

O Prisioneiro Hipótese de uma Quinta Figura de Jünger

Antímio Vieira Damião

Dissertação para obtenção do Grau de Mestre em
Ciência Política
(2º ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor António José Ferreira Bento

junho de 2022

Dedicatória

Aos prisioneiros cômncios.

Resumo

Esta dissertação procura conceptualizar teoricamente a hipótese de uma quinta figura de Ernst Jünger que represente, em traços gerais, o cenário sócio-político de inícios do século XXI. Tomando como ponto de partida as figuras jüngerianas — o Soldado Desconhecido, o Trabalhador, o Desterrado e o Anarca — a estas adimos o Prisioneiro como representação arquetípica do nosso tempo. Neste sentido, debruçamo-nos, em primeiro lugar, sobre a génese e o devir daquelas, tendo em conta o cenário histórico e sócio-político onde cada uma se enquadra e o que cada uma ilustra enquanto soma total das partes que a compõem. À sua compreensão corresponde primeiramente um breviário interpretativo e exploratório da estética originária de Jünger e, por conseguinte, a análise por ordem cronológica de cada figura jüngeriana, de modo a, assim, podermos construir o edifício teórico do Prisioneiro através de problemáticas e conceitos de relevo que expõem e traduzem o cenário sócio-político do nosso século e ramificam o Prisioneiro em quatro tipos essenciais — panóptico, mediático, laboral e ideológico. Esta tipologia, embora quadripartida, não obedece a uma ordem ou arbitrariedade específicas, mas sim a uma interligação e interacção profundas que comprovam a realidade *prisional* dos nossos dias.

Palavras-chave

Jünger; figuras; nomes; tipos; Prisioneiro; século XXI; sociedade; política; história; panóptico; digital; trabalho; ideologia

Abstract

This dissertation seeks to conceptualize theoretically the hypothesis of a fifth Jüngerian figure that represents, in broad strokes, the socio-political scenario of the early twenty-first century. Taking the Jüngerian figures — the Unknown Soldier, the Worker, the Outcast and the Anarch — as our starting point, we add the Prisoner as an archetypal representation of our time. In this sense, we focus, first of all, on the genesis and evolution of the Jüngerian figures, taking into account the historical and socio-political scenario in which each one of them is framed and what each one illustrates as the total sum of its parts. To its understanding corresponds, firstly, an interpretative and exploratory overview of Jünger's original aesthetics and, consequently, the analysis in chronological order of each Jüngerian figure, so that we may thus build the theoretical edifice of the Prisoner through relevant problematics and concepts that expose and translate the socio-political scenario of our century and branch out the Prisoner into four essential types - panoptic, media, labour and ideology. This typology, although quadripartite, does not obey to a specific order or arbitrariness, but to a deep interconnection and interaction that prove the prison reality of our days.

Keywords

Jünger; figures; names; types; Prisoner; 21st century; society; politics; history; panopticon; digital; labour; ideology

Índice

1 Introdução	1
2 Estado da arte ou Revisão da literatura	3
3 Breviário das figuras jüngerianas	13
3.1 Da figura, do nome e do tipo jüngerianos	13
3.2 Das figuras jüngerianas	25
3.2.1 O Soldado Desconhecido	25
3.2.2 O Trabalhador	34
3.2.3 O Desterrado	44
3.2.4 O Anarca	55
4 O Prisioneiro: hipótese de uma quinta figura de Jünger	65
4.1 Tipologia do Prisioneiro	67
4.1.1 O prisioneiro panóptico	67
4.1.2 O prisioneiro mediático	80
4.1.3 O prisioneiro laboral	92
4.1.4 O prisioneiro ideológico	103
5 Observações finais	117
Bibliografia	123
Apêndice: Vida e Obra de Ernst Jünger	129

Capítulo 1

Introdução

Esta dissertação procura conceptualizar teoricamente a hipótese de uma quinta figura de Ernst Jünger que represente, em traços gerais, o cenário sócio-político de inícios do século XXI. Para isso, tomamos como ponto de partida as figuras jüngerianas — o Soldado Desconhecido, o Trabalhador, o Desterrado e o Anarca — e a estas adimos o Prisioneiro como representação arquetípica do nosso tempo. A escolha deste tema recai na vontade de perpetuar a abordagem teórica e meta-política que Jünger, através das suas *figuras*, usou para ilustrar o devir histórico, técnico, social e político do século XX. Sem pretendermos ombrear em qualidade o estudo jüngeriano, tentaremos, quando muito, analisar a abrangência das figuras jüngerianas e os conceitos que, de uma forma ou doutra, lhes concernem.

Neste sentido, debruçar-nos-emos, em primeiro lugar, sobre a obra e o universo jüngerianos, nele destacando a génese e a evolução das suas *figuras*, tendo em conta o cenário de cada uma e o que cada uma ilustra enquanto soma total das partes que a compõem. À compreensão inicial destas correspondem o **§ 3**, nomeadamente a secção **3.1**, breviário interpretativo e exploratório dos aspectos que determinam a estética originária de Jünger, a saber: a figura, o nome e o tipo.

Em seguida, em **3.2.1**, **3.2.2**, **3.2.3** e **3.2.4**, analisaremos cronologicamente e em pormenor cada figura de modo a empregarmos posteriormente o Prisioneiro como figura representativa da realidade sócio-política deste século.

Assim, o Soldado Desconhecido remete-nos para a paisagem bélica e técnica da guerra, enquanto o Trabalhador se enquadra no contraste entre a mobilização do colectivo e o papel do indivíduo nesse cenário, seguido, por sua vez, da reacção do Desterrado à dissolução do indivíduo no seio pluralista e uniformizado de meados do século XX, após a Segunda Grande Guerra, terminando esta senda arquetípica na figura do Anarca, protagonista central da ficção meta-política de *Eumeswil*.

Com base no estudo destas quatro figuras, passaremos à construção do edifício teórico do Prisioneiro através de problemáticas e conceitos de relevo que, a nosso ver, expõem e traduzem, *grosso modo*, o cenário sócio-político do século XXI e ramificam o Prisioneiro em quatro tipos essenciais — panóptico, mediático, laboral e ideológico. Esta tipologia, embora quadripartida, não obedece a uma ordem ou arbitrariedade específicas, mas demonstra, sim, uma interligação e interacção profundas, que, em muitos e variados aspectos, comprovam a realidade *prisional* dos nossos dias.

Após breve introdução ao Prisioneiro, no § 4, o primeiro tipo desta figura inscreve-se no Panóptico, cujo fenómeno importa analisar. Sendo assim, apresentaremos, em 4.1.1, uma concepção válida do Panóptico — a de Foucault, a mais célebre — em face de um seu possível contraste no conceito de Esfera Pública, de Jürgen Habermas, sem esquecer a sua faceta tecnológica, quiçá a mais actualizada desse modelo/sistema disciplinar.

Desta variável passaremos ao prisioneiro mediático, em 4.1.2, que, como o seu antecessor, se submete a poder de igual domínio e ubiquidade. Dos muitos aspectos que lhe cabem, abordaremos o predomínio do digital, da Internet, das redes sociais e dos *media* nas esferas pública e privada da sociedade. Em foco estarão a comunicação de massas, a sociedade de informação, a linguagem, a propaganda, as imagens técnicas e, em contraste, o papel do indivíduo atomizado, privado e manipulado por estes meios.

Em 4.1.3, o prisioneiro laboral cavalga os preceitos dos tipos anteriores e reforça as características prisionais dos *novos trabalhadores*, nomeadamente sob o regime em voga do teletrabalho ou trabalho digital. Aqui abordaremos as noções de propriedade e de natureza social, política e económica do trabalho na era digital, complementando, de certo modo, a visão do progresso técnico iniciada por Jünger.

Por fim, o prisioneiro ideológico, em 4.1.4, traduzirá a problemática da uniformização ideológica e comportamental da sociedade em função dos meios tratados previamente.

A fechar, no § 5, algumas reflexões não só alusivas ao tema proposto mas também algumas possibilidades de resolução aos problemas apresentados, e, depois disso, como referência auxiliar, um **apêndice** cronológico da vida e obra de Ernst Jünger.

De referir, por último, que os conceitos atemporais dos vários autores aqui citados consolidam a sua notável presciência e, acima de tudo, renovam a sua apreciação à luz do presente.

Capítulo 2

Estado da arte ou Revisão da literatura

Dada a singularidade desta investigação, o critério da nossa selecção bibliográfica obedece sobretudo a fontes primárias que se relacionem com o carácter *prisonal* da figura proposta, daí a possibilidade de, desde logo, limitarmos a literatura desta dissertação. Esta escolha é ainda mais selecta no capítulo 3 e suas secções, porquanto alusivos à estética originária de Jünger e às suas *figuras*, a que correspondem algumas obras específicas deste autor e fontes secundárias de apreciável interesse.

Nesta primeira fase, a secção 3.1, referente à estética originária de Jünger, alicerça-se na obra *Typus. Name. Gestalt*, de 1963, aqui na tradução inédita e não-publicada em português de Maria Filomena Molder. A obra, por si só, é uma meta-referência à *Gestalt* a que a mesma alude, uma vez que pode ser considerada a “forma originária” donde partem e se baseiam numerosos estudos sobre a estética jüngeriana. *Typus. Name. Gestalt* é, pois, uma obra técnica e fértil em definições, por vezes *difícil* e quase hermética, onde Jünger discorre sobre a génese dos nomes, tipos e figuras, o que são e o que significam, suas formas e seus fundamentos, a relação entre os mesmos e a totalidade originária do sem-nome e daquilo a que Jünger apelida de Inseparado. A *Gestalt*, cara aos estudos botânicos de Goethe e inspiração desta obra, é também visada nalguns ensaios de Walter Benjamim, autor que discorreu sobre Jünger, Goethe e Kafka, p. ex., e o qual utilizamos como *contraponto* à temática de 3.1. De igual modo, conceitos essenciais de Goethe, como *Typus* e *Urpflanze* (planta originária), podem encontrar-se no estudo de Maria Filomena Molder, *O Pensamento Morfológico de Goethe* (1995), nomeadamente no segundo capítulo da segunda parte desta obra. A estética originária de Jünger é ainda abordada por José Luis Molinuevo, em *La Estética de lo Originario en Jünger* (1994), e José Javier Esparza, em *Ersnt Jünger y sus Pronósticos del Tercer Milénio* (2006), que aqui traduzimos para português e que têm uma colecção de estudos apreciáveis sobre as figuras jüngerianas.

Em todo o caso, de notar a falta de estudos em português sobre Jünger e as poucas traduções em Portugal das suas obras principais, quando mais tendo em conta o rol de obras escritas pelo autor.¹ Não obstante esta lacuna, figuras, nomes e tipos são abordados por outros autores como Giorgio Agamben, Elias Canetti e Martin Heidegger. Os dois primeiros apresentam uma perspectiva histórica, metafísica e mítica desses conceitos. Agamben, em *Infância e História* (2008) e *O que é o Contemporâneo?* (2009), alude ao

¹ Cf. Apêndice.

dizível e indizível da nomeação, enquanto Canetti apresenta clara e sucintamente a sua definição de figura. Heidegger, por outro lado, aprofunda e, de certo modo, complementa os conceitos supracitados, na obra *Acerca de Ernst Jünger* (2013), onde o filósofo alemão analisa e delibera sobre a figura e o tipo jüngerianos.

Em 3.2, o horizonte da literatura amplia-se. Ao Soldado Desconhecido (3.2.1), primeira das figuras arquetípicas de Jünger, corresponderia um largo elenco de obras sobre a Primeira Guerra Mundial e a realidade que a permeiam, pois nesta se introduz e enforma aquela figura. Em vez disso, focámo-nos particularmente em *O Trabalhador: Domínio e Figura* (2000), de Jünger, um dos ensaios maiores deste autor, que não só contempla o sentido e a contextualização da figura que dá título à obra como também aprofunda a génese e o significado do Soldado Desconhecido, figura que antecede o Trabalhador e mencionada em ensaios e diários de guerra de Jünger, como *In Stahlgewittern* (1920), *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922), *Sturm* (1923), *Feuer und Blut* (1924), *Das Wäldchen 125* (1925), *Das abenteuerliche Herz. Aufzeichnungen bei Tag und Nacht* (1929) e *Feuer und Bewegung* (1930).²

Para além de *O Trabalhador*, com tradução portuguesa de Alexandre Franco de Sá — do qual destacamos o artigo, *A Política sobre a Linha: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a Confrontação sobre a era do Nihilismo* (2008)— parte da nossa investigação sobre o Soldado Desconhecido recai na tradução inglesa de *The Storm of Steel: From the Diary of a German Storm-Troop Officer on the Western Front*, de 1996, e *Sobre el Dolor, seguido de La Movilización Total y Fuego y Movimiento* (1995), antologia de três ensaios jüngerianos, bem como no já citado *La Estética de lo Originario en Jünger*, de Molinuevo. De referir, ainda, o livro *Mas Allá del Nihilismo: Meditaciones sobre Ernst Jünger* (1993), de Enrique Ocaña, e *Jünger: a Importância de se Chamar Ernst* (1998), de Nuno Rogeiro, rara publicação portuguesa que alia o percurso biográfico e histórico de Jünger ao contexto das suas *figuras*.

No seguimento desta investigação, de referenciar *A Paz Perpétua*, de Kant, enquanto obra precursora do conceito de Estado mundial aludido por Jünger, tal como a opinião de Friedrich Georg Jünger, irmão de Ernst Jünger, sobre a paisagem bélica da guerra, referenciada em *Die Perfektion der Technik*, de Vittorio Klosterman, e o artigo sobre técnica, mobilização e figura jüngerianas a cargo de Edmundo Cordeiro, disponível nos n.ºs 25 e 26 da *Revista de Comunicação e Linguagens*, de 1999, no qual Cordeiro sintetiza exemplarmente os três conceitos por si apontados. De acrescentar, por fim, a tradução portuguesa de *O Homem Revoltado* (2019), de Albert Camus, ensaio de filosofia política subordinado aos temas do absurdo e da revolução, onde Camus opina sobre o

² Nas *Tempestades de Aço* (1920), *A Luta como Experiência Interior* (1922), *Sturm* (inacabado, 1923), *O Arvoredo 125* (1924), *Ferro e Sangue* (1925), *O Coração Aventureiro. Registos de Dia e de Noite* (1929) e *Fogo e Movimento* (1930), respectivamente.

papel literário e político de Jünger e enquadra o soldado desconhecido no contexto histórico e técnico da época, bem como um pequeno livro de entrevistas a Jünger na fase crepuscular da sua vida, *Los Titanes Venideros* (1998), ideário último recolhido por Antonio Gnoli y Franco Volpi, onde Jünger, na primeira pessoa, dialoga sobre a sua obra e outros assuntos de mérito.

Ao estudo seguinte, sobre a figura do trabalhador, para além de algumas obras citadas em 3.1 e 3.2.1, complementam-no, em 3.2.2, quer por analogia, quer por contraste, obras de autores de referência, entre as quais: *A Rebelião das Massas* (s. d.), de Ortega y Gasset, alusiva à evolução do “homem-massa” criado no século XIX e desenvolvido no século seguinte; *A Condição Humana* (2001), de Hannah Arendt, dedicada à vida activa do indivíduo enquanto membro da sociedade pluralista do trabalho; e certos ensaios de *O Esplendor do Caos* (2007), de Eduardo Lourenço. Como fontes secundárias, a publicação francesa *Entretiens avec Ernst Jünger* (1986), de Julien Hervier, revela-se uma mais-valia na interpretação do Trabalhador como figura representativa, singular e subtraída dentro do processo conjunto do mundo do trabalho, onde o Trabalhador emerge e transparece como algo mais que um mero herói ou lutador ideológico, enformando-se, em vez disso, na e através da mudança técnica, cuja força, além de ultrapassar em muito o poder individual, se guia pela lógica e se manifesta através de uma mobilização total no mundo.

Ao subtraírem-se neste processo os valores da arte e do conhecimento para, em seu lugar, estes recaírem na totalidade mobilizadora, Jünger encontra na linguagem simbólica do Desterrado uma outra existência pura ou originária, cujo percurso inicial da sua ideação começa a traçar-se no ensaio *Der Friede* (1943) [A Paz], no qual é vista por Jünger como ambivalente e não fim em si mesmo. O niilismo de *Über die Linie* (1951) [Sobre a Linha], derivado do cenário bélico da Segunda Guerra Mundial e da queda do Terceiro Reich, traça um perfil doloroso da condição humana, verificado igualmente em *Sobre a Dor*, ambas obras de Jünger. Com a técnica a suplantar o humano na esfera do singular e nas articulações unitárias e totalitárias das massas negligentes e sem barreiras em que a dor se concilia, a técnica passa a ser, para Jünger, a farda do homem. A fase final do niilismo abordado nessas obras faz de Jünger uma testemunha do tempo após a catástrofe. Ao seu anterior realismo heróico, o autor adiciona uma nova topografia espaço-temporal e intemporal a partir de uma visão estereoscópica, que, sob o signo da quietude, penetra nas coisas e estabelece uma ligação identitária entre o real e o encantado.

Assim, enquanto os protagonistas de *Auf den Marmorklippen* [Nos Penhascos de Mármore] (1939) e *Heliopolis. Rückblick auf eine Stadte* [Heliopolis. Visão Retrospectiva de uma Cidade] (1949) fogem de um espaço privado de redenção, resistência e ética individual, a figura do desterrado enceta uma nova fase do pensamento jüngeriano,

representada inicialmente em *Nos Penhascos de Mármore* e vários ensaios, apontamentos e diários de Jünger, para, depois de *Heliopolis* e *Sobre a Linha*, se cristalizar, enfim, em *Der Waldgang* [O Passo da Floresta] (1951), reeditado em Portugal pela BCF, em 2021. Jünger procura aqui um outro caminho transitável para o homem que, sitiado pelo aparelho político e as aglomerações espontâneas dos poderes da época, tende a falhar em imaginação e a deixar que as suas decisões sejam negociadas por novas soberanias. O Desterrado [*Der Waldgänger*] é, pois, aquele que, isolado pelo processo histórico e convertido em apátrida, se vê entregue ao extermínio, mas, determinado a resistir e a travar com ele um combate desesperado, possui uma relação originária com a liberdade, que se exterioriza na resistência ao automatismo e ao fatalismo. *O Passo da Floresta* é, portanto, a obra central sobre o Desterrado e, juntamente com as obras supraditas de Jünger e os estudos citados acima, completa a secção que lhe é dedicada.

Na secção seguinte, 3.2.4, a figura do anarca surge cristalizada em *Eumeswil*, de 1977, romance delirante e meta-político de Jünger, que introduz Venator, historiador céptico e solitário, como personificação literária do Anarca. Para além dos atributos que a obra lhe enumera, de notar que o Anarca se distancia da competência técnica e do domínio da força prometeica do Trabalhador, para, em sua vez, ao resistir e se refugiar no seu próprio Eu, seguir o passo iniciado pelo Desterrado.

A fim de não centrarmos a literatura apenas no domínio jüngeriano, recorremos, nesta secção, a outras visões *anarcas*, ou, quando muito, libertárias ou independentistas, que complementam a nossa investigação. Falamos de: *Discurso da Servidão Voluntária* (1563), de Etienne de La Boétie, *O Único e a sua Propriedade* (1844), de Max Stirner, *A Desobediência Civil* (1849), de Henry David Thoreau, *O Banqueiro Anarquista* (1922), de Fernando Pessoa, e *1984* (1949), de George Orwell; todas elas paradigmas literários a contracorrente dos conflitos e totalitarismos políticos da sua época, e, a nosso ver, estudos relacionados com a figura em causa.

Concluída a análise sobre as figuras jüngerianas, segue-se a construção do edifício teórico do Prisioneiro. Ao contrário das secções anteriores, a literatura eleita para esta segunda parte afasta-se do universo jüngeriano e expande-se para abarcar os cenários que perfazem e enformam os tipos de prisioneiro propostos; a saber: panóptico, mediático, laboral e ideológico.

Sendo assim, a literatura do capítulo 4 concerta a figura do prisioneiro e, para isso, veja-se Oswald Spengler, contemporâneo de Jünger, e o seu *A Decadência do Ocidente: Esboço de um Morfologia da História Universal*, obra fundamental do autor e da época, aqui em versão brasileira, de 1973; a seminal *Ética* (edição brasileira de 2009), de Espinoza; *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão* (edição brasileira de 1999), de Michel Foucault, obra-base do estudo relativo ao prisioneiro panóptico; e *Regresso ao Admirável*

Mundo Novo (edição portuguesa de 2014), de Aldous Huxley, livro de comentários ao famoso romance deste autor, *Admirável Mundo Novo*, e o qual usamos ao longo desta segunda parte, mercê das suas observações pertinentes e prescientes em relação à condição da sociedade humana de hoje.

O prisioneiro panóptico, em 4.1.1, tem como referências literárias o já citado *Vigiar e Punir*, de Foucault, e, para além das obras de Jürgen Habermas— *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (1996); *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade* (1997); *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações Sobre uma Categoria da Sociedade Burguesa* (s. d.) e *O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Lições* (2000) — um excelente estudo de Filipe Carreira da Silva, *Espaço Público em Habermas* (2002), sobre, precisamente, o conceito habermasiano de Esfera Pública. O confronto entre ambos os conceitos — Panóptico vs. Esfera Pública — resulta da procura de dois cenários antagónicos, um restritivo e outro assertório, de forma a contextualizar o prisioneiro panóptico. A este *laboratório* de investigação adimos as visões clássicas de dois filósofos de referência, Thomas Hobbes e John Locke, nomeadamente através dos seus *Leviatã* e *Segundo Tratado do Governo*, publicações portuguesas Imprensa Nacional-Casa da Moeda, de 2002, e Fundação Calouste Gulbenkian, de 2007, respectivamente. Com essa antinomia, o Panóptico, enquanto modelo sistémico e mutante do cenário político e social actuais, revela-se o *habitat* do Prisioneiro distanciado da esfera pública habermasiana e das visões datadas de um Estado constitucional e associado à vertigem do novo paradigma global. A esta antinomia condiz o papel preponderante da técnica, patente nas reflexões antropológicas de Arnold Ghelen, em *A Alma na Era da Técnica: Problemas de Psicologia Social na Sociedade Industrializada* (s. d.), e de Spengler, em *O Homem e a Técnica* (1993), o qual atribui ao progresso técnico um carácter fáustico, poderoso e trágico.

De igual modo, a *técnica* enquadra-se no tipo de prisioneiro seguinte, na medida em que define aspectos essenciais da comunicação *en masse* e da manipulação mediática das massas. Ao enfoque do prisioneiro mediático, em 4.1.2, recorreremos, então, a *The Crowd: a Study of the Popular Mind* (2002), de Gustave Le Bon, onde se entende a massa como um corpo de partes unidas na irracionalidade, disposto e avezado à linguagem imagética e à propaganda mediática enquanto meios de entretenimento e controlo. O estudo prossegue em *Propaganda* (1936), de Edward Bernays, obra preñe de factores e paradigmas que definem o fenómeno propagandístico. Além de Huxley, *A Expulsão do Outro: Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje* (2018), de Byung-Chul Han, reúne várias observações sobre a relação entre o indivíduo e os meios tecnológicos e mediáticos à disposição e ao seu serviço. Diz Han que o numérico do digital perpetua o idêntico e vulgariza a experiência do acontecimento, tornando tudo numerável e comparável numa

descorporalização crescente do mundo e da comunicação, sendo o indivíduo uma alienação de si mesmo. Para isso contribuem a ubiquidade influente das imagens técnicas e do espectáculo como formas da linguagem das massas. Neste âmbito, há que ter em conta *O Universo das Imagens Técnicas* (2012), de Vilém Flusser; *Simulacro e Simulações* (1991), de Jean Baudillard; o elucidativo *A Sociedade do Espectáculo* (2012), de Guy Debord; *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media* (s. d.), de Edward S. Herman e Noam Chomsky; e o reputado *The Medium is the Massage: an Inventory of Effects* (2001), de Marshall McLuhan e Quentin Fiore. Nestas obras, os meios de comunicação agem sobre nós por completo e as suas consequências omnipresentes não deixam nenhum de nós intocado e inalterado, logo, o sistema mediático apodera-se dos indivíduos isolados e integra-os em conjuntos organizados para fins de uma pseudo-colectividade.

É pois este isolamento que nos leva ao prisioneiro laboral, em 4.1.3, vítima da atomização gradual da sociedade em função do predomínio digital do trabalho, o que evoca, à partida, uma massa composta de cidadãos individualizados mas não individuais, na medida em que o digital — ou, neste caso, o teletrabalho — promove a autonomia aparente ou ilusória do trabalhador.

A literatura recolhida para este tipo de prisioneiro passa, em primeiro lugar, pelo primeiro livro ensaístico do romancista Michel Houellebecq, de seu nome *Intervenções*, edição portuguesa de 2021. As suas observações consideram os lugares polivalentes, neutros e modulares do teletrabalho como adaptações às mensagens infinitas às quais devem servir de suporte. Desapossados do seu carácter privado e estável, os *trabalhadores digitais* abrigam o pulsar indefinido do transitório e sofrem um processo de despersonalização indeterminado, mutável e desprovido de rigidez intelectual ou emocional, possível de se lhes atribuir, unívoca e precisamente, um valor de troca. Este trabalhador vive como um prisioneiro isolado, sem contacto físico, afeito ao contacto com a imagem do e no seu computador. A questão da propriedade intelectual e individual está aqui em causa e define de certo modo um tal cenário. Orwell a ela alude nos seus *Ensaaios*, recolhidos na íntegra pela Relógio d'Água, em 2021. Orwell atribui ao futuro o desmantelamento do capitalismo *laissez-faire* e da cultura liberal-cristã, do mesmo modo que desmente a crença de o socialismo preservar, e até ampliar, a atmosfera liberal. Esta falsa crença sugere avanços para uma era de ditaduras totalitárias, em que a liberdade de pensamento se pode converter num pecado e numa abstracção sem sentido e em que o indivíduo autónomo pode ser destruído.

Nesta fase, inferimos, através de outra obra de Byung-Chul Han, *No Enxame: Reflexões sobre o Digital* (2016), que o prisioneiro laboral tem um papel apático no que respeita aos acontecimentos físicos da vida social, e qualquer tentativa de influenciar

eventos futuros é infrutífera, mercê da crescente restrição radical dos espaços de acção comum. Como tal, a solidariedade desvanece-se e a privatização sobrepõe-se a tudo.

Uma visão mais radical deste tema surge em *A Honra Perdida do Trabalho: o Socialismo dos Produtores como Impossibilidade Lógica* (2018), de Richard Kruz, e pelo colectivo intelectual a que este pertence, o Grupo Krisis, em *Manifesto Contra o Trabalho* (2003), ambas edições Antígona que abordam o “trabalho abstracto” como forma de valor ou mercadoria, sendo o gasto de força de trabalho humana um fim-em-si e segundo as condições materiais estabelecidas pela concorrência de mercado. O trabalho abstracto, recai, então, no dispêndio de trabalho como processo tautológico fechado sobre si mesmo, cuja produção é novamente trabalho, ou seja, um fetichismo do trabalho como fim-em-si tautológico, que relembra, a bem dizer, a reiteração absurda, repetitiva e mecânica do prisioneiro num determinado sistema prisional. Esta visão é partilhada por Nietzsche, em *A Gaia Ciência*, edição portuguesa da Guimarães Editores, de 2000, prevendo já então o frenesim laboral do homem moderno. Em termos económicos, a obra *A Subsistência do Homem e Ensaio Correlatos* (2012), de Karl Polanyi, comprova o facto de a valorização do capital através da simulação e da desarticulação especulativa entre um sistema de crédito e os mercados bolsistas da economia real igualar erradamente a economia humana em geral com a sua forma de mercado, visto que a sociedade só pode existir se possuir um tipo de economia substantiva. Destarte, a eliminação progressiva do número de trabalhadores orienta os interesses dos agentes produtivos e económicos para profissões mais liberais e produz-se, com isso, a especialização preeminente das carreiras profissionais, a limitação de escolha profissional e o condicionamento dos princípios morais, valores e ideologias do trabalhador.

Antevendo o tipo de prisioneiro seguinte, em 4.1.4, a conquista ideológica e partidária do aparelho de Estado como continuação da sociedade do trabalho e da sociedade em geral determina a uniformização ideológica do pensamento e da opinião pública, cuja gravidade em massa, segundo Bertrand Russell, em *Elogio ao Ócio* (2002), supera a uniformização do “aparato físico da vida”. Aspectos relevantes desta uniformização são representados pelo prisioneiro ideológico e tratados por Wilhelm Reich, em *Psicologia de Massa do Fascismo* (1974); em *História e Verdade* (1968), de Paul Ricoeur, e, actualmente, em *Estado de Excepção* (2004), de Giorgio Agamben.

Max Horkheimer, na sua colecção de notas e ensaios curtos, *Dawn & Decline: Notes 1926-1931 and 1950-1969* (1978), e Arthur Versluis, em *The New Inquisitions: Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism* (2006), analisam a questão da ideocracia: regra baseada na aplicação da ideologia através de um aparelho de terror de estado centralizado, avezada tanto a políticas comunistas como fascistas e que confere uma certeza quase religiosa aos seus partidários. Versluis alude aos

que se identificam com a ideocracia, que, por detrás de qualquer corporativismo, inflaciona os egos e provoca fanatismos, denúncias e assassínios — formas estas que, ao longo de séculos, têm sido refinadas, industrializadas e brutalizadas através de meios e mecanismos abordados pela literatura mencionada.

Deste ponto em diante, Gabriel Tarde, nas obras *A Opinião e as Massas* (2005) e *The Laws of Imitation* (1903), afirma que após se conhecer e praticar por muito tempo o poder sugestivo de uma voz dogmática e autoritária, tanto o sonâmbulo como o homem social são possuídos pela ilusão de que as ideias sugeridas são de facto suas e espontâneas. Diz Tarde que nas sociedades democráticas, a unilateralidade e a irreversibilidade ideológicas existem na base da imitação social. Do mesmo modo, o poder da crença e do desejo é centralizado num único ponto e dele resultam a obediência e a imitação em massa. Quanto mais civilizada for uma civilização, mais imitativa e menos consciência tem da sua imitação, do seu discernimento e do seu auto-controlo. Contrariando este horizonte opressivo, a literatura de Aristóteles, em *A Política* (2006), encontra solução na dialéctica ou através do *logos*, como, de resto, Habermas o faz em 4.1.1.

Jacques Rancière, por seu turno, em *O Desentendimento: Política e Filosofia* (1996), alerta para a perda do "diálogo" político como um encerramento em falsas alternativas que exigem a escolha entre a racionalidade comunicativa e a violência originária ou a diferença irreduzível. A racionalidade política só é claramente pensável se isolada da alternativa em que um dado racionalismo extremista pretende enclausurá-la, e só assim, diz Rancière, o pragmatismo da linguagem em geral providenciará o *telos* da troca racional e justa de ideias. O mesmo autor aborda o fenómeno da meta-política como verdade do falso ou o indício da verdade em si mesma enquanto falsidade, a prova da falsidade e da "verdade como parasitagem universal", conceito que anula a política e a define como nada sendo senão um "modo parasitário" da verdade.

A Rancière sucedem-se perspectivas mais *radicais*, nomeadamente as de Zygmunt Bauman e de Franck Furedi em *A Sociedade Individualizada: Vidas Contadas e Histórias Vividas* (2008), no primeiro caso, e *Culture of Fear Revisited: Risk-taking and the Morality of Low Expectation* (2007), no segundo. De salientar aqui o conceito de "hegemonia ideológica", que não sendo nem podendo ser um credo articulado ou um conjunto de verbalismos que devam ser aprendidos, aceites e creditados, está incorporado na forma e no estilo de vida sociais. A imersão do sujeito na vida social e diária, em si modelada e prescrita mediante regras preestabelecidas, é suficiente para manter o aparato social da vida. Assim se entende que a ideologia é inseparável de uma ideia de poder e dominação, na medida em que a ideologia é do interesse das classes governantes, cuja dominação se assegura através da hegemonia ideológica.

Repescando *A Sociedade do Espectáculo*, de Debord, entendemos que a *história das ideologias* chegou ao fim, visto que, além de a ideologia ser o espectáculo por excelência, é, para Debord, realizada no “espectáculo imobilizado da não-história” e diluída no conjunto da sociedade. Numa sociedade em que ninguém pode já ser reconhecido pelos outros, cada indivíduo torna-se incapaz de reconhecer a sua própria realidade, prisioneiro da ideologia como uma separação que constrói o mundo. Porém, George Simmel, em *On Individuality and Social Forms* (1971), destaca a importância da cooperação, da tolerância e da consciência sociais, pois à medida que o indivíduo se singulariza como aquilo que é realmente, tanto mais deve ser entendido como unidade pertencente a um todo, permutável sem o Outro, pressupondo todos e a sua interacção com os outros para a sua própria vida.

A fechar 4.1.4, William Whyte, em *The Organization Man* (2002), apresenta o retrato do homem organizado, indivíduo de classe média, precursor das grandes instituições auto-perpetuadoras e defensor de um tipo de individualismo colectivamente corporativista a que Whyte apelida de “A Organização”. Esta ideologia profundamente técnica e científica aplica-se hoje ao próprio homem e a toda a estrutura social, reproduzida como um processo de *formação prisional* do homem moderno.

Em última análise, a literatura consultada faz-nos concluir que numa época de pressões políticas, económicas, mediáticas e sociais altamente organizadas, exige-se do indivíduo uma adaptação rigorosa e um esforço constante, sendo o próprio indivíduo a agravar o seu impacto, ou, melhor, a eleger e a dispor o seu próprio cárcere, o qual não imputa a outros mas articula-o como uma espécie de filosofia de vida orientada por e para uma ética, pela e para a conformidade. A situação do réu kafkiano, de *O Processo* (edição portuguesa, Assírio & Alvim, 2006), sintetiza as matérias desta investigação e relembra em parte a frase de Goethe relativa ao maior escravo — ou prisioneiro — como aquele que se julga livre sem o ser.

Capítulo 3

Breviário das figuras jüngerianas

3.1. Da figura, do nome e do tipo jüngerianos

A figura e o tipo jüngerianos atribuem, no primeiro caso, poder metafísico e, no segundo, poder espiritual, na medida em que a índole intemporal e atemporal de ambos concretiza um saber que, embora assente numa intuição mais simples, não deixa de ser, ao mesmo tempo, elevado.

A dificuldade deste tema reside na sua simplicidade, porquanto a descrição das coisas simples acarreta, para Jünger, uma maior dificuldade e aproxima-se mais do sem-nome [*Namelosen*]. Quer isto dizer que o que está fixado na forma [*Form*] é mais fácil de descrever do que a forma em si.³ A recolha da figura e do tipo dá-se nos fenómenos, uma vez que a primeira não surge no Universo e o segundo não se dá na natureza⁴. Tal recolha indica um movimento de uma “harmonia visível para uma invisível”, pois “alcançar” [*Begreifen*] qualifica “tanto um tactear real como um espiritual”, sendo a forma “tanto o objecto formado como a matéria no qual é moldado”.⁵ Por tal razão, vemos o *cunho* mas não o molde de cunhagem, ou seja, o tema formal não aduz apenas a questões mas transforma os homens que lhe respondem e implica um *valor-base* como a moeda a cujo valor objectivo se atribui e adiciona o valor institucional do Estado enquanto proprietário da sua cunhagem, estando, atrás daquele, algo mais que permite a circulação da moeda. Assim, em contexto de inflação económica, p. ex., a “alteração da figura [*Gestaltwandel*] afecta a experiência quotidiana, mesmo que aquela não seja percebida como tal”. Por conseguinte, “o valor das moedas diminui à medida que se multiplicam”⁶, ocorrendo aqui uma extenuação, “uma decadência das potências”, que pode estender-se a muitos domínios assim que seja captada. A preocupação com o verdadeiro e *múltiplo* valor das coisas sucede, apenas, quando as “aprofundamos”, ou, antes, quando “vamos ao fundo das coisas” [*den Dingen auf den Grund gehen*].⁷ Em sequência disso, não é preciso acentuar à vez a compreensão da moeda quer como peça de dinheiro, quer como peça de cunhagem, pois, para tomar as matizes da carga a aplicar na sua definição, “movemo-nos num

³ Jünger, Ernst. *Typus. Name. Gestalt*. Tradução inédita de Maria Filomena Molder, s. ed., Lisboa, s. d., p. 1.

⁴ *Ibidem*, p. 1.

⁵ *Ibidem*, p. 1.

⁶ *Ibidem*, p. 2.

⁷ *Ibidem*, p. 3.

sistema de representações cuja extensão não precisa de ser conhecida em cada passo e em cada degrau”.⁸

Ao reconhecermos afinidade a conteúdos tomados, delimitamo-la através de um nome, reduzindo conteúdos mais extensos e alcançando com isso um ponto de vista mais elevado, bem como o domínio de um círculo maior⁹ e de uma zona de alcance mais que visível ao sem-nome. “O poder formativo de tipos apresenta-se anonimamente em cada ser e pode ser desenvolvido através da simples nomeação. [...] Nomear significa permitir a revelação a partir do sem-nome, significa escolher”, o que é “válido numa medida mais elevada para as manifestações que consideramos como modelo [*Vorbild*] e tipo”.¹⁰ Por sua vez, da determinação de tipos em virtude de regras diferentes resulta um processo “cujos juízos são fixados na linguagem”, com cada um deles a proceder da escolha de modelos. Contudo, nem todos admitem as mesmas impressões nem um desenvolvimento comum. Quer a escolha, quer a manutenção e o desenvolvimento dos modelos dependem das múltiplas inclinações humanas, cuja origem não recai na escolha arbitrária de imagens e sinais, mas no reconhecimento e na premonição de uma afinidade mais profunda ou no sentido identitário de se ser *isso mesmo*. Neste caso, “joga-se um inesgotável movimento pendular entre o que se mostra ao homem e o que ele capta”, ou, dito de outro modo, “entre a plenitude sem limites, na qual o mundo ergue os seus enigmas, e o modo como o homem lhes responde”¹¹, pois “toda a comunicação de conteúdos espirituais é [...] linguagem, sendo a comunicação pela palavra apenas um caso particular: o da comunicação humana e do que a fundamenta ou do que se funda sobre ela”.¹²

Ao poder de formar tipos no Universo, Jünger faz corresponder o poder percepcionante e a vigilância do homem. De igual modo, Oswald Spengler associa ao simbolismo da imagem cósmica “signos sensíveis e impressões últimas, indivisíveis e [...] involuntárias”, detentoras de uma importância determinada, bem como “um traço da realidade, o qual, para pessoas dotadas de sentidos vigilantes, designa com imediata e íntima certeza alguma coisa que não pode ser comunicada pelo intelecto”.¹³ Tal poder, para Jünger, provém “do Inseparado [*Ungesonderten*], e a palavra, do sem-nome. O Inseparado e o sem-nome são uma e a mesma coisa. Fundamento do mundo e fundamento são um no homem. O fundamento do olhar e o fundamento das imagens são da mesma matéria”.¹⁴ O tipo, estando para o Inseparado ou indiviso como a massa para o indivisível, é uma manifestação do Inseparado, do todo indiviso que é a figura. No todo há

⁸ *Ibidem*, p. 3.

⁹ *Ibidem*, p. 3.

¹⁰ *Ibidem*, p. 4.

¹¹ *Ibidem*, p. 6.

¹² Benjamim, Walter. *Escritos sobre Mito e Linguagem [1915-1921]*. Tradução de Susana Kampf Lages e Ernani Chaves, Editora 34, São Paulo, 2011, p. 50.

¹³ Spengler, Oswald. *A Decadência do Ocidente*. Tradução de Herbert Caro, Zahar, Rio de Janeiro, 1973, p. 110.

¹⁴ Jünger, Ernst. *Typus. Name. Gestalt*. Tradução inédita de Maria Filomena Molder, s. ed., Lisboa, s. d., p. 6.

uma negação da divisão. A mais elevada e autêntica significação da imagem é correspondida a partir de zonas profundas de percepção, em que a palavra se torna senha¹⁵. No fundo da lembrança, por seu lado, as experiências¹⁶ “dormem” enquanto possibilidades indistinguíveis, sem qualidades, como imagens possíveis e impossíveis, como estruturas simples e pré-formantes, escondidas sob camadas de nomes e números. Embora a imagem do mundo se altere e não o mundo, “o que se revela [na experiência interior] é o insuficiente dos nomes e não o inacessível do que é o significado com eles”.¹⁷ A descoberta de novos mundos prova o paradoxo de a palavra “mundo” poder designar, tanto num sentido desenvolvido como não-desenvolvido, ora a experiência exterior, ora a experiência interior, com as suas significações a separarem-se indistintamente. A abundância e a variedade tipológica é, assim, linguagem num sentido mais profundo, uma vez que formas e palavras são transitórias, ainda que à “forma” corresponda “uma disposição mais estável”.¹⁸ Nestes termos, as formas linguísticas e biológicas têm uma pré-formação e “partem do mesmo fundo”, não podendo haver na aceção humana o reconhecimento de um idioma ou animal absolutamente estranhos. Da restrição da nossa atenção a um determinado ponto de vista resultará sempre uma tipologia correspondente, visto que sob o mundo orgânico se oculta uma força activa que escolhe e provoca modelos¹⁹, que estabelece motivos aos mais variegados domínios, e cuja escolha não recai no acaso nem na finalidade. À grandeza de uma obra ou época humanas pertence sempre um instinto, um saber cego e convincente que se dirige às coisas últimas como uma força que, sob o estilo e o tema, se dissimula e perpetua ao longo dos séculos.

Na figura — o “mais” da totalidade — está contido o grau de necessidade do indiviso, da harmonia das forças. Nela não se vê a unidade que a organiza. No tipo manifesta-se a unidade, que é mais forte do que a soma daquilo que possa ser igual a vários tipos. Por sua vez, no Inseparado confirma-se o poder de formar tipos, sendo o tipo o modelo que tomamos como medida. Como tal, o olhar define com mais acuidade do que a linguagem. O que é único não pode ser típico — ou é de menos, ou de mais²⁰. Os nomes, por se distinguirem das imagens, são manifestações do Inseparado. “O espírito original distingue-se do prático pelo facto de saber mais acerca das coisas do que dos nomes”, por isso, “o tipo nomeado é um apenas um símile [...] altamente inteligível da força formativa de tipos”.²¹ O tipo conhece-se sob a enumeração de detalhes mensuráveis e não é apreensível nas particularidades. Por não se lhe encontrar uma determinação relacionada com a realidade, o tipo é uma imagem especular, pois nem tudo o que não aparece na

¹⁵ *Ibidem*, p. 7.

¹⁶ Goethe define experiência como a relação entre descrição e intuição.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 8.

¹⁸ *Ibidem*, p. 11.

¹⁹ *Ibidem*, p. 13.

²⁰ *Ibidem*, p. 17.

²¹ *Ibidem*, p. 18.

natureza precisa de ser irreal. Em função disso, a imagem típica possui maior longevidade que a imagem histórica e biológica, assim como mais efectividade. Esta imagem procede de uma *natura naturans*, ou da natureza e do seu poder sem nome. “Nome e manifestação encontram-se [...] em primeiro plano. A partir da manifestação fala a natureza inseparada e a partir do nome o inseparado no homem”²², sendo ambos idênticos, um e o mesmo. Enquanto o tipo é apreendido por meio da intuição, o conceito é-o através do pensamento. A realidade tem pouco ou nada que ver com a nomeação e o estabelecimento de um tipo, já que “o tipo age como molde [*Prägstock*] da nossa intuição” e “percepcionamos tanto o tipo como o poder fundamental e formador de formas nele e atrás dele”.²³ Quanto maior for o círculo representado por um tipo, mais recuam os sinais particulares²⁴, logo, o tipo é tanto exacto como ambíguo. Nesta óptica, “o único e o típico excluem-se”.²⁵ O poder de gerar tipos corresponde, no Inseparado, à capacidade de instituir “tipos do homem”, algo que Jünger caracteriza e apelida de força mágica, à qual cabe a decisão humana sobre a realidade das coisas e a determinação da “categoria, extensão e permanência” das mesmas, concedidas ao entendimento como aquilo que é tomado como real através da linguagem, da palavra. O percebido, ou tomado por verdadeiro, é, então, investido, ou seja, “não é por isso que lhe é concedida realidade, mas sim efectividade”.²⁶ Em contrapartida, a relação entre coisas e nomes é de reduzida estabilidade. A capacidade humana de estabelecer tipos é diminuta e compreende-se como uma atrofia da autoridade. Desta debilidade dos tipos deduz-se uma mudança do centro de gravidade no espírito humano. Para conceber novos tipos, o espírito deve fundir os velhos e, *tout court*, “o nome tem de preceder o “torna-te””.²⁷

Quanto à figura jüngeriana propriamente dita, é indispensável aludir aos múltiplos significados da palavra “Gestalt”, a qual compreende contrastes e não apenas matizes.

Goethe, em 1784, nos seus estudos de botânica e anatomia inspirados por Espinoza e no facto de ver tanto na natureza como no espírito representações de um lado evidente do divino, apresenta o conceito de “fenómeno primevo”, seguido do de “planta primeva”, em *Metamorfose das Plantas*, onde entende que “todos os órgãos da planta, da raiz aos pestilos, são formas de folhas transformadas”.²⁸ A sua obra influencia Jünger, porque ao ter captado a planta originária através do pensamento e da “visão”, i.e., através da intuição ou da “revelação”, viu o poder figurativo no Inseparado e na sua plenitude, ou, segundo Goethe, na “Natureza” ou “grande Mãe”. Goethe reconhece a “posição polar” dessa dupla

²² *Ibidem*, p. 22.

²³ *Ibidem*, p. 25.

²⁴ *Ibidem*, p. 25.

²⁵ *Ibidem*, p. 26.

²⁶ *Ibidem*, p. 28.

²⁷ *Ibidem*, p. 28.

²⁸ Benjamim, Walter. *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie: Escritos Escolhidos*. Tradução de Celeste H. M. Ribeiro de Sousa et al., Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986, p. 50.

maneira de pensar e, neste contexto, a “grande Mãe” como manifestação “nas partes a partir do todo” enquanto vida autónoma “produzindo legitimamente desde as mais fundas profundezas às elevações mais altas”.²⁹ Por afinidade, Natureza, Terra, Mãe, são, *a fortiori*, nomes para o Inseparado e, por esse motivo, a sua fragmentação. “É por intuição que se encontra a forma-princípio, a forma generativa, como consequência de uma impregnação de pacientes observações, aquilo que Goethe caracterizou como revelação de um *sentimento original de verdade, longamente elaborado na quietude*. [...] A forma-princípio é uma forma de onde se deduzem todas as formas singulares e concretas; a forma-princípio é [...] um *Proteu*, a folha, da qual derivam todas as formas sucessivamente aparecendo”.³⁰ A este modelo-base de uma morfologia dinâmica, Goethe visa outro modelo num reino mais elevado: a *Urpflanze*. [...] O tipo, em contrapartida, associado ao reino animal, “deve permitir a variação mais múltipla das formas, favorecendo a compreensão da sua génese e dirigindo a aplicação da analogia. [...] O tipo procede de uma imagem geral, que, pelo método comparativo, orientado pela procura das analogias, se aplica a uma classe de animais como uma fórmula”.³¹ Nele se descrevem “espécies particulares e as descrições, sem necessidade de comparar animal com animal”³². A *Urpflanze* é menos efectiva que o tipo, pois trata-se de uma concepção genérica “que parte de uma forma-motriz e se assume como desenvolvimento interno, como o levar a cabo a sua própria manifestação”.³³ O grande objecto de todo o agir, pensar e criar de Goethe é a génese, a “vida inconcebível”, formulada [...] como ideia.³⁴ O tipo é “um esquema cuja construção se justifica pela sua aplicabilidade”.³⁵ Tendo em conta o modelo da planta originária de Goethe, a imagem do todo *presentifica-se* em cada momento particular, “o modelo torna-se visível pela descrição do desenvolvimento concreto do processo de metamorfose; a relação entre o [...] concreto e o tipo não protagoniza de modo tão evidente a possibilidade de reconhecer o universal no singular, já que o tipo pode ser representado independentemente das formas particulares”.³⁶ O tipo permite a nossa orientação no “labirinto” interior da variedade e versatilidade das formas e proporciona a compreensão das passagens das formas umas para as outras. Classes, géneros, espécies e indivíduos “comportam-se para com o tipo como casos em relação à lei; estão contidos nela, mas não a contêm, nem a favorecem”.³⁷ Entre *Gestalt* e *Typus* dá-

²⁹ Jünger, Ernst. *Typus. Name. Gestalt*. Tradução inédita de Maria Filomena Molder, s. ed., Lisboa, s. d., p. 40.

³⁰ Molder, Maria Filomena. *O Pensamento Morfológico de Goethe*. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1995, p. 211.

³¹ *Ibidem*, p. 214.

³² *Ibidem*, p. 215.

³³ *Ibidem*, pp. 217-218.

³⁴ *Ibidem*, p. 218.

³⁵ *Ibidem*, p. 218.

³⁶ *Ibidem*, p. 219.

³⁷ *Ibidem*, p. 219.

se uma tentativa “de delimitação no interior da plenitude e a sequência das formações intensificadas a partir do Inseparado. Estas delimitações são [primeiramente] espaciais, são [delimitações de regiões], na medida em que na figura é suposto algo de mais envolvente do que num tipo”.³⁸

A imagem, por seu turno, jaz mais fundo que o nome. A palavra “planta” em vez de “lírio”, p. ex., não representa qualquer lírio, visto não ser tipo mas figura. Sendo assim, o tipo pressupõe o comparável e, *pari passu*, o distinguível, logo, à inexistência ou ao nosso desconhecimento de lírios, a nossa representação da planta não será afectada. Pelo contrário, o nosso desconhecimento da “planta” implicará naturalmente a nossa falta gnosiológica do lírio. O lírio — tipo — cresce no interior de uma ordem; a planta — figura — compreende ou inclui ordens. O tipo está para a família — lírio — tal como a figura — planta — está para um reino. Isto significa que a redução gradual da compreensão das distinções é sinal de aproximação do Inseparado, obtendo-se com isso a imagem [*das Bild*] da planta originária [*Urpflanze*] de Goethe através da redução dos “vários órgãos da Flora à folha”.³⁹ Esta redução, ou “aumento do Indeterminável [*Unbestimmbaren*]”,⁴⁰ é universal, independentemente do pressuposto e disposição da sua efectividade. As figuras vêm, pois, do Incomensurável, enquanto o tipo se obtém da manifestação e da sua diferenciabilidade. A passagem às figuras não se faz quantitativamente nem através de uma instrumentação mais aquilatada, mas, antes, pela captação das qualidades, as quais dão sentido a “cada espécie de expansão”.⁴¹ Para tal é necessário um novo olhar em detrimento de uma nova óptica, uma vez que as figuras são indistintas ou pouco nítidas, de captação difícil, havendo “limites nos quais não se distinguem claramente dos tipos”.⁴²

Jünger afirma que “a história da imagem entendida como meio de representação das circunstâncias próprias de um conflito é tão antiga como a história da humanidade [e que] [...] tudo indica que a chamada à contemplação directa tem um efeito mais forte e decisivo que o produzido pela nitidez do conceito”.⁴³ Na captação de uma imagem, “produz-se uma valorização que se corresponde, em parte, com aquela com a que, de maneira totalmente inconsciente, se mede qualquer fenómeno possível segundo as escalas de determinados sistemas espirituais”.⁴⁴ A estética jüngeriana é a construção das origens mediante a experiência narrativa e a construção de uma identidade na representação mas

³⁸ Jünger, Ernst. *Typus. Name. Gestalt*. Tradução inédita de Maria Filomena Molder, s. ed., Lisboa, s. d., p. 40.

³⁹ *Ibidem*, p. 42.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 42.

⁴¹ *Ibidem*, p. 43.

⁴² *Ibidem*, p. 46.

⁴³ Jünger, Ernst. *El Mundo Transformado. Una Cartilla Ilustrada de Nuestro Tiempo*. Edición de Edmund Schultz, traducción de Ela Fernández Palacios, Pre-Textos, Valencia, 2005, p. 109. “La historia de la imagen entendida como medio de representación de las circunstancias propias de una contienda es tan antigua como la historia misma de la humanidad. [...] Todo indica que la llamada a la contemplación directa tiene un efecto más fuerte y decisivo que el producido por la nitidez del concepto.”

⁴⁴ *Ibidem*, p. 111.

entendida como *re-presentação*; um *presentificar* histórico do nosso ser sob o signo do “ter sido”; ou, dito de outro modo, a configuração e a recuperação *anamnésicas* de uma nova mitologia ou *logos* originário longe da barbárie e das antíteses históricas, cujo campo de acção compreende um espaço e tempo plenos⁴⁵, de sorte que toda a estética jüngeriana do originário parece encontrar uma sensibilização do elementar através de imagens, sendo o originário seu sujeito e objecto. É, ainda, uma estética menos inumana que não-humana, pois o seu qualitativo pressupõe, como Protágoras, a referência do homem como medida de todas as coisas. Ao mesmo tempo, ela parece patentear uma representação modelar do homem através da inexistência deste, já que Jünger viu na Primeira Guerra Mundial “a verdadeira face das forças purificadoras conjuradas”⁴⁶ do mundo, onde o homem não seria, de facto, o sujeito da história. Mais, a sua estética obedece menos ao conhecimento do que ao ser,⁴⁷ pois remonta ao retorno e à recuperação das procedências primeiras que afluem a nós e que sempre existiram na realidade como substrato oculto. O retorno às origens é, no fundo, uma resposta à chamada originária⁴⁸ e ao qual não se aplica um sentido cronológico e conservador mas um modo de ver o presente tal como é — de ver não a superfície mas o ser das coisas. A estética do originário, ao procurar ver o invisível, sustenta, no visível, o sensorial, que é, afinal, a sua manifestação. Aqui “encontramos uma das formulações mais abstractas da reivindicação do concreto”⁴⁹ e, para entendê-la, há que vê-la na sua contra-figura: a estética da decadência. Sob este pretexto, a estética do originário, como fenómeno que resume a radicalidade e a ambiguidade do *ethos* do século XX, é também uma estética niilista⁵⁰, em que o “autêntico” é analisado e postulado conforme a “inautenticidade”.⁵¹ Daí o retorno cogente a um estado pré-teórico que permita haurir o verdadeiro ser das coisas, acessível apenas ao nível mais profundo, quiçá ontológico, ou mesmo metafísico, qual memória da origem intemporal das coisas e dos homens. É num contexto niilista que a estética jüngeriana se afirma, sobretudo no período compreendido entre as duas grandes guerras, embora as suas origens remontem a finais do século XIX.

No que respeita à nomeação, a expressão dos nomes, para Jünger, exige a resposta de quem os exprime, pois, atrás da palavra, existe o homem que a fragmenta de modo mais ou menos nítido ou profundo. A palavra, ou o nome, atravessa a grandeza e a densidade do Inseparado, no qual se pressupõem as figuras como algo que perde em determinação e ganha em significação (ex: um/o trabalhador). “A palavra atravessa graus

⁴⁵ Jünger, Ernst. *Typus. Name. Gestalt*. Tradução inédita de Maria Filomena Molder, s. ed., Lisboa, s. d., p. 22.

⁴⁶ Molinuevo, José Luis. *La Estética de lo Originario en Jünger*. Tecnos, Madrid, 1994, pp. 16-17.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 18.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 18. “En ella nos encontramos una de las formulaciones más abstractas de la reivindicación de lo concreto”.

⁵⁰ O niilismo, quer na sua fase activa quer passiva, é, na verdade, a *atmosfera* em que se movem os personagens e a obra de Jünger.

⁵¹ Molinuevo, José Luis. *La Estética de lo Originario en Jünger*. Tecnos, Madrid, 1994, pp. 16-18.

de condensação ou [...] de espiritualização”⁵² patentes no tipo de modo mais nítido, uma vez que este está situado no foco que representa tanto a manifestação como a figura — ou seja, “ele é o modelo da manifestação efémera e serve de imagem à figura [...]”⁵³; é o objecto da expressão mais elevada da vida. A transitoriedade civilizacional, histórica e linguística, condiciona, a par, a nomeação, cuja transitoriedade é maior que o nomeado. Por tal razão, cada mudança de nome é relevante, pois permite a transformação da figura. Os nomes, além de não separarem apenas o diferente, ocultam o semelhante (ex.: Mãe e Pai são ubiquamente apreendidos como figuras; “homem forte” e “mulher bonita” como tipos).⁵⁴

Por outro lado, a linguagem, para Giorgio Agamben, “pode perfeitamente nomear aquilo que não se pode falar”.⁵⁵ A filosofia antiga, com efeito, distinguiu cautelosamente o plano do nome [*onoma*]⁵⁶ do plano do discurso [*logos*]⁵⁷, com Antístenes a defender primeiramente que das substâncias simples e primeiras não pode haver *logos* mas apenas nome. “É indizível, não aquilo que de modo nenhum está atestado na linguagem, mas sim aquilo que, na linguagem, apenas pode ser nomeado; o dizível, pelo contrário, é aquilo de que se pode falar num discurso definitório, ainda que, eventualmente, não tenha nome próprio. A distinção entre dizível e indizível, passa, pois, pelo interior da linguagem”⁵⁸, logo, o nome participa nas preposições, mas o que estas *dizem* não é o *invocado* pelo nome. Por este motivo, “o pensamento não pára no limiar do nome, e não conhece, para lá deste, outros nomes mais secretos; no nome, ele persegue a ideia⁵⁹ [...] e só a palavra nos põe em contacto com as coisas mudas”⁶⁰.

A figura e o tipo jüngerianos, embora desprovidos de um “discurso definitório” ou *palavra* exacta a determiná-los, têm, em compensação, a possibilidade de representar o devir da modernidade a partir de um *mythos*⁶¹, tanto mais que, atrás de qualquer grande mudança do tipo, “é de suspeitar uma transformação na figura, que será o mesmo que querer ver aí uma relação causa e efeito ou a harmonia que vai perpassando de uma nova era”⁶², visto que as figuras resultam do inesperado, “de zonas que determinam o desenvolvimento”.⁶³ O carácter atemporal das figuras jüngerianas possui uma contemporaneidade perene em virtude da sua relação singular com o tempo, no sentido

⁵² Jünger, Ernst. *Typus. Name. Gestalt*. Tradução inédita de Maria Filomena Molder, s. ed., Lisboa, s. d., p. 49.

⁵³ *Ibidem*, p. 49.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 50.

⁵⁵ Agamben, Giorgio. *Ideia da Prosa*. Tradução, prefácio e notas de João Barrento, Cotovia, Lisboa, 1999, p. 104.

⁵⁶ Ονομα.

⁵⁷ Λόγος.

⁵⁸ Agamben, Giorgio. *Ideia da Prosa*. Tradução, prefácio e notas de João Barrento, Cotovia, Lisboa, 1999, p. 104.

⁵⁹ *Ibidem*. 105.

⁶⁰ *Ibidem*. 112.

⁶¹ Μύθος.

⁶² Jünger, Ernst. *Typus. Name. Gestalt*. Tradução inédita de Maria Filomena Molder, s. ed., Lisboa, s. d., p. 52.

⁶³ *Ibidem*, p. 52.

em que aquelas se aproximam e distanciam deste em igual medida. “Essa é a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e de um anacronismo”.⁶⁴ A concordância e a aderência plenas dos contemporâneos modelarmente inseridos na sua época não lhes ratifica contemporaneidade, pois não conseguem vê-la nem manter um olhar fixo sobre ela.⁶⁵ Além do mais, a história, como o tempo, cuja essência é pura negação, nunca é apreendida no átimo, mas apenas como processo global, encontrando-se subtraída à experiência vivida do indivíduo.⁶⁶ Jünger, por contraste, parece *crystalizar* e subsumir a história dos homens na dimensão elevada da(s) figura(s). À dissemelhança emblemática dessas *crystalizações*, i.e., às diferenças, à comparabilidade, corresponde a essência do tipo. Ordenar categorialmente as figuras é, *mutatis mutandis*, indagar pelo seu carácter absoluto ou “relativamente comparável”.⁶⁷ O expoente máximo desta ordenação verificar-se-á possivelmente na formação da amplitude toda do Inseparado, senão no Universo. Assim como o tipo pode representar ordens progressivamente envolventes — e estas a ele — através de uma série indeterminada de graus, assim também acontece com a figura, que não aparece no Universo, tal como o tipo não surge na Natureza.⁶⁸ O acompanhamento desta progressão depende, por sua vez, da capacidade e da vontade — limitadas — do homem. O Inseparado, além de gerar tipos, eleva no tempo as figuras pressentidas e intuídas pelo homem. “Assim como o tipo se anuncia na consciência através da intuição, a figura é-o pela adivinhação. [...] No caso em que as figuras se avizinham, as forças cognitivas são submetidas por uma visão imediata, pela experiência”.⁶⁹

De resto, a disputa sobre a realidade das figuras remonta a tempos imemoriais e circunda em redor e a favor dos nomes e não em torno do que é “significado e silenciado com o nome”.⁷⁰ Ao seu aparecimento e introdução no poder real, “a figura perde a sua essência [*Wesen*], que repousa no poder metafísico”.⁷¹ Como o exemplo visto da “moeda” e da moeda cunhada, o poder morfológico da figura obedece à transformação de si em figura humana, animal ou qualquer outra. Embora essa transformação de poder metafísico em poder positivo seja relevante, com ela “cessa o Eros próprio do acto de pensar e começa a veneração da cifra”⁷² ou totalidade, cuja percepção provoca um abalo que excede a concepção. O aparecimento do tipo, ainda que possa causar espanto ou consternação, deve

⁶⁴ Agamben, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko, Argos, Chapecó, 2009, p. 59.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁶⁶ Agamben, Giorgio. *Infância e História. Destruição da Experiência e Origem da História*. Tradução de Henrique Burigo, UFMG, Belo Horizonte, 2008, p. 120.

⁶⁷ Jünger, Ernst. *Typus. Name. Gestalt*. Tradução inédita de Maria Filomena Molder, s. ed., Lisboa, s. d., p. 57.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 58.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 58.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 59.

⁷¹ *Ibidem*, p. 59.

⁷² *Ibidem*, p. 60.

à sua impressão consciente uma captação *elástica*, ao passo que a figura não se “apanha” logicamente, mas “age rompendo o sistema”.⁷³ É através da figuração que o homem renuncia ao seu domínio e o espírito ao poder de estabelecer tipos, uma vez que “a figura pode ser experienciada, mas não estabelecida”.⁷⁴ Ela só consente um vislumbre ao homem, dada a apercepção e a percepção que este tem da dimensão espaço-temporal onde se insere e do poder originário que nela se manifesta; só por analogia e no símile é que o homem lhe pode resistir. Em relação ao modo como as figuras penetram na imagem, não podem, tal como os tipos, ser compreendidas e captadas através da palavra, porque, diz Jünger, quanto mais apreensível for o “grande dizer”, mais vagas se tornam palavras como “Todo”, “Inseparado”, “ser humano”, “Deus”, etc. “Cada imagem é manifestação na sua imagética e simbólica, um acto de isolamento, uma delimitação a partir do Inseparado. [...] Atrás da imagem está o Inseparado na sua plenitude, atrás da palavra o homem no seu poder silencioso”⁷⁵, poder maior do que é dado a conhecer e a sonhar ao homem.

Se o homem estabelece um tipo nomeando-o, é-lhe necessário o preceder de uma manifestação, portanto, vê o tipo antes de o apreender, ou seja, o *encanto* precede a nomeação. No entanto, como é que o homem se representa nomes aos quais não corresponde nenhuma experiência exterior? Através, diz Jünger, do que o homem imagina de mais vasto e interior procedente da plenitude sem nome, a qual o homem determina e delimita através da nomeação. Esta plenitude, maior que qualquer representação, não pode ser apreendida quer na sua amplitude, quer na sua profundidade. “Os nomes são como sondas no maciço, eles haurem do mar como se fossem taças”.⁷⁶

Como a *aletheia* heideggeriana — existência de verdade oculta que apresenta um largo número de atributos que a hermenêutica pode e permite valorizar — os nomes são a ideia de algo que se revela através de um haurir de *clareiras de desocultação* num jogo de sombras que parece encerrar ou dissimular a iminência de uma verdade apocalíptica⁷⁷, de sorte que há um “desvelamento do sendo”⁷⁸, de uma essência ou de um ser, que, de igual modo, se define por mistério ou verdade que “é em sua essência não-verdade”⁷⁹. Aí, onde repousa o *inexprimível*, repousa, outrossim, “o poder cósmico do fundo”⁸⁰, disponível ao homem por meio da linguagem. E mesmo ao silêncio desse *inexprimível* o homem tenta

⁷³ *Ibidem*, p. 61.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 61.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 62-63.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 66.

⁷⁷ Aqui no sentido etimológico do grego αποκάλυψις, *apokálypsis*, i.e., *revelação, desvelar, tirar o véu*.

⁷⁸ Heidegger, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. Tradução de Idalina Azevedo da Silve & Manuel António de Castro, São Paulo, Edições 70, 2010, p. 127.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 137.

⁸⁰ Jünger, Ernst. *Typus. Name. Gestalt*. Tradução inédita de Maria Filomena Molder, s. ed., Lisboa, s. d., p. 66.

atribuir nomes, tais como “crença”, logo, “por consequência, o homem defenderá sempre mais intensamente aquilo em que acredita do que aquilo que sabe”.⁸¹

De qualquer das formas, a nomeação é insuficiente para *fixar* figuras, já que cada ser se sujeita à mudança. O actuar como figura exige que algo de diferente tenha de acontecer. Por um lado, à nomeação dos tipos está associado um sentimento de posse através dos homens, por outro, quando as figuras são nomeadas, um sentimento de posse foi precedido nos homens.⁸² A uma e mesma palavra pode corresponder a qualificação de um fenómeno, de um tipo e de uma figura⁸³. O que é compreendido como figura é já formado [*Gestaltetes*].⁸⁴ Mais, é a nomeação pelo homem que separa a figura do sem-nome, sendo aquela a manifestação do Uno. O homem só consegue chegar à apreensão e, conseqüentemente, à apreensão das figuras “porque vive nele algo de afim, de semelhante”, por isso, é igual a elas, i.e., “elas não podiam ser sem a sua apreensão e o seu serviço”.⁸⁵ No tipo, o Inseparado torna-se visível porque surge no objecto e “declara-se o objecto, visto conter mais que o fenómeno isolado, a saber, o comum [*Gemainsames*]”. “A intuição”, por sua vez, “é menos um conhecer do que um re-conhecer”. Com a figura acontece algo de diferente, pois nela está em jogo, em dimensão muito maior, o Inseparado, ou, neste ponto de vista, o sem-nome. Uma vez que a figura não pode ser estabelecida, a vontade não actua sobre ela e mantém-se, tal qual o tipo, no “reino dos nomes” como a mais alta representação que o homem pode obter do sem-nome e do seu poder. Jünger faz da figura “uma ferramenta que lhe permite apreender as realidades vivas sem depender de categorias fixas pelo contexto político ou social [...] e emancipadas do próprio devir histórico, pois a figura é alheia à passagem do tempo, conquanto o tempo se actualize”, [...] e é, por isso mesmo, “uma realidade suprema que outorga sentido às coisas”.⁸⁶

Heidegger, por seu lado, concede à figura jüngeriana uma existência estável e presente que estabelece à sua volta um “campo de forças” e uma transvaloração de sentido e poder metafísicos que asseguram a *estabilidade da vida* no que respeita à sua totalidade⁸⁷, mas a cuja essência pertence o “devir”.⁸⁸ Para Heidegger, a figura é:

“[...] Um ente eterno, supra-sensível (“ser”), em relação ao qual os “fenómenos” e os desdobramentos do devir são “transparentes”. [A figura] é, a saber, a estrutura platónica fundamental e geral da metafísica, mas não sustenta ainda a proposição da figura de uma

⁸¹ *Ibidem*, p. 66.

⁸² *Ibidem*, p. 69.

⁸³ *Ibidem*, p. 69.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 72.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 72.

⁸⁶ Esparza, José Javier. “Las figuras en Ernst Jünger: el soldado, el trabajador, el emboscado, el anarca”, in *Ernst Jünger y sus Pronósticos del Tercer Milénio*. Editado por Henning Wegener, Complutense, Madrid, 2006, p. 145.

⁸⁷ Heidegger, Martin. *Acerca de Ernst Jünger*. Traducción Dina V. Picotti C., El Hilo Ariadna, Buenos Aires, 2013, p. 86.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 121.

humanidade. Neste sentido, a metafísica moderna é o fundamento no sentido de colocar o homem como sujeito e com isso a interpretação do ser posto como representatividade (ou seja, objectividade no sentido de referência — sujeito — objeto).”⁸⁹

A *figura* de Jünger, diz Heidegger, “parece ser historicamente fixável em sentido retrospectivo e calculada antecipadamente, fixada no circuito do *projecto da figura*. A sua *imagem* só é necessária na *realidade* enquanto vontade de poder, *no caos*, ou seja, na modernidade”.⁹⁰ A *figura* encontra-se onde a vida humana erige de si, para si, acima de si e sobre si, uma imagem conforme. Ela é uma forma única de legitimação e afirmação, “pois constitui, na esfera da liberdade moderna, o ápice da subjetividade”⁹¹, cuja manifestação formal se *agiganta no incondicional*. Deste modo, a figura é “o puro circuito globalizante dos homens em torno de si mesmos”⁹² e representa o “ser humano enquanto sujeito e a subjectividade essencial [e *essenciante*] (objectiva) do sujeito, ou seja, o sujeito e a entidade na totalidade”.⁹³ Tal representação é a imagem do mundo total; um signo da *metafísica moderna* e a única possibilidade de uma “*transcendência imanente*”; uma “mobilização total” no sentido de transformação da vida em energia; um *tornar-se* domínio; uma “expressão do *ser*” no sentido e no modo da figura, não da “*potência*”; uma “*revelação*” de poder; a única fonte de lei e justificação.⁹⁴ O tipo, para Heidegger, é a forma mais elevada de subjectividade, e a tipologia, uma selecção. O tipo é um “declínio do que é especial, extrovertido, excepcional enquanto tal e único; algo uniforme, automático, rítmico, anónimo; é o aquilatado a que corresponde clareza, determinabilidade e um carácter “concreto”; é “o total da unicidade da figura”.⁹⁵ Em súpula, a figura tem uma função globalizante e ao tipo corresponde o emprego daquela.

Em última análise, a figura jüngeriana é extra-temporal e atemporal, prometeica, uma visão neoplatónica e possuidora de carácter metafísico, uma nova forma que imprime o seu carácter progressista e afeito às mudanças da época e às novas realidades do futuro; uma “figura grande, autónoma e independente, submetida às suas próprias leis específicas”⁹⁶, como, e.g., os atletas cinéticos e olímpicos de *Olympia*, de Leni

⁸⁹ *Ibidem*, p. 173. “[...] Un ente (“ser”) eterno, suprasensible, con respecto al cual los “fenómenos” y desarrollos de lo que deviene son “transparentes”. Esto es, a saber, la estructura fundamental platónica y general de la metafísica, pero no fundamenta aún el planteo de la figura de una humanidad. Con respecto a ello es el fundamento la metafísica moderna en el sentido del planteo del hombre como subiectum y con ello la interpretación del ser planteada como representatividad (es decir, objetividad en el sentido de la referencia — sujeto — objeto)”.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 174.

⁹¹ *Ibidem*, p. 175.

⁹² *Ibidem*, p. 177. “El puro girar planetario de los hombres en torno a sí mismos”.

⁹³ *Ibidem*, p. 184. “El ser humano como ser sujeto. La figura — la subjetividad esenciante (objetiva) del sujeto. El sujeto y el ente en totalidad”.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 212-216.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 241.

⁹⁶ Esparza, José Javier. “Las figuras en Ernst Jünger: el soldado, el trabajador, el emboscado, el anarca”, in *Ersnt Jünger y sus Pronósticos del Tercer Milénio*. Editado por Henning Wegener, Complutense, Madrid, 2006, p. 146.

Riefenstahl.⁹⁷ A “figura é, e nenhum desenvolvimento a acrescenta ou diminui”.⁹⁸ Quando muito, o desenvolvimento é o seu comentário dinâmico. A história não cria figuras, mas muda-se com elas. A figura “não se pode captar através do conceito universal e espiritual da infinitude, mas através do conceito particular e orgânico da totalidade”.⁹⁹ Em comparação, a figura, para Elias Canetti, tem um carácter mítico e titânico, mas sem o cariz representativo e mais que sinedóquico da de Jünger, cristalizando-a como o estado terminal da transformação, de traços limitados, límpidos, não criada pelo homem, *livre* e *primeva*.¹⁰⁰

Assim como Aristóteles referiu que a Arte, regra geral, se serve de vários e diferentes meios no domínio mimético da sua aplicação, posto que certas artes os aplicam em simultâneo e outras parcialmente¹⁰¹, assim os fenómenos históricos, sociais e vitais são significativos para Jünger, na medida em que são símbolos, representantes, cunhos de uma realidade *superior* e totalizante, com a figura a ser um todo que abarca mais que a soma das suas partes.¹⁰²

3.2. Das figuras jüngerianas

3.2.1. O Soldado Desconhecido

O Soldado Desconhecido, primeira das quatro figuras arquetípicas de Jünger, emerge da paisagem bélica e da nova era técnica desencadeadas pelas duas guerras mundiais do século XX, nomeadamente da Primeira Grande Guerra. Esta figura, fruto do triunfo do elementar sobre a razão, parte da sensação “metafísica” de se estar a participar “em gigantescos movimentos da História” que não se conhecem mas que se intuem¹⁰³, sobretudo nas experiências bélicas que Jünger, então sobrevivente e herói condecorado¹⁰⁴ da Primeira Guerra Mundial, descreve nas suas obras, a saber: *In Stahlgewittern* (1920), *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922), *Sturm* (1923), *Feuer und Blut* (1924), *Das Wäldchen 125* (1925), *Das abenteuerliche Herz. Aufzeichnungen bei Tag und Nacht*

⁹⁷ Cf. *Olympia* (1938), de Leni Riefenstahl.

⁹⁸ Jünger, Ernst. *O Trabalhador: Domínio e Figura*. Introdução, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá, Hugin, Lisboa, 2000, p. 101.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 147.

¹⁰⁰ Canetti, Elias. *Massa e Poder*. Tradução de Paulo Osório de Castro & Jorge Telles de Menezes, Cavalo de Ferro, Lisboa, 2014, pp. 451-452.

¹⁰¹ Aristóteles. *Poética* [1447b-25]. Tradução e notas de Ana Maria Valente, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004, p. 39.

¹⁰² Jünger, Ernst. *O Trabalhador: Domínio e Figura*. Introdução, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá, Hugin, Lisboa, 2000, p. 65.

¹⁰³ Rogeiro, Nuno. *Jünger: a Importância de se Chamar Ernst*. Livraria Civilização, Lisboa, 1998, p. 28.

¹⁰⁴ Recebe em 1918 a condecoração *Pour le Mérite* ou *Blauer Max*.

(1929) e *Feuer und Bewegung* (1930)¹⁰⁵, nas quais se tentam “quer o ensaio teórico, quer o romance psicológico, quer o “Diário” das trincheiras, quer o manual de manobra, quer o esboço filosófico”.¹⁰⁶

Em todas elas, Jünger alude a um sentimento sucedâneo ao medo: “a indiferença perante a própria sorte, “quando a vontade de viver se reporta já a um ser superior” (ao batalhão, ao regimento, ao “exército”) e não aos meros indivíduos. Esta noção difusa de um destino comum é [...] alienação, na medida em que substitui a “pessoa física” num “outro eu”, mas ao mesmo tempo “identificação”, enquanto integra, dá sentido e localiza os indivíduos perdidos”.¹⁰⁷ Mais que a descrição desses episódios, “onde da massa bélica se isolam quadros de humanidade e toques de banalidade”, Jünger teoriza acerca de considerações táticas sobre a guerra e sobre a “paisagem lunar do campo de batalha”, onde “fogo” (potência, permanência, rigidez) e “movimento” (deslocação, flexibilidade)” se confrontam.¹⁰⁸ O *jovem* Jünger, tal como outros autores e intelectuais da sua geração, procura romper com os valores tradicionais duma “Alemanha rural e nacionalista, com as classes médias, com o império e o individualismo”.¹⁰⁹ Estas considerações antecedem a esfera do Trabalhador, sobretudo no que respeita ao domínio da Técnica, uma vez que “a guerra se integra nesta e transforma os homens numa espécie de Titãs da mitologia helénica, levando a cabo uma série de enfrentamentos com o Divino”¹¹⁰, o que os despoja dos seus traços pessoais e da sua identidade. O indivíduo mobilizado, seguro apenas da sua insegurança¹¹¹, passa a estabelecer-se na figura do soldado desconhecido, forjada pelo poder edificante e destruidor da técnica.¹¹² Com efeito, Jünger afirma que:

“Era de se esperar que na era da tecnologia os meios e métodos de condução da guerra sofressem mudanças mais céleres e radicais que quaisquer outras observadas antes nos confrontos hostis entre seres humanos. Eventos de alta magnitude vieram confirmar e justificar exemplarmente as suposições de que a técnica influenciaria o confronto militar. É claro que não faltaram surpresas no decorrer da guerra mundial, mas as modificações

¹⁰⁵ *Nas Tempestades de Aço* (1920), *A Luta como Experiência Interior* (1922), *Sturm* (inacabado, 1923), *O Arvoredo 125* (1924), *Ferro e Sangue* (1925), *O Coração Aventureiro*. *Registos de Dia e de Noite* (1929) e *Fogo e Movimento* (1930), respectivamente.

¹⁰⁶ Rogeiro, Nuno. *Jünger: a Importância de se Chamar Ernst*. Livraria Civilização Editora, Lisboa, 1998, p. 32.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 28.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 29.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 84.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 29.

¹¹¹ Molinuevo, José Luis. *La Estética de lo Originario en Jünger*. Tecnos, Madrid, 1994, p. 29.

¹¹² Poder técnico representado alegoricamente por Vulcano no prefácio de Jünger à edição inglesa de *Nas Tempestades de Aço*: “What the survivors brought back with them Was the memory of a rapid and frantic glance into Vulcan’s white-hot cauldron. Still, there were moments of another kind when the deep discord and the even deeper unity of this landscape came more clearly to one’s mind. [...] Did it not seem then that life itself was speaking out of the confidence of its savage and visionary heart, knowing very well that in its more secret and essential depths it had nothing to fear from even the deadliest of wars, and going its way quite unaffected by the superficial interchange of peace and war?”; in Jünger, Ernst. *The Storm of Steel. From the Diary of a German Storm-Troop Officer on the Western Front*. Translation of In Stahlgewittern, Howard Priting, New York, 1996, p. XI.

ocorridas têm uma certa constância, de modo a poder dizer-se que, mais do que uma alteração repentina, o que houve foi uma mera evolução dos modos [e meios] de combate”.¹¹³

A era técnica começa, assim, tanto na descoberta do poder mortífero das armas como na “mobilização total”¹¹⁴ em torno do esforço bélico, na qual o exército é peça-chave, mercê dos recursos industriais, logísticos, científicos, laborais, etc., que aí se mobilizam. A experiência da guerra é, em geral, um “ofício”, uma *tékhnē*¹¹⁵ que implica a necessidade de eficácia dos meios de defesa, ataque e destruição, tornando os soldados em técnicos excepcionais e combatentes em prol de um Estado moderno, bem como símbolos da Modernidade.¹¹⁶ A “mobilização total” traz em si “a *disponibilidade* para ser mobilizado e a *capacidade* de mobilizar. O mundo em paz que se prepara para a guerra, ou o mundo em guerra que se prepara para a paz, é [...] simultaneamente “móvel” e “mobilizado”, dominado por situações processuais, ou “dinâmicas”, e pela transformação da natureza gerada através do “domínio” técnico.”¹¹⁷ Aqui “se disputam duas concepções do mundo e duas imagens do homem, que não se sobrepõem à divisão dos contendores, mas que remetem a épocas diferentes, uma das quais pugna por se anunciar e vir à tona através do dano da outra. A imagem do homem heróico luta e será destruída pela [imagem] anónima do [homem] mecanizado, e o burguês vencerá o Soldado Desconhecido”.¹¹⁸ Neste cenário há uma consciência colectiva e repartida por um fim que abrange a totalidade dos esforços humanos e em relação ao qual nada fica de fora. Este fim é o sentido absoluto da guerra sob a forma da sua actuação técnica. A mobilização, por seu turno, é a preparação ao serviço, à obediência, à entrega, ao sacrifício de todos por todos. E visto que ninguém se exclui desta totalidade mobilizadora, é necessário preparar o espírito para o sacrifício da desigualdade daí resultante, para a massificação e glorificação individuais por intermédio dessa *tékhnē* mundial e igualmente renovada e revolucionária, tanto mais que aos confrontos bélicos se atribui o nome de “*Materialschlachten*”¹¹⁹.

¹¹³ Jünger, Ernst. *Sobre el Dolor, seguido de La Movilización Total y Fuego y Movimiento*. Traducido por Andrés Sanchez Pascual, Tusquets Editores, Barcelona, 1995, p. 127 “Era de aguardar que en la edad de la técnica sufriesen los medios y métodos de la conducción de la guerra unas modificaciones más rápidas y radicales que todas las observadas con anterioridad en las mudanzas de los encuentros hostiles habidos entre seres humanos. Los grandes acontecimientos han confirmado que estaban bien justificadas las conjeturas que suponían que la técnica influiría en la confrontación bélica. No faltaron desde luego sorpresas en el transcurso de la guerra mundial, pero las modificaciones ocurridas poseen una cierta constancia, de modo que puede decirse que, más que una alteración súbita, lo que hubo fue una mera evolución de los modos de combatir”.

¹¹⁴ Conceito introduzido pela primeira vez por Jünger no § 3 de *A Mobilização Total* (1930).

¹¹⁵ Τέχνη.

¹¹⁶ Rogeiro, Nuno. *Jünger: a Importância de se Chamar Ernst*. Livraria Civilização, Lisboa, 1998, p. 32.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 32.

¹¹⁸ Molinuevo, José Luis. *La Estética de lo Originario en Jünger*. Tecnos, Madrid, 1994, p. 30. “[...] allí combaten dos concepciones del mundo, dos imágenes del hombre, que no se solapan con la división de los contendientes, sino que se refieren a épocas distintas, una de las cuales pugna por anunciarse y salir a la luz en la herida de la otra. Lá imagen del hombre heróico, combate y será destruída por la anónima del mecanizado, y el burgués vencerá, al menos momentáneamente, al Soldado Desconocido”.

¹¹⁹ À letra: “batalhas de material”; i.e., lutas que recorrem a materiais pesados e artefactos técnicos da indústria de armamento (aviões, bombas, tanques, gases letais, etc.); in Ocaña, Enrique. *Mas Allá del Nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*. Universidade de Murcia, Murcia, 1993, p. 208.

Walter Benjamin atribui à realidade de tais batalhas a paisagem da frente de combate, verdadeira pátria do soldado, onde “o sentimento alemão pela natureza experimentou uma intensificação inesperada”.¹²⁰ De tal modo que essa paisagem se tornou terreno do idealismo alemão, em cujo rosto a técnica tentou realçar, equivocadamente, os traços heróicos, quando, na verdade, estes eram hipocráticos e mórbidos. A técnica, para Benjamin, “modelou o rosto apocalíptico da natureza e reduziu-a ao silêncio, embora pudesse ter sido a força capaz de lhe dar uma voz. A guerra como abstracção metafísica, professada pelo novo nacionalismo, é unicamente a tentativa de dissolver na técnica, de modo místico e imediato, o segredo de uma natureza concebida em termos idealistas, em vez de explicar esse segredo, por um desvio, através da construção de coisas humanas”.¹²¹ Ao contrário de Jünger, Benjamin não enaltece a natureza épica e mítica do soldado, mas sim o realismo pragmático da sua dureza nervosa, da sua responsabilidade solitária, do isolamento da sua alma em combate. Ao proveito da guerra, quer sob o pretexto do voluntariado na guerra mundial, quer sob o pretexto do mercenarismo no pós-guerra, Benjamin faz coincidir a esfinge da nação fascista, “constituída num novo mistério da natureza, de carácter económico, ao lado do antigo, que, longe de se iluminar com a luz da técnica, revela [...] os seus traços mais ameaçadores”.¹²²

Jünger, por outro lado, faz corresponder à representação armada de um país, além do dever e do privilégio dos soldados profissionais, a empresa de todos os homens aptos para as armas e não só.¹²³ Tanto a guerra mundial como a revolução mundial têm “uma relação muito mais próxima entre si do que parece à primeira vista; elas são os dois lados do mesmo evento cósmico e, em muitos aspectos, dependem uma da outra tanto em relação à sua génese quanto em relação à sua eclosão”.¹²⁴ A guerra detém uma vontade humanamente natural de destruição, de extermínio; um carácter destrutivo cuja origem deriva dos estados extáticos das tropas e de cada soldado em combate; um arroubo que “integra o material, o espiritual e o sexual”¹²⁵, e em que a destruição actua como um “fogo purificador”. Esta ideação vincula-se ao niilismo nietzschiano, na medida em que projecta a eliminação e a troca de velhos por novos valores prenunciados no passado mas presente e parcialmente esquecidos, do mesmo modo que, por tal razão, se evocam através do

¹²⁰ Benjamin, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaios sobre Literatura e História da Cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet, Brasiliense, São Paulo, 1987, p. 69.

¹²¹ *Ibidem*, p. 70.

¹²² *Ibidem*, p. 71.

¹²³ Contam-se, neste caso, os novos exércitos de tráfico, suprimentos, da indústria armamentista — o exército do trabalho em geral.

¹²⁴ Jünger, Ernst. *Sobre el Dolor, seguido de La Movilización Total y Fuego y Movimiento*. Traducido por Andrés Sanchez Pascual, Tusquets, Barcelona, 1995, p. 90. “La guerra mundial y la revolución mundial, guardan entre si una relación mucho más estrecha de lo que a primera vista parece; son los dos lados de un mismo acontecimiento cósmico y en muchos aspectos dependen el uno del otro tanto en lo que concierne a su génesis como en lo que se refiere a su estallido”.

¹²⁵ Molinuevo, José Luis. *La Estética de lo Originario en Jünger*. Tecnos, Madrid, 1994, p. 45.

escrutínio dos símbolos novos e modernos do agora visível.¹²⁶ A “mobilização total” segue, portanto, a via niilista que, no contexto europeu pós-Primeira Guerra Mundial e no interregno entre as duas grandes guerras, estreitou a afinidade entre guerra e técnica, vaticinando, com isso, a substituição do individualismo e da ipseidade pela era das massas. No que a isso respeita, Camus, para quem Jünger foi “o único homem de cultura superior que deu ao nazismo um aparêcia de filosofia, escolheu [...] as próprias formulações do niilismo”. Na verdade, Jünger, no entender de Camus, declarou que a resposta ideal “à traição da vida pelo espírito era a traição do espírito pelo espírito, e que uma das grandes e cruéis alegrias desse tempo consistia em participar no trabalho de destruição.”¹²⁷ Os homens de acção, uma vez desprovidos de fé, não acreditavam em nada senão no “movimento da acção”, sendo o “dever” um valor superior à vida. Deste ponto de vista, Jünger fixa, diz Camus, “a total identificação com o decurso da vida, ao nível mais baixo e contra qualquer realidade superior”.¹²⁸ À imagem da guerra como movimento armado, Jünger associa gradualmente a ampla imagem de um processo monumental de trabalho transfigurado numa “paisagem oficinal”, repleta de restos e escombros, cadáveres disseminados, onde os indivíduos, inseridos na paisagem *técnica*, se reduzem a peças mecânicas de valor meramente funcional numa gigantesca linha de montagem industrial. Citando Jünger:

“Nesta paisagem, na qual só muito dificilmente o singular se pode descobrir, o fogo ocupou tudo aquilo que não possui carácter objectivo. Nos seus acontecimentos manifesta-se um máximo de acção num mínimo de porquê e para quê. Qualquer tentativa de ainda a harmonizar com uma esfera individual, matizada de romantismo ou idealismo, desemboca imediatamente no sem sentido. A relação à morte modificou-se; a sua mais extrema proximidade prescinde de qualquer sentimento que ainda possa ser interpretado como carácter solene. O singular é atingido pelo aniquilamento em instantes preciosos nos quais está submetido a um máximo de exigências vitais e espirituais. A sua força de combate não é de nenhum valor individual, mas de um valor funcional; já não se cai, mas fica-se fora de uso”.¹²⁹

O Soldado Desconhecido surge, assim, como “habitante-fantasma” numa paisagem desértica e desprovida de vida¹³⁰; paisagem “que já não oferece consolo e onde o soldado se encontra isolado, desprotegido, desalentado; onde todas as formas à sua volta estão amassadas e partidas, violentamente deformadas; [onde] já não se pode confiar nas forças

¹²⁶ *Ibidem*, p. 45.

¹²⁷ Camus, Albert. *O Homem Revoltado*. Tradução de Maria Etelevina Santos, Livros do Brasil, Porto, 2019, p 193.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 194.

¹²⁹ Jünger, Ernst. *O Trabalhador: Domínio e Figura*. Introdução, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá, Hugin, Lisboa, 2000, p. 123.

¹³⁰ Ocaña, Enrique. *Mas Allá del Nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*. Universidade de Murcia, Murcia, 1993, p. 212.

curativas da paisagem circundante. A crise do homem, o estado de necessidade em que vive, surge em toda a sua nudez e é nesta existência nua que ele tem de se desenvolver. Ele tem o dever de se acostumar ao seu próprio desamparo”.¹³¹ Nas “forjas vulcânicas” desta “zona de aniquilação”, onde as nações adquirem a consistência de um ser titânico mobilizado para uma tarefa definitiva, tanto o “exército combatente” como o “exército de apoio” são faces integrantes do mesmo esforço, do “Exército do Trabalho”.¹³² A guerra técnica total, assistida pela racionalidade científica, vem revelar um fundo último de irracionalidade que escapa à capacidade de controlo e renúncia de que se vangloriava a razão burguesa. Em face disso, a guerra é um ponto crítico que põe em causa e desvenda a decadência histórica e o declínio dos ideais burgueses, entre os quais se contam “a absolutização da segurança e do bem-estar, a supremacia do racional sobre o vital, a falácia do indivíduo portador de direitos universais e imutáveis cuja liberdade é amparada pelas constituições e a concepção da técnica e da ciência como instrumentos neutros e benéficos para o progresso moral da humanidade”.¹³³ Com efeito, Jünger, segundo Camus, ter-se-á apercebido de que o descalabro da Alemanha se deveu à sua luta imperial com um pensamento político provinciano. Em vez disso, Jünger teve a visão de um “Império mundial e técnico”, de uma “religião da técnica anticristã”, cujos fiéis e soldados, mercê da sua condição universal, poderiam ser os operários. Como tal, “o estatuto do novo regime de liderança veio suprir a alteração do contrato social”, e o operário, uma vez retirado da esfera das negociações, da compaixão e da literatura, é transportado para a esfera da acção, onde as obrigações jurídicas se transformam em obrigações militares, e o Império é, em simultâneo, a fábrica e a caserna mundiais, nas quais o soldado trabalhador de Hegel reina como escravo.¹³⁴

Por outro lado, para irradiar a magnitude da energia potencial que os estados industrializados e combatentes encontram no alistamento absoluto, não basta, diz Jünger, “equipar o braço armado — é necessário um equipamento que atinja o mais fundo da medula e, até mesmo, do nervo vital. A materialização de tais tarefas cabe à mobilização total, pela qual uma única manobra executada no âmbito da distribuição das potências

¹³¹ Jünger, Friedrich Georg. *Die Perfektion der Technik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt A. M., 1980 [trad. castellana H. A. Murena y D. J. Vogelmann: *Perfección y Fracasso de la Técnica*, Sur, Buenos Aires, 1968], p. 183; [trad. pp. 149-150] apud Ocaña, Enrique. *Mas Allá del Nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*. Universidade de Murcia, Murcia, 1993, p. 212. “[...] que ya no puede ofrecer ningún consuelo, el soldado se encuentra aislado, desprotegido, desconsolado. Todo lo que en torno a él tiene forma, es abollado y roto, es deformado de un modo violento. Ya no se puede confiar en las fuerzas curativas del mundo circundante. La crisis del hombre, el estado de necesidad en que vive, surge en toda su desnudez. Es en ese desnudo existir en lo que tiene que ejercitarse. Tiene el deber de acostumbrarse al desamparo mismo”.

¹³² Rogeiro, Nuno. *Jünger: a Importância de se Chamar Ernst*. Livraria Civilização, Lisboa, 1998, p. 85.

¹³³ Ocaña, Enrique. *Mas Allá del Nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*. Universidade de Murcia, Murcia, 1993, pp. 215-16. “[...] la absolutización de la seguridad y bienestar, el primado de lo racional sobre la vital, la ficción del individuo portador de derechos universales e inmutables cuya libertad queda amparada por las constituciones, la concepción de la técnica y la ciencia como instrumentos neutros y benéficos para el progreso moral de la humanidad, etc.”.

¹³⁴ Camus, Albert. *O Homem Revoltado*. Tradução de Maria Etelvina Santos, Livros do Brasil, Porto, 2019, p. 195.

conecta a rede da corrente da vida moderna — rede dotada de amplas ramificações e múltiplos veios — à grande corrente do potencial bélico”.¹³⁵ Esta é, para Jünger, *conditio sine qua non* para o alvorecer da era do Trabalho, tendo a guerra moderna o “carácter total do trabalho”. Todavia, o lado técnico da “mobilização total” não é o decisivo. Pelo contrário, o seu pressuposto, como o de qualquer técnica, recai, isso sim, na *disponibilidade* para a mobilização.¹³⁶ Ou seja, ao poderio humano corresponde a capacidade laboral pela qual o homem participa da “mobilização total”.

Deste modo, Jünger, em *Der Arbeiter* [O Trabalhador] (1932), refere que “nada é mais elucidativo do que, dentro de um mundo no qual o nome do trabalhador possui o significado de uma marca de dignidade e o trabalho é concebido como a sua mais íntima necessidade, a liberdade se apresentar como expressão precisamente desta necessidade, ou, por outras palavras, do que qualquer reivindicação de liberdade aparecer como uma reivindicação de trabalho”¹³⁷. Esta liberdade de cariz burguês caracteriza-se “como uma ausência de determinação externa”, cuja exclusividade se estabelece mutuamente no poder e no serviço, i.e., “quem tem poder não serve, mas é servido”¹³⁸, fazendo da figura do soldado desconhecido aquela que indica e antecede a passagem metamórfica à figura do trabalhador, cujo poder legítimo assenta na capacidade mobilizadora e de configuração mediante a obediência e o serviço em prol do desenvolvimento do carácter total do trabalho. Esta obediência, diz Jünger, é “a arte de escutar”, e a ordem “o estar preparado para a palavra, o estar preparado para o comando que, como o raio de um relâmpago, vai do cume às raízes. Cada um e cada coisa está na ordem feudal e o guia [*Führer*] é reconhecido como sendo o primeiro servo, o primeiro soldado, o primeiro trabalhador. Daí que tanto a liberdade como a ordem se relacionem não com a sociedade, mas com o Estado, e que o modelo de cada organização seja a organização militar e não o contrato social”.¹³⁹ Esta imagem, como é óbvio, exclui, desde logo, a subjetividade individual, à qual, por sua vez, corresponde o “rosto de um novo tipo de humanidade em que a pessoa singular [*Einzelne*] atinge a expressão, não enquanto indivíduo [...] mas enquanto tipo”, enquanto “impressão metálica e cosmética, [...] que resulta da observação dos traços da

¹³⁵ Jünger, Ernst. *Sobre el Dolor, seguido de La Movilización Total y Fuego y Movimiento*. Traducido por Andrés Sanchez Pascual, Tusquets, Barcelona, 1995, pp. 97-98. “Para desplegar energías de tal envergadura ya no es suficiente con equipar el brazo armado — se requieren unos equipamientos que lleguen hasta el tuétano mas íntimo, hasta el nervio vital más tino. Hacer realidad esos equipamientos es la tarea de la movilización total, un acto mediante el cual una única maniobra ejecutada en el cuadro de distribución de la energía conecta la red de la corriente de la vida moderna — una red dotada de amplias ramificaciones y de múltiples venas — a la gran corriente de la energía bélica”.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 102.

¹³⁷ Jünger, Ernst. *O Trabalhador: Domínio e Figura*. Introdução, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá, Hugin, Lisboa, 2000, pp. 89-90.

¹³⁸ Sá, Alexandre Franco de. *A Política sobre a Linha: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a Confrontação sobre a era do Nihilismo*. Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2008, pp. 12-13.

¹³⁹ Op. Cit., p. 51.

‘construção orgânica’ [*organhiche Konstruktion*], da *Gestaltung*¹⁴⁰ no homem”. Esta “construção” é definida pelo “poder da língua da técnica”, pela “perfeição em que eficácia, precisão e formas se juntam em correspondência com uma perfeição do mesmo género nas formas da vida — e, por consequência, no homem”¹⁴¹ — não podendo resultar, claro está, de uma decisão individual. Na senda da “mobilização total” — “que no plano político dilui o princípio constitucional liberal da separação de poderes do Estado, que no plano económico unifica áreas de actividades, que no plano social nivela e igualiza as classes e que no plano educacional [...] [está] ao serviço de novas tarefas colectivas”¹⁴² — desponta o “Quarto Estado”, expressão enigmática de Jünger que apenas será apercebida no domínio do Trabalhador.

A sua ideia de Estado mundial é inspirada por *A Paz Perpétua* (1795), de Kant, nomeadamente pela implementação de uma instância supra-estatal que trave os conflitos desregulados entre os Estados-nação, os quais se comportam entre si como indivíduos em estado natural hobbesiano, i.e., numa luta de todos contra todos. Para isso, Kant propõe a implementação de uma federação entre os Estados perante “a ideia do direito das gentes [pressupor] a separação de muitos Estados vizinhos, entre si independentes; e, embora semelhante situação seja em si já uma situação de guerra [...], é todavia melhor, segundo a ideia da razão, do que a sua fusão por obra de uma potência que [controle] os outros e se [transforme] numa monarquia universal; porque as leis, com o aumento do âmbito de governação, perdem progressivamente a sua força, e também porque um despotismo sem alma acaba por cair na anarquia, depois de ter erradicado os germes do bem. No entanto, o anseio de todo o Estado (ou da sua autoridade suprema) é estabelecer-se numa situação de paz duradoira de modo a dominar, se possível, o mundo inteiro”.¹⁴³ Sendo assim, o Estado mundial é, para Jünger, “o ponto a que tende a organização política da humanidade e, ao mesmo tempo que absorverá o poder central dos Estados, sancionará, no plano político, a globalização já encarrilhada da técnica e da economia planetárias.”¹⁴⁴ O Estado mundial é o correlato da técnica e uma ideia tida a longo prazo, logo, menos ligada à política que à filosofia da história; é a visão de um desenvolvimento histórico para o século XXI, de um princípio regulador, de uma ideia-limite cuja referência proporciona uma direcção viável na resolução de conflitos reais. A este respeito, de notar a importância do conceito de pátria [*Heimat*], que, a bem dizer, não é o Estado. Mais ainda: o Estado

¹⁴⁰ Desenho; concepção.

¹⁴¹ Cordeiro, Edmundo. “Técnica, mobilização e figura. A técnica segundo Ernst Jünger”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, Lisboa, n. 25/26, Março 1999, Cosmos, p. 5.

¹⁴² Rogeiro, Nuno. *Jünger: a Importância de se Chamar Ernst*. Livraria Civilização, Lisboa, 1998, p. 85.

¹⁴³ Kant, Immanuel. *A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico*. Tradução de Artur Mourão, Luso Sofia, Covilhã, 2008, p. 30.

¹⁴⁴ Jünger, Ernst. *Los Titanes Venideros. Ideario último recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*. Traducción de Atilio Pentimalli, Península, Barcelona, 1998, p. 74.

mundial não suprime a pluralidade das pátrias e a sua realização não avença a supressão de Estados particulares, mas, tão-simplesmente, a secundarização destes.

Posto isto, entendamos então que¹⁴⁵: 1) a “mobilização total” provém não da guerra e do que lhe é típico, mas de uma nova idade técnica extensível aos tempos de paz; 2) “a Nova Guerra, a guerra dos Trabalhadores, segue-se aos tipos históricos das guerras de cavaleiros, reis, burgueses. As suas características específicas são a racionalidade e a violência plena e total”; 3) a identificação da juventude alemã com os veteranos da Frente permite “a passagem de uma Alemanha imperfeita e “histórica” para uma Alemanha perfeita e “eterna””; 4) os escopos dos que participam na guerra não são perceptíveis através de meras categorias económicas ou geoestratégicas; 5) a “mobilização total” simboliza as mudanças revolucionárias “no Estado, na Economia, na Sociedade, na Cultura, no Direito, na Filosofia e na organização internacional”; 6) a “mobilização total” faz-se *em curso*, é um processo, não um estádio, que decorre pelo tempo histórico, o qual “traduz o triunfo da Técnica e do Trabalhador”; 7) “para além de actividades meramente “produtivas”, a “mobilização total” trará também mudanças nas Artes, nas Letras, na Estética”.¹⁴⁶

E, de facto, a estética do Soldado Desconhecido atinge a sua configuração definitiva na fase plutónica da guerra, pois esta tem o poder de combinar as diferentes facetas dos homens num “corpo único” e de legar “co-propriedade” quer à vida, quer à morte”, competência que nem tratados, nem convenções são capazes de realizar.¹⁴⁷ A guerra engendra, então, uma nova “raça”, um novo tipo de homem, cujo *ethos* está consagrado às diferentes fases do conflito bélico. O Soldado Desconhecido bate-se, por um lado, no campo da guerra homérica, a do “soldado da frente” ou das “trincheiras”, e a sua novidade recai precisamente na recuperação do espírito do soldado meio voluntário, meio mercenário, em guisa de lansquenete.¹⁴⁸ Por outro lado, este soldado plutónico, de nova geração, educado na e pela guerra e fechado ao hedonismo, encarna a vontade bélica “do abismo e do destino”. Apesar de desconhecer o futuro, progride e trabalha para este “de

¹⁴⁵ Cf. listagem in Rogeiro, Nuno. *Jünger: a Importância de se Chamar Ernst*. Livraria Civilização, Lisboa, 1998, pp. 85-86.

¹⁴⁶ As configurações desta listagem evocam, de certo modo, a intervenção de Harry Lime, personagem de Orson Welles em *The Third Man* (1949), de Carol Reed, ao discursar sobre as antinomias resultantes das épocas de guerra e de paz, atribuindo, ao primeiro caso, uma série de vantagens técnicas e artísticas, e, ao segundo, uma mera trivialidade. Aqui transcrevemos, *ipsis verbis*, parte dessa intervenção: “Em Itália, durante trinta anos sob os Borgias, tiveram guerra, terror, assassinato e derramamento de sangue, mas produziram Michelangelo, Leonardo da Vinci e o Renascimento. Na Suíça, tiveram amor fraternal, quinhentos anos de democracia e paz — e o que é que isso produziu? O relógio de cuco”. [*In Italy, for thirty years under the Borgias, they had warfare, terror, murder and bloodshed, but they produced Michelangelo, Leonardo da Vinci and the Renaissance. In Switzerland, they had brotherly love, they had five hundred years of democracy and Peace — and what did that produce? The cuckoo clock.*.]

¹⁴⁷ Molinuevo, José Luis. *La Estética de lo Originario en Jünger*. Tecnos, Madrid, 1994, p. 45.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 46. Em alemão, *Landsknecht*: “empregado rural”. Soldado profissional de infantaria mercenária. Recrutados pelo Imperador, sobretudo entre filhos cadetes de famílias camponesas de pequenos proprietários, os lansquenetes — criados em ambiente rural — preferiam dedicar-se à actividade militar a ter que servir os irmãos primogénitos, únicos herdeiros dos bens paternos, daí o seu nome. Alistados pelas legiões alemãs do Sacro Império Romano-Germânico, travaram lutas entre o final do século XIV e o Século XVII.

uma forma a que todavia não chegou a consciência”.¹⁴⁹ Ele é, diz Jünger, “o fruto do casamento entre as velhas formas de cavalaria e as novas formas do trabalho; raça de cérebro frio como gelo e coração ardente; raça terrível porquanto paira, sedenta de destruição, sobre o inimigo, e para a qual a pátria é um pedaço de ruína”.¹⁵⁰

3.2.2. O Trabalhador

A figura do trabalhador surge, em relação à dominação do mundo, “como a emergência de um novo princípio”¹⁵¹ e a representação de uma mudança determinante do mundo que acarreta em si “o seu próprio sentido e a sua própria legalidade”.¹⁵² O Estado do Trabalhador não é, para Jünger, o Estado dos Trabalhadores no sentido marxista, ou seja, em lugar da *Arbeitschaft* (“condição operária”) surge, sim, a *Arbeitertum* (“pertença e identificação à essência do Trabalho”).¹⁵³ Por um lado, o “Novo Mundo do Trabalho” esbate as diferenças entre sistemas económicos, ideológicos e político-nacionais, logo, no conceito do Trabalhador cabem tanto o capitalismo maximizado dos EUA como o bolchevismo, o Estado Fascista e o moderno imperialismo nipónico.¹⁵⁴ Por outro lado, da mesma forma que a guerra perfaz o Soldado Desconhecido, assim o papel da técnica, do trabalho e das massas¹⁵⁵, em e entre as grandes guerras do século XX, integra a compleição do Trabalhador.

Jünger asserta o trabalho não como actividade mas como “expressão de um ser particular que procura realizar o seu espaço, o seu tempo e a sua legalidade”¹⁵⁶, sendo esse espaço ilimitado. Sob esta égide, o trabalho não tem no ócio ou no repouso um estado contraditório, visto que o seu carácter é total. Tanto mais que o próprio horizonte do progresso perde para uma identidade particular de trabalho e ser que abona uma nova segurança e estabilidade, com a dinâmica peculiar e técnica deste domínio a não significar mais que dissolução, do mesmo modo que devém algo positivo e é uma arma no âmbito do Trabalhador, a cujo *ponto da situação* não se aplica destruição. Como tal, é imperioso estar-se onde a destruição não é tida como conclusiva mas antecipada, uma vez que “o

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 50.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 50. “[...] el fruto del maridaje entre las antiguas formas de la caballeria y las nuevas formas del trabajo; raza de cerebro frio como el hielo y corazón ardiente; raza terrible pues se cierne sobre el enemigo sedienta de destrucción, para la que la patria es el pedazo de desolación”.

¹⁵¹ Jünger, Ernst. *O Trabalhador: Domínio e Figura*. Introdução, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá, Hugin, Lisboa, 2000, p. 107.

¹⁵² *Ibidem*, p. 107.

¹⁵³ Rogeiro, Nuno. *Jünger: a Importância de se Chamar Ernst*. Livraria Civilização, Lisboa, 1998, p. 87.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 89.

¹⁵⁵ Tema continuado no § 3.

¹⁵⁶ Jünger, Ernst. *O Trabalhador: Domínio e Figura*. Introdução, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá, Hugin, Lisboa, 2000, p. 108.

futuro consegue penetrar no passado e no presente”.¹⁵⁷ Nestas circunstâncias, o trabalho, enquanto modo de vida e princípio de eficácia do homem, surge como “estilo em relação às formas”, e o Trabalhador, enquanto modelo de um homem, de um povo, de uma nação, pode estar já, sem o notar, “num campo de forças alterado”¹⁵⁸ que o ultrapassa. Por tal motivo, importa aqui menos a consciência de classe, visto que o domínio em questão tem, repetimos, um carácter total. Quanto à destruição e alteridade desta configuração e à mudança dos seus modelos, por muito que “caiam como geada sobre o mundo em declínio e cheio de lamentos” tão infinitos como os bons tempos do passado e o próprio tempo *lato sensu*, é impossível que a potência da força vital se menorize¹⁵⁹. Nas palavras de Jünger: “o que permanece é a vida elementar e os seus motivos, [...] mas altera-se sempre a distribuição dos papéis em que o grande jogo se repete. Os heróis, os crentes e os amantes não morrem; são descobertos de novo em cada época, e, neste sentido, o mito ergue-se em qualquer tempo”.¹⁶⁰ Este estado da humanidade assemelha-se a um intervalo dramático em que a “cortina caiu e se realiza a confusa mudança do pessoal e dos apetrechos”.¹⁶¹ Significa isto que se a visibilidade das novas linhas que cosem o progresso pode ser tomada como conclusão ou cunho das mudanças anteriores, proporciona também, e em simultâneo, “o começo do combate pelo domínio do mundo objectivo”¹⁶², domínio este que, na sua essência, está já realizado e que, para abandonar o seu carácter anónimo, precisa de uma nova linguagem ou cenário capaz de viabilizar essa visibilidade. Esta visão, ou a potência desta visão, é o que importa em *O Trabalhador*, na medida em que se trata não de uma grandeza económica ou política, mas quase mítica.¹⁶³ A ideia de progresso e das mudanças daí resultantes são, diz Jünger, um antropomorfismo usado pelo homem moderno na leitura da história, um sucedâneo da ideia do “espírito do mundo”.¹⁶⁴

Assim, mudam as figuras e as formas que a terra produz intensamente da sua profundidade, do mesmo modo que Jünger questiona a verdadeira responsabilidade do homem pela sua evolução¹⁶⁵, dado que o panorama político-social da época¹⁶⁶ incitara nele e na sua geração, como vimos, uma visão desencantada ante a realidade da técnica e do trabalho, tomando partido dela mas sem lhe apontar quaisquer nostalgias ou projecções apocalípticas. Em todo o caso, tratou-se de reencontrar, no mito e na história, uma

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 109.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 109.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 110.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 111.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 111.

¹⁶² *Ibidem*, p. 111.

¹⁶³ Hervier, Julien. *Entretiens avec Ernst Jünger*. Gallimard, s.l., 1986, p. 85.

¹⁶⁴ Jünger, Ernst. *Los Titanes Venideros. Ideario último recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*. Traducción de Atilio Pentimalli, Península, Barcelona, 1998, p. 22.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 23.

¹⁶⁶ Em grande parte devido à Primeira Grande Guerra e a outros factos, tais como a *décadence* dos finais do século XIX permitida pela geração francesa de Huysmans, as visões apocalípticas da passagem do cometa Halley, em 1910, e o naufrágio do Titanic, a 14 de Abril de 1912.

potência que contrapesasse o pessimismo da época¹⁶⁷ e, posteriormente, a descida às profundezas do *maelström* niilista instigado pela Segunda Guerra Mundial, tendo a figura do Trabalhador emergido deste vórtice como uma potência mítica e representativa da transformação tecnológica do mundo originada pelo “ativismo heróico” da guerra e procedido a figura do Soldado Desconhecido.¹⁶⁸

O Trabalhador não é, então, como pensaram certos congêneres de Jünger¹⁶⁹, uma representação elogiosa do proletariado. A sua figura tem no singular, na medida em que este se sente pertencente ao mundo do trabalho, o seu representante¹⁷⁰. O poder dentro do mundo do trabalho não pode ser senão a representação da figura do Trabalhador, que contém a “legitimação de uma vontade de poder particular e de um novo tipo, [...] um poder legitimado que aparece como linguagem [...] e tem de deparar com aquela humanidade que concebe a sua reivindicação de liberdade como reivindicação de trabalho e que possui já sentido para uma nova linguagem de comando”, em que o homem é um meio e o portador tanto do poder como da liberdade¹⁷¹. Neste sentido, Jünger aponta para a necessidade de um dever desprendido do passado e do vindouro, uma paisagem que pressupõe como atitude uma “superabundância de cepticismo guerreiro”, em que “o singular tem de testar o grau do seu armamento”, pois “só assim aparece o palco deste tempo; [...] só assim, a partir da consciência de um atitude guerreira”, é possível atribuir às coisas o seu valor devido: um valor tático. Ou seja: “no curso do movimento [do mundo e da história] há coisas de uma seriedade mortal que, no entanto, se tornam insignificantes quando o movimento passou por elas, de modo semelhante a como, no campo de batalha, [...] uma parte de floresta devastada aparece como símbolo tático da vontade estratégica e, enquanto tal, é digna do supremo esforço”.¹⁷² O nosso mundo deve pois ver-se neste sentido, i.e., “aquilo que pode ser visto não é a ordem definitiva, mas a mudança da ausência de ordem debaixo da qual se pode adivinhar uma grande lei”, o que exige do observador um outro *ponto da situação* ou uma nova visão do que está por descobrir na Terra e que permanece no escuro, do que nesta sabemos presente e real, e que se expressa na nossa participação no combate.¹⁷³

Aasvero, a mítica figura do judeu errante, assume-se, em *O Trabalhador*, como testemunha representativa desse movimento de mudança e alteridade que permeia quer esta obra, quer o *corpus* literário de Jünger, quer o trabalho como *modus vivendi*, quer, ainda, as implicações históricas provocadas pelas mudanças sócio-políticas e técnico-

¹⁶⁷ Jünger, Ernst. *Los Titanes Venideros. Ideario último recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*. Traducción de Atilio Pentimalli. Península, Barcelona, 1998, p. 22.

¹⁶⁸ Cf. § 2.1.1.

¹⁶⁹ Carl Schmitt e Oswald Spengler.

¹⁷⁰ Jünger, Ernst. *O Trabalhador: Domínio e Figura*. Introdução, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá, Hugin, Lisboa, 2000, p. 89.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 95.

¹⁷² *Ibidem*, p. 112.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 113.

laborais que as massas e os indivíduos sofreram à passagem do século XIX para e durante o século XX. Com isso deu-se o esvaecimento gradual do predicado dialéctico do liberalismo por força do domínio incontestável e sobejamente evidente da democracia europeia que então se sublevava. Este estado levou a uma “espantosa e perigosa igualdade da substância humana”, porquanto se perderam as garantias da velha organização através de uma “consciência apátrida”, visão de um movimento crescente e de rigor impessoal, ameaçador e uniforme, que impeliu “filas de massas mecânicas, umas atrás das outras, cuja simétrica maré se regulava por meio de atributos auditivos e visuais”¹⁷⁴, em ordem escrupulosa, como engrenagem de relógio, um todo preciso do trabalho que aparece como lúdico no sentido de um “automático passar o tempo”, relembrando, de certo modo, o Moloch implacável de *Metropolis*, de Fritz Lang¹⁷⁵, alegoria do grau máximo das forças mecânicas do trabalho, colosso em constante exercício patibular, ao qual o obreiro, desvirtuado e anónimo, só pode apaziguar com o sacrifício do seu trabalho, cuja soma de vítimas, caídas em “zona moralmente neutra” e de natureza estatística, é comparável apenas às vitimas da guerra. Este tipo de movimento estende-se a qualquer actividade pura e simples, em milhares de variações, e está, inclusive, “tanto onde se age e pensa como onde se combate e onde se diverte”.¹⁷⁶ Dada a impossibilidade da sua descrição — embora uma vez visto possa ser reconhecido em qualquer lado — nele se anuncia a linguagem do trabalho, tão primitiva quanto abrangente, “que anseia traduzir-se em tudo aquilo que pode ser pensado, sentido e querido”.¹⁷⁷ Acontece, no entanto, que a essência desta linguagem, associada desde logo à mecanização, ratifica a diluição das fronteiras que distinguem as forças mecânicas das orgânicas. Querer encontrar razão a tal diluição é inútil ante a realidade incontornável e indubitável do fenómeno, independentemente de se reconhecer o homem como actor ou autor desse cenário *en masse*.

Em comparação, há um “esforço particular para ver em geral o homem”¹⁷⁸, quando mais enquadrado na gigantesca massa humana de Gasset, a qual, em três gerações, inundou como uma torrente a área histórica.¹⁷⁹ Com efeito, Gasset atribui ao homem do século XIX a instauração — e não a invenção — de um novo domínio físico e social, cujo novo mundo se deveu a três princípios: a democracia liberal, a experimentação científica e o industrialismo, com estes dois últimos a resumirem-se num só: a técnica. Se o homem-massa de Gasset crê na segurança radical de o amanhã vir a ser mais rico, perfeito e amplo como se provido de um “crescimento espontâneo e inesgotável”¹⁸⁰, Jünger, por seu lado,

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 113.

¹⁷⁵ Cf. *Metropolis* (1927), de Fritz Lang.

¹⁷⁶ *Op. cit.*, p. 114.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 114.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 115.

¹⁷⁹ Gasset, José Ortega y. *A Rebelião das Massas*. Tradução de António Guerra, Relógio d'Água, Lisboa, s.d., p. 68.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 73.

distingue o singular do indivíduo *en masse*, i.e., o indivíduo liberal e inserido na plasticidade do seu “pano de fundo natural, arquitectónico e social”, que se dissolve por meio do conceito da liberdade burguesa e que começa por se tornar ridículo à luz de toda e qualquer reivindicação. Por outras palavras, o indivíduo, bem como os seus direitos burgueses ou liberais (o direito de voto, p. ex.), declina em favor do singular, o qual não consegue revestir-se com a dignidade da pessoa, do mesmo modo que não aparece como indivíduo ou tão pouco como massa, mas como soma, como um “conjunto contável de indivíduos” ou um formigueiro em série de correntes e faixas de rostos sucessivos, cujo movimento fulminante em frente não pertence ao acaso mas a uma disciplina automática. Esta mudança ocorre não só no dever e no âmbito do trabalho mas também no espectáculo, que, política e ludicamente, proporciona a formação das massas. Assim, “já não se se associa, mas marcha-se; já não se pertence a uma associação ou a um partido mas a um movimento ou a um séquito; [...] tem-se ainda a predilecção particular pelo uniforme, pelo ritmo dos sentimentos, dos pensamentos, dos movimentos”¹⁸¹. Deste modo, quase desaparece uma organização de estados, tendo estes lugar e representação no que Jünger chama de “ilhas artificiais”¹⁸², lugares de um, por assim dizer, culto identitário onde o indivíduo autonomiza a sua singularidade no vasto espectro das massas. O ponto nevrálgico é o indivíduo, não a massa, pois nele se concentram mais a energia e a força que no elemento amorfo da massa; ele possui o carisma necessário para influenciar e guiar as massas.

Gasset, por outro lado, alega que a organização dada pelo século XIX a certas ordens de vida revestiu-se de uma tal perfeição que as massas beneficiárias dessa ordem não a consideraram como organização mas como natureza, ignorando os esforços e cautelas que urge ter na invenção e construção das vantagens e progressos civilizacionais, exigindo-as à revelia das causas que o seu bem-estar requer como se de um direito natural se tratasse. Este *mimo massivo* de que fala Gasset ausenta-se na diluição progressiva do liberalismo apresentada por Jünger, a qual veio dificultar a diferenciação dos indivíduos mediante a sua classe, casta ou profissão. No que concerne a esta última, não nos podemos furtar, diz Jünger, da primeira impressão causada pela sua multiplicidade extraordinária,¹⁸³ contudo, quando comparada com o modo de atribuição da actividade das velhas corporações ou grémios medievais alemães, o trabalho era, aí, uma “grandeza estável e divisível”, enquanto que no século XX, porque especializado, a sua função é posta totalmente em relação, daí que funções de carácter lúdico passem também a ser trabalho, o que perfaz uma profusão de actividades e áreas singulares que se uniformizam em

¹⁸¹ Jünger, Ernst. *O Trabalhador: Domínio e Figura*. Introdução, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá, Hugin, Lisboa, 2000, p. 116.

¹⁸² *Ibidem*, p. 116.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 117.

paralelo como expressão do mesmo movimento originário. Nesta medida, é legítimo dizer que o carácter total do trabalho é “o modo no qual a figura do trabalhador começa a penetrar o mundo”¹⁸⁴ e o conceito de desempenho pessoal se modifica incisivamente, com o centro de gravidade da actividade laboral a deslocar-se do seu carácter individual para o carácter total do trabalho.

Também Arendt, em *A Condição Humana*, aborda, *pari passu*, a questão da totalidade laboral, mas, obviamente, noutro sentido. Arendt atribui ao movimento humano e massivo um *telos* de unicidade, pois “a mais clara indicação de que a sociedade constitui a organização pública do próprio processo vital talvez esteja no facto de que, em relativamente pouco tempo, a nova esfera social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de operários e de assalariados; por outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única actividade necessária para manter a vida — o labor”.¹⁸⁵ Arendt aproxima-se de Jünger quando este refere que o carácter total do trabalho, além de anónimo¹⁸⁶, “rompe tanto as fronteiras colectivas como individuais e [...] é a esta fonte que se relaciona qualquer conteúdo produtivo do nosso tempo”.¹⁸⁷ Inclusive, este processo de dissolução do indivíduo deixa-se adivinhar ainda no modo em como a relação entre os sexos se começa a alterar. Por conseguinte, dá-se um regresso à natureza em virtude de um modo particular e novo de *sansculotism*¹⁸⁸, fenómeno necessariamente resultante da democracia. Neste caso, forma-se, diz Jünger, “uma epiderme niilista” e um *ethos* estéril e totalizante à força como consequência das contradições entre democracia e liberalismo, e onde já não se pode falar de relações entre indivíduos.¹⁸⁹ Destarte, as características de valor transformam-me e determinam-se por uma nova “vontade de formação da raça”¹⁹⁰, ou seja, uma vontade de formar um determinado tipo equipado em conformidade com as tarefas dentro da ordem determinada pelo carácter total do trabalho; ou, antes, uma “ordem de aço” em que as

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 117.

¹⁸⁵ Arendt, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo, Relógio d'Água, Lisboa, 2001, p. 61. Arendt atribui uma hierarquia de actividades à vida humana, sendo o Labor a mais básica (actividade ligada a rotinas de sustento das necessidades), seguido do Trabalho (prática de artistas e artesãos) e, por conseguinte, da Acção, modo público de interacção entre iguais (ex.: Política), onde se destaca a pluralidade social associada a valores de renovação e sucessão demográficos e geracionais, tais como a liberdade, a originalidade, a natalidade, etc.

¹⁸⁶ No que respeita ao sentido anónimo de realização do trabalho, Jünger dá o exemplo de que não há apenas soldado desconhecido mas também um Chefe do Estado-Maior desconhecido, acrescentando que isso acontece ainda nas mais importantes invenções científicas e técnicas, ao ponto de se multiplicar a “duplicidade da sua autoria” e se ameaçar o seu “direito de patente”. Em comparação, veja-se a crítica de Hayek ao socialismo, que procura diluir o papel das hierarquias e das chefias personalizadas através da “abolição da iniciativa privada e da propriedade privada dos meios de produção, criando para isso um sistema de “economia planificada” no qual o empresário que trabalha visando o lucro é substituído por um órgão central de planeamento” [Cf. Hayek, F.A. *O Caminho da Servidão*. Traduzido por Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane de Moraes Ribeiro, Instituto Ludwig Von Mises Brasil, São Paulo, 2010, p. 55.].

¹⁸⁷ Jünger, Ernst. *O Trabalhador: Domínio e Figura*. Introdução, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá, Hugin, Lisboa, 2000, p. 118.

¹⁸⁸ Referente aos movimentos das camadas mais miseráveis na França revolucionária.

¹⁸⁹ Op. cit., p. 119.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 120.

possibilidades da vida em geral diminuem em medida crescente e no interesse de uma única possibilidade pronta a consumir todas as outras. Este processo só poderá desencadear, no seu alcance completo, novas e perigosas intromissões do Estado na vida privada, intromissões que, além de evocarem a tese *schmittiana* “segundo a qual a crise do princípio da representação, ou seja, a crise do princípio no qual repousa o conceito político de poder soberano, desemboca necessariamente na emergência de um poder total”¹⁹¹, estão iminentes “sob a máscara da solicitude higiénica e social”.¹⁹²

De igual modo, Eduardo Lourenço refere que “só é poder totalitário o que se assume como pura transcendência, horizonte definidor de sentido para a comunidade e o indivíduo indissolúvelmente soldados e solidários. Na vigência de tal poder, a realidade do indivíduo é uma ficção ou uma excepção votada ao martírio. O “sistema totalitário”, em perfeita sintonia com o impensado onde enraíza, a “era das massas”, foi a primeira forma de poder que elevou o anonimato a estatuto de cidadania perfeita”.¹⁹³

Ambos estes passos favorecem o entendimento da dissolução do indivíduo e o palco do seu declínio: a existência do singular. Segundo Jünger, o destino do singular surge formado pela guerra, na medida em que o indivíduo não supera pela sua vontade o “encanto da morte mecânica”¹⁹⁴ e dá-se com ele “um morrer no espaço da ideia pura, de um declínio em que [...] nem o esforço absoluto da vontade”¹⁹⁵ consegue oferecer resistência ao sacrifício do soldado a tal encanto. Sendo assim, o busílis reside no emergir de um princípio que surge como negação. Por outras palavras, “o abandono em que se cumpre aqui o destino trágico do indivíduo é a imagem simbólica do abandono do homem num novo mundo, [...] cuja lei de aço é sentida como carente de sentido”. Jünger dá o exemplo de Langemark¹⁹⁶ para ilustrar o advento da nova era técnica, em que a matéria derrota a ideia e uma nova ideia renasce da força da matéria, pois aquilo que cai e morre é o indivíduo como modelo de uma ordem debilitada e reservada ao declínio. O singular passa através desta morte e, por acréscimo, é dificilmente descoberto nesta paisagem, assim como a relação à morte se altera e perde a sua solenidade. A força de combate, antes valorizada como individual, passa a ter, como supradito, um valor funcional. O carácter total do trabalho é determinado pelo carácter total do combate, sendo este tanto mais ético quanto mais se achega da natureza do trabalho como espaço técnico onde a consciência heróica trata o corpo como puro instrumento. Por esta via, também os rostos sob os elmos ou capacetes perdem em individualidade e variedade, ganhando, por sua vez,

¹⁹¹ Sá, Alexandre Franco de. “Soberania e Poder Total. Carl Schmitt e uma Reflexão sobre o Futuro”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 20, 2001, p. 427.

¹⁹² Jünger, Ernst. *O Trabalhador: Domínio e Figura*. Introdução, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá, Hugin, Lisboa, 2000, p. 120.

¹⁹³ Lourenço, Eduardo. *O Esplendor do Caos*. Gradiva, Lisboa, 2007, p. 109.

¹⁹⁴ Op. cit., p. 121.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 122.

¹⁹⁶ Vila belga onde se deu um dos episódios mais sangrentos da Primeira Grande Guerra.

em intensidade e determinação da cunhagem do singular, que representa não uma pessoa ou um indivíduo, mas um *tipo*. Com as características individuais a recuarem para segundo plano, torna-se difícil, no fim da guerra, diferenciar quer as hierarquias, quer as fisionomias dos combatentes, uma vez que a “totalidade do processo de trabalho esbate as diferenças de classes e de estado”, do mesmo modo que são “desempenhos de aptidões quase sempre desconhecidas, cujo valor típico ultrapassa, em larga medida, o valor individual”.¹⁹⁷

Partindo do princípio de que o singular se subtrai dentro de um processo conjunto, de notar que, nas cidades, a sua observação requer esforço não só *en masse* mas também no que respeita ao processo de dissolução a que está sujeito o indivíduo singular e do qual este não se pode furtar juntamente com o conjunto de indivíduos tido como massa. Para Jünger, a massa e os seus movimentos pertencem ao passado e perderam o seu “irresistível encanto”, visto aquela não ser hoje capaz de atacar nem de se defender.¹⁹⁸ Tal facto concretiza-se, p. ex., nas assembleias e sua convocação partidária, já que onde antes estas eram vigiadas pela polícia, passaram a ser protegidas por esta. À medida que a massa “começa a separar órgãos próprios de auto-protecção” ou “esquadrilhas de protecção” proporcionalmente menos numerosas que as massas, percebe-se que poucos protegem muitos e que nestes poucos se manifesta uma espécie humana totalmente diferente da do indivíduo que se agrupa como massa. De resto, a massa não se move ou transforma como em organizações singulares sujeitas a uma maior especialização do trabalho (como a policial), mas a sua existência, da massa, está dependente de um novo tipo de grandezas que ameaçam o seu conceito de segurança. Falamos, neste caso, das necessidades básicas de que depende a massa, dos serviços, estruturas e infraestruturas que provêm tais carências ao “corpo amorfo da massa”, da inocuidade desta ante processos decididamente resolutivos de âmbito político-social e da rápida disseminação de massas amotinadas através de meios policiais profusamente eficientes. Um sinal deste processo surge no grande crime político, já não dirigido a representantes pessoais e individuais do Estado mas contra infraestruturas públicas.¹⁹⁹ Para mais, todo o reduzido espaço vital da massa se pode comprovar em qualquer quarteirão citadino como fenómeno passageiro. Em menor escala, o próprio transeunte é obscurecido pela imagem do transporte, disperso algures na vertigem da agitação urbana, coberto por um “sentimento de decomposição” através de um optimismo superficial que o povoa tal como o conjunto fragmentado de indústrias, negócios e sociedades consagradas ao declínio; paisagem afim à das batalhas de materiais da guerra, do seu “clima mortal”. Não é nesta massa que indagamos o singular mas sim o

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 125.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 126.

¹⁹⁹ Um bom exemplo da presciência de Jünger, ao anunciar novas escolas do acto político violento através dos métodos individuais de anarquistas sociais ou do terror de massas.

indivíduo em declínio, diluído e soterrado em milhares de rostos, carente de sentido, débil.

No entanto, o homem do século XX começa a anunciar-se dentro de conjunturas doutra índole. Ele emerge dentro de formações orgânicas, cuja característica comum se baseia no facto de em nelas o carácter especializado do trabalho “ser a maneira na qual a figura do trabalhador se expressa de um modo organizador — na qual ela ordena e diferencia a substância vital”; de, como vimos, construções orgânicas onde o “mesmo poder metafísico, a mesma figura que, enquanto técnica, mobiliza a matéria, começa doravante a submeter as unidades orgânicas”.²⁰⁰ Estas mudanças nas forças que fomentam ajuntamentos podem, até, observar-se ao nível linguístico.²⁰¹ Segundo Jünger, não se pertence a uma construção orgânica por meio da vontade individual decisória ou por intermédio de um acto livre, mas através de um “entrelaçamento fáctico”²⁰² determinado pelo carácter especializado do trabalho. Daí que o indivíduo azeado ao rigoroso mundo do trabalho do século XX veja como inadequada a relação contratual rescindível, tal como os fenómenos da greve, do despedimento, da aplicação intempestiva da rescisão “enquanto meio no combate económico”, pois a divisa de um compromisso contratual rigoroso desemboca, como qualquer combate económico ao estilo do século XX, na elevação da economia e da sua totalidade à dignidade e ao estatuto de construção orgânica, como a qual é furtada à iniciativa tanto do indivíduo isolado *per se* como do indivíduo que desponta *en masse*.

Por seu turno, Heidegger não associa a figura do trabalhador a um homem ou a uma classe separada de homens, “mas a uma *“nova humanidade”* empurrada para “o centro de todas as descrições, reflexões, avaliações e previsões”. Esta humanidade não é apenas um objecto preferencial de investigação, mas também o centro e a medida, sobretudo para o ser humano enquanto *subiectum* [sujeito]”.²⁰³ A figura do trabalhador promove, assim, a subjectividade plena da humanidade no incondicional e a sua extensão ao planetário; ela é a metafísica criada e baseada a partir da metafísica nietzschiana e do

²⁰⁰ Jünger, Ernst. *O Trabalhador: Domínio e Figura*. Introdução, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá, Hugin, Lisboa, 2000, p. 129. Sobre o conceito de “construção orgânica” (Cf. § 2.1.1), veja-se o que diz Jünger em *Sob a Dor*, ao referir-se à criação de um novo torpedeiro japonês, cujo papel do piloto, uma vez incluído no funcionamento daquele, passa a ser o de membro técnico do projectil e, ao mesmo tempo, a sua inteligência propriamente dita. O humano, neste caso, converte-se num híbrido *humano-máquina* que, se materializado em larga escala e assim que as tropas se lhe submetam, deixa de ser extravagância para passar a ser realidade, o que não deixa de ser mais um exemplo de presciência jüngeriana, desta feita, uma fase embrionária de transumanismo. [Cf. Jünger, Ernst. *Sobre el Dolor, seguido de La Movilización Total y Fuego y Movimiento*. Tusquets Editores, Barcelona, 1995, pp. 37-38.]

²⁰¹ Exs.: “desfile” em vez de “reunião”, “séquito” em vez de “partido”, “campo” em vez de “congresso”.

²⁰² Jünger, Ernst. *O Trabalhador: Domínio e Figura*. Introdução, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá, Hugin, Lisboa, 2000, p. 129.

²⁰³ Heidegger, Martin. *Acerca de Ernst Jünger*. Traducción Dina V. Picotti C., El Hilo Ariadna, Buenos Aires, 2013, p. 62. “[...] pero sí una *“nueva humanidad”* y en verdad ésta es empujada al centro de todas las descripciones, reflexiones, valoraciones y predicciones. Esta humanidad es no sólo un objeto preferido de la investigación sino conforme al ser el centro y la medida, y a saber, para un ser humano que ya se ha determinado como *subiectum*”.

"comunismo" imperial devidamente compreendido, ou seja, purificado das representações "burguesas". A sua legitimação, ao corresponder à subjectividade da figura do trabalhador, é singular e incondicionalmente "revolucionária", sendo o seu antropomorfismo igualmente incondicional.²⁰⁴ Por sua vez, o *domínio* em *O Trabalhador* representa, por um lado, essa legitimação da vontade de poder, que, no parecer de Heidegger, “ocorre através da posse substancial de poder, ou seja, através da distribuição de poder pela humanidade como objectivo e fundamento da construção orgânica”. A *figura*, por outro lado, “nomeia o modo e a forma como esta humanidade é concebida e realizada como sendo. [...] O “reino” [do trabalho] mais não é senão a *esfera* totalmente instalada e disposta desse poder, [e] o *fim a devastação incondicional*”.²⁰⁵ O olhar histórico de Jünger, para Heidegger, atinge apenas a modernidade e difere para ela e dentro dela. Jünger depende completamente e nunca está acima desse olhar, tomando a subjectividade do Trabalhador como orientação quando pensa para além disso.²⁰⁶ Segundo Heidegger, Jünger não esclarece como é que o trabalho, de forma a ser a “realidade de tudo o que é real”, se comporta enquanto princípio, modo de vida e estilo, pois, sendo a figura a raiz comum desta tripartição e a subjectividade "objectiva" do homem enquanto *subiectum*, a “essência do trabalho como objectividade (realidade moderna) tem de ser fundada na subjectividade. Por esta via, a essência do Trabalhador, ou da sua figura, é determinada através do carácter de ser da entidade enquanto trabalho (vontade de poder). Como efeito disso, a indecisão de toda a posição metafísica fundamental do trabalhador jüngeriano recai na origem da essência da vontade de poder, questão esta que só será resolvida com a superação da metafísica.²⁰⁷ A conversão do mundo num "mundo de trabalho", onde o trabalho representa a mais íntima necessidade, é, afirma Heidegger, o esforço para uma mobilização total. A figura do trabalhador, enquanto referência histórica, relaciona-se ainda com o *príncipe* de Maquiavel, na medida em que este é o início da modernidade e aquela — devido ao facto de a *técnica jüngeriana* se apoiar na "certeza" da produção representativa da entidade viável que é a maquinação²⁰⁸ — o seu fim.

Em conclusão, o trabalhador jüngeriano não é um herói em luta por ideais mas algo para lá disso. Ele enforma-se através da mudança imponente da técnica, cuja força, além de ultrapassar em muito o *individual*, se guia pela lógica do instinto gratificante em

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 65. “[...] la metafísica, creada desde la posición fundamental de la metafísica de Nietzsche, del “comunismo” imperial bien entendido, es decir, purificado de todas las representaciones “burguesas””.

²⁰⁵ *Ibidem*, pp. 74-75. “*Domínio* es la legitimada voluntad de poder. La legitimación acontece a través de sustancial posesión de poder, es decir a través de despliegue de poder de la humanidad; como meta y fundamento de la construcción orgánica. [...] *Figura*: nombra el modo y manera en que esta humanidad se concibe y realiza como siendo. [...] El “reino” no es otra cosa que el *ámbito* instalado, dispuesto por completo, de ese poder. *El acabamiento es la incondicional devastación*”.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 130.

²⁰⁷ A ambivalência de *Der Arbeiter* suscitou, e suscita, várias interpretações, o que à época levou Jünger a incluir um apêndice (“Máxima Mínima”) em edições posteriores da obra. Esta inclusão não alterou nem justificou a integridade do texto original.

²⁰⁸ *Op. Cit.*, pp. 113-114.

si mesma e se manifesta, qual *telos* aplicado a estados determinados e não ligados entre si, através da mobilização do mundo. Caso o homem não compreenda e perore o *discurso* técnico, tenderá, diz Jünger, a perecer, inadaptado face à linguagem destruidora e superlativa da técnica e sua *mobilidade*. Em todo o caso, se a aceitar, acabará por ser, em igual medida, seu objecto e sujeito, pois, ao se lhe opor, supõe a si um câmbio radical de vida.²⁰⁹ Deste modo, tanto o consentimento como o maneio da linguagem técnica possibilitará uma nova organização e uma nova representação da vida, na qual o trabalho, “longe da maldição bíblica”, já não será visto como castigo e sofrimento.²¹⁰ O termo desta troca resultará na “espiritualização da terra” e na construção do Estado mundial, onde a figura do trabalhador contribuirá para aplacar, senão erradicar, a era dos Estados em luta e, em contrapartida, possibilitar a co-existência e a correlação entre Estados, reacomodadas, por seu lado, num âmbito predominantemente político e menos etnográfico e físico. Neste sentido, “a técnica, [em si um processo neutro e neutralizador], é o único que se subtrai à lógica da decadência”.²¹¹ “Se é verdade que este processo de neutralização é observável [*urbi et orbi*], a [...] técnica do século XX produzirá, ainda assim, novos sistemas políticos e não um “Fim da Política” no sentido Hegeliano de “Fim da História”. [Estes] novos sistemas poderão ser tendencialmente anti-liberais, ou a-liberais, na medida em que a revolução técnica ultrapassa [...] o velho mundo industrial do capitalismo do século XIX, que sustentava as soluções demo-liberais”.²¹² Por último, Jünger pressupõe que os valores autónomos de outrora, como a arte e o conhecimento, tenham desaparecido ou tendam a desaparecer, para, em seu lugar, a atenção e o engenho humanos recaírem apenas na totalidade. Para tal, compete ao trabalhador o seu não-concurso artístico e, em vez disso, o uso da “linguagem dos símbolos através dos quais fala intuitivamente a existência pura [ou originária]”.²¹³

3.2.3. O Desterrado

No ensaio *Über die Linie* [Sobre a Linha] (1951), Jünger toma o niilismo como um processo espiritual que engloba em si a sua própria finalidade, ao qual acrescenta o sentimento de um destino influente e a todos inescapável, de um processo que transcende largamente a história. Embora o declínio de valores lhe seja inerente, sobrevivem-lhe, mesmo assim, os valores mais fortes. Nesta medida, o niilismo pode ser, como forma extrema de pessimismo, um avanço favorável. Contudo, a dificuldade em defini-lo reincide

²⁰⁹ Molinuevo, José Luis. *La Estética de lo Originario en Jünger*. Tecnos, Madrid, 1994, p. 104.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 105.

²¹¹ *Ibidem*, p. 105.

²¹² Rogeiro, Nuno. *Jünger: a Importância de se Chamar Ernst*. Livraria Civilização, Lisboa, 1998, pp. 95-96.

²¹³ Molinuevo, José Luis. *La Estética de lo Originario en Jünger*. Tecnos, Madrid, 1994, p. 105.

na impossibilidade espiritual de poder representar o Nada. O niilismo aproxima-se de uma zona onde intuição e conhecimento desaparecem — nada se faz do Nada sem imagem ou conceito. Além disso, é periférico e colocado em relação com “as terras de ninguém do Nada, e nunca com o próprio poder fundamental”²¹⁴, no sentido de se poder experimentar o morrer mas não a morte.

Este texto jüngeriano, “longe de corresponder a uma fixação ou a uma concentração de análise sobre o niilismo”, pensa-o numa tentativa de o ultrapassar, de ir para além dele, daí a referência da linha, área de terra onde o homem não pode permanecer, “mas apenas uma mera fronteira que separa um aquém e um além, uma mera instância divisória cujo alcance coincide já com o momento mesmo da ultrapassagem; [...] um “ponto zero” ou meridiano “zero” de que a história se aproxima e por cuja passagem não pode deixar de ser perguntado”.²¹⁵

Pouco a pouco, o mundo niilista, para Jünger, é reduzido pela sua essência “em direcção ao ponto zero”, e o seu sentimento dominante é o de redução e de ser reduzido a um espaço onde já não há lugar para o romantismo, onde apenas se “produz um eco da realidade desaparecida”²¹⁶, onde se esgota a abundância e o homem se sente explorado nas mais variadas relações. “Esta redução pode ser espacial, espiritual, de alma; pode tocar no belo, no bom, no verdadeiro, na economia, na saúde, na política — mas no final será sempre vista como um desaparecimento”²¹⁷, pois em cada aumento de movimento é consumada uma redução. O niilismo produz “um número infinito de religiões substitutas” através da quebra dos valores supremos, estabelecendo a possibilidade de esclarecimento e criação de sentido a novos cultos. Tal encargo estende-se às ciências naturais e ao florescimento das visões do mundo e das seitas, sendo como que “um tempo de apóstolos sem missão”,²¹⁸ cuja apoteose recai igualmente sobre os partidos políticos e na divinização do que serve as suas doutrinas e metas cambiantes, bem como na “paisagem oficial” da guerra, onde “a figura do tempo se realiza no seio da aniquilação histórica”.²¹⁹ De resto, no culminar do niilismo, dois medos assolam os homens: o primeiro comporta o pavor do vazio interior e a obrigação de o exteriorizar através da “exibição de poder, do domínio espacial e da velocidade acelerada”²²⁰; o outro opera de fora para dentro como investida do mundo poderoso, demoníaco e automático. Regra geral, a invencibilidade do Leviatão²²¹ reside nesta dicotomia.

²¹⁴ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin. *Acerca del Nihilismo. Ernst Jünger: Sobre la Línea y Martin Heidegger: Hacia la Pregunta del Ser*. Traducción de José Luis Molinuevo, Paidós, Barcelona, 1994, p. 25.

²¹⁵ Sá, Alexandre Franco de. “Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do niilismo”; in *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 59, 2003, p. 162.

²¹⁶ Op. Cit., p. 39.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 39.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 42.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 46.

²²⁰ *Ibidem*, p. 57.

²²¹ O Estado totalitário.

Ora, após a Segunda Grande Guerra e a queda do Terceiro Reich, Jünger passa a questionar a criação e a acumulação de meios pelos quais “se assassinam povos a mando de oligarcas tirânicos ou por decisão parlamentar”, evidenciando-se, neste caso, a prática de uma coerção universal. O medo domina tudo, mesmo que manifesto como tirania ou como *fatum*.²²² O silêncio, em compensação, é mais assustador que a tirania, pois, “na medida em que o niilismo se normaliza, os símbolos do vazio são mais assustadores que os símbolos do poder”.²²³ Os tiranos, na verdade, vivem aterrados com a ideia de que as massas percam o medo, o que significaria a queda daqueles e a implementação de bases ideológicas, políticas e filosóficas contra qualquer doutrina transcendente. Um homem, diz Jünger, é suficiente para testemunhar que a liberdade ainda não desapareceu, de sorte que, conseqüentemente, as forças lhe crescem para resistir. “Os tiranos sabem-no e procuram dissolver o humano no geral e no público, o que mantém o incalculável e o extraordinário à distância”.²²⁴ Quanto a isso, é necessário “transformar o espírito consciente num instrumento que salva”. Ademais, “a autenticidade consiste em nos limitarmos ao que nos é dado”.²²⁵ O homem, por um lado, procura mudanças e possibilidades num novo éon onde a vida possa ser aceitável e fausta, por outro, a demanda empírico-científica alude à matéria e as suas respostas axiomáticas e sem precedentes ameaçam o equilíbrio mundial. No entanto, o “cosmos espiritual” suplanta a matéria e pode restaurar as respostas no pensamento, enquanto a singularidade da condição humana permite inferir que esses “actos de pensamento” têm de ceder provisoriamente a bases teológicas e científicas. Deste modo, o homem, para Jünger, encontra-se num ponto de situação desmedido, faustiano, inseguro, se bem “com maior esperança de ganho, [...] separado das estradas seguras e dentro da riqueza do indissociável”.²²⁶

Jünger associa ainda o niilismo ao papel da dor na “nova raça” do Trabalhador. “Uma circunstância que torna o assédio da dor extraordinariamente intenso é a falta de atenção que presta às [...] ordens de valores”.²²⁷ Com efeito, não há situação humana que garanta a ausência de dor. De mais a mais, o carácter indistinto da ameaça sobressai em tempos precários e, em igual medida, implica a dúvida sobre a validade dos valores humanos, ao passo que o espírito tende ao catastrofismo e a visões apocalípticas, pondo, com isso, tudo em causa. As quedas dos impérios, as calamidades naturais, a violência cósmica dos fenómenos astronómicos, a guerra e o medo real da destruição total, fazem da dor uma realidade inescapável e inacessível à ordem dos valores humanos e leva à procura

²²² Op. Cit., p. 60.

²²³ *Ibidem*, p. 61.

²²⁴ *Ibidem*, p. 64.

²²⁵ *Ibidem*, pp. 64-65.

²²⁶ *Ibidem*, p. 69.

²²⁷ Jünger, Ernst. *Sobre el Dolor, seguido de La Movilización Total y Fuego y Movimiento*. Traducido por Andrés Sanchez Pascual, Tusquets, Barcelona, 1995, p. 17.

de lugares seguros e de uma dimensão para lá do “domínio ilimitado da dor e da sua validade universal”.²²⁸ O aforro da dor, por outro lado, restaura o equilíbrio conforme as leis de uma economia precisa, podendo até falar-se de uma “astúcia da dor”, que cumpre todos os seus objectivos e suscita de imediato a suspeita acerca de possíveis fardos inclusos num amplo estado de conforto. Em regra, mesmo na plena fruição da segurança, o homem não se liberta plenamente da dor, tanto mais que o próprio tédio, para Jünger, não é senão “a solvência da dor no tempo”²²⁹; uma dor de alma provocada pela “omissão do sacrifício”. Daí que a esfera e o domínio da psicologia suscitem uma “desconfiança enfadonha” ou a sensação de que certas “maquinações malélicas” fomentam a corrupção dos recursos económicos, espirituais, morais e raciais, o que leva a um estado geral de imputação cega e incessante a possíveis culpados pelo estado de coisas e, devido à necessidade humana de segurança, ao desterro da dor em benefício de um certo bem-estar. Enquanto o mundo do sentimentalismo valoriza o corpo e procura expulsar a dor e excluí-la da vida, o mundo heróico e o culto incluem-na e organizam-na por forma a encontrá-la sempre. Ao mundo do sentimentalismo pertence em grande parte a liberdade individual e o movimento que esta possibilita e sazona nos seus mais variegados aspectos. Acontece, no entanto, que a restrição significativa desta liberdade encontrou no serviço militar da época um rumo de obrigatoriedade que o converteu num estado decisivo da vida, sobretudo no cenário sócio-político de uma Alemanha confrontada com um generalizado cansaço doméstico e encargos relativos a tratos internacionais.²³⁰ Com as mudanças daí resultantes, recorreu-se declarada ou tacitamente à disciplina como forma de manter contacto com a dor, fosse na esfera do singular, fosse nas articulações unitárias e totalitárias das massas negligentes e sem barreiras em que a dor se concilia, apurando-se uma conformação ou objectivação tanto da pessoa singular como dessas articulações. Por norma, o sentimento de proximidade desapareceu e, em sua vez, o movimento das unidades vivas passou a ser conduzido à *distância*, com a ordem técnica — ou disciplina — a servir de espelho ao crescimento da objectivação da vida selada contra o assédio da dor. *A técnica passou a ser a farda do homem*.²³¹ A quantidade de dor suportável aumentou com os avanços dessa objectivação, de tal modo que o homem passou a criar um espaço de ilusão à dor, objectivada através de processos fotográficos e cinematográficos, que, vendo bem, a afastam e a imobilizam.²³² Por esta via, não só a precisão e a iteração do processo técnico substitui o rito na esfera do Trabalhador, como também o carácter recreativo dos meios de comunicação escondem formas peculiares de disciplina, o que significa que “o

²²⁸ *Ibidem*, p. 24.

²²⁹ *Ibidem*, p. 30.

²³⁰ *Ibidem*, p. 41.

²³¹ *Ibidem*, p. 59.

²³² O acontecimento, desligado do seu espaço e tempo particulares, é relegado para segundo plano em favor da sua “transmissão” e, por isso, “objectiva-se” em todo lado e quando o desejamos.

seu carácter instrumental não se limita à área do próprio instrumento, mas tenta incluir também o corpo humano”²³³ de molde a que a sua disponibilidade se submeta de igual modo ao poder que exige da máquina.

Jünger conclui ser esta uma fase final do niilismo, marcada pelo facto de novas ordens estarem já num estado avançado, mas cujos valores correspondentes ainda não se evidenciaram. De qualquer das formas, compreende-se o carácter vicário das ideias, instituições e personalidades em geral. Numa época tão instrumental como a nossa, as pessoas reconhecem o Estado não como o instrumento mais abrangente de todos, mas como magnitude de culto. Técnica e *ethos* tornam-se sinónimos. Face a tal conjuntura, a estranheza e a inquietação humanas progridem a par com a preocupação com o destino e os limites da acção individual numa sociedade gradualmente moderna e *tecnificada*. O ser humano pode libertar-se da dor saindo fora de si mesmo e objectivando a vida. Esta aptidão, ou “segunda consciência”, detém o poder do desdobramento, da duplicação, na medida em que o homem se vê a si mesmo como objecto.

Nesta fase, a obra de Jünger passa assim a reger-se sob o signo da paz.²³⁴ No entanto, esta é ambivalente e não um bem em si mesmo. A ela não pertence o cansaço nem a recusa da guerra, mas a sua necessidade. O real deixa de ser o racional em virtude do necessário, sendo a dor e o sofrimento as suas verdadeiras medidas. O advento da paz condiz com “a consumação [*Vollendung*] da época do Trabalhador”²³⁵; consumação que deve realizar-se no âmago da pessoa singular e “na floresta em que, camuflando-se, esta se prepara para resistir e se abriga da inospitalidade da catástrofe”.²³⁶ Com isso, a aventura exterior traslada-se para a aventura interior, e Jünger passa a ser o espectador ou ficcionista que, através do realismo mágico, testemunha o tempo após as catástrofes. Para tal, adiciona uma nova topografia espaço-temporal e intemporal ao seu anterior realismo heróico, partindo de uma identidade dividida ou de uma visão estereoscópica e, digamos, retro-futurista, que, sob o signo da serenidade e da “quietude infinita no movimento indefinido do finito”²³⁷, penetra profundamente nas coisas e estabelece uma ligação identitária entre o real e o encantado. Como exemplo disso, os heróis de *Auf den Marmorklippen* [Nos Penhascos de Mármore] (1939) e *Heliopolis. Rückblick auf eine Stadte* [Heliopolis. Visão Retrospectiva de uma Cidade] (1949)²³⁸ encontram na fuga para

²³³ Op. Cit., p. 77.

²³⁴ Cf. o ensaio *Der Friede* [A Paz] (1943), de Ernst Jünger.

²³⁵ Molinuevo, José Luis. *La Estética de lo Originario en Jünger*. Tecnos, Madrid, 1994, p. 127.

²³⁶ *Ibidem*, p. 128.

²³⁷ *Ibidem*, p. 112.

²³⁸ *Nos Penhascos de Mármore* — em parte *alegoria* do horror totalitarista na Europa de inícios dos anos 1940, em parte “radiografia do presente sob a forma de uma genealogia intemporal da decadência” [Molinuevo, José Luis. *La Estética de lo Originario en Jünger*. Tecnos, Madrid, 1994, p. 116] — supera as condicionalidades da época para ganhar a força do símbolo, posição revelada pela própria expressão do narrador, que, a partir do eremitério onde se dedica à botânica e à contemplação, produz um sentimento da sua própria realidade contemplativa e separada das coisas, construindo a sua própria expressão. O elementar manifesta-se imagetivamente através da antinomia entre bosque, as forças obscuras, e campo, as forças da luz,

um espaço privado de redenção e resistência e na supremacia da ética individual a solução aos seus problemas.²³⁹ Para Jünger, há oásis no deserto niilista; “jardins a que o Leviatão não tem acesso, e aos quais ele ronda em fúria”.²⁴⁰

Chegados a este ponto, a figura do desterrado, que enceta e simboliza a nova fase²⁴¹ do pensamento e estilo jüngerianos, começa a desenhar-se em *Nos Penhascos de Mármore* e em vários ensaios, apontamentos e diários, para, depois de assomar em *Heliopolis* e da sua transformação qualitativa em *Sobre a Linha*, se cristalizar, enfim, em *Der Waldgang* [O Passo da Floresta] (1951).

Nesta obra, Jünger alude a um “cerco implacável do ser humano”, que há muito se prepara “através de teorias que aspiram a uma explicação lógica e [...] andam de mão dada com o desenvolvimento técnico”. Primeiro consegue-se o cerco racional, depois o social, do adversário, ao qual se segue o extermínio.²⁴² Jünger, em contrapartida, procura um outro caminho transitável para o ser humano que, ao confiar no aparelho político e ao enfrentar as aglomerações espontâneas de uma nova concepção do poder, tende a falhar em imaginação e a deixar que as suas decisões soberanas sejam negociadas. O Desterrado [*Der Waldgänger*] é pois aquele que, isolado pelo processo histórico e convertido em apátrida, se vê entregue ao extermínio, mas, determinado a resistir e a travar com ele um combate desesperado, possui “uma relação originária com a liberdade, que, de um ponto de vista epocal, se exterioriza na resistência que opõe ao automatismo e do qual não tenciona tirar a sua consequência ética, o fatalismo”.²⁴³

Sob este pretexto, Jünger associa o medo ao fenómeno crescente do automatismo e o ser humano à imagem de um passageiro numa embarcação célere, de seu nome “Titanic” ou Leviatão. Desde que “faça bom tempo e a paisagem seja agradável, ele, [ser humano], mal se aperceberá do decréscimo de liberdade em que caiu”²⁴⁴, pois o perigo do

entre violência e poesia, com a decadência a partir do desequilíbrio e da anulação de um destes contrários, da decomposição da sociedade e da falta de uma verdadeira resistência. Como parábola, *Nos Penhascos de Mármore* pode representar a democracia hitleriana e os avanços do niilismo, a iconoclastia e o puritanismo férreo, a revolução geral contra o tradicionalismo, a utopia tecnológica e o romance psicológico. Em comparação, *Heliopolis*, romance distópico já pensado e publicado após a Segunda Grande Guerra, “foca com mais acuidade as relações partido/exército num Estado ideológico, as zonas de meia-luz no macocosmos de um império universal, onde os estados clássicos são apenas uma de várias categorias políticas, as possibilidades genocidas da Técnica e o estatuto das maiorias num sistema democrático-maioritário, ou plebiscitário” [Rogero, Nuno. *Jünger: a Importância de se Chamar Ernst*. Livraria Civilização, Lisboa, 1998, p. 109]. Nestas e nas restantes novelas utópicas de Jünger, a beleza e a perfeição técnicas prenunciam e pronunciam tanto a ausência de dor como a liberdade.

²³⁹ Op. Cit., p. 117.

²⁴⁰ Jünger, Ernst; Heidegger, Martin. *Acerca del Nihilismo. Ernst Jünger: Sobre la Línea y Martin Heidegger: Hacia la Pregunta del Ser*. Traducción de José Luis Molinuevo, Paidós, Barcelona, 1994, p. 62.

²⁴¹ O corpus literário de Jünger compreende, numa primeira fase — ou “Antigo Testamento” — a experiência da guerra, a mobilização total, o nacionalismo, e, por conseguinte, uma segunda fase — ou “Novo Testamento” — propensa à espiritualidade e ao humanismo [Jünger, Ernst. *A German Officer in Occupied Paris. The War Journals, 1941–1945*. Translated by Thomas S. Hansen and Abby J. Hansen, Columbia University Press, New York, 2019, p. xvii].

²⁴² Jünger, Ernst. *O Passo da Floresta*. Tradução e posfácio de Maria Filomena Molder, BCF, Lisboa, 2021, p. 36.

²⁴³ *Ibidem*, p. 39.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 43.

automatismo apenas se manifesta enquanto forma da fatalidade e aumenta à proximidade da sua perfeição. A verdadeira questão da existência passa pela possibilidade de o ser humano permanecer nessa embarcação e de, em simultâneo, conservar a capacidade de decisão pondo em causa a sua fuga à aniquilação, à intimidação e ao medo. Na realidade, deve escolher entre ter um destino ou valorizar-se enquanto número — decisão a que se força sozinho perante o avanço das forças colectivas que o desenraízam das suas antigas colectividades, tornando-se, deste modo, no rival, no dominador, no domesticador do Leviatão.

Em virtude disso, a floresta surge como o lugar de liberdade *par excellence*, diferente da oposição e da fuga, lugar de acesso ao homem de “cabeça lúcida” e “coração firme”, capaz de pôr termo ao pânico das multidões. Este homem, habituado a rebaixar-se ante as suas máquinas e mecanismos, retira a máscara do seu próprio aprisionamento e redescobre a serenidade própria da liberdade. “As cadeias da técnica podem romper-se, precisamente, graças ao indivíduo”²⁴⁵, e apenas a uma fracção representativa “da grande massa humana” cabe enfrentar as “potentes ficções da época e a ameaça que estas irradiam”. Por estas se apresentarem na ordem das coisas e se imporem no advento das catástrofes, essa fracção prefere “o *perigo* à *servidão*”. Logo, o Desterrado não permite o preceito despótico da lei — seja através da propaganda, seja através da violência — e, em sua defesa, serve-se dos meios e ideias do tempo, deixando em aberto “o acesso a potências superiores às da época e que não são puramente decomponíveis em movimento”.²⁴⁶ Só assim se pode ousar o passo da floresta. Sucede, porém, que o propósito deste esforço, que não pode limitar-se ao domínio da pura interioridade e da circunscrição de alvos reais, se evidencia melhor no homem simples e comum, porquanto é detentor de um saber mais profundo que o de todos os governos, teóricos e lugares-comuns da época em que vive. Para viver e lidar com a catástrofe, há que, diz Jünger, compreendê-la e enfrentá-la por meio de um “exercício espiritual” favorável à redução do medo, que será, por sua vez, o primeiro passo decisivo na excisão de plausibilidade à catástrofe. Ao contrário do ser temporal representado pela embarcação, a floresta é supra-temporal. “Tudo o que hoje [...] se desenrola em potência técnica é um vislumbre fugaz dos tesouros do ser”.²⁴⁷ Esta mudança de perspectiva é o *desterro*, o *passo da floresta* e do Desterrado, o qual, como o Trabalhador, define *per se* uma escala de formas e âmbitos distintos, como também um processo de graus diversos. Ele não é “uma forma de anarquia dirigida contra o mundo das máquinas, [...] sobretudo quando o [seu] esforço aponta, ao mesmo tempo, para um restabelecimento da relação com o mito”, uma vez que “o advento do elemento mítico não causa qualquer dúvida e está já iminente [...] [e] sempre presente.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 49.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 52.

²⁴⁷ *Ibidem*, pp. 54-55.

[...] No entanto, enquanto princípio heterogéneo, surgirá [...] do movimento supremo levado à sua maior intensificação. [Esse] movimento [...] [é] apenas o mecanismo, o grito do nascimento. Não regressamos ao elemento místico, encontramos-lo de novo, quando o tempo oscila nos seus gonzos e na zona de perigo extremo”.²⁴⁸ Nestes termos, o propósito do passo da floresta “não se orienta em absoluto para o pano de fundo técnico-político nem para os seus agrupamentos” ou tão-pouco para “forçar a aparência”, mas para permitir a soberania individual capaz de domesticar o tempo e encontrada “menos nas grandes decisões do que no ser humano que renegou o medo no seu interior”.²⁴⁹ A liberdade, como tema da história em geral e dos seus limites, encontra aqui as suas reversas intactas contra, por um lado, “o reino dos demónios”, e, por outro, o “acontecimento meramente zoológico”, prefiguradas ainda nos mitos e religiões que evocam a resistência contra o despotismo dos Gigantes e Titãs²⁵⁰. “Aquele que é livre abate-os”.²⁵¹

Todavia, até que ponto a liberdade é desejável e faz sentido no “interior da nossa situação histórica e da nossa singularidade”?²⁵² Na verdade, ela é dada com o elemento necessário e a sua nova situação histórica só se apresenta quando entra em relação com ele. Temporalmente, cada alteração do âmbito do necessário é seguida por um alteração da liberdade. A liberdade, mesmo a de determinada época, é imortal. Não obstante, tem de ser sempre *readquirida*, pois, se herdada, tem de se afirmar “nas formas cunhadas pelo encontro com o elemento necessário, na sua historicidade”²⁵³ e em função da lei natural dos homens. Esta tarefa reveste-se de uma certa dificuldade nos dias que correm. Resistir requer grandes sacrifícios, quando mais da parte de uma larga maioria que, em vez do sacrifício, prefere a coerção. Na verdade, a autenticidade histórica só pode ser feita por homens livres. “A história é o selo que o homem livre imprime no destino”.²⁵⁴ O sacrifício de um homem livre é a representação da liberdade e conta efectivamente para os outros. Por outro lado, à floresta pertence o segredo, a intimidade do abrigo, o refúgio da segurança, bem como o seu elemento inquietante. Ela é, por tal motivo, “a casa da morte, a sede do perigo aniquilador”. Com efeito:

²⁴⁸ *Ibidem*, pp. 57.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 59.

²⁵⁰ A realidade do divino e do mítico possui, para Jünger, um carácter inegável e inominável. Os deuses são númeno, “coisa em si”. Natureza e cosmos têm uma dimensão sacra. Não obstante, a maior importância reside no indivíduo, no “grande Solitário”, capaz de resistir às situações difíceis do espírito. Ainda que negasse a verdade oculta do mito, Jünger não deixa de crer na sua “incomparável potência simbólica”. Apesar da sua debilidade contemporânea, os mitos continuam a ser, como a metafísica, uma ponte lançada à transcendência. [Cf. Jünger, Ernst. *Los Titanes Venideros. Ideário último recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*. Traducción de Atilio Pentimalli, Península, Barcelona, 1998, pp. 107-109.]

²⁵¹ *Op. Cit.*, p. 60.

²⁵² *Ibidem*, p. 61.

²⁵³ *Ibidem*, p. 62.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 62.

“A dominação do medo da morte é [...] a dominação de todos os [...] horrores; todos eles só têm significação por relação à questão da morte. Por conseguinte, o passo da floresta é, em primeira linha, passo da morte. Ele leva de modo rigoroso à beira da morte — e, se for caso disso, atravessa-a. A floresta, como refúgio da vida, abre-se numa plenitude supra-real, quando a ultrapassagem da linha²⁵⁵ é bem sucedida. Repousa aqui a abundância do mundo, [...] à qual se vincula qualquer procriação, enquanto símbolo simultaneamente temporal e dominador do tempo”.²⁵⁶

Quer isto dizer que o ser humano participa na resistência ao tempo em geral, “cuja potência fundamental é o medo. [...] Entre os sinais do tempo, conta-se a grande solidão do indivíduo”²⁵⁷, contida pelas formas reais do medo²⁵⁸ e por “leis duvidosas e aparelhos perigosos”²⁵⁹, sendo a liberdade reduzida gradualmente e em igual medida mediante as suas conquistas espaciais.

Por seu turno, o ser humano formado pelo niilismo não revela propensão ética e espiritual. Ele é, segundo Jünger, “vivo, inteligente, activo, desconfiado, pouco amigo das musas, um denegridor nato de tipos e ideias superiores, interesseiro, ansioso por segurança, facilmente manobrável por palavras de ordem da propaganda, cujas mudanças, frequentemente abruptas, ele mal nota, cheio de teorias filantrópicas e, no entanto, propenso a recorrer a uma violência temível não limitada nem pelo direito natural, nem pelo direito internacional, quando próximos e vizinhos não se ajustam ao seu sistema”.²⁶⁰ Além do mais, sente-se acossado por poderes malévolos, não se dispõe ao prazer e esqueceu o júbilo. Nas épocas de paz, goza do conforto oferecido pela técnica, pelo aumento significativo da esperança média de vida e por prodígios que, possibilitando um desafogado bem-estar, liberdade individual e perfeição automática, ultrapassam qualquer lugar-comum. A possibilidade de este estilo de vida se incrementar para lá da era técnica é, diz Jünger, real.

Apesar de tudo, “aqui e agora” é o veredicto do Desterrado, homem de acção livre e independente, espírito forte, que a si mesmo não permite indiferença. Na sua resistência absoluta ao Leviatão, fixa a medida da liberdade, válida para épocas futuras. Politicamente, cabe-lhe auxiliar o direito através de elevada coragem na sua luta solitária contra o Estado. Embora a rareza deste tipo humano, esta minoria convicta acaba por ser moral e factualmente ameaçadora. De facto, o passo da floresta “pode ser realizado [...] mesmo contra uma prepotência monstruosa. Neste caso, será até o único instrumento de resistência”.²⁶¹ Contudo, o Desterrado não é um soldado nem conhece formas e disciplinas

²⁵⁵ Referência ao tema de *Sobre a Linha*.

²⁵⁶ Op. Cit., pp. 73-74.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 75-76.

²⁵⁸ Prisões, escravatura, cercos militares, etc.

²⁵⁹ Op. Cit., p. 80.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 88.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 103.

militares. Em vez disso, recruta-se, mesmo desesperado, entre os que lutam pela liberdade. “No caso ideal, a sua liberdade pessoal harmonizar-se-á com a do seu país”.²⁶² A sua luta, por outro lado, não se coaduna com a lei marcial nem é criminosa, presumindo antes uma chefia directa e soberana. “O desterrado não está sob o sortilégio da ilusão de óptica que vê o agressor como inimigo nacional. Ele conhece os seus campos de trabalho forçados, o esconderijo dos oprimidos, as minorias que esperam a sua hora”;²⁶³ ele espia, sabota, difunde informações entre a multidão. Por conseguinte, transita para “caminhos impraticáveis” e desaparece no anonimato, reaparecendo quando o inimigo fraqueja. A sua acção inquieta e pode mesmo paralisar exércitos. Não dispondo de meios de combate nem sendo “membro de nenhum partido”, sabe como aniquilar as armas, com audácia, conhece-lhes os pontos fracos, as debilidades tácticas. Neste contexto, o passo da floresta relaciona-se mais estreitamente com a liberdade do que com o armamento, pois nele vive “a vontade originária da resistência”.²⁶⁴ Daí que para isso só os voluntários estejam preparados, independentemente de o Estado os armar, convocar ou preparar. Uma vez dado esse passo, necessidade e liberdade reconhecem-se mutuamente e as formas originárias da resistência, das quais emergem as formas militares, reintegram-se e refazem-se através de características especiais de trabalho ou funções técnicas. Tais forças pretendem, pelo contrário, “viver da totalidade [e] são incapazes de a sustentar e engrandecer graças a uma riqueza interior: graças ao ser”.²⁶⁵ Embora as massas sigam a propaganda que as dispõe numa “relação técnica com o direito e a moral”²⁶⁶, tal não acontece com o Desterrado, o qual se reserva à análise do que lhe pede consentimento e participação. A autoridade, neste caso, “só pode resultar daqueles para quem o conhecimento da medida humana originária continua a ser preservado e que não são forçados a renunciar à acção humana por nenhuma forma de prepotência”.²⁶⁷ Assim, à incompetência e à corrupção das instituições, o Desterrado transfere a sua responsabilidade ética para o foro individual. A sua legalidade não obedece a teorias nem a leis geradas por juristas partidários, pois, longe da via institucional, procura, antes, as fontes primordiais da eticidade, simplificando as coisas por meio da sua legitimidade. O encontro da floresta com este “eu autêntico”, com este “cerne inviolável” da essência temporal e individual do ser humano, detém, moralmente, o valor supremo. Nessa zona de individuação há identidade e não só comunidade; o eu reconhece-se no e enquanto outro, confirmando-se, por esta acção, a

²⁶² *Ibidem*, p. 104.

²⁶³ *Ibidem*, p. 105.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 106.

²⁶⁵ *Ibidem*, pp. 109-110.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 112.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 112.

ordem fundamental do mundo. Assim, a salvaguarda e a necessidade destas coisas das quais vive o mundo “são os sacrificios sobre os quais ele assenta”.²⁶⁸

Se bem que no nosso tempo proliferem formas inauditas de imposição, escravatura e aniquilação, a resistência contra elas legaliza-se e legitima-se como “afirmação dos direitos humanos fundamentais”, os quais, de resto, “são garantidos pela Constituição, mas que cabe ao indivíduo executar”. Mesmo assim, “o ser humano precisa de saber se para ele a liberdade tem maior peso ou se estima o seu ser-deste-e-daqule-modo mais do que o seu ser-aí, o existir”. Ora, o fulcro deste problema recai “no facto de uma grande maioria não querer a liberdade, no facto de até ter medo dela. É preciso *ser* livre, para chegar a ser livre, porque a liberdade é existência — é, sobretudo, o sentimento harmónico da existência e o prazer, sentido como destino, em a realizar”²⁶⁹, quando mais por causa de doutrinas materialistas que, no fim da vida, podem intimidar com facilidade os seres humanos. Isto sabem-no, diz Jünger, os escravagistas, prontos a abalar a ordem e a perpetuar o terror no momento da insurreição. A contrariá-los: a crença na vida eterna e num país inexpugnável que nenhum poder temporal pode aniquilar; na floresta como lugar da *palavra* e onde a “linguagem pertence à propriedade, ao carácter próprio, à herança, à pátria do ser humano que lhe cabe em sorte, sem que ele tenha conhecimento da sua plenitude e da sua riqueza”.²⁷⁰ A linguagem, tal como a luz, *dá a ver* o mundo e a sua configuração; esmiúça-o como o *terminus a quo* e o *terminus ad quem* da sua compreensão. Nos reinos visíveis (e invisíveis), lei e domínio começam, *prima facie*, com a nomeação.²⁷¹ A palavra, em última análise, é “matéria do espírito e [...] o supremo instrumento do poder”.²⁷² Neste sentido, Jünger distingue dois tipos de história: “uma, no mundo das coisas, outra, no mundo da linguagem”, compreendendo esta “não só a visão mais elaborada, como também a força mais efectiva”. Ela não vive de leis particulares, ainda que no seu âmago primordial se torne “idêntica ao ser e [...] poder da criação”. Esta é, portanto, a sua força maior, que nunca se poderá converter em número, cifra ou estatística. A linguagem “tece em favor do silêncio” e a poesia confirma a sua entrada na intemporalidade. Disso vive o tempo e o poeta, o qual, por revelar tanto na obra como na existência a primazia do mítico sobre o técnico e por ajudar o homem a reencontrar-se, é, para Jünger, um modelo idóneo do Desterrado.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 115.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 119. Cf. *So-sein e Da-sein*; conceitos-chave do pensamento fenomenológico de Heidegger.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 131.

²⁷¹ Cf. § 2.1.

²⁷² *Op. Cit.*, pp. 131-132.

3.2.4. O Anarca

Eumeswil, de 1977, é “uma reflexão delirante e poética sobre o sentido da História e das fontes do poder político, bem como um retrato desolado e lúcido da era totalitarista vivida pelo autor”.²⁷³ Jünger empenha, com esta obra, um passo mais na consumação do niilismo através de Eumeswil, a cidade, e de Venator, historiador céptico e solitário que personifica a figura do anarca.

Eumeswil é, pois, uma metáfora urbana do niilismo, pura presença estática da imagem que se repete, ilusão de movimento, descontinuidade de vivências e cinéticas na simultaneidade de um presente sem passado, cidade onde técnica e natureza convivem numa realidade mágica ou meta-técnica, símbolo do originário e da vida.²⁷⁴ Em Eumeswil, há diversão e boa vida, o desfrute do presente sem a sua hipoteca no futuro, a rotina da tradição e da nostalgia, a inexistência de ideias grandes e revolucionárias, de novidades, parresias e parusias. Aí, a liberdade de acção das massas é possível, contanto que ninguém se proponha ao acto político. A linguagem, por sua vez, já não comunica nada. “Eumeswil é uma utopia negativa, o futuro presente”; pátria do historiador e da sua visão imparcial,²⁷⁵ espaço onde o Anarca é e pode ser na verdade. O bosque aonde se refugia simboliza algo de secreto e inacessível na intimidade de cada qual ou no domínio do familiar, “não só no sentido de que esconde, mas também no sentido de que ao esconder protege”.²⁷⁶ O Anarca assume particular importância contra o totalitarismo e a democracia de massas de Eumeswil. Estes dois fenómenos, observa Jünger, absorvem o espaço da verdadeira liberdade e obedecem ao princípio da luta entre contrários, ou seja, quanto mais um se radicaliza, tanto mais o outro desponta.²⁷⁷ Em sentido restrito, estes dois pólos não se diferenciam para o Anarca, cuja vivência independente se estabelece nos interstícios da sociedade e no fundo indiferente da realidade que a rodeia. Deste modo, o Anarca encontra a sua identidade quando se recolhe no seu próprio mundo, na sua biblioteca, onde se lhe distingue a frieza; é sobre um “pântano gelado que a sua figura avança com mais segurança e desenvoltura”.²⁷⁸ O Anarca distancia-se da competência técnica e do domínio da força prometeica do Trabalhador. Em vez disso, segue a senda do Desterrado e refugia-se no seu próprio Eu como um “último baluarte de resistência”.²⁷⁹

²⁷³ Junger, Ernst. *Eumeswil*. Traducción por Marciano Villanueva Salas, Titivillus, s. l., 2020, p. 1. “[...] una reflexión alucinada y poética sobre el sentido de la Historia y los resortes del poder político, así como un balance desolado y lúcido de la era del totalitarismo vivida por el autor [...]”.

²⁷⁴ Molinuevo, José Luis. *La Estética de lo Originario en Jünger*. Tecnos, Madrid, 1994, pp. 162.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 163.

²⁷⁶ Jünger, Ernst. *Los Titanes Venideros. Ideario último recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*. Traducción de Atilio Pentimalli, Península, Barcelona, 1998, p. 120. Como exemplo disso, *Heim* [casa], *Heimat* [pátria] e *heimlich* [secreto; segredo] têm, em alemão, a mesma raiz.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 120.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 120.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 62.

Não se encaixando na dimensão da técnica, vale-se dela e explora-a na medida do uso, caso contrário, ignora-a e retira-se para o seu mundo interior, o mundo das leituras. Em boa verdade, mostra, com isso, um outro domínio da técnica, correndo o risco de se tornar a versão mais literária e romântica do Desterrado. Jünger, porém, contrapõe esta possibilidade, ao dizer que enquanto o romântico foge da realidade através do sonho ou do devaneio poético para um espaço e tempo seus, o Anarca, por seu lado, conhece e avalia o mundo através da capacidade de dele se retirar mediante a sua vontade. Em cada homem, explica Jünger, “há um fundo anárquico, um impulso originário à anarquia”²⁸⁰, limitado ao longo da vida pela filiação e pela autoridade parentais, sociais e do Estado — “rapinas inevitáveis da energia original do indivíduo”.²⁸¹ No entanto, a latência do elemento anárquico mantém-se e pode mesmo irromper impetuosamente, libertando e destruindo o indivíduo em igual medida. O Anarca conhece o preço da liberdade e o desmérito de quem desfruta dela gratuitamente. Quem toma a liberdade como bem adquirido é anarquista, não anarca. O anarquista tem relação negativa com a sociedade e exteriorizada de forma virulenta através da sua disponibilidade para a prática do terror de modo a atingir com este os seus próprios fins. O Anarca, pelo contrário, não tem sociedade mas uma existência insular, semelhante à demonstrada, p. ex., em *Discurso da Servidão Voluntária* (1563), de Etienne de La Boétie, ou em *O Único e a sua Propriedade* (1844), de Max Stirner, ou em *A Desobediência Civil* (1849), de Henry David Thoreau, ou em *O Banqueiro Anarquista* (1922), de Fernando Pessoa, ou, ainda, em *1984* (1949), de George Orwell: paradigmas literários a contracorrente dos conflitos e totalitarismos da sua época.

No primeiro caso, La Boétie declara que “um só seja senhor, e que um só seja rei”.²⁸² O combate à tirania implica a anulação do tirano por si mesmo e não por acção de outrem, desde que não se consinta a sua servidão. Não se deve pois tirar-lhe coisa alguma, e sim nada lhe dar; não é preciso esforço para fazer algo por si, contanto que nada se faça contra si.²⁸³ Para adquirir o bem, o audacioso não teme o perigo nem rejeita a dor. À liberdade, uma vez perdida, seguem-se todos os males. No entanto, há na alma humana “uma semente natural de razão que, mantida por bom conselho e costume, floresce em virtude”, mas que, se amiúde sufocada, “aborta, não podendo enfrentar os vícios sobrevividos”.²⁸⁴ Perante a servidão voluntária que assenta sobretudo no costume, há quem sinta o “peso do jugo” e se exorte em recusá-lo reclamando a si os seus direitos, garantias e liberdades fundamentais, ao mesmo tempo que os relembra nos seus predecessores e como parte intrínseca do seu ser mais profundo. Este homem de

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 63. “En cada uno de nosotros hay un fondo anárquico, un impulso originario hacia la anarquía”.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 63. “Son sangrías inevitables que padece la energía originaria del individuo [...]”.

²⁸² Boétie, Etienne de la. *Discurso da Servidão Voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos, Brasiliense, São Paulo, 1999, p. 11.

²⁸³ *Ibidem*, p. 14.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 17.

“entendimento nítido e espírito clarividente” não se apraz com os ditames consensuais e conformados das massas. O seu discernimento fá-lo imaginar, sentir e saborear a liberdade mesmo que esta se encontre “inteiramente perdida e [...] fora do mundo”.²⁸⁵

Stirner, em contrapartida, atribui ao *seu* anarca uma causa fundada em nada, mas assente na realidade dos sistemas sociais e políticos, procurando primeiro a boa causa de Deus, da verdade, da liberdade, da humanidade, da justiça; em seguida, a causa do povo, a causa do governante, a causa nacional; por conseguinte, a causa do espírito, e muitas mais depois disso. A causa individual por si só nunca poderá ser causa de si mesma. Todavia, nem o divino, nem o humano se encontram acima do indivíduo ou do Eu.²⁸⁶ Como tal, o egoísmo é a tendência naturalmente “entorpecida” dos homens. O anarca, ou Único, de Stirner, contempla a atemporalidade da evidência histórica, que surge como um bloco magmático em cuja superfície se estampa a pegada única do anarca, ou do inconformado. Ser único é, para Stirner, ser absolutamente independente e honesto consigo mesmo, com o *si-mesmo*. O homem e o Eu são modelos ideais, mas o indivíduo não deve ser outro senão o que é, deve bastar-se a si mesmo e desvincular-se de quaisquer modelos de conduta que não seus, deve possuir-se tal como é e não procurar ser o que não é ou julga ser, deve, enfim, gastar a vida, fruir dela, consumi-la, não conquistá-la. Quem não o fizer, vive na espera, na esperança, ou seja, não vive.²⁸⁷ O anarca de Jünger qualifica o Único de Stirner de “metafísico do anarquismo” e indigita-lhe dois axiomas: “Isto não é a minha causa” e “Nada há superior a mim”.²⁸⁸ O Único não luta pelo poder porque o reconhece e o adjudica a si mesmo como propriedade legítima. E fá-lo sem recorrer à violência e de acordo com a sua apercepção. Neste contexto, não se bate com o monarca mas é nele inserido, o que o aproxima em muito do anarca jüngeriano. O Único não participa no debate idealista nem ideológico, ou tão-pouco na questão da felicidade. Em vez disso, indaga a fonte desta, do poder, da propriedade, do divino, de si mesmo. Em suma, não serve nada nem ninguém. Resumindo: eu, aqui e agora — sem tergiversações.²⁸⁹ Eis o mote de Stirner.

Thoreau, por seu lado, ataca o sistema governamental e o seu objectivo de manter viva uma lei iníqua em plena guerra civil estado-unidense pela derrogação ou prorrogação do sistema escravagista de então. Para tal, Thoreau despreza a lei, o voto, e recusa os impostos, pois “todas essas instituições são uma só e todas servem a instituição da escravatura, que é uma necessidade ditada pelo sistema económico capitalista. Num tal

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 24.

²⁸⁶ Stirner, Max. *El Único y su Propiedad*. Traducción por Pedro González Blanco-Juan, Pablos, México, 1976, p. 13.

²⁸⁷ Molinuevo, José Luis. *La Estética de lo Originario en Jünger*. Tecnos, Madrid, 1994, pp. 170-171.

²⁸⁸ Junger, Ernst. *Eumeswil*. Traducción por Marciano Villanueva Salas, Titivillus, s. l., 2020, pp. 350-351.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 357.

sistema as pessoas honestas estão em minoria”.²⁹⁰ O anarca de Thoreau substancia-se na figura do homem desobediente, que se acha primeiro homem e só depois súbdito de um governo que deveria obrigar-se a deixar os governados entregues a si próprios. A única condição a que se obriga é a de, em todos os casos, fazer o que julga justo, pois “um homem sábio não deverá deixar que o utilizem senão como homem”.²⁹¹

O banqueiro anarquista e revolucionário de Pessoa compromete-se, desde logo, com o comentário de Merleau-Ponty sobre a verdade da revolução como movimento e não como regime instituído, pois aquela, ao fazer-se, “traí-se” e “desfigura-se”, fazendo com que o seu movimento histórico já não seja ele mesmo. A essência da revolução reincide, isso sim, no instante entre o domínio da classe destituída que deixa de o ser e o da classe ascendente que ainda não o é.²⁹² Por outro lado, o anarquista pessoano é também reflexo do “anarquista individualista” de Nozick, pois questiona o direito exclusivo de um Estado de direito democrático em monopolizar o uso e a imposição da força, na medida em que o indivíduo pacífico que cuida da sua própria vida não viola os direitos dos demais.²⁹³ O anarquista de Pessoa, aparentemente paradoxal, pertence, por afinidade, a um proletariado *erudito* e não esconde a revolta ante as desigualdades sociais. Além de pretender contrariar e abolir as convecções e fórmulas que as viabilizam, entende que a contribuição voluntariosa e inteligente para implantar ficções sociais é uma “perturbação social com o fim expresso de deixar tudo na mesma”.²⁹⁴ A sua crítica às classes burguesas é desprovida de um prumo socialista, pois estas, por princípio, negligenciam a injustiça do sistema social ao não assumirem o natural como verdadeiro. A sociedade, se natural, pode ser anarquista e livre, caso contrário, convém torná-la o mais natural possível ou considerá-la ficção do sistema burguês. Na passagem da sociedade burguesa à sociedade livre supõe-se um estado intermédio de preparação material e mental, sendo esta a única evolução possível, traduzida na adaptação gradual das mentalidades à ideia de uma sociedade livre. O anarquista pessoano atomiza a dinâmica colectivista através do interesse crescente do cidadão individuado em conseguir a liberdade para si mesmo. A causa deste processo parte de uma questão contrária ao brocardo “a união faz a força”, porquanto os membros do colectivo anárquico — através de vontades, preconceitos e astúcias de comando — tiranizam-se a si mesmos e sobre quem vive sob o jugo das ficções sociais. Esta realidade obriga ao desmembramento e à atomização forçada do colectivo, o que evoca a “tirania da maioria”, de Stuart Mill, cuja opressão social penetra nos detalhes da vida e escraviza a própria alma a partir de um “governo de si” que não é o de cada um

²⁹⁰ Thoreau, Henry David. *A Desobediência Civil*. Tradução de Manuel Gomes, Antígona, Lisboa, 2012, p. 9.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 19.

²⁹² Merleau-Ponty, Maurice. *Textos Escolhidos - As Aventuras da Dialética*. Traduções e notas de Marilena de Souza Chauí, Nelson Alfredo Aguilar... et al., Abril Cultural, São Paulo, 1983, pp. 50-51.

²⁹³ Nozick, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Tradução de Ruy Jungmann, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1991, p. 67.

²⁹⁴ Pessoa, Fernando. *O Banqueiro Anarquista*. Antígona, Lisboa, 1995, p. 16.

por si mesmo mas o governo de cada um por todos os outros, ou, dito de outro modo, da maioria, à qual são tão necessárias precauções como contra quaisquer outros abusos de poder.²⁹⁵ Ao contrário de Mill, o anarquista pessoano exclui a imposição de leis às suas regras de conduta, preferindo, como o anarca jüngeriano, a luta solitária, visto que as tribulações de um pequeno colectivo anárquico podem, quando muito, alargar-se ao *macrocosmos* político e perfilhar o Leviatão contratualista de Hobbes ou de Jünger, dando a sensação de que a sociedade é, afinal, um acervo de tiranias ficcionais e naturais, devendo-se esta hipótese ou à maldade natural do homem, ou à corrupção social de que este é alvo. No fundo, a política é indissociável das propriedades, inclinações e emoções próprias do homem, pois, como diz Espinoza, a elas o homem se submete necessariamente e à inclinação do poder que procura.²⁹⁶ Em alternativa, se Rousseau afere que a bondade do homem reside no seu estado natural e só é corruptível no processo dialéctico e político da socialização, o anarquista pessoano apoia, a espaços, este jusnaturalismo, revestindo-o de uma certa modernidade, uma vez que a solução para o problema *holístico* do colectivo anárquico passa, ao contrário do ostracismo ou do organicismo, pelo atomismo e pelo individualismo, mantendo-se, porém, o esforço e a vontade individuais na criação de uma sociedade livre, táctica esta que concerne ao período preparatório da revolução social e à acção anarquista no seio da sociedade burguesa. Deste modo, a atomização do anarquista pessoano retrata a convicção de Tocqueville ao prenunciar a democracia como o *telos* incontrolável e intransigente da revolução, visto que o anarquista pessoano, apesar do seu individualismo, age e participa, como o anarca jüngeriano, na sociedade democrática, i.e., de todos. Por outro lado, a atomização desse anarquista encontra objecção em Arendt, quando esta afirma que “parece ser da natureza das coisas que as exigências e as metas extremas sejam refreadas pela objectividade; e a realidade como um todo dificilmente é determinada pela tendência à ficção de uma massa de indivíduos atomizados”.²⁹⁷ É pois na acção directa, ou no esforço apenso à realidade vital, que o anarquista pessoano encontra o móbil da sua luta. A sua emancipação perante a tirania capitalista obriga-o ao confronto, não à fuga, logo, subverte as regras do jogo de submissão e estratificação sociais, resolvendo, para isso, adquirir quantidades assinaláveis de dinheiro, superiorizando-se, assim, à ditadura capitalista e ao domínio do capital. A meta da sua revolução recai na práxis e lucidez individualistas, que lhe permitem fazer o que quer dentro do que lhe é possível fazer, sem que assim crie outra tirania ou substitua a das ficções sociais já existentes. Em última instância, liberta o indivíduo social dentro do que lhe é permitido

²⁹⁵ Mill, John Stuart. *Sobre a Liberdade*. Tradução de Pedro Madeira, Edições 70, Lisboa, 2006, pp. 31-32.

²⁹⁶ Espinoza, Benedictus de. *Pensamentos Metafísicos - Tratado Político*. Traduções e notas de Marilena de Souza Chauí... et al., Abril Cultural, São Paulo, 1983, p. 306.

²⁹⁷ Arendt, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo, Companhia das Letras, São Paulo, 1998, p. 443.

libertar, pois “se um indivíduo nasceu para [ser] escravo, a liberdade, sendo contrária à sua índole, será para ele uma tirania”.²⁹⁸

Por último, Orwell, no auge do estalinismo, apura, na figura de Winston Smith, personagem principal de *1984*, um inconformado no seio de um aparelho governativo cuja máquina panóptica e propagandística torna praticamente impossível qualquer discurso e pensamento autónomos ou qualquer tipo de liberdade individual. Winston, como o desterrado e anarca jüngerianos, encontra na linguagem — a escrita de um diário — uma forma de perpetuar o testemunho do seu desejo de liberdade e da sua resistência. Num mundo onde nada pertence ao cidadão individual, “excepto os poucos centímetros cúbicos dentro da sua cabeça”;²⁹⁹ onde os documentos oficiais do Partido³⁰⁰ são falsificados e apresentam a mesma versão, tornando a mentira na verdade da História; onde se induz conscientemente a inconsciência, para, depois, num segundo passo, tornar inconsciente o acto de hipnose perpetrado³⁰¹; onde a linguagem é restringida a uma *novilíngua* composta de poucas e exclusivas palavras de duplo sentido que servem a ortodoxa ausência de pensamento promovida pelo Partido; onde o controlo social priva o acto sexual — em si e na sua boa prática uma forma de rebelião — de todo o prazer; onde só os “proles”³⁰² e os animais são livres; onde a solidão ou qualquer acto solitário é considerado um perigo; onde o progresso tecnológico e a guerra contínua se dão de modo a restringirem a liberdade humana; onde “a única base segura para a oligarquia é o colectivismo”³⁰³; onde o senso comum é um anátema e onde a validade empírica e a realidade objectiva são truísmos passíveis de negação; num tal mundo, dizíamos, os resistentes são os mortos, cuja “vida autêntica está no futuro”³⁰⁴, e “talvez um lunático seja apenas uma minoria de um só”.³⁰⁵ Aliás, a ideia de loucura não apoquentava Winston, mas sim a hipótese de também poder estar enganado. Ao cariz insular da sua resistência, adiciona o instinto animal, o simples desejo indiscriminado, o sentimento inalterável, em si uma batalha, uma vitória, um golpe político capaz de destruir o Partido e o Grande Irmão.³⁰⁶ Nestes termos, a fidelidade partidária e nacionalista deve ser antes depositada no ser humano. Ao contrário do segredo jüngeriano, que é consignado ao bosque ou à floresta, o segredo de Winston reside na inconsciência e, face à realidade tirânica a que se submete, obriga-se a escondê-lo até de si próprio.³⁰⁷

²⁹⁸ Pessoa, Fernando. *O Banqueiro Anarquista*. Antígona, Lisboa, 1995, p. 66.

²⁹⁹ Orwell, George. *1984*. Tradução de Ana Luísa Faria, Antígona, Lisboa, 1999, p. 32.

³⁰⁰ O Estado totalitário.

³⁰¹ Op. Cit., p. 41.

³⁰² O proletariado.

³⁰³ Orwell, George. *1984*. Tradução de Ana Luísa Faria, Antígona, Lisboa, 1999, p. 208.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 181.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 86.

³⁰⁶ O Grande Irmão prefigura a forma sob a qual o Partido se apresenta ao mundo. Abaixo dele está o Partido Interno, seguido do Partido Externo e, no fundo da pirâmide hierárquica, as massas sem voz, os “proles”.

³⁰⁷ Op. Cit., p. 281.

Por relação, todas estas perspectivas apontam para um aspecto importante: o anarquismo, em Jünger, é inimigo do Anarca, que, embora descrente na autoridade, precisa dela para manter e cumprir as suas próprias regras num jogo que, à partida, é o substituto da guerra travada pelo Soldado Desconhecido e orientada ao Trabalhador. O Anarca é a contrapartida positiva do anarquista, pois aquele não é, refere Jünger, o antagonista do monarca ou da figura de autoridade, mas sim o seu contrário e correspondente. O monarca quer dominar todos, o Anarca, apenas a si mesmo.³⁰⁸ A propensão do anarquista para o activismo puro é a sua decadência e autodestruição. Mesmo que triunfe, os beneficiários da revolução esquecê-lo-ão em virtude da sua continuidade. O Anarca, pelo contrário, veda qualquer acção neste sentido e a anarquia é para ele uma forma estrutural da história, mas não uma forma de actuação. Egoísmo e cepticismo não são o seu verdadeiro cerne. Ele é, por assim dizer, “paixão sem participação”³⁰⁹, sem sentimento de simpatia, sem compromisso interno, vitalista e senhor de um poder neutral. Faz divisa da cautela e do gozo, no sentido de desvalorizar a seriedade do mundo onde se insere. Mais, autoproclama-se “soldado voluntário por tempo determinado”³¹⁰ e aceita o significado dos símbolos políticos e nacionalistas, mas não o seu sentido. Imperturbável, camufla a liberdade interior com uma atitude corriqueira e astuta e dispõe da sociedade como o cenário de um grandioso espectáculo criado por ele próprio.³¹¹ Amante incondicional da liberdade, cuja propriedade lhe pertence como medida, considera-se mais próximo do ser que os partidários da cidade. E mesmo desconsiderando deliberações sociais ou nacionalistas, age como membro da sociedade, a qual, embora imperfeita e limitada, aceita mediante os seus interesses. Por um lado, é um servo suspeito, por outro, um historiador sem sistema diante da autocrítica, pois é-lhe “dura a hora em que o homem se cita ante o seu próprio tribunal”.³¹² Diante da lei, ao contrário do partidário — que quer mudá-la — e do criminoso — que quer transgredi-la — revela total imparcialidade, medindo a virtude legal segundo o padrão das leis naturais. Acima de tudo, tem um pensamento primitivo e não permite que lhe tirem a felicidade. Fazer-se feliz a si mesmo é a sua lei fundamental e uma contra-réplica à máxima délfica “Conhece-te a ti mesmo”. O direito e o costume são por si valorizados conforme um ponto de vista étnico, histórico e moral, embora se mantenha livre de considerações morais, que nada adiantam histórica e constitucionalmente. A grandeza é-lhe acessória e accidental. Embora afeito à solidão, o Anarca difere do solitário na medida em que este é expulso da sociedade e aquele expulsa a sociedade de si. A sua caminhada solitária é mera

³⁰⁸ Junger, Ernst. *Eumeswil*. Traducción por Marciano Villanueva Salas, Titivillus, s. l., 2020, p. 42.

³⁰⁹ Molinuevo, José Luis. *La Estética de lo Originario en Jünger*. Tecnos, Madrid, 1994, p. 172.

³¹⁰ Op. Cit., p. 119.

³¹¹ *Ibidem*, p. 141.

³¹² *Ibidem*, p. 365.

contingência, pois permanece livre em e sob qualquer circunstância.³¹³ Ainda assim, serve a sociedade e o monarca, hesitando apenas ante “o juramento, o sacrifício e a entrega última”.³¹⁴ Outro aspecto que o distingue do anarquista passa pela sua exímia compreensão das normas, que cumpre, entende, e pelas quais se responsabiliza sem dispensar o próprio pensar. Sob esta forma, aparenta ser o mais competente ministro ao serviço de um príncipe *maquiavélico*³¹⁵, seguro do seu papel servil e ciente de àquele prestar lisonja moderada ou quase nula, ao ponto de ser tão ou mais soberano que o monarca por não ter de governar e se equiparar a ele, obtendo, assim, “uma mútua benevolência, favorável ao diálogo”.³¹⁶ “Na prática, a única forma de domínio a que se permite é a autodisciplina”³¹⁷ e recusa a escolaridade e o serviço militar obrigatórios, que vê como meios de exploração e de castração da força natural, assim como qualquer imposição governativa. Por princípio, “não é um desertor, mas um refractário”.³¹⁸ Mesmo abandonado à sua sorte pelo Estado, pela sociedade ou pelos elementos, enfrenta-os e estabelece, em seu próprio benefício, as regras do jogo, sem nunca se lhes submeter. Como historiador e contemporâneo, é anarca no espaço e meta-histórico no tempo, desligado quer do presente político, quer da tradição; “uma folha em branco” aberta e propensa a todas as possibilidades.³¹⁹ Para ele, a morte é sem sentido mas com um significado a ter em conta, pois estimula a tensão e a vigilância vitais. Na sua óptica, “cada pessoa é o centro do mundo e a sua liberdade incondicional cria a distância em que o respeito pelos outros e o auto-respeito se equilibram”.³²⁰

Ora, o desterro dos condenados às ilhas por ordem de Condor, soberano de Eumeswil, é sintoma da imperfeição da sociedade, à qual o Anarca reconhece o poder legislativo, ao passo que o anarquista procura derrubá-lo. O Anarca vê nas ilhas um modelo de realização e o reflexo da sua própria existência insular, assim como o abandono do mundo histórico pelo mítico, por um reino onírico, pessoal e intransmissível, onde tudo é tão autorizado como proibido. A este respeito, considera que “só no sonho é livre o escravo”.³²¹ Caso o extraditem, tomará a culpa para si mesmo e converterá a prisão num asilo de livre vontade e em propriedade pessoal.³²² Por tender a variados acordos, não é inimigo ou reformista e não sacrifica a brevidade e a excelência da vida pelas ideias, já que tanto os solipsistas como os anarquistas caem no artil de reclamarem para si mesmos

³¹³ *Ibidem*, p. 158.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 159.

³¹⁵ Respeitante a *O Príncipe*, de Maquiavel.

³¹⁶ Jünger, Ernst. *Eumeswil*. Traducción por Marciano Villanueva Salas, Titivillus, s. l., 2020, p. 340.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 201.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 217.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 267.

³²⁰ *Ibidem*, p. 279.

³²¹ *Ibidem*, p. 366.

³²² *Ibidem*, p. 300.

“uma autonomia gloriosa, cuja responsabilidade supera as suas forças”.³²³ Ao criar as suas regras, deposita *modus in rebus*³²⁴, tanto sob a alçada da tirania como em âmbito cordial. A bondade humana, por outro lado, ainda que admitida quer pelo anarquista, quer pelo Anarca, difere em ambos na medida em que o primeiro acredita nela como axioma e o segundo a defere como hipótese. “A hipótese tem de ser testada caso a caso; os axiomas são inabaláveis”.³²⁵ Como resultado disso, na narrativa anarquista sucedem-se secessões, para, no final, sobrar apenas o indivíduo como um ser expulso e desesperado.³²⁶ O Anarca, por sua vez, é guiado a agir por um bem axiomático de inspiração kantiana — i.e., pela razão prática — e menos rousseauniana. Não obstante, deve fazer justiça quer a uma, quer a outra. Ao realismo atribui uma concepção limitada das coisas, tal como o idealista à ideia e o egoísta ao Ego. Resguarda-se do progressismo, enquanto o anarquista peca por aceitá-lo. Como tal, “distinguir o que, [nesta relação antinómica], é essencial do que é semelhante ou mesmo idêntico é uma tarefa particularmente difícil”³²⁷, sobretudo quando o vínculo entre a técnica e a sociedade se estreita progressivamente e sugere uma reciprocidade babilónica e contraposta de apoios e entraves. Neste sentido, “quanto mais razoável for uma ideia, mais impossível a sua realização”.³²⁸

Posto isto, é viável a comparação entre o Anarca e o *Übermensch*³²⁹ nietzschiano. Enquanto este participa dos acontecimentos do mundo e lhes aplica vontade de poder, o Anarca, tal como o Único de Stirner, contempla, *à parte*, o espectáculo do poder, visto já o possuir e dele fruir com plena consciência. Do mesmo modo, o “Deus morto” de Nietzsche não é causa do Anarca, mas sim o que o ocupe nesta matéria quer num contexto ortodoxo, quer heterodoxo. Resumindo: Deus não pode estar sem o Anarca.³³⁰ Além da morte de Deus, Venator alude à morte da história e ao facto de esta já nada ensinar. Os actores da história julgam idealizar o futuro, quando, no fundo, são consumidos por ele. Ainda assim, vive quem enche a história de conteúdos e a põe em marcha.³³¹ Em todo o caso, o necessário acontece na altura certa, “reflectido, *a posteriori*, pelo facto de ser irrevogável”.³³² Jünger, através de Venator, nega também o eterno retorno nietzschiano, ao considerá-lo contraditório e passível de refutação, uma vez que seria melhor “pensar-se

³²³ *Ibidem*, p. 302.

³²⁴ Humor nas coisas.

³²⁵ Op. Cit., p. 326. “La hipótesis tiene que comprobarse caso por caso; los axiomas son inconvencibles”.

³²⁶ *Ibidem*, p. 326.

³²⁷ *Ibidem*, p. 354. “Distinguir lo esencial de lo que se le parece y hasta se presenta como idéntico es una tarea particularmente árdua”.

³²⁸ *Ibidem*, p. 358. “[...] cuanto más razonable es una idea, más imposible es su realización”.

³²⁹ O Além-do-homem, o Sobre-humano, ou, como comumente designado, o Super-homem.

³³⁰ *Ibidem*, p. 360. “Dios no puede estar sin mí”.

³³¹ *Ibidem*, p. 367.

³³² *Ibidem*, pp. 361-362. “En el momento preciso, ocurre lo necesario. Así lo refleja, a posteriori, el echo de que es irrevocable”.

num regresso do eterno, que só poderia ocorrer uma vez: e só com o seu advento é que o tempo morreria”.³³³

Na conclusão de *Eumeswil*, Venator expressa na seguinte passagem a essência do Anarca ao preparar-se para enfrentar o obstáculo definitivo à sua resistência, ou seja, o estágio metafísico:

“Durante estes dias, como preparação da minha expedição ao bosque, exercitei-me intensamente ante o espelho. Consegui finalmente aquilo com que sempre sonhara: o desapego total da existência física. Contemplava-me no espelho como um homem livre, para além dos sentidos..., eu próprio confrontando o meu corpo real como se fosse uma imagem fugida do espelho. Entre os dois, como sempre, ardia uma vela; inclinei-me sobre ela até a chama me queimar a testa; vi a queimadura, mas não senti nenhuma dor”.³³⁴

³³³ Jünger, Ernst. *Los Titanes Venideros. Ideario último recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*. Traducción de Atilio Pentimalli, Península, Barcelona, 1998, pp. 122-123. “Mejor pensar en un retorno de lo eterno, que solo puede ocurrir una vez: y solo con su advenimiento se da muerte al tiempo”.

³³⁴ *Ibidem*, pp. 411-412. “Durante estos días, y como preparación para la expedición al bosque, me he ejercitado intensamente ante el espejo. He conseguido al fin lo que siempre había soñado: el distanciamiento total frente a la existencia física. Me contemplaba en el espejo como hombre libre, mas allá de los sentidos..., a mí mismo enfrentándome con mi cuerpo real como si fuera una fugitiva imagen del espejo. Entre los dos ardía, como siempre, una bujía; me incliné sobre ella, hasta que la llama me quemó la frente; vi la quemadura, pero no sentí ningún dolor”.

Capítulo 4

O Prisioneiro: hipótese de uma quinta figura de Jünger

A presciência de Jünger é, à luz do presente, admirável, quando não um lugar-comum, visto o seu *corpus* literário no-la comprovar através de múltiplos exemplos. As figuras jüngerianas possuem, como vimos, um carácter mítico e representativo que permite abarcar, ilustrar e traduzir, com uma neutralidade evidente, épocas e movimentos históricos que consolidam essa presciência, sendo ao mesmo tempo indicadoras do “combate pelo domínio do mundo objectivo” referido por Jünger. Todavia, e partindo do pressuposto spengleriano de que “toda a existência activa e contemplativa progride por épocas rumo ao seu aperfeiçoamento”¹, será o movimento histórico deste século um aperfeiçoamento factual da existência humana? O eufemístico e tão em voga *politicamente correcto* defini-lo-á, porventura, como uma inevitabilidade factual evolutiva. De qualquer modo, é prematuro atribuir um estudo conclusivo à realidade social e política da nossa época, uma vez que o estudo histórico se faz em retrospectiva e conserva paulatinamente o domínio do seu movimento, por sua vez desencadeado por um movimento antecedente, seja ele conforme ou distinto, seja ele o resultado de um progresso inevitável ou de um paradoxal retro-progressismo, seja ele, enfim, um retrocesso necessário ou contingente a uma determinada situação política ou social. Espinoza parece aludir a tal processo na proposição 28 da parte primeira da sua *Ética*, ao referir que “nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até ao infinito”.²

Neste sentido, caso Jünger testemunhasse e comentasse a paisagem sócio-política dos nossos dias, reiteraria decerto as suas palavras, sobretudo quando previu a confluência da evolução do mundo do Trabalhador numa era propícia à técnica, mas desfavorável ao espírito e à cultura.³ Para o comprovar, atente-se na omnipresença do digital na “arena político-mediática cada vez mais colonizada pelo marketing comercial e

¹ Spengler, Oswald. *A Decadência do Ocidente. Esboço de uma Morfologia da História Universal*. Tradução de Herbert Caro, Zahar, Rio de Janeiro, 1973, p. 267.

² Espinoza, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu, Autêntica, Belo Horizonte, 2009, pp. 34-35.

³ Jünger, Ernst. *Los Titanes Venideros. Ideario último recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*. Traducción de Atilio Pentimalli. Península, Barcelona, 1998, p. 34.

pela influência determinante dos meios de comunicação de massa na vida pública”⁴ do século XXI. Sob este pretexto, como observaria Jünger os poderes totalitários e panópticos antes atribuídos à figura do Estado e agora nas mãos das multinacionais digitais e do *big data*? Ou os modelos sociais criados em tempos pandémicos que procuram sanar a civilização através de um bem comum de teor totalitarista, médico, ditatorial e quase religioso, sem desprezar, no entanto, a sua coexistência com o culto do consumismo e a propaganda (ou publicidade) dos *media* actuais? Ou, então, o estádio contemporâneo do trabalhador, cativo na sua redoma digital? Ou, ainda, a geopolítica e a eminência iminente de uma globalização contestada por nacionalismos e populismos de nova geração? Em resposta a estas e outras questões, o presente capítulo, e segunda parte desta tese, propõe a criação de uma quinta figura jüngeriana de cariz espúrio e hipotético, que permitirá, enquanto arquétipo, aplicar um *olhar jüngeriano* sobre alguns aspectos relevantes da *paisagem* sócio-política ocidental de inícios do século XXI.

O Prisioneiro, além de figura representativa dessa *paisagem*, é, a nosso ver, a *Gestalt* da presente condição humana, a sua forma-base e generativa, pois reúne em si uma tipologia que permite a variação múltipla das suas formas nos fenómenos hodiernos. Para além disso, a sua nomeação sugere um carácter violento, pois, ao contrário de um “cativo” ou “refém”, pretende denotar, com maior acuidade, a evolução subtil da violência no progresso e processo históricos, sobretudo tendo em conta a sucessiva supressão do espectáculo punitivo, na medida em que o corpo deixa de ser o alvo principal da repressão penal e o cerimonial da pena tende a desvanecer-se e a transformar-se num acto processual e administrativo⁵, adindo-se a este os meios tecnológicos modernos — fundo “suplicante” que não é totalmente controlado, mas que está amplamente envolvido “por uma penalidade do incorporal”.⁶

O Prisioneiro, como as quatro figuras jüngerianas que o precedem, apesar de provido de uma atemporalidade e intemporalidade inexoráveis, procura ser um passo tanto progressista quanto retrógrado do predomínio técnico já em evidência na *paisagem* do Trabalhador, submetendo-se ao jugo do processo vital e da realidade sócio-política que visam menos a sanção de acções e infracções que o controlo do indivíduo, a neutralização da sua vivência e a *domesticação* da sua mudança mental e comportamental. Vendo bem, o Prisioneiro parece ser um produto do devir histórico, no sentido em que procede as figuras jüngerianas sem as superar e suprime determinados valores essenciais, como o direito à liberdade individual e de expressão, à capacidade de pensamento crítico e autónomo, à necessidade de contacto corporal, táctil ou *in situ*, ao fomento de um espírito

⁴ Bento, António. *Spinning*. Texto dado em aula, 2009, p. 4.

⁵ Foucault, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Vozes, Petrópolis, 1999, p. 12.

⁶ *Ibidem*, p. 18.

comunitário tão necessário à estabilidade e continuação de uma sociedade, entre outros valores.

O Prisioneiro, em suma, submete-se a mecanismos legais e justificáveis de um controlo individual e *en masse*, não sobre o que faz e fez, mas sobre aquilo que é, será e pode fazer, ou seja, a todo um conjunto de elementos e personagens extra-jurídicos e juízos avaliativos, diagnósticos e prognósticos⁷ a si relativos, como são disso exemplos as redes sociais e a burocracia *online*. Esta *prisão em si* dá origem, segundo Foucault, ao homem como objeto de saber para um discurso de estatuto “científico”⁸ e aproxima-se do controlo expresso por Aldous Huxley em *Regresso ao Admirável Mundo Novo*, onde “o controlo através do castigo do comportamento indesejável é menos eficaz a longo prazo do que o controlo através do reforço do comportamento desejável mediante recompensas, e que o terror enquanto método de governo funciona globalmente menos bem do que a manipulação não-violenta do ambiente e dos pensamentos e sentimentos” dos indivíduos. O controlo aparentemente total feito pelo governo é obtido através do “reforço sistemático do comportamento desejável, recorrendo a muitos tipos de manipulação quase [ou aparentemente] não-violenta”⁹, sendo o castigo aplicado aquando da ultrapassagem dos “limites prescritos nos domínios da ideologia e da política” e por forças impessoais a cargo de uma minoria elitista, composta maioritariamente por “representantes de organizações comerciais e políticas que [desenvolvem] um conjunto de novas técnicas de manipulação dos pensamentos e dos sentimentos das massas”.¹⁰

Para melhor enquadrarmos, dentro do possível, a figura do prisioneiro e a sua problemática na *paisagem* sócio-política de inícios do século XXI, propomos, por conseguinte, uma breve tipologia da figura em causa.

4.1. Tipologia do Prisioneiro

4.1.1. O prisioneiro panóptico

A definição deste tipo de prisioneiro passa pelo entendimento do Panóptico¹¹ como um “espaço fechado, recortado, vigiado em todos os seus pontos, onde os indivíduos estão

⁷ *Ibidem*, pp. 20-21.

⁸ *Ibidem*, p. 24.

⁹ Huxley, Aldous. *Regresso ao Admirável Mundo Novo*. Tradução de Luís Leitão, Antígona, Lisboa, 2014, p. 25.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 26-27.

¹¹ O Panóptico original — criado pelo utilitarista Jeremy Bentham a partir de umas cartas suas escritas em 1787, em Crecheff, na Rússia, e destinadas a um amigo na Inglaterra, bem como de dois escritos póstumos da sua autoria, de 1790 e 1791 — é um modelo arquitectónico e estrutural passível de ser aplicado a várias instituições (escolas, prisões, hospícios, hospitais, etc.) de modo a otimizar a vigilância e a economia destas.

inseridos num lugar fixo, onde os menores movimentos são controlados, onde todos os acontecimentos são registados, onde um trabalho ininterrupto de escrita liga o centro e a periferia, onde o poder é exercido sem divisão segundo uma figura hierárquica contínua, onde cada indivíduo é constantemente localizado, examinado e distribuído entre os vivos, os doentes e os mortos [...], que prescreve a cada um o seu lugar, o seu corpo, a sua doença e a sua morte, a cada um o seu bem, por meio de um poder omnipresente e onisciente que se subdivide ele mesmo de maneira regular e ininterrupta até à determinação final do indivíduo, do que o caracteriza, pertence e acontece”.¹² O Panóptico, segundo Foucault, é um meio de fazer valer o poder de análise da disciplina e um modelo condensado do aparelho disciplinar. O seu intuito passa por tornar permanente a vigilância mesmo que descontinuada na sua acção; ou, então, criar um poder perfeito que possibilite a inutilidade da actualização da sua prática; ou, mesmo, talhar um poder tal capaz de criar e manter a independência do seu agente; ou, ainda, proporcionar aos prisioneiros uma situação de poder de que os próprios sejam portadores. Joga-se aqui a dicotomia *ver/ser visto*, porquanto no anel periférico é-se visto sem nunca ver e, na *torre central*, tudo se vê sem nunca ser visto. Tal permite a automatização e a desindividualização do poder — pois pouco ou nada importa quem o exerce — e uma sujeição real nascida mecanicamente de uma relação fictícia, cujo recurso não obedece à força como modo de obrigar o indivíduo à sujeição. Em função disso, o poder externo alivia-se dos fardos físicos e quanto mais se avizinha deste limite imaterial tanto mais os seus efeitos são contínuos, profundos, decisivos e constantemente reencetados, angariando, assim, um triunfo perpétuo que se priva de conflitos físicos e se resolve sempre de antemão. O Panóptico é, pois, uma espécie de laboratório de poder de máxima eficácia e penetração no comportamento humano, de um saber avultado que se estabelece em todas as frentes de poder; um “zoológico real”, onde o homem faz de animal cativo, um colectivo específico se substitui ao indivíduo e o poder furtivo substitui o poder absoluto do soberano por um poder invisível e omnipresente, na medida em que “o arranjo da máquina panóptica é tal que o seu fechamento não exclui uma presença permanente do exterior”.¹³ Esta *máquina de ver* ou esquema panóptico tem como destino a propagação no corpo social e como vocação converter-se em função generalizada neste corpo, sem que, com isso, arruíne ou desbarate nenhum dos seus atributos, tal como o temor que, para Thomas Hobbes, os homens têm por Deus sob a forma de religião. Hobbes estabelece que “os indivíduos racionais que avaliam plenamente as consequências precisam evitar esse destino aceitando um poder

A estrutura panóptica assenta, *grosso modo*, num edifício circular prenhe de luz com uma torre central de vigilância e celas em volta. A difusão da luz dá-se por forma a que tanto o prisioneiro como o vigilante na torre não vejam o exterior. A disposição arquitectónica deste modelo procura impactar a disposição psicofísica dos prisioneiros, ao ponto de serem alvo de uma observação constante mesmo que não o estejam a ser.

¹² Foucault, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Tradução de Raquel Ramalheite. Vozes, Petrópolis, 1999, p. 163.

¹³ *Ibidem*, p. 171.

que os subjuguem a todos. Para isso, [...] transferem para algum indivíduo, ou grupo de indivíduos, os direitos que eles mesmo teriam para se proteger se não houvesse um poder comum a protegê-los”¹⁴, de sorte que para que a justiça e o cumprimento dos pactos sociais possam ser possíveis é necessário um poder coercitivo, “capaz de obrigar [...] os homens ao cumprimento dos seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. Para isso, não pode haver tal poder antes de se erigir um Estado”.¹⁵ John Locke, pelo contrário, atribui uma propriedade à própria pessoa de cada homem e sobre a qual ninguém detém direito algum.¹⁶ Tudo o que o homem retira, através do seu trabalho e por meio das suas mãos, do estado que a natureza lhe fornece e no qual o deixou, é sua propriedade. Locke vê no acordo de associação e união comunitárias dos homens a possibilidade única de se gozar uma vida cômoda, segura e pacífica em sociedade, logo, uma vez formado o corpo político de um governo, a comunidade passa a reger-se pela condição democrática e *sine qua non* da maioria, cujo direito se traduz em agir e decidir pelos restantes membros da comunidade. Por sua vez, o Panóptico foucaultiano representa um apuramento da forma e da função políticas de fazer cumprir tais argumentos de Hobbes e Locke, na medida em que fortalece “as forças sociais, aumenta a produção, desenvolve a economia, espalha a instrução, eleva o nível da moral pública e faz crescer e multiplicar”.¹⁷ Neste âmbito, a paz e a segurança contratualistas de Hobbes e Locke são, de certo modo, uma majoração produtiva do poder, o qual, por um lado, tem a possibilidade de se exercer e alicerçar continuamente em sociedade, e, por outro, de funcionar fora das formas “súbitas, violentas e descontínuas que estão ligadas ao exercício físico da soberania”.¹⁸ Os mecanismos panópticos são instrumentos analíticos que permitem formas de amostragem, que registam, diferenciam e comparam — este é o princípio geral de uma nova “anatomia política” cujo objecto e objectivo não são a relação de soberania mas relações disciplinares que incrementem a utilidade dos indivíduos e funcionem gradualmente como técnicas produtoras de indivíduos úteis, que, por seu turno, se implementam em sectores centrais e produtivos da sociedade (industrialização, educação, forças militares, etc.). O Panóptico idealiza, por princípio, uma sociedade onde o poder, através de um processo rigoroso e disciplinar de aparente igualdade e especialização técnicas, se distribui entre cidadãos como algo aparente e socialmente equitativo, diluído sub-repticiamente em variados fenómenos e

¹⁴ Hobbes, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2002, p. 81.

¹⁵ *Ibidem*, p. 123.

¹⁶ Locke, John. *Segundo Tratado do Governo*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2007, p. 56.

¹⁷ Foucault, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Tradução de Raquel Ramalheite. Vozes, Petrópolis, 1999, p. 172.

¹⁸ *Ibidem*, p. 172.

classes sociais; um poder que procura garantir e satisfazer as necessidades e direitos primordiais dos homens em sociedade. Nestes termos, é requerida a implementação de leis e as devidas autoridades legislativas que permitam o bom funcionamento das instituições e o cumprimento dos pactos sociais. Esta disciplina vem substituir a punição clássica, violenta e modelar da execução da lei, para, em sua vez — e por intermédio da ramificação de mecanismos disciplinares, i.e., de “aparelhos fechados que acrescentam à sua função interna e específica um papel de vigilância externa desenvolvendo uma margem de controlos laterais”¹⁹ — transferir e adaptar processos flexíveis de controlo sobre grande parte, senão a totalidade, dos actos e cenários de prevaricação em sociedade, obtendo deste modo a estatização dos mecanismos de disciplina, com a criação de uma *polícia* organizada e “centralizada [...] como a expressão mais directa do absolutismo real”.²⁰ Todavia, na procura deste controlo disciplinar e social, a falibilidade ética dos mecanismos panópticos enquanto produto da natureza e engenho humanos é bastante plausível, pois há homens capazes de “apresentar aos outros o que é bom sob a aparência do mal, e o que é mau sob a aparência do bem”, visto que “o homem é tanto mais implicativo quanto mais satisfeito se sente e é, neste caso, que tende mais para exhibir a sua sabedoria e para controlar as acções dos que governam o Estado”.²¹

Para instaurar e pôr em prática o plano panóptico há que exercer uma vigilância permanente, exaustiva, omnipresente, que *destape* o visível mas com a condição de o vigilante permanecer oculto; um olhar anónimo que transforme o corpo social num campo de percepção móvel e sempre atenta, numa tomada de contas permanente da conduta individual que se pensa unida e *em rede comum*, quando, no fundo, se divide ou afasta segundo a capa aparente e ilusória de uma liberdade sujeita a uma hierarquia social subordinada à máquina do poder que tudo controla, regula e unifica em nome da paz e segurança sociais. O Panóptico tem dupla entrada: liga o aparelho legal e jurídico às vantagens imediatas do vigilante supremo, com a possibilidade e a capacidade de responder às solicitações das classes subalternas. O poder soberano, com um policiamento disciplinado, habitua o sujeito à ordem e à obediência, a um sistema social e político de teor absolutista e, digamos, esclavagista, ao qual não julga pertencer nem de cuja existência suspeita, pois o Panóptico não se identifica com instituições nem com qualquer aparelho de Estado e é, antes, uma espécie de “física” ou “anatomia”, uma *tékhné* do poder supremo, que pode ser formada e responsabilidade de uma sociedade disciplinar, cuja extensão assegura a “distribuição infinitesimal das relações de poder”²², e em que a disciplina, por mais regular e institucional que seja, é um contra-direito na sua mecânica,

¹⁹ *Ibidem*, p. 174.

²⁰ *Ibidem*, p. 175.

²¹ Hobbes, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2002, p. 145.

²² *Op. Cit.*, p. 178.

visto que promove, “ao arripio do direito”, um aparelho simultaneamente imenso e minúsculo que “sustenta, reforça, multiplica a assimetria dos poderes” e esbate quaisquer limites que lhe sejam traçados.²³

Quando comparado com o edifício teórico que Habermas dedica ao espaço público e à ambição de reconstruir com este “o legado racionalista, igualitário e universal do iluminismo, o ideal normativo de ‘uma situação ideal de discurso’ e a noção de consenso racional argumentativamente alcançado”²⁴, o Panóptico perde para a esfera pública, que se dispõe como princípio organizador da ordem política. Destarte, a esfera pública rege-se, por um lado, por uma análise interdisciplinar, dada a natureza multidimensional do espaço público, por outro, por uma noção historicamente localizada e contingente deste mesmo espaço; ou seja, há uma tentativa de “proceder a uma análise simultânea à validade da ideia de espaço público e à facticidade da sua correspondente sociológica. Assim sendo, Habermas atribui diversas dimensões definitórias e analíticas à concepção de esfera pública, cuja perspectiva corresponderá a um espaço social de representação ou de visibilidade pública, que variará em conformidade com o contexto sócio-histórico em vigência, dividido em três esferas: a helénica, a feudal e, a mais recente, a burguesa, a qual, sob o contexto normativo das sociedades democráticas modernas, designa ou deve assinalar o pleno conjunto da visibilidade e da discussão pública, funcionando principalmente como influência nas deliberações do sistema político com base no escrutínio público dos actores e acções da esfera política. A complexidade deste fenómeno reside no poder comunicativo que provém da esfera pública, o qual produzirá uma espécie de *cercos* sobre o poder político, formando-se, assim, uma estrutura intermediária que medeia as acções do Estado e as civis. Neste contexto, as funções do Estado contêm a administração pública e submetem-se aos interesses autocentrados dos actores políticos. Por seu turno, a esfera civil abarca a esfera privada, cujo campo de acção se encontra barrado à intervenção estatal. A esfera pública é o centro ou o palco da discussão pública entre os indivíduos da *pólis* ou de determinada comunidade, contrariando, assim, a mecânica unidireccional e de sujeição panóptica ao estabelecer um movimento equilibrado de forças entre Estado e indivíduos, com estes a pertencerem à esfera pública, a qual, por sua vez, tende a mediar as acções de ambos os poderes. Este sistema de direitos é o ónus do Estado de direito, pois garante equivalência a essas duas autonomias, a pública e a privada, atribuindo deste modo um cariz cirúrgico à tensão entre *facticidade* e *validade* como à tensão entre a *positividade* e a *legitimidade* do direito. A simultaneidade combinada destes dois elementos penetra reciprocamente na *forma jurídica* e no *princípio da discussão*, dando um rosto de Jano ao direito no que respeita ao facto de,

²³ *Ibidem*, p. 184.

²⁴ Silva, Filipe Carreira da. *Espaço Público em Habermas*. Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2002, p. 14.

“por um lado, estar voltado para os seus destinatários e, por outro, para os seus autores”.²⁵ O sistema de direitos assegura a ligação entre a *soberania do povo* e os *direitos humanos*, assim como a *co-originariade* entre a autonomia privada e a autonomia pública. Deste modo, há uma diferença marcante entre o Panóptico e a esfera pública habermasiana, porquanto, no primeiro caso, encontramos uma técnica de poder e controlo disciplinares que procuram esbater, ou disseminar, os níveis públicos da estrutura social, obliterando, para isso, as fronteiras entre o âmbito público e o privado. Num contexto habermasiano, a classe burguesa predomina na esfera pública e exclui a esfera pública plebeia, que, num determinado sentido, foi abolida ou talvez *dissolvida* no curso do processo histórico.²⁶ Na génese da esfera pública burguesa, coloca-se a esfera pública literária, núcleo da actividade económica e cultural da sociedade civil e o confronto entre a publicidade própria e representativa das cortes feudais e a publicidade crítica e democrática nascida com o iluminismo.²⁷ De resto, é na última fase evolutiva da concepção habermasiana de publicidade — surgida a partir de meados do século XIX e referente à interpenetração supradita entre Estado e sociedade, i.e., entre público e privado, estabelecendo, assim, uma refeudalização da esfera pública — que mais incide e se assemelha o Panóptico. No entanto, embora Habermas não descreva os traços orwellianos do Panóptico, entende que à medida que as pessoas privadas se publicitam, a esfera pública enforma-se num fechamento privado. Do mesmo modo, também o debate crítico e racional do público se torna vítima dessa refeudalização e a discussão como forma de sociabilidade dá lugar ao fetichismo envolvente da comunidade por si só. Assim, a publicidade representativa, ao contrário de se reger pelo uso público da razão e por princípios de crítica, transparência e igualdade, não se institui como esfera social autónoma. Contrariamente, atribui estatuto social a um senhor, soberano ou líder, que representa ou personifica, no sentido teatral do termo, um poder transcendente, superior ou inacessível à esfera pública plebeia.²⁸ Por analogia, o carácter absolutista e disciplinado do Panóptico equipara-se à *aparência*, ao *poder público-burguês* do político que se faz representar não para o povo mas *perante* o povo e que se dota e é dotado de uma *aura* que pressupõe uma autoridade encenada e não efectiva. Este tipo de esfera pública insere-se, diz Habermas, no domínio privado, onde a autenticidade da esfera pública é constituída por pessoas privadas. Neste sentido, a experiência de uma privacidade orientada para um público é essencial à constituição da esfera pública política. Por seu lado, a publicidade, “enquanto consequência da definição constitucional da esfera pública e das suas funções”, tornou-se “o princípio organizacional

²⁵ Matos, Manuel João. *Moral e Direito em Kant e Habermas*. Ex-Libris, Lisboa, 2017, p. 104.

²⁶ Op. Cit., p. 17.

²⁷ *Ibidem*, p. 18.

²⁸ Paradigma semelhante ao absolutismo que Hobbes endossa ao papel do monarca.

dos procedimentos dos próprios órgãos do Estado”.²⁹ Assim se salienta a relação entre a transparência desta publicidade e as práticas parlamentares e judiciais, pois o carácter público das decisões parlamentares garante a sua influência junto da opinião pública e, outrossim, a relação entre os representantes e os eleitores como fracções do mesmo público, o que explica, *lato sensu*, os mecanismos e métodos comunicacionais de aproximação e interactividade entre o poder político e os eleitores. Segundo Habermas, o Estado e sua legitimação são influenciados indirectamente pela esfera pública. Mais, “antecipa, pela soberania popular, o que cabe à razão comunicativa fundar, pelo que a ética discursiva encontra-se [...] secundada por uma arquitectura democrática” e “a ideia dos direitos humanos e da soberania do povo determinam até hoje a auto-compreensão normativa de Estados de direito democráticos”.³⁰

Posto isto, tome-se a hipótese de um mundo panóptico de máxima eficácia, capaz de penetrar e de se instalar no proceder humano até ao limite da neurastenia, da acédia e da eupatia, de se estabelecer como prócer em todas as frentes e imos de poder, excluindo, com isso, os poderes executivo, legislativo e judiciário, tal como os direitos civis e humanos em prol de um desenvolvimento meramente técnico, económico e maquinal, um mundo de segurança, paz e tebaida perpétuas entre comunidades, de uma disciplina obnóxica, equitativa e universal, ligada à anatomia política de um Estado policial e policiado, organizado, centralizado. Partindo deste pressuposto, não serão o *ethos* global e a soberania popular passíveis de uma transformação segundo e apenas a presença do Panóptico? Não obstante a resposta a esta questão, é no âmbito da ética que a falibilidade destes mecanismos se verifica, visto a natureza humana, regida habitual e comumente por determinações quer racionais, quer emotivas, tende a embargar o estabelecimento absoluto do modelo panóptico. Por seu lado, Habermas parece responder indirectamente à questão, ao afirmar que, do ponto de vista da autonomia individual, as ideias modernas de auto-realização e auto-determinação não assinalam dois tópicos diferentes mas tipos diferentes de discurso, talhados conforme o sentido de questionamentos éticos e/ou morais.³¹ Habermas inverte a perspectiva do Panóptico, no sentido em que este deixa de estar *lá*, num *exterior* omnisciente e vigilante, passando, por sua vez, a submeter-se ao consenso constelar das autonomias supraditas. Se tal constelação “produz círculos cada vez maiores, sobre padrões de socialização dominantes, os discursos ético-existenciais ou clínicos tornam-se não somente possíveis como, também, num certo sentido, inevitáveis”³², o que permite que os comportamentos sociais e as tradições culturais sejam, cada vez mais, transpostas para discursos de auto-entendimento. No ideal de esfera

²⁹ Silva, Filipe Carreira da. *Espaço Público em Habermas*. Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2002, p. 24.

³⁰ Matos, Manuel João. *Moral e Direito em Kant e Habermas*. Ex-Libris, Lisboa, 2017, p. 104.

³¹ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade, Vol. I*. Tradução de Flávio Siebeneichler, Tempo Brasileiro, 1997, p. 129.

³² *Ibidem*, p. 170.

pública não há indícios de sujeição panóptica, mas um espaço onde toda a interação social originária de um exercício de não-violência pode ser entendida como a solução ao problema do consenso e da coordenação entre os actores intervenientes no espaço de acção comunicativa. Em suma, “a acção comunicativa depende, portanto, da utilização de uma linguagem orientada para a compreensão mútua”.³³ Ainda assim, Habermas coloca a possibilidade de poder falar-se de *exclusão* num sentido foucaultiano, sobretudo ao tratarem-se de grupos cujo papel é integrante na constituição de uma dada esfera pública. Por outro lado, defende que a *exclusão* ganha um sentido menos radical quando “nas mesmas estruturas de comunicação se formam, ao mesmo tempo, várias arenas nas quais, ao lado da esfera burguesa hegemónica, surgem outras esferas *sub-culturais* ou específicas de uma classe, com premissas próprias e não-negociáveis”.³⁴ Este tipo de esfera pública forma “o plano de fundo histórico para as formas modernas de comunicação pública”.³⁵ Neste sentido, uma das características da refeudalização tão cara e central à argumentação habermasiana alude à linguagem dos *mass media*: linguagem destituída de carácter crítico-racional e dominada pela lógica manipuladora das relações públicas.³⁶ Por seu turno, o raciocínio e a análise crítica, bem como a capacidade de questionar o poder instituído, têm-se convertido num consumo passivo “à medida que as leis do mercado, que governam a esfera privada do trabalho, passam também a dominar a esfera privada das pessoas privadas enquanto público”.³⁷ Em contrapartida, o carácter político de uma esfera pública literária perde para a sua *assimilação* no ciclo de produção e consumo modernos, isto é, “a emancipação torna-se impossível no contexto do consumismo cultural”, assim como o “raciocínio crítico das pessoas privadas enquanto público é impossível no quadro de uma indústria da cultura que impede a emancipação face às leis do mercado e promove a passividade crítica”.³⁸ Podemos então falar de dois grandes grupos sociais definidos pela sua relação com a cultura: os múltiplos e pequenos grupos de peritos incapazes de produzirem um discurso público e uma massa descomunal de consumidores acrílicos e passivos de cultura, sendo esta uma cultura de integração social, com a esfera pública a assumir-se como mero instrumento de propaganda e de legitimação do poder estabelecido. Isto significa que a democracia *formal* é favorecida em detrimento da democracia *material*, na medida em que, “como esvaziamento da esfera privada, a antiga

³³ Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Tradução de William Rehg, MIT Press, Cambridge, 1996, p. 18. “Communicative action, then, depends on the use of language oriented to mutual understanding”.

³⁴ Habermas, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações Sobre uma Categoria da Sociedade Burguesa*. Tradução de , UNESP, São Paulo, s. d., p. 41.

³⁵ *Ibidem*, p. 43.

³⁶ Este poder pode aliar-se ao Panóptico, nomeadamente à omnipresença gradual do poder mediático, que se alastra quer através da Internet, quer através da televisão.

³⁷ Silva, Filipe Carreira da. *Espaço Público em Habermas*. Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2002, p. 38.

³⁸ *Ibidem*, p. 38.

relação entre a esfera pública literária e a esfera pública política desaparece”.³⁹ Sobre, assim, uma esfera pública determinada pelo consumismo cultural e pela legitimação da soberania política em função de uma crítica sub-rogada pela manipulação. Esta esfera pública procura não diluir nem dividir, mas *distribuir* o poder num circuito fechado e restrito à participação popular. Nesta perspectiva, facilmente se entende que esta noção cristaliza um novo tipo de Panóptico mais próximo do de Bentham⁴⁰ que o de Foucault. No entanto, o que Habermas põe em causa é tão-só “o princípio ideal sobre o qual se funda a legitimidade da democracia liberal”, ou seja, “o princípio de publicidade crítica de uma esfera pública ancorada numa sociedade civil autónoma e fonte de uma opinião pública informada”.⁴¹ Com isto desaparece a possibilidade de consenso racional entre opiniões públicas discordantes, sendo o consenso substituído por uma unanimidade que acarreta escassas similaridades com uma ponderada troca de argumentos, perdendo-se o princípio constitutivo do carácter crítico da esfera pública e a sua função política original. É pois dever da esfera pública a recuperação da sua regência segundo o princípio da publicidade crítica, o qual deverá compreender “os partidos políticos, os meios de comunicação social e as associações de carácter público”.⁴² Para isso, o princípio de publicidade deve dirigir a ordem interna das instituições de modo a assegurar não só a existência de debates internos em função de critérios lógicos, como também a livre circulação de informação em função da orientação ética das actividades dos partidos, *mass media* e associações públicas, sobretudo no que diz respeito à influência que estas exercem junto e sobre o aparelho estatal. Tal como no Panóptico, mas com noção diferente de poder, Habermas idealiza uma esfera pública abrangente; uma sociedade global e globalizada que forma sobre si mesma um saber como uma consciência comum ou colectiva, cuja articulação com a noção de esfera pública se encontra no universo mediático da comunicação social. Esta reacção surge em função de “as diferenças e oposições estarem [...] tão minadas, e mesmo desmoronadas, que a crítica, na paisagem plana e pálida de um mundo totalmente administrado, calculado e atravessado por relações de poder, não pode mais divisar contrastes, matizes e tonalidades ambivalentes”.⁴³ “O aumento em reflexividade, em universalismo e em individuação que os núcleos estruturais do mundo da vida experimentam no curso da sua diferenciação não pode ser mais discreto como um crescimento nas dimensões da auto-relação de um sujeito”, ou seja, apenas “do ponto de vista da descrição própria à filosofia do sujeito, a racionalização social, o desdobramento do potencial racional da praxis social, pode ser

³⁹ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁰ Cf. nota 11 em 4.1.1.

⁴¹ *Op. Cit.*, p. 41.

⁴² *Ibidem*, p. 42.

⁴³ Habermas, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Lições*. Martins Fontes, São Paulo, 2000, p. 470.

representada como a *auto-reflexão* de um macro-sujeito social”.⁴⁴ A racionalização do mundo da vida implica a diferenciação e condensação simultâneas; a condensação da textura flutuante de uma teia de fios intersubjectivos que une ao mesmo tempo os componentes, cada vez mais distintos, da cultura, da sociedade e da personalidade, onde os meios universalistas que isolam os modos de ser individualistas estendem — “quanto mais abstractamente as estruturas diferenciadas do mundo da vida operam nas formas de vida cada vez mais particularizadas — o potencial racional da acção orientada para o entendimento”.⁴⁵ Por outro lado, cabe à esfera pública supervisionar o tratamento que o sistema político aplica aos problemas sociais e, além disso, enquanto rede comunicativa de informações e opiniões, cumpre-lhe filtrar e sintetizar fluxos comunicativos e pontos de vista tematicamente particulares. Todavia, é preciso não esquecer que a passagem de um espaço estrutural de interacções simples para a esfera pública faculta um crescente grau de abstracção, reflectida na passagem dos encontros físicos e intersubjectivos dos dialogantes para uma presença virtual de leitores, telespectadores e ouvintes, cuja ligação é garantida meramente pela acção dos meios de comunicação, algo largamente comprovável na actualidade mediática, que faz uso e norma de uma linguagem objectivante e manipuladora, porquanto instrumento de poder e forma de ideologia tecnocrática e panóptica⁴⁶. Ao contrário deste modelo, a relação entre a sociedade civil autónoma e a esfera privada impoluta alicerça-se num desígnio básico e decisivo: a existência de uma democracia determinada por uma cultura política liberal sob a égide da lei, pois só assim a lógica comunicativa pode ser preservada quer privada, quer publicamente.

Numa época onde a condição da linguagem e de manifestação da opinião pública se materializa globalmente num espaço virtual e mediático assumidamente caracterizado por *tiques* panópticos, o Panóptico incrementa-se, com maior ou menor sucesso, segundo o aval das massas. A realidade da esfera pública parece fomentar ou dar prioridade a relações de intersubjectividade estritamente venais e virtuais. Quer as elites, quer os círculos populares parecem aceitar em bloco “uma nova utopia científica [...], baseada na crença de que com a erradicação de estereótipos, fronteiras e políticas de exclusão, não haverá conflitos, [...] guerras, [...] discriminação”.⁴⁷ Nesta óptica, o Panóptico é uma

⁴⁴ *Ibidem*, p. 479.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 479.

⁴⁶ Como exemplo disso, o caso da cedência não-autorizada dos dados pessoais de 50 milhões de utilizadores da rede social *Facebook* à empresa *Cambridge Analytica*, em 2018, a fim de influenciar milhões de eleitores nas presidenciais norte-americanas. De salientar, também, as declarações polémicas e o exílio de Edward Snowden, antigo agente da CIA (Central Intelligence Agency) ao revelar inúmeras práticas de violação de privacidade por parte dos sistemas globais de vigilância levados a cabo pela NSA (National Security Agency), entre outros casos afins.

⁴⁷ Los, Maria. “Looking into the Future: Surveillance, Globalization and the Totalitarian Potential”, in *Theorizing Surveillance: the Panopticon and Beyond*, Willan Publishing, Portland, 2006, pp. 70-71. “The ultimate feature of the totalitarian domination is the absence of exit, which can be achieved temporarily by closing borders, but permanently only by a truly global reach that would render the very notion of exit

ramificação necessária da globalização, na medida em que “o último apanágio do domínio totalitário é a ausência de saída, que poderá ser alcançada provisoriamente através do encerramento de fronteiras mas apenas por um alcance verdadeiramente global que destituirá de sentido a própria noção de saída. Isto, por si só, justifica as questões sobre o potencial totalitário da globalização, tais como: poderá a lógica da globalização ser totalmente separada da lógica totalitária do controlo? De igual modo, será a abolição de fronteiras intrínseca e moralmente benévola enquanto símbolo das barreiras que desnecessariamente separam e excluem pessoas, ou será, antes e potencialmente, uma linha de resistência, refúgio e diferença que nos poderá salvar do abismo totalitário? O corolário destas questões responderá porventura à problemática globalista, pois “mina modelos políticos familiares, forçando tanto a democracia como o totalitarismo a procurarem novas formas de expressão política e novas instituições políticas meta-autoritárias”.⁴⁸

O Panóptico, como modelo sistémico e mutante do cenário político e social da actualidade, é o *habitat* do Prisioneiro distanciado da esfera pública habermasiana, das “velhas visões herdadas de constituição do Estado” e que parece corresponder “ao ritmo acelerado, à violência e à necessidade com que o novo paradigma global funciona”.⁴⁹ Além disso, o Panóptico define a mudança do paradigma social e cultural que a nova soberania imperial vem estabelecendo nos dias de hoje, sobretudo quando em causa está o papel da democracia como regime político dominante das nações ocidentais. Haverá pois necessidade deste tipo de controlo? Talvez o aumento vertiginoso da população mundial no período pós-guerra e sua relação com a exploração de recursos naturais, a estabilidade social e o bem-estar dos indivíduos⁵⁰ tenha suscitado uma tal necessidade. Com a diminuição de recursos disponíveis, a situação económico-social submete-se a provações e à precariedade, o que provoca um controlo apertado por parte dos governos centrais, obrigados a assumirem responsabilidades adicionais pelo bem-estar geral das populações. Para isso, elaboram planos rigorosos para enfrentar situações críticas e impõem restrições gradativamente maiores aos movimentos dos cidadãos. Em caso de agravamento das condições económicas e consequente agitação política ou social daí derivada, o governo intervém de modo a garantir a ordem pública e a sua própria autoridade.⁵¹ Este processo

meaningless. This in itself justifies questions about the totalitarian potential of globalization. Can the logic of globalization be fully separated from the logic of totalization of control? This also begs a question about the value of borders. Is abolition of borders intrinsically (morally) good, because they symbolize barriers that needlessly separate and exclude people, or are they potential lines of resistance, refuge and difference that may save us from the totalitarian abyss?”

⁴⁸ *Ibidem*, p. 71. “Undermines familiar political models, forcing both democracy and totalitarianism to seek new ways of political expression and new political institutions with meta-authority”.

⁴⁹ Hardt, Michael & Negri, Antonio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas, Record, Rio de Janeiro, 2001, pp. 25-26.

⁵⁰ Huxley, Aldous. *Regresso ao Admirável Mundo Novo*. Tradução de Luís Leitão, Antígona, Lisboa, 2014, p. 30.

⁵¹ *Ibidem*, p. 33.

lega a governantes e seus funcionários uma majoração de poder, assim como justifica, com o consenso das massas, a implementação de um sistema de controlo rigoroso e restrito em nome da segurança e do bem-estar comuns. Na ausência de uma tradição constitucional, não surpreende que esse poder acrescido possa ser exercido de modo ditatorial.⁵² No entender de Aldous Huxley, todos os países sobrepovoados e subdesenvolvidos do mundo submeter-se-ão num futuro próximo a um domínio totalitário de cariz comunista. A gerá-lo estarão os progressos técnicos que fomentamos e dos quais mais e mais dependemos. É pois difícil, ou impossível, prever um florescimento democrático numa tal sociedade. “À medida que os Pequenos desaparecem, o poder económico é exercido por cada vez menos pessoas”.⁵³

O Panóptico servirá convenientemente os interesses da, diz Huxley, Elite do Poder, cuja oligarquia totalitarista confere controlo ao Grande Capital e ao Grande Governo. Num futuro próximo, o homem será — senão o é já — prisioneiro do Leviatão tecnológico, na medida em que se condena ao predomínio deste sobre si mesmo. Têm larga expansão na vida pública “as receosas previsões de um futuro em que dominará o “estado de térmitas”, o alastramento das massas, a tele-direcção do cérebro, a personalidade e a decadência da cultura”.⁵⁴ “Se entendermos por técnica os meios e as capacidades pelas quais o homem põe a natureza ao seu serviço, descobrindo as suas qualidades e leis que aproveita e põe em jogo umas contras as outras, temos de admitir que, neste sentido de máxima generalidade, a técnica pertence à essência do homem”.⁵⁵ O progresso técnico, enquanto bem maior, tem permitido a censura e a vigilância no espaço público e virtual a cargo dos poderes técnico, político e económico. A técnica moderna desenvolveu “aparelhos de regulamentação” que, ignorando a sua relação isomórfica com os processos biológicos, só se confirmam *a posteriori* e criam, inconsciente e instintivamente, modelos de determinados processos vitais⁵⁶ que chegam a simular e a produzir simulacros da realidade objectiva. Spengler atribui um carácter fáustico à cultura técnica da modernidade, pois esta, a seu ver, é a mais poderosa, vibrante e trágica cultura das civilizações, mercê do “conflito latente e interior entre a intelectualidade que tenta a sua compreensão do todo e a sua alma profundamente enraizada”.⁵⁷ A tendência essencial desta cultura é a de “traduzir o mundo em sistemas lógicos e converter o movimento do universo em pensamentos extensivos e mecânicos”, assim como “definir na imagem visível do espaço todo um sistema ideal de acções finalizadas [...], atender aos modelos de uma mecânica universal em que as leis da casualidade respondem por um sistema possível de

⁵² *Ibidem*, p. 34.

⁵³ *Ibidem*, pp. 42-43.

⁵⁴ Gehlen, Arnold. *A Alma na Era da Técnica; Problemas de Psicologia Social na Sociedade Industrializada*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos, Livros do Brasil, Lisboa, s. d., p. 15.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 17.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 31.

⁵⁷ Spengler, Oswald. *O Homem e a Técnica*. Tradução de João Botelho, Guimarães Editores, Lisboa, 1993, p. 9.

processos funcionais e [...] aspirar ao fim supremo de conceber numa constância calculada as variáveis cósmicas do devir”.⁵⁸ Por intermédio da exploração da “imagem funcional de um universo lógico e teórico como desígnio de desencadear tendências unilaterais e controladas no acontecer dos fenómenos”, o homem sujeita estrategicamente à sua servência “os princípios de uma dinâmica susceptível de potenciar a sua acção sobre o ambiente que o rodeia”.⁵⁹ Esta ordenação fáustica, sistémica e mecanizada da sociedade leva ao entretenimento contínuo e à segurança extrema, viabilizados por meios tecnológicos em detrimento da conservação dos seus direitos constitucionais e democráticos, liberdades e garantias fundamentais. A normalização de uma linguagem e discurso de ódio em jeito de *novilíngua* orwelliana a cargo do Grande Governo, do Grande Capital e de acordo com o progresso tecnológico, implica a receptividade e a idolatria incondicionais dos seus utilizadores e conduz ao aprisionamento destes e à quebra de criatividade, originalidade e imaginação individuais, colmatadas, por sua vez, pela imagem idealizada de um estádio último e permanente da Humanidade, alicerçado no materialismo idóneo que a evolução técnica projecta e reserva para o futuro civilizacional.⁶⁰

Seja como for, “ainda que toda a confrontação com um problema gere a necessidade de criar uma técnica adequada”⁶¹, a falta de elemento orgânico na Inteligência Artificial impede-a de produzir algo verdadeiramente original. A sua programação e o seu *modus operandi* terão sempre como base e ponto de partida a perspectiva antropológica. O trunfo da sua evolução recai na exteriorização das suas funções e nas possibilidades sugeridas pelo vínculo transumanista, ou seja, o uso corrente do telemóvel e da Internet alterou profundamente as estruturas sociais e as faculdades psicofísicas do homem, quer ao nível dos instintos primários, quer ao nível dos estados neuronais. A maior parte da sociedade vive hoje refém de ecrãs e plataformas digitais onde tudo é o que parece e nada é de facto. O homem reduz-se aos seus apêndices tecnológicos, que estreitam o horizonte cognitivo e o modo de pensar. Em consequência disso, tendemos a aliar uma parte significativa do nosso bem-estar a tais dispositivos e a depender deles para pensar, agir e, não raras vezes, acreditar. A ausência de fisicalidade e contacto táctil nas relações humanas⁶² leva à atomização dos indivíduos e à cedência da sua autonomia a interesses do Grande Capital e do Grande Governo. O papel do Outro restringe-se à bidimensionalidade da sua imagem no ecrã, e as aplicações tecnológicas, além de descartarem o concurso de uma acção ética e moral, permitem, *sine die*, a organização e o manuseio da vida objectiva e a reconstituição virtual das mais desejadas e impossíveis quimeras humanas. As distopias fictícias do passado parecem, assim, concretizar-se na realidade mundana e o virtual do

⁵⁸ *Ibidem*, p. 11.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 11.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 38.

⁶¹ *Ibidem*, p. 41.

⁶² Patente no fenómeno crescente das videoconferências.

século XXI ameaça suplantar a importância da corporalidade em virtude do domínio latente, patente e conveniente do Leviatão tecnológico, cuja influência e intromissão na esfera privada dos indivíduos se acentua ao ponto de produzir uma adequação e um esbatimento das fronteiras que delimitam e separam a esfera privada da esfera pública. O próprio conceito ou ideia de privacidade poderá, com isso, mudar ou mesmo desaparecer. O Panóptico, em suma, é sintoma explícito de uma sociedade vigiada, controlada e organizada; de uma sociedade expropriada da virilidade e da violência edificadas na sua mais intrínseca substância. Muita da sujeição demográfica a este sistema prisional deve-se ao efeito dos *media*, responsáveis pelo tipo de prisioneiro que se segue.

4.1.2. O prisioneiro mediático

O sistema panóptico encontra eco nos sistemas mediático e digital, cuja propagação, regulação e ubiquidade se assemelham ao Panóptico. Esta relação sinérgica e simbiótica reflecte-se, desde logo, no uso manipulativo da linguagem e da imagética que a complementa e amiúde a omite por extrapolação, ou seja, a imagem recolhe a aquiescência e a predilecção das massas em detrimento da palavra e aprisiona-as de forma inconsciente e subliminar, pois sujeita-as a um processo transformativo que, como atesta Gustave Le Bon, se deve, primeiro, à destruição das crenças religiosas, políticas e sociais em que se enraízam todos os elementos da civilização, e, segundo, à “criação de condições de existência e de pensamento inteiramente novas como resultado das descobertas científicas e industriais modernas”.⁶³ A força e a preponderância da voz das massas, porquanto tirânica, permite a conquista de uma soberania acima de qualquer suspeita ou discussão. A massa, corpo de partes unidas na irracionalidade, dispõe-se e aveza-se à imagética e à propaganda mediáticas enquanto meios de entretenimento e de controlo, i.e., funcionam como os modernos *panem et circenses*. Segundo Le Bon, a criação e o rumo das civilizações assentam numa pequena aristocracia intelectual e nunca na multidão, cuja regra se rege pela barbárie. Em contrapartida, “uma civilização envolve regras fixas, disciplina, uma passagem do estado instintivo para o estado racional, uma reflexão sobre o futuro, um elevado grau de cultura — condições que as multidões, quando deixadas a si próprias, se mostram invariavelmente incapazes de realizar”.⁶⁴ A massa forma um corpo único, sujeito à lei da unidade mental e da uniformidade; uma mente colectiva que sente,

⁶³ Bon, Gustave Le. *The Crowd: a Study of the Popular Mind*. Dover Publications, Mineola, 2002, pp. ix-x. “The creation of entirely new conditions of existence and thought as the result of modern scientific and industrial discoveries”.

⁶⁴ *Ibidem*, p. xiii. “A civilisation involves fixed rules, discipline, a passing from the instinctive to the rational state, forethought for the future, an elevated degree of culture—all of them conditions that crowds, left to themselves, have invariably shown themselves incapable of realising”.

pensa e age diferentemente da consciência individual e isolada; uma entidade instintiva, inconsciente e irresponsável, à qual tudo se permite e é possível. Inclinação à credulidade e ao contágio, a massa *absorve* o indivíduo que nela se inclui; automatiza-o; embrutece-o. Tal permite maior susceptibilidade ao efeito imagético, que controla o pensamento e as crenças colectivas. As imagens, ao contrário da fala e da escrita como processos verbais e gramaticais de transmissão de informação e esclarecimentos, são a linguagem das massas. O propósito da linguagem, enquanto comando, é, por um lado, “*desencadear uma acção* em conformidade com uma intenção e com o tempo, o lugar e os meios disponíveis”, por outro, uma “acção colectiva combinada” pode definir-se sucintamente por “empreendimento”.⁶⁵ Sendo assim, os hábitos e opiniões das sociedades democráticas são manipulados por eufemismos linguísticos, imagens modificadas e demais estratégias de propaganda. Gostos, ideias, ideais e crenças são modelados e aceites pela mente colectiva, por poderes que mal conhecemos e estranhemos, poderes que compreendem os padrões mentais e sociais das massas.⁶⁶ A massa tende a aceitar, da parte de líderes e dos *media*, as provas e a demarcação de questões do âmbito público e um código normalizado de conduta social ao qual se conformam a maior parte do tempo, o que permite, por igual, a ordem e a organização sociais. A propaganda é “o braço executivo do governo invisível, [...] o mecanismo pelo qual as ideias são divulgadas em grande escala [...], no sentido lato de um esforço organizado para difundir uma crença ou doutrina particular”.⁶⁷ Embora hoje se lhe atribua um significado pejorativo, a propaganda só se corrompe e torna repreensível quando os seus autores a divulgam consciente e deliberadamente como mentira ou a usam para prejuízo do bem comum.⁶⁸ Assim como a propaganda moderna “é um esforço consistente e duradouro para criar ou moldar eventos que influenciem as relações do público com empresas, ideias ou grupos”⁶⁹, assim a pronta troca de ideias e informação através da internet facilita a aproximação e a reunião de um sem-número de seguidores unidos por gostos, ideologias e opiniões comuns, logo susceptíveis à propaganda, ao controlo e à manipulação *en masse*. Estes grupos, apesar da oportunidade de pertencerem a uma comunidade virtual e o desejo de nela participarem, assumem uma “ilusão de individualidade”, visto que, na verdade, “estão em grande medida desindividualizados”.⁷⁰ A sua correspondência evolui para algo semelhante à

⁶⁵ Spengler, Oswald. *O Homem e a Técnica*. Tradução de João Botelho, Guimarães Editores, Lisboa, 1993, pp. 78-79.

⁶⁶ Bernays, Edward L.. *Propaganda*. Liveright Publishing Corporation, New York, 1936, pp. 9-10.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 20. “Propaganda is the executive arm of the invisible government, [...] the mechanism by which ideas are disseminated on a large scale [...], in the broad sense of an organized effort to spread a particular belief or doctrine”.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 22.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 25. “Modern propaganda is a consistent, enduring effort to create or shape events to influence the relations of the public to an enterprise, idea or group”.

⁷⁰ Huxley, Aldous. *Regresso ao Admirável Mundo Novo*. Tradução de Luís Leitão, Antígona, Lisboa, 2014, p. 44.

uniformidade, o que a incompatibiliza com a ideia e a noção comuns de liberdade. Huxley apelida esta volição de Vontade de Ordem, acrescentando que:

“A redução teórica de uma multiplicidade difícil de gerir a uma unidade compreensível transforma-se na redução prática da diversidade humana à uniformidade sub-humana, da liberdade à servidão. Em política, o equivalente de uma teoria científica ou sistema filosófico plenamente desenvolvidos é uma ditadura totalitária. Em economia, o equivalente de uma obra de arte é uma fábrica a funcionar sem incidentes, em que os trabalhadores se encontram bem adaptados às máquinas. A Vontade de Ordem pode converter em tiranos os que apenas pretendem pôr cobro à confusão. Utiliza-se a beleza da ordem para justificar o despotismo”.⁷¹

O indivíduo personificado, na sua condição prisioneira de tipo mediático e digital, é vítima e alvo dessa organização totalitária porquanto massificada e panóptica. A sua criatividade é por isso sufocada e vê eliminada a sua própria possibilidade de liberdade, visto estar continuamente ocupado com distrações que funcionam como instrumentos políticos, no sentido em que o alienam da realidade política e social em que se insere. Este *modus vivendi*, abstracto e impessoal, faz com que os indivíduos não se relacionem “enquanto personalidades integrais, mas como personificações de funções económicas ou, quando não [...] [em trabalho], como irresponsáveis à procura de entretenimento”.⁷² Em face disto, os indivíduos tendem ao isolamento e à desvalorização de si mesmos e dos outros; a sua existência perde finalidade ou sentido. Como alega Huxley:

“Na sua propaganda, os ditadores dos nossos dias confiam sobretudo na repetição, na supressão e na racionalização — a repetição de slogans que eles querem fazer aceitar como verdades, a supressão de factos que pretendem que sejam ignorados e o desencadeamento e racionalização de paixões susceptíveis de serem utilizadas no interesse do Partido ou do Estado. Quando a arte e a ciência da manipulação vierem a ser mais bem compreendidas, os ditadores do futuro aprenderão a combinar estas técnicas com as distrações incessantes que, no Ocidente, ameaçam agora afogar num mar de irrelevância a propaganda racional indispensável à manutenção da liberdade do indivíduo e à sobrevivência das instituições democráticas”.⁷³

Pelo contrário, só o homem vigilante e constante e inteligentemente no presente pode conservar a sua liberdade e aspirar a governar-se a si próprio democraticamente.⁷⁴ É livre quem percebe como evitar a ordem e não aquele que posteriormente se liberta dela.⁷⁵

⁷¹ *Ibidem*, p. 46.

⁷² *Ibidem*, p. 47.

⁷³ *Ibidem*, p. 62-63.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 62.

⁷⁵ Canetti, Elias. *Massa e Poder*. Tradução de Paulo Osório de Castro & Jorge Telles de Menezes, Cavalo de Ferro, Lisboa, 2014, p. 369.

Em todo o caso, o homem, ser animal e biológico, “é moderadamente gregário e não completamente social”, apto a reter os padrões influentes de um determinado grupo e a criar não um organismo social mas tão-só uma ordem ou organização.⁷⁶ Os *media*, um dos mais influentes ramos do poder social, manipulam a linguagem a fim de criar uma nova ética social, que, por sua vez, substitui o sistema ético tradicional, no qual o valor do indivíduo supera o colectivo. As palavras-chave e a propaganda desta nova ética compreendem, na actualidade, desinformação, *fake news*, *memes*, eufemismos politicamente correctos, os fenómenos *woke* e *cancel culture*, populismo político, *slogans* e frases feitas, *fact-checking* e demais neologismos e argumentos utilizados e repetidos *ad nauseum*⁷⁷ — elementos de uma, diz Huxley, “conformidade dinâmica”, instigada como peça de maquinaria social por um sentimento de forte lealdade ao grupo, pela obstinação de um indivíduo se sujeitar ao colectivo e de pertencer e obedecer cegamente à ordem e à organização do todo social. O indivíduo tem, aqui, um valor meramente instrumental e só o atinge promovendo o bem-estar comum do colectivo em que se insere. A esta descrição podem associar-se as mais famosas e eficientes ditaduras da história, que, vendo bem, poderão ser (re)implementadas na actualidade com muito menos violência. A isso serve a engenharia social, análoga ao desafio da engenharia técnica da primeira metade do século XX, era dos engenheiros técnicos, sendo a segunda metade a era dos engenheiros sociais e o século XXI a dos “Administradores Mundiais, do sistema científico de castas e do Admirável Mundo Novo”.⁷⁸ Huxley, de certo modo, partilha da visão jüngeriana sobre a técnica, mas, ao contrário deste, dá um passo adiante, ao pressupor um cenário futuro composto de questões delicadas e prementes que põem em causa o papel dos engenheiros sociais, cujas teorias, se tornadas leis autoritárias e levadas à prática, justificarão a manipulação dos seres humanos. À dinâmica de tal sociedade corresponde, de certo modo, o feudalismo medieval, compreendido de “uma enorme frustração crónica, infelicidade aguda e um rancor violento contra o rígido sistema hierárquico, que não consentia nenhum movimento de ascensão vertical na escala social” e restringia horizontalmente no espaço os homens presos à terra.⁷⁹

No que respeita à propaganda, o seu uso obedece a fundo a todos os meios técnicos à sua disposição. Assim foi com os totalitarismos do passado, assim será com os do porvir, com a agravante de estes poderem vir a beneficiar de novas descobertas técnicas e a dotar-se de melhores meios para se estabelecerem, tanto mais que a arte do controlo mental sob

⁷⁶ Op. Cit., p. 47.

⁷⁷ Huxley, citando William Whyte e o seu *The Organization Man* (Cf. 4.1.4), dá-nos exemplos, a saber: “ajustamento”, “adaptação”, “comportamento socialmente orientado”, “sentido de pertença”, aquisição de competências sociais”, “trabalho de equipa”, “vida em grupo”, “lealdade ao grupo”, “dinâmica de grupo”, “pensamento de grupo” e “criatividade de grupo” — mostrando, com isso, a pretensão básica de se valorizar e colocar o todo social acima das partes individuais.

⁷⁸ Huxley, Aldous. *Regresso ao Admirável Mundo Novo*. Tradução de Luís Leitão, Antígona, Lisboa, 2014, p. 51.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 52.

a forma de manipulação da opinião pública é cada vez mais uma realidade científica. O fluxo influente dos *media* e das redes sociais pode, de facto, agregar e cimentar um colectivo, transformá-lo num culto, ou, antes, num “clericalismo sem cristianismo”, doutrinado com a mesma disciplina de uma ordem monástica, “não em nome de Deus ou para atingir a salvação pessoal, mas em nome do Estado e para maior glória e poder do demagogo convertido em Chefe: eis o objectivo para o qual [deve conduzir] a mobilização sistemática das massas”⁸⁰, sobretudo porque “a santidade não se mede pela grandeza de uma divindade, mas pela teimosia de uma alma que por ela se sacrifica, [visto não se poder] lutar contra o que alma escolhe”.⁸¹ A propaganda instiga a vontade de sacrifício individual e, segundo Edward Bernays, altera a imagem mental que o indivíduo faz do mundo. “A opinião reflecte uma tendência que é indubitavelmente real”.⁸² A propaganda moderna compreende “não apenas o indivíduo e a mente da massa por si só, mas também, e especialmente, a anatomia da sociedade, com as suas formações de grupo interligadas e lealdades. Ela vê o indivíduo não só como uma célula no organismo social, mas também como uma célula organizada na unidade social”.⁸³ Um governo, além do seu regime político, depende da anuência da opinião pública para consolidar o sucesso dos seus esforços e só o é realmente em virtude da aquiescência pública. Contudo, a propaganda, como qualquer ciência social, nunca terá o rigor de uma ciência exacta pela simples razão de ter no ser humano o seu objecto de estudo. A própria ciência histórica, se baseada no testemunho e na opinião das massas ou na visão de um único historiador, é inconclusiva, facciosa, e dificilmente conservará, nestas circunstâncias, a memória factual de qualquer evento, excepto a de mitos e lendas⁸⁴, quando mais se o registo histórico se limitar ao suporte informático ou digital, suprimindo-se, assim, a arquivagem física de documentos (manuscritos, livros impressos, fotografia e filme em película, etc.) e permitindo-se a reescrita da história num sentido orwelliano, ou seja, quem controlar o passado, controlará o futuro, e quem controlar o presente, controlará o passado.

O prisioneiro mediático, enquanto cativo e desmoralizado pelo vórtice dos *media* e das redes sociais, submetido à tecnocracia e ao controlo e manipulação da opinião pública, e bebendo em exclusivo da tendenciosa fonte *wikipediana* do saber, predispõe-se a opiniões extremas, à primazia das emoções sobre a razão, à intolerância ao Outro e a qualquer parecer e debate contraditórios à sua própria opinião. A acumulação de amigos e

⁸⁰ *Ibidem*, p. 68.

⁸¹ Gombrowicz, Witold. *Diário (1953-1958): Vol. I*. Tradução de Teresa Fernandes Swiatkiewicz, Antígona, Lisboa, 2021, p. 232.

⁸² Bernays, Edward L.. *Propaganda*. Liveright Publishing Corporation, New York, 1936, p. 26. “The opinion reflects a tendency that is undoubtedly real”.

⁸³ *Ibidem*, p. 28. “It takes account not merely of the individual, nor even of the mass mind alone, but also and especially of the anatomy of society, with its interlocking group formations and loyalties. It sees the individual not only as a cell in the social organism but as a cell organized into the social unit”.

⁸⁴ Bon, Gustave Le. *The Crowd: a Study of the Popular Mind*. Dover Publications, Mineola, 2002, pp. 20-21.

seguidores através da interconexão e comunicação digital totais não viabiliza o encontro com o diferente, mas sim a positividade do idêntico e a negatividade do outro, representando um grau zero do social.⁸⁵ Já que o numérico do digital perpetua o idêntico e vulgariza a experiência do acontecimento, tudo se torna numerável e comparável.⁸⁶ A eliminação actual da negatividade em sociedade promove a perda da relação com o conflito; constrói uma sociedade maquinal que ou funciona, ou avaria.⁸⁷ O domínio deste sistema global açambarca valores universais em seu proveito, explorando a própria liberdade em função de cada um passar a explorar-se voluntariamente a si mesmo, imaginando que se está a realizar.⁸⁸ A adição às *selfies* é exemplo disso — “marcha no vazio de um eu narcísico que ficou só”. À custa de um vazio interior, o sujeito tenta debalde *produzir-se a si mesmo*, quando, no fundo, só reproduz o vazio ou a forma e a sensação do seu vazio, em tudo contrário ao salutar amor de si mesmo. A própria *diversidade* social dos nossos dias apenas permite diferenças que se conformem com o sistema e “representa uma alteridade que se tornou consumível. [...] Graças a uma pluralidade aparente e superficial, deixamos de nos aperceber da violência sistémica do idêntico; o eu autêntico [...] *assume a forma de uma mercadoria*: realiza-se consumindo”.⁸⁹ Através disso, o Prisioneiro perde a distância protectora que o resguarda do mundo. “Tudo se mistura com tudo e as fronteiras entre o dentro e o fora tornam-se [...] cada vez mais permeáveis”. Por tal razão, ele é sitiado por *paredes invisíveis* que lhe instigam uma liberdade aparente; estranha-se a si mesmo no mundo e entre os homens à custa da hipercomunicação, que destrói tanto o *tu* como a proximidade e substitui as relações por conexões, bem como implica uma falta de distância que expulsa a proximidade. Esta liberdade esconde uma dominação neoliberal, no sentido em que esta se consome no momento em que coincide com a liberdade, cujo sentimento correspondente se revela fatídico ao inviabilizar qualquer tipo de resistência e revolução. O paradigma da ordem digital, ao produzir-se no decurso de processos de auto-otimização e auto-realização, acarreta uma nova forma de alienação destrutiva, uma *alienação de si mesmo*⁹⁰, uma descorporalização crescente do mundo e da comunicação. O meio digital é, como o Panóptico, um *meio sem olhar* e sem o contrapeso de outro olhar, um meio que não distingue centro e periferia, uma vigilância mais eficaz porquanto sem perspectiva, feita em todos os lados e por dentro, onde os pensamentos se subtraem ao olhar e os *big data* funcionam sem pontos cegos e sem a necessidade de ver. A falta de um olhar repressivo provoca a liberdade enganadora e exploratória do digital, onde o

⁸⁵ Han, Byung-Chul. *A Expulsão do Outro: Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje*. Tradução de Miguel Serras Pereira, Relógio d'Água, Lisboa, 2018, p. 11.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 13.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 34.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 24.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 38-39.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 50.

Prisioneiro, por não se sentir vigiado, se despe voluntariamente.⁹¹ De igual modo, a hipercomunicação reprime os espaços livres de silêncio e solidão, espaços únicos que oferecem a possibilidade de dizer coisas que realmente merecem ser ditas. “A linguagem sobe a partir de um silêncio. Sem silêncio, a linguagem torna-se ruído”.⁹² Assistimos, assim, à degradação do outro como espelho do nosso ego e centro da nossa atenção — tudo se reduz a uma auto-produção e a uma competição impiedosa em torno da atenção. O outro perde o seu mistério e submete-se “à teleologia do proveito, do cálculo económico e da valoração”.⁹³ A Internet torna-se “uma caixa de ressonância do eu isolado” e degrada o espaço de acção comum e comunicacional. O Eu, além de se publicitar a si mesmo, não espera, nem escuta ou tampouco aquiesce na realidade; aceita a totalização do seu tempo, da sua produção e de todas as dimensões vitais; a permuta de um tempo de festa e nupcial por um tempo de detenção de si mesmo e de exploração total do homem. Em boa verdade, somos invadidos privada e publicamente por uma razia obscena de imagens e uma sobrecarga de informação que sobre-estimulam e alteram os nossos padrões de comportamento. O homem moderno, por culpa desse sobre-estímulo, assemelha-se a um prisioneiro político sob tortura, sobretudo por atingir um ponto de saturação e de ruptura traduzido com frequência pelo domínio do *stress* e de outros comportamentos psicóticos. Parte da actual tecnocracia mediática parece consistir na aplicação de uma dose apropriada de conteúdos *stressantes* durante um certo período de tempo, por forma a que o sujeito-prisioneiro, sob efeito de um condicionamento pavloviano, se torne anormalmente sugestionável e que “aquilo que [apreende e aprende] sob *stress* [permaneça] parte integrante da sua maneira de ser”⁹⁴, contanto que seja condicionado por meio de uma indução deliberada e baseada no medo, na raiva ou na ansiedade. Se a intensidade destas emoções se mantiver, o cérebro, a dada altura, “entra em greve” e permite que lhe implementem novos padrões de comportamento. A eficácia da propaganda, quer política, quer religiosa, depende, pois, dos métodos usados e não apenas das doutrinas professadas, sejam estas verdadeiras ou falsas, sãs ou danosas. Em suma: a maioria das pessoas, em condições favoráveis, pode ser convertida a qualquer coisa⁹⁵ e a influência mediática e digital pode tornar-se uma tortura cerebral ou lavagem ao cérebro que induz no indivíduo uma sensação pavloviana de frustração, desespero e ansiedade.

A constância das imagens técnicas indica o rumo de uma sociedade totalitária, centralmente programada, de receptores de imagens e funcionários de imagens, bem como uma “sociedade telemática e dialogante de criadores de imagens e colecionadores de

⁹¹ *Ibidem*, p. 62.

⁹² *Ibidem*, p. 76.

⁹³ *Ibidem*, p. 84.

⁹⁴ Huxley, Aldous. *Regresso ao Admirável Mundo Novo*. Tradução de Luís Leitão, Antígona, Lisboa, 2014, p. 90.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 93.

imagens”.⁹⁶ O mundo — ao contrário do mundo enquanto linha, processo, acontecimento — apresenta-se hoje, diz Vilém Flussen, como plano, cena, contexto.⁹⁷ A produção actual de imagens técnicas processa-se no campo virtual, onde “os elementos pontuais não são, em si, algo, mas apenas [a base na] qual algo pode surgir acidentalmente”.⁹⁸ O material virtual deste universo emergente enforma o nosso próprio ser e pode entender-se num horizonte virtual de necessidade e impossibilidade. Palavras como “verdade” e “falsidade” passam a designar limites inalcançáveis e a distinção ontológica dá-se, acima de tudo, entre o mais ou o menos provável. Dito de outro modo, de pouco vale questionar a facticidade ou a verdade das imagens técnicas, mas sim e apenas o quão prováveis são, visto que “quanto menos prováveis são, tanto mais se mostram informativas”.⁹⁹ A imagem técnica, a bem dizer, é um “acidente programado”. A liberdade que as acompanha consiste no premir das teclas da máquina, acção que concentra na ponta dos dedos toda a existência do homem moderno. Teclar é o gesto da publicação “interior” do humano, “da liberdade política no sentido exacto do termo”.¹⁰⁰ As teclas, quer na esfera pública, quer privada, são o grilhão do Prisioneiro, porquanto a sincronização de ambas as esferas problematiza a sua distinção. Por outras palavras, em que sentido é “privado” o espaço receptor onde se tecla, quando, na verdade, esse espaço se abre a emissões invasoras? “As teclas sincronizadas [barram] os limites entre o público e o privado e [obrigam-nos] a substituir as categorias históricas por outras”.¹⁰¹ A sociedade *teclante* tem como forma insuspeita de liberdade a deliberação no interior de um programa — forma que se transforma numa escravidão dialecticamente total e totalitária em que ninguém se ressentia da sua prisão domiciliária.¹⁰² As imagens técnicas criam uma nova estrutura social; uma “sociedade informática” que ordena as pessoas em torno de imagens e que exige uma nova focagem sociológica com base em novos critérios de classificação social. Ao contrário dos clássicos “família”, “povo” ou “classe”, temos “telespectadores”, “jogadores de computador”, “público de cinema”. Os objectos culturais, antes explicáveis em função dos homens que os produzem e consomem, passam a explicar os homens em função do quanto os programam. O movimento desta sociedade é profunda e totalmente centrípeta, não centrífuga. A história, por seu lado, torna-se um espectáculo, e o acontecimento, um programa onde tudo só acontece diante e em função da presença de câmaras. Nesta “pós-história”, os actos não pretendem contrariar o mundo a fim de o modificar mas sim a imagem, de maneira a mudar e a programar o receptor da imagem.

⁹⁶ Flussen, Vilém. *O Universo das Imagens Técnicas*. Annablume & Imprensa Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012, p. 12.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 15.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 29.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 30.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 46.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 47.

¹⁰² *Ibidem*, p. 49.

Flussen situa aqui o fim da história, a partir do qual tudo é um espectáculo repetível a que o homem assiste como prisioneiro fixo ao grillão das teclas e ante as imagens-sombra da sua nova caverna platónica; um ser enleado na voragem do eterno retorno das imagens que acumulam eventos a fim de recordá-los *ad aeternum* e em programas de vida.¹⁰³ Todavia, a influência do espectáculo imagético só influencia as massas se assumir uma forma absoluta, intransigente e simples. Pode, ainda, apresentar-se sem vínculo de afinidade ou ordem, o que explica que a sua contraditoriedade seja aceite pelas massas. Para mais, “por detrás do barroco das imagens, esconde-se a eminência parda da política”. A simulação imagética, “naquilo em que se opõe à representação, [...] parte do princípio de equivalência do signo do real, [...] da negação radical do signo como valor, [...] do signo como reversão e aniquilamento de toda a referência”.¹⁰⁴

Jean Braudillard aponta a imagem como, em primeiro lugar, reflexo e máscara deformadora da realidade profunda, em segundo lugar, como ausência desta realidade, e, por último, como o próprio simulacro puro da realidade. A escolha da imagem em detrimento da coisa real e o cúmulo da sua representação afasta da realidade o que é directamente vivido. Guy Debord, por seu turno, afirma que a realidade, porque vivida parcialmente, “desdobra-se na sua própria unidade geral enquanto pseudo-mundo *à parte* [e] objecto de [...] contemplação”.¹⁰⁵ O espectáculo imagético “é uma visão do mundo que se objectivou, [...] é o coração do irrealismo da sociedade real”.¹⁰⁶ Dada a inversão de sentido do mundo, o verdadeiro passa a ser um momento do falso e o espectáculo imagético surge como algo “indiscutível e inacessível, [...] [como] um adorno indispensável dos objectos [...] produzidos, [como] uma exposição geral da racionalidade do sistema e sector económico avançado que modela directamente uma multidão crescente de imagens-objectos, [...] [como] a *principal produção* da sociedade actual, [...] [como] a economia desenvolvendo-se por si própria, [como] o reflexo fiel da produção das coisas e a objectivação infiel dos produtores”.¹⁰⁷ A vista torna-se o sentido humano privilegiado, o mais abstracto, mistificável, que corresponde à abstracção generalizada da sociedade actual. A realidade individual torna-se social, passa a depender directamente do poder social, a ser moldada por este. “Somente naquilo em que ela *não é* lhe é permitido aparecer”.¹⁰⁸ “A sua cisão generalizada é inseparável do Estado moderno, isto é, da forma geral da cisão na sociedade, produto da divisão do trabalho social e órgão da dominação

¹⁰³ *Ibidem*, p. 81.

¹⁰⁴ Braudillard, Jean. *Simulacros e Simulação*. Tradução de Maria João da Costa Pereira, Relógio d'Água, Lisboa, 1991, p. 13.

¹⁰⁵ Debord, Guy. *A Sociedade do Espectáculo*. Tradução de Francisco Alves e Afonso Monteiro, Antígona, Lisboa, 2012, p. 9.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 10.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 12.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 13.

de classe”.¹⁰⁹ Assim, “a alienação do espectador exprime-se no facto de que vive menos quanto mais contempla e compreende menos a sua existência e o seu próprio desejo quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade”. Mais ainda: “a exterioridade do espectáculo em relação ao homem activo revela-se no facto de os seus próprios gestos já não serem seus, mas de um outro que lhes representa. Eis porque o espectador não se sente em casa em nenhum lugar, porque o espectáculo [das imagens] está em toda a parte”.¹¹⁰ Theodor Adorno, por seu lado, defende que a indústria cultural priva os seus consumidores do que continuamente lhes promete. O assalto ao prazer que a acção e a apresentação emitem é indefinidamente retardado. A promessa a que na realidade o espectáculo se reduz significa malignamente que não se chega ao *quid*, pois ao desejo suscitado pelo esplendor imagético serve-se apenas o elogio da rotina opaca da qual se pretendia escapar.¹¹¹ A própria conversão gradual da política em espectáculo — populista, mediático ou de puro entretenimento — reflecte essa asserção. Para isso muito contribui o facto de os meios de comunicação social dos países onde os recursos de poder recaem na burocracia estatal servirem uma elite dominante. Neste sentido, Noam Chomsky afirma que:

“É muito mais difícil ver um sistema de propaganda a funcionar onde os meios de comunicação social são privados e a censura formal está ausente. Isto é especialmente verdade quando os meios de comunicação social competem activamente, atacam e expõem periodicamente a má-fé corporativa e governamental, e se retratam agressivamente como porta-vozes da liberdade de expressão e do interesse geral da comunidade. O que não é evidente (e permanece) é a natureza limitada de tais críticas, bem como a enorme desigualdade no comando dos recursos e o seu efeito tanto no acesso a um sistema privado de meios de comunicação social como no seu comportamento e desempenho. Um modelo de propaganda centra-se nesta desigualdade de riqueza e poder e nos seus efeitos a vários níveis nos interesses e escolhas dos meios de comunicação social de massas. Traça as vias pelas quais o dinheiro e o poder são capazes de filtrar as notícias aptas a imprimir, marginalizar a dissidência, e permitir ao governo e aos interesses privados dominantes fazer chegar as suas mensagens ao público”.¹¹²

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 15.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 18.

¹¹¹ Adorno, Theodor. *Indústria Cultural e Sociedade*. Tradução de Juba Elisabeth Levy, Paz e Terra, São Paulo, 2009, p. 21.

¹¹² Herman, Edward S. & Chomsky, Noam. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. Patheon Books, New York, s. d., pp-1-2. “It is much more difficult to see a propaganda system at work where the media are private and formal censorship is absent. This is especially true where the media actively compete, periodically attack and expose corporate and governmental malfeasance, and aggressively portray themselves as spokesmen for free speech and the general community interest. What is not evident (and remains) is the limited nature of such critiques, as well as the huge inequality in command of resources, and its effect both on access to a private media system and on its behavior and performance. A propaganda model focuses on this inequality of wealth and power and its multilevel effects on mass-media interests and choices. It traces the routes by which money and power are able to filter out the news fit to print, marginalize dissent, and allow the government and dominant private interests to get their messages across to the public”.

O domínio das elites sobre os meios de comunicação social e os conteúdos apresentados pelos profissionais da imprensa são de tal modo filtrados que estes, ainda que íntegros e voluntariosos, se convencem da objectividade e imparcialidade da informação noticiada. As restrições dos filtros a que se sujeitam são de tal modo poderosos e tão fundamental e perfeitamente incorporados no sistema que a escolha de alternativas a tais notícias dificilmente se viabiliza.¹¹³ Sem este ou qualquer outro tipo de censura, a propaganda no sentido restrito do termo é praticamente impossível. Para a conduzir deve haver uma barreira entre o público e o acontecimento; o acesso à realidade de determinada situação deve ser limitado de modo a atribuir-se-lhe um pseudo-ambiente desejável. Ninguém senão aqueles com interesse directo e acesso a um determinado evento podem conceber e dirigir o fito do olhar e do pensamento dos receptores dessa informação.¹¹⁴ Por tal motivo, grande parte dos factos noticiados pela comunicação social são raramente simples ou óbvios. Para além disso, sujeitam-se a triagens, opiniões e aos critérios dos financiadores e publicitários de cada agência de comunicação ou noticiosa. Em resultado disso, a escolha de imagens e notícias regula-se em conformidade com a opinião e o escrutínio do público-consumidor e das audiências, fazendo com que o conhecimento dos factos da vida moderna não prime pela espontaneidade e pela realidade objectiva da sua ocorrência, mas, em vez disso, pela sua avaliação e formulação a cargo das partes interessadas e só depois através da sua transmissão pública.¹¹⁵

Por outro lado, a abundância de informação e dos meios de comunicação social como resultado da revolução das comunicações tem sido causada por um enorme e rápido aumento da produtividade derivada da tendência moderna para a miniaturização e informatização tecnológicas. “O custo unitário de produção e transmissão de informação diminuiu, levando a um crescimento exponencial da oferta de certos meios e tipos de comunicação, especialmente nas telecomunicações e radiodifusão. Os meios de comunicação escritos e de correio tornaram-se relativamente mais caros, embora a oferta tenha crescido juntamente com a actividade económica. A capacidade de produzir informação ultrapassou em muito a capacidade humana de a receber e processar, o que levou a um excesso de oferta e, por vezes, a uma "sobrecarga" e a uma ineficiência organizacional e pessoal”.¹¹⁶ Pensando bem, “sociedade da informação” não é sinónimo de

¹¹³ *Ibidem*, p. 2.

¹¹⁴ Lippman, Walter. *Public Opinion*. Transaction Publishers, New Brunswick, 1998, pp. 43-44.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 345.

¹¹⁶ McQuail, Denis & Windahl, Sven. *Communication Models: for the Study of Mass Communications*. Routledge, New York, 2013, pp. 202. “The information and media 'abundance' which is one result of the communications revolution has been mainly caused by an enormous and very rapid increase in productivity as a result of miniaturization and computerization. The unit cost of production and transmission of information has fallen, leading to an exponential growth of supply of certain media and types of communication, especially in telecommunications and broadcasting. Print and mail media have become relatively more expensive, although supply has also grown along with economic activity. The capacity to produce information has far outstripped the human capacity to receive and process information. This has led to oversupply and sometimes to 'overload' and to organizational and personal inefficiency”.

“sociedade informada”. A necessidade desta exige um melhor desenvolvimento da motivação e do potencial de comunicação humana. Não obstante, o excesso de oferta informativa actual pode ser visto de forma positiva, na medida em que há mais escolha de informação, a menor custo, e mais possibilidades de acesso a canais de comunicação, além de que o crescente excesso de oferta sobre a procura não implica inconveniências de maior e pode ser progressivamente corrigido por um fluxo de comunicação mais interactivo e equilibrado por melhorias na gestão da informação (armazenamento, substituição, acesso, etc.).¹¹⁷

Regra geral, o fenómeno mediático actual está sujeito a um movimento de *banalização*; não só através de uma sobrecarga informativa e imagética, mas também através do estatuto de *vedeta*, que mais não é senão a “representação espectacular do homem vivo”, ou a “especialização do vivido aparente, o objecto da identificação na vida aparente, sem profundidade”; o contrário ou o inimigo do indivíduo tanto em si próprio como nos outros; uma representação espectacular que renuncia a qualidade autónoma “para se identificar com a lei geral da obediência ao curso das coisas”¹¹⁸; uma “*falsificação da vida social*”¹¹⁹ que, ao mesmo tempo, revela uma natureza absolutamente dogmática sem que, com isso, assente num dogma sólido. Essa *banalização* reflecte-se no espaço unificado pela produção capitalista, unificação ilimitada às sociedades exteriores e processada de forma extensa e intensiva.¹²⁰ A unidade irreal do espaço social é “a máscara da divisão de classes sobre a qual assenta a unidade real do modo de produção capitalista. [...] O que faz o poder abstracto da sociedade faz a sua *não-liberdade* concreta”.¹²¹ O indivíduo, preso nesta dinâmica social em que “a realidade do tempo foi substituída pela *publicidade* do tempo”¹²² e por uma falsa consciência do tempo histórico, imobiliza-se no “centro falsificado do movimento do seu mundo”¹²³ tanto como prisioneiro como espectador, desperdiçando o viver real da vida ao ponto de não reconhecer conscientemente uma passagem para a sua realização e para a sua morte.

Apesar de tudo, o sistema supradito pode significar o fim do Panóptico, visto que “o olhar mediático não é fonte de um olhar absoluto e o ideal de controlo já não é o da transparência”. Assim, “já não há sujeito, nem ponto focal, já não há centro nem periferia, [...] já não há violência nem vigilância: apenas a informação, virulência secreta, reacção em cadeia, implosão lenta e simulacros de espaços onde o efeito do real ainda vem

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 204.

¹¹⁸ Debord, Guy. *A Sociedade do Espectáculo*. Tradução de Francisco Alves e Afonso Monteiro, Antígona, Lisboa, 2012, pp. 35-36.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 40.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 107.

¹²¹ *Ibidem*, p. 41.

¹²² *Ibidem*, p. 100.

¹²³ *Ibidem*, p. 101.

jogar”.¹²⁴ Tudo isto põe em causa o modo tradicional de causalidade no que se refere “à distinção da causa e do efeito, do activo e do passivo, do sujeito e do objecto, do fim e dos meios. [...] Em tudo isto fica-se tributário da concepção analítica dos *media*, a concepção de uma informação “perspectiva” tendo como ponto de fuga o horizonte do real e do sentido”.¹²⁵ Por sua vez, “todos os meios de comunicação trabalham-nos por completo. São tão omnipresentes nas suas consequências pessoais, políticas, económicas, estéticas, psicológicas, morais, éticas e sociais que não deixam nenhuma parte de nós intocada e inalterada. O meio é [a mensagem] e a massagem. Qualquer compreensão da mudança social e cultural é impossível sem um conhecimento da forma como os meios de comunicação funcionam como ambientes. Todos os *media* são extensões de uma faculdade humana — psíquica ou física”.¹²⁶ Inclusive, a eliminação das grandes distâncias a cargo dos meios de comunicação social permite cada vez mais o isolamento da população e demonstra ser um meio de controlo social e mental bastante eficaz. O isolamento, como realidade inerente do urbanismo, contém por igual a “reintegração controlada dos trabalhadores” de acordo com as “necessidades planificáveis da produção e do consumo”. O sistema apodera-se dos indivíduos isolados integrando-os enquanto “*isolados em conjunto*” e organizados para os fins desta pseudo-colectividade que “acompanha também o indivíduo isolado na *célula familiar*: o emprego generalizado dos receptores da mensagem espectacular faz com que o seu isolamento se encontre povoado pelas imagens dominantes, imagens que somente através deste isolamento adquirem a sua plena força”¹²⁷ e definem, em parte, o prisioneiro sequente.

4.1.3. O prisioneiro laboral

A atomização gradual da sociedade em função do domínio digital do trabalho evoca, à partida, uma massa composta de cidadãos individualizados mas não individuais, na medida em que o digital, sobretudo através do teletrabalho, promove a autonomia aparente ou ilusória do trabalhador. A esfera do teletrabalho é um falso espaço de exclusão e reflexão do indivíduo consigo mesmo, pois cria um outro modelo de homem-massa, que, embora inserido na esfera privada, não deixa de pertencer e obedecer a uma realidade

¹²⁴ Braudillard, Jean. *Simulacros e Simulação*. Tradução de Maria João da Costa Pereira, Relógio d’Água, Lisboa, 1991, pp. 42-43.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 45.

¹²⁶ McLuhan, Marshall & Fiore, Quentin. *The Medium is the Massage: an Inventory of Effects*. Gingko Press, Berkeley, 2001, p. 26. “All media work us over completely. They are so pervasive in their personal, political, economic, aesthetic, psychological, moral, ethical, and social consequences that they leave no part of us untouched, unaffected, unaltered. The medium is the massage. Any understanding of social and cultural change is impossible without a knowledge of the way media work as environments. All media are extensions of some human faculty — psychic or physical”.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 109.

laboral e empresarial. Nestas circunstâncias, o indivíduo adota e adapta-se a um novo centro de gravidade ou posto de trabalho da sua actividade produtiva e profissional, relegando para segundo plano a deslocação/mobilização própria da *antiga* era industrial. Por um lado, este requisito passa a acartar a disponibilidade constante do trabalhador ao trabalho, mesmo aquando na sua esfera privada ou doméstica. Embora as fronteiras entre estas duas esferas se esbatam, tal permite, por outro lado, a redução dos custos e meios logísticos ou materiais do trabalho. Esta tendência crescente vem erradicar em parte o carácter *sacrificial* do trabalho industrial ou em massa, ou seja, permuta-se a massificação laboral *in situ* do trabalhador pela sua atomização na esfera privada. A reiteração móbil e física do movimento mecânico em massa do trabalhador dá lugar à reiteração confinada, isolada e condicionada do teletrabalhador. À força disso, o teletrabalho permitido pelo digital é como que um passo lógico e uma nova forma de dissolução do indivíduo no movimento do “carácter total do trabalho” aludido por Jünger, visto que o movimento azafamado, mecânico e massivo do trabalhador industrial estanca agora na mecânica individualizada do teletrabalhador, sendo o digital uma determinação importante a somar à evolução das “disciplinas automáticas” referidas por Jünger, nomeadamente no âmbito da consolidação do progresso técnico tão mencionado por este autor. Resumindo: o trabalho, enquanto organismo funcional em massa, atomiza-se e desmembra-se na sua fisicalidade ou materialidade, conservando, mesmo assim, e com isso, a sua mecânica pluralista em tudo o que ela sustenta de legal, legítimo e necessário.

Para Michel Houellebecq, a carnalidade do trabalho, ou dos trabalhadores, “é substituída pela sua imagem digital; o ser das coisas é suplantado pelo gráfico que assinala as suas variações”. Os lugares polivalentes, neutros e modulares do trabalho “adaptam-se à infinidade de mensagens às quais devem servir de suporte. [...] Despojados de qualquer carácter individual e permanente, sujeitos a esta condição, ficarão prontos a acolher a indefinida pulsação do transitório”.¹²⁸ Nesta perspectiva, os empregados modernos sofrem “um processo de despersonalização análogo” que forma “indivíduos indefinidamente mutáveis, desprovidos de qualquer rigidez intelectual ou emocional”, disponíveis para ocuparem o seu lugar num sistema de transacções generalizadas, no seio do qual se tornou possível atribuir-lhe, de maneira unívoca e sem qualquer ambiguidade, um *valor de troca*.¹²⁹ No fundo, o trabalhador moderno limita-se a viver como um indivíduo isolado em cela, prisioneiro “sem contacto físico com os seus semelhantes, apenas [...] trocas por computador, sem vivacidade decrescente”.¹³⁰ No que a tal respeita, a pandemia do coronavírus parece ter acelerado as mutações em curso. O conjunto das evoluções tecnológicas, desde as menores (o *streaming* de vídeo, o pagamento sem contacto) às

¹²⁸ Houellebecq, Michel. *Intervenções*. Tradução de José Mário Silva, Alfaguara, Lisboa, 2021, p. 16.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 17.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 361.

maiores (o teletrabalho, as compras *online*, as redes sociais), teve como consequência (ou principal objectivo?) diminuir os contactos materiais e, sobretudo, os contactos humanos. A pandemia ofereceu, na realidade, uma boa razão de ser para a tendência de “uma certa obsolescência que parece afectar as relações humanas”.¹³¹

De um ponto de vista legal, político e existencial, o prisioneiro laboral parece abdicar do conceito básico lockiano de propriedade ao entregar legalmente a sua corporalidade e disponibilidade totais ao Estado e à entidade empregadora, condição que relembra Orwell e a sua proposta de um processo de nacionalização, cujo princípio regulador assenta na entrega formal das grandes indústrias ao Estado, em representação do cidadão comum. “Uma vez concluído esse processo, torna-se possível eliminar a classe de meros *proprietários* que vivem não em virtude de algo que possam produzir, mas sim da posse de títulos de propriedade e de certificados de acções. A propriedade estatal implica assim que ninguém poderá viver sem trabalhar. [...] A partir do momento em que todos os bens produtivos forem declarados propriedade do Estado, os cidadãos comuns irão sentir [...] que o Estado *são eles próprios*”.¹³² Desta forma, e daí em diante, “a ênfase será transferida do direito de propriedade para a administração de propriedade, do privilégio para a competência”.¹³³ Orwell, nesta sua visão socialista e equitativa, não contempla a hipótese (viável) de um Estado dotado de funções venais para além da gestão de recursos públicos que lhe compete, ou seja, de um Estado habilitado a explorar, como qualquer actividade produtora, comercial e empresarial, o trabalho activo — e, neste caso, privado — dos cidadãos que é seu dever representar, ao mesmo tempo que o cidadão passa a ser o objecto e o produto dessa exploração. Não obstante, Orwell, ainda assim, atribui ao futuro o desmantelamento do capitalismo *laissez-faire* e da cultura liberal-cristã, do mesmo modo que desmente a crença de o socialismo preservar, e até ampliar, a atmosfera do liberalismo. Esta falsa crença, diz Orwell, sugere o avanço civilizacional para uma era de ditaduras totalitárias — era em que “a liberdade de pensamento começará por se converter num pecado mortal, e posteriormente numa abstracção esvaziada de sentido”, onde “o indivíduo autónomo será esmagado e destruído”.¹³⁴ Sucede, então, que esta aniquilação preconizada por Orwell, quando à luz do prisioneiro aqui proposto, recai sobretudo na passividade sugerida pelos processos de trabalho modernos. O trabalhador torna-se hoje passivo ora no círculo estreito da sua vida doméstica, ora no do seu sindicato ou política local. A sua autonomia é apenas aparente porque continua indefeso ante os elementos que o ultrapassam, entre os quais se contam a regência e a vigília constantes, mas sem a dominação e mediação aparentes, das chefias laborais e do Estado. Assume,

¹³¹ *Ibidem*, p. 362.

¹³² Orwell, George. *Os Ensaios*. Tradução de José Miguel Silva e Frederico Pereira, Relógio d'Água, Lisboa, 2021, p. 205-206.

¹³³ *Ibidem*, p. 206.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 141.

portanto, um papel apático no que diz respeito aos acontecimentos físicos da vida social, e qualquer tentativa de influenciar os eventos futuros é infrutífera, mercê de uma crescente “restrição radical dos espaços de acção comum. [...] A solidariedade desaparece. A privatização impõe-se”.¹³⁵

Por esta via, diz Debord que pelo próprio êxito da produção separada enquanto produção do separado, a experiência fundamental ligada, nas sociedades primitivas, a um trabalho principal está a deslocar-se, no pólo do desenvolvimento do sistema, para o não-trabalho¹³⁶ ou para uma inactividade que, não liberta da actividade produtiva, desta depende e a cujos resultados e necessidades se submete e admira — “ela própria é um produto da sua racionalidade”. Deste modo, “a actual “libertação do trabalho”, o aumento dos tempos livres, não é de modo nenhum libertação no trabalho, nem libertação de um mundo moldado por este trabalho”.¹³⁷ O sistema económico daí resultante é uma “produção circular do isolamento”, onde este funda a técnica e, por sua vez, esta isola aquele. Do mesmo modo, os produtos e bens elegidos por esse sistema são armas e ferramentas que reforçam constante e comumente as condições de isolamento das “multidões solitárias”¹³⁸ de trabalhadores. Esta particularidade reforça a ideia de uma sociedade medida pela “fabricação concreta da sua alienação [e em] que a expansão económica é principalmente a expansão desta produção precisa [e individualmente massificada]. Neste sentido, “o imperativo de aceleração próprio das circulações globais de capital” e “a comunicação digital, enquanto nova forma de produção, eliminam a distância em proveito da aceleração. [...] A sobre-exposição e a desprotecção digitais geram um medo latente que não se explica em função da negatividade do outro, mas do excesso de positividade”.¹³⁹ Consequentemente, o trabalhador de hoje não pode ser descrito com “o auxílio da teoria marxista da alienação”¹⁴⁰, pois a relação que mantém com o produto do seu trabalho é de completa estranheza, pois não se reconhece quer no produto produzido, quer na convicção da sua actividade produtora. O trabalhador actual “empobrece tanto mais quanto mais riqueza produz” e desrealiza-se constantemente.¹⁴¹ Na nossa época pós-marxista, de cariz neoliberal e essencialmente exploratório, o trabalhador produz como forma de liberdade, liberta-se voluntariamente através da exploração de si mesmo, em nome próprio ou de outrem, acreditando estar assim a realizar-se. Por trás dessa liberdade ilusória esconde-se a dominação neoliberal, consumida no momento em que coincide com

¹³⁵ Han, Byung-Chul. *No Enxame: Reflexões sobre o Digital*. Tradução de Miguel Serras Pereira, Relógio d'Água, Lisboa, 2016, p. 26.

¹³⁶ Debord, Guy. *A Sociedade do Espectáculo*. Tradução de Francisco Alves e Afonso Monteiro, Antígona, Lisboa, 2012, p. 17.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 17.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 17.

¹³⁹ Han, Byung-Chul. *A Expulsão do Outro: Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje*. Tradução de Miguel Serras Pereira, Relógio d'Água, Lisboa, 2018, p. 46.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 48.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 49.

a liberdade individual e se revela fatídica na medida em que torna impossível qualquer resistência ou revolução. O trabalhador, para além da sua passividade, vive preso na sua alienação — que não é mais senão uma auto-alienação destrutiva do seu próprio corpo como objecto funcional e passível de uma optimização necessária e “que se exprime patologicamente como transtorno da percepção neuro-psicológica do organismo” — preso na alienação de si mesmo.¹⁴² Por sua vez, estas novas classes trabalhadoras enformam a classe única da multidão, pois todos os que dela fazem parte participam no sistema capitalista, sendo cada indivíduo, por se explorar a si próprio e imaginar-se em liberdade, um sujeito competitivo que é concomitantemente sujeito e vítima.¹⁴³ Emil Cioran afirma que o excesso de trabalho, “maldição que o homem transformou em volúpia”, impede os homens de serem eles mesmos.¹⁴⁴ O trabalho, quando contínuo e intenso, embrutece, banaliza e impessoaliza o indivíduo. A partir do instante em que o centro de interesse laboral do homem se desloca do seu meio subjectivo para uma “enfadonha objectividade”, o trabalho em si passa a designar “uma actividade puramente exterior”, logo, “o homem não se realiza — ele *realiza*”.¹⁴⁵ Se a isto adirmos o exemplo do teletrabalho ou qualquer outro *trabalho digital*, o frenesim da labuta, antes em ambiente gregário e contrário ao doméstico, pode, quando associado ao estado de alienação supradito e a um isolamento profundo e continuado, conduzir a estados de imbecilidade e, como um prisioneiro, de ruptura mental ou transtorno psíquico. Pode, inclusive, atenuar ou suprimir o ócio como estado necessário ao bom funcionamento psicofísico do homem. O trabalhador digital, limitado ao clicar do teclado, incapacita-se de acção, visto que “tanto o manejar como o trabalhar pressupõem uma resistência, [logo], a acção tem de superar uma resistência; [...] o seu *pró* é ao mesmo tempo um *contra*”. Por outras palavras, “o digital não põe em jogo qualquer resistência material que seja necessário superar por meio do trabalho”.¹⁴⁶ O tempo do ócio, neste caso, é outro tempo, não começa quando o trabalho cessa em definitivo, é todo ele tempo de trabalho, a pausa é apenas uma *fase* do tempo de trabalho. O digital mobiliza o próprio trabalho e deste é impossível escapar. A sociedade laboral, qual integração disseminada na esfera privada, obedece cada vez mais ao rendimento, ao numérico, isolando os indivíduos como cativos em células (ou celas) de auto-exploração.

Assim, toda a transformação estrutural profunda da forma social fundamental que é a “sociedade do trabalho” na era pós-industrial tem contribuído para “o declínio do movimento operário enquanto sujeito histórico, associado ao fim do seu carácter homogéneo, classista e largamente sindicalizado, e à crescente heterogeneidade e

¹⁴² *Ibidem*, p. 50.

¹⁴³ Han, Byung-Chul. *No Enxame: Reflexões sobre o Digital*. Tradução de Miguel Serras Pereira, Relógio d'Água, Lisboa, 2016, p. 25.

¹⁴⁴ Cioran, Emil. *Nos Cumes do Desespero*. Tradução de Jorge Milícias, Edições 70, Lisboa, 2020, p. 112.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 113.

¹⁴⁶ Han, Byung-Chul. *No Enxame: Reflexões sobre o Digital*. Tradução de Miguel Serras Pereira, Relógio d'Água, Lisboa, 2016, p. 45.

individualização sociais”.¹⁴⁷ Na proporção em que a máquina é melhorada e executa o trabalho do homem com uma rapidez e exactidão cada vez maiores, o operário, em vez de prolongar os tempos livres ou de descanso, redobra o seu ardor, como se quisesse rivalizar com a máquina¹⁴⁸, a qual, em virtude do progresso técnico, permite que o lazer, dentro de certos limites, deixe de ser uma prerrogativa de minorias privilegiadas e se torne um direito a ser distribuído equitativamente por toda a colectividade.¹⁴⁹ O trabalhador de hoje, “insusceptível de ser determinado pelo “trabalho manual” enquanto tal [...], tem-se tornado tanto mais abstracto na sua referência de imediatidade enquanto mero “acessório da maquinaria” [...] quanto mais meios constituídos pela ciência foram intercalados entre a natureza e a reprodução social, até ser tendencialmente retirado por completo do “processo de metabolismo com a natureza” pela automatização”.¹⁵⁰ A força produtiva do trabalhador reside, aqui, na aptidão científica ou noética, ou seja, o que “está em causa não é a forma de actividade humana enquanto tal, [...] “o processo de metabolismo com a natureza”, mas sim [...] o “trabalho abstracto” da forma do valor ou da mercadoria, o “dispêndio de força de trabalho humana” como *fim-em-si*, nas condições materiais estabelecidas pela concorrência dos sujeitos no mercado”.¹⁵¹ O trabalho abstracto, que para Robert Kurz recai no “dispêndio de trabalho como fim-em-si”, passa a ser “um processo tautológico fechado sobre si mesmo”, ou seja, o que esse trabalho “produz” é novamente “trabalho” ou “é o fetichismo do trabalho como fim-em-si tautológico”, o que relembra, por assim dizer, a reiteração absurda, repetitiva e mecânica dos rituais de um prisioneiro num determinado sistema prisional. Se a esse operário adirmos a redução espacial do seu campo de acção via digital, facilmente se entende que as *paredes invisíveis* da sua clausura se estreitam gradual e imperceptivelmente. Por um lado, “quanto mais os trabalhos se tornarem “trabalhos privados”, menos eles são “mutuamente independentes” no sentido material concreto”¹⁵², por outro, ao se converterem cada vez mais em trabalhos privados separados, vão-se tornando mutuamente dependentes,¹⁵³ criando-se, assim, um “processo social de ligação em rede da produção e da reprodução”, no qual se cria algo análogo a uma “socialidade”. Este processo, que viabiliza “a divisão capitalista do trabalho e a sua evolução sucessiva no plano material e técnico, não é causa e essência, mas sim

¹⁴⁷ Kurz, Robert. *A Honra Perdida do Trabalho: o Socialismo dos Produtores como Impossibilidade Lógica*. Tradução de Lumir Nahodil, Antígona, Lisboa, 2018, p. 7.

¹⁴⁸ Lafargue, Paul. *The Right to be Lazy and Other Studies*. Tradução de Charles H. Kerr, Charles H. Kerr & Company, Chicago, 1907, p. 31. “In proportion as the machine is improved and performs man's work with an ever increasing rapidity and exactness, the laborer, instead of prolonging his former rest times, redoubles his ardor, as if he wished to rival the machine”.

¹⁴⁹ Russell, Bertrand. *O Elogio ao Ócio*. Tradução de Pedro Jorgensen Júnior, Sextante, Rio de Janeiro, 2002, p. 27.

¹⁵⁰ Kurz, Robert. *A Honra Perdida do Trabalho: o Socialismo dos Produtores como Impossibilidade Lógica*. Tradução de Lumir Nahodil, Antígona, Lisboa, 2018, pp. 36-37.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 48.

¹⁵² *Ibidem*, p. 126.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 128.

consequência e forma de manifestação do princípio formal tautológico do “trabalho social”.¹⁵⁴ O que à partida se supõe ser a evolução vantajosa e desburocratizadora das formas e práticas da gestão laboral a cargo das instituições resulta, isso sim, no seu oposto. Tal cenário mostra que os produtores vivos, seres sociais cujas actividades se interligam ampla e abrangentemente, se convertem em mónadas mutuamente separadas de um modo igualmente total. Este estado de coisas, em si incomportável e insustentável, promove a separação social e é, em simultâneo, uma forma social destituída de conteúdo, uma *coisificação* das relações sociais, cuja inversão ou erradicação poderá promover um regresso mediado à socialização das próprias pessoas em vez das coisas.¹⁵⁵ Com o advento do trabalho digital, o dispêndio de trabalho individual e a sua massa total deixam de ser importantes para darem lugar ao planeamento e à gestão do contexto funcional material de uma reprodução tornada imediatamente social. Quer isto dizer que importam menos as horas de trabalho individual que o sentido dos elementos postos em movimento respeitantes ao conteúdo material e aos processos materiais subsequentes; ou seja, cada um é parte de um agregado reprodutivo que abrange o todo social, e cujo processo de movimento material tem de ser gerido e controlado entre todos.¹⁵⁶

Numa época em que o trabalho se tornou supérfluo, nunca como agora a sociedade se organizou tanto em redor do trabalho e este confinou o pensamento e o comportamento humanos.¹⁵⁷ Quem hoje não conseguir vender a sua força de trabalho torna-se irremediavelmente “supérfluo” e é tido como “lixo social”. Tanto mais que a não-adaptação incondicional e sem reservas ao “curso cego da concorrência total” é punida pela “lógica da rentabilidade”¹⁵⁸, enquanto a desgraça dos excluídos na corrida à “terra prometida da sociedade do trabalho” serve de exemplo dissuasor, além de que mantém em movimento febril a “multidão de perdedores” de modo a não se revoltarem contra as “exigências desavergonhadas do sistema”.¹⁵⁹ Para isso, o fanatismo burocrático do trabalho não lhes permite viver em paz, pois “são arrastados por assistentes sociais e por funcionários dos serviços de emprego para a sala de interrogatórios do Estado e obrigados a ajoelhar-se publicamente”¹⁶⁰ ante o trono estatal, como um detido prestes a ser, ou já, encarcerado. Os excluídos, como ex-presidiários em liberdade condicional, devem aceitar qualquer trabalho ou “programa de recuperação” por mais absurdo que seja, demonstrando a sua disponibilidade total ao trabalho e a necessidade que o Estado impõe de estarem em constante movimento, “para que nunca esqueçam a lei a que a sua

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 83.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 136.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 157.

¹⁵⁷ Grupo Krisis. *Manifesto Contra o Trabalho*. Tradução de José Paulo Vaz, Antígona, Lisboa, 2003, p. 14.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 16.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 18.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 23.

existência tem de obedecer”.¹⁶¹ O trabalho obrigatório imposto pelo Estado, “os subsídios ao salário e o chamado “trabalho cívico” reduzem cada vez mais os custos com a mão-de-obra [e] fomenta em grande escala todo o próspero sector que vive dos baixos salários e do trabalho de miséria¹⁶², o que, bem vistas as coisas, relembra, de certo modo, a exploração de mão-de-obra como pena legal aplicada a prisioneiros de certos regimes carcerários. Na esfera moderna do trabalho, “tempo é dinheiro”, e cada “crime contra a finalidade autonomizada da produção — uma ida à casa-de-banho, uma conversa — no local de trabalho mostra que, como num estabelecimento prisional, “a vida fica lá fora — ou porventura em parte nenhuma, porque a cadência do trabalho rege interiormente todas as coisas” em nome da sacrossanta eficiência.¹⁶³ Na esfera do trabalho conta, sim, *que o fazer* seja feito e não *aquilo que se faz*, visto o trabalho, como vimos, ser fim em si mesmo, “na medida em que traz consigo a valorização do capital-dinheiro — a infinita multiplicação [autotélica] do dinheiro por intermédio do dinheiro. [...] Nisto consiste o mecanismo da engrenagem social autonomizada em que se mantém aprisionada a humanidade moderna”.¹⁶⁴

Nietzsche afirma que o homem moderno, além de ter vergonha do ócio e culpa em meditar, vive constantemente com medo de “falhar” alguma coisa.¹⁶⁵ O frenesim do trabalho torna a vida numa “caça ao lucro e obriga o espírito a esgotar-se sem repouso no jogo de dissimular, de iludir, ou de prevenir o adversário; a verdadeira virtude consiste agora em fazer uma coisa mais depressa do que um outro”.¹⁶⁶ O trabalho, mesmo na sua origem etimológica, designa uma actividade humana privada de autodeterminação, uma fatalidade social infeliz¹⁶⁷ que resulta hoje numa forma de dependência social, numa “conexão abstracta interna do sistema”, algo absoluto e, por isso mesmo, incompreensível na sua totalidade, uma máquina social de valorização e de transformação do material humano em movimento contínuo e em prol autotélico do capital. O sistema actual da sociedade do trabalho, da sua administração burocrática e da integração estatal de seres humanos nas democracias industriais, deve o que é às suas origens absolutistas e coloniais, que progrediram ao longo do devir histórico e se estabeleceram em todos os domínios vitais como um sistema *socialmente aceitável* de coerção, comprovável, p. ex., na administração económica do Fundo Monetário Internacional, imposta amiúde a países

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 24.

¹⁶² *Ibidem*, pp. 24-25.

¹⁶³ *Ibidem*, pp. 32-33.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 33.

¹⁶⁵ Nietzsche, Friederich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Alfredo Margarido, Guimarães Editores, Lisboa, 2000, p. 205.

¹⁶⁶ *Ibidem*, 206.

¹⁶⁷ Em alemão, p. ex., “Arbeit” designava a servidão do trabalho de uma criança órfã ou abandonada; em latim, “laborare” significava, em geral, o sofrimento e a humilhação do escravo; em românico, “trabalho”, “travail”, “trabajo”, etc., resultam da palavra “tripalium”, jugo usado para torturar e castigar escravos e demais indivíduos privados de liberdade.

periféricos.¹⁶⁸ O trabalho eliminado pela racionalização a cargo da nova revolução industrial — instigada sobretudo pelo digital, pela microelectrónica e pela robótica electrónica — tornou dispensável o potencial humano. Como sintoma disso: a perda por inteiro ou em larga escala de certos sectores e áreas profissionais, cujas estruturas não conseguem simplesmente acompanhar ou igualar os novos meios de produção e de modernização do mercado de trabalho e a passagem geral para a redução do tempo de trabalho. Em boa verdade, não há política mundial capaz de inverter essa tendência, porquanto a política, na sua essência, é referente ao Estado, logo, a desestatização e o pressuposto axiomático da democracia política como finalidade autotélica da sociedade do trabalho inviabilizam a regulação político-democrática à crise moderna do trabalho. “O fim do trabalho é o fim da política”.¹⁶⁹

Outro traço central da crise capitalista é a simulação da verdadeira situação da sociedade do trabalho, que também vale para a economia. Através da excomunhão ideológica a regiões em colapso, de estatísticas falsificadas e formas de pauperização dissimuladas pelos *media*, a consciência social rege-se pela aparência de que o capital, fruto de um processo de simulação nos mercados financeiros, pode ser acumulado sem trabalho e que “a forma pura do dinheiro sem substância pode garantir o contínuo crescimento do valor. À imagem e semelhança da simulação do trabalho através das medidas coercivas da administração democrática do trabalho, formou-se uma simulação da valorização do capital através da desarticulação especulativa entre o sistema de crédito e os mercados bolsistas da economia real”.¹⁷⁰ Este erro, segundo Karl Polanyi, consistiu “em igualar a economia humana em geral com a sua forma de mercado”.¹⁷¹ A evidência desta falácia reside no facto de à condição humana corresponder a fisicalidade das suas necessidades, ou seja, a sociedade só pode existir se possuir algum tipo de economia substantiva. A redução específica do âmbito económico aos fenómenos do mercado elimina grande, senão a maior, parte da história humana. Em contrapartida, “ampliar o conceito de mercado para fazê-lo abarcar todos os fenómenos económicos é atribuir a todas as questões económicas as características peculiares que acompanham um fenómeno específico”.¹⁷² De resto, o medo da fome no trabalhador e a atracção do lucro no empregador mantêm em funcionamento o vasto mecanismo de imposição desta prática utilitarista que desvirtuou fatalmente a compreensão que o homem ocidental tem de si mesmo e da sua sociedade.¹⁷³ “Já não é o aumento especulativo das cotações a antecipar a

¹⁶⁸ Grupo Krisis. *Manifesto Contra o Trabalho*. Tradução de José Paulo Vaz, Antígona, Lisboa, 2003, pp. 51-52.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 68.

¹⁷⁰ *Ibidem*, pp. 69-70.

¹⁷¹ Polanyi, Karl. *A Subsistência do Homem e Ensaio Correlatos*. Tradução de Vera Ribeiro, Contraponto, Rio de Janeiro, 2012, p. 47.

¹⁷² *Ibidem*, p. 48.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 54.

expansão da economia real, mas, pelo contrário, é a criação fictícia de valor, sempre em alta, que simula uma acumulação real que simplesmente deixou de existir”.¹⁷⁴ Em relação ao “tempo livre” — que, à letra, é um conceito prisional — serve há muito para renovar o *stock* de mercadorias e de garante à venda necessária das mesmas. O domínio do trabalho estende-se muito para lá do dever interiorizado de consumo mercantil como finalidade autotélica. O mero *agir* ou *fazer* transforma-se num espécie de trabalho, numa quantificação e qualificação laboral da acção individual. O homem da sociedade do trabalho, ao equiparar todas as coisas pelo padrão do trabalho, não entende que com isso retira delas a sua singularidade e peculiaridade, tornando o fazer indiferente. Pelo contrário, ele só confere sentido, justificação e significado social a uma actividade através dessa equiparação à indiferença do mundo das mercadorias, onde tudo o que se faz com “seriedade” e com um determinado objectivo obedece ao trabalho renumerado segundo critérios de mercado, portanto, a riqueza verdadeira reside apenas naquilo que pode ser representado sob a égide da monetarização. Desta forma, todas as esferas da vida que não se regem pela produção de mercadorias submetem-se necessariamente a esta, pois, mesmo que necessárias, não participam da “lógica abstracta empresarial da economização do tempo”.¹⁷⁵ Como tal, as instituições públicas abandonam os seus compromissos de ordem social e substituem-nos por apelos a uma mobilização de teor voluntário, altruísta, simpático e sem custos, apontada a “nós todos” e a cada um em particular no combate às privações sociais. Esta “manipulação acrobática do sacrossanto conceito do trabalho, apresentada enquanto programa emancipatório”¹⁷⁶, permite que o Estado tente suprimir o trabalho assalariado pela eliminação do vencimento, provando-se com isto que “a emancipação social só pode ter como conteúdo, não a revalorização do trabalho, mas a sua desvalorização crescente”.¹⁷⁷ Sob esta medida, “o Estado não é senão a associação coerciva exterior ou a universalidade abstracta dos produtores de mercadorias socialmente atomizados; em consequência, a propriedade estatal mais não é do que uma forma derivada da propriedade privada”¹⁷⁸, independentemente de se lhe associar ou não o adjectivo “socialista”. A vida, por um lado, já não determinada pela finalidade autotélica do trabalho e do “emprego”, passa a ser definida pela organização do uso sensato das possibilidades comuns não dirigidas pelo automatismo de uma “mão invisível”, mas sim pela acção social consciente.¹⁷⁹ Por outro lado, a riqueza produzida será objecto de apropriação directa segundo as necessidades e não em função do “poder de compra”.

¹⁷⁴ Grupo Krisis. *Manifesto Contra o Trabalho*. Tradução de José Paulo Vaz, Antígona, Lisboa, 2003, pp. 51-72.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 80.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 82.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 82.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 92.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 93.

Especulações à parte, a verdade é que a “ditadura do trabalho” separa o sujeito económico do cidadão, o sujeito trabalhador do ocioso, opondo aos indivíduos isolados o seu próprio contexto social como um poder que lhes é estranho e dominante, quando mais numa sociedade progressivamente sujeita ao desenvolvimento das estruturas tecnológicas. Em compensação, avenge-se a hipótese positiva de as actividades do trabalho — quando confinadas à esfera do tempo abstracto, linear, e à finalidade autotélica e sem sentido da produção em massa — passarem antes a obedecer ao ritmo particular, variável e integrado em contextos de vida e formas maiores de organização do indivíduo, o qual passa a determinar o seu próprio ritmo “em vez de se submeter às determinações da ditadura da valorização do capital na lógica da economia empresarial”.¹⁸⁰ Por mais positiva que seja esta hipótese, a realidade é outra e torna praticamente impossível a rebelião do indivíduo contra a expropriação das suas potencialidades sociais sem entrar em confronto com o Estado, dado este gerir uma parte considerável da riqueza social e servir de garante “à subordinação coerciva de todas as potencialidades sociais ao princípio da valorização do capital”.¹⁸¹ Além do mais, a proliferação de *trabalhos inúteis* parece justificar a atribuição de salários mais baixos à *população activa* e, se a isso juntarmos a crescente robotização do trabalho, uma mudança radical dos modelos económicos e laborais, bem como a exclusão de regimes de propriedade, aumentando-se, assim, a riqueza e o poder do “1%” mais rico e poderoso do mundo. Daí resulta um retrocesso social por meio de um “tecnofeudalismo” que, na sua essência e com a devida distância histórica e temporal, se assemelha ao feudalismo medieval. Destarte, a progressiva eliminação do número de obreiros ou operários da esfera do trabalho direcciona os interesses dos agentes produtivos e económicos para profissões mais liberais, relacionadas, p. ex., com a educação, a medicina, a política sanitária, etc., produzindo-se, com isso, a especialização preeminente das carreiras profissionais, a limitação de escolha profissional e, até mesmo, o condicionamento de princípios morais, valores e ideologias do trabalhador. Em conclusão, e antevendo o tipo de prisioneiro seguinte, a política e o aparelho burocrático estatal, ao invés de resolverem os dilemas supracitados, parecem ter como finalidade última, e sem medirem as repercussões desta, a conquista ideológica e partidária do aparelho de Estado como continuação da sociedade do trabalho e da sociedade em geral. Nas palavras de Robert Kurz:

“O marxismo do movimento operário não é superado “virado para a frente”, sob a forma de uma crítica mais consequente da economia política; pelo contrário, continua a vegetar na forma de redução o mais diminuta possível, como “componente social” e “referência sindical”; o positivismo, despidido de qualquer fundamentação teórica, é integrado sob a

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 98.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 104.

forma de um “novo realismo” pragmatista, e de reconhecimento do “mercado”, ou de “motivação do lucro”, como imprescindível e incontornável; o pessimismo cultural, por fim, ganha entrada e aceitação sob a forma de “consciência ecológica”, de exaltação da natureza e de enunciados da filosofia da vida que inconscientemente se vão infiltrando no balbuceio dos políticos. Esta papa perfeitamente intragável, mais uma vez diluída e remexida, já se tornou o alimento “espiritual” de todo o espectro académico, ideológico e político de uma sociedade que, na iminência do seu colapso económico e ecológico, se encontra em agonia intelectual”.¹⁸²

4.1.4. O prisioneiro ideológico

É nosso entender que o “alimento espiritual” do espectro referido acima aluda ao estado máximo de restrição e controlo das consciências individual e colectiva, a saber: a uniformização ideológica do pensamento e da opinião, cuja gravidade em grande escala supera a uniformização do “aparato físico da vida”.¹⁸³

A tendência para a uniformidade não revela benefícios nem prejuízos totais. Por um lado, como vantagem, promove o interesse altruísta e a cooperação pacífica entre a população, por outro, como desvantagem, pode incitar à perseguição de minorias, sendo este um defeito transitório na medida em que estas depressa desapareceriam. Embora tais desvantagens incidam sobretudo no indivíduo excepcional, a padronização social favorece o homem médio — que assim expressa ideias sem a contestação ou antinomia do seu ouvinte — e a coesão nacional — através de uma política menos incómoda e violenta que a de países marcados por fortes diferenças ideológicas. Não obstante, a necessidade social de tribalismo e a pressão social que o indivíduo sofre enquanto vítima de ostracismo são inegáveis. A uniformização ideológica não permite a livre troca de ideias e opiniões, uma vez que o diálogo intersubjectivo, em vez de produzir a “novidade” que surge do processo dialéctico de argumentação e contra-argumentação, se vê confrontado com a ausência de causas e efeitos que pode produzir no mundo da vida. O prisioneiro ideológico, a cujo estado extremo corresponde uma privação de autonomia ou vontade própria¹⁸⁴, é o corolário dos tipos de prisioneiro antecedentes, ficando a depender e a regular-se pela propaganda *du jour* dos *media* e dos líderes políticos. Como agente apaniguado de um crença e verdade únicas, internaliza as técnicas do *Big Brother* orwelliano através da vigilância e do policiamento a si mesmo e aos outros tanto na realidade objectiva quanto

¹⁸² Kurz, Robert. *A Honra Perdida do Trabalho: o Socialismo dos Produtores como Impossibilidade Lógica*. Tradução de Lumir Nahodil, Antígona, Lisboa, 2018, pp. 106-107.

¹⁸³ Russell, Bertrand. *O Elogio ao Ócio*. Tradução de Pedro Jorgensen Júnior, Sextante, Rio de Janeiro, 2002, p. 153.

¹⁸⁴ Cf. NPC, *meme* em voga no ciberespaço concernente ao *non-player character* (personagem não-jogável) dos videojogos, à qual os democratas norte-americanos equiparam a nova corrente de liberais sem opinião e pensamento próprios.

no espaço virtual. A sua vigilância insidiosa leva à conformidade, à inibição e à auto-censura derivadas do julgamento humano ou do medo de se ser julgado por outrem e de assim ver afectada a sua reputação. Independentemente de ser possível apreender grosseiramente uma ideologia a partir da existência social, a problemática da estrutura ideológica deve ser apreendida quer de um ponto de vista sócio-económico, quer, sobretudo, de um ponto de vista psicológico no que respeita ao fenómeno da sua massificação.¹⁸⁵ No plano da psicologia de massas, podemos dizer que, além da religião organizada, o regime político totalitarista é o paradigma de uma estrutura ideológica massificada. A pesquisa dos efeitos de tal regime parte da “hipótese de que um dirigente (*Führer*), ou apenas o representante de uma ideia, só pode obter êxito (se não em período histórico prolongado, pelo menos em período limitado) se as suas posições pessoais, a sua ideologia ou programa, tiverem ressonância na estrutura média de uma larga camada de indivíduos de massa. [...] Por esta forma, a problemática da psicologia de massa desloca-se da metafísica para a realidade da vida social”¹⁸⁶ e a questão fundamental da mesma reside no porquê de as massas se deixarem mistificar politicamente quando podem controlar a propaganda partidária de que são alvo. A tarefa essencial da propaganda consiste em decantar a consciência de classe na amplitude das massas¹⁸⁷, procurando-se, com isso, uma noção de verdade, ou, melhor, de *concordância*; uma concordância puramente formal ao nível da capacidade de julgar, de afirmar, de negar; uma concordância entre o discurso e a realidade; um modo de “estar em conformidade com” ou “do mesmo modo que”; uma forma de moldar ou estruturar a realidade que nos serve de referência, ao ponto de um plano de verdade se tornar o único plano de referência da verdade, qual dogma ou monismo da verdade científica¹⁸⁸, ou, tão-só, um cientismo. A consciência política, de igual modo, facilita e promove, no limite, o acesso à tentativa de unificação do verdadeiro, tal como possui a vocação e a capacidade fundamentais de congregar os interesses e objectivos da existência humana através da vida no Estado, sendo este a totalidade envolvente que confere às realidades sociais um “carácter “público” central de vontade” com um mínimo de responsabilidade em relação a actividades de interesse comum. Sob este pretexto, “não há problema que seja politicamente neutro, i.e., sem incidências sobre a vida do Estado”¹⁸⁹.

No que diz respeito à ideologia massificada dos nossos dias, esta recai em especial na linha que atravessa as dialécticas económico-sociais e no tempo do progresso técnico, cujas descobertas “têm uma maneira bastante semelhante de se concatenarem por

¹⁸⁵ Reich, Wilhelm. *Psicologia de Massa do Fascismo*. Tradução de J. Silva Dias, Publicações Escorpiano, Porto, 1974, p. 22.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 36.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 66.

¹⁸⁸ Ricoeur, Paul. *História e Verdade*. Tradução de F. A. Ribeiro, Companhia Editora Forense, Rio de Janeiro, 1968, pp. 168-169.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 186.

acumulação e de durar por capitalização”; tempo esse que “atravessa [...] as histórias como um símbolo indicativo do vir-a-ser”¹⁹⁰, como uma dialética hegeliana em que nada se perde e, pelo contrário, tudo se acumula e sintetiza. Uma ideologia deste tipo “contamina a busca de verdade pelo coração, [...] *é o passo em falso do total ao totalitário*. Esta derrapagem produz-se historicamente quando um poder sociológico induz e consegue mais ou menos por completo reagrupar todas as ordens de verdade e sujeitar os homens à violência da unidade”.¹⁹¹ Possuem este poder sociológico o poder clerical e o poder político, afeitos, tanto um quanto outro, ao reagrupamento e à totalização real da nossa existência, e, por isso, tentações para a passagem do total ao totalitário.¹⁹² O totalitarismo moderno, para Agamben, pode definir-se como:

“A instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos. Diante do incessante avanço do que foi definido como uma "guerra civil mundial", o estado de exceção tende cada vez mais a apresentar-se como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente — e, de facto, já transformou de modo muito perceptível — a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo”.¹⁹³

O prisioneiro ideológico, como de resto o Prisioneiro enquanto figura, enquadra-se neste cenário de submissão à progressiva erosão dos poderes legislativos parlamentares que remonta à Primeira Guerra Mundial e que hoje em dia se consolida como um “laboratório em que se experimentam e se aperfeiçoam os mecanismos e dispositivos funcionais do estado de exceção como paradigma de governo. Uma das características essenciais do estado de exceção — a abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário — mostra [...] uma tendência a transformar-se em prática duradoura de governo”¹⁹⁴ e, com isso, a problematizar, ou mesmo a anular, o direito e o dever cívicos à resistência quando os poderes públicos violam as liberdades fundamentais

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 191.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 194.

¹⁹² Um bom exemplo de totalização ideológica foi o caso do Estado nazista, que, ao tomar o poder, promulgou o *Decreto para a proteção do povo e do Estado*, suspendendo com isso os artigos da Constituição de Weimar concernentes às liberdades individuais. A não revogação do decreto concedeu, do ponto de vista jurídico, uma duração de doze anos ao estado de exceção promulgado pelo Terceiro Reich.

¹⁹³ Agamben, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução de Iraci D. Poletti, Boitempo, São Paulo, 2004, pp. 12-13.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 19.

e os direitos garantidos pela Constituição, fazendo dos cidadãos não mais que prisioneiros de uma vida social sob vigia constante. Nestes termos, tanto no direito de resistência quanto no estado de excepção, está em jogo o problema do significado jurídico de uma esfera de acção em si extrajurídica, ou seja: uma tese afirma que o direito deve coincidir com a norma, outra tese defende que o âmbito do direito excede a norma.¹⁹⁵ Seja como for, o estado de excepção diz respeito a “uma “zona de indiferença” onde dentro e fora não se excluem mas se indeterminam. Em causa estão o limite do ordenamento jurídico e a compreensão da correcta determinação da localização (ou deslocalização) do estado de excepção, que, na sua essencialidade, se apresenta como disputa sobre o *locus* que lhe pertence.¹⁹⁶ Esta indeterminação, além de *viralmente* ideológica porque massificada e democraticamente aceite, torna lícito o ilícito ao justificar a necessidade de transgressão de um caso particular através de uma excepção. Enquanto figura da necessidade, apresenta-se como medida “ilegal” mas perfeitamente “jurídica e constitucional”, que se concretiza na criação de novas normas ou de uma nova ordem jurídica, indefinida ou a definir pelo governo em funções.¹⁹⁷

Como se entende, esta política de excepção, em tudo contrária à estabilidade e ao desenvolvimento salubre do indivíduo e da sociedade humana, leva à restrição do discurso e do pensamento humanos por culpa da adopção de novos paradigmas ideológicos que lhe são implícitos. Estes não só estabelecem e se estabelecem através de propagandas e políticas falsamente democráticas, mas também, e sobretudo, promovem a supressão de liberdades e direitos fundamentais agenciada pelos governos e, mais grave ainda, por cada cidadão a si mesmo e ao seu semelhante. A *prisão* do prisioneiro ideológico deve-se, em parte, à repressão ideológica que ele acaba por exercer sobre si mesmo e os outros, e ao desespero de não poder dizer a verdade (ou o que realmente pensa e sente) tão facilmente e tantas vezes como desejaria.¹⁹⁸ A restrição sob a forma de regulação do discurso livre ou da liberdade de expressão vem anular e alterar o sentido da linguagem propriamente dita enquanto meio privilegiado de comunicação e entendimento. O homem condicionado e mentalmente inflexível, porque regido ética e moralmente por um dogma ideológico, torna-se agente da propaganda que lhe é imposta e vigia por *motu* próprio a sua própria prisão vital e a de outros.

O actual debate de ideias, maioritariamente virtual e digital, parece canalizar, ainda que inconscientemente, os *dogmas culturais* dos poderes estabelecidos através dos *media*. A linha ideológica que separa a direita e a esquerda políticas estreita-se de tal modo que se torna difícil distingui-las. Em vez de reconhecerem que o fenómeno

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 24.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 39.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 44.

¹⁹⁸ Horkheimer, Max. *Dawn & Decline: Notes 1926-1931 and 1950-1969*. Tradução de Michael Shaw, The Seabury Press, Nova Iorque, 1978, p. 129.

fundamental em ambos os casos é a *ideocracia*, a direita tende a vilipendiar o comunismo, enquanto a esquerda o fascismo. “A ideocracia — ou regra baseada na aplicação da ideologia através de um aparelho de terror de estado centralizado — descreve tanto o comunismo como o fascismo. Ambos têm uma ideologia de estado rígida que, embora hostil às várias formas de religião organizada, confere ela própria uma certeza quase religiosa aos seus partidários. Neste caso, não importa a crença real numa ideologia, mas o fingimento fervoroso da crença.¹⁹⁹ Os que se identificam totalmente com uma ideocracia e inflacionam os seus egos com ela inclinam-se ao fanatismo, à denúncia ou, até mesmo, ao assassinio. A política, quando disposta para lá da direita e da esquerda, é, nos piores casos, um exemplo de violência ao serviço da dominação.²⁰⁰ Por detrás do corporativismo, reside a medida em que um regime manifesta as características fundamentais de uma ideocracia totalitária e dinâmicas cujas origens remontam à Inquisição, mas que, ao longo dos séculos XX e XXI, foram refinadas, industrializadas e brutalizadas²⁰¹ através dos meios e mecanismos que aqui vimos tratando. Essa desumanização incide na similaridade entre o fanatismo religioso e o fanatismo político, cujos partidários escolhem reger-se pela infalibilidade ética e impoluta das suas crenças egocêntricas, dividindo a humanidade em “amigos e inimigos” ou “nós e eles”. Deste modo, qualquer contestação à *sua* verdade absoluta e universal é alvo de perseguição e conversão para o bem de todos e da sociedade. Deste ponto em diante, os *inquisidores* não se inibirão de perseguir os insubmissos ou desobedientes e, no entusiasmo persecutório, racionalizar o genocídio em nome do “bem maior”.²⁰² Há pois quem alinhe, por cobardia, com a insanidade de certas ideologias; outros convertem-se inconscientemente em função de recompensas e promoções auferidas pela imposição da *sua* verdade a outros. São inúmeros os apologistas ao longo da história que não conseguem explicar as câmaras de tortura, as fogueiras e as valas comuns da desumanidade que promovem através do medo, da paranoia e da divisão. O fim da confiança e da bondade básica da humanidade torna possível a objectivação e a exterminação de um ou mais grupos divergentes por meio de uma espécie de psicose colectiva. Seja esta gradual ou súbita, a razão e a decência deixam de ser comumente possíveis num sistema de terror generalizado e avesso aos “inimigos” fora do círculo ideológico. Deste modo, a sociedade vira-se contra si própria, impelida pelas autoridades no poder. A psicose colectiva reforça o poder destas autoridades e, em particular, de um líder representativo ou ideólogo carismático como impulso e centro do movimento

¹⁹⁹ Versluis, Arthur. *The New Inquisitions: Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*. Oxford University Press, Nova Iorque, 2006, p. 141. “Ideocracy — or rule based on the enforcement of ideology through an apparatus of centralized state terror — describes both communism and fascism. Both have a rigid state ideology that, while hostile to the various forms of organized religion, itself bestows a quasi-religious certainty on its adherents. And it does not matter if those adherents “really” believe the ideology — it suffices only that they fervently pretend to believe it”.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 141.

²⁰¹ *Ibidem*, pp. 141-142.

²⁰² *Ibidem*, pp. 142.

autoritário, daí os totalitarismos terem no ditador o único vulto supostamente estável numa sociedade em declínio. Para isso ajuda também uma precedente crise sócio-económica de modo a que os extremistas se predisponham a procurar bodes expiatórios e a imaginar um futuro melhor sem estes bodes expiatórios. Na base de todos os sistemas totalitários há, pois, um sentimento de culto que idolatra o “grande líder”. O dissidente ou *persona non grata* do regime é tanto um prisioneiro como um herético, livre de pensar que escolhe, desde que não em voz alta e sem escolhas alternativas.²⁰³

Após se ter conhecido e praticado por muito tempo o poder sugestivo de uma voz dogmática e autoritária, a aceitação de uma ideologia massificada basta para convencer e dispor uma pessoa a julgar da mesma maneira.²⁰⁴ No que a tal respeita, Gabriel Tarde diz que tanto o sonâmbulo como o homem social são possuídos pela ilusão de que as ideias, a eles sugeridas, são de facto espontâneas. Também nas sociedades democráticas, a unilateralidade e a irreversibilidade ideológicas existem na base da imitação social, tendo a hierarquia familiar um papel fulcral nesse processo. Todas as sociedades começam desta forma e são governadas pelo prestígio de um líder, cuja necessidade de falar não implica propriamente a crença e a obediência dos seus seguidores — para isso, basta-lhe agir.²⁰⁵ O poder da crença e do desejo de todos é centralizado nesse único ponto, produzindo-se a obediência e a imitação em massa através do fascínio.²⁰⁶ A sociedade civilizada pensa-se livre deste sono dogmático, quando, na realidade, vive presa na imitação de uns a outros com uma facilidade e rapidez crescentes. Com efeito, quanto mais civilizada for — e, conseqüentemente, mais imitativa — menos consciente está da sua imitação. O amadurecimento e a progressiva aculturação do homem tornam-no mais susceptível à admiração, à imitação e à submissão a uma ideologia.²⁰⁷ O partidário toma a si o prestígio e a superioridade irresistíveis do ideólogo ou líder que ele admira e segue, e perde, sob o olhar deste, a apercepção do seu discernimento e o auto-controlo.

Às imitações sociais, se desprovidas de lógica, cabem duas categorias: credulidade e docilidade; imitação da crença e do desejo. A volição, juntamente com a emoção e a convicção, é o mais contagioso dos estados psicológicos. O homem enérgico e autoritário exerce um poder irresistível sobre a natureza dos homens frágeis, dá-lhes uma direcção que lhes falta, logo, a obediência passa a ser menos um dever que uma necessidade. Assim começam os laços sociais. A obediência, em suma, é irmã da fé. As pessoas obedecem pela mesma razão com que acreditam, pois o desejo e a crença do líder são os do partidário. O que o primeiro faz, o segundo faz, diz ou inclina-se a fazer ou a dizer de modo afim. As

²⁰³ *Ibidem*, pp. 145.

²⁰⁴ Tarde, Gabriel. *A Opinião e as Massas*. Tradução de Eduardo Brandão, Martins Fontes, São Paulo, 2005, p. 9.

²⁰⁵ Tarde, Gabriel. *The Laws of Imitation*. Tradução de Elsie Clews Parsons, Henry Holt and Company, Nova Iorque, 1903, pp. 77-78.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 80.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 83.

peças e as classes inclinadas à imitação são as que mais fácil e docilmente obedecem.²⁰⁸ A imitação, ao contrário do que normalmente se infere, procede do interior do homem para o exterior. A imitação de dentro para fora reside no facto de, nas relações entre classes, a inveja nunca preceder a obediência e a confiança, mas sempre, pelo contrário, o sinal e o resultado de um estado anterior de obediência e confiança. A obediência (causa) engendra a inveja (efeito).²⁰⁹

Para tal, a linguagem facilita a propagação de ideias e desejos entre mentes e, em consequência, o progresso *viral* da imitação ideológica *ab interioribus ad exteriora*.²¹⁰ No que a isto respeita, vivemos, como vimos, num mundo onde a profusão e a disseminação ideológicas se transmitem através de uma linguagem eufemística, manipuladora, de duplo sentido, decalcada ao pormenor do *double-speak* orwelliano. Esta linguagem finge comunicar mas na realidade não o faz. Pelo contrário, faz o mau parecer bom e o negativo positivo; torna o desagradável atraente ou, pelo menos, tolerável; evita ou transfere a responsabilidade do seu sentido a outro referente; está em desacordo com o seu significado real ou presumível; esconde ou impede o pensamento e, em vez de o expandir, limita-o. A sua ambiguidade baseia-se na incongruência entre o que é dito ou fica por dizer e o que realmente é, entre a palavra e o referente, entre parecer e ser, entre a função essencial da linguagem — a comunicação — e a ilusão, a distorção, o engano, o enfatuamento, a tergiversação, a ofuscação do seu discurso.²¹¹

Não obstante, a linguagem, ou *logos*, tanto distingue os homens como os aproxima. Quanto a isso, Aristóteles é bastante claro: o homem, por natureza, foi talhado para a sociedade civil, e, na hipótese de não ter necessidade dos outros, não deixaria de querer viver com eles, uma vez que o interesse comum une-os na medida em que cada um encontra, assim, melhores meios de subsistência e de segurança, sendo o Estado social — no caso aristotélico, a *pólis* — não apenas uma forma pluralista de *viver juntos* mas sim de *bem viver juntos*.²¹² Embora o ideal social do Estagirita saliente, tal como Pascal depois dele, a importância do *logos* como função única e exclusiva do homem individual e social, a verdade é que o *logos* ou a razão ocidental transformou-se num racionalismo mesquinho porquanto procura perseguir o seu próprio fim lógico, para, na verdade, conduzir ao extremismo. A razão ligada à moderação gera a imoderação de um racionalismo inquisitorial, exclusivo, autoritário, mal-humorado. A razão pura, por outro lado, mergulha os homens, através do cientismo, num mundo confuso de crenças primordiais. Como uma maldição secreta em curso, tudo o que o Ocidente inventa e põe em marcha é pervertido na sua verdadeira natureza, avançando muito para lá das lutas de classes e das

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 198.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 201.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 201. “Do interior para o exterior”.

²¹¹ Lutz, William. *Doublespeak*. HarperPerennial, Nova Iorque, 1990, pp. 1-2.

²¹² Aristóteles. *A Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira, Martins Fontes, São Paulo, 2006, p. 53.

interpretações sociológicas. Isto significa que o Ocidente visa uma perfeição demasiado elevada e, em vez disso, tende sempre a alcançar o poder. Esta é a sua tragédia final.²¹³ Para que tal não suceda, a lógica política deve ser fundada na dualidade mesma do *logos*, ou seja, na palavra e na contagem da palavra. “Perder de vista essa dupla especificidade do “diálogo” político é encerrar-se em falsas alternativas que exigem uma escolha entre as luzes da racionalidade comunicativa e as trevas da violência originária ou da diferença irreduzível. A racionalidade política só é pensável de maneira precisa se for isolada da alternativa em que um certo racionalismo quer enclausurá-la: ou a troca entre parceiros que colocam em discussão os seus interesses ou normas, ou a violência do irracional. [...] Assim, a pragmática da linguagem em geral [...] forneceria o *telos* da troca razoável e justa [de ideias]”.²¹⁴

Contudo, “a verdade da política é a manifestação da sua falsidade. É essa a distância de toda a nomeação e de toda a inscrição políticas em relação às realidades que as sustentam”.²¹⁵ A esta verdade da falsidade Marx chamou de ideologia, palavra que, para além de determinar simulacro ou ilusão, assinala, diz Jacques Rancière, “o estatuto inédito da verdade forjada pela meta-política: a verdade enquanto verdade do falso: não a clareza da ideia em face da obscuridade das aparências; não a verdade como indício de si mesma e da falsidade, mas, ao contrário, a verdade da qual só o falso é indício; a verdade que nada mais é que a evidenciação da falsidade, a verdade como parasitagem universal”.²¹⁶ A ideologia “permite reduzir a aparência política do povo a uma ilusão, recobrando a realidade do conflito, ou [...] denunciar os nomes do povo e as manifestações do seu litígio como arcaísmos que retardam o advento dos interesses comuns”. Para além disso, ela “é o conceito pelo qual se declara que qualquer coisa pertence à política, à demonstração “política” da sua falsidade; [...] o conceito onde toda a política se anula, seja pela sua evanescência proclamada, seja [...] pela afirmação de que tudo é política, o que significa que nada o é, que a política é apenas o modo parasitário da verdade”. A ideologia, em definitivo, “permite deslocar o lugar do político até ao seu limite: a declaração do seu fim. No final do processo, o dano, depois de [passar] pelo abismo da sua absolutização, é trazido de volta à iteração infinita da verdade da falsidade, à pura manifestação de uma verdade vazia. A política que ele fundava pode então identificar-se com o inatingível paraíso original onde indivíduos e grupos utilizam a palavra, que é o próprio do homem, para conciliar os seus interesses particulares no reino do interesse geral. O fim da política [...] é, em suma, [...] a forma capitalista e “liberal” da meta-política

²¹³ Ellul, Jacques. *The Betrayal of the West*. Tradução de Matthew J. O’Connell, The Seabury Press, Nova Iorque, 1978, p. 148.

²¹⁴ Rancière, Jacques. *O Desentendimento: Política e Filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes, Editora 34, São Paulo, 1996, pp. 55-56. Cf. a visão habermasiana em 4.1.1..

²¹⁵ *Ibidem*, p. 89.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 92.

marxista, [...] o estágio supremo da parasitagem meta-política, a afirmação última do vazio da sua verdade; [...] a realização da filosofia política”.²¹⁷

Ainda assim, os homens, não propriamente ilógicos nem absurdamente crédulos, não encontram estratégias que possam mudar as regras do jogo da vida a seu favor. Tal dilema sugere, por si só, a explicação de uma "hegemonia ideológica". Esta não é nem pode ser um credo articulado ou um conjunto de verbalismos que devam ser aprendidos, aceitos e creditados. Não. Ela está, sim, incorporada na forma e no estilo de vida dos sujeitos sociais, no modo como estes actuam e se relacionam. Nenhum tipo de lavagem cerebral colectiva é, portanto, requerido, já que a imersão do sujeito na vida social e diária, em si modelada e prescrita conforme regras preestabelecidas, é suficiente para manter os actores e agentes sociais no aparato social da vida. Sendo assim, melhor se entende que a ideologia é inseparável da ideia de poder e de dominação, na medida em que qualquer ideologia é do interesse de uma classe governante, cuja dominação é assegurada através da hegemonia ideológica. A isso é necessária uma causa universal que — quer aberta, quer sub-repticiamente — conduza a campanhas culturais que permitam fracturar ou dividir as classes sociais, dissuadir a revolta colectiva através da hegemonia ideológica e manter os dominados permanentemente entretidos, ocupados e dependentes da gestão de recursos disponíveis.²¹⁸ A precariedade e o discurso TINA²¹⁹, p. ex., garantem clivagens já existentes entre as classes sociais, assim como desapossam os desfavorecidos de perspectivas de futuro. Ante este cenário, a diminuição de importância atribuída à subjectividade é fundamentalmente céptica quanto à eficácia da intervenção humana e o cepticismo é reforçado pelo sentimento que exagera os resultados destrutivos da acção humana. Exemplo disso: o reconhecimento universal das alterações climáticas como fruto do abuso e da destruição ambiental em função da exploração humana dificulta a crença numa visão humanista do mundo. A erosão ideológica da subjectividade mostra que a sociedade tem hoje dificuldades em respeitar as criações humanas. Como resultado, as instituições mais respeitadas do sistema capitalista raramente são olhadas e promovidas em termos positivos.²²⁰ Como tal, o cepticismo e o cinismo gerais recaem sobre as intenções das elites e não conduzem a resultados positivos. Na ausência de alternativas, podem mesmo levar à suspeita de qualquer forma de intervenção humana. A crítica cínica não reforça o pensamento crítico mas reforça a opinião de que não existem escolhas e que os limites da acção e eficácia da humanidade obrigam a aceitar um destino predeterminado. A ausência de escolha real está implícita nas ansiedades despertadas pela obsessão da sociedade com

²¹⁷ *Ibidem*, pp. 92-93.

²¹⁸ Bauman, Zygmunt. *A Sociedade Individualizada: Vidas Contadas e Histórias Vividas*. Tradução de José Gradel, Zahar, Rio de Janeiro, 2008, pp.19-21.

²¹⁹ Referente ao discurso político que não apresenta alternativa a um dado problema; à letra: “There Is No Alternative”.

²²⁰ Furedi, Frank. *Culture of Fear Revisited: Risk-taking and the Morality of Low Expectation*. Continuum, Londres, 2007, p.175.

o risco. Pode-se ter cautela, mas não escolha. Por um lado, a impossibilidade de prever consequências futuras conduz a uma única linha ideológica de acção possível: a da precaução ou segurança. Por outro lado, a pouca relação entre consciência e acção é defendida por teorias biológicas e a “medicalização” do comportamento expande gradualmente o leque de actos individuais com suposta base biológica. Os avanços na biotecnologia, p. ex., suscitam ou uma visão utópica do futuro, ou um fatalismo decorrente da sua visão altamente determinista da condição humana e do espaço em que a consciência humana pode operar.²²¹

Debord, por seu lado, vê na ideologia “a base de pensamento de uma sociedade de classes no curso conflitual da história. [Quando ela, enquanto] vontade *abstracta* do universal, e a sua ilusão, se encontra legitimada pela abstracção universal e pela ditadura efectiva da ilusão na sociedade moderna, já não é a luta voluntarista do parcelar, mas o seu triunfo. A partir daqui a pretensão ideológica [...] já não é uma escolha histórica, mas uma evidência, [em cuja afirmação] os nomes particulares das ideologias se desvaneceram”.²²² Segundo Debord, a história *das ideologias* chegou ao fim, porque, além de a ideologia ser o espectáculo por excelência, é agora realizada no “espectáculo imobilizado da não-história” e diluída no conjunto da sociedade. Ela deverá desaparecer com a *dissolução prática* desta sociedade como o *último contra-senso* que bloqueia o acesso à vida histórica.²²³ De mais a mais, a ideologia “expõe e manifesta na sua plenitude a essência de qualquer sistema ideológico: o empobrecimento, a submissão e a negação da vida real. [...] Numa sociedade em que ninguém pode já ser *reconhecido* pelos demais, cada indivíduo torna-se incapaz de reconhecer a sua própria realidade. A ideologia está no seu ambiente: a separação construiu o mundo”.²²⁴ Vítima da ideologia está, hoje em dia, a consciência espectadora, “prisioneira de um universo estreitado, limitada pelo *ecrã* do espectáculo, para trás do qual a sua vida foi deportada”.²²⁵

Apesar do que hoje se possa entender por ideologia, a visão *espectacular* de Debord e a obsessão crescente e fatalista da sociedade com o risco e a precaução incrementam a percepção de uma impotência reforçada pela erosão da solidariedade social. O processo de individuação e o enfraquecimento das relações de confiança contribuem para um intenso sentimento de isolamento, e as tentativas sociais de compensar artificialmente o isolamento através de grupos de auto-ajuda, linhas de ajuda e aconselhamento profissional, além de se estabelecerem como novas ideologias ou espaços de culto, procuram reconciliar as pessoas com a experiência de afastamento, quando, na

²²¹ *Ibidem*, pp. 175-176.

²²² Debord, Guy. *A Sociedade do Espectáculo*. Tradução de Francisco Alves e Afonso Monteiro, Antígona, Lisboa, 2012, p. 133.

²²³ *Ibidem*, p. 134.

²²⁴ *Ibidem*, pp. 134-135.

²²⁵ *Ibidem*, p. 135.

verdade, são uma acomodação à impotência.²²⁶ Em contrapartida, é importante o papel da cooperação, da tolerância e da consciência sociais, pois, em última instância:

“À medida que o indivíduo se singulariza e ocupa o seu ser, a sua conduta e o seu destino, posição que só ele pode preencher e lhe é reservada a si próprio na organização do todo, tanto mais este todo deve ser entendido como uma unidade, como um organismo metafísico em que cada psique é um elemento vital, permutável sem outro, mas pressupondo todos os outros e a sua interação para a sua própria vida. Onde quer que exista a necessidade de perceber a totalidade da existência psíquica no mundo como uma unidade, mais cedo será satisfeita por uma individuação em que os seres únicos se complementam e precisam uns dos outros, cada um ocupando o lugar que lhe foi deixado por todos os outros; esta necessidade de unidade e, portanto, a apreensão da totalidade do ser, mais cedo será satisfeita por isso do que por uma igualdade de seres em que qualquer pessoa poderia essencialmente substituir qualquer outra, em que cada membro parece realmente ser supérfluo e sem relação adequada com o todo”.²²⁷

Por outro lado, a este ponto de vista acrescenta-se outra perspectiva ou ideologia, paralela à realidade de hoje e em razoável crescimento desde meados do século XX, primeiramente na cultura norte-americana e propagada a Ocidente e a Oriente, relativa ao homem organizado ou ao indivíduo que só trabalha e age de acordo com o que William Whyte apelida de “A Organização”. Esta abarca sobretudo o indivíduo de classe média que, espiritual e fisicamente, se vota à idolatria da vida organizada. Precursor das grandes instituições auto-perpetuadoras, é defensor de um individualismo colectivamente corporativista, pois “só utilizando a linguagem do individualismo para descrever o colectivo é que ele próprio pode evitar o pensamento de que está num colectivo tão profundo como qualquer outro jamais pensado pelos reformadores, intelectuais e visionários utópicos contra os quais regularmente adverte”.²²⁸ Esta ideologia, apesar de regida por uma ética social e ortodoxa, é, acima de tudo, organizacional e burocrática, além de que racionaliza as exigências de fidelidade à organização e confere aos seus

²²⁶ Furedi, Frank. *Culture of Fear Revisited: Risk-taking and the Morality of Low Expectation*. Continuum, Londres, 2007, p.177.

²²⁷ Simmel, Georg. *On Individuality and Social Forms*. The University of Chicago Press, Chicago, 1971, p. 287. “As the individual becomes more incomparable, as he comes more and more to occupying his being, his conduct, and his destiny a position that can be filled only by him and that is reserved for him alone in the organization of the whole, all the more must this whole be grasped as a unity, as a metaphysical organism in which each psyche is a vital element, exchangeable with no other, but presupposing all others and their interaction for its own life. Wherever the need exists to perceive the totality of psychic existence in the world as a unity, it will sooner be satisfied by an individuation in which single beings necessarily complement and need one another, each taking the place left for it by all the others; this need for unity and hence apprehension of the totality of being will sooner be satisfied by that than by an equality of beings in which anyone could essentially replace any other, in which each member seems actually to be superfluous and without proper relation to the whole”.

²²⁸ Whyte, William H. *The Organization Man*. University of Pennsylvania Press, Filadélfia, 2002, p. 5. “Only by using the language of individualism to describe the collective can he stave off the thought that he himself is in a collective as pervading as any ever dreamed of by the reformers, the intellectuals, and the utopian visionaries he so regularly warns against”.

seguidores um sentido de dedicação extremo, convertendo o que antes era legalmente um não-direito numa reafirmação do individualismo. Por detrás dela há um imperativo moral, que, quer se incline ou não para a crença, não é mera conveniência mas fonte de poder. A busca de fé secular que esta ideologia representa pode encontrar-se entre os que juram nunca vir a pertencer a uma corporação ou agência governamental e tem como princípios “a crença no grupo como fonte de criatividade, a crença na “pertença” como necessidade última do indivíduo e a crença na aplicação da ciência para alcançar a pertença”.²²⁹ Na sua essência, é uma fé utópica, pois, à superfície, parece dedicar-se aos problemas práticos da vida organizacional e a sua plenitude residir na promessa a longo prazo de que a técnica traz e assegura uma harmonia balizada e acessível, o que, como todas as comunidades utópicas, compreende a sociedade num sentido bastante restrito e imediato.²³⁰

Essa ideologia, depois de aplicar a ciência às coisas, começa agora a aplicá-la ao próprio homem e a toda a estrutura social.²³¹ Tal cientismo faz do especialista um eventual *redentor* e pode dar a indivíduos desiludidos e descrentes um sentido de propósito que atravessa as linhas organizacionais e ocupacionais da *praxis* social. Não obstante o ramo da engenharia social que se lhe associe — comunicação “de massas”, “engenharia do consentimento”, relações públicas, publicidade, aconselhamento profissional ou pessoal — o indivíduo sente-se parte de um movimento maior²³² e bem equipado para se orientar psicológica e tecnicamente nos meandros da nova rede organizacional, bem como para levar uma vida comunitária significativa e para se adaptar às mudanças constantes e cada vez mais exigentes da vida organizacional. No melhor sentido da palavra, está a tornar-se permutável porque aceita compreensivamente o seu papel social e está, convenhamos, na mesma senda de todos, cujo *telos*, a bem dizer, ninguém conhece ou sabe definir. O desnorte, neste caso, é aceite, já que o sistema tem favorecido os partidários dessa ideologia através de condições democráticas proporcionadas pelo período de alta expansão industrial e tecnológica dos últimos anos. O sistema, para os crentes, é, no fundo, essencialmente benevolente.²³³

Assim age e pensa o Prisioneiro, por boas razões, o que torna a sua prisão mais eficaz e poderosa. Numa época de pressões políticas, económicas, mediáticas e sociais altamente organizadas, exige-se do indivíduo uma adaptação rigorosa e um esforço constante, sendo o próprio indivíduo a agravar o seu impacto, ou, melhor, a eleger e a dispor o seu próprio cárcere. De resto, ele não o imputa a outros mas articula-o como uma espécie de filosofia de vida orientada por e para uma ética, pela e para a conformidade.

²²⁹ *Ibidem*, p. 7.

²³⁰ *Ibidem*, pp. 7-8.

²³¹ *Ibidem*, p. 24.

²³² *Ibidem*, p. 24.

²³³ *Ibidem*, p. 395.

Este constrangimento relembra Tocqueville, cujas palavras alusivas ao progresso do estado das prisões adquirem, em face das matérias deste capítulo, um novo significado:

“A par das novas penitenciárias, cujo desenvolvimento o voto da maioria apressava, subsistiam ainda as antigas prisões e continuavam a encerrar um grande número de culpados. As segundas pareciam tornar-se mais insalubres e mais corruptoras à medida que as novas se tornavam mais reformadoras e mais sadias. Este duplo efeito compreende-se com facilidade: a maioria, preocupada com a ideia de fundar o novo estabelecimento, esquecera aquele que já existia. Desviando cada um então os olhos do objecto que já não atraía os olhares do senhor, a vigilância cessara. Viu-se que de início afrouxavam e depois, em breve, se quebravam os laços salutareos da disciplina. E a par da prisão, monumento duradouro da brandura e das luzes do nosso tempo, deparava-se um cárcere que lembrava a barbárie da Idade Média”.²³⁴

²³⁴ Tocqueville, Alexis de. *Da Democracia na América*. Tradução de Miguel Serras Pereira, Relógio d'Água, Lisboa, 2008, p. 228.

Capítulo 5

Observações Finais

“Bem”, disse o inspector [...], “o senhor entendeu-me mal, o senhor está preso, é certo, mas isso não o deve impedir de trabalhar. Não deve também ser impedido de levar a sua vida normal”. “Então não é muito mau estar-se preso”, disse K. [...]. “Nunca disse o contrário”, disse [o inspector]. “Mas então não parece ter sido sequer necessária a notificação da prisão”, disse K. [...] “Era meu dever”, disse o inspector. “Um dever estúpido”, disse K., inflexível. “É possível”, respondeu o inspector, “mas não vamos perder o nosso tempo com este tipo de conversas”.

Franz Kafka, in *O Processo*

A epígrafe acima ilustra bem as matérias deste estudo e relembra em parte a frase de Goethe relativa ao maior escravo — ou prisioneiro — como aquele que se julga livre sem o ser.

Como Jünger, que subordina as suas figuras à meta-política, aqui observámos o Prisioneiro à *distância, fora de tempo*, mas, ao contrário de Jünger, não recorremos, como é óbvio, à ficção. Interessou-nos, sobretudo, parte do carácter meta-histórico e atemporal da meta-política como modo de dotar estas linhas de uma certa atemporalidade. O foco da análise recaiu, portanto, na conceptualização teórica do Prisioneiro e da *paisagem* onde ele se insere em detrimento da apresentação exhaustiva de casos práticos e concretos do cenário sócio-político actual, os quais, embora numerosos e esclarecedores, se afastam do nosso intento “porque apenas aspiram a dar uma explicação lógica e compacta do mundo”. Em boa verdade, “o pensamento “racional” [...] deixa de fora os grandes problemas, as questões ardentes do nosso tempo. Para tornar o mundo compreensível e para podermos agir sobre ele, ou pelo menos formular novas questões, precisamos de lidar com outras coisas para além da política”.²³⁵ Essa conceptualização permitiu resumir, numa primeira fase, a análise estética e sócio-política das figuras jüngerianas e, numa segunda fase, a análise (menos) estética e (mais) sócio-política do Prisioneiro, cuja figura, além da interligação e da correlação evidentes entre os tipos que a ramificam, obedece, a nosso ver, a três processos ou métodos de formação prisional, a saber: controlo, condicionamento e ignorância — já visados, de resto, de uma forma ou doutra, em 4.1.1, 4.1.2, 4.1.3 e 4.1.4.

²³⁵ Obregón, Lourdes Quintanilla. “La Metapolítica”, in *Estudios Políticos*, nº 13, 4ª Época, Out.-Dez., 1996, p. 195.

Como sucede em todas as dissertações de mestrado ou doutoramento, haveria sempre mais a dizer sobre o Prisioneiro — aliás, qualquer figura jüngeriana ou tipo de prisioneiro aqui proposto mereceria, por si só, uma dissertação — sobretudo no que toca ao seu progresso. Com efeito, tal como o Desterrado prossegue o Trabalhador, assim haveria a hipótese de uma sexta figura como *solução de evasão* ao Prisioneiro, ou seja, a figura de um “fugitivo” ou “evadido” a que corresponderia a fuga do que o aprisiona ou a criação de uma sociedade ou comunidade paralela à realidade que o sitia, o que implicaria, decerto, um estudo tão ou mais extenso que este.

Para já, a clausura imaterial do Prisioneiro desconsidera o que Jünger estabelece como “uma das chaves com que abrimos as portas não só ao nosso eu mais íntimo, mas também ao mundo”: a dor.²³⁶ A ausência crescente de dor no contexto deste século parece provocar, fruto do conformismo e comodismo gerais, a ruptura ou descentramento do indivíduo em sociedade. Se a isso adirmos as supostas vantagens do progresso técnico, não será descabido pensar numa inversão futura — ou já presente — dos valores humanos no horizonte social.

Neste sentido, (re)educar para a liberdade começa pela afirmação de factos e pela enunciação de valores, seguidas de um desenvolvimento técnico adequado à sua realização e um combate contra aqueles que, por qualquer motivo, decidem ignorar os factos da diversidade individual e da singularidade genética e negar os valores da liberdade, da tolerância e da caridade mútua como corolários éticos desses factos.²³⁷ Tais *negacionistas*, sejam eles ditadores, gestores ou cientistas, parecem querer reduzir a diversidade da natureza humana a um tipo de uniformidade fácil de lidar, o que evoca, a bem dizer, a uniformização penal de um conjunto de prisioneiros. É pois imperioso que o papel do indivíduo no quotidiano não seja minimizado sob pena de, com isso, se limitarem as liberdades, garantias e os direitos essenciais das democracias, quando mais tendo em conta o fenómeno do biopoder e dos “elementos configuradores das tecnologias voltadas para o “governo da vida”, tanto em relação ao controlo dos corpos quanto da população”. Como hoje se observa, tudo aponta para “a profunda mutação do capitalismo como sociedade de controlo biopolítico [...] [e de] um fluxo único e ininterrupto de informações [...] gerenciado para fins de segurança (riscos) ou de valorização imediata (dados)”.²³⁸ Por outras palavras, a mutação do controlo disciplinar do Estado para um controlo biopolítico permite controlar os fluxos que operam com algoritmos de administração e gerenciamento sociais e produzir a interligação de meios tecnológicos para fins comerciais, securitários e

²³⁶ Jünger, Ernst. *Sobre el Dolor, seguido de La Movilización Total y Fuego y Movimiento*. Tradução de Andrés Sanchez Pascual, Tusquets Editores, Barcelona, 1995, p. 13.

²³⁷ Huxley, Aldous. *Regresso ao Admirável Mundo Novo*. Tradução de Luís Leitão, Antígona, Lisboa, 2014, p. 131.

²³⁸ Chignola, Sandro. “A Toupeira e a Serpente”, in *R. Dir. Gar. Fund.*, v. 19, nº 3, p. 239-270, Set.-Dez., 2018, p. 239.

militares. Nesta perspectiva, um risco ou é desvio ou limite objectivo da tensão social, ou recurso passível de desenvolvimento em função da sua análise, ou, ainda, é princípio instituinte da política e novo paradigma teórico do contrato social, ou, por último, um corte epistémico e de reposicionamento moral do indivíduo e “instância de comunicação e de tradução para a definição e o reforço auto-reflexivo de *standards* e limites de regulação”.²³⁹ Isto consente o esvaziamento de uma sociedade antes afeita à responsabilidade individual e liberal e hoje obstinada com a prevenção. Além de isso modificar as condições estabelecidas pelo contrato social, permite que o algoritmo de um governo futuro gera antecipadamente a diferenciação de populações ou classes cujo acesso ou será bloqueado ou colectado como informação valiosa para fins de segurança e produção.²⁴⁰

Na verdade, factos e princípios sólidos não chegam para (re)educar a população à liberdade, pois “uma verdade desinteressante pode ser eclipsada por uma falsidade apaixonante”.²⁴¹ À (re)educação para a liberdade convém, entre outras coisas, o uso e o ensino adequados da linguagem de forma a evitar a manipulação social e mental através da propaganda ou da censura. Contrariamente, a liberdade de expressão permite o uso ilimitado da linguagem, sobretudo quando os cidadãos aceitam passivamente a informação que lhes é dada em vez de se regerem para e por um saber cuja preocupação recai na qualidade de vida humana. O conhecimento tem como propósito responder às solicitações da faculdade criadora do homem e escolher com discernimento e bom senso o que o pode ajudar a viver melhor.²⁴² A liberdade de expressão confere à palavra a vida indissociável da vivência quotidiana, sem a qual a língua estagna e se trivializa. Há que devolver à linguagem a sua vocação poética originária²⁴³, restituir às informações a qualidade de que a sua profusão quantitativa as despoja, confiar à consciência dos homens o encargo de privilegiar as palavras que lhes são úteis e reciclar as que os prejudicam. Aceitar que tudo seja dito é, no fundo, aprender a separar, a seleccionar, a descodificar, a criticar, a não cair na dependência de encenações e manipulações *espectaculares* a cargo dos *media* e de mecanismos políticos e institucionais. Não serão a censura nem a repressão a erradicar os discursos de ódio, o fanatismo, a estupidez, a desinformação ou o consumismo desenfreado do Prisioneiro. A liberdade de expressão é de todos e não dos poucos que a ultrajam por se recearem a si mesmos e se intimidarem ante o ridículo e o

²³⁹ *Ibidem*, pp. 254-255.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 260.

²⁴¹ Huxley, Aldous. *Regresso ao Admirável Mundo Novo*. Tradução de Luís Leitão, Antígona, Lisboa, 2014, p. 141.

²⁴² Vanegem, Raoul. *Nada é Sagrado, Tudo pode ser Dito: Reflexões sobre a Liberdade de Expressão*. Tradução de Marcos Marcionilo, Parábola Editorial, São Paulo, 2004, pp. 21-22.

²⁴³ *Ibidem*, p. 27.

grotesco. Os seus medos e lamentos continuarão sem reconhecerem que o futuro da palavra livre lhes pertence.²⁴⁴

Como é comum aos pensadores deste e doutros tempos, o homem fora da prisão não é propriamente livre e não deixa de estar psicologicamente cativo. Representado pelo Estado e sujeito às suas leis, é alvo de imposições ordenadas por este ou por interesses privados no seio do aparelho político. Como refere Huxley, “nunca haverá nada que se assemelhe a um mandato de *habeas mentem*”.²⁴⁵ Sob esta medida, a natureza da compulsão psicológica determina que os que agem sob coacção julgam agir de livre vontade ou por iniciativa própria. A vítima mentalmente manipulada desconhece que é vítima. Os muros da sua prisão, manifesta na servidão objectiva a outros, são invisíveis.²⁴⁶ Nestas condições, é de prever uma futura inversão do processo democrático nos países ocidentais. A substância subjacente a tal mudança virá, quiçá, como um totalitarismo não-violento, que, ao contrário de coagir directa e violentamente, permitirá, como a epígrafe deste capítulo, a ilusão perfeita da liberdade individual, sobre a qual não se poderá falar por falta de tempo, disponibilidade ou ignorância e à qual se acrescenta a tendência e o efeito veloz da nossa sociedade para a sacrossanta idolatria do espectáculo e do trabalho. Este tipo de totalitarismo gozará de maior eficácia que o de ditadores do passado, cujo fracasso, segundo Huxley, se deveu a não terem fornecido ao povo dose suficiente de *pão e circo*, milagres e mistérios, bem como de não terem usufruído de um sistema mais eficaz de manipulação dos espíritos. Sob o domínio de uma ditadura científica, seria mais fácil às massas amarem a sua servidão e jamais sonharem ou ansiarem pela revolução. Aliás, “não parece haver qualquer razão válida para que uma ditadura fundada em métodos científicos venha algum dia a ser derrubada”.²⁴⁷

Os cenários traçados por Orwell ou Huxley são, *ipso facto*, cada vez menos avisos que instruções. A impô-los há hoje uma variedade de "mecanismos de fuga" psicológicos que permitem uma sensação aparente de pertença à custa da perda do indivíduo num corpo social maior²⁴⁸; algo já tentado no passado por certas instituições reformistas e religiosas²⁴⁹, em que o indivíduo passou a não obedecer a autoridades abertamente externas, como a Igreja, mas à *consciência* de uma culpa interior, que o obriga a trabalhar incessantemente mediante o medo da morte e na senda de uma salvação ou ideologia redentoras. Acontece que, tanto antes como agora, dá-se a procura desse efeito *dopamínico* que motive e gratifique a volição do acto humano — seja pela via religiosa,

²⁴⁴ *Ibidem*, pp. 98-99.

²⁴⁵ Huxley, Aldous. *Regresso ao Admirável Mundo Novo*. Tradução de Luís Leitão, Antígona, Lisboa, 2014, p. 146.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 146.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 156.

²⁴⁸ Weissman, Jeremy. *The Crowdsourced Panopticon: Conformity and Control on Social Media*. Rowman & Littlefield, Londres, 2021, p. 26.

²⁴⁹ O Calvinismo e a Reforma Protestante, p. ex..

seja através dos mecanismos operativos e espaços virtuais de condicionamento e conformidade (e por isso carcerários) das redes sociais.

Houellebecq, por seu lado, esclarece que a informação, enquanto “produto residual da impermanência”, opõe-se à significação. Uma sociedade, ao atingir um estado *híper-informativo*, “não implode necessariamente, mas mostra-se, sem dúvida, incapaz de produzir um sentido, uma vez que toda a sua energia é monopolizada pela descrição informativa das suas variações aleatórias”. De forma a resistir aos avanços das *prisões* modernas, cada ser humano pode produzir, por si mesmo, “uma espécie de *revolução fria*, ao colocar-se momentaneamente fora do fluxo informativo-publicitário”. Em função disso, “basta marcar um tempo de paragem; apagar o rádio, desligar a televisão; decidir não comprar [...] [nem] desejar comprar mais nada. Basta deixar de participar, deixar de saber; suspender temporariamente toda a actividade mental. Basta, literalmente, ficarmos imóveis durante alguns segundos”²⁵⁰; ou, repescando Kafka e a vocação poética da linguagem, “não é necessário sair de casa. [Basta] ficar à mesa e escutar. Não escutar sequer, esperar. Não esperar sequer, estar completamente quieto e só. O mundo oferecer-se-á para que seja desmascarado, não tem outra escolha, serpeará perante [cada um] em êxtase”.²⁵¹

²⁵⁰ Houellebecq, Michel. *Intervenções*. Tradução de José Mário Silva, Alfaguara, Lisboa, 2021, p. 32.

²⁵¹ Kafka, Franz. “*Aforismos*” (129). Tradução de Álvaro Gonçalves, Assírio & Alvim, Lisboa, 2008, p. 133.

Bibliografia

Agamben, Giorgio. *Estado de Excepção*. Tradução de Iraci D. Poleti, Boitempo, São Paulo, 2004.

Agamben, Giorgio. *Ideia da Prosa*. Tradução, prefácio e notas de João Barrento, Cotovia, Lisboa, 1999.

Agamben, Giorgio. *Infância e História: Destruição da Experiência e Origem da História*. Tradução de Henrique Burigo, UFMG, Belo Horizonte, 2008.

Agamben, Giorgio. *O que é o Contemporâneo? e Outros Ensaios*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko, Argos, Chapecó, 2009.

Arendt, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo, Relógio d'Água, Lisboa, 2001.

Arendt, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo, Companhia das Letras, São Paulo, 1998.

Aristóteles. *A Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira, Martins Fontes, São Paulo, 2006.

Aristóteles. *Poética*. Tradução e notas de Ana Maria Valente, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004.

Bauman, Zygmunt. *A Sociedade Individualizada: Vidas Contadas e Histórias Vividas*. Tradução de José Gradel, Zahar, Rio de Janeiro, 2008.

Benjamim, Walter. *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie: Escritos Escolhidos*. Tradução de Celeste H. M. Ribeiro de Sousa et al., Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.

Benjamim, Walter. *Escritos sobre Mito e Linguagem [1915-1921]*. Tradução de Susana Kampf Lages e Ernani Chaves, Editora 34, São Paulo, 2011.

Benjamim, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaios sobre Literatura e História da Cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet, Brasiliense, São Paulo, 1987.

Bentham, Jeremy. *The Panopticon Writings*. Verso, Londres, 1995.

Bento, António. *Spinning*. Texto dado em aula, 2009.

Bernays, Edward L.. *Propaganda*. Liveright Publishing Corporation, Nova Iorque, 1936.

Boétie, Etienne de la. *Discurso da Servidão Voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos, Brasiliense, São Paulo, 1999.

Bon, Gustave Le. *The Crowd: a Study of the Popular Mind*. Dover Publications, Mineola, 2002.

Braudillard, Jean. *Simulacros e Simulação*. Tradução de Maria João da Costa Pereira, Relógio d'Água, Lisboa, 1991.

- Camus**, Albert. *O Homem Revoltado*. Tradução de Maria Etelvina Santos, Livros do Brasil, Porto, 2019.
- Canetti**, Elias. *Massa e Poder*. Tradução de Paulo Osório de Castro & Jorge Telles de Menezes, Cavalo de Ferro, Lisboa, 2014.
- Chignola**, Sandro. “A Toupeira e a Serpente”, in *R. Dir. Gar. Fund.*, v. 19, n^o 3, p. 239-270, Set.-Dez., 2018.
- Cioran**, Emil. *Nos Cumes do Desespero*. Tradução de Jorge Milícias, Edições 70, Lisboa, 2020.
- Cordeiro**, Edmundo. “Técnica, mobilização e figura. A técnica segundo Ernst Jünger”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, Lisboa, n. 25/26, Cosmos, Março 1999.
- Debord**, Guy. *A Sociedade do Espectáculo*. Tradução de Francisco Alves e Afonso Monteiro, Antígona, Lisboa, 2012.
- Ellul**, Jacques. *The Betrayal of the West*. Tradução de Matthew J. O’Connell, The Seabury Press, Nova Iorque, 1978.
- Esparza**, José Javier. “Las figuras en Ernst Jünger: el soldado, el trabajador, el emboscado, el anarca”, in *Ersnt Jünger y sus Pronósticos del Tercer Milénio*. Editado por Henning Wegener, Complutense, Madrid, 2006.
- Espinoza**, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu, Autêntica, Belo Horizonte, 2009.
- Espinoza**, Benedictus de. *Pensamentos Metafísicos. Tratado Político*. Traduções e notas de Marilena de Souza Chauí et al., Abril Cultural, São Paulo, 1983.
- Flussen**, Vilém. *O Universo das Imagens Técnicas*. Annablume & Imprensa Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012.
- Foucault**, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Vozes, Petrópolis, 1999.
- Furedi**, Frank. *Culture of Fear Revisited: Risk-taking and the Morality of Low Expectation*. Continuum, Londres, 2007.
- Gasset**, José Ortega y. *A Rebelião das Massas*. Tradução de António Guerra, Relógio d’Água, Lisboa, s.d..
- Gehlen**, Arnold. *A Alma na Era da Técnica: Problemas de Psicologia Social na Sociedade Industrializada*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos, Livros do Brasil, Lisboa, s. d..
- Gombrowicz**, Witold. *Diário (1953-1958), Vol. I*. Tradução de Teresa Fernandes Swiatkiewicz, Antígona, Lisboa, 2021.
- Grupo Krisis**. *Manifesto Contra o Trabalho*. Tradução de José Paulo Vaz, Antígona, Lisboa, 2003.
- Habermas**, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Tradução de William Rehg, MIT Press, Cambridge, 1996.

- Habermas**, Jürgen. *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade, Vol. I*. Tradução de Flávio Siebeneichler, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1997.
- Habermas**, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações Sobre uma Categoria da Sociedade Burguesa*. Tradução de , UNESP, São Paulo, s.d..
- Habermas**, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Lições*. Martins Fontes, São Paulo, 2000.
- Han, Byung-Chul**. *A Expulsão do Outro: Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje*. Tradução de Miguel Serras Pereira, Relógio d'Água, Lisboa, 2018.
- Han, Byung-Chul**. *No Exame: Reflexões sobre o Digital*. Tradução de Miguel Serras Pereira, Relógio d'Água, Lisboa, 2016.
- Hardt**, Michael & **Negri**, Antonio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas, Record, Rio de Janeiro, 2001.
- Hayek**, F. A. *O Caminho da Servidão*. Tradução de Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle & Liane de Moraes Ribeiro, Instituto Ludwig Von Mises Brasil, São Paulo, 2010.
- Heidegger**, Martin. *Acerca de Ernst Jünger*. Tradução de Dina V. Picotti C., El Hilo Ariadna, Buenos Aires, 2013.
- Heidegger**, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. Tradução de Idalina Azevedo da Silve & Manuel António de Castro, São Paulo, Edições 70, 2010.
- Herman**, Edward S. & Chomsky, Noam. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. Patheon Books, Nova Iorque, s. d..
- Hervier**, Julien. *Entretiens avec Ernst Jünger*. Gallimard, s.l., 1986.
- Hobbes**, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2002.
- Horkheimer**, Max. *Dawn & Decline: Notes 1926-1931 and 1950-1969*. Tradução de Michael Shaw, The Seabury Press, Nova Iorque, 1978.
- Houellebecq**, Michel. *Intervenções*. Tradução de José Mário Silva, Alfaguara, Lisboa, 2021.
- Huxley**, Aldous. *Regresso ao Admirável Mundo Novo*. Tradução de Luís Leitão, Antígona, Lisboa, 2014.
- Jünger**, Ernst. *A German Officer in Occupied Paris. The War Journals, 1941-1945*. Tradução de Thomas S. Hansen & Abby J. Hansen, Columbia University Press, Nova Iorque, 2019.
- Jünger**, Ernst. *El Mundo Transformado. Una Cartilla Ilustrada de Nuestro Tiempo*. Edição de Edmund Schultz, tradução de Ela Fernández Palacios, Pre-Textos, Valência, 2005.
- Jünger**, Ernst. *Eumeswill*. Tradução de Marciano Villanueva Salas, Titivillus, s. l., 2020.
- Jünger**, Ernst. *Heliópolis. Visión Retrospectiva de una Ciudad*. Tradução de Marciano Villanueva, Seix Barral, Barcelona, 1998.

- Jünger**, Ernst. *Los Titanes Venideros: Ideário último recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*. Tradução de Atilio Pentimalli, Península, Barcelona, 1998.
- Jünger**, Ernst. *Nos Penhascos de Mármore*. Tradução e posfácio de Tercio Redondo, Cosac Naify, São Paulo, 2008.
- Jünger**, Ernst. *O Passo da Floresta*. Tradução e posfácio de Maria Filomena Molder, BCF, Lisboa, 2021.
- Jünger**, Ernst. *O Trabalhador: Domínio e Figura*. Introdução, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá, Hugin, Lisboa, 2000.
- Jünger**, Ernst. *Sobre el Dolor, seguido de La Movilización Total y Fuego y Movimiento*. Tradução de Andrés Sanchez Pascual, Tusquets Editores, Barcelona, 1995.
- Jünger**, Ernst. *The Peace*. Tradução de Stuart O. Hood, Henry Regnery, Hinsdale, 1948.
- Jünger**, Ernst. *The Storm of Steel: From the Diary of a German Storm-Troop Officer on the Western Front*. Howard Fertig, Nova Iorque, 1996.
- Jünger**, Ernst. *Typus. Name. Gestalt*. Tradução inédita de Maria Filomena Molder, s. ed., Lisboa, s. d..
- Jünger**, Ernst & **Heidegger**, Martin. *Acerca del Nihilismo. Ernst Jünger: Sobre la Línea y Martin Heidegger: Hacia la Pregunta del Ser*. Tradução de José Luis Molinuevo, Paidós, Barcelona, 1994.
- Kafka**, Franz. “Aforismos” (129). Tradução de Álvaro Gonçalves, Assírio & Alvim, Lisboa, 2008.
- Kafka**, Franz. *O Processo*. Tradução de Álvaro Gonçalves, Assírio & Alvim, Lisboa, 2006.
- Kant**, Immanuel. *A Paz Perpétua: um Projecto Filosófico*. Tradução de Artur Mourão, Luso Sofia, Covilhã, 2008.
- Kurz**, Robert. *A Honra Perdida do Trabalho: o Socialismo dos Produtores como Impossibilidade Lógica*. Tradução de Lumir Nahodil, Antígona, Lisboa, 2018.
- Lafargue**, Paul. *The Right to be Lazy and Other Studies*. Tradução de Charles H. Kerr, Charles H. Kerr & Company, Chicago, 1907.
- Lippman**, Walter. *Public Opinion*. Transaction Publishers, New Brunswick, 1998.
- Locke**, John. *Segundo Tratado do Governo*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2007.
- Los**, Maria. “Looking into the Future: Surveillance, Globalization and the Totalitarian Potential”, in *Theorizing Surveillance: the Panopticon and Beyond*, Willan Publishing, Portland, 2006.
- Lourenço**, Eduardo. *O Esplendor do Caos*. Gradiva, Lisboa, 2007.
- Lutz**, William. *Doublespeak*. HarperPerennial, Nova Iorque, 1990.

- Maquiavel**, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser, Martins Fontes, São Paulo, 2010.
- Matos**, Manuel João. *Moral e Direito em Kant e Habermas*. Ex-Libris, Lisboa, 2017.
- McLuhan**, Marshall & **Fiore**, Quentin. *The Medium is the Massage: an Inventory of Effects*. Gingko Press, Berkeley, 2001.
- McQuail**, Denis & **Windahl**, Sven. *Communication Models: for the Study of Mass Communications*. Routledge, Nova Iorque, 2013.
- Merleau-Ponty**, Maurice. *Textos Escolhidos. As Aventuras da Dialética*. Traduções e notas de Marilena de Souza Chauí, Nelson Alfredo Aguilar et al, Abril Cultural, São Paulo, 1983.
- Mill**, John Stuart. *Sobre a Liberdade*. Tradução de Pedro Madeira, Edições 70, Lisboa, 2006.
- Molder**, Maria Filomena. *O Pensamento Morfológico de Goethe*. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1995.
- Molinuevo**, José Luis. *La Estética de lo Originario en Jünger*. Tecnos, Madrid, 1994.
- Nietzsche**, Friederich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Alfredo Margarido, Guimarães Editores, Lisboa, 2000.
- Nozick**, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Tradução de Ruy Jungmann, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1991.
- Ocaña**, Enrique. *Mas Allá del Nihilismo: Meditaciones sobre Ernst Jünger*. Universidade de Murcia, Murcia, 1993.
- Obregón**, Lourdes Quintanilla. “La Metapolítica”, in *Estudios Políticos*, nº 13, 4ª Época, Outubro-Dezembro, 1996.
- Orwell**, George. *1984*. Tradução de Ana Luísa Faria, Antígona, Lisboa, 1999.
- Orwell**, George. *Os Ensaio*s. Tradução de José Miguel Silva e Frederico Pereira, Relógio d'Água, Lisboa, 2021.
- Pessoa**, Fernando. *O Banqueiro Anarquista*. Antígona, Lisboa, 1995.
- Polanyi**, Karl. *A Subsistência do Homem e Ensaio*s Correlatos. Tradução de Vera Ribeiro, Contraponto, Rio de Janeiro, 2012.
- Ranciére**, Jacques. *O Desentendimento: Política e Filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes, Editora 34, São Paulo, 1996.
- Reich**, Wilhelm. *Psicologia de Massa do Fascismo*. Tradução de J. Silva Dias, Publicações Escorpião, Porto, 1974.
- Ricoeur**, Paul. *História e Verdade*. Tradução de F. A. Ribeiro, Companhia Editora Forense, Rio de Janeiro, 1968.
- Rogero**, Nuno. *Jünger: a Importância de se Chamar Ernst*. Livraria Civilização, Lisboa, 1998.

- Russell**, Bertrand. *O Elogio ao Ócio*. Tradução de Pedro Jorgensen Júnior, Sextante, Rio de Janeiro, 2002.
- Sá**, Alexandre Franco de. *A Política sobre a Linha: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a Confrontação sobre a era do Nihilismo*. Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2008.
- Sá**, Alexandre Franco de. “Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do nihilismo”; in *Revista Portuguesa de Filosofia*, nº 59, 2003.
- Sá**, Alexandre Franco de. “Soberania e Poder Total. Carl Schmitt e uma Reflexão sobre o Futuro”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 20, 2001.
- Simmel**, Georg. *On Individuality and Social Forms*. The University of Chicago Press, Chicago, 1971.
- Silva**, Filipe Carreira da. *Espaço Público em Habermas*. Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2002.
- Spengler**, Oswald. *A Decadência do Ocidente: Esboço de um Morfologia da História Universal*. Tradução de Herbert Caro, Zahar, Rio de Janeiro, 1973.
- Spengler**, Oswald. *O Homem e a Técnica*. Tradução de João Botelho, Guimarães Editores, Lisboa, 1993.
- Stirner**, Max. *El Único y su Propiedad*. Tradução de Pedro González Blanco-Juan, Pablos, México, 1976.
- Tarde**, Gabriel. *A Opinião e as Massas*. Tradução de Eduardo Brandão, Martins Fontes, São Paulo, 2005.
- Tarde**, Gabriel. *The Laws of Imitation*. Tradução de Elsie Clews Parsons, Henry Holt and Company, Nova Iorque, 1903.
- Thoreau**, Henry David. *A Desobediência Civil*. Tradução de Manuel Gomes, Antígona, Lisboa, 2012.
- Tocqueville**, Alexis de. *Da Democracia na América*. Tradução de Miguel Serras Pereira, Relógio d'Água, Lisboa, 2008.
- Vanegeim**, Raoul. *Nada é Sagrado, Tudo pode ser Dito: Reflexões sobre a Liberdade de Expressão*. Tradução de Marcos Marcionilo, Parábola Editorial, São Paulo, 2004.
- Versluis**, Arthur. *The New Inquisitions: Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*. Oxford University Press, Nova Iorque, 2006.
- Weissman**, Jeremy. *The Crowdsourced Panopticon: Conformity and Control on Social Media*. Rowman & Littlefield, Londres, 2021.
- Whyte**, William H. *The Organization Man*. University of Pennsylvania Press, Filadélfia, 2002.

Apêndice

Vida e Obra de Ernst Jünger¹

1985 - Nasce a 29 de Março, em Heidelberg, no seio de uma família da classe média. Filho de Ernst (1868-1943), químico, e Karoline Lampl (1873-1950).

1907 – Muda-se para Rehburg, perto de Hannover, onde passa a adolescência e frequenta um internato.

1913 – Em Novembro alista-se na Legião Estrangeira e é enviado para Sidi Bel Abbes, na Argélia. A posterior intervenção do seu pai leva à sua dispensa seis semanas depois.

1914 – Ingressa no Instituto Gildemeiter de Hannover.

1914-1918 – Com a deflagração da Primeira Guerra Mundial, Jünger alista-se no exército como voluntário, nomeadamente no 73º Regimento de Fuzileiros “Prinz Albrecht von Preussen”. Após a formação, parte a 27 de Dezembro de 1914, para a frente de combate. É ferido sete vezes. Quatro anos depois, a 22 de Setembro de 1918, é condecorado com a “Ordre pour le Mérite”, máxima ordem honorária raramente concedida aos que carecem de grau militar.

1919-1922 – Passa a residir em Hannover, onde serve o exército até 31 de Agosto de 1923. Em 1920 publica, em edição de autor e com tiragem de 2.000 exemplares, os seus diários de guerra, intitulados de *In Stahlgewittern. Aus dem Tagebuch eines Sturmtruppenführers*. A obra é bem sucedida e granjeia-lhe a fama, voltando a ser publicada em 1922 pela editora Mittler, de Berlim, juntamente com o ensaio *Der Kampf als inneres Erlebnis*. Em 1921, compõe alguns poemas influenciados pelo expressionismo, os quais destrói posteriormente. Conserva-se, no entanto, o poema dedicado a Alfred Kubin (*Zu Kubins Bild: Der Mensch*).

1923-1926 – Matricula-se na Universidade de Leipzig, a 26 de Outubro de 1923, onde estuda Ciências Naturais, sobretudo Zoologia. Assiste às lições de Filosofia do vitalista Hans Driesch e do filósofo e psicólogo Felix Krüger, onde conhece Hugo Fischer, com

¹ Fonte: Jünger, Ernst. *Los Titanes Venideros. Ideario último recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*. Traducción de Atilio Pentimalli. Península, Barcelona, 1998, pp. 141-157.

quem estabelece uma amizade próxima. Entre Fevereiro e Abril de 1925, instala-se em Nápoles para trabalhar no aquário do Instituto Zoológico de Anton Dohrn. A 26 de Maio de 1926, interrompe os estudos a fim de se dedicar à escrita a tempo inteiro. Em Outubro de 1924 publica *Das Wäldchen 125* e, nos finais do ano seguinte, *Feuer und Blut*. Em Leipzig, a 3 de Agosto de 1925, contrai matrimónio com Gretha von Jeisen. No 1 de Maio de 1926 nasce o seu filho Ernst.

1927-1933 – Muda-se para Berlim no primeiro de Julho de 1927 e aí permanece até Outubro de 1933, mudando depois para Goslar. Em 1927, os nacional-socialistas oferecem-lhe um cargo no Reichstag, que recusa. Conhece, em Berlim, personalidades bastante heterogéneas, como Joseph Goebbels, Friedrich Hielscher, Valeriu Marcu, Ernst Niekisch, Ernst Rowohlt, Carl Schmitt, Otto Strasser, entre outros. Colabora em revistas literárias e políticas da direita nacionalista, tais como *Die Standarte*, *Arminius*, e *Der Widerstand*, órgão do nacional-bolchevismo dirigido por Ernst Niekisch. Trabalha no seu livro obra *Das Abenteuerliche Herz*, surgido em 1929, e em *Der Arbeiter*, publicado em 1932. Viaja a França em 1927, à Sicília, com o irmão, Friedrich Georg, em 1929, às Ilhas Baleares a 1931 e, em 1932, a Dalmácia, novamente com o irmão. Em 1930, enceta correspondência com Carl Schmitt e com Heidegger. Em 9 de Julho de 1933 recebe o convite para ingressar na Deutsche Akademie der Dichtung, que recusa. No mesmo ano, declina a oferta nacional-socialista para ocupar um assento parlamentar.

1934 – Em 1930 publica *Blätter und Steine*, colectânea de ensaios, entre eles *Die Totale Mobilmachung* e *Über den Schmerz*. Nasce Alexander, seu segundo filho.

1935-1938 – Viagem de dois meses à Noruega, no Verão de 1935, com Hugo Fischer, amigo e filósofo, e respectivas esposas. No ano seguinte, volta a viajar, desta feita ao Brasil, às Canárias e a Marrocos. Em 1936 publica *Afrikanische Spiele* e, em 1938, reelabora *Das Abenteuerliche Herz*. Em Dezembro de 1936, instala-se em Überlingen. Em 1937, viaja a Paris, onde se reúne com André Gide, Julien Green, entre outros. Em Novembro do mesmo ano, visita Alfred Kubin, em Zwickledt, com o qual tem trocado correspondência. Em 1938, viaja a Rodas com o irmão, Friedrich Georg.

1939-1944 – Em Abril de 1939, muda-se para Kirchhorst, perto de Hannover. Neste ano termina a novela *Auf den Marmorklippen*. No 30 de Agosto de 1939, é enviado, como capitão, para a frente ocidental e, posteriormente, para o comando alemão em Paris, então ocupada, ficando a cargo do Gabinete de Censura. Estabelece-se no Hotel Majestic e tem escritório no Raphaël. Encontra-se com Banine, Braque, Céline, Cocteau, Gaston

Gallimard, Giraudoux, Jouhandeau, Henry de Montherlant, Paul Morand, Picasso, entre outros. Primeira versão do ensaio *Der Friede*, em 1941. Em 1942, publica *Gärten uns Strassen*, que compreende os seus diários parisienses de 1939 a 1940. A 15 de Outubro de 1942, é enviado como inspector ao Exército da Frente oriental, no Cáucaso, onde fica até meados de Janeiro de 1943. Em Fevereiro de 1944, o seu filho Ernst é preso e condenado por actividades contra o regime. Dada a sua juventude, o tribunal militar sentenciá-o ao recrutamento forçado numa unidade de assalto na frente italiana. A 29 de Novembro, sucumbe em combate, em Carrara.

1945-1949 – O governo militar inglês da zona alemã ocupada onde Jünger reside proíbe-o de publicar neste período. Assim sendo, *Der Friede* surge em 1946, no estrangeiro, primeiramente com tradução francesa na revista *Synthèse*, de Bruxelas, depois traduzida na mesma língua por Banine, por conseguinte, o original em alemão vê a luz do dia em Amsterdão e, por fim, surge ainda uma tradução inglesa a cargo de Stuart Hood. Em 1948, muda-se para Ravensburg, cerca do lago Constanza, onde permanece até 1950. Em 1949, contribui para o sexagésimo aniversário de Martin Heidegger com o ensaio *Über die Linie*, publicado no ano seguinte. Neste mesmo ano, publica os seus diários com o título *Strahlungen* e a novela *Heliópolis*.

1950 – Muda-se para Wilflingen, na Baviera, onde fica definitivamente, primeiro no castelo dos Stauffenberg, depois na hospedaria limítrofe. Experimenta, com Albert Hofmann, os efeitos do LSD, um novo alucinogénio, que descreve em *Annäherungen. Drogen und Rausch*.

1951-1961 – Publica *Der Waldgang*, em 1951. Seguido de *Besuch auf Godenholm*, em 1952, *Der Gordische Knoten*, em 1953, *Das Sanduhrbuch*, em 1954, e *Am Sarazenenturm*, em 1955. Recebe, no mesmo ano, o prémio literário da cidade de Bremen e o da cidade de Goslar. Em 1956, publica *Rivaroli*; em 1957, *Gläserne Bienen*; em 1958, *Jahre der Okkupation* e *Mantrana*. Em 1959 funda, com Mircea Eliade, a revista *Antaios*, que dirige até 1971. No volume publicado por altura do septuagésimo aniversário de Heidegger, surge a síntese do seu novo ensaio *An der Zeitmauer*, publicado pouco depois nas suas versões completa. Em 1960, surgem *Sgrafitti* e *Der Weltstaat*. Neste período viaja até à Sardenha, em 1954, donde regressa em 1957; aos Estados Unidos, em 1958; à Grécia, Síria, Jordânia e Líbano, em 1959; e, em 1961, a França. Morre a sua esposa, Gretha, em 1960.

1962 – Contraí matrimónio com Liselotte Bäuerle, viúva de Lohrer. Viagens ao Egipto, Sudão, Sinai, Áustria e Espanha.

1963 – Publica *Typus, Name, Gestalt*.

1964 – Visita a Grécia e a ilha de Spitsbergen, na Noruega. Publica notas e observações sobre o Trabalhador com o título *Maxima-Minima*.

1965 – Conclui a publicação da primeira edição das suas obras completas em dez volumes. Viaja em cruzeiro à Ásia oriental.

1966-1968 – Viagens à Córsega, a Andorra, aos Pirenéus, à ilha de Elba e à Islândia. A partir de 1967, viaja quase anualmente a Paris. Neste ano, publica as suas observações e experiências entomológicas em *Subtile Jagden*. De meados de Março a finais de Maio de 1968 é convidado de honra na Deutsche Akademie de Villa Massimo, em Roma.

1969-1977 – Viaja a Marrocos e a Agadir (1969), às Canárias (1970), a Creta e Niza (1971, à Tunísia e à Turquia (1972). Em 1969, por ocasião do octogésimo aniversário de Heidegger, dedica-lhe *Federbälle*. Em 1970, publica *Annäherungen. Drogen und Rausch*. Condecorado com a medalha de ouro da fundação Freiherr von Stein. Em 1971, a sua correspondência com Alfred Kubin é publicada; em 1972, *Philemon und Baucis. Der Tod in der technischen und in der mythischen*; em 1973, *Die Zwille*. O prémio Schiller da região de Baden-Württemberg é-lhe atribuído em 20 de Julho de 1977.

1978 – Nova edição das suas obras completas: 18 volumes publicados por Klett-Cotta, Estugarda. Viagens a Malta, ilha de São Pedro, Avignon e a Niza. Visita Carl Schmitt, seu amigo, em Plettenberg.

1979 – Viagens a Libéria, Grécia e Paris. Medalha da Paz da cidade de Verdún.

1980-1981 – Em 1980, viaja novamente à Grécia. No ano seguinte, Singapura e Rodas. Em 1980, publica uma primeira série de diários da maturidade, *Siebzig Verweht*, que incluem o período compreendido entre 1970 e 1975. Em 1981, publica a segunda série, de 1976 a 1980.

1982 – Prémio Goethe da cidade de Frankfurt. Jorge Luis Borges visita-o em Wilflingen. Viaja a Dalmácia.

1983 – Finaliza a segunda edição das suas obras completas. Publica *Aladins Problem*. Recebe, em Wilflingen, a visita de Alberto Moravia. Viagem a Portugal.

1984 – Visita à ilha de Santorini e, posteriormente, passa uma temporada em Berlim. A convite de François Mitterrand e Helmut Kohl, participa nos festejos de Verdún pela reconciliação franco-alemã, onde discursa a título oficial. A convite do senado francês, entrega, em Paris, a Medalha Robert Schuhmann Fraternité Combattante a um veterano francês da Primeira Guerra Mundial. Publica *Autor und Autorschaft*.

1985 – Recebe a Grã Cruz da Ordem de Mérito da República Federal da Alemanha. A região de Baden-Württemberg cria o Prémio Ernst Jünger de Entomologia. Publica *Eine Gefährliche Begegnung*. François Mitterrand e Helmut Kohl visitam-no em Wilflingen. Visita a Chipre e a Paris.

1986 – Viagens a Malásia, Sumatra e ao cantão de Tesino. Em Munique, recebe a Bayerischer Maximiliansorden de Artes e Ciências. Em Palermo, o prémio Mediterrâneo.

1987 - Viagem a Samos. Publicação de *Zwei Mal Halley*. No Palácio do Quirinal de Roma, recebe o Prémio Tevere das mãos do presidente Francesco Cossiga.

1988 – No 22 de Janeiro, junta-se ao chanceler Helmut Kohl, em Paris, para participar na celebração do vigésimo quinto aniversário do acordo franco-alemão. Entre Abril e Maio viaja às Seicheles.

1989 – A 19 de Outubro, em Bilbao, recebe o título de doutor honoris causa pela Universidade do País Basco. Estada em Madrid. Visita às ilhas Maurícia.

1990 – Felipe González, presidente de Espanha, visita-o em Wilflingen. Recebe o prémio das Artes da Baviera. Publicação de *Die Schere e Zeitsprünge*. Viagem a Toulouse, Montpellier e Paris. Depois, Suíça e Creta.

1991-1992 – Visita a Nîmes e, na Alemanha ex-comunista, Dresde e Meissen.

1993 – Em Abril, é convidado de Mitterrand no Palácio do Eliseu. Nomeado *membre d'honneur da Société des études bloyennes*. A 20 de Julho, Mitterrand e Kohl visitam-no em Wilflingen. O seu filho Alexander, vítima de paralisia parcial, suicida-se. Recebe o Grande Prémio Puntí Cardinali dell'Arte. Escreve o prefácio para o catalogo do evento e publica ainda, a 16 de Julho, *Die Zeit*, desta feita com o título *Gestaltwandel*. É

hospitalizado por causa de uma picada de carraça. Publica a terceira série de *Siebzig verweht*, que compreende o período de 1980-1985.

1994 – Estadia em Überlingen para a escrita definitiva da quarta série de *Siebzig verweht*, que abrange os diários escritos entre 1986 e 1990; dirige-se depois a Bregenz, a Munique e ao cantão de Tesino.

1995 – Aos cem anos, é agraciado com vários festejos e provas de estima. Publicação do quarto volume de *Siebzig verweht*.

1996 – Passa duas semanas de Verão em Espanha e, em El Escorial, recebe, a 4 de Julho, o grau de doutor *honoris causa* pela Universidade Complutense de Madrid, onde se celebra um seminário internacional sobre a sua obra e o seu pensamento.

1997 – Em Setembro sai o quinto volume de *Siebzig verweht*, que reúne os diários de 1991 a 1995.

1998 – A 17 de Fevereiro, a pouco mais de um mês do seu centésimo terceiro aniversário, morre em Wilflingen.

Obras de Ernst Jünger (em alemão):

- *In Stahlgewittern* (1920)
- *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922)
- *Sturm* (1923)
- *Feuer und Blut* (1925)
- *Das Wäldchen 125* (1925)
- *Das abenteuerliche Herz. Aufzeichnungen bei Tag und Nacht* (1929)
- *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (1932)
- *Blätter und Steine* (1934)
- *Afrikanische Spiele* (1936)
- *Das abenteuerliche Herz. Figuren und Capricios* (1938)
- *Auf den Marmorklippen* (1939)
- *Gärten und Straßen* (1942)
- *Myrdun. Briefe aus Norwegen* (1943)
- *Der Friede. Ein Wort an die Jugend Europas und an die Jugend der Welt* (1945)

- *Atlantische Fahrt* (1947)
- *Sprache und Körperbau* (1947)
- *Ein Inselfrühling* (1948)
- *Heliopolis. Rückblick auf eine Stadt* (1949)
- *Strahlungen* (1949)
- *Am Kieselstrand* (1950)
- *Über die Linie* (1951)
- *Der Waldgang* (1951)
- *Besuch auf Godenholm* (1952)
- *Der gordische Knoten* (1953)
- *Das Sanduhrbuch* (1954)
- *Am Sarazenturm* (1955)
- *Rivarol* (1956)
- *Gläserne Bienen* (1957)
- *Jahre der Okkupation* (1958)
- *An der Zeitmauer* (1959)
- *Der Weltstaat* (1960)
- *Typus, Name, Gestalt* (1963)
- *Grenzgänge. Essays. Reden. Träume* (1966)
- *Subtile Jagden* (1967)
- *Sgraffiti* (1969)
- *Ad hoc* (1970)
- *Annäherungen. Drogen und Rausch* (1970)
- *Die Zwille* (1973)
- *Zahlen und Götter. Philemon und Baucis. Zwei Essays* (1974)
- *Eumeswil* (1977)
- *Siebzig verweht I* (1980)
- *Siebzig verweht II* (1981)
- *Aladins Problem* (1983)
- *Maxima - Minima, Adnoten zum 'Arbeiter'* (1983)
- *Autor und Autorschaft* (1984)
- *Eine gefährliche Begegnung* (1985)
- *Zwei Mal Halley* (1987)
- *Die Schere* (1989)
- *Prognosen* (1993)
- *Siebzig verweht III* (1993)
- *Siebzig verweht IV* (1995)

- *Siebzig verweht V* (1997)

em português:

- *Sobre as Falésias de Mármore*. Tradução de Carlos Sampaio, Estúdios Cor, Lisboa, 1973. Existe outra tradução desta obra, de Rafael Gomes Filipe, publicada pelas Edições Vega, Lisboa.

- *Drogas Embriaguez e Outros Temas*. Tradução de Margarida Homem de Sousa, Arcádia, Lisboa, 1977. Obra reeditada em 2001 pela Relógio d'Água.

- *Eumeswil*. Tradução de Sara Seruya, Ulisseia, Lisboa, s. d.

- *Heliópolis*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1981.

- *Um Encontro Perigoso*. Tradução de Ana Maria Carvalho, Difel, Lisboa, 1987.

- *O Problema de Aladino*. Tradução de Ana Cristina Pontes, Cotovia, Lisboa, 1989.

- *O Coração Aventuroso (2ª versão): Figuras e Caprichos*. Tradução de Ana Cristina Pontes, Cotovia, Lisboa, 1991.

- *O Passo da Floresta*. Tradução de Maria Filomena Molder, Cotovia, Lisboa, 1995. Obra reeditada pela BCF, Lisboa, 2021.

- *O Trabalhador: Domínio e Figura*. Tradução de Alexandre Franco de Sá, Hugin, Lisboa, 2000.

- *A Guerra como Experiência Interior*. Tradução de Armando Costa e Silva, Ulisseia, Lisboa, 2004.

- *Nos Penhascos de Mármore*. Tradução de Tercio Redondo, Cosac-Naify, São Paulo, 2008.