

CADERNOS DE TRADUÇÃO

número 3, 1998 – ISSN 1414-8315

Departamento de Filosofia
Universidade de São Paulo

Editor Responsável

Victor Knoll

Comissão Editorial

Roberto Bolzani, Moacyr Novaes, Caetano Plastino,
Luiz Fernando Franklin de Matos, Pablo Mariconda e Márcio Suzuki

Endereço para Correspondência:

Departamento de Filosofia – USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
05508-900 – São Paulo – SP – Brasil
Tel.: (011) 818-3761 – Fax: (011) 211-2431
E-mail: filosofo@org.usp.br

CADERNOS DE TRADUÇÃO é uma publicação do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA da USP



Universidade de São Paulo
Reitor: Jacques Marcovitch
Vice-Reitora: Myriam Krasilchik



Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Diretor: João Baptista Borges Pereira
Vice-Diretor: Francis Henrik Aubert

Departamento de Filosofia

Chefe: Ricardo Ribeiro Terra
Vice-Chefe: Franklin Leopoldo e Silva
Coordenador do Programa de Pós-Graduação: José Carlos Estêvão

Produção: Departamento de Filosofia – USP
Editoração eletrônica: Guilherme Rodrigues Neto
Tiragem: 800 exemplares

CADERNOS DE TRADUÇÃO

3

São Paulo – 1998
ISSN 1414-8315

Karl-Otto Apel

*Ética do discurso como
ética da responsabilidade*

Ernst Jünger

Sobre a linha

Sumário

| | |
|---|----|
| Karl-Otto Apel | |
| <i>Ética do discurso como ética da responsabilidade</i> | 8 |
| | |
| Ernst Jünger | |
| <i>Sobre a linha</i> | 41 |

CADERNOS DE TRADUÇÃO

Karl-Otto Apel

*Ética do discurso como
ética da responsabilidade*

Tradução e apresentação de
Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral

Apresentação

Karl-Otto Apel, professor emérito da Universidade de Frankfurt e pertencente à geração de filósofos que, como Jürgen Habermas e outros, se seguiu à escola de Frankfurt, defendeu com convicção em conferências proferidas na USP, UNICAMP e Instituto Goethe em São Paulo, assim como em Belo Horizonte e Porto Alegre em fins de 1990, entre outros temas, a ética do discurso como saída eficaz para problemas de co-responsabilidade na sociedade moderna.

O discurso argumentativo constitui, para Apel, a última instância filosófica e política para além da qual não se pode retroagir metodologicamente. Tendo em vista um enfoque novo da filosofia transcendental, o pressuposto metodológico não seria mais o “eu penso”, mas o “eu argumento”, pois, para Apel, a estrutura de um discurso ideal já se encontra dada no pensamento solitário, no “cogito” cartesiano, em Kant e em Husserl. O próprio pensamento solitário, mediado pelo significado vigente dos sinais lingüísticos, exigiria uma validade, em princípios universal e intersubjetiva. Podemos, é claro, segundo ele, pensar solitariamente, mas estaríamos, nesse caso, sempre pressupondo aspirações de verdade intersubjetivamente válidas.

A ética do discurso pretende ser o resultado, no campo da filosofia prática, da crítica recíproca da filosofia clássica transcendental da consciência e da moderna filosofia analítica da linguagem, crítica essa que culmina naquilo que Apel denomina de concepção fundamental de uma semiótica transcendental ou pragmática da linguagem. A trajetória intelectual de Karl-Otto Apel delinea a posição de uma pragmática transcendental da linguagem, capaz de oferecer fundamento tanto para a filosofia teórica como para a filosofia prática.

Ética do Discurso como Ética da Responsabilidade*

Karl-Otto Apel

I

A compreensão transcendental pragmática da Ética do Discurso

O termo “ética do discurso” foi introduzido nos últimos anos entre filósofos alemães como designação de um princípio de fundamentação da ética que Jürgen Habermas e eu representamos em seus traços essenciais⁽¹⁾. Eu mesmo falei anteriormente de “ética da comunicação” ou de ética de uma comunidade ideal de comunicação⁽²⁾, mas prefiro de fato falar hoje em “ética do discurso – e isso por dois motivos principais: por um lado, esse título refere-se a uma forma particular de comunicação – o discurso argumentativo – como meio de fundamentação concreta de normas, e por outro lado, refere-se à circunstância de que o discurso argumentativo – e não qualquer forma de comunicação no mundo vivo – contém também o *a priori da fundamentação racional* do princípio da ética. Pretendo introduzir primeiro essas duas dimensões características da ética do discurso. (Entende-se, pelo que já foi dito, que por “ética do discurso” ou “ética da comunicação” não se cogita somente em uma ética especial para discursos ou comunicação verbal.)

1. O primeiro aspecto mencionado – a designação do discurso argumentativo como meio indispensável de fundamentação de normas consensuais da

moral e do direito – esse aspecto é hoje em dia bem mais facilmente citado pelo título de “ética do discurso”. Esse ponto pode, então, sobretudo, parecer intuitivamente evidente, quando se esclarece que uma moral de costumes ligada a relações próximas inter-humanas, na qual todas as normas para o indivíduo são quase-óbvias, hoje, por certo não basta mais. Trata-se, pois, hoje pela primeira vez na história humana, de compreender a responsabilidade solidária pelas conseqüências mundiais e colaterais das atividades coletivas dos seres humanos – assim, por exemplo, da aplicação industrial da ciência e da técnica – e de organizar essa própria responsabilidade como prática coletiva⁽³⁾. O indivíduo como destinatário de uma moral convencional não pode empreender essa tarefa ainda que ele possa se sentir também co-responsável; e a alternativa no burocratismo despótico – totalitário, que libera o indivíduo da responsabilidade não é – como o ensina a experiência do socialismo de estado – nem efetiva, nem compatível com a liberdade e a autonomia moral dos indivíduos.

Hoje parece, portanto, restar para o problema de uma ética da responsabilidade convencional somente o caminho de solução da ética do discurso, isto é, a cooperação solidária dos indivíduos já na fundamentação de normas consensuais morais e jurídicas como essa torna-se por princípio possível pelo discurso argumentativo. Com isso a institucionalização política do *discurso prático*, nessa medida postulada, seria uma tarefa que estaria ela própria sujeita à cooperação solidária de todos os indivíduos co-responsáveis – e, neste sentido, submetida à crítica através dos discursos da “opinião pública”. Pois o “desencargo” certamente indispensável dos indivíduos por meio das instituições não deveria conduzir a comunidade de comunicação dos seres humanos aptos ao discurso à perda de distância de responsabilidade e da competência de decisão em última instância perante as instituições⁽⁴⁾.

Essa seria, em todo caso, a perspectiva normativa de uma *ética da co-responsabilidade*, tal como ela é sugerida através do primeiro – anteriormente referido – aspecto da ética do discurso. Pode-se, hoje em dia, ter a impressão de que essa perspectiva fundante da ética do discurso, no fundo, mundialmente reconhecida na sociedade industrial moderna, seja – pelo menos pretensamente – praticada. Penso aqui nos numerosos – já quase inumeráveis – colóquios e conferências nas quais são discutidos hoje os problemas da responsabilidade coletiva em todos os planos da política comunitária, nacional e internacional (inclusive social, econômica, cultural e científica) e também são cristalizados na forma

* Tradução de Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral (Departamento de Filosofia da Educação e Ciências da Educação da Faculdade de Educação da USP).

de acordos, resoluções e contratos de um regulamento normativo mais ou menos obrigatório.

Considerando esses colóquios, manifesta-se, hoje em dia, antes de mais nada que serão salientados discursos de uma *macro-ética atual* como meio da organização cooperativa da responsabilidade solidária e, nesse sentido, também da fundamentação, ou seja, da justificação de normas morais e jurídicas.

2. Mas com isso, foi mencionado, a meu ver, apenas um lado da ética do discurso: a dimensão esotérica, por assim dizer. Sua dimensão esotérica, propriamente filosófica, reside no fato de que a idéia do discurso argumentativo – seu caráter iniludível para todo pensamento com pretensão de validade – deve possibilitar também a fundamentação última do princípio ético pelo qual devem ser sempre dirigidos todos os discursos argumentativos enquanto discursos práticos da fundamentação das normas. Essa pretensão esotérica da ética do discurso não pode se tornar compreensível apenas porque nos referimos às vantagens e ao caráter inevitável dos discursos enquanto meios da fundamentação de normas.

Representantes de uma ética mais antiga, a ética dos princípios obrigatórios de Kant, apontaram por exemplo, com razão, que os discursos práticos de fundamentação de normas exigidos pela ética do discurso já pressupõem, eles próprios, um princípio ético, que pode servir como critério formal para o procedimento e os resultados pretendidos desses discursos⁽⁵⁾. De fato, não se deve simplesmente classificar todos os colóquios e conferências nos quais hoje em dia se aspira a acordos normativos obrigatórios, como discursos práticos no sentido por mim sugerido. A maioria deles têm, em maior ou menor grau, o caráter de negociações, nas quais está em discussão nem tanto a consensualidade das soluções dos problemas para todos os envolvidos, mas muito mais a consensualidade dos respectivos participantes da discussão – e isso também não somente sobre a base de argumentos válidos, mas mais ainda sobre a base de ofertas vantajosas e riscos de desvantagem, característicos de um discurso de negociações. Se podemos admitir que a maioria das negociações – nem todas – são melhores do que a mera força, precisamos afirmar que o consenso às custas de terceiros ou consenso sobre a base de extorsão não representam um resultado dos discursos práticos de valor ético desejado.

Neste ponto, pode-se de antemão admitir com os críticos da ética do discurso orientados em Kant, que os próprios discursos postulados como meio de procedimento para a fundamentação de normas já pressupõem um princípio éti-

co enquanto critério: um princípio que permite distinguir a priori os seus procedimentos e resultados pretendidos das práticas e resultados de discurso discutíveis. Contudo, a ética do discurso da antiga ética dos princípios não pode de forma alguma reconhecer que a pergunta pelo princípio que serve como critério dos discursos práticos precisa ela mesma ser reconduzida ao princípio do discurso: aproximadamente a uma fundamentação das leis dos costumes pré-comunicativa, referida ao indivíduo autárquico, como Kant tentou oferecer. Muito pelo contrário, a “ética do discurso” merece seu nome, a meu ver exatamente porque ela pode ter a pretensão, através de um “discurso argumentativo – reflexivo⁽⁶⁾”, de por a descoberto, no próprio discurso, um a priori iniludível de todo pensamento filosófico, que ao mesmo tempo também contém o reconhecimento de um princípio de ética que opus como critério.

Essa pretensão da ética do discurso é, a meu ver, uma pretensão rigorosamente filosófico-transcendental; na verdade, no sentido de uma conversão e transformação lingüística-pragmática da pretensão de uma fundamentação transcendental última das leis dos costumes, suscitada por Kant mas não resgatada por ele. A meu ver, Kant não pôde levar a cabo a fundamentação transcendental última das leis dos costumes inicialmente exigida, mas depois abandonada em favor do mero registro de um “fato evidente da razão” (prática), porque ele partia de um princípio subjetivo da razão no sentido de um “solipsismo metódico”. Este é com certeza um ponto que – como mostra a discussão atual da ética do discurso – precisa ser previamente elucidado. Posso levar isso agora em consideração apenas de forma resumida e assertórica.

Mais ou menos assim: O princípio do “eu penso”, que segundo Kant – assim como já segundo Descartes e ainda segundo Husserl – marca para a reflexão transcendental o ponto iniludível, esse “eu penso” não permite por si mesmo nenhuma fundamentação transcendental da ética. Não possibilita nem mesmo restituir a base para a constituição de sentido da pergunta pela lei dos costumes, simplesmente porque uma lei dos costumes – diferencialmente de toda lei natural – manifestamente obtém seu sentido na regulamentação das relações intersubjetivas de uma pluralidade de sujeitos⁽⁷⁾. Uma dimensão transcendental da intersubjetividade – alguma coisa como a necessidade da comunicação como condição de possibilidade do entendimento lingüístico com o outro, todavia, não está contida no princípio transcendental kantiano do “eu penso”. Os outros eus, que já precisariam ser pressupostos como co-sujeitos do conhecimento de objeto comunicativamente mediado, em geral, não têm em Kant fun-

ção transcendental. Eles precisam ser ou – como em Husserl⁽⁸⁾ – constituídos enquanto objetos do eu-sujeito transcendental no sentido de objetos do mundo da experiência, ou – como no caso da ética – supostos como puros seres racionais não transcendentais mas sim metafísico-inteligíveis, que junto com Deus formam o reino dos fins⁽⁹⁾. Kant precisa, de fato, recorrer a esse “reino dos fins” (e dos seres racionais como seres que são fins de si mesmos) metafísico para poder pensar a autonomia da boa vontade ética, como *ratio essendi* da lei dos costumes. Quer dizer: ele não pode obter a liberdade e autonomia do sujeito da ação moral a partir da evidência transcendental, pois essa liberdade também já pertence às condições do sentido do pensar assim como do argumentar, que são contestáveis e não isentas de contradição. Ele precisa antes pressupor uma liberdade metafísica de seres racionais inteligíveis, – no sentido da Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, apenas pensáveis, não cognoscíveis e demonstráveis, para poder tornar compreensível a autonomia ética dos homens. Mas isto quer dizer, por um lado, que ele precisa separar radicalmente a autonomia da boa vontade ética da vontade do homem finito, entregue às suas inclinações. E isso apesar de ao mesmo tempo ele reconhecer que uma lei dos costumes como lei do dever só pode ter sentido para um ser com interesses e inclinações. Por outro lado, Kant precisa recorrer a uma liberdade metafísica e autonomia da vontade como *ratio essendi*, para sua fundamentação última da lei moral, que como ele próprio sabe e frisa, não pode ser conhecida ou demonstrada. Por conseguinte, a certeza prática da liberdade e da autonomia, precisa – conforme ao primado da razão prática – ser derivada do dever da lei dos costumes já pressuposta como válida enquanto *ratio cognoscendi* por conseqüente a partir do próprio dever cuja validade só pode ser fundamentada pela liberdade no sentido da razão autônoma, legisladora. Aí fecha-se o círculo que obriga Kant, já no começo da *Crítica da Razão Prática*, a renunciar à fundamentação transcendental da validade da lei dos costumes – anteriormente exigida na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* – e a contentar-se, ao invés disso, com o puro estabelecimento de um “*factum* da razão” evidente⁽¹⁰⁾.

Com isso a fundamentação transcendental última da Ética no sentido dos pressupostos de Kant fracassou; e resta amostras agora, se e em que medida uma transformação pragmática-transcendental, que substitui o *a priori* iniludível do “eu penso” pelo *a priori* do “eu argumento”, pode efetuar a fundamentação última da ética em que Kant fracassou.

A transformação lingüístico-pragmática da filosofia transcendental pode a meu ver mostrar duas coisas: 1. que na argumentação pública e também no pensamento empírico solidário nós sempre precisamos pressupor as condições normativas de possibilidade de um discurso argumentativo ideal como única condição pensável de resgate de nossas pretensões normativas de valor; e 2. que com isso, ao mesmo tempo, também reconhecemos necessariamente e de modo implícito o princípio de uma ética do discurso.

Quero aqui elucidar, brevemente, essa tese fundamental de uma ética do discurso compreendida de modo pragmático-transcendental⁽¹¹⁾. Para isso pressuponho de antemão que a argumentação – assim como o pensamento nela expresso com pretensão de validade – é iniludível na filosofia. O discurso argumentativo não pode ser recusado por um cético ou relativista no sentido em que se poderia encontrar ali um contra-argumento à possibilidade de uma fundamentação filosófica última. Não poderíamos saber nada de um cético que não argumenta. Eu também pressuponho naturalmente que o iniludível discurso argumentativo da filosofia tem seriedade e é tematicamente ilimitado. Nesse sentido, é preciso ficar claro, a todo participante do discurso, que o discurso tem a função de conseguir soluções obrigatórias de todas as questões pensáveis que possam ser levantadas no mundo vivo. Ele não é, portanto, algo como um jogo auto-suficiente, mas a única possibilidade existente para nós humanos de solucionar, por exemplo, conflitos sobre pretensões de validade sem o uso da força⁽¹²⁾. E materialmente também é pressuposto que todos os participantes do discurso estejam em princípio interessados na solução de todas as questões de validade pensáveis, e não estão interessados em instrumentalizar o discurso com os outros somente para seus fins, assim como se pode explorar, em um discurso estrategicamente limitado, o saber dos especialistas. Em resumo: precisa ser pressuposto que em um discurso filosófico todos os parceiros compartilhem, por princípio, de todos os problemas pensáveis – e assim também, daquele de saber se existe um princípio obrigatório de moral – e por conseguinte estejam *a priori* interessados em chegar a soluções de problemas que, para todos os co-participantes, sejam consensuais em uma comunidade de argumentação ilimitada e ideal⁽¹³⁾. E deve-se admitir exatamente essas pressuposições quando a pergunta pela possibilidade de uma fundamentação racional última da ética é seriamente formulada. Neste caso, a pergunta formulada com seriedade já contém implicitamente as condições da possibilidade de sua resposta. Aqui reside o ponto mais importante de fundamentação reflexiva última da ética⁽¹⁴⁾. Quais são, então, as

pressuposições éticas relevantes que nós necessariamente já reconhecemos enquanto argumentadores sérios?

Como argumentadores sérios, no sentido indicado, já reconhecemos necessariamente, a meu ver, nossa participação em uma comunidade real de argumentação e em uma comunidade ideal contrafaticamente antecipada. No primeiro sentido, precisamos pressupor tudo o que a hermenêutica filosófica e a pragmática da linguagem nos apresentou sobre a pré-compreensão do mundo condicionada sócio-cultural e historicamente e o acordo com os outros enquanto condições iniciais para todo discurso concreto; a essas pertencem também as pressuposições no sentido de uma eticidade concreta, condicionada sócio-cultural e historicamente. Essas são as pressuposições que são hoje geralmente reconhecidas pelos neopragmáticos e neoaristotélicos hermenêutico-pragmáticos – assim como Gadamer, Mac Intyre, Williams e Rorty – sob o título de base de consenso historicamente contingente⁽¹⁵⁾. Acontece de outra forma com a pressuposição da comunidade da comunicação ideal contrafaticamente antecipada. Nesse sentido, (aquele da hermenêutica e pragmática da linguagem oriundas de Heidegger e Wittgenstein foi logo perdido de vista) o argumentador sério precisa recorrer quer ele admita isso ou não, às condições e pressuposições ideais e universalmente válidas de comunicação em uma comunidade ideal da comunicação. E a essas condições também pertencem pressuposições moralmente relevantes: a saber aquelas que se referem a normas ideais universalmente válidas. Quais são elas?

A meu ver, nós já pressupomos, em toda questão séria no plano do discurso filosófico, a co-responsabilidade – a própria e a de todos os participantes potenciais do discurso – solução de todos os problemas possíveis de solução no discurso: e isso significa também aqueles problemas que – pensados sem a forma de reflexão do discurso – no mundo vivo só poderiam ser resolvidos através do combate ou da negociação estratégica. A seguir, com todo argumento sério, que *volens volens* antecipa relações de comunicação, nós sempre reconhecemos já além da co-responsabilidade, também a igualdade de princípio dos direitos de todos os participantes da comunicação. Pois nós sempre supomos necessariamente a meta do discurso como sendo a da consensualidade (universal) de todas as soluções de problemas – assim, por exemplo, também de todas as soluções obrigatórias de problemas de fundamentação de normas.

Nessas pressuposições normativas da argumentação inevitáveis – quer dizer, sem auto-contradição performativa e incontestáveis – já está implícito, a meu

ver, um princípio ético do discurso, um princípio que pode ser compreendido como transformação pós-metafísica do princípio de universalização da ética, formulado primariamente por Kant – logo, do imperativo categórico:

O ponto principal da transformação é o seguinte: no lugar da aptidão de lei das máximas de ação, que segundo Kant é desejada por cada um, se coloca a idéia reguladora da consensualidade de todas as normas válidas para todos aqueles a quem elas dizem respeito – para serem aceitas por todos os indivíduos como obrigatórias, mas para serem realizadas aproximativamente no discurso real se as circunstâncias o permitirem. Segundo a ética do discurso, reside em nossa capacidade de consenso universal a implementação de sentido e a concretização da determinação kantiana da aptidão como lei no plano da intersubjetividade – de certo modo a intersubjetividade pós-metafísica mas fundamentável de modo pragmático-fundamental, decifração do “reino dos fins” no sentido de uma idéia reguladora da comunicação humana.

Possivelmente, a fundamentação última pragmático-transcendental do princípio de universalização da ética, por mim esboçada, possa até ser compreendida como decifração do sentido da fundamentação última apenas sugerido por Kant (fundamentação esta que pode ser obtida pela reflexão sobre as incontestáveis pressuposições da argumentação sob pena da auto-contradição performativa). Se temos a fórmula (Discurso) de Kant sobre o evidente “Fato da Razão” como expressão de um perfeito a priori, então podemos dizer: O fato evidente da razão reside em que nós, enquanto argumentadores, junto com a razão comunicativa *qua* racionalidade do discurso, ao mesmo tempo sempre reconhecemos a validade das leis dos costumes na forma do princípio ético do discurso.

II

A ética do discurso como ética da responsabilidade relacionada à história.

Tudo isso como primeira introdução e explicação do conceito – e também já do princípio – de uma ética do discurso. Com certeza, essa introdução, para aqueles que procuram representar-se mais exatamente a relevância desse princípio, levantou mais problemas do que solucionou. Tanto em relação à fun-

damentação (racional) assim como (e sobretudo) em relação à possível aplicação desse princípio, nos últimos anos foram expostas numerosas questões e, naturalmente também, numerosas objeções. A seguir, pretendo tentar responder – do meu ponto de vista – às questões e às objeções mais importantes. Eu parto, para tanto, de uma divisão arquetípica que, a meu ver, ainda resulta também da transformação pragmático-transcendental das pressuposições metafísicas da ética kantiana:

Distingo entre uma parte A de fundamentação abstrata e uma parte B de fundamentação relacionada à história da ética do discurso e dentro da parte A, novamente, entre o plano da fundamentação última pragmático-transcendental do princípio de fundamentação de normas relacionados à situação nos discursos práticos exigidos pelo princípio.

Já a distinção entre dois planos dentro da parte A da fundamentação, indicada por último, resulta de uma transformação da ética kantiana: como o princípio da ética do discurso, fundamentável em última instância, contém a exigência de discursos reais de formação de consenso dos afetados (ou em todo caso de seus representantes) sobre normas concretas aceitáveis, o princípio precisa determinar-se a si mesmo como puro princípio de procedimento do discurso a partir do qual nenhuma norma ou dever relacionado à situação pode ser deduzido. A ética do discurso delega portanto a fundamentação concreta de normas aos próprios afetados, para garantir um máximo de adequação de situação sob simultâneo esgotamento do princípio de universalização referido ao discurso. Com isso, a fundamentação de normas torna-se, ao mesmo tempo, aberta à consideração do saber dos especialistas sobre as conseqüências e efeitos colaterais previstos que estão ligadas via de regra com a observância das normas a serem fundamentadas. Desse modo, as normas referidas à situação tornam-se evidentemente resultados revisáveis de um procedimento falível de fundamentação. Somente o princípio de procedimento fundamentado transcendental-pragmaticamente, que contém também as condições de sentido da possível revisão de normas, conserva sempre sua validade incondicionada. Forma-se também um critério normativo permanente – uma idéia reguladora – para a exigida institucionalização da fundamentação prática de normas e possivelmente de “discursos de aplicação”.

Não posso, aqui, aprofundar a problemática da diferenciação e institucionalização possíveis dos discursos práticos. No contexto atual é mais importante esclarecer, desde o princípio, que o esboçado procedimento público-discursivo

de fundamentação de normas universalmente consensuais precisa formar também, de acordo com sua idéia, o critério dos discursos conscientes empiricamente solitários do indivíduo *in foro interno*. O teste de aptidão ao consenso, desenvolvido em meu experimento de pensamento, coloca-se aqui, de certo modo, no lugar do procedimento de teste recomendado também por Kant no imperativo categórico.

Nesse ponto pode ser levantada, a partir da perspectiva do kantismo ortodoxo, a seguinte objeção: que sentido pode ter, indo além de Kant, em exigir-se discursos de formação de consenso mais como implementação ótima de sentido do princípio de aptidão à lei de máximas da ação (portanto da verificação de normas universalizáveis), se a aptidão a consenso de normas também pode ser verificada pelo indivíduo em experimento de pensamento, aparentemente da mesma forma como – segundo Kant – a aptidão à lei de máximas da ação deve ser verificada? Ao que parece, a ética do discurso apresenta ao indivíduo o seguinte dilema: ou o consenso real dos afetados em seu resultado factivo é critério para a validade de uma norma (e com isso também de uma máxima de ação como norma válida): e então, ele não pode ser substituído satisfatoriamente por um experimento de pensamento *in foro interno*; e o indivíduo não pode de modo nenhum colocar em questão o consenso real com base em sua autonomia de consciência. Isto parece implicar uma recaída coletivista ou comunitarista para alguém do paradigma kantiano da autonomia. Ou o paradigma da autonomia permanece atuante e o indivíduo pode por princípio, com base na evidência obtida no experimento de pensamento da universalização, colocar em questão todo resultado fático de uma formação de consenso real: então, dispensa-se a exigência – específica da ética do discurso – de um consenso real dos afetados (ou, substitutivamente, de seus representantes).

A resposta para esse dilema aparente, a meu ver, precisa ser também assim: o postulado da formação de consenso da ética do discurso aspira a uma solução procedimental que tem o seu lugar, ao mesmo tempo, entre o coletivismo-comunitarismo e o autonomismo de consciência monológica. A autonomia de consciência do indivíduo permanece, nesse ponto, inteiramente preservada como o indivíduo compreende, de antemão, sua autonomia – no sentido do paradigma da intersubjetividade, ou seja, do paradigma da reciprocidade – como correspondência possível e proposta para um consenso definitivo de uma comunidade ideal de comunicação. Nesse sentido, por princípio, ele pode e deve medir em um experimento de pensamento todo resultado fático de uma forma-

ção real de consenso por sua concepção de um consenso ideal, e dentro do possível, questioná-lo. Por outro lado, o indivíduo não pode, por princípio, invocando seu ponto de vista subjetivo da consciência, renunciar ao discurso de formação real de consenso ou interrompê-lo. Com isso, ele não faria valer sua autonomia, nem simplesmente sua idiossincrasia do ponto de vista cognitivo e volitivo. Por meio do “*sic jubeo, sic volio*” da invocação de consciência ele pisaria com os pés na raiz da humanidade, como observou Hegel com razão⁽¹⁶⁾.

Com certeza, Hegel logo a seguir barrou, novamente, a possível relação universalista à Humanidade por parte da consciência individual, pelo fato de ter negado ao indivíduo o direito a uma restrição da consciência moral frente à eticidade substancial do Estado⁽¹⁷⁾. Com isso Hegel (que, com certeza, queria salvar o *Telos* do universalismo da liberdade, por meio do progresso de determinada ordem, de estado garantida histórico-filosoficamente) já partia para aquele caminho do abandono do universalismo kantiano pela da substancialidade, que hoje em dia é continuada pelo “comunitarismo” neoaristotélico⁽¹⁸⁾. A meu ver a ética do discurso pode aqui ser compreendida como tentativa de uma mediação entre a preocupação kantiana e a hegeliana com vistas a um novo fundamento para um paradigma intersubjetivo da transcendentalidade.

Isso no que se refere à parte A da fundamentação da ética do discurso. A seguir pretendo, então, desenvolver mais pormenorizadamente a distinção, a meu ver necessária, entre a parte A e a parte B da fundamentação da ética do discurso. Mostraremos que essa distinção, que deve qualificar a ética do discurso como ética da responsabilidade relacionada à história, supera não somente Kant, mas com ele, ao mesmo tempo, o conceito clássico de uma ética deontica de princípios.

II.1

Primeira introdução da distinção entre parte A e parte B da ética do discurso: a ética do discurso como ética de princípios não abstrata, mas sim relacionada à história.

Se partirmos, como eu supus, do fato de que o “reino dos fins” de Kant representa, de certo modo, a pré-figuração do a priori da comunidade ideal de comunicação, então salienta-se, imediatamente, a seguinte situação: a ética do discurso não parte apenas de um análogo pragmático-transcendental do “reino

dos fins” – da comunidade ideal de comunicação contra-faticamente antecipada – mas ao mesmo tempo do “a priori de facticidade” da comunidade real de comunicação, isto é, de uma forma de vida sócio-cultural, à qual já pertence sempre cada destinatário da ética, com base em sua identidade contingente, isto é, seu nascimento e sua socialização. Essa diferença em comparação com Kant resulta, a meu ver, da circunstância de que a pragmática-transcendental, enquanto teoria pós-metafísica, quer evitar naturalmente o dualismo kantiano da doutrina quase platônica, ou agostiniana dos dois reinos e da apreensão paradoxal, a ela pertencente, do homem como “cidadão de dois mundos”, e isso sem querer negar o contexto de verdade fenomenal da apreensão dualista – como o fenômeno da possível tensão entre dever e inclinação. A pragmática transcendental parte, como foi mostrado anteriormente, antes da evidência kantiana de que algo como uma ética do dever tem em geral apenas sentido para um ser que, – como o homem finito – não é nem puro ser racional nem – como os animais – um ser pensante sensível ou intuitivo.

Desse princípio, todavia, resulta, a meu ver, que é preciso fazer valer a suposição de um a priori da intersubjetividade, prefigurada em Kant, de certo modo apenas no metafísico “reino dos fins”, desde o princípio no cruzamento pragmático-transcendental do a priori da comunidade da comunicação idealmente antecipada e da comunidade real condicionada historicamente. É preciso, por assim dizer, partir de um princípio aquém do idealismo metafísico e do materialismo, no qual são levados em consideração o a priori da idealidade, o a priori da facticidade e sua constelação histórica.

Esse princípio de um a priori quase dialético tem, todavia, agora consequência para a fundamentação última da ética, que eu ainda não levei em consideração nesta explicação da transformação de Kant (pragmática-transcendental): Já com a fundamentação última do princípio da ética é preciso de fato levar-se em consideração não somente a norma básica da fundamentação consensual de normas, reconhecida na antecipação contrafactual das condições ideais de comunicação, mas também, ao mesmo tempo, a norma fundamental da responsabilidade relacionada com a história – ou da preocupação – pela manutenção das condições materiais de vida e das realizações histórico-culturais da comunidade de comunicação de fato agora existentes; especialmente, aquelas realizações culturais graças às quais estamos entrando, de fato, hoje, em uma fase de discursos argumentativos da fundamentação consensual de normas e com isso poder presupor que as condições ideais do discurso não só precisam ser antecipadas

contrafactualmente, como também já são, em certa medida, bastante satisfatórias a ponto de que seja possível uma fundamentação pós convencional de normas morais na base de um princípio do discurso universalmente válido.

Se o a priori da comunidade de comunicação pressuposto na ética do discurso fosse concebido somente a partir da perspectiva kantiana do “reino dos fins”, assim, então, teriam razão aqueles críticos que podiam ver nisto somente um utopismo eventualmente perigoso: aqueles numerosos pragmáticos que – justamente hoje – desejam desistir do projeto em si de uma ética de princípios universalmente válida – em favor de uma ética neoaristotélica ou cético-neohegeliana de fundamentação e fortalecimento reflexivos de uma imoralidade particular, regional, ligada à tradição com base consensual marcante histórico-contigente⁽¹⁹⁾. Em contrapartida, pode-se fazer valer pela primeira vez uma ética do discurso fundada no a priori dialético da comunidade de comunicação na medida em que ela considera desde o princípio os conhecimentos da hermenêutica filosófica no a priori da “facticidade” e “historicidade” do estar no mundo (Heidegger) do homem e da necessária participação em uma determinada “forma de vida” sócio-cultural (Wittgenstein) – embora sem passar por cima ou ignorar a forma apriorística não contingente dos pressupostos universais da racionalidade do discurso argumentativo, tal como hoje se pratica sempre – na sucessão de Heidegger e do Wittgenstein da última fase.

E ainda mais: a ética do discurso, herdeira de Heidegger, Gadamer, Peirce, G. H. Mead e de Wittgenstein, na versão transcendental-hermenêutica ou transcendental-pragmática, empresta valor especial à verificação que segue: a avaliação hoje possível do “a priori” não contingencial do discurso argumentativo, necessário para tornar viável a filosofia e a ciência, é, em si mesmo, um fato histórico, que pertence à nossa herança cultural. No âmbito desta reflexão, a realização da forma apriorística do discurso universalístico faz igualmente parte daquelas conquistas da revolução cultural, para a qual de antemão reconhecemos a necessidade de comprovar-se a eficiência. Entretanto, apenas podemos satisfazer tal necessidade, se reconhecermos para a norma apriorística do discurso, como fato da própria razão, o “status” de um conceito normativo-teleológico na reconstrução da história social e cultural da humanidade.

Afinal, parece ser inegável que TEMOS de reconstruir a história social e cultural da humanidade de tal forma que o pressuposto normativo de nossa reconstrução – exatamente o apriorístico do discurso, que hoje pertence à facticidade de nossa existência no mundo – seja compreendido como consequência da his-

tória. Mas isto exige a reconstrução INTERNA E RACIONALMENTE PERCEBIDA e VALORIZADA da história, sob a idéia reguladora da meta finalmente – ou pelo menos parcialmente – atingida do estabelecimento do princípio do discurso. Tal reconstrução INTERNA deve sempre ter preferência perante a explicação externa da história – apenas complementarmente justificável – proveniente apenas de motivos de efeito causal (tais como VONTADE DE PODER, IMPULSO SEXUAL, FATORES BÁSICOS ECONÔMICOS, etc.) e também perante a explicação meramente sistemático-funcional da racionalidade humana, isto é, dos processos históricos de racionalização.

Qualquer atentado contra a prioridade da reconstrução normativo-racional leva, comprovadamente, a uma auto-negação performativa dos reconstrutores, uma vez que esses não saberão então determinar um lugar na história, compatível com seu próprio agir.

Dei a isto o nome de princípio de auto-alcance das ciências críticas sociais e históricas⁽²⁰⁾. É curioso observar que não apenas os reducionistas naturalistas da era moderna (desde HOBBS) atentaram contra o princípio de auto-alcance, mas também e especialmente os hoje assim-chamados pós-modernistas, que absolutamente confiantes e vivamente paradoxais se apóiam na arte nietszcheana do total desmascaramento da razão moral ou de qualquer outra forma de razão⁽²¹⁾.

Já a explicação oferecida do “a priori” quase dialético da associação entre a sociedade de comunicação ideal e real permite derivar uma consequência, que – a meu ver – leva a uma divisão arquetônica da ética em parte A e parte B.

Parece evidente que a ética do discurso não deve partir – ao contrário do que acontece com KANT – do ideal normativo de puros entes da razão, isto é, de uma sociedade ideal de entes da razão, separados de realidade e história. Isto acarreta, a meu ver, a seguinte consequência metodológica: a ética do discurso não pode, diferentemente de uma ética de princípios deontológica de proveniência Kantiana, partir de um ponto de vista abstrato, situado fora da História ou do ponto zero da História. Muito pelo contrário, deve observar que a História humana – também a da Moral e do Direito – desde sempre existiu e que a justificação de normas concretas, para não falar de sua prática de acordo com as situações verificadas, pode e deve ligar-se à ética historicamente concretizada nas diversas formas de existência. Mas ao mesmo tempo não pode nem quer a Ética do Discurso desistir da perspectiva universalista do dever ideal, atingido por KANT.

Afinal – conforme já foi indicado – ela se vê pela primeira vez na posição de fornecer uma *fundamentação última* do princípio de *universalização da ética*, e isto através da decifração pragmático-transcendental do “fato da razão”, por assim dizer apriorístico.

Segue daí, a meu ver, que a Ética do Discurso deve inicialmente – na sua parte de *Fundamentação A* – explicar a transformação do princípio de universalização Kantiano da ética deontica, acima por mim indicada: trata-se, portanto, da fundamentação de um *princípio formal-procedural* – de uma *metanorma* – do fundamento discursivo de normas capazes de consenso universal. Mas, ao mesmo tempo, deve a Ética do Discurso esclarecer na parte de *Fundamentação B* que, e de que maneira, a sua exigência da fundamentação consensual de normas pode ligar-se às condições da situação factual no sentido de uma ética de responsabilidade histórica.

Justifica-se, a meu juízo, prever para esta tarefa uma parte específica de justificação da ética, para não identificá-la simplesmente com o problema de aplicação tradicional de normas morais – isto é, com o problema da *phronesis*, respectivamente da “força do juízo” no sentido de um ARISTÓTELES, respectivamente, de um KANT. É que a ligação com a história a ser criticamente reconstruída, segundo o “a priori” de entrelaçamento dialético, ultrapassa em muito a problemática normal da *phronesis*, isto é, da *força do juízo*, pelo menos no seguinte sentido: nem pode, no sentido da ética convencional da *polis* de Aristóteles estribar-se em *hábitos convencionais de aplicação* e também não pode – tal como KANT – simplesmente entregar a aplicação responsável de uma moralidade de princípios abstratíssima e, bem por isso, chocante para a moral convencional, à *capacidade* julgadora do *indivíduo comum*, que de acordo com KANT deve saber o que tem de fazer, mesmo não dispondo de muita inteligência e ciência, sem falar aqui de “discurso de aplicação”⁽²²⁾.

Já estas menções acerca do problema da ligação *relacionada com a história* revelam a existência de uma tarefa, que igualmente é capaz de hoje ser resolvida – segundo as possibilidades – através de *discursos reais*: através de discursos, os quais são permeados pelo conhecimento de fatos de situações relevantes pelos peritos, o que acontece também com os discursos de fundamentação das normas. É assim que se verifica, a meu ver, a possibilidade e necessidade de uma colaboração da filosofia com as ciências empíricas em duas dimensões, pré-determinadas pela estrutura do tempo: por um lado, trata-se da colaboração com tais ciências naturais e sociais, capazes de fornecer um conhecimento de orientação

relevante a respeito do futuro (por exemplo, prognósticos relativos de previsíveis conseqüências e seqüências colaterais de medidas, acordos e determinações legais, e, além disso, estimativas aproximadas, baseadas em cenários simulados e outras coisas do gênero), por outro lado, trata-se de reconstruir, com o auxílio das ciências empírico-reconstrutivas sociais e históricas (interno-hermenêuticas e externo-explicativas), a situação histórica concreta, à qual precisa ligar-se qualquer aplicação politicamente responsável (no sentido mais lato) da Ética do Discurso no contexto de uma forma particular de existência. Aqui trata-se tanto da correlação com instituições (principalmente as jurídicas), quanto da ligação eventual com dados histórico-sociais reconstruíveis da consciência moral. Um modelo já relativamente elaborado de possível *cooperação* da ética filosófica com as ciências sociais constitui aqui, por exemplo, a tentativa de estruturar não apenas a *ontogênese*, mas também a *filogênese* da consciência moral (relacionada com a ontogênese através de interdependência), recorrendo à teoria dos graus, de PIAGET/KOHLBERG⁽²³⁾. Desta maneira, também o problema da passagem histórica para a moral pós-convencional poderia, ele próprio, ser tratado como pertencendo a uma Ética do Discurso cientificamente informada.

Não deve ser esquecido, entretanto, que as menções até agora feitas ao tema da mediação de caráter histórico, entre o princípio ideal universalista da ética do discurso e a situação concreta da sociedade de comunicação real, ainda não realçaram devidamente o DESAFIO que esse problema constitui para qualquer ética abstrata de princípios. Nesse particular nem sequer esclareci totalmente o motivo que me levou a distinguir entre as partes de *Fundamentação A* e *Fundamentação B* da Ética do Discurso.

II.2

Segundo Introito sobre a distinção entre as partes A e B da Ética do Discurso: a Ética do Discurso como ética de responsabilidade pós-Weberiana, de referência histórica.

Relacionando o problema aqui visado com a lógica de *desenvolvimento da consciência histórica* PIAGET/KOHLBERGiana, pode tratar-se dele do seguinte modo: A dependência entre a ontogênese da moralidade individual e a filogênese da moralidade humana parece externar-se de forma dupla: por um lado depende – conforme verificou KOHLBERG – o próprio desenvolvimento da compe-

tência do juízo moral (e melhor, o grau de desenvolvimento individualmente atingível) do processo de socialização e, neste sentido, do grau de desenvolvimento da moralidade coletiva. (Numa sociedade tribal, desprovida da forma de organização do Estado, não é possível esperar que o indivíduo alcance uma competência de juízo moral no sentido do grau 4 <Law and order>; e numa sociedade em que ainda não se verificou o questionamento das instituições no sentido do iluminismo racional, não se pode pressupor o alcance de níveis pós-convencionais da competência de juízo pelo indivíduo). Essa dependência – pedagogicamente relevante – não se reveste, entretanto, para o nosso problema, de importância decisiva; ela não impediu, mas ajudou a tornar possível em modernas sociedades pós-iluministas que parte das populações atingissem níveis de moral pós-convencionais, muito embora a parte preponderante da população se conserve, de acordo com a avaliação de KOHLBERG, nos níveis convencionais 3 e 4.

De importância decisiva para o nosso problema reveste-se entretanto a segunda forma de dependência: a *dependência das condições de aplicação particularmente da competência moral pós-convencional* (alcançada por partes da população mundial) do nível da moral coletiva, e especialmente do nível das instituições jurídicas e de sua eficiência, respectivamente de sua aceitação social: como será possível a um indivíduo, por exemplo, a um funcionário cômico do seu dever, praticar a competência de uma moral de *Law and order* (Lei e Ordem) numa sociedade na qual o Estado de Direito nem sequer foi implantado ou nem sequer funciona? Por acaso pode esperar-se dele que, às custas de sua família que sofre privações, deixe de socorrer-se de medidas de auto-proteção contrárias à lei, ou de métodos de corrupção generalizados? Deve só ele pagar honestamente os impostos, quando os outros não o fazem? Ou por acaso se espera que um político sob condições de guerra civil ou de um estado natural ainda prevalente aplique o princípio normativo da solução de conflitos da Ética do Discurso? Poderá ele, ou melhor, é-lhe permitido renunciar *motu proprio* à racionalidade instrumental-estratégica do representante de interesses, por exemplo, em nível de ENTENDIMENTOS, para dar sentido diverso à discussão, no sentido da Ética do Discurso e de suas normas da formação apenas argumentativa de consenso acerca de pretensões de valor?

A resposta a essa pergunta, a meu ver, pode ser apenas: Nem PODE o indivíduo comportar-se dessa forma, sem fracassar como agente, e nem TEM PERMISSÃO de fazê-lo, desde que se subentenda que, via de regra, ele é res-

ponsável não apenas por si mesmo, mas por um sistema de auto-afirmação – família, grupo de interesses, Estado. Em outras palavras: não se pode moralmente pretender dele que aja de acordo com um princípio moral absolutamente válido, sem que lhe seja possível submeter a um exame responsável os resultados previsíveis e as conseqüências colaterais de sua ação. Eis a culminância conhecida da diferenciação entre a “ética de caráter” e a “ética de responsabilidade”, que Max WEBER impôs – entre outras coisas contra a Ética do Sermão da Montanha e contra KANT⁽²⁴⁾. E poderíamos tentar reformular esta visão no sentido da nossa problemática da *transmissão de ética de princípios* e história da seguinte maneira: o conflito entre ética de caráter e ética de responsabilidade das conseqüências surge sempre quando não existem condições de aplicação social de um nível determinado da competência do juízo moral.

Formulando assim o problema WEBERiano, percebe-se de pronto que esse dilema tem pouco peso nos níveis convencionais do desenvolvimento da moral – portanto nos degraus 3 e 4 de acordo com KOHLBERG –; pois aqui – isto é, na moral arcaica das ordens de associação pelo sangue, como ainda na moral fechada da *law and order* das sociedades pré-iluministas, organizadas pelo Estado – as condições de aplicação da moral surgiram juntamente com ela própria, e os costumes de aplicação entremeiam-se, por assim dizer, com o sentido das normas em si mesmas, dentro de um conjunto de uma FORMA DE VIDA – da maneira que WITTGENSTEIN o pressupõe para todas as regras.

Mais plasticamente soube HEGEL descrever essas condições na sua caracterização da “moralidade ingênua substancial” dos gregos antes do aparecimento de SÓCRATES. No “espírito” desta moralidade estão contidos, de certa forma, os critérios de aplicação da moral. Baseia-se nisto o fato de “o espírito inculto não respeitar o conteúdo de sua consciência da forma que ali aparenta tomar, mas que o mesmo se apresenta como um espírito de peso relativo – ou que, como espírito, ele próprio corrige, o que lhe parece incorreto na sua consciência, ... por exemplo, surge na consciência como imposição do dever: – Não matará; trata-se de uma lei universal; consultada, expressa tal conteúdo na forma de uma ordem. Entretanto, a mesma consciência – desde que não habitada por um espírito covarde – atacará na guerra corajosamente os inimigos, matando-os; aqui, consultado se é ordem, matar os seus inimigos, responderá afirmativamente...”

De outro lado, caso se encontre ... envolvido em conflitos particulares com adversários, não obedecerá jamais a esta ordem de matar os seus inimigos.

Assim, podemos chamar a isto o espírito, que num momento lhe permite seguir uma idéia e em outro momento, igualmente adequado, a outra; é espírito, mas consciência inespíritual⁽²⁵⁾.

No “espírito inculto” da moralidade substancial ingênua se encontra, por assim dizer, de acordo com HEGEL, o conhecimento das exceções, dependentes de cada situação peculiar, da aplicabilidade das normas; mas o preço de tal segurança de comportamento de uma forma de vida pré-iluminista está na limitação racionalmente injustificada do título universal de validade das normas morais. Mais exatamente: a justificativa não-expressa da limitação encontra-se no compromisso – diverso de uma forma de existência a outra – das pretensões morais de validade com as derivadas exigências funcionais – interesses de poder, interesses econômicos e outros mais – dos sistemas de auto-conservação sociais, inseparáveis das formas de existência.

O problema WEBERiano da ética da responsabilidade sendo encarado desta forma historicamente diferenciável, e não mais abstrata, torna-se evidente no que consiste à conquista – de modo algum indiscutível – do Estado de Direito para o emprego de uma moral de princípios. Afinal, não foi diretamente ele – conforme parece sugerir a perspectiva de HOBBS até os dias de hoje – que permitiu a convivência pacífica de seres humanos, que apenas tem em vista o seu auto-interesse estratégico. (Esta suposição errônea, que Kant tornou especialmente conflituosa, ou seja, a opinião de que um Estado de Direito teria possibilidades de ser instalado, mesmo “para uma nação de diabos, desde que dispusessem de juízo”, manifesta-se, assim se poderia dizer, como uma utopia negra; pois num estado desta espécie também o soberano teria de ser um diabo com juízo e destarte todos os cidadãos firmariam o acordo de sociedade e de autoridade, bem como qualquer outro acordo ou contrato, com restrição criminosa. Resumindo: nada se alteraria de fato no “estado natural” do *bellum omnium contra omnes*.) Mas de fato, eis o que o Estado de Direito possibilitou: sob proteção do Estado de Direito, provido do monopólio do poder, os homens – que jamais são APENAS indivíduos de ação estratégica (“lobos” no sentido de HOBBS), mas antes seres que vivem em “sociedade insociável” (KANT) com propensão a conflitos e “senso de justiça” (RAWLS) – praticam (e por isso se responsabilizam) ações morais em medida muito mais elevada do que em qualquer época anterior, muito embora o Estado deles exija apenas um comportamento de conformidade com a legislação, e não um agir moral “em cumprimento do dever”.

Tal conquista, moralmente relevante, do Estado de Direito (que se diferenciou com a moralidade de princípios pós-convencionais em contemporaneidade histórica e de desenvolvimento, da “ética” pré-iluminista) já constitui em si mesma um fenômeno, que não se pode fundamentar, e isto quer dizer justificar normativamente, no quadro da *parte A* ideal-abstrativa da Ética do Discurso. Pois a retribuição para o provimento da moral através do Estado de Direito reside no fato de que aqui precisam ser fundamentadas e introduzidas normas, cuja validade (juridicamente impositiva!) não se baseia – tal como previsto *idealiter* na fundamentação das normas ético-discursivas – exclusivamente no reconhecimento (aceitação) desprovido de violência (livre de dominação) pelos atingidos, mas antes na aceitação pelos atingidos e na força da imposição do Estado de Direito⁽²⁶⁾.

É verdade que esta legítima força de imposição é, ela mesma, recebida como *consensual* por todos os envolvidos, sendo nisto que reside a fundamentação (justificação normativa) da obrigatoriedade de sancionamento das normas jurídicas pela Ética do Discurso. Esta fundamentação verifica-se, é verdade, já nos moldes da parte de *Fundamentação B* da Ética do Discurso como sendo uma ética de responsabilidade, relacionada com a História, que conta com a inexistência das condições de aplicabilidade da parte de *Fundamentação A* da Ética do Discurso, de caráter ideal-abstrato – portanto com a regulamentação de todos os conflitos através do discurso livre de força (livre de dominação) – e que justifica a força legítima como uma contra-força – de eficiência mesmo estratégica⁽²⁷⁾.

De nenhum modo, porém, pode afirmar-se que o problema suscitado por MAX WEBER, da impraticabilidade de uma pura ética de princípios como ética do agir responsável, já tenha sido resolvido através da função de moralização do Estado de Direito. Mesmo num Estado de Direito que funcionasse de acordo com os mais elevados critérios, tal não se verificaria. Mas este nem é possível existir no presente, já porque a ordem jurídica da comunidade mundial, pressuposto determinado por KANT para o seu estabelecimento, ainda não pode ser introduzida⁽²⁸⁾. De que maneira, porém, será reconstruível, dentro de uma lógica do desenvolvimento, o problema de uma ética do agir responsável, se o mesmo é compreendido como sendo da (até agora) inexistência das condições de aplicação de uma ética de princípios universais?

A partir do momento em que, com KANT, nos movimentemos no nível de uma ética universal de princípios – no grau 6, o mais elevado, de acordo com

KOHLBERG, da competência moral pós-convencional – não se pode mais falar, conforme já se fez ver, de um “entremeio” do sentido das normas com os pertinentes costumes de aplicação, imposto pelas formas de vida⁽²⁹⁾, já que o *pressuposto de validade universal da moralidade deontológica*, como princípio consciente, traz consigo a pretensão de, de sua parte, estabelecer *condições de limitação para qualquer forma de vida*. É por isto que aqui tampouco se pode esperar que a força do juízo – ou a *fronesis* – possa indicar as exceções da aplicação dos deveres morais absolutos, no sentido de uma segurança de comportamento convencional. Muito pelo contrário KANT é à *primeira vista* coerente quando deriva do imperativo categórico deveres “imperdoáveis”, com o que significa deveres válidos sem qualquer exceção, tais como o mandamento negativo da recusa absoluta de mentiras.

De fato é impossível imaginar-se sem contradições uma lei no sentido da mentira generalizada, conforme afirma KANT. E isto não significa, dentro do entendimento de HEGEL, que a lei moral deva ser fundamentada no princípio sem conteúdo de evitar-se a contradição lógica *A e não-A*, mas sim que *sob as condições de uma sociedade ideal de comunicação*, tal como idealizada como “reino das finalidades” por KANT, mentir significaria de fato a *auto-eliminação performativa da comunicação*, o que quer dizer, até mesmo, do auto-entendimento no ato do refletir solitário! Sabe-se que KANT estava disposto a arcar com quaisquer conseqüências, advindas desta reflexão, e isto – curiosamente – mesmo numa situação real, na qual, como se deve admitir de antemão, as condições de uma sociedade ideal de comunicação estariam invertidas, *ab initio*. Assim, imaginemos o caso da pergunta de um suposto assassino pela residência de sua inocente vítima⁽³⁰⁾. E, em correspondência com esta sua posição, convenceu-se, também, de poder recomendar uma solução do problema da “política moral” na linha do princípio *fiat justitia, pereat mundus*⁽³¹⁾.

Evidencia-se aqui com toda a clareza, de acordo com a minha opinião, que KANT não conseguira alcançar, ainda com a sua reflexão acerca da *versão metafisicamente orientada da ética de princípios universalista*, o problema da *responsabilidade histórica pelo emprego de uma ética de princípios pós-convencional*. E isto, porque na sociedade de comunicação real, determinada pela história, não estão de nenhum modo presentes as *condições de aplicabilidade* de uma ética da sociedade de comunicação ideal. E nem podem elas ser criadas por algum *reinício racional* no sentido do princípio de universalização, geralmente reconhecido,

como se atribui por vezes a *pacifistas*, já que nenhum político responsável deve ou pode arcar com o risco de tal *prestação de serviço absolutamente antecipada*.

Resumindo: Evidencia-se aqui, com clareza assustadora, que *uma ética de princípios deontológica*, que abstraia da história, ou melhor, se oriente a partir de um ponto-zero fictício da história pode, no melhor dos casos, figurar como parte da *Fundamentação A* da ética como tal. O problema da aplicação responsável, referente à história de tal ética só poderia, portanto – se é que isto fosse possível – ser resolvido por uma parte *B* de *Fundamentação* eticamente responsável.

Aqui apresenta-se, com toda a ênfase possível, a questão conclusiva a respeito da relação existente entre a *Ética do Discurso* e a problemática esboçada de uma responsabilidade fundamentada na história da ética perante a sua própria aplicação. Não teria a *Ética do Discurso* meios de resolver o problema apresentado pela própria *transformação pós-metafísica* de antemão relacionada ao discurso, do princípio da *Ética KANTiana*, por exemplo mediante a inclusão no princípio de universalização – diversamente do que fez KANT – da responsabilidade pelas conseqüências da aplicação das normas?

Jürgen HABERMAS propôs, neste sentido, a seguinte formulação do princípio de universalização da *Ética do Discurso* (U): “Qualquer norma válida deve corresponder à condição de que as conseqüências e efeitos colaterais, que a sua observação geral acarreta no sentido da satisfação presumível dos interesses de cada indivíduo, possam ser aceitos sem constrangimento por todos os envolvidos”⁽³²⁾. Terá, assim, sido resolvido o problema exposto atrás? – Esta suposição basear-se-ia, a meu ver, num entendimento errôneo do problema. A formulação proposta do princípio (U) parece representar, de fato, aceitável transformação ético-discursiva do princípio de universalização da *Ética KANTiana*. Nesse sentido, posso concordar com a formulação. Mas considero que assim apenas foi estabelecido uma *analogia ético-discursiva ao Imperativo Categórico* de KANT na *parte A de Fundamentação* da *Ética do Discurso*, e de modo nenhum um princípio no sentido da *Responsabilidade historicamente embasada da Ética do Discurso para a sua aplicação*. Pois a consideração – sem dúvida necessária e correta – da responsabilidade pelas conseqüências, no princípio de universalização da *Ética do Discurso*, continua pressupondo que o *próprio princípio deveria desde já ter condições de aplicabilidade* – por exemplo, em qualquer caso da *regularização de conflitos*. Justamente isto não parece de nenhuma maneira possível ou então é inexigível por motivos de responsabilidade ética – pelo menos no assim chamado campo político – porque ainda não foram

realizadas historicamente as condições da aplicabilidade da Ética do Discurso. Demonstra-se aqui, portanto, que a consideração da responsabilidade pelas conseqüências no princípio da universalização da Ética do Discurso refere-se exclusivamente à *parte A da Fundamentação* da ética e não ao problema, que teria de ser resolvido na *Parte B*, o da *responsabilidade historicamente embasada da Ética do Discurso pela sua própria aplicação*⁽³³⁾.

Mas, será que a *parte B da Fundamentação* existe de fato? Não se revela exatamente aqui a impossibilidade prática de uma aplicação da Ética do Discurso universalista sob as condições da *conditio humana*? Não deverá a aplicabilidade, e junto com ela a confiabilidade na regulamentação do conflito discursivo-consensual, ser restrita por princípio ao campo de uma *forma particular de vida*, uma forma de vida, que por iniciativa própria desenvolveu – na abrangência de sua “moralidade substancial” o costume da regulamentação do conflito discursivo-consensual?

De fato, chegamos aqui mais uma vez a um ponto da discussão atual, no qual as críticas dos NEO-ARISTOTÉLICOS e dos NEO-HEGELIANOS, dirigidas contra qualquer forma da ética de princípios universais atingem também, e principalmente, a *Ética do Discurso*, opondo-lhe a necessidade de partir de uma ética baseada na tradição e com base consensual histórico-contingente. Como se pode responder a isto? Devemos convir que a validade do princípio do discurso ético, sempre reconhecida no curso da argumentação, se reveste de limitação particular, estando em vigor, por exemplo, apenas para a forma artificial de vida do *discurso argumentativo* e não para a ordenação consensual de todos os conflitos normativos da comunicação do mundo existente, até o momento em que esta forma de reflexão que lhe é possível se tenha imposto no discurso argumentativo? Devemos, por exemplo, admitir que a idéia pós-iluminista dos *direitos humanos* – e, além disso, a idéia apresentada por KANT de uma *sociedade jurídica da comunidade mundial* – tenha de ser limitada também no que respeita à validade moral à forma de existência do Ocidente, onde historicamente *se articulou com maior nitidez*, tendo se realizado de maneira aproximativa.

Creio que a resposta da Ética do Discurso, na *parte B da Fundamentação*, poderá e deverá ser outra. Inicialmente, teremos de aceitar dois pontos:

1. A aplicação do princípio da Ética do Discurso – por exemplo, a aplicação de uma regulamentação do conflito discursivo-consensual, bem distinta da aplicação de uma racionalidade estratégica de discussão, só será realizável, e assim mesmo, aproximativamente, onde as condições locais da moralidade e do

Direito concorrem por si mesmas para possibilitá-lo. (De um modo geral deve ser dito que as formas pós-convencionais da competência do juízo moral dos indivíduos apenas podem ser praticadas performativamente, na medida em que as formas coletivas de vida concorrem para tal).

2. Por isso também é forçoso reconhecer que as normas fundamentais de conteúdo de uma ordem de justiça fundamentada filosoficamente – assim, por exemplo, os dois célebres princípios da justiça de John RAWLS⁽³⁴⁾ – nunca devem ser derivados somente do princípio da Ética do Discurso e de sua aplicação num discurso de justificação ideal das normas (prático). Devem ser também compreendidas sempre como resultado da ligação com a tradição existente do Direito e da Moralidade de uma forma determinada de existência⁽³⁵⁾.

Entretanto não se deve deduzir daqui, e de modo nenhum, que a validade universal, desde sempre reconhecida, do princípio ético do Discurso, seja restrita ou posta em causa. No meu entender, deve deduzir-se, muito ao contrário, que na *parte B da Fundamentação* da Ética do Discurso o *princípio ético do discurso* venha a assumir um valor diferente daquele que assumiu na *parte A da fundamentação*: Não pode mais ser interpretada como *base de uma norma fundamental, desde já aplicável, de uma ética deontica*, que apenas limita as evoluções e os propósitos individuais, dos seres humanos, sem interferir diretamente neles. Pelo contrário, deve-se considerar como *valor*, na *parte B da fundamentação*, o próprio princípio do discurso ético, capaz de exercer as funções de um *princípio teleológico de complementação* do princípio do discurso⁽³⁶⁾. Pois enquanto não tiverem sido estabelecidas as condições coletivas de aplicação para a ética pós-convencional do discurso, aqueles que no nível do discurso filosófico conquistaram a percepção da validade universal do princípio do discurso ético tem a DUPLA obrigação de ao mesmo tempo considerar o *princípio do discurso deontico e a responsabilidade perante a História*:

1. Por um lado devem – por sua responsabilidade perante os membros individuais e/ou coletivos da verdadeira sociedade de comunicação, que a eles foram confiados, – transmitir a disposição para uma solução discursivo-consensual de conflitos de interesses *a partir da avaliação da situação combinada com prontidão para o agir estratégico*. Assim, não poderão, por exemplo, no caso de um confronto com um criminoso ou com uma organização do tipo da “Gestapo” deixar de recorrer à mentira, ao ardid ou mesmo ao emprego da força, mas terão de experimentar agir estrategicamente de acordo com a situação dada – de tal forma que as máximas de sua ação possam ser encaradas como norma capaz

de alcançar consenso, se não num discurso real, pelo menos num ficticiamento ideal de todos os envolvidos que demonstrem boa vontade.

Até aqui poder-se-ia falar de um *esgotamento do princípio de universalização da Ética do Discurso para além do campo da prática até agora possível da interação consensual*⁽³⁷⁾. Mas com esta disposição para o domínio de situações emergentes através de soluções improvisadas, que possuem a sua contra-parte política, por assim dizer, na prontidão para executar um tratamento de crise moralmente defensável, ainda não se conseguiu determinar de modo abrangente a função teleológica criterial do princípio do discurso, contida na *parte B da fundamentação* da Ética do Discurso.

2. Precisamente com a preparação da *diferença* entre a situação, imposta pela história, da sociedade *real* de comunicação e a situação ideal, desde sempre imaginada como antagonica, a qual apresentaria as condições necessárias à aplicação da Ética do Discurso, com tal percepção, inevitável a nível de discurso filosófico, admitiu-se, a meu ver, implicitamente o *dever de colaborar na eliminação aproximativa, a longo prazo realizável, da diferença existente*. E somente com este reconhecimento de um necessário *empenho de vontade*, visando ao valor, respectivamente à *meta* de uma realização das condições de aplicabilidade do princípio do discurso ético, esta conquista o novo valor de seu posicionamento na *parte da Fundamentação B* da Ética do Discurso.

É fácil notar que neste ponto é definitivamente ultrapassado o conceito de uma ética de princípios, abstraída da história, puramente deontica; justifica-se, assim, a suspeita de que se pretende mais uma vez – tal como acontece no marxismo ortodoxo – “alojar” a ética na filosofia especulativa da história. (Com toda a razão criticou Karl POPPER este “historicismo” e “futurismo” ético como perversão da ética⁽³⁸⁾). Mas de fato, a *parte da fundamentação B* da Ética do Discurso nada tem a ver com tal *historicismo*. Aqui, a ética não é “alojada” no “conhecimento do curso necessário da história”, e onde o *dever*, obrigatório para todos, em todos os momentos, é substituído pelo saber dos funcionários do que é *historicamente necessário*, mas, muito pelo contrário, é deduzido da ética um princípio do dever moral, sempre obrigatório, que – conforme prescrevia KANT – compele a um empenho, resistente a frustrações, em favor de um progresso moral, subordinando o representante da tese da impossibilidade do progresso moral à obrigatoriedade da comprovação⁽³⁹⁾.

É evidente que a expectativa de uma “revolução mundial” e de um “imério da liberdade”, a ser depois instalado, não se afina com a obrigatoriedade

de colaborar na realização aproximativa e a longo prazo das condições de aplicação da Ética do Discurso. Pois a sociedade de comunicação ideal, que na nossa argumentação vimos sempre antecipando como um argumento contrário, não se baseia numa *utopia social concreta*⁽⁴⁰⁾. Por um lado, refere-se só às *condições ideais da possível formação de consenso a respeito de normas*, tornando portanto a formação concreta da sociedade dependente de decisões falíveis e revidáveis dos ali envolvidos; por outro lado apresenta-se mesmo a realização planejada das condições ideais de comunicação como “idéia regulativa”, cuja realização completa neste mundo espaço-temporal concreto nem é possível imaginar, de acordo com KANT.

Querendo obter uma visão adequada do sentido da colaboração exigida no progresso moral dentro do que pretende a *parte de Fundamentação B*, nada mais indicado do que voltar, uma vez mais, à nossa primeira e exotérica ilustração da atualidade da Ética do Discurso nos nossos tempos: ali fizemos referência às numerosas e mesmo inúmeras discussões e conferências, nas quais já se recorre a uma norma de procedimento no sentido do princípio ético do discurso, pelo menos ideologicamente. A meu ver, muito seria ganho se pudéssemos contribuir no sentido de que esta antecipação ideológica pudesse ser resgatada a longo prazo e aproximativamente, por exemplo através da lenta modificação dos componentes estratégicos destas discussões e conferências em elementos de discurso.

Notas

1. Cf. J. Habermas: “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983, p. 53-126.
2. Cf. K.-O. Apel: “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”. In: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973, vol. II, p. 358-436.
3. Cf. minhas contribuições em K.-O. Apel/D. Böhler, G. Kadelbach (org.): *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik : Dialoge*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1984, vol. I, assim como Apel/Böhler/Rabel, (org.) *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik: Studententexte*, Weinheim & Basel: Beltz, 1984, vol. I; além disso K.-O. Apel: *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, assim como em: “The Need for,

- the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility of a Planetary Macroethics of Co-Responsibility”, (forthcoming).
4. Esta seria a reserva ético-discursiva perante a capitulação da (co) responsabilidade humana face a “Autopoiesis” das instituições das coações reais ou dos “sistemas” funcionais.
 5. Cf. O. Höffe, citado na nota 1, *Studientexte*, vol. II, p. 540 ss.; cf. minha resposta *ibid.*, p. 620.
 6. Cf. D. Böhler, citado em *Studientexte*, vol. II, p. 326 ss.
 7. Cf. W. Kuhlmann: “Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik”. In: K.-O. Apel/ R. Pozzo (org.) *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann/Holzboog, 1990.
 8. Cf. E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, org. por S. Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1963.
 9. Cf. I. Kant: *Grundlagen zur Metaphysik der Sitten*. In: *Werke*, Akad.-Ausgabe, Berlin 1968, vol. IV, p. 433ss.
 10. Cf. I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad.-Ausg., vol. V, p. 46s.
 11. Cf. a esse respeito minuciosamente: W. Kuhlmann: “Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?” In: *Funkkolleg.: Studientexte*, citado na nota 3, vol. II, p. 572-605, assim como K.-O. Apel: “Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft”. In: E. Braun (org.): *Wissenschaft und Ethik*, Frankfurt a.M.: Lang, 1986, p. 11-52, assim como em: “Grenzen der Diskursethik?”. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, vol. 40 (1986), p. 3-31.
 12. Para um confronto com a objeção de que os pressupostos morais inevitáveis e incontestáveis no discurso “isento de ação” poderiam ser irrelevantes para a solução (argumentativa!) de conflitos de interesses fora do próprio discurso, confira os seguintes trabalhos: K.-O. Apel: “Warum transzendente Sprachpragmatik? Bemerkungen zu H. Krings ‘Empirie und Apriori’ – Zum Verständnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik”. In: H.M. Baumgartner (org.): *Freiheit als praktisches Prinzip*, Festschr. f. H. Krings, Freiburg/München: Alber, 1979, p. 13-43, e idem: “Läßt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?”. In: H. van Reijen/K.-O. Apel (org.) *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, Bochum: Germinal, 1984, p. 23-80 e idem: “Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluß?”. In: K.-O. Apel/R. Pozzo (org.): *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie* (citado na nota 7).
 13. Características para a folha da intuição fundamental da ética do discurso são os mencionados contra-exemplos empíricos de H. Leist (in “Diesseits der ‘Transzendentalpragmatik’ gibt es sprachpragmatische Argumente für Moral” in: *Zeitschrift*

für Philosophische Forschung, vol 3 (1949), p. 301-317). Nesses contra-exemplos, as condições normativas da possibilidade de um discurso sem reserva e absoluto de formação consensual não são preenchidos: por exemplo, chantagem de um cientista por terroristas ou detentores de poder ou o pretense “discurso” de um racista branco com um negro no qual o branco não está disposto a questionar discursivamente seus preconceitos racistas. Esses exemplos empíricos de “discurso”, que se poderia aumentar ao infinito, são, a meu ver, altamente relevantes para a problemática da aplicação da ética do discurso (veja nesse sentido o que será dito neste ensaio sobre a parte B da ética), mas para a compreensão da situação de fundamentação transcendental programática (por assim dizer a “situação original”) da ética do discurso (que é também anterior a toda diferenciação – mesmo àquela a ser fundamentada descritivamente – do discurso argumentativo em discursos teóricos e práticos) esses exemplos são relevantes.

A resposta reflexiva de fundamentação última depende da proposição do diálogo das questões sérias, no sentido da disposição absoluta e sem reserva à comunicação a respeito de expectativas de valor. Para uma questão pensada e considerada de outro modo, ela não pode e não precisa ser dada (isto seria profundamente absurdo). Assim, ela não pode sequer ser dada, por exemplo, a quem nega o discurso e assim eu concebo, diferentemente de Leist, a atitude dos atenienses nas negociações com os Meleiros descrita por Tucídides. Mas alguém que segue, de antemão, o discurso sobre especialistas de valor e se coloque no ponto de vista do poder, não pode ele mesmo também argumentar – tanto menos o pretensamente suposto cético, que por cautela, em princípio, se cala. Em todos esses casos não é o fictício, supostamente possível participante do discurso (o chantagista, o racista, o parceiro da negociação, que se coloca no ponto de vista do poder) o participante relevante para a ética do discurso, mas somente aquele que – de modo suposto, em um discurso argumentativo sem reserva e absoluto – introduz, como exemplo os participantes fictícios – portanto, por exemplo, o próprio Anton Leist. Tudo depende de sua “reflexão rigorosa”. E como disse, então, Wittgenstein: um anjo bom precisa sempre estar presente – justamente, também, no discurso filosófico.

14. Cf. W. Kuhlmann: *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg-München: Alber, 1985.
15. Cf. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr, 1960, assim como em: “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”. In: *Kleine Schriften I*, Tübingen, 1967, p. 179 ss.; B. Williams: *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, 1985; A. MacIntyre: *After Virtue. A study in oral theory*, Londres: Duckworth, 1985; assim como em: *Whose Justice? Which Rationality?* Londres, Duckworth, 1988; R. Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, Univ. Press, 1989. Referente a isso e de modo crítico: K.-O. Apel: *Diskurs und Verantwortung*, citado.
16. Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, org. por E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, p. 64s. e *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 137 e 139.

17. Em relação à autonomia da consciência e ao discurso na história da filosofia, cf. D. Böhler in *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik*, citado na nota 3, vol. II, p. 347ss.
18. Cf. por exemplo os trabalhos de A. MacIntyre (citado na nota 15).
19. Cf. os trabalhos citados na nota 15.
20. Cf. K.-O. Apel: *Diskurs und Verantwortung*. In: registro de assuntos.
21. Cf. J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985 e K.-O. Apel: "Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen". In: *Concordia* 11 (1987), p. 2-23.
22. Cf. I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, "Vorrede".
23. Cf. a esse respeito: L. Kohlberg: *The Philosophy of Moral Development*, São Francisco: Harper & Row, 1981; J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, especialmente cap. II; K. Eder: *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976, c: *Geschichte als Lernprozeß*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985; W. Edelstein/ J. Habermas (org.): *Soziale Interaktion und soziales Verstehen. Beiträge zur Entwicklung der Interaktionskompetenz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984; F. Oser/R. Falke/O. Höffe (org.), *Transformation und Entwicklung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986; K.-O. Apel: "Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins". In: *Diskurs und Verantwortung*, citado na nota 3, p. 306-369.
24. Cf. M. Weber: "Politik als Beruf". In: *Ges. polit. Schriften*, 2a. ed., Tübingen, 1985 c: *Ges. Aufs. zur Religionssoziologie*, vol.1, Tübingen, 1972, p. 554, assim como H. Schluchter: *Rationalismus als Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, p. 55 e ss.
25. Cf. G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, Suhrkamp-Theorie-Werkausgabe, vol. 18, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971, p. 486.
26. Se a ética do discurso só consistisse da parte A da fundamentação, então O. Höffe teria razão em seu livro *Politische Gerechtigkeit, Grundlegung einer Kritischen Philosophie von Recht und Staat* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987), onde ele levanta a questão a respeito da possibilidade de uma fundamentação ética, do poder de coação, que está ligado com as normas jurídicas, por meio de suas reservas contra a ética discursiva.
27. A esse respeito minuciosamente K.-O. Apel: "Die Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik". In: K.-O. Apel/ M. Kettner (org.) *Diskursethik, Recht und Politik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.
28. Cf. I. Kant: "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht". In: *Werke, Akad. Textausg.*, vol. VIII, p. 15-32.
29. Isto teria sido decidido com D. Böhler e objetado contra a relativização – talvez Wittgensteiniana – do significado do imperativo categórico, que V. Rossvaer sugere em seu ensaio "Transzendentalpragmatik, transzendente Hermeneutik und die

- Möglichkeit, Auschwitz zu verstehen, cf. D. Böhler/T. Nordenstam/G. Skirbekk (org.): *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, p. 187 e ss. e 261 e ss..
30. Cf. I. Kant: "Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen", *Werke. Akad. Textausg.* p. 411-422.
31. Cf. I. Kant: "Zum ewigen Frieden, Anhang I", p. 378s.
32. J. Habermas: "Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform 'rational'?", in H. Schnädelbach (org.) *Rationalität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984, p. 218-235 e *Moral bewusstsein und kommunikatives Handeln*, citado na nota 1, p. 75 e ss. e 103 e ss..
33. Este é o problema levantado por mim em *Diskurs e Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, citado na nota 3, p. 103 e ss..
34. Cf. J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, cap. 2.
35. Resulta daí uma alternativa complementar à resignação histórico-relativista do Rawls tardio ("Justice as Fairness: Political not Metaphysical". In: *Philosophy and Public Affairs*, XIV (1985), p. 223-251) e à sua radicalização por Rorty ("The Priority of Democracy to Philosophy". In: M. Peterson e R. Vaughan (org.): *The Virginia Statue of Religious Freedom*, Cambridge/Mass., 1987), cf. K.-O. Apel: *Diskurs und Verantwortung*, citado na nota 3, p. 398 e ss..
36. Cf. K.-O. Apel: *Diskurs und Verantwortung*, citado na nota 3, p. 146e ss..
37. Talvez esteja contida a possibilidade de um semelhante esgotamento do princípio da universalização da ética do discurso também na concepção fundamental de K. Günther: *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988). Mas eu não estou muito seguro disso, uma vez que Günther parece tomar a minha assim chamada problemática da parte B da fundamentação da *Ética do Discurso* como uma "dramatização" desnecessária.
38. K. R. Popper: *Das Elend des Historizismus*. Tübingen: Mohr, 1979, p. 43 e ss. e 59 ss..
39. Cf. I. Kant: "Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", *Akad. Textausgabe*, VII, p. 308 e ss..
40. Cf. K.-O. Apel: "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?". In: W. Voßkamp (org.): *Utopieforschung*, Stuttgart: Metzler, 1983, vol.1, p. 325-355.

CADERNOS DE TRADUÇÃO

Ernst Jünger

Sobre a linha

Tradução de Marco Aurélio Werle

Sobre a linha*

Ernst Jünger

Sumário

I. Prognóstico:

O prognóstico favorável de Nietzsche * compartilhado por Dostoiévski. * otimismo e pessimismo podem ser igualmente frutíferos. Condenável é o derrotismo, porque ele provoca a *hybris*.

II. Diagnóstico:

O niilismo como força fundamental não é passível de apreensão, * contudo, subsistem representações sobre seu percurso. * O niilismo somente apalpa o nada. * O nada não pode ser igualado ao caos, * à doença * ou ao mal, mas * ele é um evento de redução, * ao qual também a diminuição do maravilhoso está ligada. * A diminuição atingiu, entretanto, fases finais. * Com isso subsiste a esperança de que possamos sair do estilo de fábrica.

III. Terapia:

O que fazer em tal situação? * Vale orientar-se * frente à igreja, * ao leviatã, * ao mundo organizado. * Segurança existe no deserto que deve ser reconhecido como a pátria da morte, do Eros e da criação baseada nas musas. * Também o pensamento conduz para este mundo inseparado. * Deve ser encontrada sobretudo segurança no próprio peito. Então o mundo se modificará.

* A primeira edição deste ensaio cujo título original é *Über die Linie* surgiu em *Contribuições para o 60º aniversário de Martin Heidegger*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950. A tradução segue a 4ª edição de 1952, da mesma editora. Para que se perceba a importância deste ensaio quanto à interpretação do pensamento de Heidegger, conferir o texto-carta deste último intitulado *Sobre a questão do ser* <*Zur Seinsfrage*>, que constitui uma resposta às indagações de Jünger. Este texto de Heidegger foi editado no Brasil em 1969 pela Duas Cidades, com tradução de Ernildo Stein, intitulado *Sobre o problema do ser* (N. T.).

I

Nas proposições introdutórias do *Vontade de potência*, Nietzsche se caracteriza como o “primeiro niilista completo da Europa, mas que já viveu em si o niilismo até o fim, – que o tem atrás, sob e fora de si.”

A isso se segue a observação de que em sua obra já se anuncia um *contra*-movimento, que “em algum futuro” irá acabar com aquele niilismo consumado, mesmo que o pressuponha como necessário.

Mesmo que já se tenham passado mais de 60 anos desde a concepção destes pensamentos, eles ainda atuam estimulantes sobre nós, como proposições que tratam de nosso destino. Entretanto, eles se completaram em conteúdo, em vida vivida, fatos e sofrimentos. A aventura espiritual confirmou-se e reiterou-se na realidade.

Se a partir da posição que alcançamos olharmos para trás, para aqueles enunciados, parece anunciar-se neles um otimismo que falta para observadores posteriores. O niilismo não é, portanto, visto como algo terminado, mas muito mais como fase de um evento espiritual que o abarca e que não somente a cultura poderá superar e decidir em seu transcurso espiritual, mas também o indivíduo em sua existência pessoal, ou algo que poderá curar-se como uma cicatriz.

Como foi dito, o prognóstico favorável não é compartilhado por observadores posteriores. A proximidade torna a montanha somente mais clara em suas particularidades, mas não em seu contorno. Acrescente-se a isso que o primeiro plano do declínio no seio do completo desdobramento do niilismo ativo se torna muito forte para ainda permitir espaço para suposições que se estendam para fora do mundo tomado pelo espanto. O fogo, as paixões e o terror dominam, mesmo que somente por um instante. O conhecimento certamente não pode completar o espírito na zona da catástrofe. Também quase não existe consolo nela. O que poderia ser dito aos troianos no momento em que os palácios de Tróia caíam? Que Enéas iria fundar um novo reino? O olhar pode dirigir-se para este e aquele lado da catástrofe e para o futuro, e percorrer os caminhos que para lá levam – mas no turbilhão da catástrofe reina o presente.

* * *

Vinte anos antes, Dostoiévski terminou o manuscrito *Raskolnikov*, publicado em 1886 no “Mensageiro Russo”. Há muito tempo toma-se esta criação como a outra grande fonte para o conhecimento do niilismo. O objeto de observação é exatamente o mesmo do *Vontade de potência*. Mas a perspectiva de observação é distinta. O olhar do alemão se dirige para a massa construtiva e espiritual e um sentimento de ousadia, de aventureiro superior, acompanha sua visão. O russo, ao contrário, se ocupa com conteúdos morais e teológicos. Nietzsche cita-o de passagem e somente deve ter conhecido parte de sua obra, na qual sobretudo lhe cativava a maestria psicológica, isto é, a maestria do ofício.

Ambos foram diferentemente situados numa relação comparativa com Napoleão. Isto aconteceu de modo mais fundamental num trabalho específico de Walter Schubart. Nesta comparação há a constatação de que tanto no *Vontade de Potência* quanto no *Raskolnikov* a referência a Napoleão desempenha um papel significativo. O grande indivíduo libertado dos últimos grilhões do século XVIII é percebido aqui pelo seu lado de luz, e lá pelo seu lado de sombras – aqui no gozo do novo poder que aflui em abundância, e lá, no sofrimento, que indissociavelmente está ligado a este poder. Ambos os procedimentos complementam-se como saídas positivas e negativas para a representação da realidade espiritual.

Enquanto indício favorável, pode-se interpretar que ambos os autores concordam com o prognóstico. Este também é otimista em Dostoiévski: ele não vê o niilismo como a última fase, a mortal. Ele a concebe muito mais como curável e, na verdade, curável por meio da dor. O destino de Raskolnikov anuncia em seu modelo a grande transformação da qual participam milhões de pessoas. Tem-se também aqui a impressão de que o niilismo é apreendido como fase necessária no seio de um movimento direcionado para objetivos determinados.

* * *

A questão acerca de quais pontos o movimento nesse meio tempo alcançou é, por isso, de primeira ordem e impõe-se imediatamente em cada julgamento da situação, em todas as conversas e interrogações pessoais que se ocupam com o futuro. A resposta, todavia, como quer que sempre a formulemos e a desconstruamos será sempre discutível. A razão disso é que ela depende menos de fatos do que da disposição e da perspectiva de vida em geral. Por outro lado, isto torna a resposta instrutiva a partir de um outro e coercitivo modo.

O otimismo ou também o pessimismo de uma tal resposta se ancora em provas, mas não se fundamenta nelas. Trata-se de níveis distintos: a profundidade empresta força de convencimento ao otimismo, e a clareza a empresta à prova. O otimismo pode alcançar níveis onde cochila e frutifica o futuro. Neste caso, topamos com ele como um saber que alcança mais fundo do que a violência dos fatos – sim, que pode criar fatos. Seu ponto forte reside antes no caráter do que no mundo. Um otimismo assim fundido deve ser avaliado em si, na medida em que aquele que o traz deve vivenciar a vontade, a esperança e também a perspectiva e subsistir na transformação da história e de seus perigos. Nisto reside muita coisa.

O pessimismo não deve ser visto como algo que contradiz este otimismo. A catástrofe está rodeada de correntes pessimistas, essencialmente correntes de cultura pessimistas. O pessimismo pode manifestar-se como em Burckhardt, como nojo do que se vê subir – desviamos então o olhar para quadros mais belos, mesmo se do passado. Outras vezes há reviravoltas para o otimismo, como em Bernanos – a luz brilha quando se tornou bem escura. É exatamente a absoluta superioridade do inimigo que depõe contra ele. Por fim, existe o pessimismo que, mesmo sabendo que o nível caiu, concebe para o novo nível a possibilidade da grandeza e, em especial, confere o prêmio à inércia, à manutenção de postos perdidos. Aqui está o ganho de Spengler⁽¹⁾.

É o derrotismo, que hoje se espalhou de modo incomum, quem contradiz muito mais o otimismo. Não se tem mais nada a contrapor ao que se vê aparecer, nem valores nem força interior. Nesta disposição, o pânico não encontra resistência e se espalha como um turbilhão. A maldade do inimigo e o que há de assustador nos meios parece erguer-se numa mesma medida, enquanto nos homens cresce a fraqueza. Por fim, o terror os envolve como um elemento. Nesta situação, o boato niilista tritura o pânico e o prepara para o declínio. A angústia captura com avidez o que é assustador, aumentando-o. Está constantemente à caça disso.

“Você ouviu novamente um novo horror de Holofernes?” pergunta, no *Judite* de Hebbel, um cidadão em saudação a outro. A peça acerta com méritos a disposição do boato niilista, que se alinha a figuras aterradoras como Nebukadnezar e seus métodos. Diz-se de Holofernes que é alguém que se acha misericordioso, quando o ardor de uma e mesma cidade lhe basta como ornato de espada e jantar. “Sorte que os diques e portões não tem olhos! Eles desabariam de angústia se pudessem ver todo o horror.”

É isto, então, que desafia a *hybris* dos detentores de poder. Para todas as forças que querem espalhar o susto, o boato niilista expõe o mais forte meio de propaganda. Isto não vale menos para o terror, que está voltado para o interior, do que para o boato, que está voltado para o exterior. O primeiro, o terror, se empenha em proclamar a superioridade que a sociedade detém sobre o indivíduo. A superioridade deve ser captada moralmente pela consciência: “O povo é tudo; você não é nada!” e ao mesmo tempo estar constantemente presente para o espírito como ameaça física, como contínua proximidade espacial e temporal da privação e da liquidação. Nesta situação, a angústia atua ainda muito mais do que a força. Boatos tem maior valor do que fatos. A indeterminação age de modo mais ameaçador. Por esta razão, prefere-se ocultar o aparelho de espanto e seus sítios são transferidos para desertos.

Com o outro, o terror externo, se ocupa a zona de espanto, por meio da qual o Estado se envolve com outros Estados. Para ela importa o efeito de górgona, o brilho sem salvação que emana das armas quando são mostradas de longe – sim, quando apenas se permite que sejam pressentidas. Também aqui conta-se com a angústia que deve elevar-se a visões apocalípticas. Pretende-se fazer com que o adversário acredite que se pode promover declínios de mundos. Como primeiro exemplo vale a propaganda que precede o lançamento de bombas aéreas sobre a Inglaterra e que torna o sombrio anúncio uma catástrofe cósmica.

Entretanto, os métodos se reforçaram tanto em envergadura quanto em refinamento. Eles devem mostrar que se possui potência ilimitada e que não se tem receio de as desencadear em conflitos. Nessa disputa é almejada a cópula da superioridade física com a ideológica, que deve ofuscar para além das fronteiras, mesmo quando não há ações em curso. As ações também nem são desejadas – neste estado, as guerras podem parecer acidentes em grande estilo, que todo mundo procura evitar. Em contrapartida, casos são possíveis em que um dos parceiros não se mostra mais no nível da tensão, e que, sem o emprego exterior de violência, se despedaça em sua articulação. A este efeito são atribuídas aquelas fases que foram designadas como guerra de nervos. Um tal desmoronamento, assim como Sartre o descreveu em “A sursis”, sempre deverá pressupor uma quantidade de desmoronamentos particulares. O Estado não se torna somente oco com seus dirigentes, mas também com seus estratos anônimos. O indivíduo é atraído para o encanto niilista e é por ele emulado. Valeria a pena pesquisar qual comportamento lhe poderia ser atribuído neste protesto. Seu in-

terior é, de fato, o fórum deste mundo; e sua decisão é mais importante do que a de ditadores e detentores de poder. Ela é a pressuposição da decisão deles.

II

Entretanto, antes de nos voltarmos para esta tarefa, alguns diagnósticos prévios devem tomar lugar. O conceito de niilismo hoje não é somente um conceito não esclarecido e duvidoso. Ele também está aparentado com a polêmica. Deve-se, contudo, pressentir o niilismo como força fundamental de cuja influência ninguém pode furtar-se.

A este caráter penetrante do niilismo se vincula estreitamente o fato de que o contato com o absoluto se tornou impossível, isso se se pretende evitar o sacrifício. Aqui não existem santos. Também não existe a obra de arte completa. Do mesmo modo, não existe uma ordem de pensar superior, embora não haja a falta de planos. Falta o fenômeno principesco de homem. Também na moral aquele estado provisório é reconhecível, o que designamos no *O trabalhador* como sendo o caráter de fábrica. Em termos morais, não precisamos nem do passado nem de algo invisível, um devir. Aqui reside o conflito e, em especial, a confusão dos discursos jurídicos.

* * *

Uma boa definição do niilismo poderia resultar da comparação com o agente cancerígeno que se torna evidente. O tornar-se evidente não significa a cura, mas seu pressuposto, tanto quanto homens com ela colaboram. Trata-se de um fenômeno que ultrapassou vastamente a história.

Se consultarmos os dois mestres introduzidos no início, encontraremos em Nietzsche a concepção de que o niilismo é a desvalorização dos valores superiores. Enquanto estado, ele o denomina normal, enquanto estado intermediário, patológico – esta é uma boa distinção, que afirma ser possível ter uma postura adequada a ele, no que toca à sua atualidade. Em relação ao passado e ao futuro, este não é o caso; aqui se impõe a falta de sentido e esperança. O declínio dos valores é antes de tudo o declínio dos valores cristãos. Este declínio

corresponde à incapacidade de criar tipos superiores ou somente de concebê-los e desemboca no pessimismo. Este se desenvolve para o niilismo, na medida em que a hierarquia, que já decepcionou, é observada e rejeitada com ódio. Somente permanecem os valores diretores, os valores críticos, portanto: os fracos se quebram neles, os ricos destroem o que não quebra, os mais fortes superam os valores diretores e avançam adiante. O niilismo pode igualmente ser um sinal de fraqueza como também de força. Ele é uma expressão da inutilidade do outro mundo, mas não do mundo e da existência em geral. O grande crescimento traz consigo um esmigalhamento e perecer assustadores e, sob este aspecto, o surgimento do niilismo como a extrema forma do pessimismo pode ser um sinal favorável.

Com Dostoiévski o niilismo é ativo no isolamento do indivíduo, em sua saída da sociedade, que por essência é comunidade. O niilismo ativo se prepara como uma erupção naquelas semanas em que Raskolnikov passa sozinho em seu quarto em forma de túmulo. O niilismo conduz a um aumento da força física e espiritual às custas da salvação. Ele pode desembocar numa morte horripilante, como a que é descrita em *O idiota*, no destino do estudante Hipólito. O niilismo pode acabar em suicídio, como ocorreu com Ssmerdjakoff no *Os irmãos Karamasof*, e com Stawrogin no *Os demônios* ou com Sswidrigailof no *Crime e castigo* e como ele é de recear com Ivan Karamasof e muitos outros. Na melhor das hipóteses o niilismo poderá levar à cura, depois que se realizou o regresso à comunidade por meio do reconhecimento público da culpa; um nível superior àquele que subsistia antes da entrada no niilismo pode ser conquistado por meio da purificação no inferno ou na *Casa dos mortos*.

Não dá para desconhecer que em ambas as concepções reside um parentesco. Elas avançam igualmente nas três fases seguintes: da dúvida para o pessimismo, deste para ações no espaço destituído de valores e de deuses, e então para novas complementações. Conclui-se disso que uma e mesma realidade é observada, mesmo se de pontos muito afastados.

* * *

A dificuldade para definir o niilismo decorre da impossibilidade de alcançar uma representação do espírito do nada. O espírito do nada se aproxima da zona na qual somem tanto as intuições quanto os conhecimentos: os dois gran-

des meios aos quais ele está referido. Do nada não temos nem imagem nem conceito.

Por isso, o niilismo também apenas se coloca em relação com amarras, com os campos prévios do nada e nunca com a força fundamental mesma. De modo semelhante pode-se experimentar o morrer, mas não a morte. O contato imediato com o nada também é imaginável, mas então a repentina destruição deve ser a consequência, como se centelhas se desprendessem do absoluto. Algumas vezes a destruição repentina é descrita em associação com o suicídio abrupto, como em Malraux e Bernanos. Há uma consciência da existência tornada impossível – então perde sentido a continuação da batida cardíaca, da circulação, da secreção dos rins como também do toque de relógio num defunto. A consequência é uma horripilante putrefação. Stawrogin prevê isso para sua estada na Suíça e escolhe a força. Ele já intui os perigos que hoje estão aliados à defesa da mera segurança.

As particularidades da destruição não são apenas descritas pela literatura, mas também expostas. O artista escolhe a desagregação não somente como tema, mas também se identifica com ela. Ela penetra em sua linguagem, em suas cores. Esta é a diferença entre a literatura do mero nojo e a literatura naturalista, na qual, apesar de todos os objetos feios, o otimismo ainda domina.

* * *

Para que se tenha uma concepção do niilismo procede-se bem quando, em primeiro lugar, são isolados os fenômenos que emergem em sua sociedade ou em seu séquito e que, por isso, facilmente se confundem com ele. São estes sobretudo que dão à palavra o sentido polêmico. À eles se acrescentam os três grandes âmbitos da doença, do mal e do caos.

Para começar com o terceiro âmbito, vemos que, para nós, depois de experiências bem adquiridas, não é difícil fazer a distinção entre o que é niilista e o que é caótico. A distinção é, contudo, importante, pois há uma decisão entre o caos e o nada.

Nesse meio tempo provou-se que o niilismo pode bem se harmonizar com amplos sistemas de ordem, tanto que a regra é dada por onde ele é ativo e desenvolve poder. A ordem é para ele um substrato favorável. Ele a transforma em seus objetivos. Pressupõe-se simplesmente que a ordem é abstrata e, por isso, espiritual – nesta linha está em primeiro plano o Estado ilustrado, com seus fun-

cionários e aparelhos e, isso, sobretudo no instante em que as idéias basilares com seu *nomos* e *ethos* foram perdidas ou decaíram, mesmo que num primeiro plano continuem vivendo em grande transparência. Nas idéias, então, somente é observado aquilo que é atualizável e a esta situação corresponde uma espécie de historiografia jornalística.

Muito estreitamente vinculado a este transcurso, no momento em que o Estado se torna objeto niilista, está o surgimento de partidos de massa nas grandes cidades, que procedem tanto racionalmente quanto pela paixão. No caso do sucesso, podem parecer semelhantes ao Estado, tanto que entre ambos dificilmente há distinção. A força vitoriosa na guerra burguesa forma órgãos que correspondem aos do Estado, seja por infiltração ou pelo modo de órgãos sugadores. Por fim, surgem novos soldamentos.

De modo bem semelhante pode-se observar que as forças armadas são tão mais apropriadas para a ação niilista quanto mais delas se afastar o antigo *nomos*, concebido como tradição. Na mesma relação, o puro caráter de ordem e o puro caráter instrumental devem crescer para permitir a possibilidade que cada um, que tenha a mão no poder, possa a cada momento dele se servir.

Já que os exércitos sempre abrigam em si elementos de antiguidade, ali onde servem como meio da transformação o desenvolvimento será também menos rápido. Onde emergem como sujeitos políticos, representados, portanto, por generais, as perspectivas de sucesso são muito menos favoráveis do que onde partidos de massa coordenam as coisas. A tendência de ficar carregando muitas coisas antigas, pessoas e valores, ameaça a ação em sua pressa niilista. Poderia ser estabelecida a máxima de que em tal situação um general deve ser tão importante quanto César ou completamente insignificante.

A ordem técnica é sobretudo apropriada para qualquer transladação e subordinação, mesmo que transforme exatamente por meio desta subordinação as forças que dela se servem, na medida em que as torna trabalhadores. Ela retrata a medida necessária de vazio para o qual pode servir qualquer conteúdo. Isto também vale para as organizações que se alinham a ela – associações, companhias, previdências, sindicatos e outras. Estão todas montadas para o puro funcionamento, cujo ideal é avistado no fato de que “somente é necessário apertar o botão” ou “acender”. Por isso, elas também aparentemente se adaptam sem passagem a forças contrárias. Já cedo o marxismo viu na exploração dos trustes e monopólios capitalistas um meio favorável. Com o crescente automatismo, os exércitos adquirem uma perfeição de insetos. Eles então continuam a luta em

lugares que, por motivo de sobrevivência, eram considerados criminosos para a arte da guerra segundo o velho estilo. O vencedor nesses lugares recruta tropas sob novas indicações de campo. Na verdade, a confiança não será muito significativa e, para isso, a coação se torna refinada, transformando-se em ciência.

De modo bem semelhante se poderá ver que o homem individual sucumbe mais fácil ao ataque de quaisquer forças quanto mais elementos de ordem as preencherem. Conhecidas são as censuras levantadas contra funcionários, juízes, generais e professores. Elas se dirigem contra uma peça teatral que sempre novamente retornará, tão logo houverem revoluções. Não se pode transferir as posições para puras funções e aí esperar que seu *ethos* se mantenha intacto. A virtude dos funcionários reside no seu funcionamento, e é bom que não se tenha ilusões acerca disso também quanto aos tempos de paz.

Isto deve bastar para indicar que o niilismo pode de fato se harmonizar com amplos mundos da ordem e que, inclusive, para se manter ativo, necessita deles em grandes proporções. O caos somente será visível onde o niilismo vier a fracassar em suas constelações. Mesmo no seio de catástrofes é instrutivo ver o quanto a acompanham os elementos de ordem, como quase a acompanham até o fim. Isto deixa claro que a ordem não é somente adequada ao niilismo, mas que pertence ao seu estilo.

O caos, portanto, é no máximo uma consequência do niilismo e nem das piores. Decisivo é saber quanta anarquia autêntica está oculta no caos e, junto a isso, quanta frutificação desordenada. A anarquia deve ser procurada no indivíduo e na sociedade, não nas ruínas decorrentes da quebra do Estado. As sentenças de Zarathustra dirigidas contra o “dragão do Estado” e, principalmente, a idéia do eterno retorno são indicações claras de que em Nietzsche o niilismo não penetrou nas profundezas. O anarquista terá frequentemente uma relação com a abundância e com bens e em seu bom tipo assemelhar-se-à antes aos primeiros do que aos últimos homens. O niilista também o considerará como inimigo onde ele chegar ao poder. Na guerra civil espanhola houve também um grupo anarquista que era, na mesma medida, perseguido pelos vermelhos quanto pelos brancos.

A diferença entre caos e anarquia é aqui concebida como diferença entre a desordem no inabitado e no habitado. Desertos e florestas seriam formas. Neste sentido, o caos não é necessário ao niilista; não é um lugar ao qual está referido. Muito menos lhe agrada a anarquia. Ela poderia incomodar o rigoroso decurso no qual ele se move. Isto também vale para a embriaguez. Mesmo

nos lugares nos quais o niilismo mostra seus traços sinistros, como nos grandes lugares de destruição física, domina sobriedade, higiene e rigorosa ordem até o extremo.

* * *

Do mesmo modo, deve-se ir com precaução ao encontro do parecer de que o niilismo é uma doença. Em algumas opiniões encontraremos antes a saúde física associada a ele – principalmente onde é fortemente impulsionado. No niilismo passivo isto se dá de modo diferente. Sobre isto reside o duplo jogo de sensibilidade crescente e ações que se elevam poderosamente, jogo que move nosso tempo. Em primeiro lugar, não se pode supor que o niilismo repousa sobre uma doença ou mesmo sobre uma decadência, embora ambas certamente sejam encontradas em abundância nele.

Na imponente realização de trabalho e vontade que o niilismo ativo se abarba, no seu desprezo pela compaixão e pela dor, na alternância de temperaturas altas e baixas às quais se expõe e na adoração do corpo e das forças deste lado que geralmente nele se encontram, é de se supor que lhe foi dada uma boa saúde. E, de fato, pode afirmar-se que ele é completamente capaz da medida do esforço que atribui a si e aos outros. Neste caso, ele é semelhante ao jacobino que se pode considerar como um de seus precursores.

A singularidade reside sobretudo no fato de que tais ciclopes e titãs surgem num mundo no qual a precaução cresceu imensamente e onde propriamente se pretende acabar com a corrente de ar. No seio dos Estados de bem-estar, com seus seguros e previdências, da preocupação e da anestesia sem dor, vê-se emergir tipos cuja pele é curtida a partir de couro e cuja articulação é fundida em ferro. Devem ser figuras complementares da doutrina das cores. A universal fraqueza de nervos os exige. Perguntamo-nos por suas escolas, suas formas de fundição. Elas devem ser certamente diferentes.

Na primeira linha pode reconhecer-se a escola da guerra civil – a vida dos niilistas políticos e dos revolucionários sociais, os presídios e as penitenciárias (Sibéria). A isto acrescenta-se, em reflexo, também os expropriados, aviltados, desonrados e os que escaparam das ondas de terror, de limpeza e de liquidação. Vê-se uns triunfarem aqui e outros lá, ou também como na Espanha, se nivelarem morosamente uns aos outros. O que há de comum em todos estes encon-

tros é a completa falta de misericórdia. O opositor não é mais visto como homem, está fora da lei.

Os materiais de carnificina da Primeira Guerra Mundial formam a outra vertente. Eles criaram os homens maleáveis e, com isso, um novo estilo de comércio e uma série de movimentos de *front* contra os quais a política tradicional ficou sem recursos. Pode-se prever que a Segunda Guerra Mundial criará figuras semelhantes, em especial na Alemanha e na Rússia. Na experiência decorrente do conhecimento daqueles anos orientais, inclusive do destino dos presos, oculta-se ainda um capital inexplorado de dor, a autêntica moeda de nosso tempo.

Importante neste contexto é, por fim, aquele caráter específico de trabalho, designado como esporte. Nele não somente se torna visível o empenho para tornar normal um alto grau de saúde física, mas também o impulso dos recordes, que vão até os limites da realização possível e, inclusive, os ultrapassam. No alpinismo, na aviação e no saltar obstáculos existem exigências que sobrepõem o que é humano e para cuja dominação exige-se um automatismo precedido pela mortificação. Tais recordes suspendem novamente a norma. O acontecimento também é transferido para as fábricas; ele produz aqueles heróis do trabalho que conseguem levar a cabo a jornada de vinte horas de um trabalhador explorado de 1913.

Observando a coisa por este lado, não se pode atribuir doença, decadência ou *morbidezza* ao desenvolvimento. Vê-se antes emergirem homens que, assim como máquinas de ferro, tomam seu curso, não tendo sentimento mesmo onde a catástrofe os despedaça. Na verdade, no máximo é estranho o teatro no qual correntes ativas e passivas se tocam, enquanto o plâncton cai por terra e emergem tubarões – aqui o mais suave impressionismo, lá ações explosivas, aqui compreensão fina e dolorida, lá vontade e desdobramento de poder em excesso.

O todo também se dá em termos literários, sim, em primeiro lugar em termos literários e, na verdade, mais unido do que supõe o homem contemporâneo. Há cem anos o grande tema é o niilismo, mesmo que somente venha passiva ou ativamente à exposição. Nisso não se trata do valor, se é fraqueza ou força que dão luzes à obra: são variantes de um e mesmo jogo. Em autores tão distintos como Verlaine, Proust, Trakl, Rilke e novamente em Lautréamont, Nietzsche, Rimbaud, Barrès, há, contudo, muita coisa em comum. A obra de Joseph Conrad é por isso notável, porque resignação e ação se mantêm equilibradas e estão estreitamente implicadas. Mas a dor existe aqui como lá, e tam-

bém a vontade. A grande incisão reside no fato de a destruição ser, em primeiro lugar, sentida com sofrimento. Isto muitas vezes traz uma última beleza, como nas florestas o primeiro frio, também uma fineza que não havia em tempos clássicos. Então muda o tema, para o da resistência. Coloca-se a questão de como o homem pode, em vista da destruição, subsistir na corrente niilista. Esta é a mudança na qual estamos compreendidos; é a preocupação da nossa literatura. Isto se deixa comprovar com inúmeros nomes – como, para citar alguns, Wolfe, Faulkner, Maulraux, T. E. Lawrence, René Quinton, Bernanos, Hemingway, Saint-Exupéry, Kafka, Spengler, Benn, Montherland e Graham Greene. O que é comum a todos é o experimento, a provisoriidade da postura e o conhecimento da situação perigosa, da grande ameaça; estes são dois dados que determinam o estilo acima da língua, do povo e dos impérios, – pois que o estilo subsista e não somente viva na técnica, quanto a isso não pode haver dúvida.

Aqui ainda vale notar que, para uma completa abrangência de uma época, há a necessidade do conhecimento de suas asas mais externas, neste caso, tanto no encontro passivo quanto também no ativo com o nada. Neste duplo ataque reside o efeito que Nietzsche alcançou sobre os espíritos.

Isto quanto ao indivíduo, no que toca à saúde. Haveria de ser diferente com os povos e as raças? A resposta, na verdade, deve ser negativa, pois quase não se pode supor que o niilismo somente seja próprio de povos antigos. Nestes vive uma espécie de ceticismo, que antes os protege. O niilismo, uma vez aceito, se desenvolverá com mais força sobre jovens e frescas linhagens. Ele agarra com mais força os que são primitivos, apartados e não cultivados do que o mundo capacitado com história, tradição e faculdade crítica. Tais âmbitos também são mais difíceis de serem automatizados. As forças primitivas, em contrapartida, penetram no enxerto. Por isso, iremos justamente neste âmbito de encontro com um modo de ardor que ataca não só a técnica das máquinas, mas também a teoria niilista. Este ardor se torna o substituto da religião. As teorias professorais do século XIX são santificadas. Por razões de segurança, recomenda-se para os viajantes de hoje conhecerem a situação, para ver até onde, nos países particulares, progrediu o iluminismo ou em qual nível ele permanece.

Se tivermos ocasião de observar mais de perto um grêmio niilista – não se precisa, neste caso, nem pensar num grupo de dinamiteiros <*Dynamiteros*> ou numa associação de caveiras <*Totenkopfverband*>, mas talvez numa reunião de médicos, técnicos ou funcionários da ciência que se ocupam com questões

correspondentes – então certamente pode-se fazer muitas observações, mas provavelmente não acerca de uma determinada doença.

Com certeza a doença cresce. Para isso já aponta o sem número de médicos. Há uma medicina niilista cuja caracterização reside no fato de que não pretende curar, pois segue outros fins, e esta escola está se espalhando. A esta medicina niilista corresponde um paciente que quer permanecer na doença. Por outro lado, fala-se de uma saúde especial que pertence ao círculo dos fenômenos niilistas, de um frescor propagandista que desperta uma forte impressão de inofensividade física. Encontra-se ela nas camadas privilegiadas, assim como em fases da conjuntura que estão ligadas ao conforto.

Nietzsche tem razão em considerar o niilismo um estado normal e somente patológico quando não é mais comparado ou ainda não foi comparado com valores que tem validade. Como estado normal, ele abrange saúde e doença a partir de seu modo próprio. Numa outra passagem, Nietzsche emprega a imagem do vento do orvalho, que surtirá tal efeito que, ali onde a seu tempo ainda se podia andar, daqui a pouco ninguém mais poderá andar. A imagem é boa. O niilismo lembra, com sua violência destruidora e futurista, um vento quente que vem das montanhas. Bem semelhante é também o efeito sobre os sistemas – uns são amputados, outros tornam-se mais ágeis em seu bem-estar e em sua espiritualidade. É sabido que em certos países os delitos são valorados de outro modo se tiverem ocorrido sob o distúrbio provocado pelo vento quente.

* * *

Isto nos conduz à terceira distinção, a saber, a que é encontrada entre o niilismo e o mal. O mal não necessita aparecer nele e particularmente não onde há segurança. Onde as coisas se aproximam da catástrofe, o mal está irmanado com o caótico. Ele então surge como uma circunstância que acompanha, como nos incêndios de teatros ou em naufrágios.

Por outro lado, os investimentos e programas de ações niilistas podem distinguir-se por meio do bom propósito e da filantropia. Muitas vezes seguem já como resposta para primeiras desordens, com tendência salvadora e continuam, contudo, acirrando os processos urdidos. É isto que nos leva ao fato de que por longas extensões o direito e a injustiça quase não são distinguíveis e, na verdade, menos distinguíveis para o comerciante do que para aquele que sofre.

Mesmo nos grandes crimes, o mal quase não emerge como fundamento movedor; haveria de aparecer, pois, alguém mau que fizesse uso do evento niilista. Tais naturezas trazem antes incômodos substanciais. A indiferença é mais apropriada. O que nos inquieta é menos o fato de que homens com uma história criminal prévia sejam perigosos do que o fato de que transeuntes, encontráveis em cada canto de estrada e atrás de cada postigo, penetrem no automatismo moral. Isto aponta para a queda do clima. Quando o clima melhora, vê-se as mesmas existências alegres voltando para o lugar onde moravam. O niilista não é um criminoso no sentido usual do termo, pois, para isso, deveria haver ainda uma ordem válida. Pelas mesmas razões o crime também não mais desempenha um papel para o niilista. Passa-se do contexto moral para o automático. Onde o niilismo se torna um estado normal, fica para o indivíduo somente a escolha entre modos de desonestidade. Os valores diretores não podem, contudo, vir de lugares onde não se está envolvido ainda com o acontecimento. A nova enchente subirá muito mais a partir de pontos profundos.

Se o niilismo fosse possível de ser questionado como algo especificamente mau, então o diagnóstico seria mais favorável. Contra o mal existem meios de cura comprovados. Mais inquietante é a fusão, ou melhor, o completo apagamento do bem e do mal que muitas vezes escapa aos olhos mais aguçados.

* * *

A maior esperança encerrada nesta época ainda não foi tocada. Se a palavra de Hölderlin é verdadeira, então a salvação precisa deitar raízes violentamente⁽²⁾. Em seu primeiro raio desbota aquilo que é destituído de sentido.

Somos muito mais prendidos pelos efeitos da virada que, não percebida pelas massas, já aconteceu. Aqui acham-se talvez sinais para uso prático no seio das tendências niilistas. Trata-se da descrição de sintomas e não de causas.

Num primeiro olhar podemos notar um traço central nestes sintomas, o qual se deixa designar como o da redução. O mundo niilista, segundo sua essência, é um mundo reduzido que continua se reduzindo, correspondendo necessariamente ao movimento para o ponto zero. O sentimento fundamental que nele impera é o da redução e o de tornar-se reduzido. Em contrapartida, o romantismo não alcança mais isso, traz somente mais um eco da realidade desvanecida. A profusão se esgota. O homem sente-se como que explorado em múltiplas relações e não somente nas econômicas.

A redução pode ser espacial, espiritual e anímica; ela pode tocar o belo, o bem, o verdadeiro, a economia, a saúde e a política – mas sempre será percebida no resultado como diminuição. Isso não exclui que ela esteja ligada por amplas extensões ao crescente desdobramento de poder e força de penetração. Vemos isso sobretudo na simplificação da teoria científica. Ela recorta as linhas de fuga sob uma renúncia a dimensões. Isso remete aos fins das cadeias, como podemos estudar bastante bem no darwinismo. Característico do pensamento niilista é também a tendência de remeter o mundo, com suas emaranhadas e múltiplas tendências, a um nome. O ataque tem um efeito desconcertante, mesmo se somente por um momento. O ataque torna-se instruído, já que sua dialética expõe o melhor meio para desmontar o adversário, que fica sem reservas. Mas aí o atacado também recorre ao método. O meio poderá ser incontornável em certas fases do desenvolvimento niilista; no fundo, permanece como um sinal da redução.

* * *

A este sinal junta-se, além disso, o sumiço do maravilhoso e, com ele, so-mem não somente as formas de adoração como também a admiração como fonte da ciência. O que se denomina em tal estado de encantamento e admiração é sobretudo a impressão por cifras no mundo espacial e numérico. A imensidão sobressairá então em todas as direções – forma a correspondência para a ciência exata e, por fim, reduzida à pura medição. A vertigem diante do abismo cósmico é um aspecto niilista. Ela pode atingir sublimidade, como em *Heureka*, de E. A. Poe, mas sempre estará ligado a ela um medo especial relacionado ao nada.

Já Léon Bloy⁽³⁾ colocou o crescimento do movimento em estreita correspondência com esta espécie de medo. Ele situa a invenção de máquinas sempre mais rápidas na vontade de fuga para uma espécie de instinto, mediante o qual o homem prevê ameaças contra as quais ele talvez possa se salvar indo rapidamente de um canto para o outro da terra. Isto seria então a contrapartida, o lado sombrio da vontade de potência: a percepção do vazio antes do tufão. A cada aumento de movimento completa-se uma redução. Assim como os ricos depósitos e recursos da natureza, a tranqüilidade também é desconstruída e colocada em movimento.

Um sinal aparentado a isso pode ser apreendido na crescente tendência para o que é especial, a dissidência e a transferência para a particularização. Essa

tendência também se manifesta nas ciências do espírito, onde o talento para a sinopse quase desaparece completamente, assim como também o ofício superior no mundo do trabalho. A especialização vai tão longe a ponto de o indivíduo somente divulgar uma idéia ramificada; somente mais contribui com um toque de mão na linha de produção. Não faltam teorias que procuram nesta especialização a causa da diminuição que emerge nas personalidades. Contudo, é exatamente o contrário que é correto, e, para tanto, os meios que são recomendados não atingem o fundo.

Esta individuação que inquieta nas ciências e na *praxis*, mas que eleva a circulação, corresponde moralmente à relação com o menor valor. O fato de os “superiores valores terem se desvalorizados” conduz a novas entradas nesta região então esvaziada. Tais tentativas podem completar-se tanto nas igrejas quanto em todos os outros âmbitos. Uma entrada reduzida revela-se onde Deus é apreendido como “o bem”, ou onde se impele as idéias para o vazio.

Tal como num céu de deuses rebaixado, surgem religiões substitutas em número ilimitado. Sim, pode-se dizer que por meio do destronamento dos valores superiores todas e cada uma das religiões obtiveram a possibilidade da iluminação cultural e da doação de sentido. Não somente as ciências naturais entram neste papel. As visões de mundo e as seitas crescem; é uma época de apóstolos sem mensagens. Por fim, também os partidos políticos caem na sorte da apoteose, sendo que ético é o que serve à suas doutrinas e à seus objetivos alternados.

* * *

Ainda muitos campos, nos quais a redução é bem clara, podem ser nomeados, como o da arte ou do erótico. Trata-se naturalmente de um processo que abarca o todo e que por fim conduz a paisagens extremamente economizadas, cinzentas ou consumidas pelo fogo. No melhor dos casos vem à frente a cristalização. A novidade não é o traço característico deste fato. É muito mais aquilo que já envolveu o mundo. Pela primeira vez observamos o niilismo como estilo.

Muitas vezes já se tornou patente na história humana, seja com o indivíduo seja em unidades menores ou maiores, a queda das hierarquias imortais com suas conseqüências. Sempre então existiam à disposição potentes reservas, seja no mundo elementar, seja também no instruído. Havia ainda terra selvagem em

abundância e culturas inteiras permaneciam intocadas. Hoje, a redução, que também não é simplesmente redução, mas sim aceleração, simplificação, potencialização e impulso para objetivos desconhecidos, atinge todo o mundo.

Se observarmos o lado negativo da redução, a recondução do número para as cifras ou também dos símbolos para relações despojadas surge talvez como sendo o seu traço mais significativo. Isso então provoca a impressão de um deserto preenchido por um lamaísmo que gravita sob um céu estrelado. A medição de todas as relações se torna ininterruptamente mais importante. Há ainda a consagração, embora não se acredite nas transformações. Então reinterpreta-se a transformação, tornamo-la mais compreensível.

Um tipo remoto é o Dândi; ele ainda dispõe das medidas externas de uma cultura cujo ser começa a desaparecer. A prostituição pertence aqui à corporalidade despojada de símbolos. Não somente o comprável se aproxima, mas também a medição. A beleza torna-se avaliável por cifras, torna-se muito mais universal. A redução mais abrangente é a da pura causalidade. Em seus gêneros inferiores conta a observação econômica do mundo histórico e social. Aos poucos, todos os âmbitos se reduzem a estes nomes, inclusive o sonho, que tem sua sede tão afastada da causalidade.

E assim tocamos na dissolução do tabu, que primeiramente assusta, estranha, mas também estimula. A esterilização passa a ser algo natural. Constitui inicialmente uma façanha motorizar um carro fúnebre, temos então o fato econômico. Hoje um livro tão macabro como o de Evelyn Waugh, que escreveu sobre o comércio funerário de Hollywood, vale como literatura de entretenimento⁽⁴⁾. A façanha ainda está em seu começo. Entrementes completou-se uma espécie de culminação que se furta à participação no rude processo niilista de atração.

Sobre o que se fundamenta a desavença que, entre outras coisas, ameaça colocar em perigo a existência dos partidos radicais e distingue tão significativamente os anos posteriores a 1945 dos posteriores a 1918? O fundamento pode ser suposto no fato de que nesse meio tempo ultrapassamos o ponto zero e, não só ideologicamente, mas também com o núcleo estabilizador que estava na base da ideologia. Isso então traz consigo uma nova direção do espírito e a percepção de novos fenômenos.

* * *

É pouco provável que estes fenômenos emirjam de modo surpreendente ou maravilhoso. A travessia da linha, a passagem do ponto zero, divide a peça teatral. Ela aponta para o meio, mas não para o fim. A segurança ainda está muito longe. Para tanto, a esperança torna-se possível. O estado do barômetro melhora, apesar do perigo externo, e isso é mais favorável do que se ele caísse com aspectos de segurança ainda subsistentes.

Tampouco é de se aceitar que os fenômenos imediatamente se deixarão reconhecer teologicamente, se tomarmos a palavra em sentido estrito. Antes é de supor que eles se tornarão visíveis naqueles campos aos quais hoje está presa a fé, portanto, exatamente nos campos do mundo das cifras. E, de fato, pode-se reconhecer que na fronteira onde se tocam a matemática e a ciência natural mudanças violentas estão em curso. Os aspectos astronômicos, físicos e biológicos se modificam de tal modo que ultrapassam em muito uma mera alternância de teoremas.

Ainda não chegamos, com isso, a sair do estilo de fábrica, embora uma significativa diferença se ilumine. A paisagem das fábricas como nós a conhecemos repousa essencialmente sobre uma profunda eliminação das velhas formas em favor da maior dinâmica do evento do trabalho. Todo o mundo das máquinas, dos meios de transporte e da guerra e suas destruições está aqui presente. A eliminação atinge a máxima intensidade com imagens assustadoras, como as da queima de cidades. A dor é monstruosa, mesmo assim se realiza no seio da destruição histórica a imagem do tempo. Sua sombra cai sobre a terra surribada, cai sobre o fundamento do sacrifício. A este se seguem os novos planos fundamentais.

O olhar ainda contempla a mudança das decorações, que deve ser distinguida dessas decorações do mundo do progresso e da consciência copernicana. Tem-se a impressão de que o teto, não menos do que o cenário, parece aproximar-se de modo extremamente concreto e entrar numa nova ótica. Já se pode prever que nesse teatro surgirão também novas figuras.

Ao lado disso, ninguém deixará de notar que no mundo dos fatos o niilismo se aproxima dos últimos objetivos. Na entrada de sua zona somente a cabeça estava em perigo, o corpo, em contrapartida, ainda estava em segurança. No entanto, dá-se o contrário. O corpo está para lá da linha. Assim, eleva-se o baixo dinamismo que impele até à explosão. Assistimos ao horripilante açambarcamento de pessoas assassinadas que são incluídas no cálculo da destruição indiferente de grande parte da raça humana. Não é casual que aqui atu-

em forças idênticas; que discriminam os soldados que ainda conhecem regras de combate e a diferença entre soldados e civis.

Desse modo, o evento não deve ser julgado como pura e simplesmente destituído de sentido. Não ajuda em nada fechar os olhos diante dele. Ele é a expressão da guerra civil mundial, na qual estamos metidos. A monstruosidade das forças e meios permite concluir que daqui em diante o todo estará em jogo. Daqui decorre a vulgaridade do estilo. Isso tudo aponta para o Estado mundial. Não se trata mais de questões nacionalistas, também não mais de demarcações de grandes espaços. Trata-se do planeta em geral.

Esta é uma primeira visão de esperança. Pela primeira vez dá-se um objetivo sólido, substancial, no seio do progresso sem margens e em sua mudança. Também a vontade de o alcançar não é de modo nenhum da ordem do poder político – muito mais corresponde à opinião que se escuta em cada esquina, em cada repartição.

Ao mesmo tempo haveria de crescer a opinião de que uma Terceira Guerra Mundial, mesmo que não seja inverossímil, também não é inevitável. Não está excluída a possibilidade de a unidade mundial ser alcançada por meio de acordos. Isso, na verdade, haveria de pressupor o nascimento de uma terceira força, a qual, por enquanto, só é pensável como sendo a Europa unificada. Também a reviravolta poderia atingir uma medida que já na paz deixaria um dos concorrentes fracassar. Então tem-se o imprevisto. Tudo isso impele para o juízo de que junto a uma suficiente força de espírito não há motivo nem para otimismo nem para desespero.

III

O que fazer em tal situação? Um sem número de pessoas medita sobre esta questão. É o tema de nossa época. Também não faltam respostas. Ao contrário, é a multiplicidade delas que confunde. A saúde não nasce do fato de todo mundo ser médico.

As verdadeiras causas de nossa situação são desconhecidas, e não serão clareadas por meio de um esclarecimento precipitado. Este mal toca nas derivações secundárias. Pode ser que estejamos julgando de modo muito otimista.

Também pode ser que a proximidade da catástrofe nos confunda a visão e que fases tardias da totalidade de uma época possam lançar luzes. Isso seria então um sinal de que o niilismo se aproxima de seu fim. Talvez em curto prazo de tempo possamos vê-lo em contextos completamente diferentes.

Igualmente está reduzido o conhecimento dos meios de cura. A situação perderia sua dificuldade se soubéssemos de um grande arcano. O desconhecimento, o risco, o medo determinam-na muito antes e cada tentativa superior de forçá-la permanece um experimento. Ao contrário, pode-se supor que quem recomenda receitas seguras é ou um charlatão ou um daqueles que ainda não percebeu o que a situação realmente compreende. Seja na ciência ou em qualquer outro lugar – o tipo de segurança permite concluir que resquícios do século XIX ainda não se reduziram completamente.

Em contrapartida, muitos modos de procedimento e acenos práticos em vista do movimento no campo niilista podem ser recomendados, pois, enfim, experiência é o que não falta. O homem livre, por razões de autosubsistência já está obrigado a pensar sobre o modo de como pretende portar-se num mundo em que o niilismo não só impera, mas, o que é pior, também se tornou um estado normal. Que uma tal reflexão já se pôde tornar possível, nisso reside um sinal de um clima melhor, mais aberto, de uma visão que se tornou possível para além do âmbito das violentas alucinações.

* * *

Em relação à ótica, pode ser citado mais um inconveniente, que deve aparecer como algo que incomoda, inclusive inapreensível para quem está nesta ampla região inexplorada. O inconveniente está associado ao fato de que, na passagem do meridiano zero, as cifras antigas não mais conferem e que um novo cálculo deve ser iniciado.

Isso vale principalmente em relação à destruição necessária. A postura conservadora, com seus representantes do respeito, já muitas vezes digna de admiração, não consegue mais apreender e deter o movimento crescente, tal como isso ainda parecia possível após a Primeira Guerra Mundial. O conservador sempre somente poderá proteger-se em regiões parciais que ainda não entraram em movimento, como a monarquia, a nobreza, o exército e a terra. Mas onde tudo começa a escorregar, perde-se o ponto de partida. Ao mesmo tempo, vê-se os

jovens conservadores passarem de teorias estáticas para dinâmicas: eles procuraram o niilismo em seu território.

Este é um sinal de que as coisas prosperaram extremamente desde os dias do velho oportuno Marwitz. Na época ainda havia a aparência de que apenas um depósito, uma casa de comércio estava pegando fogo. Para o fogo maior e de superfície são necessários outros preparativos. Aqui pensa-se em novos planos.

Não há dúvida de que a nossa existência como um todo se move sobre a linha crítica. Desse modo, modificam-se os perigos e a segurança. Não se pode mais pensar como é possível salvar uma casa, uma habitação particular, do temporal de fogo. A astúcia aqui não ajuda, não adianta fugir. Ao contrário – à existência assim salva adere um sopro de contra-senso, no melhor dos casos, de musealidade. É o que também vale espiritualmente; por isso, hoje não há muito significado em um pensador manter seu ponto de vista durante décadas. Mesmo o desenvolvimento parece não alcançar esses mundos singulares – mas muito antes a metamorfose no sentido de Ovidio.

Mas, que figuras se oferecem ao espírito que se move segundo a salamandra pelo mundo do fogo? Aqui ele vê formações que se entrelaçam à moda antiga: é impossível que se mantenham, mesmo que estejam no Tibet. Lá ele vê a linha, onde todos os valores se desfazem e onde a *dor* assume seu lugar. Então ele novamente vê traços que se anunciam. Os traços exigem sobretudo um olho crítico; eles só podem ser germes ou algo como pontos iniciais, de cristais. E todos estes rebentos pedem um outro ataque, rebentos que devem aparecer confusos e cheios de contradição para quem não consegue realizar para si os lados negativos e positivos da destruição. Uma confusão babilônica divide as inteligências que tem como tema o exato estado do ponto nulo. Daqui, decreto, também resultará o conhecimento do futuro sistema de coordenadas.

Uma outra ótica também possível é aquela para a qual a linha aparece como região profunda, como no caso do desenterramento. Caminha-se para a ordem na medida em que se retira os escombros do tempo e se abaixa as construções lavradas. Neste propósito, vemos espíritos potentes fazerem uso da violência niveladora que habita métodos e terminologias niilistas. Aqui se situa o “filosofar com o martelo”, do qual Nietzsche se gabava, ou o título de “empreendedor da destruição”, que Léon Bloy imprimiu em seu cartão de visita.

A questão decisiva reside em saber até onde o espírito se subordina e se o passo do deserto conduz a novos poços. Esta é a tarefa que nossa época abri-

ga. À medida que a solução depende do caráter, todo mundo toma parte dela. Existe por isso também uma pergunta pelo valor fundamental, que hoje deve ser dirigida para pessoas, obras e instalações. Ela soa: em que medida passaram pela linha?

* * *

A confusão acima mencionada surge primeiramente onde se supõe, com razão, estar o ponto essencial de nossas dificuldades, a saber, nas questões de fé. Já a *suposição* é um avanço para melhor perante a completa indiferença do liberalismo tardio e coisas piores. As catástrofes da Segunda Guerra Mundial tornaram clara para muitos uma falta e, principalmente para as grandes massas, uma falta que ainda nunca haviam sentido. Esta é a força produtiva da dor. E tais impulsos para a cura tem um valor de cultivo e de consideração especiais.

Reside na natureza da questão que em tal estado imediatamente se ofereçam as igrejas. Este é o seu ofício para o qual estão destinadas. Mas logo se levanta também a questão: em que medida estão capacitadas para ajudar ou, em outras palavras, em que medida ainda estão na posse dos meios de cura? A questão não deve ser colocada fora de alcance, pois exatamente nas construções não vistoriadas poderiam estar especialmente concentrados os materiais para o ataque niilista. Isto então resultaria no quadro que no começo descrevemos: o teatro de uma bênção que não possuiria uma correspondência na transcendência e, com isso, seriam gestos vazios, atos maquinais como todos os outros – inclusive estando abaixo, porque simulariam valores. Este é o instante em que a rotação do motor se torna mais intensa, adquire mais sentido do que milhares de retomadas de fórmulas na oração. Muitos que tiveram seus olhos aguçados pelo niilismo se assustam frente a isso.

A questão assim colocada não ficará muito tempo suspensa: *isso pode ser antevisto*. O instante, no qual a linha é ultrapassada, traz uma nova dedicação ao ser e, com isso, começa a cintilar o que é real. Isto também será visível para olhos obtusos. A isso se ligam novas festas.

Mas não se pode julgar acerca da questão estando deste lado da linha. No caso do conflito niilista, sem dúvida que é mais inteligente, como também mais digno, permanecer do lado das igrejas do que do lado daqueles que a atacam. Isso só se mostrou a pouco tempo e ainda hoje se mostra. Pelo menos ainda se pode agradecer, afora alguns soldados autênticos, à igreja que não tenha

caído sob o júbilo das massas, num manifesto canibalismo e numa entusiástica adoração da animalidade. De vez em quando ela está bem próxima disso; já nas bandeiras se iluminava e ainda se ilumina o brilho de festas recentes. As outras forças, quanto mais sociais e humanas se conduziram, deram aos calcanhares. Não se deveria mais ser-lhes prestativos em sua decomposição seca.

O amplo recuo das igrejas ou oferecerá as massas totalmente ao coletivo técnico e sua exploração ou as levará aos braços daqueles sectários e charlatões, que hoje se arvoram em cada esquina. Aqui desemboca um século de progresso e dois de iluminismo. Ouve-se também o conselho para deixar as massas à sua vontade, que tão claramente as leva à destruição. Isto significaria eternizar a escravidão, na qual milhões estão sequiosos, o que sobrepuja os terrores dos antigos, mas sem a luz que havia neles.

Para afastar equívocos correntes é isto que se quer dizer antes de mais nada. Assim podemos afirmar que a teologia de modo nenhum se encontra num estado em que possa concorrer com o niilismo. Ela se debate muito mais com a retaguarda do iluminismo. Está, portanto, ela mesma ainda enrolada na conversa niilista.

Muito mais esperançoso é o fato de as ciências particulares avançarem a partir de si mesmas para imagens que permitem uma interpretação teológica – sobretudo a astronomia, a física e a biologia. Elas parecem, devido à expansão, novamente se aproximar da concentração, da perspectiva mais limitada, mais aguçada e, com isso, talvez também mais humana, pressuposto que se conceba de novo esta palavra. Devemos nos proteger aqui da explicação apressada, os fatos falam melhor. Aos experimentos são agora atribuídas novas questões. Isso também traz novas respostas. Para a apreensão conjunta delas a filosofia não será suficiente.

A falta será menos sentida onde o culto religioso é satisfatório – no núcleo ortodoxo. Ele é talvez o único que atravessou a linha sem se decompor ou, se for decomposto, trará monstruosas mudanças. A falta também emergirá com mais intensidade com os protestantes do que com os católicos. Por isso, com eles o impulso também será dirigido mais fortemente contra as intrigas mundiais e o bem-estar. A decisão não será de nenhum modo possível de ser retirada dos cumes espirituais. Isto permite que temas teológicos penetrem sempre mais na literatura. Na França, isso remonta a uma antiga tradição. A aproximação ou a delimitação frente ao autor da igreja sempre forma, assim, conflitos recorrentes. A nova exegese conduz a uma discussão de profetas e pontífices

que, assim como aquela entre Kierkegaard e o bispo Mynster, sempre se repete. O romance teológico, que se decompos com estrelas, começa novamente a emergir nos países anglo-saxões. De vez em quando, inclusive, dedicam sua pena a ele os mesmos que a pouco ainda se ocupavam com a descrição do super-homem ou do “último homem”.

Estes três fatos: a inquietação metafísica das massas, a emergência das ciências particulares do espaço copernicano e o surgimento de temas teológicos na literatura mundial são aspectos positivos de nível superior que podemos com razão opor a um julgamento da situação puramente pessimista ou voltado para uma crítica decadente. Aqui surge uma espécie de *elã*, com uma disposição ao mesmo tempo sóbria e forte, que nessa clareza não se pôde encontrar após 1918. Este *elã* pode precisamente ser encontrado ali onde a dor foi mais intensa e caracteriza a juventude alemã. Mais significativa na vitória do que outrora ela surge quando, depois de uma tal prova, a vemos voltar para casa dos destroços, das caldeiras e dos cativeiros dizimadores. Falta ainda o atrevimento, mas para isso uma nova coragem que nela reside está crescendo e disposta a esvaziar o cálice. Tudo isso enfraquece no ataque, e dá forças monstruosas para a resistência. Elas concrestem junto aos desarmados.

* * *

Onde hoje se mostram disposição, vontade para o sacrifício e, com isso, substancialidade, sempre está próximo o perigo da exploração sem sentido. A exploração é o traço fundamental do mundo de máquinas e do mundo automatizado. Ela cresce até a insaciabilidade quando surge o leviatã. Em relação a isso também não devemos nos enganar onde a grande riqueza parece dourar as escamas. O leviatã é ainda mais temível no conforto. A época dos Estados monstros irrompeu, como Nietzsche havia professado.

A derrota sempre permanece lastimável. Contudo, ela não conta àqueles males que estão completamente do lado sombrio; ela também tem vantagens. Nesta situação, alguém que é significativo é também mais moral, na medida em que ela exclui as ações e com isso também a cumplicidade que estão associadas a ela. Desse modo, pode crescer uma consciência jurídica que está acima dos atores.

Não deveríamos nos entregar a essas e outras vantagens apenas para participar de ações questionáveis. Já caem as sombras de novos conflitos sobre nos-

so país. O alemão será desejável aos olhos dos inimigos, não somente pela situação central de seu país, mas também por causa da força elementar que se move nele. Isso melhora sua situação e traz novos perigos. Força-o a se ocupar radicalmente com problemas que apenas para a visão tosca são políticos.

A discussão com o leviatã que se impõe ora como tirano externo ora como interno é a mais abrangente e universal em nosso mundo. Duas grandes angústias dominam os homens quando culmina o nihilismo. Uma reside no susto diante do vazio interior, o que os força a se manifestar no exterior a todo preço – por meio do desdobramento de poder, domínio de espaço e rapidez elevada. A outra atua de fora para dentro, como ataque do mundo poderoso ao mesmo tempo demoníaco e automático.

A invencibilidade do leviatã em nossa época repousa sobre este duplo jogo. Ela é ilusória; é aqui que reside sua força. A morte que ela proclama é ilusória e, *por isso*, é mais temível do que a morte em campo de batalha. Mesmo fortes guerreiros não podem com ela, suas incumbências não passam por cima das ilusões. Por isso, a fama da guerra precisa desbotar onde uma última realidade, sobreposta à aparência, é exigida.

Se desse certo fazer tombar o leviatã, o espaço tornado livre deveria ser preenchido. Mas para tal preenchimento, a situação interior e o estado sem fé são incapazes. Por essas razões, onde vemos cair um retrato do leviatã crescem novas formações iguais à cabeças de hidras. O vazio as exige.

Dificuldade idêntica torna impossível afastar do interior dos Estados os abusos que são dirigidos contra o indivíduo. Poderíamos pensar situações, nas quais pequenas elites se reuniram e assim, como antigamente com o *demos*, hoje poderiam quebrar os dentes do leviatã e danificá-lo. A consequência seria então a sua decadência. Nós já vivenciamos isso. Do mesmo modo, poderíamos supor partidos, e inclusive cheios de sentido, que se poderiam armar contra aquelas burocracias por meio das quais a exploração pólipa é praticada. Eles poderiam assegurar-se da maioria, inclusive ter aplauso unânime; mas nada seria mudado. A realização de idílios de breve vida ainda é o melhor que se pode esperar. Então se formariam novos centros, caso o leviatã não simplesmente de fora agarrasse bens da vítima acomodada para lixiviá-la ainda mais fortemente do que os próprios senhores coagentes. O leviatã ama as ideologias quietistas e as propaga, ainda que somente para os outros.

Mas tão simples as coisas não são. Também o homem da rua vê isso de modo admirável e sóbrio. Por fim pagou caro a lição. A época das ideologias,

como ainda eram possíveis depois de 1918, passou; elas somente ainda estão colocadas para as grandes potências como arrebiques totalmente leves. A mobilização total entrou em tal fase <Stadium> que, em termos de ameaça, até supera o passado. Com certeza o alemão não é mais seu sujeito e, com isso, cresce o perigo que possa ser tomado como seu objeto.

É claro que o evento não se deixa responder tão facilmente a ponto de que se possa ignorá-lo. Ele exige uma postura política, tão mais urgente quanto maior desproteção subsistir – também quando a decisão política é reduzida e quase somente se restringe à escolha dos protetores.

A isso se acrescenta a suposição de que o todo é necessário e que em seus objetivos finais é pleno de sentido. A formação de grandes espaços e, sobretudo, seu crescente caráter de guerra civil aponta para o fato de que não se trata mais de movimentos de Estados nacionais, mas sim de movimentos pela preparação de uma unidade abrangente, no seio da qual então se espera, por sua vez, uma proteção maior e uma vida livre para os povos.

A situação de desarmamento tem a vantagem de apontar para tratados. Assim, vê-se antes o outro lado. Aquele que está desarmado, está condicionado a apelar moralmente, e quando se excede nisso, está colocado em perigo de modo especial. Os inimigos de ontem tentarão atraí-lo em suas novas ações, também tentarão oferecer-lhe presas ilusórias. Ele perderá suas boas e autênticas reivindicações se estiver de acordo com isso. Ninguém é mais forte do que aquele que conhece os limites de seu direito e constrói em vista deles. Somente para este a época torna-se real.

Um dos estratagemas do leviatã consiste em fazer com que a juventude acredite que sua oferta é idêntica à da pátria. Desse modo, ele embolsa os melhores sacrifícios.

* * *

O caminho que não procura, nem a partir do interior nem a partir do exterior, garantir a segurança: é este o nosso caminho. Poetas e pensadores descreveram-no mais precisamente, mais conscientemente, em cada novo passo. É o caminho pelo qual as catástrofes se distinguem sempre mais claramente e de modo sempre mais gigantesco.

Em tal apuro, se oferece a organização aos homens. A palavra é aqui apreendida em sua abrangência mais ampla, sobretudo como ordem por meio de

saber e ciência. A ela se seguem simplificações econômicas, técnicas e políticas. É impossível que o homem nesse estado desdenhe os recursos a ele oferecidos. Muito lhe será retirado por causa disso, sobretudo a decisão torturante, a resolução pessoal. No contexto dessa ordem ele também cria para si segurança. Com certeza o sem número de decisões retiradas se transfere para poucas centrais. Desse modo, emerge o perigo das catástrofes universais.

Pode-se antever que a poda da liberdade ainda vai continuar. Ela também existe onde se supõe ingenuamente estar de posse das resoluções. Há uma diferença quando os meios para o aniquilamento de povos são engenhados ou multiplicados por oligarquias tirânicas ou por decisões parlamentares? Há uma diferença decerto: no segundo caso, a pressão universal se torna ainda mais clara. O medo domina a todos, mesmo que também possa se manifestar aqui por meio da tirania ou lá por meio do fato. Enquanto o medo reinar, tudo será conduzido em torno de um círculo apático, e sobre as armas repousará um brilho funesto.

* * *

Desse modo, levanta-se a questão de saber se mesmo em campos reduzidos ainda é possível haver liberdade. Certamente ela não é dada por meio da neutralidade – sobretudo não por meio daquela ilusão atroz de certeza, na qual se arrisca, para se moralizar, aquele que está na arena.

Igualmente não se deve recomendar ceticismo, principalmente não aquele ceticismo que torna tudo visível. Os espíritos que dominaram a dúvida e dela se aproveitaram chegaram, daqui em diante, muito mais à posse do poder, e então a dúvida para eles é sacrilégio. Eles exigem para si e seus padres de igreja adoração como nunca o exigira para si um imperador ou um papa. Aqui pode-se suspeitar se alguém ainda teme tortura ou trabalho forçado. Não devem ser muitos. Tornar-se desse modo visível significa exatamente dar provas de estar servindo ao leviatã, o que o agrada e em vista de que conserva exércitos de policiais. Recomendar isso para os oprimidos, a partir de seguros púlpitos de rádio, é algo considerado puro crime. Diante daqueles que discursam, os tiranos de hoje não têm medo. Isto ainda era possível nos bons velhos tempos do Estado absolutista. Muito mais temeroso é o silêncio – o silêncio de milhões e também o silêncio dos mortos, que dia após dia se torna mais profundo, e que não ressoem tambores até que o julgamento o tenha conjurado. No nível em que o

niilismo se tornar normal, os símbolos do vazio se tornarão mais temerosos do que os do poder.

Mas a liberdade não mora no vazio, ela está muito mais na desordem e na não distribuição, naquelas regiões que, na verdade, são organizáveis, mas que não podem ser acrescentadas à região da organização. Queremos denominá-la de deserto; ela é o espaço no qual o homem não só pode conduzir a batalha, mas também de onde pode ter a esperança de sair vitorioso. Isto então com certeza não é mais um deserto romântico. É o fundamento originário da existência humana, a espessura da qual o homem um dia irá irromper como um leão.

Mas também existem em nosso deserto oásis, onde floresce o espaço selvagem. Jesaja reconheceu isso numa idêntica época de virada. Estes são os jardins, aos quais o leviatã não tem acesso e em torno dos quais vagueia com raiva. E isso é, em primeiro lugar, a morte. Hoje como nunca há homens que não temem a morte, que também estão infinitamente sobrepostos ao grande poder temporal. É nisso que também reside a razão de sempre ser necessário espalhar um terror ininterrupto. Os detentores do poder vivem sempre na representação decepcionante de que não somente as pessoas isoladas, mas de que muitos possam sair do terror; isto seria a sua queda certa. Aqui também está o autêntico fundamento para a irritação contra toda doutrina que transcende. E nisso dormita o maior perigo: que o homem deixe de ter medo. Existem regiões da terra onde já se persegue a palavra “metafísica” como uma heresia. O descrédito de qualquer adoração de heróis e de qualquer grande figura humana nestes lugares compreende-se por si mesmo.

O segundo poder fundamental é Eros; onde duas pessoas se amam há uma redução da região do leviatã, cria-se um espaço não controlado por ele. Eros sempre triunfará sobre todas as formações tirânicas, como o autêntico mensageiro dos deuses. Nunca haverá erro quando se for para o seu lado. É nesse contexto que tocamos as raias dos romances de Henry Miller – neles o corpo é levado de encontro à técnica. Traz-se redenção das pressões da época; destrói-se o mundo da máquina na medida em que se está voltado contra ele. O sofisma reside no fato de que esta destruição é pontual e constantemente deve ser elevada. O sexo não contradiz, mas corresponde ao transcurso técnico no organismo. Nesse nível, ele está tão aparentado ao titânico como o derramamento de sangue sem sentido, pois os impulsos contradizem apenas onde, seja por amor seja por sacrifício, conduzem para fora. Isto nos torna livres.

O Eros também vive na amizade que, perante a tirania, experimenta as últimas provações. Aqui ela é apurada e provada como ouro em forno. Nos tempos em que a suspeita penetra até na família, o homem se adapta à forma do Estado. Ele se arma como uma fortaleza, da qual nenhum sinal impele para fora. Onde uma troça, ou até mesmo a omissão de um gesto pode significar a morte, impera grande vigilância. Pensamentos e sentimentos permanecem trancados no âmago; afasta-se mesmo o vinho, porque ele desperta a verdade. Em tal situação, a conversa com o amigo de confiança pode não somente consolar infinitamente, mas também fazer retornar e confirmar o mundo em suas medidas livres e justas. Um homem é o suficiente para testemunhar que a liberdade ainda não sumiu. Mas é deles que precisamos. Então crescerão em nós as forças para a resistência. Os tiranos sabem disso, e procuram eliminar o humano na universalidade e no espaço público – tal fato mantém distante o incalculável, o que está fora da ordem.

A liberdade e a vida das musas estão completamente irmanadas, tanto que vêm florescer lá onde a liberdade interior e exterior estão numa relação a mais favorável possível. A criação baseada nas musas, isso significa, a obra de arte, ainda está interna e externamente conforme a uma enorme resistência. Isso a torna tanto mais lucrativa. Também na obra de arte o nada se nutre com força monstruosa; é o que torna o ato de criação consciente. Costuma-se expressá-lo como *déficit*; contudo, deveríamos antes ver nisso o estilo da época. Em toda criação baseada nas musas, em qualquer campo em que ela sempre estiver atuando, oculta-se hoje um forte ingrediente de racionalidade e de autocontrole crítico – isso exatamente é sua legitimação, o signo temporal, no qual se pode reconhecer a autenticidade. A ingenuidade reside hoje em outros estamentos do que a 50 anos, e exatamente esse fato cai no círculo da retomada mecânica, o que contradiz esta lei. Precisamos hoje transformar o espírito consciente em instrumento que soluciona. Ele é para nós a matéria do que não é expressável e, com nossos meios, suas imagens se deixam também elevar para o que é eternamente válido. A autenticidade reside na limitação do que nos foi dado.

Ignorar o mundo em que vivemos não pode ser o sentido da arte – e isso traz consigo que ela é menos alegre. A superação e dominação espiritual da época não se retratará no fato de perfeitas máquinas coroarem o progresso, mas sim no fato de ela alcançar forma na obra de arte. Aqui ela se salva. As máquinas decerto nunca serão obras de arte, mas o impulso metafísico que anima todo o mundo das máquinas pode manter o mais alto sentido na obra de arte e, com

isso, introduzir nela repouso. Esta é uma distinção importante. O repouso habita na figura, também na figura do trabalhador. Se observarmos o caminho que a pintura trilhou neste século, poderemos intuir os sacrifícios que aqui são trazidos. Poderemos talvez também intuir que ela conduz para o triunfo, para o qual o puro serviço no belo não é suficiente. Ainda é discutível o que poderemos reconhecer como sendo o belo.

Quase não encontraremos um homem que em seu jardim deixará imperar de tal modo o elemento econômico que as flores também ali não possam achar seu lugar. Ao mesmo tempo, seus canteiros adquirem vida superior e o que é puramente necessário é levado a sobressair-se. A mesma coisa experimentar o homem em nossa ordem, o homem comprimido em nossos Estados, que se volta para a obra de arte, e seja somente para um breve usufruir. Pode ser que ele somente possa se aproximar dela nas catacumbas, tal como Cristo da cruz. Nos âmbitos do leviatã impera não somente o estilo ruim, mas também o homem das musas deve necessariamente ser contado entre os mais significativos inimigos. A perseguição desterra o artista. Em contrapartida, os tiranos dão prêmios para os mantenedores de escravos espirituais. Eles profanam a poesia.

* * *

Algo semelhante se dá com o pensador nesta época. Ele está numa ameaça idêntica, que se completa nos limites do nada. Com isso, ele reconhece o medo em suas origens, que é percebido pelos homens como pânico e em revezes cegos. Imediatamente ele também é aproximado daquilo que salva, que Hölderlin vê como estando junto do perigo.

Assim, chegamos à estranha simetria que leva hoje o poeta e o pensador a uma correspondência espelhada. A poesia tornou-se, de um certo modo, consciente, o que recai sobre todo impulso primordial. A luz penetra até na rede dos sonhos e dos mitos primordiais. A isso se liga a crescente participação da mulher no âmbito espiritual. Desse lado da linha, o espírito pertence ao processo de redução; somente do lado de lá se mostrará se e a quais ganhos ele está ligado. Se hoje aparecesse no mundo um estrangeiro com inteligência, ele poderia concluir, a partir da poesia, que o conhecimento dos raios X, inclusive dos fenômenos nucleares, necessita subsistir. A pouco tempo esse não era o caso e é admirável quando se reflete acerca de quão devagar a palavra segue a marcha do espírito. Assim, é na linguagem que o sol sempre ainda nasce.

Se é então no poeta que a linguagem abaúla semelhante a um receptáculo pelas esferas espirituais, é no pensar que ela desce sua raiz até ao que é inseparável. Estes são movimentos imediatamente próximos do nada, e ambos vão um ao encontro do outro. O estilo de pensamento é inteiramente diferenciado do das épocas clássicas, como, por exemplo, da época do barroco, onde ele era caracterizado pela completa certeza, pela soberania da monarquia absoluta. O estilo de pensamento propriamente não pode mais manter a reivindicação do positivismo: que em todo campo no qual o espírito se lança domine a clara consciência com suas leis. A grande flutuação decorrente do desconhecido não somente superou todo fluviômetro, mas também as marcas dos maiores níveis de água conhecidos. Aqui a certeza se torna questionável, também no campo espiritual, inclusive chega a incomodar como em toda posse assumida. O pensamento necessita procurar outras seguranças e evoca outros motivos afastados, como o da gnose, o dos pré-socráticos, o dos eremitas que colonizavam Tebas. Novos e contudo antiqüíssimos motivos condutores emergem, como o da angústia. Mesmo assim, pode-se sustentar que este pensamento acusa marcas precisas, como herança do século XIX e de sua ciência. Mas onde se encontram o determinado e o indeterminado – a ameaça com a precisão? Em alguns âmbitos, como no experimento.

Com efeito, o experimento também pertence aos caracteres desse pensamento. Esse é inclusive o estilo que não somente designa a pintura e a ciência, mas também a existência do indivíduo. Procuramos mutações, possibilidades, sob as quais a vida em um novo e longo espaço de tempo possa ser condutível, tragável ou, talvez, feliz. O experimento científico com suas questões dirige-se para a matéria. Todos conhecemos as respostas inauditas que a ciência deu e que ameaçam o equilíbrio do mundo. É somente por causa disso que deve ser restabelecido que o pensamento adquira respostas a partir do cosmos espiritual e que estas ainda devam ser sobrepostas àquelas respostas materiais. A particularidade de nossa situação permite concluir que estes atos de pensamento devem preceder temporalmente as posições teológicas, se bem que já estão predispostos a elas – talvez não somente os atos de pensamento, mas também a onda das ciências em geral, como uma rede, na qual se captura outras presas do que as esperadas.

É evidente que aqui o pensamento que herdamos não é suficiente. Não se pode dizer, contudo, que em termos gerais também no pensamento esteja se completando uma operação dirigida contra o século passado – seu estilo, prin-

cipalmente seu estilo de conhecimento é antes alargado e aprofundado. Por meio disso, ele então também é modificado manifestamente, talvez de modo fortemente desnivelado – como também o assalto de novas energias materiais se baseia no trabalho erudito de nossos pais. Na verdade, são menos novas operações e métodos do que novas forças que respondem. Isso deixa supor claramente que desde o início nos métodos estão presentes outros objetivos do que aqueles almejados.

No entanto, estamos numa desmesura. Aqui a certeza é menor junto a uma maior esperança pelo produto. *Caminhos da floresta <Holzwege>*⁽⁵⁾ é para tanto uma bela e socrática expressão. Ela indica que nos encontramos à margem das estradas firmes e no seio da riqueza do inseparável. Junto a isso encontra-se a possibilidade do fracasso.

* * *

A censura ao nihilismo conta hoje àquela mais difundida, e todo mundo gosta de ser seu inimigo. Provavelmente todos tenham razão. Deveríamos, por isso, nos repreender e não se demorar com aqueles que infatigavelmente estão à procura de culpados. Aquele que menos conhece a época é aquele que não experimentou em si o terrível poder do nada e não sucumbiu à tentação. O próprio peito: isto é, como antigamente em Tebas, o centro do mundo desértico e de ruínas. Aqui é o inferno por onde penetram os demônios. Aqui cada um está na luta imediata e soberana, seja qual for sua estatura ou estado, e com sua vitória modifica-se o mundo. Se ele é mais forte neste âmbito, o nada se encolherá em si. Ele deixará para trás na linha da praia os tesouros que foram inundados. Eles compensarão os sacrifícios.

Notas

1. Oswald Spengler, com sua obra *O declínio do ocidente* (1918-22), exerceu influência sobre um ensaio de Jünger intitulado *A luta como vivência interior* (1922). Neste ensaio expressionista, Jünger tentou deixar emergir a vivência pessoal da Primeira Guerra Mundial numa espécie de doação metafísica de sentido (N. T.).
2. Jünger pensa nos versos iniciais do hino *Patmos* de Hölderlin: “Mas onde há perigo, cresce/Também a salvação”. (N. T.).
3. Léon Bloy (1846-1917) preparou o caminho para um catolicismo renovado e é um dos escritores muitas vezes citados por Jünger em suas obras. O que lhe fascina nele é a fé inabalável que se ergue sobre todas as decadências humanas (N. T.).
4. Evelyn Waugh nasceu em Londres em 1903 e recebeu em 1947 o prêmio da “Galeria de escritores católicos” (N. T.).
5. Referência à obra de Heidegger com o mesmo título, publicada em 1950 (N. T.).