Nationaldemokratie an der Rüstung zu beteiligen. Zurückblickend dürfen wir heute sagen, daß der völlige Verzicht auf diese Beteiligung wohl unmöglich war. Die Art ihrer Eingliederung stellt den eigentlichen Kern der Staatskunst des 19. Jahrhunderts dar. Aus dieser besonderen Lage heraus erklärt sich auch der Satz Bismarcks von der Politik als der "Kunst des Möglichen".

§5) Es läßt sich nun verfolgen, wie die wachsende Umsetzung des Lebens in Energie, der zugunsten der Beweglichkeit flüchtiger und flüchtiger werdende Gehalt aller Bindungen dem Akt der Mobilmachung, die zu verfügen noch bei Kriegsausbruch in manchen Ländern das ausschließliche und von keiner Gegenzeichnung abhängige Recht der Krone war, einen immer einschneidenderen Charakter verleiht. Die Erscheinungen, die das bedingen, sind mannigfach. So schwindet mit der Verwischung der Stände und der Beschneidung der Privilegien des Adels zugleich der Begriff der Kriegerkaste dahin; die bewaffnete Vertretung des Landes ist nicht mehr die Pflicht und das Vorrecht des Berufssoldaten allein, sondern sie wird zur Aufgabe der Waffenfähigen überhaupt. So macht es die

ungeheure Vermehrung der Kosten unmöglich, die Führung des Krieges aus einem festen Kriegsschatz [130] zu bestreiten, es ist vielmehr die Anspannung aller Kredite, die Erfassung auch des letzten Sparfennigs notwendig, um die Maschinerie im Gang zu erhalten. So fließt auch das Bild des Krieges als einer bewaffneten Handlung immer mehr in das weitergespannte Bild eines gigantischen Arbeitsprozesses ein. Neben den Heeren, die sich auf den Schlachtfeldern begegnen, entstehen die neuartigen Heere des Verkehrs, der Ernährung, der Rüstungsindustrie - das Heer der Arbeit überhaupt. In der letzten, schon gegen Ende dieses Krieges angedeuteten Phase geschieht keine Bewegung mehr - und sei es die einer Heimarbeiterin an ihrer Nähmaschine - der nicht eine zum mindesten mittelbare kriegerische Leistung innewohnt. In dieser absoluten Erfassung der potentiellen Energie, die die kriegführenden Industriestaaten in vulkanische Schmiedewerkstätten verwandelt, deutet sich der Anbruch des Arbeitszeitalters vielleicht am sinnfälligsten an - sie macht den Weltkrieg zu einer historischen Erscheinung, die an Bedeutung der Französischen Revolution überlegen ist. Um Energien von solchem Ausmaß zu entfalten, genügt es nicht mehr, den Schwertarm zu rüsten - es ist eine Rüstung bis ins innerste Mark, bis in den feinsten Lebensnerv erforderlich. Sie zu verwirklichen, ist die Aufgabe der Totalen Mobilmachung, eines Aktes, durch den das weit verzweigte und vielfach geäderte Stromnetz des modernen Lebens durch einen einzigen Griff am Schaltbrett dem großen Strom der kriegerischen Energie zugeleitet wird.

§6) Eine Mobilisation von diesem Umfang hatte der menschliche Verstand zu Beginn des Weltkrieges noch nicht vorgesehen. Sie deutete sich jedoch bereits in einzelnen Maßnahmen, etwa im starken Einsatz der Kriegsfreiwilligen und Reservisten gleich zu Anfang des Krieges, in Ausfuhrverboten, in Zensurbestimmungen, in Veränderungen der Geldwährung an. Im Lauf des Krieges verdichtete sich dieser Prozeß; die planmäßige Bewirtschaftung der Rohstoffe und Lebensmittel, die Überführung des Arbeitsverhältnisses in das Militärverhältnis, die Zivildienstpflicht, die Bewaffnung [131] der Handelsschiffe, die ungeahnte Ausdehnung der Befugnisse der Generalstäbe, das "Hindenburgprogramm", der Kampf Ludendorffs um die Identität von militärischer und politischer Führung seien als Beispiele genannt.

§7) Dennoch wurden, trotz der ebenso grandiosen wie furchtbaren Schauspiele der späten Materialschlachten, in denen das menschliche Organisationstalent seine blutigen Triumphe feierte, die letzten Möglichkeiten noch nicht erreicht. Sie sind, selbst wenn man sich auf die Betrachtung der technischen

Seite dieses Prozesses beschränkt, auch nur zu erreichen, wenn das Bild des kriegerischen Vorganges schon in die Ordnung des friedlichen Zustandes vorgezeichnet ist. So sehen wir, wie in vielen Staaten der Nachkriegszeit die neuen Methoden der Rüstung bereits auf die Totale Mobilmachung zugeschnitten sind.

§8) Hier können Erscheinungen angeführt werden wie die zunehmende Beschneidung der "individuellen Freiheit", eines Anspruches, der freilich von jeher fragwürdig war. Wir begegnen diesem Angriff, dessen Tendenz dahin zielt, daß es nichts geben soll, was **nicht** als eine Funktion des Staates zu begreifen ist, zunächst in Rußland und Italien, dann aber auch bei uns, und es ist vorauszusehen, daß alle Länder, in denen Weltansprüche lebendig sind, ihn vollziehen müssen, um der Entfesselung neuartiger Kräfte gewachsen zu sein. Hierher gehört ferner die in Frankreich entstandene Wertung der Machtverhältnisse unter dem Gesichtswinkel der *énergie potentielle*, ebenso die bereits im Frieden angebahnte Zusammenarbeit zwischen den Generalstäben und der Industrie, für die Amerika das Vorbild gab. Den innersten Kern der Rüstung berühren Fragestellungen, durch die die deutsche Kriegsliteratur das Allgemeinbewußtsein zu scheinbar nachträglichen, in Wirklichkeit jedoch auf die Zukunft gerichteten Urteilen über kriegerische Dinge zwang. Der russische "Fünfjahresplan" stellte die Welt zum ersten Mal vor einen Versuch, die Gesamtanstrengung eines großen Reiches in **einem** Strombett zu vereinigen. Es ist hier lehrreich [132] zu sehen, wie das ökonomische Denken sich überschlägt. Die "Planwirtschaft" als eine der letzten Folgen der Demokratie wächst über sich selbst hinaus zur Machtentfaltung überhaupt. Dieser Umsprung ist an vielen Erscheinungen unserer Zeit zu beobachten; der große Druck der Massen schlägt in Kristallbildungen um.

§9) Aber nicht nur der Angriff, sondern auch die Verteidigung fordert zu außerordentlichen Anstrengungen heraus, und hier wird der Zwang der Welt vielleicht noch deutlicher. Wie jedes Leben den Keim seines Todes bereits mitgebiert, so schließt auch das Auftreten der großen Massen eine Demokratie des Todes in sich ein. Wir haben das Zeitalter des gezielten Schusses bereits wieder hinter uns. Der Geschwaderführer, der in nächtlicher Höhe den Befehl zum Bombenangriff erteilt, kennt keinen Unterschied zwischen Kämpfern und Nichtkämpfern mehr, und die tödliche Gaswolke zieht wie ein Element über alles Lebendige dahin. Die Möglichkeit solcher Bedrohungen aber setzt weder eine partielle, noch eine allgemeine, sie setzt eine **Totale** Mobilmachung voraus, die sich selbst auf das Kind in der Wiege erstreckt. Es ist bedroht wie alle anderen, ja stärker noch.

§10) Viel wäre so noch zu nennen - allein es genügt, dieses unser Leben selbst in seiner vollen Entfesselung und in seiner unbarmherzigen Disziplin, mit seinen rauchenden und glühenden Revieren, mit der Physik und Metaphysik seines Verkehrs, seinen Motoren, Flugzeugen und Millionenstädten zu betrachten, um mit einem mit Lust gemischten Gefühl des Entsetzens zu ahnen, daß es hier kein Atom gibt, das **nicht** in Arbeit ist, und daß wir selbst dem rasenden Prozeß im Tiefsten verschrieben sind. Die Totale Mobilmachung wird weit weniger vollzogen, als sie sich selbst vollzieht, sie ist in Krieg und Frieden der Ausdruck des geheimnisvollen und zwingenden Anspruches, dem dieses Leben im Zeitalter der Massen und Maschinen uns unterwirft. So kommt es, daß jedes einzelne Leben immer eindeutiger zum Leben eines Arbeiters wird und daß auf die Kriege der Ritter, der Könige [133] und Bürger die Kriege der **Arbeiter** folgen - Kriege, von deren rationeller Struktur und deren Unbarmherzigkeit uns bereits die erste große Auseinandersetzung des 20. Jahrhunderts eine Ahnung gegeben hat.

4

§1) Wir streiften die technische Seite der Totalen Mobilmachung, deren Vervollkommnung von den ersten Aushebungen der Konventsregierung, von der Scharnhorstischen Armeeorganisation an zu verfolgen ist bis zu den dynamischen Rüstungsprogrammen der letzten Weltkriegsjahre, in denen sich die Länder in riesige Fabriken verwandelten, die Armeen am rollenden Band produzierten, um sie bei Tag und Nacht auf die Schlachtfelder zu entsenden, wo ein ebenfalls sehr mechanisch gewordener blutiger Verzehr die Rolle des Konsumenten übernahm. So peinlich die Monotonie dieses Anblicks, der an den präzisen Arbeitsgang einer mit Blut gespeisten Turbine erinnert, gerade das, heroische Gemüt berührt, so kann doch über den symbolischen Gehalt, der ihm innewohnt, kein Zweifel sein. Hier offenbart sich eine strenge Konsequenz, der harte Abdruck einer Zeit im kriegerischen Medium.

§2) Die technische Seite der Totalen Mobilmachung ist indessen nicht die entscheidende. Ihre Voraussetzung liegt vielmehr, wie die Voraussetzung jeder Technik, tiefer: wir wollen sie hier als die **Bereitschaft** zur Mobilmachung ansprechen. Diese Bereitschaft war in allen Ländern vorhanden; der Weltkrieg ist einer der populärsten Kriege gewesen, die die Geschichte kennt. Er war es schon deswegen, weil er in eine Zeit fiel, die andere als populäre Kriege von vornherein ausgeschlossen erscheinen ließ. Auch hatten die Völker, abgesehen von kleinen Raub- und Kolonialkriegen, sich einer verhältnismäßig langen Friedensperiode zu

erfreuen gehabt. Wir versprachen jedoch zu Beginn dieser Untersuchung, zunächst von der Schilderung der elementaren Schicht; von jener Mischung [134] wilder und erhabener Leidenschaften abzusehen, die dem Menschen innewohnt und ihn zu allen Zeiten dem kriegerischen Appell zugänglich macht. Wir wollen vielmehr das Konzert der mannigfaltigen Signale zu entwirren suchen, die diese besondere Auseinandersetzung einleiteten und ihren Verlauf begleiteten.

§3) Wo uns Anstrengungen von solchem Umfang entgegentreten, mögen sie in mächtigen Bauten wie in Pyramiden und Domen, mögen sie in Kriegen, die den letzten Lebensnerv zum Schwingen bringen, ihren Ausdruck finden - Anstrengungen, denen das besondere Merkmal der Zwecklosigkeit anhaftet - da kommen wir mit wirtschaftlichen Erklärungen nicht aus, und mögen sie noch so einleuchtend sein. Das ist auch der Grund, aus dem die Schule des historischen Materialismus nur die Oberfläche des Vorgangs zu streifen vermag. Bei Anstrengungen dieser Art muß der erste Verdacht vielmehr auf eine Erscheinung von kultischem Rang gerichtet sein.

§4) Mit der Bemerkung, daß wir den Fortschritt für die große Volkskirche des 19. Jahrhunderts halten, deuteten wir bereits an, in welcher Schicht wir den wirksamen Appell vermuten, mit dessen Hilfe der entscheidende, nämlich der glaubensmäßige Teil der Totalen Mobilmachung an den riesigen Massen, die für die Teilnahme am letzten Kriege gewonnen werden mußten, allein zu vollziehen war. Ein Ausweichen war diesen Massen um so weniger möglich, je mehr ihre Überzeugung in Anspruch genommen wurde, je reiner also die Tendenz der großen Parolen, durch die sie in Bewegung gesetzt wurden, einen fortschrittlichen Gehalt ausdrückte. Mögen diese Parolen auch vielfach eine rohe und grelle Färbung tragen, an ihrer Wirksamkeit kann kein Zweifel sein; sie erinnern an die bunten Lappen, mit denen dem Wild bei der Treibjagd die Richtung auf die Gewehre gegeben wird.

§5) Schon dem oberflächlichen Blick, der eine rein geographische Einteilung der beteiligten Kräfte in Sieger und Besiegte [135] vorzunehmen sucht, kann die Bevorzugung der "fortgeschrittenen" Länder nicht entgehen, eine Bevorzugung, bei der eine Art von Automatismus im Sinne der Darwinschen Theorien von der Auslese der "Tüchtigsten" zu walten scheint. Dieser Automatismus wird besonders sinnfällig durch die Erscheinung, daß selbst der Siegergruppe angehörende Länder wie Rußland und Italien einer umfassenden Zerstörung ihres staatlichen Gefüges nicht zu entgehen vermochten. In diesem Licht erscheint der Krieg als ein unbestechlicher Prüfstein, der seine Wertung nach

strengen und eigenen Gesetzen vollzieht - als eine Erderschütterung, die alle Gebäude in ihren Grundfesten erprobt.

§6) Ferner stellt sich heraus, daß in der Spätzeit des Glaubens an die allgemeinen Menschenrechte die monarchischen Gebilde den Zerstörungen des Krieges gegenüber von besonderer Hinälligkeit sind. Neben zahllosen kleinen Kronen rollen die deutsche, die preußische, die russische, die österreichische und die türkische in den Staub. Der Staat, in dem die mittelalterliche Formenwelt noch wie auf einer Insel, die einer vergangenen Erdperiode angehört, ein schemenhaftes Dasein führte, Österreich-Ungarn, bricht auseinander wie ein Haus, das durch eine Explosion in die Höhe geworfen wird. Die letzte im alten Sinne absolute Herrschaft Europas, die zaristische, fällt einem Bürgerkrieg zum Opfer, der sie wie eine lange unterdrückte Seuche unter schrecklichen Symptomen verzehrt.

§7) Auf der anderen Seite fällt die ungeahnte Widerstandskraft der fortschrittlichen Struktur selbst im Zustande großer physischer Schwäche auf. So offenbart sich in der Niederwerfung jener höchst gefährlichen Meuterei des Jahres 1917 innerhalb der französischen Armee ein zweites, moralisches Marnewunder, das für diesen Krieg symptomatischer als das rein militärische des Jahres 1914 ist. So konnte die Mobilmachung in den Vereinigten Staaten, einem Lande von demokratischer Verfassung, mit Maßnahmen von einer Schärfe einsetzen, wie sie im Militärstaat Preußen, dem Lande des [136] Klassenwahlrechts, nicht möglich gewesen war. Und wer möchte bezweifeln, daß Amerika, das Land ohne "verfallene Schlösser, Basalte, Ritter-, Räuber- und Gespenstergeschichten", als der sichtbare Sieger aus diesem Krieg hervorgegangen ist? Schon in ihm kam es nicht auf den Grad an, in dem ein Staat Militärstaat war oder nicht, sondern auf den Grad, in dem er zur Totalen Mobilmachung fähig war.

§8) Deutschland aber mußte den Krieg verlieren, auch wenn es die Marneschlacht und den Unterseebootkrieg gewonnen hätte, weil es bei aller Verantwortung, mit der es die partielle Mobilmachung vorbereitet hatte, große Gebiete seiner Kraft der Totalen Mobilmachung entzog und weil es aus demselben Grunde, rein dem inneren Charakter seiner Rüstung nach, wohl einen partiellen, nicht aber den totalen Erfolg zu erringen, zu ertragen und vor allem auszuwerten imstande war. Ihn an unsere Waffen zu heften, dazu hätte die Vorbereitung auf ein anderes, nicht minder bedeutendes Cannä gehört als auf das, dem Schlieffens Lebensarbeit gewidmet war.

§9) Bevor wir jedoch aus diesem Satze weitere Schlüsse ziehen, werden wir das Verhältnis zwischen Fortschritt und Totaler Mobilmachung noch durch einige Einzelheiten zu belegen suchen.

5

§1) Demjenigen, der das Wort Fortschritt in seiner schillernden Klangfarbe aufzufassen sucht, wird ohne weiteres einleuchten, daß der politische Mord an einer fürstlichen Persönlichkeit zu Zeiten, in denen man einen Ravaillac oder selbst noch einen Damiens als Ausgeburten der Hölle unter schrecklichen Martern öffentlich hinrichtete, eine mächtigere, tiefer in den Glauben eingebettete Schicht verletzen mußte als in dem Jahrhundert, das auf die Hinrichtung Ludwigs XVI. folgt. Er wird finden, daß in der Rangordnung des Fortschrittes der Fürst zu einer Menschengattung gehört, die sich durchaus nicht besonderer Beliebtheit erfreut.

§2) [137] Versetzen wir uns für einen Augenblick in die groteske Vorstellung, ein Reklamechef von größtem Format hätte die Propaganda für einen modernen Krieg vorzubereiten, und es stünden ihm zwei Mittel zur Verfügung, die erste Welle der Erregung auszulösen, nämlich der Mord von Serajewo oder die Verletzung der belgischen Neutralität, so kann kein Zweifel sein, von welchem er sich die größere Wirkung versprechen würde. Dem äußeren Anlaß des Weltkrieges, wie zufällig er auch anmuten möge, wohnt eine symbolische Bedeutung inne, insofern in den Tätern von Serajewo und ihrem Opfer, dem Erben der habsburgischen Krone, das nationale Prinzip mit dem dynastischen zusammenstieß - das moderne "Selbstbestimmungsrecht der Völker" mit dem auf dem Wiener Kongreß durch eine Staatskunst alten Stils mühsam restaurierten Prinzip der Legitimität.

§3) Gewiß es ist eine gute Sache, im rechten Sinne unzeitgemäß zu sein und ein kräftiges Wirken zu entfalten in einem Geiste, der Überliefertes erhalten will. Aber dazu ist Glaube die Voraussetzung. Von der Ideologie der Mittelmächte läßt sich jedoch sagen, daß sie weder zeitgemäß noch unzeitgemäß noch der Zeit überlegen gewesen ist. Man war hier zeitgemäß und unzeitgemäß zugleich, und das Ergebnis konnte nichts anderes als ein Gemisch von falscher Romantik und mangelhaftem Liberalismus sein. So kann dem Beobachter eine Vorliebe für die Verwendung des veralteten Requisites, für einen spätrömantischen Stil, im besonderen den der Wagneroper, nicht entgehen. Worte wie das von der Nibelungentreue, auf den Erfolg der Ausrufung des Heiligen Krieges des Islam

gesetzte Erwartungen gehören hierher. Wohlverstanden ist hier von technischen Fragen, von Fragen der Regie, die Rede - von der Mobilisation der Substanz, nicht aber von der Substanz selbst. Aber gerade in Fehlgriffen dieser Art deutete sich das mangelnde Verhältnis der führenden Schicht sowohl zu den Massen als auch zu den tieferen Gewalten an.

§4) So leidet auch das berühmte und unbeabsichtigte Geniewort [138] von dem "Fetzen Papier" daran, daß es 150 Jahre zu spät ausgesprochen wurde, und zwar aus einer Haltung heraus, die vielleicht die Romantik des Preußentums begriffen hatte, aber nicht im Kern preußisch war. Friedrich der Große hätte so sprechen und sich im Sinne absolutistischer Aufklärung über vergilbte pergamentene Scharteken belustigen dürfen, aber Bethmann-Hollweg mußte wissen, daß heute ein Stück Papier, etwa eins, auf dem eine Verfassung steht, etwas Ähnliches bedeutet wie ein geweihte Oblate innerhalb der katholischen Welt und daß es zwar dem Absolutismus wohl anstehen kann, Verträge zu zerreißen, daß aber die Stärke des Liberalismus darin beruht, sie auszulegen. Man studiere den Notenwechsel, der dem Eintritt Amerikas in den Krieg vorausging, und man wird in ihm auf ein Prinzip von der "Freiheit der Meere" stoßen, das ein gutes Beispiel dafür bietet, in welcher Art in einer solchen Zeit dem eigenen Interesse der Rang eines humanitären Postulats, einer allgemeinen, die Menschheit berührenden Frage zu verleihen ist. Die deutsche Sozialdemokratie, eine der Hauptstützen des Fortschritts in Deutschland, hatte den dialektischen Teil ihrer Aufgabe erfaßt, indem sie den Sinn des Krieges gleichsetzte mit der Zerstörung des zaristischen, antifortschrittlichen Regimes.

§5) Was will das aber besagen gegenüber den Möglichkeiten, die dem Westen zur Mobilmachung der Massen zur Verfügung standen. Wer möchte bestreiten, daß die "civilisation" dem Fortschritt inniger verbunden ist als die "Kultur", daß sie in den großen Städten ihre natürliche Sprache zu sprechen vermag und Mittel und Begriffe zu handhaben weiß, denen die Kultur beziehungslos oder selbst feindlich gegenübersteht. Die Kultur ist nicht propagandistisch auszunützen, und selbst eine Haltung, die sie in diesem Sinne auszuspielen sucht, ist ihr entfremdet - wie es uns denn auch gleichgültig oder selbst traurig stimmt, wenn wir die Köpfe großer deutscher Geister in millionenfacher Auflage auf das Papier von Briefmarken oder Banknoten aufgetragen sehen.

§6) [139] Wir sind jedoch weit davon entfernt, das Unvermeidliche beklagen zu wollen. Wir stellen nur fest, daß es Deutschland versagt geblieben ist, den Geist der Zeit, wie immer er beschaffen gewesen sein möge, in diesem Kampfe

für sich überzeugend ins Treffen zu bringen. Ebenso blieb es ihm versagt, ein diesem Geiste überlegenes Prinzip vor dem eigenen Bewußtsein oder vor dem der Welt als gültig aufzustellen. Wir sehen es vielmehr teils in romantischen und idealistischen, teils in rationalistischen und materialistischen Räumen nach jenen Zeichen und Bildern suchen, die der kämpfende Mensch an seine Fahnen zu heften sich bestrebt. Aber die Gültigkeit, die in diesen Räumen wohnt, die teils der Vergangenheit, teils einem dem deutschen Genius fremden Lebenskreise angehören, reicht nicht aus, dem Einsatz der Menschen und Maschinen den letzten Grad an Gläubigkeit zu sichern, die der furchtbare Waffengang gegen eine Welt erheischt.

§7) Nur um so mehr müssen wir uns daher bemühen zu erkennen, wie der elementare Stoff, die Urkraft des Volkes, davon unberührt bleibt. Mit Bewunderung sehen wir, wie zu Beginn dieses Kreuzzuges der Vernunft, zu dem die Völker der Welt unter dem Bann einer so klaren, so einleuchtenden Dogmatik aufgerufen werden, eine deutsche Jugend den Ruf nach den Waffen erhebt - so glühend, so begeistert, so begierig nach dem Tod, wie es in unserer Geschichte kaum eine andere gegeben hat.

§8) Hätte man einen von diesen gefragt, wofür er zu Felde zöge, so hätte man gewiß auf eine wenig klare Antwort rechnen können. Man hätte kaum gehört, daß es den Kampf gegen die Barbarei und die Reaktion oder für die Zivilisation, die Befreiung Belgiens oder die Freiheit der Meere gälte - aber man hätte vielleicht die Antwort "für Deutschland" vernommen, jenes Wort, mit dem die Freiwilligenregimenter zum Angriff schritten.

§9) Und doch reichte diese dumpfe Glut, die für ein unerklärliches und unsichtbares Deutschland brannte, zu einer Anstrengung aus, die die Völker bis ins Mark erzittern ließ. [140] Wie erst, wenn sie bereits Richtung, Bewußtsein, Gestalt besessen hätte?

6

§1) Die Totale Mobilmachung als Maßnahme des organisatorischen Denkens ist nur eine Andeutung jener höheren Mobilmachung, die die Zeit an uns vollzieht. Dieser Mobilmachung wohnt eine eigene Gesetzmäßigkeit inne, mit der das menschliche Gesetz, wenn es wirksam sein soll, parallel laufen muß.

§2) Nichts kann diesen Satz besser bestätigen als die Tatsache, daß während des Krieges Kräfte aufzutauchen vermögen, die gegen den Krieg selbst

gerichtet sind. Dennoch sind diese Kräfte den Mächten des Krieges enger verwandt, als es scheinen mag. Die Totale Mobilmachung wechselt ihr Gebiet, nicht aber ihren Sinn, wenn sie statt der Heere des Krieges die Massen des Bürgerkrieges in Bewegung zu setzen beginnt. Nunmehr bricht die Aktion in Räume ein, die der militärische Mobilmachungsbefehl nicht zu erreichen vermag. Es ist, als ob die Kräfte, die für den Krieg nicht erfaßt werden konnten, nun auch ihren Anteil am blutigen Einsatz forderten. Je einheitlicher und tiefer also der Krieg von vornherein die Summe aller Kräfte für sich in Anspruch zu nehmen versteht, desto sicherer und unbeirrbarer wird er in seinem Verlaufe sein.

§3) Wir sahen, daß in Deutschland der Geist des Fortschritts nur unvollkommen mobil gemacht werden konnte. Wie dies etwa in Frankreich bei weitem günstiger lag, erkennen wir unter tausend anderen Beispielen an dem von Barbusse: Dieser, an sich ein ausgesprochener Gegner des Krieges, sah doch keine andere Möglichkeit, seinen Ideen zu entsprechen, als diesen Krieg zunächst zu bejahen, da er sich in seinem Bewußtsein als ein Kampf des Fortschritts, der Zivilisation, der Humanität; ja des Friedens selbst gegen ein all diesem widerstrebendes Element spiegelte. "Der Krieg muß im Bauche Deutschlands getötet werden".

§4) [141] Wie kompliziert sich diese Dialektik auch gebärden möge, ihr Ergebnis ist zwingender Natur. Ein Mensch, der den denkbar geringsten Grad an Neigung zur kriegerischen Auseinandersetzung zu besitzen scheint, sieht sich dennoch außerstande, das Gewehr, das ihm der Staat anbietet, abzulehnen, weil die Möglichkeit eines anderen Auswegs seinem Bewußtsein nicht gegeben ist. Wir können ihn beobachten, während er, sein Gehirn zermarternd, in der endlosen Einöde der Gräben auf Posten steht und wie er so gut wie jeder andere diese Gräben verläßt, um durch die schrecklichen Feuerriegel der Materialschlacht zum Angriff vorzugehen, wenn der Augenblick gekommen ist. Aber was ist schließlich Wunderbares daran? Barbusse ist ein Krieger wie jeder andere, ein Krieger der Humanität; die Sperrfeuer und Gasangriffe oder auch die Guillotine ebensowenig entbehren kann, wie die christliche Kirche das weltliche Schwert entbehren konnte. Freilich mußte ein Barbusse in Frankreich leben, um in diesem Maße mobil gemacht werden zu können.

§5) Die deutschen Barbusses fanden eine schwierigere Lage vor. Es waren nur vereinzelte Intelligenzen, die sich vom ersten Tage an auf neutrales Gebiet begaben und sich zu einer offenen Sabotage der Kriegführung entschlossen. Der weitaus größere Teil suchte sich in den Rahmen des Aufmarsches einzuordnen. Das

Beispiel der deutschen Sozialdemokratie wurde bereits genannt. Wir sehen dabei von der Tatsache ab, daß sie ihrer internationalen Dogmatik zum Trotz dennoch aus deutschen Arbeitern bestand und daher auch heroisch bewegt werden konnte. Nein, auch in ihrer Ideologie selbst schritt sie zu einer, ihr später als "Verrat am Marxismus" zur Last gelegten Revision. In welcher Weise sich das in seinen Einzelheiten vollzog, ist etwa aus den während der kritischen Zeit gehaltenen Reden des sozialdemokratischen Führers und Reichstagsabgeordneten Ludwig Frank zu ersehen, der im September 1914 im Gefecht bei Noissoncourt als vierzigjähriger Kriegsfreiwilliger durch Kopfschuß fiel. "Wir vaterlandslosen Gesellen wissen aber, daß wir, wenn auch Stiefkinder, [142] so doch Kinder Deutschlands sind und daß wir uns unser Vaterland gegen die Reaktion erkämpfen müssen. Wenn ein Krieg ausbricht, so werden also auch die sozialdemokratischen Soldaten gewissenhaft ihre Pflicht erfüllen". (29. August 1914). In diesem aufschlußreichen Satz liegen bereits wie in einem Samenkorn die Gestalten des Krieges und der Revolution verborgen, die das Schicksal in Bereitschaft hielt.

§6) Für den, der diese Dialektik in ihren Einzelheiten zu studieren wünscht, bieten die Kriegsjahrgänge der fortschrittlichen Zeitungen und Zeitschriften eine Fülle an kleinem Material. So begann Maximilian Harden, der Herausgeber der "Zukunft", vielleicht der bekannteste unter den Journalisten der wilhelminischen Zeit, seine öffentliche Tätigkeit mit den Zielen des Großen Generalstabes in Einklang zu bringen. Nur aus symptomatischem Interesse sei hier bemerkt, daß er den Radikalismus des Krieges ebensogut zu schauspielern wußte wie später den der Revolution. So nahm der "Simplizissimus", ein Organ, das mit der Waffe des nihilistischen Witzes wie gegen alle Bindungen, so auch gegen die Armee Stimmung gemacht hatte, nun eine chauvinistische Haltung an. Man kann übrigens bemerken, daß die Qualität dieses Blattes sich in dem gleichen Maße verringert, in dem sich das patriotische Element in ihm steigert - in dem es also das Feld seiner Stärke verläßt.

§7) Vielleicht am klarsten wird der innere Zwiespalt, der hier waltet, in der Persönlichkeit Rathenaus offenbar; er verleiht dieser Gestalt für den, der sich bemüht, ihr gerecht zu werden, einen tragischen Rang. Wie ist es möglich, daß Rathenau, der in einem bedeutenden Maß mobil gemacht wurde, der in der Organisation der großen Rüstung eine Rolle spielte und der noch kurz vor dem Zusammenbruch sich mit dem Gedanken der "Erhebung in Massen" beschäftigt hatte, bald darauf den bekannten Ausspruch formulieren konnte von der Weltgeschichte, die ihren Sinn verloren hätte, wenn die Repräsentanten des Reiches

als Sieger durch das Brandenburger Tor in die Hauptstadt eingezogen wären? [143] Hier wird sehr deutlich, wie eine Mobilmachung sich die technischen Fähigkeiten eines Menschen unterstellt, jedoch in seinen Kern nicht eindringen kann.

Z

§1) Der Jubel mit dem die geheime Armee und der geheime Generalstab, die der Fortschritt in Deutschland besaß, den Zusammenbruch begrüßten, während die letzten Krieger noch am Feinde lagen, ähnelte dem Jubel über eine gewonnene Schlacht. Er war der beste Verbündete der westlichen Armeen, die bald den Rhein überschreiten sollten, ihr trojanisches Pferd. In dem geringen Maß an Protest, mit dem die bestehenden Autoritäten hastig ihre Stellungen räumten, sprach sich die Anerkennung des neuen Geistes aus. Zwischen Spielern und Gegenspielern bestand kein wesentlicher Unterschied.

§2) Das ist auch der Grund, aus dem der Umsturz sich in Deutschland in verhältnismäßig harmlosen Formen vollzog. So konnten die sozialdemokratischen Minister des Kaiserreiches noch während der entscheidenden Tage mit dem Gedanken spielen, die Krone bestehen zu lassen. Was hätte dies auch anders als eine Angelegenheit der Fassade bedeuten können? Das Gebäude war längst mit fortschrittlichen Hypotheken so belastet, daß über das wirkliche Besitzverhältnis kein Zweifel mehr walten konnte.

§3) Aber es ist noch ein anderer Grund, aus dem der Umschwung sich in Deutschland nicht so hitzig wie etwa in Rußland vollziehen konnte, als der, daß die Autorität selbst ihn vorbereitet hatte. Wir sahen, daß ein großer Teil der fortschrittlichen Kräfte bereits durch die Kriegführung in Anspruch genommen worden war. Das dort verausgabte Maß an Bewegung konnte für die innere Auseinandersetzung nicht mehr in Frage kommen. Um es persönlich auszudrücken: Es ist ein Unterschied, ob ehemalige Minister ans Ruder kommen [144] oder eine revolutionäre Aristokratie, die sich in der sibirischen Verbannung gebildet hat.

§4) Deutschland verlor den Krieg, indem es stärkeren Anteil am westlichen Raum, indem es die Zivilisation, die Freiheit und den Frieden im Sinne der Barbaren gewann. Aber wie konnte man ein anderes Ergebnis erwarten, da man doch selbst beteuert hatte, an diesen Werten Anteil zu nehmen, und um keinen Preis gewagt hätte, den Kampf zu führen außerhalb jener "Mauer, die Europa umschürt". Das hätte eine tiefere Erschließung der eigenen Werte, andere Ideen und andere Verbündete vorausgesetzt. Die Anschürfung der Substanz hätte mit und

durch den Fortschrittsoptimismus geschehen können, wie es in Rußland sich andeutet.

8

§1) Wenn wir die Welt betrachten, wie sie aus der Katastrophe hervorgegangen ist - welche Einheit der Wirkung, welches Maß an strenger geschichtlicher Folgerichtigkeit! Wirklich, hätte man alle geistigen und körperlichen Bildungen nichtzivilisatorischer Natur, die bis über das Ende des 19. Jahrhunderts in unsere Zeit hineinragten, auf engem Raum versammelt und mit allen Geschützen der Welt das Feuer gegen sie eröffnet, so könnte der Erfolg nicht eindeutiger sein.

§2) Das alte Glockenspiel des Kreml ist auf die Melodie der Internationale umgestellt. In Konstantinopel buchstabieren die Schulkinder statt der alten Arabesken des Korans die lateinische Schrift. In Neapel und Palermo ordnen faschistische Polizisten das Treiben des südlichen Lebens nach den Grundsätzen der modernen Verkehrsdisziplin. In den fernsten und fast noch sagenhaften Ländern der Welt werden Parlamentsgebäude eingeweiht. Die Abstraktheit, also auch die Grausamkeit aller menschlichen Verhältnisse nimmt unterbrochen zu. Der Patriotismus wird durch einen neuen, stark mit Bewußtseinsmomenten durchsetzten Nationalismus [145] abgelöst. Im Faschismus, im Bolschewismus, im Amerikanismus, im Zionismus, in den Bewegungen der farbigen Völker setzt der Fortschritt zu Vorstößen an, die man bisher für undenkbar gehalten hätte; er überschlägt sich gleichsam, um nach einem Zirkel der künstlichen Dialektik seine Bewegung auf einer sehr einfachen Ebene fortzusetzen. Er beginnt sich die Völker zu unterstellen in Formen, die von denen eines absoluten Regimes bereits wenig mehr unterschieden sind, wenn man von dem weit geringeren Maße an Freiheit und Gemütlichkeit absehen will. An vielen Stellen ist die humanitäre Maske fast abgetragen, dafür tritt ein halb grotesker, halb barbarischer Fetischismus der Maschine, ein naiver Kultus der Technik hervor - gerade an Orten, an denen man kein unmittelbares, kein produktives Verhältnis zu den dynamischen Energien besitzt, von deren zerstörendem Siegeszug die Fernfeuergeschütze und die mit Bomben bewaffneten Kampfgeschwader nur der kriegerische Ausdruck sind. Gleichzeitig nimmt die Schätzung der Massen zu; das Maß an Zustimmung, das Maß an Öffentlichkeit wird zum entscheidenden Faktor der Politik. Insbesondere sind Sozialismus und Nationalismus die beiden großen Mühlsteine, zwischen denen der Fortschritt die Reste der alten Welt und endlich sich selbst zermalmt. Durch einen über hundertjährigen Zeitraum hindurch spielten sich die "Rechte" und die

"Linke" die durch optische Täuschung des Wahlrechts geblendeten Massen wie Fangbälle zu; immer schien bei dem einen Gegner noch eine Zuflucht vor den Ansprüchen des anderen zu sein. Heute enthüllt sich in allen Ländern immer eindeutiger die Tatsache ihrer Identität, und selbst der Traum der Freiheit schwindet wie unter den eisernen Griffen einer Zange dahin. Es ist ein großartiges und furchtbares Schauspiel, die Bewegungen der immer gleichförmiger gebildeten Massen zu sehen, denen der Weltgeist seine Fangnetze stellt. Jede dieser Bewegungen trägt zu einer schärferen und unbarmherzigeren Erfassung bei: und es wirken hier Arten des Zwanges, die stärker als die Folter sind: so stark, daß der Mensch sie mit Jubel begrüßt. [146] Hinter jedem Ausweg, der mit den Symbolen des Glückes gezeichnet ist, lauert der Schmerz und der Tod. Wohl dem, der diese Räume gerüstet betritt.

9

§1) Heute blicken wir bereits durch die Risse und Fugen des babylonischen Turmes auf eine Gletscherwelt, vor deren Anblick auch das mutigste Herz noch erbebt. Bald wird uns die Zeit des Fortschritts rätselhaft erscheinen wie die Geheimnisse einer ägyptischen Dynastie. Damals aber feierte die Welt einen jener Triumphe, die dem Siege für einen Augenblick den Schimmer der Ewigkeit verleihen. Mit allzu gewaltigen Fäusten, drohender als Hannibal, hatten die grauen Heere an die Pforten ihrer großen Städte und befestigten Meerengen gepocht.

§2) In den Tiefen des Kraters besaß dieser Krieg einen Sinn, den keinen Rechenkunst zu zwingen vermag. Diesen erahnte der Jubel der Freiwilligen, in dem die Stimme des deutschen Dämons gewaltig zum Ausbruch kam und in dem sich der Überdruß an den alten Werten mit der unbewußten Sehnsucht nach einem neuen Leben verband. Wer hätte gedacht, daß diese Söhne eines materialistischen Geschlechts den Tod mit solcher Inbrust begrüßen könnten? So kündigt sich nur ein Leben an, das reich an Überfluß ist und das die Sparsamkeit der Bettelleute nicht kennt. Und wie das eigentliche Ergebnis eines aufrichtig geführten Lebens nichts anderes als der Gewinn des eigenen, tieferen Charakters ist, so kann auch das Ergebnis dieses Krieges für uns nichts anderes als der Gewinn eines tieferen Deutschlands sein. Daß dem so ist, bestätigt die Unruhe, die das Kennzeichen des neuen Geschlechts ist und die keine Idee dieser Welt und kein Bild der Vergangenheit befriedigen kann. Hier waltet eine fruchtbare Anarchie, die den Elementen der Erde und des Feuers entsprungen ist und in der sich der Keim einer neuen Herrschaft [147] verbirgt. Hier deutet sich eine neue Rüstung an, die ihre

Waffen aus reineren, härteren, an jedem Widerstand erprobten Erzen zu schmieden sich bestrebt.

§3) Der Deutsche hat den Krieg geführt mit dem für ihn allzu billigen Ehrgeiz, ein guter Europäer zu sein. Da aber so Europa gegen Europa Krieg führte - wer anders als Europa konnte Sieger sein? Dennoch ist dieses Europa, dessen Oberfläche nunmehr planetarische Ausdehnung gewann, sehr dünn geworden, sehr Politur - seinem räumlichen Gewinn entspricht ein Verlust an Überzeugungskraft. Neue Mächte werden aus ihm hervorgehen.

§4) Tief unter den Gebieten, in denen die Dialektik der Kriegsziele von Bedeutung ist, begegnete der Deutsche einer stärkeren Macht: er begegnete sich selbst. So war dieser Krieg ihm zugleich und vor allem das Mittel, sich selbst zu verwirklichen. Und daher muß die neue Rüstung, in der wir bereits seit langem begriffen sind, eine Mobilmachung des Deutschen sein - und nichts außerdem.

A MOBILIZAÇÃO TOTAL ¹

Ernst Jünger

Tradução e notas de Vicente Sampaio

1

§1) Repugna ao espírito heróico buscar a imagem da guerra em uma camada [do espírito]² que possa ser determinada pelo agir humano. Todavia, oferecem-lhe um espetáculo cativante as múltiplas transformações e velamentos que a pura configuração³ da guerra sofre com o passar de tempos e espaços humanos.

§2) Este espetáculo lembra vulcões em que continuamente eclode o mesmo magma e que, porém, estão em atividade em paisagens muito diversas. Assim, ter participado de uma guerra significa algo semelhante a ter estado na área de alcance de uma dessas montanhas que cospem fogo - mas, entre o Hekla islandês e o Vesúvio na baía de Nápoles, há uma grande diferença. Decerto, pode-se dizer que a diferença entre as paisagens desaparece à medida que alguém se aproxima da garganta abrasante da cratera e que lá onde a paixão propriamente dita irrompe - antes, por-

¹ Este ensaio foi publicado pela primeira vez em 1930, em uma obra coletiva editada sob a direção do autor, *Krieg und Krieger (Guerra e Guerreiros)*; A presente tradução se baseia no texto que consta do tomo V da edição das obras completas: Jünger, Ernst: *Werke*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1960. Para facilitar confrontos, enumeramos os §§ que compõem cada um dos nove segmentos do texto.

² O substantivo alemão "*Schicht*" significa, de modo geral, "camada, estrato", sendo usualmente aplicado para referir-se a classes sociais ou períodos geológicos. Mesmo considerando todas as passagens em que a palavra reincide no texto, não é possível definir com segurança absoluta seu complemento nominal, isto é, *do que* é essa camada. Com o uso desse termo, Jünger parece referir-se a uma *camada originária*, primária, *da vida ou do espírito* - sentido que será explorado na seqüência do texto com a metáfora do vulcão. Dado o matiz marcadamente nietzscheano do texto, não é mesmo cabível uma distinção precisa entre vida e espírito. Todavia, como o conceito de vida não é tratado de maneira direta no texto, ao passo que o do espírito sim, optamos por traduzir "*Schicht*" por "camada [do espírito]", de modo a indicar com os colchetes nossa opção interpretativa.

³ Traduzimos univocamente o alemão "*Gestalt*" por "configuração", pois esse termo sempre se refere, implicitamente, a *configurações de força* no sentido nietzscheano. A importância do termo na obra de Jünger pode ser constatada, por exemplo, na leitura de seu célebre *Der Arbeiter (O Trabalhador)*, obra que já traz a palavra "*Gestalt*" em seu subtítulo: *Herrschaft und Gestalt (Dominação e Configuração)*. Neste livro, há um capítulo especialmente dedicado ao conceito de *Gestalt*, cujo título já apresenta um primeiro esclarecimento a seu respeito: *Gestalt als ein Ganzes, das mehr als die Summe seiner Teile umfasst* (Configuração como um todo que abrange mais do que a soma de suas partes). Heidegger oferece uma aguda discussão do termo, de modo a identificar suas origens nietzscheanas e metafísicas, em *Zur Seinsfrage (Para a Questão do Ser)*, in *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, pp. 394-398. Em certos momentos, quando o contexto pareceu exigir-lo, traduzimos "*Gestalt*" por "configuração [histórica]", indicando com os colchetes a nossa liberdade interpretativa.

tanto, de toda luta aberta, imediata, pela vida e a morte - desempenha um papel marginal saber o século em que, as idéias pelas quais e as armas com que se combate. Em seguida, porém, não falaremos a respeito disso.

§3) Muito antes, nós nos esforçamos em recolher alguns dados que diferenciam de outras guerras cuja história nos foi legada a última guerra, nossa guerra, o maior acontecimento deste tempo e o de mais amplo efeito.

2

§1) Talvez a peculiaridade dessa grande catástrofe possa ser apontada da melhor maneira através da indicação de que, nela, o gênio da guerra conseguiu atingir e permear o espírito do progresso. Isto vale não apenas para a luta dos países entre si; vale também para a guerra civil que, em muitos desses países, obteve uma segunda, rica colheita. Estes dois fenômenos, a guerra mundial e a revolução mundial, estão entrelaçados um com o outro de modo muitíssimo mais estreito do que parece à primeira vista. Eles são os dois lados de um só acontecimento de tipo cósmico, dependentes um do outro em relação a muitas coisas, tanto no que concerne ao modo como surgiram, quanto no que concerne ao modo como eclodiram.

§2) É provável que ainda estejam por advir ao nosso pensamento estranhas descobertas sobre a essência que se oculta por trás do conceito indeterminado e multi-coloridamente cintilante de “progresso”. Sem dúvida, move-se sobre um plano barato a maneira à qual nós estamos hoje inclinados a zombar deste conceito. Deveras, contra essa aversão perante o progresso, pode-se evocar aquele espírito do século XIX de importância realmente significativa – mas, com todo asco pela trivialidade e pela homogeneidade das formações que aparecem à nossa frente, surge, com efeito, a suspeita de que o fundamento do qual elas provêm seja de importância muitíssimo mais significativa. Afinal, a assimilação ela mesma é uma atividade que depende das forças de uma vida maravilhosa e inexplicável. Hoje, certamente pode ser atestado com bons fundamentos: o progresso não é **progresso** algum. Porém, mais importante que esta constatação é, talvez, perguntar se não é mais secreto e de outro tipo o significado próprio do progresso, o qual se serve de um esconderijo privilegiado: a máscara da aparentemente tão translúcida razão.

§3) Justamente a certeza com a qual certos movimentos tipicamente progressistas levam a resultados que estão em oposição à sua própria intenção é que sugere a suposição de que aqui, como em todo o âmbito da vida, se impõem menos as intenções do que impulsos mais ocultos. Acertadamente, o espírito se regala de

muitos modos com o desprezo das marionetes de madeira do progresso – mas os finos arames que realizam seus movimentos são invisíveis.

§4) Caso alguém deseje buscar informações sobre a estrutura das marionetes, não se pode eleger um fio condutor mais aprazível que o romance Bouvard et Pécuchet, de Flaubert. Mas caso alguém deseje ocupar-se com as possibilidades do movimento secreto que, cada vez mais, tem de ser pressentido e demonstrado, então, descobrir-se-á já em Pascal e Hamann⁴ uma abundância de passagens elucidativas.

§5) “Mas também nossas fantasias, ilusões, fallaciae opticae e sofismas estão no domínio de Deus”. Frases desse tipo podem ser facilmente encontradas em Hamann; elas expressam um modo de pensar que anseia inserir os esforços da química no domínio da alquimia. Deixemos em suspenso qual é o domínio do espírito em que está a ilusão de ótica, pois nós trabalhamos em um estudo planejado para leitores do século XX, não, porém, numa demonologia. Todavia, é bem seguro que apenas uma força de tipo cultural, apenas uma **crença**, poderia chegar à audácia de estender ao infinito a perspectiva da finalidade utilitária.

§6) E quem, então, poderia ainda duvidar que o progresso é a grande igreja do povo do século XIX – a única que pode gozar de autoridade efetiva e de crença acrítica.

3

§1) Em uma guerra que eclodiu sob tal atmosfera, tinha de desempenhar um papel decisivo a relação com o progresso que cada participante individualmente possuía. E, com efeito, aqui deve ser buscado o fator propriamente moral. Não estão à altura de suas finas, imponderáveis, irradiações elas mesmas, os exércitos mais fortes, munidos com as últimas armas de aniquilação da era das máquinas – com efeito, o fator moral, ele mesmo, é capaz de recrutar suas próprias tropas para o acampamento militar do oponente.

§2) Para tornar explícito este processo, seja introduzido aqui o conceito de **mobilização** total: já vão longe os tempos em que bastaria enviar aos campos de combate alguma centena de milhares de sujeitos alistados sob um comando confiável, algo assim como o que é descrito pelo Cândido de Voltaire, tempos em que, caso sua majestade houvesse perdido uma batalha, manter a tranquilidade era a pri-

⁴Hamann, Johann. Georg. (1730-1788), o “Mago do Norte”, pensador alemão que opôs a Kant um pensamento fortemente marcado pelo misticismo; Goethe e Herder o reconhecem na origem do movimento *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto).

meira obrigação civil. Mas, ainda na segunda metade do século XIX, guerras podiam ser preparadas, conduzidas e ganhas pelos gabinetes conservadores, face aos quais a representação popular era indiferente ou mesmo antipática. Certamente, isto pressupunha uma estreita relação entre o exército e a coroa, uma relação que, através do novo sistema de serviço militar universal experimentara apenas uma modificação superficial e que, em seu âmago, ainda pertencia ao mundo patriarcal. Ademais tal relação pressupunha um certo cálculo estimativo de armamentos e custos que fazia a guerra aparecer como uma despesa das forças e meios presentes deveras extraordinária, mas de modo algum sem limites. Nesse sentido, mesmo à mobilização geral aderiria ainda o caráter de uma medida **parcial**.

§3) Esta restrição não corresponde somente à limitada abrangência dos meios, mas, ao mesmo tempo, a uma razão de Estado peculiar. O monarca possui um instinto natural que o previne de ir além do arco dos domínios dinásticos. Parece-lhe menos preocupante a fundição de seu tesouro que o crédito concedido pela representação popular e, para o momento decisivo da batalha, ele reserva, de preferência a um contingente de voluntários, suas próprias guardas. Este instinto é ainda viçoso nos prussianos de todo século XIX. Ele manifestou-se, entre outras ocasiões, na acirrada luta pelo tempo de serviço militar trienal – tropas de veteranos são mais confiáveis para a mentalidade das casas reais, ao passo que o tempo de serviço curto é uma característica das tropas voluntárias. Frequentemente, deparamo-nos até mesmo com a desistência – para nós, de hoje, quase incompreensível – do progresso e do aperfeiçoamento do aparato bélico. Mas também esse escrúpulo tem sua razão de fundo. Assim, em cada melhoramento das armas de artilharia, oculta-se um ataque indireto às formas da monarquia absoluta. Cada um desses melhoramentos promove o tiro individualmente mirado, ao passo que o seletivo poder de comando é simbolizado pela salva. A Guilherme I era ainda desagradável o entusiasmo⁵. Ele surge de uma fonte que, como o odre de Éolo, não oculta apenas as tempestades de aplauso. A autêntica pedra de toque de uma dominação não é a medida de júbilo que lhe é dispensada, mas a guerra perdida.

§4) A mobilização parcial corresponde, portanto, à essência da monarquia, que vai além de suas fronteiras na mesma proporção em que é forçada a fazer participar da armação⁶ bélica as formas abstratas do espírito, do dinheiro, do “povo”, em

⁵ “entusiasmo” = “*Begeisterung*”. A palavra “*Begeisterung*” é formada a partir de “*Geist*”. Assim, Jünger parece apontar para o perigo por que passa a aristocracia quando, através do entusiasmo das massas, é estendida ao povo uma participação essencial na condução do espírito.

⁶ “armação” = “*Rüstung*”. A palavra “*Rüstung*” é de grande importância neste texto, porque consiste no fenômeno mais imediatamente perceptível da mobilização total. Traduzimo-la quase sempre por “arma-

suma, os poderes da democracia nacional que avulta. Olhando para trás, hoje nos é permitido dizer que a plena desistência a essa participação era, decerto, impossível. A maneira de sua integração ao Estado descreve o âmago da arte da política do século XIX. A partir dessa situação particular, explica-se a frase de Bismarck acerca da política como “a arte do possível”.

§5) Doravante, já pode ser acompanhado de que maneira a crescente conversão da vida em energia, de que maneira o conteúdo de todos os vínculos, que se torna a cada vez mais fugaz em favor da mobilidade, empresta um caráter sempre mais incisivo à ação da mobilização, cujo decreto, porém, com a eclosão da guerra, ainda permanecia, em alguns países, direito exclusivo e imprescritível da coroa. São múltiplos os fenômenos que condicionam essa situação. Assim: com a perda de limites claros entre as classes sociais e o corte dos privilégios aos nobres, vai sumindo, ao mesmo tempo, o conceito da casta guerreira; a defesa armada do país não é mais a obrigação e a prerrogativa do soldado de profissão somente, mas torna-se tarefa daqueles que, em geral, são aptos ao serviço militar. Assim: o imenso aumento dos custos torna impossível arcar com a condução da guerra a partir de um tesouro de guerra fixo; muito antes, para manter em curso a maquinaria, é necessária a concentração de todos os créditos, até a captação do último centavo de economia. Assim: também a imagem da guerra como um negócio armado, cada vez mais, deságua na imagem amplificada de um gigantesco processo de trabalho. Ao lado dos exércitos que se entrecrocavam nos campos de batalha, surgem os novos tipos de exército: o do trânsito, o da alimentação, o da indústria armamentista – o exército do trabalho em geral. Na última fase, que já se insinuava por volta do fim dessa última guerra, não ocorreu mais nenhum movimento – seja o de uma dona de casa junto a sua máquina de costura – no qual não residisse ao menos uma função mediatamente bélica. Nessa captação absoluta da energia potencial, que transformou os Estados industriais beligerantes em vulcânicas oficinas siderúrgicas, anuncia-se, talvez do modo mais evidente, o despontar da era do trabalho – essa captação faz da guerra mundial um fenômeno histórico cujo significado é muito mais importante que o da

ção”. Às vezes, por motivos de clareza, traduzimo-la por “armação bélica”. Preferimos o termo “armação” a “armamento”, por que apenas o primeiro mantém a ambivalência que há no original. Com efeito, “*Rüstung*” tem três significados: (a) armadura de corpo (por exemplo, a armadura de um cavaleiro medieval); (b) (*das Rüsten*) conjunto de medidas e de meios empregados no processo de armação militar; (c) (*das Gerüst*): (c1) suporte, andaime, armação (no sentido de estrutura de apoio em uma construção); (c2) (sentido abstrato) estrutura fundamental, argumento fundamental de uma doutrina, de um raciocínio, de um drama. Os sentidos (b) e (c2) estão presentes no uso que Jünger faz do termo e podem ser resgatados pelo português “armação”. Resumindo, “*Rüstung*” quer dizer, imediatamente, “armação” no sentido bélico, mas a palavra ressoa, num segundo plano, o sentido de “armação” como estrutura do mundo sob processo de mobilização total.

Revolução Francesa. Para desdobrar energias de tal grandeza, não basta mais armar o braço que carrega a espada, é preciso uma armação até a medula, até o mais fino nervo da vida. Realizá-la é a tarefa da mobilização total, de uma ação através da qual a rede elétrica da vida moderna, amplamente ramificada e cheia de dutos, é canalizada, por meio de uma única chave na caixa de luz, para a corrente da energia bélica.

§6) Ao início da guerra mundial, uma mobilização dessa abrangência ainda não havia sido prevista pelo entendimento humano. Ela já se insinuava, porém, em medidas isoladas; por exemplo, logo ao início da guerra, no forte engajamento de voluntários e de reservistas, na proibição das exportações, nas prescrições da censura, nas alterações do câmbio monetário. Com o correr da guerra, esse processo intensificou-se; como exemplo, sejam mencionados o racionamento planejado da matéria prima e dos gêneros alimentícios, a transformação das relações de trabalho em relações militares, o serviço civil obrigatório, a armação militar dos navios mercantes, a ampliação inédita das competências do Estado Maior, o “programa de Hinderburg”, a luta de Ludendorff⁷ pela identidade entre as chefias administrativas militar e a política.

§7) Entretanto, apesar dos espetáculos, tanto grandiosos quanto terríveis, das últimas batalhas de armamento pesado, nas quais o talento organizacional humano festejou seu triunfo sangrento, as últimas possibilidades ainda não foram alcançadas. Mesmo que alguém se restrinja à consideração do lado técnico desse processo, essas possibilidades apenas devem ser alcançadas, caso a imagem do advento da guerra já esteja previamente delineada na ordem do estado de paz. Assim, nós vemos como, em muitos Estados do pós-guerra, os novos métodos de armação já estão moldados à mobilização total.

§8) Aqui, podem vir à baila fenômenos como a restrição crescente da “liberdade individual”, um direito que já era, desde sempre, questionável. Deparamo-nos com esse ataque à liberdade individual, cuja intenção visa a que não exista nada que não possa ser compreendido como uma função estatal, primeiramente, na Rús-

⁷Hindenburg, Paul von Beneckendorff und von, (1847-1934). Alto militar alemão, chegou ao posto de marechal. Em 1914, venceu os russos em Tannenberg. Em 1916, tornou-se chefe do Estado Maior. Dirigiu, juntamente com Ludendorff, a estratégia alemã até o fim da guerra. Presidente da República de Weimar em 1925, reeleito em 1932, nomeou Hitler chanceler em 1933.

Ludendorff, Erich, (1865-1937). Alto militar alemão, chegou ao posto de general. Chefe do Estado Maior de Hindenburg na frente russa, em 1914 e, depois, seu adjunto no comando supremo (1916 e 1918). Dirigiu a estratégia alemã de 1917-1918.

O “programa Hinderburg”, de 1916, pautava-se na “idéia fundamental do serviço universal obrigatório” e, nas palavras de Ludendorff, visava “o engajamento de todo o povo no serviço da economia de guerra”.

sia e na Itália, mas, em seguida, também entre nós. E é possível prever que todos os países em que estão vivas ambições de ordem mundial têm de consumir esse ataque para estar à altura do desencadeamento de novas forças. Ademais, é típico do processo aqui descrito o modo de valoração das relações de poder sob o ponto de vista da *énergie potentielle*⁸, o qual surgiu na França, bem como a cooperação, já preparada durante a paz, entre o Estado Maior e a indústria, fenômeno para o qual a América é o modelo. O núcleo mais interno da armação bélica é atingido pelos questionamentos com que a literatura de guerra alemã coagiu a consciência universal a juízos sobre as coisas da guerra. Estes são aparentemente retrospectivos, mas, na realidade, estão dirigidos para o futuro. O “plano quinquenal” russo colocou, pela primeira vez, o mundo diante da tentativa de fazer convergir o esforço conjunto de um grande império para uma só correnteza. Aqui, é instrutivo ver como o pensamento econômico dá voltas sobre si mesmo. Como uma das últimas conseqüências da democracia, a “economia planejada” cresce para além de si mesma em direção ao desdobramento do poder em geral. Essa mudança abrupta é observável em muitos fenômenos de nosso tempo; a grande pressão das massas subitamente se transforma em formações cristalizadas.

§9) Mas não apenas o ataque, também a defesa desafia a esforços extraordinários e, aqui, talvez se torne ainda mais clara a coerção do mundo. Assim como toda vida, ao nascer, já traz consigo o gérmen de sua morte, também o surgimento das grandes massas encerra em si uma democracia da morte. A época do tiro mirado, com efeito, já ficou para trás. O chefe de esquadra que, altas horas da noite, dá a ordem de ataque de bombas não conhece mais diferença alguma entre combatentes e não combatentes, e a nuvem de gás letal avança como um elemento natural sobre tudo que é vivo. A possibilidade de tais ameaças, porém, não pressupõe uma mobilização, nem parcial, nem geral, mas **total**, que se estende ela mesma até a criança de berço, a qual está ameaçada como todo mundo, aliás, ainda mais fortemente.

§10) Ainda haveria muito mais a mencionar, todavia, basta observar essa nossa vida em seu pleno desencadeamento e em sua disciplina impiedosa, com seus distritos abrasantes e esfumacantes, com a física e a metafísica de seu trânsito, com seus motores, aviões e cidades de milhões, para pressentir, com um sentimento misto de horror e prazer, que aqui não há átomo algum que não esteja trabalhando e que nós mesmos estamos dedicados, no nível mais profundo, a esse processo furioso. A mobilização total é consumada por ela mesma muito mais do que por nós; ela é, na guerra e na paz, a expressão da reivindicação misteriosa e compulsória à qual

⁸ Conceito da mecânica transferido para a política.

nos submete essa vida da época das massas e das máquinas. Assim, acontece que cada vida individual torna-se, de maneira cada vez mais clara, a vida de um trabalhador e que, às guerras dos nobres, dos reis, e dos cidadãos, seguem-se as guerras dos **trabalhadores** – guerras de cuja estrutura racional e de cuja impiedade o primeiro grande conflito do século XX já nos deu uma noção.

4

§1) Nós tocamos levemente no lado técnico da mobilização total, cujo aperfeiçoamento pode ser seguido desde os primeiros recrutamentos empreendidos pelo governo da Convenção, desde a reorganização das forças armadas promovida por Scharnhorst⁹, até os programas de armação dinâmica dos últimos anos de guerra, nos quais os países se transformaram em fábricas gigantescas que produziam exércitos em esteiras rolantes, para enviá-los, dia e noite, aos campos de batalha, onde um consumo bélico, que se tornou igualmente muito mecânico, assumiu o papel do consumidor mercantil. Por mais que a monotonia dessa visão, que lembra a precisa operação de uma turbina alimentada a sangue, perturbe de modo vexaminoso o ânimo heróico, não pode haver, com efeito, qualquer dúvida sobre o conteúdo simbólico que mora em seu íntimo: aqui se manifesta uma consequência rigorosa, a marca dura de uma época cujo elemento fundamental é a guerra.

§2) O lado técnico da mobilização total, no entanto, não é o decisivo. Antes, seu pressuposto, como o pressuposto de toda técnica, reside mais no fundo. Aqui, nós o trataremos como **prontidão** para a mobilização. Esta prontidão estava presente em todos os países. A guerra mundial tornou-se uma das guerras mais populares que a história conhece. E ela tinha mesmo de sê-lo já pelo simples fato de que ocorreu em um tempo que faz com que as outras guerras pareçam, de antemão, não constarem entre as guerras populares. Não observadas as pequenas guerras de pilhagem e coloniais, também os povos haviam podido alegrar-se com um período relativamente longo de paz. Nós já prometemos, contudo, no início dessa investigação, desconsiderar, de imediato, a descrição da camada elementar [do espírito]¹⁰, daquela mistura de paixões selvagens e sublimes que mora na intimidade do homem e que, em todos os tempos, o predispôs ao apelo guerreiro. Muito antes, buscaremos

⁹ *Scharnhorst*, Gerhard von (1755-1813). General prussiano que, entre 1807 e 1813, reorganizou com A. von Gneisenau o exército de Frederico Guilherme III.

¹⁰ Cf. nota 2

desemaranhar o concerto dos múltiplos sinais sonoros que deram início a este conflito singular e acompanharam seu transcurso.

§3) Quando somos confrontados com esforços de tal amplitude, quer eles se expressem em construções poderosas como nas pirâmides e nas catedrais, quer eles se expressem em guerras que fazem vibrar até o último nervo da vida – esforços nos quais se imprime a marca da falta de finalidade – aí, justamente, é que nós não conseguimos nos arranjar com as explicações econômicas, mesmo que elas pareçam tão lógicas. Isso também é a razão pela qual a escola do materialismo histórico é capaz de tocar apenas na superfície do processo. Em se tratando de esforços desse tipo, a primeira suspeita tem de ser dirigida, muito antes, a um fenômeno de ordem cultural.

§4) Com a observação de que nós consideramos o progresso a grande igreja do povo do século XIX, já indicamos em que camada [do espírito]¹¹ presumimos encontrar-se o apelo eficaz sem a ajuda do qual era impossível a realização da parte decisiva da mobilização total, a saber, a cultural, referente às massas gigantescas que tinham de ser conquistadas para participação na última guerra. Evitar essas massas tornava-se tanto mais impossível quanto mais era exigida a sua persuasão, portanto, quanto mais os grandes lemas que as moviam expressavam claramente uma intenção de conteúdo progressista. Mesmo que esses lemas tenham uma coloração grosseira e gritante, não pode haver dúvida quanto à sua eficácia; eles lembram as fitas coloridas e cintilantes que, em caçadas de tocaia, espantam a caça, de modo a dirigi-la para a direção das espingardas.

§5) Já ao olhar superficial, que busca empreender uma divisão puramente geográfica das forças participantes em vencedores e vencidos, não pode escapar o privilégio dos países “em progresso”, um privilégio no qual parece vigorar uma espécie de automatismo no sentido da teoria darwinista da seleção dos “mais aptos”. Este automatismo torna-se particularmente manifesto por meio do seguinte fenômeno: mesmo os países pertencentes ao grupo vencedor, como Rússia e Itália, não foram capazes de escapar a uma destruição abrangente de sua estrutura estatal. Sob esta iluminação, a guerra aparece como uma pedra de toque fidedigna, que realiza sua valoração segundo leis rigorosas e próprias – como um tremor de terra que põe à prova os alicerces de todos os edifícios.

§6) Além disso, nessa última fase da crença em direitos humanos universais, verificou-se que as formações monárquicas são de particular caducidade face

¹¹ Cf. nota 2

às destruições da guerra. Ao lado de inúmeras pequenas coroas, a alemã, a prussiana, a russa, a austríaca e a turca rolam em meio ao pó. O Estado no qual o mundo das formas medievais levava ainda uma existência fantasmagórica, como se existisse sobre uma ilha de um período geológico passado, o austro-húngaro, fez-se em pedaços como uma casa que é lançada ao ares por meio de uma explosão. A última monarquia absoluta, em sentido tradicional, a czarista, cai vítima de uma guerra civil que a consome como uma epidemia por longo tempo reprimida sob sintomas horrorosos.

§7) Por outro lado, a inaudita resistência da estrutura progressista torna-se perceptível mesmo no estado de maior fraqueza física. Assim: na repressão a todo motim de altíssima periculosidade ocorrido dentro do exército francês, no ano de 1917, manifesta-se um segundo milagre de Marnes¹², o moral, que é mais sintomático para esta guerra do que o puramente militar do ano de 1914. Assim: nos Estados Unidos, um país de constituição democrática, a mobilização pôde ter início com medidas de um rigor que não foi possível no Estado militar prussiano, o país do voto censitário. E quem poderia duvidar de que a América, o país sem “castelos caídos, formações basálticas¹³, estórias de cavaleiros, ladrões e fantasmas”, sairia dessa guerra como o visível vencedor? Na América, já não importava em que medida um Estado era considerado militar ou não, mas sim em que medida o Estado estava apto à mobilização total.

§8) A Alemanha, porém, tinha de perder a guerra, mesmo se houvesse ganhado a batalha de Marne e a guerra submarina, porque ela, mesmo com toda a responsabilidade com que preparara a mobilização parcial, subtraiu da mobilização total grandes domínios de sua força e porque, pela mesma razão, claramente em conformidade ao caráter interno de sua armação, estava em condições de alcançar, suportar e, sobretudo, avaliar um sucesso deveras parcial, mas não total. Para agregar às nossas armas esse sucesso **total**, a preparação teria de ter dado atenção a uma outra e não menos significativa Canas¹⁴, mas não àquela a que Schlieffens¹⁵ dedicou o trabalho de toda uma vida.

¹² A Batalha de Marnes aconteceu em setembro de 1914. Joseph Joffre, chefe militar francês dos exércitos do norte e do nordeste, comandou um conjunto de manobras e de combates vitoriosos que pararam a invasão alemã e forçaram a retirada das tropas de Gersdorff Moltke, chefe do Estado Maior alemão de 1906-1914.

¹³ Metáfora geológica, que qualifica a América como um continente jovem.

¹⁴ Em alemão, pode-se fazer referência a uma derrota catastrófica por alusão metonímica à célebre batalha de Canas (Apúlia, Itália), em 216 a.C., quando Hanibal destruiu totalmente um exército romano.

¹⁵ Schlieffens, Alfred von (1833-1913). Marechal alemão, chefe do Estado Maior de 1891 a 1906, elaborou e deu o seu nome ao plano de invasão da França empreendido por von Moltke em 1914.

§9) Entretanto, antes de tirarmos conclusões ulteriores a partir do princípio da prontidão para a mobilização total, ainda buscaremos verificar, em alguns pormenores, a relação entre progresso e mobilização total.

5

§1) Àquele que buscar compreender a palavra progresso em seu timbre cambiante, de pronto, tornar-se-á evidente que, nos tempos em que foram publicamente executados como criaturas diabólicas, sob torturas horríveis, um Ravailac¹⁶ ou ainda um Damiens¹⁷, o assassinato político de uma personalidade principesca tinha de ferir uma camada [do espírito]¹⁸ mais poderosa, mais profundamente arraigada nas crenças do que aquela característica do século que veio logo após a execução de Luis XVI. Ele perceberá que, na hierarquia do progresso, o príncipe pertence a um gênero humano que absolutamente não desfruta de particular popularidade.

§2) Coloquemo-nos em uma grotesca situação imaginária: um chefe de propaganda de alto escalão tem de preparar a campanha publicitária para uma guerra moderna e lhe estão à disposição dois meios para desencadear a primeira onda de excitação, a saber, o assassinato de Sarajevo¹⁹ ou a violação da neutralidade belga²⁰. Não pode haver dúvida alguma quanto ao meio que lhe pareceria prometer o maior efeito. Dentro da motivação externa da guerra mundial, qualquer que seja a impressão que ela eventualmente transmita, mora um significado simbólico, na medida em que, entre os criminosos de Sarajevo e a sua vítima, o herdeiro da coroa de Habsburgo, o princípio nacional entra em choque com o dinástico – o moderno “direito de autodeterminação dos povos” entra em choque com o princípio de legitimidade, restaurado a grandes custas no congresso de Viena, por meio de uma diplomacia de estilo antigo.

¹⁶ Ravailac, François, (1578-1610). Francês, foi primeiramente um criado e, depois, tornou-se frade converso. Assassino de Henrique IV, morreu esquartejado.

¹⁷ Damiens, Robert François (1715-1757). Francês, criado que golpeou Luis XV com um punhal e foi esquartejado.

¹⁸ Cf. nota 2

¹⁹ Assassinato de Franz Ferdinand von Habsbourg, arquiduque e herdeiro do trono do Império Austro-Húngaro, cometido em 28 de Junho de 1914. Urdido por nacionalistas sérvios e perpetrado por um jovem bósnio, o crime é considerado o fato que iniciou os conflitos que vieram a ocasionar a Primeira Guerra Mundial.

²⁰ Invasão alemã da Bélgica em fim de julho e começo de agosto de 1914, fato que rompeu o tratado entre as potências européias que garantia a neutralidade da Bélgica e que causou a entrada da Inglaterra na guerra.

§3) Certamente é bom ser extemporâneo²¹ no sentido mais legítimo e exercer uma forte influência sobre um espírito que quer conservar o legado da tradição. Mas, para isso, a crença é o pressuposto. Pode ser dito, porém, da ideologia das potências centrais²² que ela não foi contemporânea, nem extemporânea, nem superior à sua época. Ela era, ao mesmo tempo, contemporânea e extemporânea e o resultado não poderia ser senão um misto de falso romantismo e de liberalismo deficiente. Assim, não pode escapar ao observador uma predileção pelo emprego da antiquada indumentária, por um estilo romântico-tardio, em particular, o da ópera de Wagner. Palavras como aquelas da lealdade dos Nibelungos²³, expectativas como as depositadas sobre o sucesso da proclamação da guerra santa do Islã, tudo isso pertence a tal ideologia. Bem entendido: exatamente em enganos desse tipo, insinua-se a relação deficitária da camada social dirigente²⁴, tanto com a massa, quanto com poderes mais profundos.

§4) Assim, também a genial expressão que qualifica a Constituição belga de “tira de papel”, involuntariamente famosa, sofre por ter sido exprimida com um atraso de 150 anos, e, deveras, ela surgiu de uma atitude que tinha, talvez, abrangido o romantismo do caráter prussiano, mas que não era, em seu âmago, prussiana. Frederico o Grande teria tido permissão de falar assim e de, conforme a mentalidade do esclarecimento absolutista, divertir-se com cartas constitucionais escritas em pergaminhos amarelados, mas Bethmann-Hollweg²⁵ tinha de saber que, hoje em dia, um pedaço de papel como aquele em que está inscrita uma constituição significa algo semelhante a uma hóstia consagrada dentro do mundo católico e que, embora rasgar contratos possa combinar bem com o absolutismo, a força do liberalismo, porém, reside em interpretá-los. Se alguém estudar a correspondência diplomática que

²¹ Alusão à obra de Nietzsche *Unzeitgemässe Betrachtungen (Considerações extemporâneas)*.

²² Na Primeira Guerra Mundial, a Alemanha e a Áustria eram chamadas de potências centrais (*Mittelmächte*), porque estavam rodeadas pelos Estados aliados.

²³ Alusão à promessa de Kriemhild, esposa de Siegfried, de vingar o assassinato perpetrado contra ele pelos Burgonden.

²⁴ “camada social dirigente” = “*führende Schicht*”. Aqui “*Schicht*” está usado no sentido de “camada social”, no caso, a antiga classe dirigente alemã. Mas há uma ambivalência nesse uso, pois nele ressoa o sentido de “*Schicht*” anteriormente explorado no texto, a saber, o de “camada do espírito” (Cf nota 2). Explícita a ambivalência, poderíamos reescrever a passagem assim “(...) insinua-se a relação deficitária da camada do espírito própria da classe dirigente, relação deficitária tanto com a massa, quanto com os poderes mais profundos”.

²⁵ *Bethmann-Hollweg*, Theobald von (1856-1921). Chefe da chancelaria do império a partir de 1906. Precisamente porque foi liberal em suas políticas interna (instauração do sufrágio universal na Alsácia-Lorena) e externa (ele se opôs à guerra e teve de demitir-se em 1917), Jünger o toma como exemplo: uma vez violada a neutralidade belga, era demasiado tarde para voltar atrás e buscar, como ele tentou, negociar uma paz que mantivesse o *status quo* da Alemanha.

precedeu a entrada da América na guerra, nela encontrará um princípio de “liberdade dos mares”²⁶ que oferece um bom exemplo da maneira como, num momento como esse, deve ser emprestado ao próprio interesse particular o valor de um postulado humanitário, de uma questão universal, que toca toda a humanidade²⁷. A socialdemocracia alemã, um dos sustentáculos mestres do progresso na Alemanha, havia compreendido a parte dialética de sua tarefa, ao igualar o sentido da guerra com a destruição do regime czarista, antiprogressista.

§5) Mas isto não quer dizer nada face às possibilidades que estavam à disposição do ocidente para a mobilização das massas. Quem poderia polemizar que a “civilisation” está mais intimamente vinculada ao progresso do que a “Kultur”²⁸,

²⁶ A decisão alemã de afundar todo navio neutro que se dirigisse a portos britânicos, a chamada guerra submarina, decretada em fevereiro de 1915, ameaçava o comércio norte-americano com a Europa dos Aliados e foi considerada a causa imediata da entrada dos EUA na Primeira Guerra Mundial. Nas fracasadas negociações diplomáticas entre os EUA e a Alemanha que antecederam a adesão norte americana ao Aliados, o presidente norte americano Thomas Woodrow Wilson alegava que a medida alemã feria o princípio de liberdade dos mares. Ao fim da guerra, esse princípio, que constituía o segundo item da proposta de armistício dos Aliados, foi revogado a pedido da Inglaterra.

²⁷ “humanitário” = “*humanitär*”; “humanidade” = “*Menschheit*”. Esta passagem opera uma sutil distinção entre o caráter humanitário (*humanitär*) e o caráter humano (*menschlich*) dos discursos humanistas. Do ponto de vista abstrato, os discursos humanitários são universais, mas do ponto de vista propriamente humano, eles mobilizam todos os homens, toda humanidade, em torno de interesses particulares.

²⁸ Vários acontecimentos históricos fundamentam essa oposição entre *civilisation* e *Kultur*, dentre eles a invasão napoleônica da Alemanha. Outro capítulo histórico importante que dá base a essa oposição é a *Kulturkampf* (literalmente “luta da cultura”, traduzida pelos franceses como “*combat pour la civilisation*”). Trata-se de uma luta empreendida por Bismarck, entre 1871 e 1878, contra os católicos alemães, a fim de enfraquecer o Partido do Centro, acusado de favorecer o particularismo dos Estados. Esta luta exprimiu-se notadamente em leis de características anticlericais e josefinas. O josefinismo consistiu em uma política inspirada em Joseph II, imperador germânico e co-regente do Estado dos Habsburgos entre 1765-1790. “Déspota esclarecido”, ele pretendeu racionalizar e modernizar o governo de seus Estados e aboliu a servidão, além de manter a Igreja sob vigiado controle. Do ponto de vista teórico, essa oposição tem formulação lapidar e muito influente em Ferdinand Tönnies, um dos fundadores da sociologia alemã. Em sua obra-prima *Gemeinschaft und Gesellschaft (Comunidade e Sociedade)*, de 1887, escreve o sociólogo: “Esta é a situação da civilização societária (*gesellschaftliche Zivilisation*), na qual a paz e o comércio são conservados por [uma] convenção e por [um] temor recíproco que se expressa nessa convenção. Situação que o Estado protege e à qual dá forma através da legislação e da política. Situação, enfim, que ciência e opinião pública, por um lado, buscam conceber como necessária e eterna e, por outro, glorificam como progresso para a perfeição. Porém, nos modos de vida e nas ordens comunitárias, ao contrário, o caráter de povo (*Volkstum*) e sua cultura (*Kultur*) se conservam. Portanto, o caráter de Estado (*Staatstum*) (a cujo conceito pode estar resumida a situação societária) contrapõe-se a esses modos e ordens, o que traz consigo, tanto um ódio que é, todavia, freqüentemente velado e, mais freqüentemente, dissimulado em hipocrisia, quanto um sentido de desprezo. Nesta medida, o caráter de Estado está despreendido do caráter de povo e lhe é estranho. Assim, também na vida social e histórica da humanidade (*Menschheit*), vontade de essência (*Wesenswille*) e vontade de arbítrio (*Kürwille*) tanto estão na mais profunda relação, quanto estão uma ao lado da outra e contra a outra”. Cf. Tönnies, Ferdinand: *Gesellschaft und Gemeinschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Neudr. 8. Aufl., 1991, pp. 208-9.

contestar que, nas grandes cidades, ela é capaz de falar sua linguagem natural e sabe manipular meios e conceitos que, confrontados com a cultura, mostram-se sem qualquer relação ou mesmo hostis a ela? A cultura não pode ser explorada de modo propagandístico e lhe é mesmo estranha sua encenação nesse sentido – mas, com efeito, pouco importa que fiquemos indiferentes ou até tristes quando vemos, em uma tiragem milionária, as cabeças de grandes espíritos alemães inscritas sobre o papel de selos postais e de notas bancárias.

§6) Todavia, nós estamos muito longe de querer lastimar o inevitável. Apenas constatamos que, nessa luta, foi sempre recusado à Alemanha corresponder, de um modo que lhe fosse convincente, ao espírito da época, como quer que ele tenha vindo a se constituir. Igualmente, foi-lhe sempre recusado impor à sua própria consciência e à do mundo a validade de um princípio superior a esse espírito. Ao contrário, nós observamos tal espírito a buscar, tanto em registros românticos e idealistas, quanto em registros racionalistas e materialistas, aqueles símbolos e imagens que o homem de luta anseia alinhar à sua bandeira. Mas a validade que mora nesses espaços, que pertencem, parte ao passado, parte a uma esfera da vida estranha ao gênio alemão, não basta para assegurar ao engajamento do homem e da máquina o último grau de fé que a terrível batalha contra um mundo exige.

§7) Tanto mais, portanto, nós temos de nos esforçar em saber por que, a despeito de tudo isso, permaneceu intacto o elemento primordial, a força originária do povo. Vemos com admiração como, no começo dessa cruzada da razão, à qual foram conclamados os povos do mundo sob o encanto de uma dogmática tão clara, tão lógica, a juventude alemã levanta o clamor pelas armas – juventude tão ardente, tão entusiasmada, tão desejosa da morte, como dificilmente houve outra em nossa história.

§8) Se alguém perguntasse a algum desses jovens, porque ele se deslocava para o campo de batalha, certamente poderia contar com uma resposta pouco clara. Dificilmente alguém ouviria que se tratava da luta contra a barbárie e contra a reação ou da luta pela civilização, pela libertação da Bélgica e pela liberdade dos mares – mas, talvez, alguém escutaria a resposta “pela Alemanha”, aquela palavra com a qual os regimentos de voluntários avançaram ao ataque.

§9) E, com efeito, esta brasa embolorada, que queimou por uma Alemanha inexplicável e invisível, bastou para um esforço que fez os povos estremecerem até

a medula. Como teria sido, então, se esta brasa já possuísse direção, consciência e configuração [histórica]²⁹.

6

§1) A mobilização total, como medida do pensamento organizacional, é apenas um indício daquela mobilização mais alta, que a época realiza em nós. Dentro desta mobilização mora uma legalidade própria, com a qual a lei humana, se deve ser efetiva, tem de correr paralelamente.

§2) Nada pode confirmar de melhor maneira esta tese do que o fato de que, durante a guerra, é possível o surgimento de forças que são voltadas contra a guerra ela mesma. Porém, estas forças são mais aparentadas dos poderes da guerra do que pode parecer. Quando começa a pôr em movimento, ao invés dos exércitos da guerra, as massas da guerra civil, a mobilização total muda de domínio, mas não de sentido. Doravante, a ação irrompe em espaços que o mando de mobilização não é capaz de atingir. É como se as forças que não puderam ser captadas para a guerra também exigissem, agora, sua participação no engajamento sangrento. Destarte, quanto mais uniforme e profundamente a guerra entende reivindicar para si, de antemão, a soma de todas as forças, tanto mais segura e obstinadamente ela estará em sua marcha.

§3) Nós vimos que, na Alemanha, o espírito do progresso pôde fazer-se móvel de maneira apenas imperfeita. Na França, por outro lado, esse processo se dispunha de maneira muito mais favorável, o que nós reconhecemos, entre milhares de outros exemplos, naquele de Barbusse³⁰. Em si, um declarado opositor da guerra, ele não viu, todavia, nenhuma outra possibilidade de corresponder às suas idéias, senão em afirmar, de imediato, esta guerra, uma vez que, em sua consciência, ela se refletia como uma luta do progresso, da civilização, da humanidade³¹, sim, da própria paz contra um elemento resistente a tudo isso. “A guerra tem de ser assassinada no ventre da Alemanha”

²⁹ Cf nota 3

³⁰ Barbusse, Henri (1873-1935), pintor francês, foi voluntário de guerra, ainda que pacifista. Obteve, em 1917, o prêmio Goncourt com *Le Feu*, primeira pintura não convencional da vida dos combatentes. Com Romain Rolland, fundou o grupo *Clarté* e, desde 1920, militou pelo comunismo. Morreu na Rússia soviética.

³¹ “Humanidade” traduz aqui “*Humanität*” e não o sinônimo “*Menschheit*”. O uso do termo latino realça o caráter abstrato, moral e de todo discurso humanitário (*humanitär*). Cf. nota 27.

§4) Ainda que esta dialética possa se comportar de modo complexo, seu resultado é de natureza inelutável. Um homem que parece possuir o mínimo grau imaginável de inclinação para a guerra vê-se, todavia, fora de condições de recusar o fuzil que o Estado lhe oferece, porque não está dada à sua consciência a possibilidade de um caminho alternativo. Nós podemos observá-lo, enquanto ele, moendo os miolos, monta guarda no ermo infinito das trincheiras e como ele, quando é chegada a hora, tal como qualquer outro combatente, abandona estas trincheiras para avançar em ataque através da terrível barreira de artilharia da batalha de armamento pesado. Mas, enfim, o que há de admirável nisso? Barbusse é um guerreiro como qualquer outro, um guerreiro da humanidade³², que pode dispensar artilharias de barragem, ataques de gás ou mesmo a guilhotina, como a igreja cristã podia dispensar a espada do mundo. Obviamente, um Barbusse tinha de viver na França para poder ser mobilizado nessa medida.

§5) Os Barbusses alemães acharam à sua frente uma situação mais difícil. Houve apenas algumas raras inteligências que, desde o primeiro momento, se colocaram em campo neutro e se resolveram por uma aberta sabotagem da condução da guerra. A imensa maioria buscou enfileirar-se nos quadros da concentração militar. O exemplo da socialdemocracia alemã já foi citado. Porém, nós desconsideramos o fato de que ela, apesar de sua dogmática internacionalista, era constituída de trabalhadores alemães e, portanto, também podia ser movida pelo heroísmo. Mas não, mesmo em sua ideologia, ela caminhou para uma revisão que, mais tarde, foi acusada de “traição do marxismo”. Como este caminho se consumou em suas particularidades, isto é algo que pode ser inferido dos discursos do período da crise proferidos pelo chefe socialdemocrata e deputado Ludwig Frank, que, em setembro de 1914, em Noissoncourt, caiu em combate alvejado na cabeça, como um quadragenário voluntário de guerra. “Nós, companheiros sem pátria, sabemos, porém, que, apesar de filhos ilegítimos, ainda somos filhos da Alemanha e que temos de lutar pela pátria contra a reação. Portanto, se uma guerra eclodir, então também os soldados socialdemocratas irão cumprir conscienciosamente com a sua obrigação” (29, Agosto de 1914). Nesta frase esclarecedora já residem ocultas, tal como em uma semente, as configurações da guerra e da revolução que o destino mantém de prontidão.

§6) Para aquele que deseja estudar esta dialética em suas singularidades, as séries de publicações de guerra dos jornais e revistas progressistas oferecem uma abundância em material menor. Assim: Maximilian Harden, o editor do *Zukunft*,

³² “humanidade” = “*Humanität*”. Cf. nota anterior.

talvez o mais conhecido dos jornalistas do período wilhelmiano, começou a alinhar sua atividade de publicista com as metas do Estado Maior. Apenas por interesse nos sintomas, seja observado que ele soube representar um papel conforme ao radicalismo da guerra tão bem quanto, mais tarde, encenou o radicalismo da revolução. Assim: o *Simplizissimus*, um órgão que, com a arma da espirosidade nihilista, havia criado um clima tanto contra todas as coalizões, como contra o exército, agora assumiu uma atitude chauvinista. Pode-se, ademais, observar que a qualidade dessa folha diminui à medida em que o elemento patriótico nela aumenta – em que ela, portanto, abandona o campo de onde provém sua força.

§7) Talvez, esse dilema que aqui vigora se torne o mais claramente manifesto na personalidade de Rathenau³³. Ele confere um valor trágico a uma configuração [histórica]³⁴ à qual ele se esforça por fazer justiça. Como é possível que Rathenau, que foi mobilizado em medida significativa, que desempenhou seu papel na organização da grande armação e que, ainda um pouco antes da derrota, havia se ocupado com o pensamento do “levante das massas”, pudesse, logo depois, formular aquela conhecida sentença, segundo a qual a história do mundo teria perdido seu sentido quando os representantes do Reich, vitoriosos, houvessem marchado através do portão de Bradenburg, para dentro da capital? Aqui, torna-se muito claro como uma mobilização se submete às aptidões técnicas de um homem e, todavia, não pode penetrar em seu âmago.

Z

§1) O júbilo com o qual o exército secreto e o Estado Maior secreto, ambos cativos do progresso na Alemanha, saudaram a derrota, enquanto os últimos guerreiros ainda jaziam no campo inimigo³⁵, assemelha-se ao júbilo por uma batalha ganha. Esse júbilo era o melhor aliado do exército ocidental, que logo deveria transpor o Reno³⁶, era seu cavalo de Tróia. No protesto diminuto com que as autoridades existentes apressadamente cederam suas posições, expressava-se o reconhecimento do novo espírito. Entre os jogadores de um time e os do time contrário não havia mais qualquer diferença essencial.

³³ Rathenau, Walther (1867-1922) ocupou-se da organização da economia de guerra da Alemanha a partir de 1915. Como ministro de assuntos estrangeiros da República de Weimar, ele assinou, em 1922, o Tratado de Rapallo e, pouco depois, foi assassinado por dois militantes nacionalistas.

³⁴ Cf nota 3

³⁵ Assinada secretamente na madrugada de 11 de fevereiro de 1818, a rendição alemã foi efetivada sem um prévio cessar fogo, quando os exércitos ainda se encontravam em batalha.

³⁶ O vale do Reno foi invadido e ocupado pelos Aliados logo após o armistício.

§2) Esta é a razão por que o golpe de Estado se realizou na Alemanha em formas relativamente inofensivas. Assim, os ministros socialdemocratas do Império, ainda durante os dias decisivos, jogavam com a idéia de manter a coroa. Que outra coisa poderia significar isso, senão uma discussão de fachada? Já havia muito, o edifício estava tão carregado com as hipotecas do progresso, que não era mais possível vigorar qualquer dúvida sobre a real proporção acionária entre os proprietários do imóvel .

§3) Mas há ainda uma outra razão, além desta que a própria autoridade preparou, pela qual o golpe de Estado não pôde se consumir, na Alemanha, de modo tão febril quanto, por exemplo, na Rússia. Nós vimos que uma grande parte das forças progressistas já tinha sido requerida pela condução da guerra. A medida de movimento que lá fora esgotada não podia mais ser dispensada para a luta interna. Para expressá-lo de modo pessoal: há uma diferença entre a subida ao poder de antigos ministros e a subida ao poder de uma aristocracia revolucionária que se formou no exílio siberiano.

§4) A Alemanha perdeu a guerra ao conquistar uma participação mais forte no espaço ocidental, ao ganhar a civilização, a liberdade e a paz no sentido de Barbusse. Mas como seria possível esperar um outro resultado, já que a Alemanha confirmara a intenção de tomar parte nesses valores e, a preço nenhum, haveria ousado conduzir uma luta fora daquele “muro que cinge a Europa”? Isto teria pressuposto uma revelação mais profunda dos próprios valores, outras idéias e outros aliados. A sondagem da substância teria podido acontecer com e através do otimismo progressista, tal como o processo que se insinua na Rússia.

8

§1) Quando nós consideramos o mundo tal como ele proveio da catástrofe - que unidade de efeito, que rigor da lógica histórica! Na realidade, se houvessem sido recolhidas, em um pequeno espaço, todas as formações espirituais e corporais de natureza não civilizatória que ultrapassam o fim do século XIX e alcançam o nosso tempo e, com o uso de todas as peças de artilharia do mundo, houvesse sido aberto fogo contra elas, nem mesmo assim o sucesso do progresso poderia parecer mais inequívoco do que foi.

§2) O velho carrilhão do Kremlin está adaptado à melodia da Internacional. Em Constantinopla, os alunos das escolas soletram a escrita latina ao invés dos velhos arabescos do Alcorão. Em Nápoles e Palermo, os policiais facistas coordenam o tumulto da vida meridional segundo os princípios fundamentais do moderno

código de trânsito. Nos países mais longínquos do mundo e ainda quase lendários, são inaugurados prédios que abrigam parlamentos. Cresce ininterruptamente o caráter abstrato e, portanto, também a crueldade de todas as relações humanas. O patriotismo é desencadeado através de um nacionalismo novo, fortemente impregnado de elementos de apelo à consciência. No facismo, no bolchevismo, no americanismo, no sionismo, nos movimentos pela independência dos países de povos de cor, o progresso prepara avanços que, até então, seriam considerados impensáveis; ele se transforma como que para continuar seu movimento sobre um plano muito mais simples, segundo um círculo dialético artificial. Ele começa a submeter a si os povos em formas que já não são mais muito distintas das de um regime absoluto, para não falar da pequeníssima medida de liberdade e conforto. Em muitos locais a máscara humanitária³⁷ já está por cair e, em seu lugar, surge um fetichismo da máquina, meio grotesco, meio bárbaro, um culto ingênuo da técnica - justamente em lugares onde não estão disponíveis de modo imediato, produtivo, as energias dinâmicas, de cuja destruidora marcha triunfal as peças de artilharia de longa distância e as esquadras militares armadas com bombas são apenas a expressão bélica. Ao mesmo tempo cresce o valor das massas. A medida de assentimento, a medida de publicidade³⁸ torna-se o fator decisivo da política. Em particular o socialismo e o materialismo são as duas grandes moedas entre as quais o progresso tritura o resto do velho mundo e, por fim, a si mesmo. Por mais de um século, a “direita” e “esquerda”, como que em um jogo de bola, lançaram de lá para cá as massas deslumbradas pela ilusão de ótica do direito ao voto. Sempre pareceu que uma das partes acreditava poder responder de maneira diferente às reivindicações da outra parte. Mas hoje, em todos os países, revela-se, de modo sempre mais evidente, o fato de que a identidade deles e mesmo o sonho de liberdade desvanecem como que espremidos entre as garras de aço de um alicate. É um espetáculo grandioso e terrível ver os movimentos das massas, que se configuram de maneira cada vez mais uniforme e sobre as quais o espírito do mundo lança a sua rede de arrasto. Cada um desses movimentos contribui para uma compreensão mais aguda e mais impiedosa: aqui atuam modos de coação que são mais fortes que a tortura, coações que atuam tão fortemente que

³⁷ “humanitário” = “humanitär”. Cf. nota 27.

³⁸ “publicidade” = “Öffentlichkeit”. O substantivo alemão “Öffentlichkeit” significa, ao mesmo tempo, (1) o público (o conjunto dos homens considerados na esfera pública de sua vida) e (2) o caráter de público de algo (a publicidade, em sentido literal); o sentido do termo é, no presente contexto, intencionalmente ambivalente, querendo dizer a expressão “medida de publicidade” algo como “medida de aceitação no espaço público definido pelos meios de comunicação”. “Öffentlichkeit”, porém, não se confunde, ao menos diretamente, com “publicidade” no sentido de “marketing”. Para este sentido, o alemão, reserva as palavras “Werbung, Marketing, Reklame, Propaganda, Publizität”.

o homem as saúda com júbilo. Por trás de toda solução salvadora em que esteja desenhado o símbolo da felicidade, espream a dor e a morte. Bem aventurado quem entra armado nesses espaços.

2

§1) Hoje nós já vemos, através das fendas e das rachaduras da torre de Babel, um mundo todo gelado, cuja visão faz estremecer mesmo o coração mais corajoso. Em breve, o tempo do progresso nos parecerá enigmático como os segredos de uma dinastia egípcia. Mas, naquela época, o mundo comemorou cada um dos seus triunfos que emprestavam ao vencedor, por um instante, a centelha da eternidade. Com punhos demasiados violentos, mais ameaçadores que Hanibal, aqueles exércitos, cuja imagem se perde no tempo, haviam batido nos portões das grandes cidades e dos estreitos fortificados do mundo³⁹.

§2) No fundo de sua cratera, essa guerra possui um sentido que nenhuma técnica de cálculo prognóstico é capaz de dominar. Esse sentido foi intuído pelo júbilo dos voluntários, no qual a voz do demônio alemão veio a irromper violentamente e no qual o fastio quanto aos velhos valores aliou-se à inconsciente ânsia por uma vida nova. Quem poderia pensar que esses filhos de uma geração⁴⁰ materialista

³⁹ A comparação se refere ao fato de que, no antigo império egípcio, a guerra era total. Com a ordem de guerra, o faraó podia mobilizar “a terra toda” – conforme a célebre inscrição de uma peça arqueológica.

⁴⁰ “Geração” = “Geschlecht”. O substantivo “Geschlecht” é polissêmico. Aqui ele tanto pode significar (1) uma estirpe, uma família, uma descendência, como (2) uma geração, um certo grupo de pessoas que sucede outro grupo no correr do tempo. O tom algo profético do texto, particularmente realçado neste último tópico, sugere que a nova geração é também, por assim dizer, uma nova estirpe. Jünger parece fazer alusão à chance histórica de fundar a raça dos além-homens. Sua análise do momento histórico do entre-guerras segue a intenção nietzscheana de encarar a história de um ponto de vista extra-valorativo no que se refere aos valores supremos de até então. Através de um nihilismo ativo, abrir-se-ia a possibilidade de uma revalorização de todos os valores. Mas por que a superação tinha de ter o caráter do alemão? É curioso notar que este tópico, que, sem dúvida, irá encontrar ressonâncias na ideologia nazista, foi retirado do texto da última edição das *Obras Coligadas*, cuja edição esteve sob inspeção do autor: Jünger, Ernst: *Sämtliche Werke*, Zweite Abteilung, Essays. Band 7. Essay I: Betrachtungen über die Zeit, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980. Uma avaliação serena e suficientemente ponderada a respeito do possível caráter nazista deste texto tem de provir de um estudo aprofundado da obra de Jünger. Como essa investigação vai bem além dos propósitos dessa tradução, aqui apenas reproduzimos as palavras do próprio Jünger a respeito deste seu texto.

“Olhar retrospectivo - 23 de Agosto de 1980

Quase cinquenta anos após o aparecimento deste escrito e, desde então, ocupado com outras questões, agora eu o revisei de modo definitivo. Revisei-o muitas vezes no correr das décadas, pois, com frequência, ele foi reimpresso. As provas deviam livrar o núcleo substancial das circunstâncias acidentais.

Ao leitor imparcial não escapará que este núcleo é válido tanto para antes quanto para depois, e que, decerto, ele o permanecerá por longo tempo. A armação dos poderes do mundo ganhou medida

poderiam saudar com tamanho ardor a morte? Assim, apenas se anuncia uma vida que é rica em abundância e que não conhece a parcimônia das gentes mendicantes. E tal como o resultado de uma vida levada de modo sincero não é senão o caráter autêntico, profundo, assim também o resultado dessa guerra não pode ser para nós senão o ganho de uma Alemanha mais profunda. Isto é confirmado pela inquietação que é marca da nova geração e que nenhuma idéia desse mundo e nenhuma imagem do passado pode apaziguar. Aqui vigora uma anarquia frutífera que surgiu dos elementos da terra e do fogo e na qual se oculta o germen de uma nova dominação. Aqui se insinua uma nova armação, que se esforça por forjar as suas armas a partir de um metal mais puro, mais duro, à prova de tudo que possa oferecer-lhe resistência.

§3) O alemão conduziu a guerra com a ambição, demasiado barata para ele, de ser um bom europeu. Porém, uma vez que a Europa guerreou contra a Europa, quem poderia, senão a Europa, ser o vencedor? Entretanto, essa Europa, cujas superfícies ganharam, doravante, uma extensão planetária, tornou-se muito delgada, quase só verniz – ao seu ganho espacial corresponde uma perda em força persuasiva. Novos poderes emanarão dela.

planetária, medida à qual corresponde o seu potencial. Os Estados pequenos, como há pouco, por exemplo, a Etiópia, uma vez em situação difícil, também ameaçam com a mobilização total. O conceito entrou na política, tanto na sua polêmica, quanto na sua realidade. Todos se armam e todos repreendem os outros por fazê-lo. A armação é, ao mesmo tempo, tanto percebida como um círculo vicioso, quanto celebrada nas paradas militares.

Manifestamente, algo fundamental foi avistado naquela ocasião. Face ao que, a situação particular do entre-guerras torna-se secundária, em especial a de um jovem alemão que experimentara esforços mortíferos e passara pelo Tratado de Versailles. Isto não muda nada o seu significado histórico, para o qual permanece válida a primeira impressão” (pág. 142).

§4) Mais no fundo, abaixo dos domínios onde a dialética das metas de guerra tem sua importância e significado, o alemão se depara com um poder mais forte: ele se depara consigo mesmo. Assim, essa guerra foi para ele, ao mesmo tempo e sobretudo, o meio de realizar efetivamente a si mesmo. E, portanto, a nova armação, na qual nós estamos compreendidos desde muito tempo, tem de ser uma mobilização total do alemão e nada além disso.

ANEXO II

VISAGES¹

Jean-Paul Sartre

13 “Je vis un gros homme au teint de cire, emporté dans une calèche au galop de quatre chevaux: on me dit que c’était Napoléon.” Cette phrase, dont je ne sais plus l’auteur, fait assez bien comprendre le cheminement de la connaissance naïve. Ce qui paraît d’abord à nos yeux, c’est l’homme, avec sa bilieuse figure. Il paraît au milieu d’autres hommes, dignitaires et maréchaux; et lorsqu’ enfin on nous livre son nom véritable, il a déjà disparu, emporté par ses quatre chevaux. “On me dit que c’était Napoléon; il paraît que c’était lui.” Il demeurera toujours probable que j’ai vu l’Empereur. Mais l’homme, cette chair jaune et triste, je suis certain de l’avoir vu. Et pour Bonaparte lui-même, sa dignité suprême de Premier Consul ou d’Empereur n’était, pareillement que probable. Il n’était point

ROSTOS

Tradução de Francisca Maria Cabrera *

13 “Vi um homem gigantesco de uma tez de cera, no galope de uma carruagem atrelada a quatro cavalos: me disseram que era Napoleão.” A frase, cujo autor já não me recordo, permite compreender bastante bem a marcha da consciência ingênua. O que aparece, antes de tudo, aos nossos olhos, é o homem com sua biliosa figura. Aparece entre outros homens, dignatários e marechais; e quando, enfim, nos dizem seu nome verdadeiro, já desapareceu, levado por seus quatro cavalos. “Disseram-me que era Napoleão; parece que era ele.” Permanecerá sempre provável que eu tenha visto o Imperador. Mas o homem, aquela carne amarela e triste, estou certo de o ter visto. E para o próprio Bonaparte, sua dignidade suprema de Primeiro Cônsul ou de Imperador não era, da mesma forma, mais do que provável.

¹ La présente édition a été tirée pour le compte de Pierre Seghers, éditeur à Paris, à 15 exemplaires sur chine numérotées de 1 à 15 et à 900 exemplaires sur crève-cœur du Marais numérotées de 16 à 916. En outre dix exemplaires marqués H.C. ont été tirés à part pour l’auteur et illustrateur sur les presses de l’imprimerie Union en janvier 1948.

* * Mestre em Filosofia pelo DF-IFCH-UNICAMP e doutoranda em Filosofia pela Universidade de Paris XII.

14 Napoléon, mais seulement quelqu’un qui se croyait Napoléon, à grands frais d’imagination. Et c’est un dur métier pour un haut personnage, que d’affirmer sans cesse à nos propres yeux son importance et son droit, quand les glaces lui renvoient la fadeur trop humain de son reflet, quand il ne découvre en lui-même que des humeurs tristes et brouillées. De là vient la nécessité des portraits officiels: ils déchargent le prince du soin de penser son droit divin. Napoléon n’existe ni exista nul part ailleurs que sur des portraits. C’est que le peintre commandé va, au rebours de l’impression naïve, du savoir à l’objet. Le badaud voit un gros homme et pense: “Il paraît que c’est Napoléon”. Mais s’il regarde le portrait, c’est le Premier Consul ou l’Empereur qui paraissent d’abord. Il suffit de voir comme on accumule autour de François I et de Louis XIV les signes de leur puissance. Nos yeux

15 rencontrent en premier lieu la royauté. Si nous prenons le temps d’écarter les Tentures et les symboles, nous découvrirons dûment prévenus et respectueux déjà, la petite tête nue au fond de sa coquille, le visage. Pas si nue: un visage de roi est toujours habillé. C’est que le portrait officiel vise à justifier. Il s’agit de suggérer par l’image que le Gouvernement a le droit de gouverner. Il ne saurait donc être question de rendre la physionomie émouvante et humiliée d’un homme que sa charge accable; ce qu’on peint n’est jamais le fait, c’est le Droit pur. Le portrait officiel ne veut connaître ni la faiblesse ni la force – qui offense toujours un peu quand elle ne terrifie pas – il dissimule le corps autant qu’il peut. Observez la somptuosité

14 Não era ele o Napoleão, mas apenas alguém que se acreditava Napoleão, a expensas da imaginação. É trabalho árduo, para um grande personagem, aquele de afirmar sem descanso aos nossos próprios olhos sua importância e seu direito, sobretudo quando os espelhos lhe reenviam a insipidez demasiado humana de seu reflexo, quando descobre em si mesmo apenas humores tristes e confusos. Daí a necessidade dos retratos oficiais: aliviam o príncipe dos cuidados de pensar no seu direito divino. Napoleão não existe nem existiu em lugar algum fora daqueles retratos. É que o pintor incumbido vai, ao contrário da impressão ingênua, do saber ao objeto. O curioso vê um homem enorme e pensa: “Parece que é Napoleão”. Mas ao olhar o retrato surge, antes de tudo, o Primeiro Cônsul ou o Imperador. Basta comprovar como se acumulam, em torno a Francisco I e Luís XIV, os signos de seu poder: nossos olhos

15 encontram, em primeiro lugar, a realeza. Se tomamos ainda o tempo de afastar todas aquelas tapeçarias e símbolos, descobriremos – já devidamente precavidos e respeitosos – a cabecinha nua no fundo de sua concha, o semblante. Nem tão nua assim: o semblante do rei está sempre vestido; e isto, por que o retrato oficial visa a justificar. Deve-se sugerir, pela imagem, que o governante tem o direito de governar. Estaria fora de questão tornar a fisionomia emocionada ou humilde, de alguém cuja carga extenua; nunca se pinta o

des étoffes qui cachent les membres de Charles le Chauve et de François I.

16 Ont-ils des corps? Au bout de ces étoffes paraissent des mains, belles et quelconques, symboles aussi comme la main dorée du sceptre. Mais parce qu’il ne veut pas non plus faire montre de la faiblesse, le peintre amenuise discrètement la chair des visages, jusqu’à la réduire à une simple idée de chair. Les joues de François I sont-ce des joues? Non, mais le pur concept de joues: joues trahissent les rois et il faut s’en méfier. Après cela, comme il le faut bien, l’artiste se préoccupera de la ressemblance. Mais encore faut-il que celle-ci ne nous porte pas trop loin. Le nez de François I était long et tombant. Ainsi paraît-il sur le portrait: mais désincarné. En réalité, il entraînait vers la terre tous les traits du visage. Sur l’image il est soigneusement coupé de la physionomie, il ne signifie rien pour l’ensemble; il ne dérange pas plus l’air de tête que s’il

17 était aquilin. C’est que les expressions véritables, la ruse, l’inquiétude traquée, la bassesse, n’ont pas de place sur ces portraits. Avant même d’avoir rencontré son modèle, le peintre connaît déjà l’air qu’il faut fixer sur la toile: la force calme, sérénité, sévérité, justice. Ne faut-il point rassurer, persuader, Intimider? La foule des biens-pensants, Désire qu’on la défende, contre l’impression naïve qui va d’elle-même à l’irrespect; le bien-pensants ne sont jamais irrévérencieux de leur plein gré. Aussi la fonction du portrait officiel est-elle de réaliser l’union du prince et de ses sujets. On a compris que le portrait officiel, qui défend l’homme contre lui-

fato, mas o Direito Puro. O retrato oficial não quer saber nem da fraqueza nem da força – que ofende sempre um pouco, quando não aterroriza – ele dissimula os corpos ao máximo. Observez a suntuosidade dos panos que escondem os membros de Carlos o Calvo e de Francisco I.

16 Têm corpos? Na extremidade desses panos despontam as mãos, belas e quaisquer, símbolos também, como a mão dourada do cetro. Mas por não querer tampouco dar a ver a fraqueza, o pintor ameniza discretamente a carne dos semblantes, até reduzi-los a uma simples idéia de carne. As bochechas de Francisco I, são acaso bochechas? Não, apenas o puro conceito de bochechas: as bochechas são traidoras dos reis e delas se deve desconfiar. Depois disso, como é preciso, o artista se preocupará com a similitude. Contudo, esta não deve nos levar muito longe. O nariz de Francisco I era longo e aquilino. Assim aparece no retrato, só que desencarnado. Na realidade, ele puxava abaixo, consigo, todos os demais traços do semblante. Foi, na imagem, cuidadosamente cortado da fisionomia, não significando nada mais ao conjunto, não perturbando nem mais nem menos a cabeça

17 por ser aquilino. É por que as verdadeiras expressões, a trapaça, a inquietude encurralada, a baixaza, não têm lugar nesses retratos. Antes mesmo de encontrar seu modelo, o pintor já sabe a fachada que deve fixar sobre a tela: força calma, serenidade, gravidade, justiça. Não é, de

même, est un objet religieux. Il n'avait pas tort ce tyran qui suspendait son effigie à un mât, sur la grande place de la ville, et qui commandait qu'on la saluât. Au bout d'un mât, comme un totem: voilà la place des tableaux de **18** cérémonie. Au bout d'un mât et qu'on les salue, fort bien. Après cela, il n'est peut-être pas très nécessaires de les regarder.

Fin

fato, preciso assegurar, persuadir, intimidar? A multitude dos bem-pensantes deseja ser defendida contra a impressão ingênua que é, por si mesma, irrespeituosa. Os bem-pensantes não são nunca irreverentes por vontade própria. Desta feita, a função do retrato oficial é de realizar a união do príncipe e de seus súditos. Compreendemos que o retrato oficial, que defende o homem de si mesmo, é um objeto religioso. Não se enganava aquele tirano que pendurava sua effigie no mastro, na praça mais importante da cidade, e que ordenava que se a reverenciasse. Na ponta do mastro, como um totem: eis o local dos quadros de cerimônia.

18 Na ponta do mastro e que o reverenciemos – muito bem. Depois do que, talvez não seja muito necessário olhá-los.

Fim

VISAGES

23 Dans une société de statues on s'ennuierait ferme, mais on y vivrait selon la justice et la raison: les statues sont des corps sans visages; des corps aveugles et sourds, sans peur et sans colère, uniquement soucieux d'obéir aux lois du juste, c'est à dire de l'équilibre et du mouvement. Elles ont la royauté des colonnes doriques; la tête c'est le chapiteau. Dans les sociétés d'hommes, les visages règnent. Le corps est serf, on l'emmaillotte, on le déguise, son rôle est de porter, comme un mulet, une relique cireuse. Un corps ainsi bâti, qui entre avec son précieux fardeau dans une salle close où des hommes sont assemblés, c'est tout une procession. Il avance, portant sur ses épaules, au bout de son col, l'objet tabou; il le tourne et le retourne, il le fait voir; les autres **24** hommes lui jettent un regard et baissent les yeux. Une femme le suit, son visage est un auteul érotique, on l'a surchargé de victimes mortes, de fruits, de fleurs, d'oiseaux massacrés; sur ses joues, sur ses lèvres on a tracé des signes rouges. Sociétés de visages, société de sorciers. Pour comprendre la guerre et l'injustice et nos ardeurs sombres et le sadisme et les grandes terreurs, il faut en revenir à ses idoles rondes qu'on promène à travers les rues sur des corps asservis ou, quelquefois, par le temps de colère, au bout des piques. **Voilà** ce que nient les psychologues: ils ne sont à leur aise qu'au milieu de l'inerte, ils ont fait de l'homme une

ROSTOS

23 Numa sociedade de estátuas nos entediáramos bem, mas viveríamos na justiça e na razão: as estátuas são corpos sem semblantes; corpos cegos e surdos, sem medo e sem cólera, preocupados unicamente em obedecer às leis do justo, isto é, do equilíbrio e do movimento. Têm a realza das colunas dóricas; o capitel é a cabeça. Nas sociedades de homens reinam os semblantes. O corpo é servo, o envolvemos, o disfarçamos, seu papel é aquele de carregar, como animal de carga, uma relíquia cerosa. Um corpo com uma tal sela, irrompendo, com seu precioso fardo, numa sala fechada onde há homens reunidos, é uma procissão total. Avança, levando sobre os ombros, na ponta do pescoço, o objeto tabu; **24** dá-lhe volta e viravolta, o luz. Os outros homens lhe lançam um olhar furtivo e baixam os olhos. Uma mulher o acompanha, seu semblante é um altar erótico, sobrecarregado de vítimas mortas, de frutos, flores, passáros massacrados, sobre suas bochechas, sobre os seus lábios, alguém traçou signos rubros. Sociedade de semblantes, sociedade de feiticeiros. Para compreender a guerra e a injustiça e nossos sombrios ardores e o sadismo e os grandes terrores, há que se voltar a estes ídolos ovais que passeamos pelas ruas, sobre corpos servís ou, às vezes, em tempos de cólera, no extremo dos fuzis.

mechanique et du visage uu passe-boules articulé. D’ailleurs ils prouvent **25** ce qu’ils avancent, puisqu’ils ont inventé le sourire électrique. Il suffit de choisir un chômeur de bonne volonté ou, mieux encore, un fou hospitalisé gratuitement dans un asile; on excite avec délicatesse son nerf facial au moyen d’un courant de faible voltage; la commissure des lèvres se relève un peu, le patient sourit. Tout cela est indiscutable; il y a des procès-verbaux d’expérience, des calculs et des photographies: la preuve est donc faite que les jeux de physionomie sont une somme de petites secoues mécaniques. Reste à expliquer pourquoi la figure humaine nous émeut; mais cela va de soi: vous avez, disent les psychologues, appris peu à peu à récolter les indices et à les interpréter. Vous connaissez le visage d’autrui par comparaison avec le vôtre. Vous avez souvent observé que, dans la colère par exemple, vous contractez les muscles **26** sourciliers et que le sang venait à vos joues. Quand vous retrouvez chez autrui ces sourcils froncés et ces joues en feu, vous concluez qu’il est irrité; voilà tout.

Le malheur c’est que je ne vois pas mon visage – ou, du moins, pas d’abord. Je le porte avant de moi comme une confidence que je ignore et ce sont, au contraire, les autres visages ui m’apprennent le mien. Et puis la figure humaine est indécomposable: voyez ce furieux qui se calme; ses lèvres s’amollissent, un sourire s’allourdit comme une goutte d’eau au bas de cette face sombre. Parlez-vous

Eis o que negam os psicólogos: não estão à vontade senão no meio do inerte. Fizeram do homem uma mecânica e do semblante um **25** passe-boules¹ articulado. Provam, ao fim e ao cabo, aquilo que pretendem, já que inventaram o sorriso elétrico. Basta escolher um desempregado de boa vontade ou, melhor ainda, um louco interno de um hospital público. Seu nervo facial é excitado delicadamente por meio de uma corrente de baixa voltagem; a comissura dos lábios eleva-se um pouco – o paciente sorri. Tudo isso é indiscutível: há relatórios de experiências, cálculos e fotografias: está feita a prova de que os jogos da fisionomia são a soma de sacudidelas mecânicas. Falta somente explicar por que a figura humana se emociona, mas isso é fácil: vocês aprenderam pouco à pouco, dizem os psicólogos, a recolher indícios e a interpretá-los. Vocês comecem o rosto de outrem pela comparação com o seu próprio. Observaram muitas vezes que, por exemplo, na cólera, os músculos das **26** sobrancelhas se contraem e que o sangue sobe às bochechas. Quando encontram no outro essas sobrancelhas franzidas e essas bochechas em fogo, vocês concluem que está irritado. Eis tudo.

A desgraça é que não vejo meu rosto – ou, pelo menos, não num primeiro momento. Carrego-o diante de mim como uma confiança que ignoro e, ao contrário, são os rostos alheios que me mostram o meu próprio. E ainda, a figura humana é indecomponível:

de perturbations locales? Songerez-vous à en faire la somme? Seules les lèvres ont remué, mais tout le visage **27** souri. Et puis encore la colère et la joie ne sont pas d’invisibles événements de l’ame que je supposerais seulement d’après des signes; elles habitent le visage comme ce vert-roux habite au milieu du feuillage. Pour apercevoir le vert d’un feuillage ou la tristesse d’une bouche amère, il n’est pas besoin d’apprentissage. Certes, un visage est aussi une chose: je peux le prendre entre mes doigts, supporter le poids lourd et chaud d’une tête que j’aime, je peux froisser des joues comme une étoffe, déchirer des lèvres comme des pétales, briser un crâne comme une potiche. Mais il n’est pas seulement ni même d’abord une chose. On nomme magique ces objets Innertes, os, crâne, statuette, patte de lapin, tout encroutés dans leur routine silencieuse et qui pourtant ont les vertus d’un esprit. Tels sont les visages: des fetiches naturels. Je vais essayer de les décrire comme des êtres absolument neufs, en feignant que je ne sache rien sur eux, pas même qu’ils appartiennent à des âmes. Je prie qu’on ne prenne pas pour des métaphores les considérations qui suivent. Je dis ce que je vois, simplement.

Le visage, limite extrême du corps humain, doit se comprendre à partir du corps. Avec le corps il a ceci de commun que tous ses mouvements sont des gestes. Par là, il faut entendre que le visage fabrique son propre temps au milieu du temps universel. Le temps universel est fait

vejam esse furioso que se acalma; seus lábios amolecem, um sorriso pesa como uma gota d’água no baixo dessa face sombria. Falariam vocês de perturbações locais? Pensariam em realizar a sua soma? Apenas se moveram os lábios, mas todo o semblante sorriu. **27** Além disso, nem a cólera nem a alegria são acontecimentos invisíveis da alma que eu deveria suportar apenas partindo de signos; elas habitam o semblante como este verde-avermelhado habita o meio destas folhagens. Para perceber o verde de uma folhagem ou a tristeza de uma boca amarga, não é preciso aprendizado. Claro, um semblante é uma coisa também: posso segurá-lo entre meus dedos, suportar o peso e o calor de uma cabeça que amo, posso afundar as bochechas como um estofado, rasgar os lábios como pétalas, romper um crânio como um vaso. Mas ele não é apenas, nem em primeiro lugar, uma coisa. Chamamos de mágicos estes objetos inertes, osso, crânio, estatuetas, pé-de-coelho, todos enrijecidos na sua rotina silenciosa, portadores, entretanto, das virtudes de um espírito. Assim os rostos: fetiches naturais. Tentarei descrevê-los como seres absolutamente **28** novos, fazendo como se nada soubesse sobre eles, em mesmo que pertencem a almas. Peço que não se tomem por metáforas as considerações que seguem. Digo o que vejo, nada mais.

O semblante, limite extremo do corpo humano, deve se compreender a partir do corpo. Com o corpo tem isto em comum, que todos os seus movimetos

d’instants mis bout à bout; c’est celui du métronome, du sablier, du clou. La bille nous savons bien qu’elle flotte dans un perpétuel présent; son avenir est en dehors d’elle, dilué dans le monde entier, son mouvement pré-

31 sents’ évase en mille autres déplacements possibles. Que le tapis se plisse, que la planche s’incline, sa vitesse diminuera ou s’accroîtra pour autant. Je ne sais même pas si elle s’arrêtera jamais, sa fin lui viendra du dehors ou peut-être ne viendra-t-il pas. Tout cela, je le vois sur la bille: je ne vois pas qu’elle roule, je vois qu’elle est roulée. Roulée par quoi? Par rien: les mouvements des choses inertes sont des curieux mélanges de néant et d’éternité. Sur ce fond stagnant, le temps des corps vivants se détache parce qu’il est orienté. Et cette orientation, derechef, je ne la suppose pas, je la vois: un rat qui détale, court vers son trou, le trou est la fin de son geste, son but et son terme ultime. Un rat qui court, un bras qui se lève, je sais d’abord où ils vont, ou, du moins, je sais qu’ils vont quelque part. Quelque part des vides se creusent, qui les

32 attendent; autour d’eux l’espace se peuple d’attentes, de lieux naturels et chacun de ces lieux est un arrêt, un repos, une fin de voyage. Ainsi des visages. Je suis dans une pièce close, noyé dans le présent. Son avenir est invisible, je l’imagine vaguement par delà les fauteuils, al table, les murs, toutes ces indolences sinistres qui me le masquent. Quelqu’un entre, m’apportant son visage: tout change. Au milieu de ces stalactites qui pendent dans le présent, le visage, vif et

são gestos. Com isto, deve-se entender que o semblante fabrica seu próprio tempo em meio ao tempo universal. O tempo universal está feito de instantes do princípio ao fim; é aquele do cronômetro, da ampulheta, do ponteiro. A bolinha de gude, sabemos, flutua num presente perpétuo: seu futuro está fora dela, diluído no mundo inteiro,

31 seu movimento presente vaza em mil outros deslocamentos possíveis. Se o tapete se enverga, se a prancha se inclina, sua velocidade diminuirá ou aumentará proporcionalmente. Nem mesmo sei se ela um dia parará, seu fim admirará de fora ou talvez não admirará nunca. Vejo tudo isso na bolinha: não vejo que role, vejo que é rolada. Rolada por que? Por nada: os movimentos das coisas inertes são misturas curiosas de nada e de eternidade. Sobre esse fundo estagnado o tempo dos corpos vivos se destaca por que é orientado. E essa orientação, novamente, não a suponho, a vejo: um rato que foge, corre para seu buraco, o buraco é o fim de seu gesto, seu fim e último termo. Um rato que corre, um braço que se eleva, sei primeiro aonde vão ou, pelo menos, sei que vão a alguma parte. Uma parte qualquer dos vazios foi cavada e os espera,

32 ao redor deles o espaço se povoa de esperas, de lugares naturais e cada um desses lugares é uma parada, um repouso, um fim de viagem. Os semblantes também. Estou só num quarto fechado, asfixiado de presente. Seu futuro é invisível, o imagino vagamente para lá dos sofás, da mesa, das paredes, todas essas indolências sinistras que o mascaram para mim – mas tudo

fureteur, est toujours en avance sur mon regard, il se hâte vers milles achèvements particuliers, vers le glissement à la dérobée d’un coup d’oeil, vers la fin d’un sourire. Si je veux le déchiffrer, il faut que je le précède, que je le vise là où il n’est pas encore, comme un chasseur fait d’un gibier très rapide, il faut que je m’établisse moi aussi dans le futur, au beau milieu

33 de ses projets, pour le voir venir à moi du fond du présent. Un peut d’avenir est entrée dans la pièce, une brume d’avenir entoure le visage: son avenir. Une tout petit brume, juste de quoi remplir le creux de mes mains. Mais je ne puis voir les figures des hommes qu’à travers leur avenir. Et cela, l’avenir invisible, c’est de la magie déjà.

Mais le visage n’est pas simplement la partie supérieure du corps. Un corps est une forme close, il absorbe l’univers comme une buvard absorbe l’encre. La chaleur, l’humidité, la lumière s’infiltrant par les interstices de cette matière rose et poreuse, le monde entier traverse le corps et s’imprègne. Observez à présent ce visage aux yeux clos. Corporel encore et pourtant différent d’un ventre ou d’une cuisse;

34 il a quelque chose de plus, la voracité; il est percé de trous goulus qui happent tout ce qui passe à portée. Les bruits viennent clapotter dans les oreilles et les oreilles l’engloutissent; les odeurs emplissent les narines comme des tampons d’ouate. un visage sans les yeux, c’est une bête à lui tout seul, une de ces bêtes incrustées dans la coque des bateaux et qui remuent l’eau de leurs pattes pour attirer vers

muda. Entre essas estalactites que pendem no presente, o semblante, vivo e curioso, se antecipa sempre ao meu olhar, se apressa em mil feitos particulares, no deslizamento e fuga de um piscar de olhos, no fim de um sorriso. Se quero decifrá-lo tenho que precedê-lo, visá-lo onde ainda não está, como um caçador com sua presa veloz, tenho que me estabelecer também no futuro, em pleno centro de seus projetos,

[33] para vê-lo vindo a mim, do fundo do presente. Um pouco de porvir entrou no quarto, uma bruma de futuro envolve o semblante; seu futuro. Uma diminuta bruma, só o bastante para encher o vão de minhas mãos. Mas não posso ver as figuras dos homens senão através de seu futuro. E isso, o futuro invisível, isso é já uma mágica.

Mas o rosto não é apenas a parte superior do corpo. Um corpo é uma forma fechada, absorve o universo como o mata-borrão absorve a tinta. O calor, a umidade, a luz, se infiltram pelos interstícios dessa matéria rosada, porosa, o mundo inteiro atravessa o corpo e se impregna. Observem agora este semblante de olhos fechados. Corpóreo ainda e no entanto diferente de um ventre ou de uma coxa;

34 há algo a mais, a voracidade; é transpassado de buracos gulosos que agarram tudo que está ao alcance. Os ruídos vêm quebrantar em suas orelhas e elas os engolem; os odores enchem as narinas como tampões de algodão. Um rosto sem olhos, é um animal completo, um desses animais incrustados no casco dos barcos, que remexem a água com as patas para atrair a si de-

elles les détritres flottants. Mais voici les yeux qui s’ouvrent et le regard paraît: les choses bondissent en arrière; à l’abri derrière le regard, oreilles, narines, toutes les bouches immondes de la tête continuent sournoisement à mâchonner les odeurs et les sons, mais personne n’y prend garde. Le regard c’est la noblesse des visages parce qu’il tient le monde à distance et perçoit les choses où elles sont.

35 Voici une boule d’ivoire, sur la table, et puis, là-bas, un fauteuil. Entre ces deux inerties, mille chemins sont également possibles, ce qui revient à dire qu’il n’y a pas du tout de chemin, mais seulement un éparpillement infini d’autres inerties; s’il me plaît de les rejoindre par une route que je trace dans les airs du bout de mon doigt, cette route, au fur et à mesure que je la trace, s’égrène en poussière: un chemin n’existe qu’un mouvement. Lorsque je considère, à présent, ces deux autres boules, les yeux de mon ami, je remarque d’abord qu’il y a pareillement entre elles et le fauteuil un millier de chemins possibles; cela signifie que mon ami ne regarde pas; par rapport au fauteuil les yeux sont encore des choses. Mais voici que les deux boules tournent dans leur orbites, voici que les yeux deviennent regard. Un chemin se fraye tout à **36** coup dans la pièce, un chemin sans mouvement, le plus court, le plus raide. Le fauteuil, par dessus un entassement de masses inertes, sans quitter sa place est immédiatement présent à ces yeux. Cette présence instantanée

tritos flutuantes. Mas então os olhos se abrem e surge o olhar: As coisas recuam ao fundo. A salvo, por trás do olhar, orelhas, narinas, todas as bocas imundas da cabeça continuam dissimuladamente a mordiscar os odores e sons, mas ninguém se dá conta. O olhar é a nobreza dos semblantes por que mantém o mundo à distância e percebe as coisas onde estão.

35 Aqui está uma esfera de mármore, sobre a mesa e ali, ainda, um sofá. Entre essas duas inércias mil caminhos são igualmente possíveis, o que no fim quer dizer que não há caminho algum, mas somente uma disseminação infinita de outras inércias; se me apraz chegar até elas por uma via que traço no ar com a ponta de meu dedo, essa via, à medida que a traço, se pulveriza: um caminho só existe em pó – um caminho não existe senão em movimento. Quando considero, agora, as duas outras esferas – os olhos de meu amigo, noto logo que há igualmente entre elas e o sofá um milhar de caminhos possíveis: isso significa que meu amigo não olha; com relação ao sofá seus olhos são, ainda, coisas. Mas, então, giram em suas órbitas as duas esferas, os olhos se transformam em olhar. Um caminho irrompe

36 de uma só vez no quarto, caminho sem movimento, o mais curto, o mais hirto. O sofá, por sobre um aglomerado de massas inertes, é, sem deixar seu lugar, imediatamente presente aos olhos. Esta presença instantânea aos olhos-olhar quando ele permanece a vinte passos dos olhos-coisas, percebe-a sobre o sofá, como uma alteração

aux yeux-regard alors qu’il demeure à vingt pas des yeux-choses, je la perçois sur le fauteuil, comme une altération profonde de sa nature. Tout à l’heure, poufs, canapés, sofas, divans se disposaient en rond autour de moi. Maintenant le salon s’est décentré; au gré de ces yeux étrangers, les meubles et bibelots s’animent tour à tour d’une vitesse centrifuge et immobile, ils se vident en arrière et par côté, ils s’allègent de qualités que je ne leur soupçonnais même pas, que je ne verrai jamais, dont je sais à présent qu’elles étaient là, en eux, denses et tassées, qu’elles les lestaient, qu’elles attendaient le regard d’un autre pour **39** naître. Je commence à comprendre que la tête de mon ami, tiède et rose contre le dossier de la bergère, n’est pas le tout de son visage; c’en est seulement le noyau. Son visage c’est le glissement figé du mobilier; son visage est partout, il existe aussi loin que son regard peut porter. Et ses yeux, à leur tour, si je les contemple, je vois qu’ils ne sont pas fichés là-bàs dans sa tête, avec la sérénité des billes d’agate: ils sont créés à chaque instant parce qu’ils regardent, ils ont d’eux-mêmes, derrière moi, au-dessus de ma tête ou à mes pieds. De là vient le charme magique des vieux portraits: ces têtes que Nadar a photographiés aux environs de 1860, il y a beau temps qu’elles sont mortes. Mais leur regard reste, et le monde du Second Empire, éternellement présent au bout de leur regard.

tombant, du boursoufflé. Mais il n’est pas un trait du visage qui ne

profunda de sua natureza. Há poucos instantes, puffs, poltronas, sofás, divans, dispunham-se em círculo ao meu redor. Agora a sala se descentrou; segundo o bel-prazer destes olhos estranhos, os móveis e os bibelôs se animam um após outro com uma velocidade centrífuga e imóvel, se esvaziam por trás e pelos lados, se descarregam de qualidades de que eu mal suspeitava, que nunca teria visto e que, de repente, sei que estavam aí, neles, densas e apinhadas, abarrotando-os, esperando o olhar de um outro para **39** nascer. Começo a compreender que a cabeça de meu amigo, cálida e rosada, encostada no respaldo da espreguiçadeira, não é o todo de seu semblante: é apenas seu núcleo. Seu semblante é o deslizamento congelado dos móveis, seu semblante está por toda parte, existe tão distante como o que pode alcançar seu olhar. E seus olhos, por sua vez, se os contemplo, vejo que não estão pregados lá, na sua cabeça, com a serenidade das bolinhas de ágata: são criados a cada instante por que eles olham, se apoderam por si mesmos de meu atrás, meu acima, meu abaixo. Daí o charme mágico dos velhos retratos: as cabeças que Nadar fotografou, por volta de 1860, já tem bom tempo que estão mortas. Mas seu olhar permanece, e o mundo do Segundo Império, presente eternamente na extremidade do olhar.

40 Posso concluir, já que não visava mais do que o essencial: descobrimos entre as coisas, alguns seres que chamamos de semblantes. Sua existência, porém, não é a das coisas. As coisas

40 Je peux conclure, car je ne visais que l'essentiel: on découvre, parmi les choses, de certains êtres qu'on nomme les visages. Mais ils n'ont pas l'existence des choses. Les choses n'ont pas d'avenir et l'avenir entoure le visage comme un manchon. Les choses sont jetées au milieu du monde, le monde les enserre et les écrase, mais pour elle il n'est point de monde: il n'est que l'absurde poussée des masses les plus proches. Le regard, au contraire, parce qu'il perçoit à distance, fait apparaître soudain l'Univers et, par là même, s'évade de l'univers. Les choses sont tassées dans le présent, elles grelottent à leur place, sans bouger; le visage se jette en avant de lui-même, dans l'étendue et dans le temps. Si l'on appelle transcendance cette propriété qu'a l'esprit de se dépasser et de dépasser toute chose; de s'échapper à soi pour s'aller perdre là-bas, hors de

41 soi, n'importe où, mais ailleurs, alors le sens d'un visage c'est d'être la transcendance visible. Le reste est secondaire: l'abondance de la chair peut empâter cette transcendance; il se peut aussi que les appareils des sens ruminants l'emportent sur le regard et que nous soyons attirés d'abord par les deux plateaux cartilagineux ou par les trous humides et velus des narines; et puis le modelé peut intervenir et façonner la tête selon les qualités de l'aigu, du rond, du reçoive d'abord sa signification de cette sorcellerie primitive que nous avons nommée transcendance.

Fin de Visages

não têm futuro e o futuro cerca o semblante como uma peliça. As coisas estão jogadas no meio do mundo, o mundo as encerra e esmaga, mas para elas não é um mundo: é apenas a crescente absurda das massas mais próximas. O olhar, ao contrário, por que percebe à distância, faz surgir o Universo e, através disso mesmo, escapa do Universo. As coisas estão comprimidas no presente, elas estremeçam no seu lugar, sem se mexer; o semblante se lança adiante de si mesmo, na extensão e no tempo. Se chamamos transcendência esta propriedade que tem o espírito de se ultrapassar e de ultrapassar todas as coisas, de escapar de si, para se perder por aí,

41 fora de si, em qualquer parte mas alhures, então o sentido de um semblante é de ser a transcendência visível. O resto é secundário: a abundância da carne pode empastar essa transcendência. Pode acontecer também que os aparelhos dos sentidos ruminantes prevaleçam sobre o olhar e que sejamos atraídos primeiro pelos dois platôs cartilagineux ou pelos orifícios úmidos e aveludados das narinas. E pode ainda o desenho intervir e modelar a cabeça segundo as qualidades do agudo, do redondo, do flácido, do inflado. Mas não há um traço do rosto que não receba primeiro sua significação do feitiço primitivo que chamamos transcendência.

Final

NORMAS PARA DIGITAÇÃO DAS COLABORAÇÕES

Modernos e Contemporâneos, uma das publicações CEMODECON (Centro de Estudo da História da Filosofia Moderna e Contemporânea – IFCH-UNICAMP), reúne estudos elaborados por pós-graduandos e pós-graduados em Filosofia, salvaguardando e promovendo uma imprescindível pluralidade interpretativa. Cada número da revista é dedicado a um autor, como Kant (objeto do nº 1, Ano 2000) ou a um tema, como “A Tradição Fenomenológica” (objeto do nº 2). Cada número é editado sob a responsabilidade de uma curadoria, e as colaborações inéditas são recebidas por correio eletrônico: solange@unicamp.br

Artigo ou tradução.

Texto de artigo deve ser precedido por um resumo em português de no máximo dez linhas, assim como por uma lista de no máximo quatro palavras-chave. Os artigos ou traduções, não devem ultrapassar trinta laudas (cada qual com vinte linhas, setenta toques, espaço interlinear de um e meio), fonte de tamanho dez (ou oito, nas notas de pé de página).

Resenha

Além de seguir as normas gerais, as resenhas não devem ultrapassar cinco laudas.

Destaques gráficos

Devem ser grafados em itálico os títulos de livros, revistas ou jornais, assim como todas as palavras estrangeiras. A inserção de texto de autor referido será feita em parágrafo à parte, posta entre aspas e grafada em fonte de tamanho oito; as palavras que o autor referido tenha grafado em itálico devem ser, além disso, sublinhadas.

Notas de rodapé

Presentes no final de cada página, as notas de rodapé devem ser numeradas consecutivamente até o final do texto. Essas notas devem incluir todas as referências bibliográficas, obedecendo as seguintes normas:

Notas para livro

Sobrenome do autor, em CAIXA ALTA, nome do autor ou apenas sua inicial. Título do livro em itálico. Local de publicação, editora, data de publicação, página, linha quando a edição o exigir. Em sua primeira menção, e vindo a ser ela citada outras vezes, a obra referida deve trazer uma abreviatura ou sigla, em itálico e entre parênteses, utilizada nas referências posteriores.

Ex.

HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, (*GprPh*), p. x.

HEIDEGGER, M., *GprPh*, p.

Notas para artigo

Sobrenome do autor, em CAIXA ALTA, nome do autor ou apenas sua inicial. Título do artigo em itálico, acompanhado da abreviatura ou sigla, entre parênteses e em itálico, se for o caso. Nome do periódico ou da publicação de que faz parte, em itálico. Volume e número do periódico, entre parênteses, se for o caso. Local de publicação, editora, data de publicação, páginas em que o artigo foi impresso e página citada.

Notas para capítulo de livro

Sobrenome do autor, em CAIXA ALTA, nome do autor ou apenas sua inicial. Título do capítulo, em itálico, acompanhado da abreviatura ou sigla se for o caso, entre parênteses e em itálico. In sobrenome do editor ou organizador do livro, CAIXA ALTA. Título do livro, em itálico etc.

Bibliografia

No final do texto, as publicações utilizadas no estudo devem constar de uma bibliografia composta na ordem alfabética do sobrenome dos autores, seguindo as normas indicadas acima.

Curadoria

A revista considera-se autorizada a publicar toda colaboração recebida. Não remunera direito autoral. Não devolve material entregue para publicação. Aprovada sua publicação, considera definitivo o original, desobrigando-se de toda ulterior consulta ao autor. A curadoria da edição pode condicionar a publicação de um dado texto à aceitação pelo autor de alterações que lhe sejam sugeridas, além da revisão ou revisões a que estão habitualmente sujeitos todos os textos aceitos.

Para colaborações conforme essas normas, envie por e-mail: lblorlandi@lexxa.com.br

EDIÇÕES CEMODECON

Conferências

1. Paulo Miceli , A Escola dos Annales : Questões de Método , 1999 .

Traduções

1. Descartes , **Meditações sobre Filosofia Primeira** , edição bilíngue em latim e em português , tradução de Fausto Castilho, 1999.

Periódicos

1. **Modernos e Contemporâneos**

Número especial sobre Kant, Ano 2000 -I

A tradição fenomenológica, Ano 2001 - II

A Revista prepara números especiais sobre:

- A Diferença
- Schopenhauer
- A Tradição Dialética

MODERNOS E CONTEMPORÂNEOS SUMÁRIOS DOS NÚMEROS ANTERIORES

Número especial sobre Kant
Ano 2000 - I

Apresentação

Joãozinho Beckenkamp

Crítica e conceito

Alexandre Ferreira

A tese de Heidegger sobre o ser em Kant

Erick Calheiros de Lima

Kant e a sistemática filosófica: o projeto da Terceira Crítica

Daniel Omar Perez

A predicação do ser. A análise kantiana no período pré-crítico.

Uma aproximação lógico-semântica do texto *Principiorum*

Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio

Orlando Tambosi

Kant contra Hegel e Marx: a questão da Dialética no debate italiano do pós-guerra

MODERNOS E CONTEMPORÂNEOS

Revista do Centro de Estudo da História da Filosofia Moderna e Contemporânea –
CEMODECON.

Reitor da UNICAMP: Hermano Tavares

Diretor do IFCH: Rubem Murilo Leão Rego

Diretora Associada do IFCH: Rita de Cássia Lahoz Morelli

Diretor do CEMODECON: Fausto Castilho

Diretor Adjunto do CEMODECON: Luiz B. L. Orlandi

Secretário do CEMODECON: Luiz Roberto Monzini

Curadores da Edição: Fausto Castilho, Luiz B. L. Orlandi, Luiz Roberto Monzani

Revisão: Luciene Maria Torino, Erick Calheiros de Lima e Fausto Castilho

Projeto Gráfico Capa e Editoração: Linea Creativa Doc. Técnica e Ilustrações

Impressão: Gráfica do IFCH: Sebastião Rovaris, Marcos J. Pereira, Luiz Antonio dos Santos, Marcílio César Carvalho, José Carlos Diana

Secretária de Pesquisa: Maria Aparecida Ferreira

Publicações: Marilza A. Silva, Magali Mendes e Maria das Graças Almeida

Endereço do CEMODECON:

Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH

www.unicamp.br/ifch

Caixa postal 6110

Departamento de Filosofia

Campinas – São Paulo – Brasil

13083-970

Telefone: 0 xx 19 3788 1639

Fax: 0 xx 19 3788 1589 – 0 xx 19 3289 3327

Nome: _____
Name: _____

Endereços: _____

Address: _____

Recebemos: _____

We are received: _____

Falta-nos: _____

We are lacking: _____

Enviamos em permuta: _____

We are sending in exchange: _____

Data: _____

Date: _____

Assinatura: _____

A não devolução deste implicará na suspensão da remessa.
Non-acknowledgement of receipt will indicate that further publications are not wanted.