

A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

Fragmentos Filosóficos

Theodor W. Adorno

Max Horkheimer

Para Friedrich Pollock

http://adorno.planetaclix.pt/d_e_conceito.htm

Sumário

Sobre a nova edição alemã

Prefácio.

Conceito de Esclarecimento.

Excursão I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento.

Excursão II: Juliette ou Esclarecimento e Moral

A Indústria Cultural: O Esclarecimento como Mistificação das Massas

Elementos do Anti-Semitismo: Limites do Esclarecimento

Notas e Esboços

Sobre a Nova Edição Alemã

A "Dialética do Esclarecimento" saiu em 1947 pela editora Querido em Amsterdão. O livro, que só pouco a pouco se difundiu, está há muito esgotado. Ao reeditá-lo agora, decorridos mais de vinte anos, não somos movidos apenas pelas múltiplas solicitações, mas pela crença de que não poucos dos pensamentos ainda são atuais e têm determinado em larga medida nossos esforços teóricos ulteriores. É difícil para alguém de fora fazer ideia da medida em que somos ambos responsáveis por cada frase. Juntos ditamos largos trechos, e a tensão dos dois temperamentos intelectuais que se juntaram na "Dialética" é seu elemento vital.

Não nos agarramos sem modificações a tudo o que está dito no livro. Isso seria incompatível com uma teoria que atribui à verdade um núcleo temporal, em vez de opô-la ao movimento histórico como algo de imutável. O livro foi redigido num momento em que já se podia enxergar o fim do terror nacional-socialista. Mas não são poucas as passagens em que a formulação não é mais adequada à realidade atual. E, no entanto, não se pode dizer que, mesmo naquela época, tenhamos avaliado de maneira excessivamente inócua o processo de transição para o mundo administrado.

No período da grande divisão política em dois blocos colossais, objectivamente compelidos a colidirem um com o outro, o horror continuou. Os conflitos no Terceiro Mundo, o crescimento renovado do totalitarismo não são meros incidentes históricos, assim como tampouco o foi, segundo a "Dialéctica", o fascismo em sua época. O pensamento crítico, que não se detém nem mesmo diante do progresso, exige hoje que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade, pelas tendências ainda existentes a uma humanidade real, ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história.

O desenvolvimento que diagnosticamos neste livro em direcção à integração total está suspenso, mas não interrompido; ele ameaça se completar através de ditaduras e guerras. O prognóstico da conversão correlata do esclarecimento no positivismo, o mito dos factos, finalmente a identidade da inteligência e da hostilidade ao espírito encontraram uma confirmação avassaladora. Nossa concepção da história não presume estar livre disso, mas, certamente, não está à cata de informações à maneira positivista. Crítica da filosofia que é, não quer abrir mão da filosofia.

Retornámos dos Estados Unidos, onde o livro foi escrito, para a Alemanha, na convicção de que aqui poderemos fazer mais do que em outro lugar, tanto teórica quanto praticamente. Juntamente com Friedrich Pollock, a quem o livro é agora dedicado por seus 75 anos, como já o era por seus 50 anos, reconstruímos o *Instituto para Pesquisa Social* com o pensamento de prosseguir a concepção formulada na "Dialéctica". No desenvolvimento de nossa teoria e nas experiências comuns que se seguiram, tivemos a ajuda, no mais belo sentido, de Gretel Adorno, como já ocorrera por ocasião da primeira redacção.

Quanto às alterações, fomos muito mais parcimoniosos do que o costume na reedição de livros publicados há mais de uma década. Não queríamos retocar o que havíamos escrito, nem mesmo as passagens manifestamente inadequadas. Actualizar todo o texto teria significado nada menos do que um novo livro. A ideia de que hoje importa mais conservar a liberdade, ampliá-la e desdobrá-la, em vez de acelerar, ainda que indirectamente, a marcha em direcção ao mundo administrado, é algo que também exprimimos em nossos escritos ulteriores. Contentamo-nos, no essencial, com a correcção de erros tipográficos e coisas que tais. Semelhante reserva transforma o livro numa documentação; temos a esperança de que seja, ao mesmo tempo, mais do que isso.

Frankfurt am Main, abril, 1969.

Theodor W. Adorno

Max Horkheimer

Prefácio

Quando começámos o trabalho, cujas primeiras provas dedicamos a Friedrich Pollock, tínhamos a esperança de poder apresentar o todo concluído por ocasião de seu quinquagésimo aniversário. Mas quanto mais nos aprofundávamos em nossa tarefa, mais claramente percebíamos a desproporção entre ela e nossas forças. O que nos propuséramos era, de facto, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova

espécie de barbárie. Subestimámos as dificuldades da exposição porque ainda tínhamos uma excessiva confiança na consciência do momento presente. Embora tivéssemos observado há muitos anos que, na actividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica, acreditávamos de qualquer modo que podíamos nos dedicar a ela na medida em que fosse possível limitar nosso desempenho à crítica ou ao desenvolvimento de temáticas especializadas. Nosso desempenho devia restringir-se, pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento.

Os fragmentos que aqui reunimos mostram, contudo, que tivemos de abandonar aquela confiança. Se uma parte do conhecimento consiste no cultivo e no exame atentos da tradição científica (especialmente onde ela se vê entregue ao esquecimento como um lastro inútil pelos expurgadores positivistas), em compensação, no colapso actual da civilização burguesa, o que se torna problemático é não apenas a actividade, mas o sentido da ciência. O que os fascistas ferrenhos elogiam hipocritamente e os dóceis especialistas da humanidade ingenuamente levam a cabo, a infatigável autodestruição do esclarecimento, força o pensamento a recusar o último vestígio de inocência em face dos costumes e das tendências do espírito da época. Se a opinião pública atingiu um estado em que o pensamento inevitavelmente se converte em mercadoria e a linguagem em seu encarecimento, então a tentativa de pôr a nu semelhante depravação tem de recusar lealdade às convenções linguísticas e conceituais em vigor, antes que suas consequências para a história universal frustrem completamente essa tentativa.

Se se tratasse apenas dos obstáculos resultantes da instrumentação desmemoriada da ciência, o pensamento sobre questões sociais poderia, pelo menos, tomar como ponto de partida as tendências opostas à ciência oficial. Mas também estas são presas do processo global de produção. Elas não se modificaram menos do que a ideologia à qual se referiam. Com elas se passa o que sempre sucedeu ao pensamento triunfante. Se ele sai voluntariamente de seu elemento crítico como um mero instrumento ao serviço da ordem existente, ele tende, contra sua própria vontade, a transformar aquilo que escolheu como positivo em algo de negativo, de destrutivo. A filosofia que, no século dezoito, apesar das fogueiras levantadas para os livros e as pessoas, infundia um medo mortal na infâmia, (I) sob Bonaparte já passava para o lado desta. Finalmente, a escola apologética de Comte usurpou a sucessão dos enciclopedistas intransigentes e estendeu a mão a tudo aquilo contra o qual estes se haviam colocado. As metamorfoses da crítica na afirmação tampouco deixam incólume o conteúdo teórico, sua verdade volatiliza-se. Agora, é verdade, a história motorizada toma a dianteira desses desenvolvimentos intelectuais e os porta-vozes oficiais, movidos por outros cuidados, liquidam a teoria que os ajudou a encontrar um lugar ao sol, antes que esta consiga prostituir-se direito.

Ao tomar consciência da sua própria culpa, o pensamento vê-se por isso privado não só do uso afirmativo da linguagem conceptual científica e quotidiana, mas igualmente da linguagem da oposição. Não há mais nenhuma expressão que não tenda a concordar com as direcções dominantes do pensamento, e o que a linguagem desgastada não faz espontaneamente é suprido com precisão pelos mecanismos sociais. Aos censores, que as fábricas de filmes mantêm voluntariamente por medo de acarretar no final um aumento dos custos, correspondem instâncias análogas em todas as áreas. O processo a que se submete um texto literário, se não na previsão automática do seu produtor, pelo menos pelo corpo de leitores, editores, redactores e *ghost-writers* dentro e fora do escritório da editora, é muito mais minucioso que qualquer censura. Tornar inteiramente supérfluas suas funções parece ser, apesar de todas as reformas benéficas, a ambição do sistema educacional. Na crença de que ficaria excessivamente susceptível à charlatanice e à

superstição, se não se restringisse à constatação de factos e ao cálculo de probabilidades, o espírito conhecedor prepara um chão suficientemente ressequido para acolher com avidez a charlatanice e a superstição. Assim como a proibição sempre abriu as portas para um produto mais tóxico ainda, assim também o cerceamento da imaginação teórica preparou o caminho para o desvario político. E, mesmo quando as pessoas ainda não sucumbiram a ele, elas vêem-se privadas dos meios de resistência pelos mecanismos de censura, tanto os externos quanto os implantados dentro delas próprias.

A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objecto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma - e nisso reside nossa *petitio principii* - de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu carácter superador e, por isso, também sua relação com a verdade. A disposição enigmática das massas educadas tecnologicamente a deixar dominar-se pelo fascínio de um despotismo qualquer, sua afinidade autodestrutiva com a paranóia racista, todo esse absurdo incompreendido manifesta a fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual.

Acreditamos contribuir com estes fragmentos para essa compreensão, mostrando que a causa da recaída do esclarecimento na mitologia não deve ser buscada tanto nas mitologias nacionalistas, pagãs e em outras mitologias modernas especificamente idealizadas em vista dessa recaída, mas no próprio esclarecimento paralisado pelo temor da verdade. Neste respeito, os dois conceitos devem ser compreendidos não apenas como histórico-culturais, mas como reais. Assim como o esclarecimento exprime o movimento real da sociedade burguesa como um todo sob o aspecto da encarnação de sua ideia em pessoas e instituições, assim também a verdade não significa meramente a consciência racional mas, do mesmo modo, a figura que esta assume na realidade efectiva. O medo que o bom filho da civilização moderna tem de afastar-se dos factos - factos esses que, no entanto, já estão pré-moldados como clichés na própria percepção pelas usanças dominantes na ciência, nos negócios e na política - é exactamente o mesmo medo do desvio social. Essas usanças também definem o conceito de clareza na linguagem e no pensamento a que a arte, a literatura e a filosofia devem conformar-se hoje. Ao tachar de complicação obscura e, de preferência, de alienígena o pensamento que se aplica negativamente aos factos, bem como às formas de pensar dominantes, e ao colocar assim um tabu sobre ele, esse conceito mantém o espírito sob o domínio da mais profunda cegueira. É característico de uma situação sem saída que até mesmo o mais honesto dos reformadores, ao usar uma linguagem desgastada para recomendar a inovação, adopta também o aparelho categorial inculcado e a má filosofia que se esconde por trás dele, e assim reforça o poder da ordem existente que ele gostaria de romper. A falsa clareza é apenas uma outra expressão do mito. Este sempre foi obscuro e iluminante ao mesmo tempo. Suas credenciais têm sido desde sempre a familiaridade e o facto de dispensar do trabalho do conceito.

A naturalização dos homens hoje em dia não é dissociável do progresso social. O aumento da produtividade económica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o

controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo vê-se completamente anulado em face dos poderes económicos. Ao mesmo tempo, estes elevam o poder da sociedade sobre a natureza a um nível jamais imaginado. Desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo vê-se, ao mesmo tempo, melhor do que nunca provido por ele. Numa situação injusta, a impotência e a dirigibilidade da massa aumentam com a quantidade de bens a ela destinados. A elevação do padrão de vida das classes inferiores, materialmente considerável e socialmente lastimável, reflecte-se na difusão hipócrita do espírito. Sua verdadeira aspiração é a negação da reificação. Mas ele necessariamente se esvai quando se vê concretizado em um bem cultural e distribuído para fins de consumo. A enxurrada de informações precisas e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo.

O que está em questão não é a cultura como valor, como pensam os críticos da civilização Huxley, Jaspers, Ortega y Gasset e outros. A questão é que o esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo, se os homens não devem ser completamente traídos. Não é da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada que se trata. Hoje, porém, o passado prolonga-se como destruição do passado. Se a cultura respeitável constituiu até ao século dezanove um privilégio, cujo preço era o aumento do sofrimento dos incultos, no século vinte o espaço higiénico da fábrica teve por preço a fusão de todos os elementos da cultura num cadinho gigantesco. Talvez isso não fosse um preço tão alto, como acreditam aqueles defensores da cultura, se a venda em liquidação da cultura não contribuísse para a conversão das conquistas económicas em seu contrário.

Nas condições atuais, os próprios bens da fortuna convertem-se em elementos do infortúnio. Enquanto no período passado a massa desses bens, na falta de um sujeito social, resultava na chamada superprodução, em meio às crises da economia interna, hoje ela produz, com a entronização dos grupos que detêm o poder no lugar desse sujeito social, a ameaça internacional do fascismo: o progresso converte-se em regressão. O facto de que o espaço higiénico da fábrica e tudo o que acompanha isso, o Volkswagen e o Palácio dos Desportos, levem a uma liquidação estúpida da metafísica, ainda seria indiferente, mas que eles próprios se tornem, no interior do todo social, a metafísica, a cortina ideológica atrás da qual se concentra a desgraça real não é indiferente. Eis aí o ponto de partida dos nossos fragmentos.

O primeiro estudo, o fundamento teórico dos seguintes, procura tornar mais inteligível o entrelaçamento da racionalidade e da realidade social, bem como o entrelaçamento, inseparável do primeiro, da natureza e da dominação da natureza. A crítica aí feita ao esclarecimento deve preparar um conceito positivo do esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega.

Em linhas gerais, o primeiro estudo pode ser reduzido em sua parte crítica a duas teses: o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia. Nos dois excursos, essas teses são desenvolvidas a propósito de objectos específicos. O primeiro acompanha a dialéctica do mito e do esclarecimento na *Odisseia* como um dos mais precoces e representativos testemunhos da civilização burguesa ocidental. No centro estão os conceitos de sacrifício e renúncia, nos quais se revelam tanto a diferença quanto a unidade da natureza mítica e do domínio esclarecido da natureza. O segundo excurso ocupa-se de Kant, Sade e Nietzsche, os implacáveis realizadores do esclarecimento. Ele mostra como a submissão de tudo aquilo que é natural ao sujeito autocrático culmina exactamente no domínio de uma natureza e uma objectividade cegas. Essa tendência

aplana todas as antinomias do pensamento burguês, em especial a antinomia do rigor moral e da absoluta amoralidade.

O segmento sobre a "indústria cultural" mostra a regressão do esclarecimento à ideologia, que encontra no cinema e no rádio sua expressão mais influente. O esclarecimento consiste aí, sobretudo, no cálculo da eficácia e na técnica de produção e difusão. Em conformidade com seu verdadeiro conteúdo, a ideologia se esgota na idolatria daquilo que existe e do poder pelo qual a técnica é controlada. No tratamento dessa contradição, a indústria cultural é levada mais a sério do que gostaria. Mas como a invocação de seu próprio carácter comercial, de sua profissão de uma verdade atenuada, há muito se tornou uma evasiva com a qual ela tenta furtar-se à responsabilidade pela mentira que difunde, nossa análise atém-se à pretensão, objectivamente inerente aos produtos, de serem obras estéticas e, por isso mesmo, uma configuração da verdade. Ela revela, na nulidade dessa pretensão, o carácter maligno do social. O segmento sobre a indústria cultural é ainda mais fragmentário do que os outros.

A discussão dos "Elementos do Anti-semitismo" através de teses trata do retorno efectivo da civilização esclarecida à barbárie. A tendência não apenas ideal, mas também prática, à autodestruição, caracteriza a racionalidade desde o início e de modo nenhum apenas a fase em que essa tendência se evidencia sem disfarces. Neste sentido, esboçamos uma pré-história filosófica do anti-semitismo. Seu "irracionalismo" é derivado da essência da própria razão dominante e do mundo correspondente a sua imagem. Os "Elementos" estão directamente ligados a pesquisas empíricas do *Instituto para Pesquisa Social*, a fundação instituída e mantida por Felix Weil, sem a qual não teriam sido possíveis, não apenas nossos estudos, mas uma boa parte do trabalho teórico dos emigrantes alemães, que teve prosseguimento apesar de Hitler .

As primeiras três teses foram escritas juntamente com Leo Löwenthal, com quem desde os primeiros anos de Frankfurt trabalhamos em muitas questões científicas.

Na última parte publicam-se notas e esboços que, em parte, pertencem ao horizonte intelectual dos estudos precedentes, sem encontrar aí seu lugar, e em parte traçam um esboço provisório de problemas a serem tratados num trabalho futuro. A maioria deles refere-se a uma antropologia dialéctica.

Los Angeles, Califórnia, Maio, 1944.

O livro não contém nenhuma modificação essencial do texto tal como concluído ainda durante a guerra. Só a última tese dos "Elementos do Anti-semitismo" foi acrescentada ulteriormente.

Junho, 1947

Theodor W. Adorno

Max Horkheimer

(1) Alusão à expressão com que Voltaire designava a superstição: "*écrasez l'infâme*". (N. T.)

O Conceito de Esclarecimento

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objectivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. Bacon, "o pai da filosofia experimental", (1) já reunira seus diferentes temas. Ele desprezava os adeptos da tradição, que "primeiro acreditam que os outros sabem o que eles não sabem; e depois que eles próprios sabem o que não sabem. Contudo, a credulidade, a aversão à dúvida, a temeridade no responder, o vangloriar-se com o saber, a timidez no contradizer, o agir por interesse, a preguiça nas investigações pessoais, o fetichismo verbal, o deter-se em conhecimentos parciais: isto e coisas semelhantes impediram um casamento feliz do entendimento humano com a natureza das coisas e o acasalaram, em vez disso, a conceitos vãos e experimentos erráticos; o fruto e a posteridade de tão gloriosa união pode-se facilmente imaginar. A imprensa não passou de uma invenção grosseira; o canhão era uma invenção que já estava praticamente assegurada; a bússola já era, até certo ponto, conhecida. Mas que mudança essas três invenções produziram - uma na ciência, a outra na guerra, a terceira nas finanças, no comércio e na navegação! E foi apenas por acaso, digo eu, que a gente tropeçou e caiu sobre elas. Portanto, a superioridade do homem está no saber, disso não há dúvida. Nele muitas coisas estão guardadas que os reis, com todos os seus tesouros, não podem comprar, sobre as quais sua vontade não impera, das quais seus espias e informantes nenhuma notícia trazem, e que provêm de países que seus navegantes e descobridores não podem alcançar. Hoje, apenas presumimos dominar a natureza, mas, de facto, estamos submetidos à sua necessidade; se contudo nos deixássemos guiar por ela na invenção, nós a comandaríamos na prática". (2)

Apesar de seu alheamento à matemática, Bacon capturou bem a mentalidade da ciência que se fez depois dele. O casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas que ele tem em mente é patriarcal: o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada. O saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem. Os reis não controlam a técnica mais directamente do que os comerciantes: ela é tão democrática quanto o sistema económico com o qual se desenvolve. A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital. As múltiplas coisas que, segundo Bacon, ele ainda encerra nada mais são do que instrumentos: o rádio, que é a imprensa sublimada; o avião de caça, que é uma artilharia mais eficaz; o controle remoto, que é uma bússola mais confiável. O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa. Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. Só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos. Diante do actual triunfo da mentalidade factual, até mesmo o credo nominalista de Bacon seria suspeito de metafísica e incorreria no veredicto de vacuidade que proferiu contra a escolástica. Poder e conhecimento são sinónimos. (3) Para Bacon, como para Lutero, o estéril prazer que o conhecimento proporciona não passa de uma espécie de lascívia. O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama "verdade", mas a "*operation*", o procedimento eficaz. Pois não é nos "discursos plausíveis, capazes de proporcionar leite, de inspirar respeito ou de impressionar de uma maneira qualquer, nem em quaisquer argumentos verosímeis, mas em obrar e trabalhar e na descoberta de particularidades antes desconhecidas, para melhor prover e auxiliar a

vida", que reside "o verdadeiro objectivo e função da ciência". (4) Não deve haver nenhum mistério, mas tampouco o desejo de sua revelação.

Desencantar o mundo é destruir o animismo. Xenófanes zombava da multidão de deuses, porque eram iguais aos homens, que os produziram, em tudo aquilo que é contingente e mau, e a lógica mais recente denuncia as palavras cunhadas pela linguagem como moedas falsas, que será melhor substituir por fichas neutras. O mundo torna-se o caos, e a síntese, a salvação. Nenhuma distinção deve haver entre o animal totémico, os sonhos do visionário e a Ideia absoluta. No trajecto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade. A causa foi apenas o último conceito filosófico que serviu de padrão para a crítica científica, porque ela era, por assim dizer, dentre todas as ideias antigas, o único conceito que a ela ainda se apresentava, derradeira secularização do princípio criador. A filosofia buscou sempre, desde Bacon, uma definição moderna de substância e qualidade, de acção e paixão, do ser e da existência, mas a ciência já podia passar sem semelhantes categorias. Essas categorias tinham ficado para trás como *idola theatri* da antiga metafísica e já eram, em sua época, monumentos de entidades e potências de um passado pré-histórico. Para este, a vida e a morte haviam se explicado e entrelaçado nos mitos. As categorias, nas quais a filosofia ocidental determinava sua ordem natural eterna, marcavam os lugares outrora ocupados por Ocnos e Perséfone, Ariadne e Nereu. As cosmologias pré-socráticas fixam o instante da transição. O húmido, o indiviso, o ar, o fogo, aí citados como a matéria primordial da natureza, são apenas sedimentos racionalizados da intuição mítica. Assim como as imagens da geração a partir das águas do rio e da terra se tornaram, entre os gregos, princípios hilozoístas, elementos, assim também toda a luxuriante plurivocidade dos demónios míticos espiritualizou-se na forma pura das entidades ontológicas. Com as Idéias de Platão, finalmente, também os deuses patriarcais do Olimpo foram capturados pelo logos filosófico. O esclarecimento, porém, reconheceu as antigas potências no legado platónico e aristotélico da metafísica e instaurou um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição. Na autoridade dos conceitos universais ele crê enxergar ainda o medo pelos demónios, cujas imagens eram o meio, de que se serviam os homens, no ritual mágico, para tentar influenciar a natureza. Doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento. A partir do momento em que ele pode se desenvolver sem a interferência da coerção externa, nada mais pode segurá-lo. Passa-se então com as suas ideias acerca do direito humano o mesmo que se passou com os universais mais antigos. Cada resistência espiritual que ele encontra serve apenas para aumentar sua força. (5) Isso se deve ao facto de que o esclarecimento ainda se reconhece a si mesmo nos próprios mitos. Quaisquer que sejam os mitos de que possa se valer a resistência, o simples facto de que eles se tornam argumentos por uma tal oposição significa que eles adoptam o princípio da racionalidade corrosiva da qual acusam o esclarecimento. O esclarecimento é totalitário.

Para ele, o elemento básico do mito foi sempre o antropomorfismo, a projecção do subjetivo na natureza. (6) O sobrenatural, o espírito e os demónios seriam as imagens especulares dos homens que se deixam amedrontar pelo natural. Todas as figuras míticas podem se reduzir, segundo o esclarecimento, ao mesmo denominador, a saber, ao sujeito. A resposta de Édipo ao enigma da esfinge: "É o homem!" é a informação estereotipada invariavelmente repetida pelo esclarecimento, não importa se este se confronta com uma parte de um sentido objectivo, o esboço de uma ordem, o medo de potências maléficas ou a esperança da redenção. De antemão, o esclarecimento só reconhece como ser e acontecer o que se deixa captar pela unidade. Seu ideal é o sistema do qual se pode deduzir toda e cada coisa. Não é nisso que sua versão racionalista se distingue da versão

empirista. Embora as diferentes escolas interpretassem de maneira diferente os axiomas, a estrutura da ciência unitária era sempre a mesma. O postulado baconiano da *una scientia universalis* (7) é, apesar de todo o pluralismo das áreas de pesquisa, tão hostil ao que não pode ser vinculado, quanto a *mathesis universalis* de Leibniz à descontinuidade. A multiplicidade das figuras se reduz à posição e à ordem, a história ao facto, as coisas à matéria. Ainda de acordo com Bacon, entre os primeiros princípios e os enunciados observacionais deve subsistir uma ligação lógica unívoca, medida por graus de universalidade. De Maistre zomba de Bacon por cultivar "*une idole d'échelle*". (8) A lógica formal era a grande escola da unificação. Ela oferecia aos esclarecedores o esquema da calculabilidade do mundo. O equacionamento mitologizante das Ideias com os números nos últimos escritos de Platão exprime o anseio de toda desmitologização: o número tomou-se o cânon do esclarecimento. As mesmas equações dominam a justiça burguesa e a troca mercantil. "Não é a regra: 'se adicionares o desigual ao igual obterás algo de desigual' (*Si inaequalibus aequalia addas, omnia erunt inaequalia*) um princípio tanto da justiça quanto da matemática? E não existe uma verdadeira coincidência entre a justiça cumulativa e distributiva por um lado e as proporções geométricas e aritméticas por outro lado? (9) A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogéneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstractas. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o para a literatura. "Unidade" continua a ser a divisa, de Parménides a Russell. O que se continua a exigir insistentemente é a destruição dos deuses e das qualidades.

Mas os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento. No cálculo científico dos acontecimentos anula-se a conta que outrora o pensamento dera, nos mitos, dos acontecimentos. O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registo e a colecção dos mitos, essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixaram de ser um relato, para se tornarem uma doutrina. Todo ritual inclui uma representação dos acontecimentos bem como do processo a ser influenciado pela magia. Esse elemento teórico do ritual tornou-se autónomo nas primeiras epopeias dos povos. Os mitos, como os encontraram os poetas trágicos, já se encontram sob o signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como o objectivo a se alcançar. O lugar dos espíritos e demónios locais foi tomado pelo céu e sua hierarquia; o lugar das práticas de conjuração do feiticeiro e da tribo, pelo sacrifício bem dosado e pelo trabalho servil mediado pelo comando. As deidades olímpicas não se identificam mais directamente aos elementos, mas passam a significá-los. Em Homero, Zeus preside o céu diurno, Apolo guia o sol, Hélios e Éos já tendem para o alegórico. Os deuses separam-se dos elementos materiais como sua suprema manifestação. De agora em diante, o ser se resolve no logos - que, com o progresso da filosofia, se reduz à mónada, mero ponto de referência - e na massa de todas as coisas e criaturas exteriores a ele. Uma única distinção, a distinção entre a própria existência e a realidade, engolfa todas as outras distinções. Destruídas as distinções, o mundo é submetido ao domínio dos homens. Nisso estão de acordo a história judia da criação e a religião olímpica. "...e dominarão os peixes do mar e as aves do céu e o gado e a terra inteira e todos os répteis que se arrastam sobre a terra." (10) "Zeus, nosso pai, sois o senhor dos céus, e a vosso olhar não escapa nenhuma obra humana, sacrílegas ou justas, e nem mesmo a turbulência dos animais, e estimais a rectidão." (11) "E assim se passa que um expia logo, um outro mais tarde. E mesmo que alguém escape ao castigo e o fado ameaçador dos deuses não o alcance, este acaba sempre por chegar, e são pessoas inocentes - seus filhos ou uma outra geração - que terão de expiar o crime." (12) Perante os deuses, só consegue se afirmar quem se submete sem restrições. O despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como o princípio de todas as relações. Em face da unidade de tal razão, a separação de Deus e do homem reduz-se àquela irrelevância que, inabalável, a razão assinalava desde a mais antiga crítica de Homero. Enquanto

soberanos da natureza, o deus criador e o espírito ordenador se igualam. A imagem e semelhança divinas do homem consistem na soberania sobre a existência, no olhar do senhor, no comando.

O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objectividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si torna para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza. Assim como a unidade do sujeito, ela tampouco constitui um pressuposto da conjuração mágica. Os ritos do xamã dirigiam-se ao vento, à chuva, à serpente lá fora ou ao demónio dentro do doente, não a matérias ou exemplares. Não era um e o mesmo espírito que se dedicava à magia; ele mudava igual às máscaras do culto, que deviam se assemelhar aos múltiplos espíritos. A magia é a pura e simples inverdade, mas nela a dominação ainda não é negada, ao se colocar, transformada na pura verdade, como a base do mundo que a ela sucumbiu. O feiticeiro torna-se semelhante aos demónios; para assustá-los ou suavizá-los, ele assume um ar assustado ou suave. Embora seu ofício seja a repetição, diferentemente do civilizado - para quem os modestos campos de caça se transformam no cosmo unificado, no conjunto de todas as possibilidades de presas - ele ainda não se declarou à imagem e semelhança do poder invisível. É só enquanto tal imagem e semelhança que o homem alcança a identidade do eu que não pode se perder na identificação com o outro, mas toma definitivamente posse de si como máscara impenetrável. É a identidade do espírito e a seu correlato, à unidade da natureza, que sucumbem as múltiplas qualidades. A natureza desqualificada torna-se a matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstracta. Na magia existe uma substitutividade específica. O que acontece à lança do inimigo, à sua cabeleira, a seu nome, afecta ao mesmo tempo a pessoa; em vez do deus, é o animal sacrificial que é massacrado. A substituição no sacrifício assinala um novo passo em direcção à lógica discursiva. Embora a cerva oferecida em lugar da filha e o cordeiro em lugar do primogénito ainda devessem ter qualidades próprias, eles já representavam o género e exibiam a indiferença do exemplar. Mas a sacralidade do *hic et nunc*, a singularidade histórica do escolhido, que recai sobre o elemento substituto, distingue-o radicalmente, torna-o introcável na troca. É a isso que a ciência dá fim. Nela não há nenhuma substitutividade específica: se ainda há animais sacrificiais, não há mais Deus. A substitutividade converte-se na fungibilidade universal. Um átomo é desintegrado, não em substituição, mas como um espécime da matéria, e a cobaia atravessa, não em substituição, mas desconhecida como um simples exemplar, a paixão do laboratório. Porque na ciência funcional as distinções são tão fluidas que tudo desaparece na matéria una, o objecto científico se petrifica, e o rígido ritual de outrora parece flexível porquanto substituía a um também o outro. O mundo da magia ainda continha distinções, cujos vestígios desapareceram até mesmo da forma linguística. (13) As múltiplas afinidades entre os entes são recalcadas pela única relação entre o sujeito doador de sentido e o objecto sem sentido, entre o significado racional e o portador ocasional do significado. No estágio mágico, sonho e imagem não eram tidos como meros sinais da coisa, mas como ligados a esta por semelhança ou pelo nome. A relação não é a da intenção, mas do parentesco. Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objecto. Ela não se baseia de modo algum na "omnipotência dos pensamentos", que o primitivo se atribuiria, segundo se diz, assim como o neurótico. (14) Não pode haver uma "superestimação dos processos psíquicos por oposição à realidade", quando o pensamento e a realidade não estão radicalmente separados. A "confiança inabalável na possibilidade de dominar o mundo", (15) que Freud

anacronicamente atribui à magia, só vem corresponder a uma dominação realista do mundo graças a uma ciência mais astuciosa do que a magia. Para substituir as práticas localizadas do curandeiro pela técnica industrial universal foi preciso, primeiro, que os pensamentos se tornassem autónomos em face dos objectos, como ocorre no ego ajustado à realidade.

Enquanto totalidade desenvolvida linguisticamente, que desvaloriza, com sua pretensão de verdade, a crença mítica mais antiga: a religião popular, o mito patriarcal solar é ele próprio esclarecimento, com o qual o esclarecimento filosófico pode-se medir no mesmo plano. A ele se paga, agora, na mesma moeda. A própria mitologia desfecha o processo sem fim do esclarecimento, no qual toda concepção teórica determinada acaba fatalmente por sucumbir a uma crítica arrasadora, à crítica de ser apenas uma crença, até que os próprios conceitos de espírito, de verdade, e até mesmo de esclarecimento tenham-se convertido em magia animista. O princípio da necessidade fatal, que traz a desgraça aos heróis míticos e que se desdobra a partir da sentença oracular como uma consequência lógica, não apenas domina todo sistema racionalista da filosofia ocidental, onde se vê depurado até atingir o rigor da lógica formal, mas impera até mesmo sobre a série dos sistemas, que começa com a hierarquia dos deuses e, num permanente crepúsculo dos ídolos, transmite sempre o mesmo conteúdo: a ira pela falta de honestidade. Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia. Todo conteúdo, ele o recebe dos mitos, para destruí-los, e ao julgá-los, ele cai na órbita do mito. Ele quer se furtar ao processo do destino e da retribuição, fazendo-o pagão, ele próprio, uma retribuição. No mito, tudo o que acontece deve expiar uma pena pelo facto de ter acontecido. E assim continua no esclarecimento: o facto torna-se nulo, mal acabou de acontecer. A doutrina da igualdade entre a acção e a reacção afirmava o poder da repetição sobre o que existe muito tempo após os homens terem renunciado à ilusão de que pela repetição poderiam se identificar com a realidade repetida e, assim, escapar a seu poder. Mas quanto mais se desvanece a ilusão mágica, tanto mais inexoravelmente a repetição, sob o título da submissão à lei, prende o homem naquele ciclo que, objectualizado sob a forma da lei natural, parecia garanti-lo como um sujeito livre. O princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito. A insossa sabedoria para a qual não há nada de novo sob o sol, porque todas as cartas do jogo sem-sentido já teriam sido jogadas, porque todos grandes pensamentos já teriam sido pensados, porque as descobertas possíveis poderiam ser projectadas de antemão, e os homens estariam forçados a assegurar a autoconservação pela adaptação - essa insossa sabedoria reproduz tão-somente a sabedoria fantástica que ela rejeita: a ratificação do destino que, pela retribuição, reproduz sem cessar o que já era. O que seria diferente é igualado. Esse é o veredicto que estabelece criticamente os limites da experiência possível. O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o facto de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo. O esclarecimento corrói a injustiça da antiga desigualdade, o senhorio não mediatizado; perpetua-o, porém, ao mesmo tempo, na mediação universal, na relação de cada ente com cada ente. Ele faz aquilo que Kirkegaard celebra em sua ética protestante e que se encontra no ciclo épico de Hércules como uma das imagens primordiais do poder mítico: ele elimina o incomensurável. Não apenas são as qualidades dissolvidas no pensamento, mas os homens são forçados à real conformidade. O preço dessa vantagem, que é a indiferença do mercado pela origem das pessoas que nele vêm trocar suas mercadorias, é pago por elas mesmas ao deixarem que suas possibilidades inatas sejam modeladas pela produção das mercadorias que se podem comprar no mercado. Os homens receberam o seu eu como algo pertencente a cada um, diferente de todos os outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar igual. Mas, como isso nunca se realizou

inteiramente, o esclarecimento sempre simpatizou, mesmo durante o período do liberalismo, com a coerção social. A unidade da colectividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo; seria digna de escárnio a sociedade que conseguisse transformar os homens em indivíduos. A horda, cujo nome sem dúvida está presente na organização da Juventude Hitleriana, não é nenhuma recaída na antiga barbárie, mas o triunfo da igualdade repressiva, a realização pelos iguais da igualdade do direito à injustiça. O mito de fancaria dos fascistas evidencia-se como o autêntico mito da antiguidade, na medida em que o mito autêntico conseguiu enxergar a retribuição, enquanto o falso cobrava-a cegamente de suas vítimas. Toda tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza. Tal foi o rumo tomado pela civilização europeia. A abstracção, que é o instrumento do esclarecimento, comporta-se com seus objectos do mesmo modo que o destino, cujo conceito é por ele eliminado, ou seja, ela se comporta como um processo de liquidação. Sob o domínio nivelador do abstracto, que transforma todas as coisas na natureza em algo de reproduzível, e da indústria, para a qual esse domínio do abstracto prepara o reproduzível, os próprios liberados acabaram por se transformar naquele "destacamento" que Hegel (16) designou como o resultado do esclarecimento.

A distância do sujeito com relação ao objecto, que é o pressuposto da abstracção, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado. Os cantos de Homero e os hinos do *Rigveda* datam da época da dominação territorial e dos lugares fortificados, quando uma belicosa nação de senhores se estabeleceu sobre a massa dos autóctones vencidos. (17) O deus supremo entre os deuses surgiu com esse mundo civil, onde o rei, como chefe da nobreza armada, mantém os subjugados presos à terra, enquanto os médicos, adivinhos, artesãos e comerciantes se ocupam do intercâmbio social. Com o fim do nomadismo, a ordem social foi instaurada sobre a base da propriedade fixa. Dominação e trabalho separam-se. Um proprietário como Ulisses "dirige a distância um pessoal numeroso, meticulosamente organizado, composto de servidores e pastores de bois, de ovelhas e de porcos. Ao anoitecer, depois de ver de seu palácio a terra iluminada por mil fogueiras, pode entregar-se sossegado ao sono: ele sabe que seus bravos servidores vigiam, para afastar os animais selvagens e expulsar os ladrões dos coutos que estão encarregados de guardar". (18) A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real. É a substituição da herança mágica, isto é, das antigas representações difusas, pela unidade conceptual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando e determinada pelos homens livres. O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador. Juntamente com a magia mimética, ele tornou tabu o conhecimento que atinge efectivamente o objecto. Seu ódio volta-se contra a imagem do mundo pré-histórico superado e sua felicidade imaginária. Os deuses ctónicos dos habitantes primitivos são banidos para o inferno em que se converte a terra, sob a religião do sol e da luz de Indra e Zeus.

O céu e o inferno, porém, estão ligados um ao outro. Assim como, em cultos que não se excluam, o nome de Zeus era dado tanto a um deus subterrâneo quanto a um deus da luz, (19) e os deuses olímpicos cultivavam toda espécie de relações com os ctónicos, assim também as potências do bem e do mal, a graça e a desgraça, não eram claramente separadas. Elas estavam ligadas como o vir-a-ser e o parecer, a vida e a morte, o verão e o inverno. No mundo luminoso da religião grega perdura a obscura indivisão do princípio religioso venerado sob o nome de "mana" nos mais antigos estágios que se conhecem da humanidade. Primário, indiferenciado, ele é tudo o que é desconhecido, estranho: aquilo que transcende o âmbito da experiência, aquilo que nas coisas é mais do que sua

realidade já conhecida. O que o primitivo aí sente como algo de sobrenatural não é nenhuma substância espiritual oposta à substância material, mas o emaranhado da natureza em face do elemento individual. O grito de terror com que é vivido o insólito torna-se seu nome. Ele fixa a transcendência do desconhecido em face do conhecido e, assim, o horror como sacralidade. A duplicação da natureza como aparência e essência, acção e força, que torna possível tanto o mito quanto a ciência, provém do medo do homem, cuja expressão se converte na explicação. Não é a alma que é transposta para a natureza, como o psicologismo faz crer. O mana, o espírito que move, não é nenhuma projecção, mas o eco da real supremacia da natureza nas almas fracas dos selvagens. A separação do animado e do inanimado, a ocupação de lugares determinados por demónios e divindades, tem origem nesse pré-animismo. Nele já está virtualmente contida até mesmo a separação do sujeito e do objecto. Quando uma árvore é considerada não mais simplesmente como árvore, mas como testemunho de uma outra coisa, como sede do mana, a linguagem exprime a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica. (20) Através da divindade, a linguagem passa da tautologia à linguagem. O conceito, que se costuma definir como a unidade característica do que está nele subsumido, já era desde o início o produto do pensamento dialéctico, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é. Eis aí a forma primitiva da determinação objectivadora na qual se separavam o conceito e a coisa, determinação essa que já está amplamente desenvolvida na epopeia homérica e que se acelera na ciência positiva moderna. Mas essa dialéctica permanece impotente na medida em que se desenvolve a partir do grito de terror que é a própria duplicação, a tautologia do terror. Os deuses não podem livrar os homens do medo, pois são as vozes petrificadas do medo que eles trazem como nome. Do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido. É isso que determina o trajecto da desmitologização e do esclarecimento, que identifica o animado ao inanimado, assim como o mito identifica o inanimado ao animado. O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica. A pura imanência do positivismo, seu derradeiro produto, nada mais é do que um tabu, por assim dizer, universal. Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do "fora" é a verdadeira fonte da angústia... Se o primitivo apaziguava, às vezes, seu desejo de vingar o assassinato de um dos seus acolhendo o assassino na própria família, (21) isso significava, tanto quanto a vingança, a infusão do sangue alheio no próprio sangue, a restauração da imanência. O dualismo mítico não ultrapassa o âmbito da existência. O mundo totalmente dominado pelo mana, bem como o mundo do mito indiano e grego, são, ao mesmo tempo, sem saída e eternamente iguais. Todo nascimento se paga com a morte, toda ventura com a desventura. Homens e deuses podem tentar, no prazo que lhes cabe, distribuir a sorte de cada um segundo critérios diferentes do curso cego do destino; ao fim e ao cabo, a realidade triunfa sobre eles. Até mesmo sua justiça, arrancada que foi à fatalidade, exhibe ainda os seus traços. Ela corresponde ao olhar que os homens, tanto os primitivos quanto os gregos e os bárbaros, lançam sobre o mundo a partir de uma sociedade da opressão e da miséria. Por isso, tanto a justiça mítica como a esclarecida consideram a culpa e a expiação, a ventura e a desventura como os dois lados de uma única equação. A justiça se absorve no direito. O xamã esconjura o perigo com a imagem do perigo. A igualdade é o seu instrumento. É ela que, na civilização, regula o castigo e o mérito. As representações míticas também podem se reduzir integralmente a relações naturais. Assim como a constelação dos Gémeos remete, como todos os outros símbolos da dualidade, ao ciclo inescapável da natureza; assim como este mesmo ciclo tem, no símbolo do ovo, do qual provém os demais, seu símbolo mais remoto; assim também a balança nas mãos de Zeus, que simboliza a justiça de todo o mundo patriarcal, remete à mera natureza. A passagem do caos para a civilização, onde as condições naturais não mais exercem seu poder de maneira imediata, mas através da consciência dos homens, nada modificou no princípio da igualdade. Aliás,

os homens expiaram essa passagem justamente com a adoração daquilo a que estavam outrora submetidos como as demais criaturas. Antes, os fetiches estavam sob a lei da igualdade. Agora, a própria igualdade torna-se fetiche. A venda sobre os olhos da Justiça não significa apenas que não se deve interferir no direito, mas que ele não nasceu da liberdade.

A doutrina dos sacerdotes era simbólica no sentido de que nela coincidiam o signo e a imagem. Como atestam os hieróglifos, a palavra exerceu originariamente também a função da imagem. Esta função passou para os mitos. Os mitos, assim como os ritos mágicos, têm em vista a natureza que se repete. Ela é o âmago do simbólico: um ser ou um processo representado como eterno porque deve voltar sempre a ocorrer na efectuação do símbolo. Inexauribilidade, renovação infinita, permanência do significado não são apenas atributos de todos os símbolos, mas seu verdadeiro conteúdo. As representações da criação nas quais o mundo surge da Mãe primordial, da Vaca ou do Ovo, são, ao contrário do Génesis judeu, simbólicas. A zombaria com que os antigos ridicularizaram os deuses demasiadamente humanos deixou incólume seu âmago. A individualidade não esgota a essência dos deuses. Eles tinham ainda algo do mana dentro de si; eles personificavam a natureza como um poder universal. Com seus traços pré-animistas, eles se destacam no esclarecimento. Sob o véu pudico da *chronique scandaleuse* olímpica já se havia formado a doutrina da mistura, da pressão e do choque dos elementos, que logo se estabeleceu como ciência e transformou os mitos em obras da fantasia. Com a nítida separação da ciência e da poesia, a divisão de trabalho já efectuada com sua ajuda estende-se à linguagem. É enquanto signo que a palavra chega à ciência. Enquanto som, enquanto imagem, enquanto palavra propriamente dita, ela se vê dividida entre as diferentes artes, sem jamais deixar-se reconstituir através de sua adição, através da sinestesia ou da arte total. Enquanto signo, a linguagem deve resignar-se ao cálculo; para conhecer a natureza, deve renunciar à pretensão de ser semelhante a ela. Enquanto imagem, deve resignar-se à cópia; para ser totalmente natureza, deve renunciar à pretensão de conhecê-la. Com o progresso do esclarecimento, só as obras de arte autênticas conseguiram escapar à mera imitação daquilo que, de um modo qualquer, já é. A antítese corrente da arte e da ciência, que as separa como domínios culturais, a fim de torná-las administráveis conjuntamente como domínios culturais, faz com que elas acabem por se confundirem como opostos exactos graças às suas próprias tendências. A ciência em sua interpretação neopositivista torna-se esteticismo, sistema de signos desligados, destituídos de toda intenção transcendendo o sistema: ela se torna aquele jogo que os matemáticos há muito orgulhosamente declararam assunto deles. A arte da copiabilidade integral, porém, entregou-se até mesmo em suas técnicas à ciência positivista. De facto, ela retorna mais uma vez ao mundo, na duplicação ideológica, na reprodução dócil. A separação do signo e da imagem é inevitável. Contudo, se ela é, uma vez mais, hipostasiada numa atitude ao mesmo tempo inconsciente e autocomplacente, então cada um dos dois princípios isolados tende para a destruição da verdade.

O abismo que se abriu com a separação, a filosofia enxergou-o na relação entre a intuição e o conceito e tentou sempre em vão fechá-lo de novo: aliás, é por essa tentativa que ela é definida. Na maioria das vezes, porém, ela se colocou do lado do qual recebia o nome. Platão banuiu a poesia com o mesmo gesto com que o positivismo banuiu a doutrina das Ideias. Com sua arte celebrada, Homero, segundo se diz, não levou a cabo nem reformas públicas nem privadas, não ganhou nenhuma guerra nem fez nenhuma invenção. Não sabemos, diz-se, da existência de numerosos seguidores que o tenham honrado ou amado. A arte teria, primeiro, que mostrar a sua utilidade. (22) A imitação está proscrita tanto em Homero como entre os judeus. A razão e a religião declaram anátema o princípio da magia. Mesmo na distância renunciadora da vida, enquanto arte, ele permanece desonroso; as pessoas que o praticam tornam-se vagabundos, nómadas sobreviventes que não encontram pátria entre os que se tornaram sedentários. A natureza

não deve mais ser influenciada pela assimilação, mas deve ser dominada pelo trabalho. A obra de arte ainda tem em comum com a magia o facto de estabelecer um domínio próprio, fechado em si mesmo e arrebatado ao contexto da vida profana. Neste domínio imperam leis particulares. Assim como a primeira coisa que o feiticeiro fazia em sua cerimonia era delimitar em face do mundo ambiente o lugar onde as forças sagradas deviam actuar, assim também, com cada obra de arte, seu círculo fechado se destaca do real. É exactamente a renúncia a agir, pela qual a arte se separa da simpatia mágica, que fixa ainda mais profundamente a herança mágica. Esta renúncia coloca a imagem pura em oposição à realidade mesma, cujos elementos ela supera retendo-os (*aufhebt*) dentro de si. Pertence ao sentido da obra de arte, da aparência estética, ser aquilo em que se converteu, na magia do primitivo, o novo e terrível: a manifestação do todo no particular. Na obra de arte volta sempre a realizar-se a duplicação pela qual a coisa se manifestava como algo de espiritual, como exteriorização do mana. É isto que constitui sua aura. Enquanto expressão da totalidade, a arte reclama a dignidade do absoluto. Isso, às vezes, levou a filosofia a atribuir-lhe prioridade em face do conhecimento conceptual. Segundo Schelling, a arte entra em acção quando o saber desampara os homens. Para ele, a arte é "o modelo da ciência, e é aonde está a arte que a ciência deve ainda chegar". (23) Em sua doutrina, a separação da imagem e do signo é "totalmente suprimida por cada representação artística". (24) Só muito raramente o mundo burguês esteve aberto a semelhante confiança na arte. Quando ele limitava o saber, isso acontecia via de regra, não para abrir espaço para a arte, mas para a fé. É através da fé que a religiosidade militante dos novos tempos - Torquemada, Lutero, Maomé - pretendia reconciliar o espírito e a vida. Mas a fé é um conceito privativo: ela se anula com fé se não ressalta continuamente sua oposição ao saber ou sua concordância com ele. Permanecendo dependente da limitação do saber, ela própria fica limitada. A tentativa da fé, empreendida no protestantismo, de encontrar, como outrora, o princípio da verdade que a transcende, e sem a qual não pode existir directamente, na própria palavra e de restituir a esta a força simbólica - essa tentativa teve como preço a obediência à palavra, aliás a uma palavra que não era a sagrada. Permanecendo inevitavelmente presa ao saber como amiga ou inimiga, a fé perpetua a separação na luta para superá-la: seu fanatismo é a marca de sua inverdade, a confissão objectiva de que quem apenas crê por isso mesmo não mais crê. A má consciência é sua segunda natureza. Na secreta consciência da deficiência que lhe é necessariamente inerente, da contradição imanente nela e que consiste em fazer da reconciliação sua vocação, está a razão por que toda a honestidade dos fiéis sempre foi irascível e perigosa. Não foi como exagero mas como realização do próprio princípio da fé que se cometeram os horrores do fogo e da espada, da contra-reforma e da reforma. A fé não cessa de mostrar que é do mesmo jaez que a história universal, sobre a qual gostaria de imperar; nos tempos modernos, ela até mesmo se converte em seu instrumento preferido, sua astúcia particular. Não é apenas o esclarecimento do século dezoito que é irresistível, como atestou Hegel, mas (e ninguém sabia melhor do que ele) o movimento do próprio pensamento. Tanto o mais superficial quanto o mais profundo discernimento já contêm o discernimento de sua distância com relação à verdade que faz do apologeta um mentiroso. O paradoxo da fé acaba por degenerar no embuste, no mito do século vinte, enquanto sua irracionalidade degenera na cerimonia organizada racionalmente sob o controle dos integralmente esclarecidos e que, no entanto, dirigem a sociedade em direcção à barbárie.

Quando a linguagem penetra na história, seus mestres já são sacerdotes e feiticeiros. Quem viola os símbolos fica sujeito, em nome das potências supraterras, às potências terrenas, cujos representantes são esses órgãos comissionados da sociedade. O que precedeu a isso está envolto em sombras. Onde quer que a etnologia o encontre, o sentimento de horror de que se origina o mana já tinha recebido a sanção pelo menos dos mais velhos da tribo. O mana não-idêntico e difuso é tornado consistente pelos homens e

materializado à força. Logo os feiticeiros povoam todo lugar de emanções e correlacionam a multiplicidade dos ritos sagrados à dos domínios sagrados. Eles expandem o mundo dos espíritos e suas particularidades e, com ele, seu saber corporativo e seu poder. A essência sagrada transfere-se para os feiticeiros que lidam com ela. Nas primeiras fases do nomadismo, os membros da tribo têm ainda uma parte autónoma nas acções destinadas a influenciar o curso da natureza. Os homens rastreiam a caça, as mulheres cuidam do trabalho que pode ser feito sem um comando rígido. Quanta violência foi necessária antes que as pessoas se acostumassem a uma coordenação tão simples como essa é impossível determinar. Nela, o mundo já está dividido numa esfera do poder e numa esfera profana. Nela, o curso da natureza enquanto eflúvio do mana já está erigido em norma, que exige a submissão. Mas, se o selvagem nómada, apesar de toda a submissão, ainda participava da magia que a limitava e se disfarçava no animal caçado para surpreendê-lo, em períodos posteriores o comércio com os espíritos e a submissão foram divididos pelas diferentes classes da humanidade: o poder está de um lado, a obediência do outro. Os processos naturais recorrentes e eternamente iguais são inculcados como ritmo do trabalho nos homens submetidos, seja por tribos estrangeiras, seja pelas próprias cliques de governantes, no compasso da maça e do porrete que ecoa em todo tambor bárbaro, em todo ritual monótono. Os símbolos assumem a expressão do fetiche. A repetição da natureza, que é o seu significado, acaba sempre por se mostrar como a permanência, por eles representada, da coerção social. O sentimento de horror materializado numa imagem sólida torna-se o sinal da dominação consolidada dos privilegiados. Mas isso é o que os conceitos universais continuam a ser mesmo quando se desfizeram de todo aspecto figurativo. A forma dedutiva da ciência reflecte ainda a hierarquia e a coerção. Assim como as primeiras categorias representavam a tribo organizada e seu poder sobre os indivíduos, assim também a ordem lógica em seu conjunto - a dependência, o encadeamento, a extensão e união dos conceitos - baseia-se nas relações correspondentes da realidade social, da divisão do trabalho. (25) Só que, é verdade, esse carácter social das formas do pensamento não é, como ensina Durkheim, expressão da solidariedade social, mas testemunho da unidade impenetrável da sociedade e da dominação. A dominação confere maior consistência e força ao todo social no qual se estabelece. A divisão do trabalho, em que culmina o processo social da dominação, serve à autoconservação do todo dominado. Dessa maneira, porém, o todo enquanto todo, a activação da razão a ele imanente, converte-se necessariamente na execução do particular. A dominação defronta o indivíduo como o universal, como a razão na realidade efectiva. O poder de todos os membros da sociedade, que enquanto tais não têm outra saída, acaba sempre, pela divisão do trabalho a eles imposta, por se agregar no sentido justamente da realização do todo, cuja racionalidade é assim mais uma vez multiplicada. Aquilo que acontece a todos por obra e graça de poucos realiza-se sempre como a subjugação dos indivíduos por muitos: a opressão da sociedade tem sempre o carácter da opressão por uma colectividade. É essa unidade de colectividade e dominação e não a universalidade social imediata, a solidariedade, que se sedimenta nas formas do pensamento. Os conceitos filosóficos nos quais Platão e Aristóteles expõem o mundo, exigiram, com sua pretensão de validade universal, as relações por eles fundamentadas como a verdadeira e efectiva realidade. Esses conceitos provêm, como diz Vico, (26) da praça do mercado de Atenas. Eles reflectiam com a mesma pureza das leis da física a igualdade dos cidadãos plenos e a inferioridade das mulheres, das crianças e dos escravos. A própria linguagem conferia ao que era dito, isto é, às relações da dominação, aquela universalidade que ela tinha assumido como veículo de uma sociedade civil. A ênfase metafísica, a sanção através de ideias e normas, nada mais era senão a hipostasiação da dureza e da exclusividade que os conceitos tinham que assumir onde quer que a linguagem reunisse a comunidade dos dominantes para o exercício do

comando. Na medida em que constituíam semelhante reforço do poder social da linguagem, as ideias se tornavam tanto mais supérfluas quanto mais crescia esse poder, e a linguagem da ciência preparou-lhes o fim. Não era à justificação consciente que se ligava a sugestão que ainda conserva algo do terror do fetiche. A unidade de colectividade e dominação mostra-se antes de tudo na universalidade que o mau conteúdo necessariamente assume na linguagem, tanto metafísica quanto científica. A apologia metafísica deixava entrever a injustiça da ordem existente pelo menos através da incongruência do conceito e da realidade. Na imparcialidade da linguagem científica, o impotente perdeu inteiramente a força para se exprimir, e só o existente encontra aí seu signo neutro. Tal neutralidade é mais metafísica do que a metafísica. O esclarecimento acabou por consumir não apenas os símbolos mas também seus sucessores, os conceitos universais, e da metafísica não deixou nada senão o medo abstracto frente à colectividade da qual surgira. Diante do esclarecimento, os conceitos estão na mesma situação que os aposentados diante dos *trusts* industriais: ninguém pode sentir-se seguro. Se o positivismo lógico ainda deu uma chance à probabilidade, o positivismo etnológico equipara-a já à essência. "Nos idées vagues de chance et de quintessence sont de pâles survivances de cette notion beaucoup plus riche", (27) a saber da substância mágica.

O esclarecimento nominalista detém-se diante do *nomen*, o conceito sem extensão, punctual, o nome próprio. A questão se os nomes próprios, como alguns afirmaram, (28) eram originariamente, ao mesmo tempo, nomes genéricos, não se pode mais decidir com certeza; contudo os primeiros ainda não partilharam o destino dos últimos. A substância do ego negada por Hume e Mach não é a mesma que o nome. Na religião judaica, onde a ideia do patriarcado culmina na destruição do mito, o liame entre o nome e o ser permanece reconhecido através da proibição de pronunciar o nome de Deus. O mundo desencantado do judaísmo reconcilia a magia através de sua negação na ideia de Deus. A religião judaica não tolera nenhuma palavra que proporcione consolo ao desespero de qualquer mortal. Ela associa a esperança unicamente à proibição de invocar o falso como Deus, o finito como o infinito, a mentira como verdade. O penhor da salvação consiste na recusa de toda fé que se substitua a ela, o conhecimento na denúncia da ilusão. A negação, todavia, não é abstracta. A contestação indiferenciada de tudo o que é positivo, a fórmula estereotipada da nulidade, como a emprega o budismo, passa por cima da proibição de dar nomes ao absoluto, do mesmo modo que seu contrário, o panteísmo, ou sua caricatura, o cepticismo burguês. As explicações do mundo como o nada ou o todo são mitologias, e os caminhos garantidos para a redenção, práticas mágicas sublimadas. A autocomplacência do saber de antemão e a transfiguração da negatividade em redenção são formas falsas da resistência à impostura. O direito da imagem é salvo na execução fiel de sua proibição. Semelhante execução, "negação determinada", (29) não está imunizada pela soberania do conceito abstracto contra a intuição sedutora, como o está o cepticismo para o qual são nulos tanto o falso quanto o verdadeiro. A negação determinada rejeita as representações imperfeitas do absoluto, os ídolos, mas não como o rigorismo, opondo-lhes a ideia que elas não podem satisfazer. A dialéctica revela, ao contrário, toda imagem como uma forma de escrita. Ela ensina a ler em seus traços a confissão de sua falsidade, confissão essa que a priva de seu poder e o transfere para a verdade. Desse modo, a linguagem torna-se mais que um simples sistema de signos. Com o conceito da negação determinada, Hegel destacou um elemento que distingue o esclarecimento da desagregação positivista à qual ele o atribui. É verdade, porém, que ele acabou por fazer um absoluto do resultado sabido do processo total da negação: a totalidade no sistema e na história, e que, ao fazer isso, infringiu a proibição e sucumbiu ele próprio à mitologia.

Isso não ocorreu apenas à sua filosofia enquanto apoteose do pensamento em progresso, mas ao próprio esclarecimento, entendido como a sobriedade pela qual este acredita distinguir-se de Hegel e da metafísica em geral. Pois o esclarecimento é totalitário como

qualquer outro sistema. Sua inverdade não está naquilo que seus inimigos românticos sempre lhe censuraram: o método analítico, o retorno aos elementos, a decomposição pela reflexão, mas sim no facto de que para ele o processo está decidido de antemão. Quando, no procedimento matemático, o desconhecido se torna a incógnita de uma equação, ele se vê caracterizado por isso mesmo como algo de há muito conhecido, antes mesmo que se introduza qualquer valor. A natureza é, antes e depois da teoria quântica, o que deve ser apreendido matematicamente. Até mesmo aquilo que não se deixa compreender, a indissolubilidade e a irracionalidade, é cercado por teoremas matemáticos. Através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade, o esclarecimento acredita estar a salvo do retorno do mítico. Ele confunde o pensamento e a matemática. Desse modo, esta se vê por assim dizer solta, transformada na instância absoluta. "Um mundo infinito, no caso um mundo de idealidades, é concebido como um mundo cujos objectos não se tornam acessíveis ao nosso conhecimento um por um, de maneira imperfeita e como que por acaso; mas, ao contrário, um método racional, dotado de uma unidade sistemática, acaba por alcançar numa progressão infinita - todo o objecto tal como ele é em si mesmo. Na matematização galileana da natureza, a natureza *ela própria* é agora idealizada sob a égide da nova matemática, ou, para exprimi-lo de uma maneira moderna, ela se torna ela própria uma multiplicidade matemática". (30) O pensar reifica-se num processo automático e autónomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. O esclarecimento (31) pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento - a filosofia de Fichte é o seu desdobramento radical - porque ela desviaria do imperativo de comandar a práxis, que o próprio Fichte no entanto queria obedecer. O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento. Apesar da autolimitação axiomática, ele se instaura como necessário e objectivo: ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio o denomina. Mas, com essa mimese, na qual o pensamento se iguala ao mundo, o factual tornou-se agora a tal ponto a única referência, que até mesmo a negação de Deus sucumbe ao juízo sobre a metafísica. Para o positivismo que assumiu a magistratura da razão esclarecida, extravagar em mundos inteligíveis é não apenas proibido, mas é tido como um palavreado sem sentido. Ele não precisa - para sorte sua - ser ateu, porque o pensamento coisificado não pode sequer colocar a questão. De bom grado o censor positivista deixa passar o culto oficial, do mesmo modo que a arte, como um domínio particular da actividade social nada tendo a ver com o conhecimento; mas a negação que se apresenta ela própria com a pretensão de ser conhecimento, jamais. Para a mentalidade científica, o desinteresse do pensamento pela tarefa de preparar o factual, a transgressão da esfera da realidade é desvario e autodestruição, do mesmo modo que, para o feiticeiro do mundo primitivo, a transgressão do círculo mágico traçado para a invocação, e nos dois casos tomam-se providências para que a infracção do tabu acabe realmente em desgraça para o sacrílego. A dominação da natureza traça o círculo dentro do qual a *Crítica da Razão Pura* banuiu o pensamento. Kant combinou a doutrina da incessante e laboriosa progressão do pensamento ao infinito com a insistência em sua insuficiência e eterna limitação. Sua lição é um oráculo. Não há nenhum ser no mundo que a ciência não possa penetrar, mas o que pode ser penetrado pela ciência não é o ser. É o novo, segundo Kant, que o juízo filosófico visa e, no entanto, ele não conhece nada de novo, porque repete tão-somente o que a razão já colocou no objecto. Mas este pensamento, resguardado dos sonhos de um visionário nas diversas disciplinas da ciência, recebe a conta: a dominação universal da natureza volta-se contra o próprio sujeito pensante; nada sobra dele senão justamente esse *eu penso* eternamente igual que tem que poder acompanhar todas as minhas representações. Sujeito e objecto tornam-se ambos nulos. O eu abstracto, o título que dá o direito a protocolar e sistematizar, não tem diante de si outra coisa senão o material abstracto, que nenhuma outra propriedade possui além da de ser um substrato para

semelhante posse. A equação do espírito e do mundo acaba por se resolver, mas apenas com a mútua redução de seus dois lados. Na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida. O que aparece como triunfo da racionalidade objectiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado. Compreender o dado enquanto tal, descobrir nos dados não apenas suas relações espaço-temporais abstractas, com as quais se possa então agarrá-las, mas ao contrário pensá-las como a superfície, como aspectos mediatizados do conceito, que só se realizam no desdobramento de seu sentido social, histórico, humano - toda a pretensão do conhecimento é abandonada. Ela não consiste no mero perceber, classificar e calcular, mas precisamente na negação determinante de cada dado imediato. Ora, ao invés disso, o formalismo matemático, cujo instrumento é o número, a figura mais abstracta do imediato, mantém o pensamento firmemente preso à mera imediatidade. O factual tem a última palavra, o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia. Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar. Pois, em suas figuras, a mitologia reflectira a essência da ordem existente - o processo cíclico, o destino, a dominação do mundo - como a verdade e abdicara da esperança. Na pregnância da imagem mítica, bem como na clareza da fórmula científica, a eternidade do factual se vê confirmada e a mera existência expressa como o sentido que ela obstrui. O mundo como um gigantesco juízo analítico, o único sonho que restou de todos os sonhos da ciência, é da mesma espécie que o mito cósmico que associava a mudança da primavera e do outono ao rapto da Perséfone. A singularidade do evento mítico, que deve legitimar o evento factual, é ilusão. Originariamente, o rapto da deusa identificava-se imediatamente à morte da natureza. Ele se repetia em cada outono, e mesmo a repetição não era uma sequência de ocorrências separadas, mas a mesma cada vez. Com o enrijecimento da consciência do tempo, o evento foi fixado como tendo ocorrido uma única vez no passado, e tentou-se apaziguar ritualmente o medo da morte em cada novo ciclo das estações com o recurso a algo ocorrido há muito tempo. Mas a separação é impotente. Em virtude da colocação dessa ocorrência única do passado, o ciclo assume o carácter do inevitável, e o medo irradia-se desse acontecimento antigo para todos os demais como sua mera repetição. A subsunção do factual, seja sob a pré-história lendária, mítica, seja sob o formalismo matemático, o relacionamento simbólico do presente ao evento mítico no rito ou à categoria abstracta na ciência, faz com que o novo apareça como algo predeterminado, que é assim na verdade o antigo. Quem fica privado da esperança não é a existência, mas o saber que no símbolo figurativo ou matemático se apropria da existência enquanto esquema e a perpetua como tal.

No mundo esclarecido, a mitologia invadiu a esfera profana. A existência expurgada dos demónios e de seus descendentes conceituais assume em sua pura naturalidade o carácter numinoso que o mundo de outrora atribuía aos demónios. Sob o título dos factos brutos, a injustiça social da qual esses provêm é sacramentada hoje em dia como algo eternamente intangível e isso com a mesma segurança com que o curandeiro se fazia sacrossanto sob a protecção de seus deuses. O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objectos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das reacções e funções convencionais que se esperam dele como algo objectivo. O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas. O aparelho económico, antes mesmo do planejamento total, já provê espontaneamente as mercadorias dos valores que decidem sobre o comportamento dos homens. A partir do momento em que as mercadorias, com o fim do livre intercâmbio, perderam todas suas qualidades económicas

salvo seu carácter de fetiche, este se espalhou como uma paralisia sobre a vida da sociedade em todos os seus aspectos. As inúmeras agências da produção em massa e da cultura por ela criada servem para inculcar no indivíduo os comportamentos normalizados como os únicos naturais, decentes, racionais. De agora em diante, ele só se determina como coisa, como elemento estatístico, como *success or failure*. (32) Seu padrão é a autoconservação, a assemelhação bem ou mal sucedida à objectividade da sua função e aos modelos colocados para ela. Tudo o mais, Ideia e criminalidade, experimenta a força da colectividade que tudo vigia, da sala de aula ao sindicato. Contudo, mesmo essa colectividade ameaçadora pertence tão-somente à superfície ilusória, sob a qual se abrigam as potências que a manipulam como algo de violento. A brutalidade com que enquadra o indivíduo é tão pouco representativa da verdadeira qualidade dos homens quanto o valor o é dos objectos de uso. A figura demoniacamente distorcida, que as coisas e os homens assumiram sob a luz do conhecimento isento de preconceitos, remete de volta à dominação, ao princípio que já operava a especificação do mana nos espíritos e divindades e fascinava o olhar nas fantasmagorias dos feiticeiros e curandeiros. A fatalidade com que os tempos pré-históricos sancionavam a morte ininteligível passa a caracterizar a realidade integralmente inteligível. O pânico meridiano com que os homens de repente se deram conta da natureza como totalidade encontrou sua correspondência no pânico que hoje está pronto a irromper a qualquer instante: os homens aguardam que este mundo sem saída seja incendiado por uma totalidade que eles próprios constituem e sobre a qual nada podem.

O horror mítico do esclarecimento tem por objecto o mito. Ele não o descobre meramente em conceitos e palavras não aclarados, como presume a crítica da linguagem, mas em toda manifestação humana que não se situe no quadro teleológico da autoconservação. A frase de Spinoza: "Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum" (33) contém a verdadeira máxima de toda a civilização ocidental, onde vêm se aquietar as diferenças religiosas e filosóficas da burguesia. O eu que, após o extermínio metódico de todos os vestígios naturais como algo de mitológico, não queria mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural, constituiu, sublimado num sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, a instância legisladora da acção. Segundo o juízo do esclarecimento, bem como o do protestantismo, quem se abandona imediatamente à vida sem relação racional com a autoconservação regride à pré-história. O instinto enquanto tal seria tão mítico quanto a superstição; servir a um Deus não postulado pelo eu, tão insano quanto o alcoolismo. O progresso reservou a mesma sorte tanto para a adoração quanto para a queda no ser natural imediato: ele amaldiçoou do mesmo modo aquele que, esquecido de si, se abandona tanto ao pensamento quanto ao prazer. O trabalho social de todo indivíduo está mediatizado pelo princípio do eu na economia burguesa; a um ele deve restituir o capital aumentado, a outro a força para um excedente de trabalho. Mas quanto mais o processo da autoconservação é assegurado pela divisão burguesa do trabalho, tanto mais ele força a auto-alienação dos indivíduos, que têm que se formar no corpo e na alma segundo a aparelhagem técnica. Mas isso, mais uma vez, é levado em conta pelo pensamento esclarecido: aparentemente, o próprio sujeito transcendental do conhecimento acaba por ser suprimido como a última reminiscência da subjectividade e é substituído pelo trabalho tanto mais suave dos mecanismos automáticos de controle. A subjectividade volatilizou-se na lógica de regras de jogo pretensamente indeterminadas, a fim de dispor de uma maneira ainda mais desembaraçada. O positivismo - que afinal não recuou nem mesmo diante do pensamento, essa quimera tecida pelo cérebro no sentido mais liberal do termo (34) - eliminou a última instância intermediária entre a acção individual e a norma social. O processo técnico, no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, está livre da plurivocidade do pensamento mítico bem como de toda significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem económica que a

tudo engloba. Ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos. Rigidamente funcionalizada, ela é tão fatal quanto a manipulação calculada com exactidão na produção material e cujos resultados para os homens escapam a todo cálculo. Cumpru-se afinal sua velha ambição de ser um órgão puro dos fins. A exclusividade das leis lógicas tem origem nessa univocidade da função, em última análise no carácter coercitivo da autoconservação. Esta culmina sempre na escolha entre a sobrevivência ou a morte, escolha essa na qual se pode perceber ainda um reflexo no princípio de que, entre duas proposições contraditórias, só uma pode ser verdadeira e só uma falsa. O formalismo desse princípio e de toda a lógica, que é o modo como ele se estabelece, deriva da opacidade e do entrelaçamento de interesses numa sociedade na qual só por acaso coincidem a conservação das formas e a dos indivíduos. A expulsão do pensamento da lógica ratifica na sala de aula a coisificação do homem na fábrica e no escritório. Assim, o tabu estende-se ao próprio poder de impor tabus, o esclarecimento ao espírito em que ele próprio consiste. Mas, desse modo, a natureza enquanto verdadeira autoconservação é atçada pelo processo que prometia exorcizá-la, tanto no indivíduo quanto no destino colectivo da crise e da guerra. Se a única norma que resta para a teoria é o ideal da ciência unificada, então a práxis tem que sucumbir ao processo irreprimível da história universal. O eu integralmente capturado pela civilização se reduz a um elemento dessa inumanidade, à qual a civilização desde o início procurou escapar. Concretiza-se assim o mais antigo medo, o medo da perda do próprio nome. Para a civilização, a vida no estado natural puro, a vida animal e vegetativa, constituía o perigo absoluto. Um após o outro, os comportamentos mimético, mítico e metafísico foram considerados como eras superadas, de tal sorte que a ideia de recair neles estava associada ao pavor de que o eu revertesse à mera natureza, da qual havia se alienado com esforço indizível e que por isso mesmo infundia nele indizível terror. A lembrança viva dos tempos pretéritos - do nomadismo e, com muito mais razão, dos estágios propriamente pré-patriarcais - fora extirpada da consciência dos homens ao longo dos milénios com as penas mais terríveis. O espírito esclarecido substituiu a roda e o fogo pelo estigma que imprimiu em toda irracionalidade, já que esta leva à ruína. O hedonismo era moderado, os extremos não lhe eram menos odiosos do que para Aristóteles. O ideal burguês da naturalidade não visa a natureza amorfa, mas a virtude do meio. A promiscuidade e a ascese, a abundância e a fome são, apesar de opostas, imediatamente idênticas enquanto potências da dissolução. Ao subordinar a vida inteira às exigências de sua conservação, a minoria que detém o poder garante, justamente com sua própria segurança, a perpetuação do todo. De Homero aos tempos modernos, o espírito dominante quer navegar entre a Cila da regressão à simples reprodução e a Caribde da satisfação desenfreada; ele sempre desconfiou de qualquer outra estrela-guia que não fosse a do mal menor. Os neopagãos e belicistas alemães querem liberar de novo o prazer. Mas como o prazer, sob a pressão milenar do trabalho, aprendeu a se odiar, ele permanece, na emancipação totalitária, vulgar e mutilado, em virtude de seu autodesprezo. Ele permanece preso à autoconservação, para a qual o educara a razão entrementes deposta. Nos momentos decisivos da civilização ocidental, da transição para a religião olímpica ao renascimento, à reforma e ao ateísmo burguês, todas as vezes que novos povos e camadas sociais recalçavam o mito, de maneira mais decidida, o medo da natureza não compreendida e ameaçadora - consequência da sua própria materialização e objectivação - era degradado em superstição animista, e a dominação da natureza interna e externa tornava-se o fim absoluto da vida. Quando afinal a autoconservação se automatiza, a razão é abandonada por aqueles que assumiram sua herança a título de organizadores da produção e agora a temem nos deserdados. A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol

da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a afastar-se do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação.

Esse entrelaçamento de mito, dominação e trabalho está conservado em uma das narrativas de Homero. O duodécimo canto da Odisseia relata o encontro com as Sereias. A sedução que exercem é a de se deixar perder no que passou. Mas o herói a quem se destina a sedução emancipou-se com o sofrimento. Nos perigos mortais que teve de arrostar, foi dando têmpera à unidade de sua própria vida e à identidade da pessoa. Assim como a água, a terra e o ar, assim também separam-se para ele os domínios do tempo. Para ele, a preia-mar do que já foi recuou da rocha do presente, e as nuvens do futuro estão acampadas no horizonte. O que Ulisses deixou para trás entra no mundo das sombras: o eu ainda está tão próximo do mito de outrora, de cujo seio se arrancou, que o próprio passado por ele vivido se transforma para ele num outrora mítico. É através de uma ordenação fixa do tempo que ele procura fazer face a isso. O esquema tripartido deve liberar o instante presente do poder do passado, desterrando-o para trás do limite absoluto do irrecuperável e colocando-o à disposição do agora como um saber praticável. A ânsia de salvar o passado como algo de vivo, em vez de utilizá-lo como material para o progresso, só se acalmava na arte, à qual pertence a própria História como descrição da vida passada. Enquanto a arte renunciar a ser aceita como conhecimento, isolando-se assim da práxis, ela será tolerada, como o prazer, pela práxis social. Mas o canto das Sereias ainda não foi reduzido à impotência da arte. Elas sabem "tudo o que jamais ocorreu sobre a terra tão fértil", (35) sobretudo os acontecimentos de que participara o próprio Ulisses e "o quanto sofreram os filhos de Argos e os troianos por vontade dos Deuses". (36) Ao conjurar imediatamente o passado recente, elas ameaçam com a promessa irresistível do prazer - que é a maneira como seu canto é percebido - a ordem patriarcal, que só restitui a vida de cada um em troca de sua plena medida de tempo. Quem se deixa atrair por suas ilusões está condenado à perdição, quando só uma contínua presença de espírito consegue arrancar um meio de vida à natureza. Se as sereias nada ignoram do que aconteceu, o preço que cobram por esse conhecimento é o futuro, e a promessa do alegre retorno é o embuste com que o passado captura o saudoso. Ulisses foi alertado por Circe, a divindade da reconversão ao estado animal, à qual resistira e que, em troca disso, fortaleceu-o para resistir a outras potências da dissolução. Mas a sedução das Sereias permanece mais poderosa. Ninguém que ouve sua canção pode escapar a ela. A humanidade teve que se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o carácter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é de certa forma a repetição disso. O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases, e a tentação de perdê-lo jamais deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo. A embriaguez narcótica, que expia com um sono parecido à morte a euforia na qual o eu está suspenso, é uma das mais antigas cerimónias sociais mediadoras entre a autoconservação e a autodestruição, uma tentativa do eu de sobreviver a si mesmo. O medo de perder o eu e o de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização. O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder. O pensamento de Ulisses, igualmente hostil à sua própria morte e à sua própria felicidade, sabe disso. Ele conhece apenas duas possibilidades de escapar. Uma é a que ele prescreve aos companheiros. Ele tapa seus ouvidos com cera e obriga-os a remar com todas as forças de seus músculos. Quem quiser vencer a provação não deve prestar ouvidos ao chamado sedutor do irrecuperável e só o conseguirá se conseguir não ouvi-lo. Disso a civilização sempre cuidou. Alertas e concentrados, os trabalhadores têm que olhar para frente e esquecer o que foi posto de lado. A tendência que impele à distração, eles têm que se encarniçar em

sublimá-la num esforço suplementar. É assim que se tornam práticos. A outra possibilidade é a escolhida pelo próprio Ulisses, o senhor de terras que faz os outros trabalharem para ele. Ele escuta, mas amarrado impotente ao mastro, e quanto maior se torna a sedução, tanto mais fortemente ele se deixa atar, exactamente como, muito depois, os burgueses, que recusavam a si mesmos a felicidade com tanto maior obstinação quanto mais acessível ela se tornava com o aumento de seu poderio. O que ele escuta não tem consequências para ele, a única coisa que consegue fazer é acenar com a cabeça para que o desatem; mas é tarde demais, os companheiros - que nada escutam - só sabem do perigo da canção, não de sua beleza - e o deixam no mastro para salvar a ele e a si mesmos. Eles reproduzem a vida do opressor juntamente com a própria vida, e aquele não consegue mais escapar a seu papel social. Os laços com que irrevogavelmente se atou à práxis mantêm ao mesmo tempo as Sereias afastadas da práxis: sua sedução transforma-se, neutralizada num mero objecto da contemplação, em arte. Amarrado, Ulisses assiste a um concerto, a escutar imóvel como os futuros frequentadores de concertos, e seu brado de libertação cheio de entusiasmo já ecoa como um aplauso. Assim a fruição artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico. A epopeia já contém a teoria correcta. O património cultural está em exacta correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação social da natureza.

As medidas tomadas por Ulisses quando seu navio se aproxima das Sereias pressagiam alegoricamente a dialéctica do esclarecimento. Assim como a substituibilidade é a medida da dominação e o mais poderoso é aquele que pode se fazer substituir na maioria das funções, assim também a substituibilidade é o veículo do progresso e, ao mesmo tempo, da regressão. Na situação dada, estar excluído do trabalho também significa mutilação, tanto para os desempregados, quanto para os que estão no pólo social oposto. Os chefes, que não precisam mais se ocupar da vida, não têm mais outra experiência dela senão como substrato e deixam-se empedernir integralmente no eu que comanda. O primitivo só tinha experiência da coisa natural como objecto fugidio do desejo, "mas o senhor, que interpôs o servo entre a coisa e ele próprio, só se prende à dependência da coisa e desfruta-a em sua pureza; o aspecto da independência, porém, abandona-o ao servo que a trabalha". (37) Ulisses é substituído no trabalho. Assim como não pode ceder à tentação de se abandonar, assim também acaba por renunciar enquanto proprietário a participar do trabalho e, por fim, até mesmo a dirigi-lo, enquanto os companheiros, apesar de toda proximidade às coisas, não podem desfrutar do trabalho porque este se efectua sob coacção, desesperadamente, com os sentidos fechados à força. O servo permanece subjugado no corpo e na alma, o senhor regride. Nenhuma dominação conseguiu ainda evitar pagar esse preço, e a aparência cíclica da história em seu progresso também se explica por semelhante enfraquecimento, que é o equivalente do poderio. A humanidade, cujas habilidades e conhecimentos se diferenciam com a divisão do trabalho, é ao mesmo tempo forçada a regredir a estágios antropologicamente mais primitivos, pois a persistência da dominação determina, com a facilitação técnica da existência, a fixação do instinto através de uma repressão mais forte. A fantasia atrofia-se. A desgraça não está em que os indivíduos tenham se atrasado relativamente à sociedade ou à sua produção material. Quando o desenvolvimento da máquina já se converteu em desenvolvimento da maquinaria da dominação - de tal sorte que as tendências técnica e social, entrelaçadas desde sempre, convergem no apoderamento total dos homens - os atrasados não representam meramente a inverdade. Por outro lado, a adaptação ao poder do progresso envolve o progresso do poder, levando sempre de novo àquelas formações recessivas que mostram que não é o malogro do progresso, mas exactamente o progresso bem-sucedido que é culpado de seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão.

Esta não se limita à experiência do mundo sensível, que está ligada à proximidade das coisas mesmas, mas afecta ao mesmo tempo o intelecto autocrático, que se separa da experiência sensível para submetê-la. A unificação da função intelectual, graças à qual se efectua a dominação dos sentidos, a resignação do pensamento em vista da produção da unanimidade, significa o empobrecimento do pensamento bem como da experiência: a separação dos dois domínios prejudica a ambos. A limitação do pensamento à organização e à administração, praticada pelos governantes desde o astucioso Ulisses até os ingénuos directores-gerais, inclui também a limitação que acomete os grandes tão logo não se trate mais apenas da manipulação dos pequenos. O espírito torna-se de facto o aparelho da dominação e do autodomínio, como sempre havia suposto erroneamente a filosofia burguesa. Os ouvidos moucos, que é o que sobrou aos dóceis proletários desde os tempos míticos, não superam em nada a imobilidade do senhor. É da imaturidade dos dominados que se nutre a hipermaturidade da sociedade. Quanto mais complicada e mais refinada a aparelhagem social, económica e científica, para cujo manejo o corpo já há muito foi ajustado pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz. Graças aos modos de trabalho racionalizados, a eliminação das qualidades e sua conversão em funções transferem-se da ciência para o mundo da experiência dos povos e tende a assemelhá-lo de novo ao mundo dos anfíbios. A regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos: a nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas superadas. Pela mediação da sociedade total, que engloba todas as relações e emoções, os homens se reconvertem exactamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na colectividade governada pela força. Os remadores que não podem se falar estão atrelados a um compasso, assim como o trabalhador moderno na fábrica, no cinema e no colectivo. São as condições concretas do trabalho na sociedade que forçam o conformismo e não as influências conscientes, as quais por acréscimo embruteceriam e afastariam da verdade os homens oprimidos. A impotência dos trabalhadores não é mero pretexto dos dominantes, mas a consequência lógica da sociedade industrial, na qual o fado antigo acabou por se transformar no esforço de a ele escapar.

Essa necessidade lógica, porém, não é definitiva. Ela permanece presa à dominação, como seu reflexo e seu instrumento ao mesmo tempo. Por isso, sua verdade é tão questionável quanto sua evidência inevitável. É verdade que o pensamento sempre bastou para designar concretamente seu próprio carácter questionável. Ele é o servo que o senhor não pode deter a seu bel-prazer. Ao se reificar na lei e na organização, quando os homens se tornaram sedentários e, depois, na economia mercantil, a dominação teve que limitar-se. O instrumento ganha autonomia: a instância mediadora do espírito, independentemente da vontade dos dirigentes, suaviza o carácter imediato da injustiça económica. Os instrumentos da dominação destinados a alcançar a todos - a linguagem, as armas e por fim as máquinas - devem se deixar alcançar por todos. É assim que o aspecto da racionalidade se impõe na dominação como um aspecto que é também distinto dela. A objectividade do meio, que o torna universalmente disponível, sua "objectividade" para todos, já implica a crítica da dominação da qual o pensamento surgiu, como um de seus meios. No trajecto da mitologia à logística, o pensamento perdeu o elemento da reflexão sobre si mesmo, e hoje a maquinaria mutila os homens, mesmo quando os alimenta. Sob a forma das máquinas, porém, a *ratio* alienada move-se em direcção a uma sociedade que reconcilia o pensamento solidificado, enquanto aparelhagem material e aparelhagem intelectual, com o ser vivo liberado e o relaciona com a própria sociedade como seu sujeito real. A origem particular do pensamento e sua perspectiva universal foram sempre inseparáveis. Hoje, com a metamorfose que transformou o mundo em indústria, a perspectiva do universal, a realização social do

pensamento, abriu-se tão amplamente que, por causa dela, o pensamento é negado pelos próprios dominadores como mera ideologia. A expressão que trai a má-consciência das cliques, nas quais acaba por encarnar a necessidade económica, é o facto de que suas revelações - das intuições do chefe à visão dinâmica do mundo - não reconhecem mais, em decidida oposição à apologética burguesa anterior, os próprios crimes como consequências necessárias de sistemas de leis. As mentiras mitológicas da missão e do destino que elas mobilizam em seu lugar nem sequer chegam a dizer uma total inverdade: não eram mais as leis objectivas do mercado que imperavam nas acções dos empresários e impeliam à catástrofe. Antes pelo contrário, a decisão consciente dos directores gerais, como resultante tão fatal quanto os mais cegos mecanismos de preços, leva a efeito a velha lei do valor e assim cumpre o destino do capitalismo. Os próprios dominadores não acreditam em nenhuma necessidade objectiva, mesmo que às vezes dêem esse nome a suas maquinações. Eles se arvoram em engenheiros da história universal. Só os dominados aceitam como necessidade intangível o processo que, a cada decreto elevando o nível de vida, aumenta o grau de sua impotência. Agora que uma parte mínima do tempo de trabalho à disposição dos donos da sociedade é suficiente para assegurar a subsistência daqueles que ainda se fazem necessários para o manejo das máquinas, o resto supérfluo, a massa imensa da população, é adestrado como uma guarda suplementar do sistema, a serviço de seus planos grandiosos para o presente e o futuro. Eles são sustentados como um exército dos desempregados. Rebaixados ao nível de simples objectos do sistema administrativo, que preforma todos os estores da vida moderna, inclusive a linguagem e a percepção, sua degradação reflecte para eles a necessidade objectiva contra a qual se crêem impotentes. Na medida em que cresce a capacidade de eliminar duradouramente toda miséria, cresce também desmesuradamente a miséria enquanto antítese da potência e da impotência. Nenhum indivíduo é capaz de penetrar a floresta de cliques e instituições que, dos mais altos níveis de comando da economia até às últimas gangues profissionais, zelam pela permanência ilimitada do *status quo*. Perante um líder sindical, para não falar do director da fábrica, o proletário que por acaso se faça notar não passará de um número a mais, enquanto que o líder deve por sua vez tremer diante da possibilidade de sua própria liquidação.

O absurdo desta situação, em que o poder do sistema sobre os homens cresce na mesma medida em que os subtrai ao poder da natureza, denuncia como obsoleta a razão da sociedade racional. Sua necessidade não é menos aparente do que a liberdade dos empresários, que acaba por revelar sua natureza compulsiva nas lutas e acordos a que não conseguem escapar. Essa aparência, na qual se perde a humanidade inteiramente esclarecida, não pode ser dissipada pelo pensamento que tem de escolher, enquanto órgão da dominação, entre o comando e a obediência. Incapaz de escapar ao envolvimento que o mantém preso à pré-história, ele consegue no entanto reconhecer na lógica da alternativa, da consequência e da antinomia, com a qual se emancipou radicalmente da natureza, a própria natureza, irreconciliada e alienada de si mesma. O pensamento, cujos mecanismos de compulsão reflectem e prolongam a natureza, também se reflecte a si mesmo, em virtude justamente de sua consequência inelutável, como a própria natureza esquecida de si mesma, como mecanismo de compulsão. É verdade que a representação é só um instrumento. Pensando, os homens distanciam-se da natureza a fim de torná-la presente (38) de modo a ser dominada. Semelhante à coisa, à ferramenta material - que pegamos e conservamos em diferentes situações como a mesma, destacando assim o mundo como o caótico, multifário, disparatado do conhecido, uno, idêntico - o conceito é a ferramenta ideal que se encaixa nas coisas pelo lado por onde se pode pegá-las. Pois o pensamento se torna ilusório sempre que tenta renegar sua função separadora, de distanciamento e objectivação. Toda união mística permanece um logro, o vestígio impotentemente introvertido da revolução malbaratada. Mas enquanto o esclarecimento prova que estava com a razão contra toda hipostasiação da utopia e

proclama impassível a dominação sob a forma da desunião, a ruptura entre o sujeito e o objecto que ele proíbe recobrir, torna-se, ela própria, o índice da inverdade dessa ruptura e o índice da verdade. A condenação da superstição significa sempre, ao mesmo tempo, o progresso da dominação e o seu desnudamento. O esclarecimento é mais que esclarecimento: natureza que se torna perceptível em sua alienação. No autoconhecimento do espírito como natureza em desunião consigo mesma, a natureza se chama a si mesma como antigamente, mas não mais imediatamente com seu nome presumido, que significa onipotência, isto é, como "mana", mas como algo de cego, mutilado. A dominação da natureza, sem o que o espírito não existe, consiste em sucumbir à natureza. Graças à resignação com que se confessa como dominação e se retrata na natureza, o espírito perde a pretensão senhorial que justamente o escraviza à natureza. Se é verdade que a humanidade na fuga da necessidade, no progresso e na civilização, não consegue se deter sem abandonar o próprio conhecimento, pelo menos ela não mais toma por garantias da liberdade vindoura os baluartes que levanta contra a necessidade, a saber, as instituições, as práticas da dominação que sempre constituíram o revide sobre a sociedade da submissão da natureza. Todo progresso da civilização tem renovado, ao mesmo tempo, a dominação e a perspectiva de seu abrandamento. Contudo, enquanto a história real se teceu a partir de um sofrimento real, que de modo algum diminui proporcionalmente ao crescimento dos meios para sua eliminação, a concretização desta perspectiva depende do conceito. Pois ele é não somente, enquanto ciência, um instrumento que serve para distanciar os homens da natureza, mas é também, enquanto tomada de consciência do próprio pensamento que, sob a forma da ciência, permanece preso à evolução cega da economia, um instrumento que permite medir a distância perpetuadora da injustiça. Graças a essa consciência da natureza no sujeito, que encerra a verdade ignorada de toda cultura, o esclarecimento se opõe à dominação em geral, e o apelo a pôr fim ao esclarecimento também ressoou nos tempos de Vanini, menos por medo da ciência exacta do que por ódio ao pensamento indisciplinado, que escapa à órbita da natureza confessando-se como o próprio tremor da natureza diante de si mesma. Os sacerdotes sempre vingaram o mana no esclarecedor que conciliava o mana assustando-se com o susto que trazia o seu nome, e na *hybris* os áugures do esclarecimento se punham de acordo com os sacerdotes. Muito antes de Turgot e d' Alembert, a forma burguesa do esclarecimento já se perdera em seu aspecto positivista. Ele jamais foi imune à tentação de confundir a liberdade com a busca da autoconservação. A suspensão do conceito - não importa se isso ocorreu em nome do progresso ou da cultura, que há muito já haviam se coligado contra a verdade - abriu caminho à mentira. Esta encontrava lugar num mundo que se contentava em verificar sentenças protocolares e conservava o pensamento - degradado em obra dos grandes pensadores - como uma espécie de *slogan* antiquado, do qual não se pode mais distinguir a verdade neutralizada como património cultural.

Reconhecer, porém, a presença da dominação dentro do próprio pensamento como natureza não reconciliada seria um meio de afrouxar essa necessidade que o próprio socialismo veio a confirmar precipitadamente como algo de eterno, fazendo assim uma concessão ao *common sense* reaccionário. Ao fazer da necessidade, para todo o sempre, a base e ao depravar o espírito de maneira tipicamente idealista como o ápice, ele se agarrou com excessiva rigidez à herança da filosofia burguesa. Assim, a relação da necessidade com o reino da liberdade permaneceria meramente quantitativa, mecânica, e a natureza - colocada como algo inteiramente alheio e estranho, como ocorre na primeira mitologia - tornar-se-ia totalitária e absorveria a liberdade juntamente com o socialismo. Com o abandono do pensamento - que, em sua figura coisificada como matemática, máquina, organização, se vinga dos homens dele esquecidos - o esclarecimento abdicou de sua própria realização. Ao disciplinar tudo o que é único e individual, ele permitiu que o todo não-compreendido se voltasse, enquanto dominação das coisas, contra o ser e a

consciência dos homens. Mas uma verdadeira práxis revolucionária depende da intransigência da teoria em face da inconsciência com que a sociedade deixa que o pensamento se enrijeça. Não são as condições materiais da satisfação nem a técnica deixada à solta enquanto tal, que a colocam em questão. Isso é o que afirmam os sociólogos, que estão de novo a meditar sobre um antídoto, ainda que de natureza colectivista, a fim de dominar o antídoto. (39) A culpa é da ofuscação em que está mergulhada a sociedade. O mítico respeito científico dos povos pelo dado, que eles no entanto estão continuamente a criar, acaba por se tornar ele próprio um facto positivo, a fortaleza diante da qual a imaginação revolucionária se envergonha de si mesma como utopismo e degenera numa confiança dócil na tendência objectiva da história. Enquanto órgão de semelhante adaptação, enquanto mera construção de meios, o esclarecimento é tão destrutivo como o acusam seus inimigos românticos. Ele só se reencontrará consigo mesmo quando renunciar ao último acordo com esses inimigos e tiver a ousadia de superar o falso absoluto que é o princípio da dominação cega. O espírito dessa teoria intransigente seria capaz de inverter a direcção do espírito do progresso impiedoso, ainda que este estivesse em vias de atingir sua meta. Seu arauto, Bacon, sonhou com as inúmeras coisas "que os reis com todos os seus tesouros não podem comprar, sobre as quais seu comando não impera, das quais seus espias e informantes nenhuma notícia trazem". Como ele desejava, elas couberam aos burgueses, os herdeiros esclarecidos do rei. Multiplicando o poder pela mediação do mercado, a economia burguesa também multiplicou seus objectos e suas forças a tal ponto que para sua administração não só não precisa mais dos reis como também dos burgueses: agora ela só precisa de todos. Eles aprendem com o poder das coisas a, afinal, dispensar o poder. O esclarecimento se consoma e se supera quando os fins práticos mais próximos se revelam como o objectivo mais distante finalmente atingido, e os países, "dos quais seus espias e informantes nenhuma notícia trazem", a saber, a natureza ignorada pela ciência dominadora, são recordados como os países da origem. Hoje, quando a utopia baconiana de "imperar na prática sobre a natureza" se realizou numa escala telúrica, tornou-se manifesta a essência da coacção que ele atribuía à natureza não dominada. Era a própria dominação. É à sua dissolução que pode agora proceder o saber em que Bacon vê a "superioridade dos homens". Mas, em face dessa possibilidade, o esclarecimento se converte, a serviço do presente, na total mistificação das massas.

Notas do capítulo "O Conceito de Esclarecimento "

1. Voltaire, *Lettres philosophiques XI, Oeuvres complètes*. Ed. Garnier. Paris, 1879. Vol. XXII, p. 118. .
2. Bacon, *In Parisse of Knowledge. Miscellaneous Tracts upon Human Philosophy. The Works of Francis Bacon*. Ed. Basil Montagu. Londres, 1825. Vol. I, pp. 254 sg.
3. Cf. Bacon, *Novum Organum, op. cit.* vol. XIV, p. 31.
4. Bacon, *Valerius Terminus: Of the Interpretation of Nature. Miscelaneous Tracts, op. cit.* Vol. I, p. 281.
5. Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Werke*. Vol. II. pp. 410 sg.
6. Xenófanés, Montaigne, Hume, Feuerbach e Salomon Reinach estão de acordo nesse ponto. Quanto a Reinach, cf. *Orpheus* (trad. de F. Simmons). Londres e Nova York, 1909, pp. 6 sg.
7. Bacon, *De augmentis scientiarum, op. cit.* Vol. VIII, p. 152.
8. *Les Soirées de Saint-Petersbourg. 5ieme entretien. Oeuvres complètes* Lyon, 1891. Vol. IV, p. 256.
9. Bacon, *Advancement of Learning, op. cit.* Vol. II, p. 126.
10. *Génesis* I, 26.
11. Arquíloco, frag. 87. Citado por Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Vol. II, 1ª secção. Leipzig. 1911, p. 18.
12. Sólon, frag. 13. 25 sg., *ibid.*, p. 20.
13. Cf. p. ex. Robert H. Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, Nova York, 1940, pp. 344 sgg.
14. Cf. Freud, *Totem und Tabu. Gesamtheite werke* Vol. IX. pp. 106 sgg.
15. *Ibid.*, p. 110.
16. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, op. cit.*, p. 424.
17. Cf. W. Kirfel, *Geschichte Indiens*, em: *Propyläenweltgeschichte*. Vol. III, pp. 261 sg., e G. Glotz, *Histoire Grécque*. Vol. I, em: *Histoire Ancienne*. Paris, 1938, pp. 137 sg.

18. G. Glotz, *op. cit.*, p. 140.
19. Cf. Kurt Eckermann, *Jahrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie*. Halle, 1845. Vol. I, p. 241. e O. Kern, *Die Religion der Griechen*. Berlin, 1926. Vol. I. pp. 181 sg.
20. Hubert e Mauss descrevem da seguinte maneira o conteúdo ideacional da "simpatia", da mimese: "L'un est le tout, tout est dans l'un, la nature triomphe de la nature." ("O uno é o todo, tudo está no uno, a natureza triunfa sobre a natureza.") H. Hubert e M. Mauss, *Théorie générale de la Magie*, em: *L'Année Sociologique*, 1902-3, p. 100.
21. Cf. Westermack, *Ursprung der Moralbegriffe*. Leipzig, 1913. Vol. I. p. 402.
22. Cf. Platão, o décimo livro da *República*.
23. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. Fünfter Hauptabschnitt. *Werke*. Erste Abteilung. Vol. II, p. 623.
24. *Ibid.*, p. 626.
25. Cf. E. Durkheim, *De quelques formes primitives de classification*. *L'Année Sociologique*. Vol. IV, 1903. pp. 66 sg.
26. G. Vico, *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* (trad. alemã de Auerbach) .München, 1924, p. 397.
27. "Nossas idéias vagas de acaso e de quintessência são pálidos remanescentes dessa noção muito mais rica", Hubert e Mauss, *op. cit.*, p. 118.
28. Cf. Tönnies, *Philosophische Terminologie*, em: *Psychologisch-Soziologische Ansicht*. Leipzig, 1908, p. 31.
29. Hegel, *op. cit.*, p. 65.
30. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, em: *Philosophia*. Belgrado, 1936, pp. 95 sg.
31. Cf. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*. Vol. II, § 356. *Werke*. Ed. Deussen. Vol. V, p. 671.
32. Sucesso ou fracasso. (N. T.)
33. "O esforço para se conservar a si mesmo é o primeiro e único fundamento da virtude", *Ethica*, pars IV. Propos. XXII. Coroll.
34. *Hirngespinnst* = quimera, fantasia; literalmente; tecido, teia (*Gespinnst*) do cérebro (*Hirn*). (N. T.)
35. *Odisseia*, XII. 191.
36. *Ibid.*, XII, 189-90.
37. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 146.
38. *Vor sich hinstellen* = colocar à sua frente. Os autores jogam com o significado de *Vorstellung* = representação, que é uma expressão formada de *Stellung* = posição, colocação e *vor* = à frente. (N. T.)
39. "The supreme question which confronts our generation today - the question to which all other problems are merely corollaries - is whether technology can be brought under control... Nobody can be sure of the formula by which this end can be achieved... We must draw on all the resources to which access can be had...".
- ["A questão suprema que nossa geração enfrenta actualmente - a questão da qual todos os outros problemas são meros corolários - é se a tecnologia pode ser colocada sob controle... Ninguém tem certeza de saber a fórmula pela qual esse objectivo pode ser alcançado... Temos que nos valer de todos os recursos a que se possa ter acesso..."] (*The Rockefeller Foundation. A Review for 1943*. Nova York, 1944, pp. 33 sg.).

EXCURSO I

Ulisses ou Mito e Esclarecimento

Assim como o episódio das sereias mostra o entrelaçamento do mito e do trabalho racional, assim também a *Odisseia* em seu todo dá testemunho da dialéctica do esclarecimento. Sobretudo em seus elementos mais antigos, a epopeia mostra-se ligada ao mito: as aventuras têm origem na tradição popular. Mas, ao se apoderar dos mitos, ao "organizá-los", o espírito homérico entra em contradição com eles. A assimilação habitual da epopeia ao mito - que a moderna filologia clássica, aliás, desfez - mostra-se à crítica filosófica como uma perfeita ilusão. São dois conceitos distintos, que marcam duas fases de um processo histórico nos pontos de sutura da própria narrativa homérica. O discurso homérico produz a universidade da linguagem, se já não a pressupõe. Ele dissolve a ordem hierárquica da sociedade pela forma exotérica de sua exposição, mesmo e justamente onde ele a glorifica. Cantar a ira de Aquiles e as aventuras de Ulisses já é uma

estilização nostálgica daquilo que não se deixa mais cantar, e o herói das aventuras revela-se precisamente como um protótipo do indivíduo burguês, cujo conceito tem origem naquela auto-afirmação unitária que encontra seu modelo mais antigo no herói errante. Na epopeia, que é o oposto histórico-filosófico do romance, acabam por surgir traços que a assemelham ao romance, e o cosmo venerável do mundo homérico pleno de sentido revela-se como obra da razão ordenadora, que destrói o mito graças precisamente à ordem racional na qual ela o reflecte.

O discernimento do elemento esclarecedor burguês em Homero foi enfatizado pelos intérpretes da antiguidade ligados ao romantismo tardio alemão e que seguiam os primeiros escritos de Nietzsche. Nietzsche conhecia como poucos, desde Hegel, a dialéctica do esclarecimento. Foi ele que formulou sua relação contraditória com a dominação. É preciso "levar o esclarecimento ao povo, para que os padres se tornem todos padres cheios de má consciência - é preciso fazer a mesma coisa com o Estado. Eis a tarefa do esclarecimento: tornar, para os príncipes e estadistas, todo seu procedimento uma mentira deliberada. .." (1) Por outro lado, o esclarecimento sempre foi um meio dos "grandes virtuosos na arte de governar (Confúcio na China, o Imperium Romanum, Napoleão, o papado na época em que se voltara para o poder e não apenas para o mundo) ... A maneira pela qual as massas se enganam acerca desse ponto, por exemplo em toda democracia, é extremamente valiosa: o apequenamento e a governabilidade dos homens são buscados como 'progresso'!" (2) Quando essa duplicidade do esclarecimento se destaca como um motivo histórico fundamental, seu conceito como pensamento progressivo é estendido até o início da história tradicional. Todavia, a relação de Nietzsche com o esclarecimento, e portanto com Homero, permanecia ela própria contraditória. Assim ele enxergava no esclarecimento tanto o movimento universal do espírito soberano, do qual se sentia o realizador último, quanto a potência hostil à vida, "nihilista". Em seus seguidores pré-fascistas, porém, apenas o segundo aspecto se conservou e se perverteu em ideologia. Esta ideologia torna-se a cega exaltação da vida cega, à qual se entrega a mesma prática pela qual tudo o que é vivo é oprimido. Isso está claramente expresso na posição dos intelectuais fascistas em face de Homero. Eles farejam na descrição homérica das relações feudais um elemento democrático, classificam o poema como uma obra de marinheiros e negociantes e rejeitam a epopeia jónica como um discurso demasiado racional e uma comunicação demasiado corrente. O mau-olhado daqueles que se sentem identificados com toda dominação que pareça directa e que proscvem toda mediação, o "liberalismo" em qualquer nível, captou algo de correcto. De facto, as linhas da razão, da liberalidade, da civilidade burguesa se estendem incomparavelmente mais longe do que supõem os historiadores que datam o conceito do burguês a partir tão-somente do fim do feudalismo medieval. Ao identificar o burguês justamente onde o humanismo burguês mais antigo presumia uma aurora sagrada destinada a legitimá-lo, a reacção neo-romântica identifica a história universal e o esclarecimento. A ideologia na moda, que faz da liquidação do esclarecimento a primeira de suas causas, presta-lhe uma reverência involuntária e se vê forçada a reconhecer a presença do pensamento esclarecido até mesmo no mais remoto passado. É justamente o vestígio mais antigo desse pensamento que representa para a má consciência dos espíritos arcaicos de hoje a ameaça de desfechar mais uma vez todo o processo que intentaram sufocar e que, no entanto, ao mesmo tempo levam a cabo de maneira inconsciente.

Mas o discernimento do carácter antimitológico e esclarecido de Homero, de sua oposição à mitologia ctónica, permanece longe da verdade na medida em que é limitado. Ao serviço da ideologia repressiva, Rudolf Borchardt, por exemplo o mais importante e por isso o mais impotente entre os pensadores esotéricos da indústria pesada alemã, interrompe

cedo demais a análise. Ele não vê que os poderes originários enaltecidos já representam uma fase do esclarecimento. Ao denunciar sem maiores qualificações a epopeia como romance, ele deixa escapar que a epopeia e o mito têm de facto em comum dominação e exploração. O elemento ignóbil que ele condena na epopeia - a mediação e a circulação - é apenas o desdobramento desse duvidoso elemento de nobreza que ele diviniza no mito: a violência nua e crua. A pretensa autenticidade, o princípio arcaico do sangue e do sacrifício, já está marcado por algo da má consciência e da astúcia da dominação, que são características da renovação nacional que se serve hoje dos tempos primitivos como recurso propagandístico. O mito original já contém o aspecto da mentira que triunfa no carácter embusteiro do fascismo e que esse imputa ao esclarecimento. Mas nenhuma obra presta um testemunho mais eloquente do entrelaçamento do esclarecimento e do mito do que a obra homérica, o texto fundamental da civilização europeia. Em Homero, epopeia e mito, forma e conteúdo, não se separam simplesmente, mas se confrontam e se elucidam mutuamente. O dualismo estético atesta a tendência histórico-filosófica. "O Homero apolíneo é apenas o continuador daquele processo artístico humano universal ao qual devemos a individuação." (3)

Os mitos depositaram-se nas diversas estratificações do texto homérico; mas o seu relato, a unidade extraída às lendas difusas, é ao mesmo tempo a descrição do trajecto de fuga que o sujeito empreende diante das potências míticas. Isto já vale num sentido mais profundo para a *Ilíada*. A cólera do filho mítico de uma deusa contra o rei guerreiro e organizador racional, a inactividade indisciplinada desse herói, finalmente o facto de que o destino nacional-helénico e não mais tribal alcança o morto vitorioso através da lealdade mítica ao companheiro morto, tudo isso confirma o entrelaçamento da história e da pré-história. Isso vale tanto mais drasticamente para a *Odisseia* quanto mais esta se aproxima da forma do romance de aventuras. A oposição do ego sobrevivente às múltiplas peripécias do destino exprime a oposição do esclarecimento ao mito. A viagem errante de Tróia a Ítaca é o caminho percorrido através dos mitos por um eu fisicamente muito fraco em face das forças da natureza e que só vem a se formar na consciência de si. O mundo pré-histórico está secularizado no espaço que ele atravessa; os antigos demónios povoam a margem distante e as ilhas do Mediterrâneo civilizado, forçados a retroceder à forma do rochedo e da caverna, de onde outrora emergiram no pavor dos tempos primitivos. Mas as aventuras contemplam cada lugar com seu nome, e é a partir delas que se pode ter uma visão de conjunto e racional do espaço. O naufrago trémulo antecipa o trabalho da bússola. Sua impotência, para a qual nenhum lugar do mar permanece desconhecido, visa ao mesmo tempo a destituição das potências. Mas a simples inverdade dos mitos - a saber, que o mar e a terra na verdade não são povoados de demónios, efeitos do embuste mágico e da difusão da religião popular tradicional - torna-se aos olhos do emancipado um "erro" ou "desvio" comparado à univocidade do fim que visa em seu esforço de autoconservação: o retorno à pátria e aos bens sólidos. As aventuras de que Ulisses sai vitorioso são todas elas perigosas seduções que desviam o eu da trajectória de sua lógica. Ele cede sempre a cada nova sedução, experimenta-a como um aprendiz incorrigível e até mesmo, às vezes, impelido por uma tola curiosidade, assim como um actor experimenta insaciavelmente os seus papéis. "Mas onde há perigo, cresce também o que salva": (4) o saber em que consiste sua identidade e que lhe possibilita sobreviver tira sua substância da experiência de tudo aquilo que é múltiplo, que desvia, que dissolve e o sobrevivente sábio é ao mesmo tempo aquele que se expõe mais audaciosamente à ameaça da morte, na qual se torna duro e forte para a vida. Eis aí o segredo do processo entre a epopeia e o mito: o eu não constitui o oposto rígido da aventura, mas só vem a se formar em sua rigidez através dessa oposição, unidade que é tão somente na multiplicidade de tudo aquilo que é negado por essa unidade. (5) Como os heróis de todos romances posteriores, Ulisses por assim dizer se perde a fim de se

ganhar. Para alienar-se da natureza ele se abandona à natureza, com a qual se mede em toda aventura, e, ironicamente, essa natureza inexorável que ele comanda triunfa quando ele volta - inexorável - para casa, como juiz e vingador do legado dos poderes de que escapou. Na fase homérica, a identidade do eu é a tal ponto função do não-idêntico, dos mitos dissociados, inarticulados, que ela tem que se buscar neles. Ainda é tão fraca a forma de organização interna da individualidade, o tempo, que a unidade das aventuras permanece exterior e sua sequência não passa da mudança espacial dos cenários, dos sítios das divindades locais, para onde o arrasta a tempestade. Todas as vezes que o eu voltou a experimentar historicamente semelhante enfraquecimento, ou que o modo de expor pressupôs semelhante fraqueza no leitor, a narrativa da vida resvalou novamente para a sucessão de aventuras. Na imagem da viagem, o tempo histórico se desprende laboriosa e revogavelmente do espaço, o esquema irrevogável de todo tempo mítico.

O recurso do eu para sair vencedor das aventuras, perder-se para se conservar, é a astúcia. O navegador Ulisses logra as divindades da natureza, como depois o viajante civilizado logrará os selvagens oferecendo-lhes contas de vidro coloridas em troca de marfim. É verdade que só às vezes ele aparece fazendo trocas, a saber, quando se dão e se recebem os presentes da hospitalidade. O presente de hospitalidade homérico está a meio caminho entre a troca e o sacrifício. Como um acto sacrificial, ele deve pagar pelo sangue incorrido, seja do estrangeiro, seja do residente vencido pelos piratas, e selar a paz. Mas, ao mesmo tempo, o presente anuncia o princípio do equivalente: o hospedeiro recebe real ou simbolicamente o equivalente de sua prestação, o hóspede um viático que, basicamente, deve capacitá-lo a chegar em casa. Mesmo que o hospedeiro não receba nenhuma compensação imediata, ele pode ter a certeza de que ele próprio ou seus parentes serão recebidos da mesma maneira: como sacrifício às divindades elementares, o presente é ao mesmo tempo um seguro rudimentar contra elas. A extensa mas perigosa navegação na Grécia antiga é o pressuposto pragmático disto. O próprio Poseidon, o inimigo elementar de Ulisses, pensa em termos de equivalência, queixando-se de que aquele receba em todas as etapas de sua errática viagem mais presentes do que teria sido sua parte nos despojos de Tróia, caso Poseidon não lhe houvesse impedido transportá-la. Em Homero, porém, é possível derivar semelhante racionalização dos actos sacrificiais propriamente ditos. Pode-se contar com a benevolência das divindades conforme a magnitude das hecatombes. Se a troca é a secularização do sacrifício, o próprio sacrifício já aparece como o esquema mágico da troca racional, uma cerimónia organizada pelos homens com o fim de dominar os deuses, que são derrubados exactamente pelo sistema de veneração de que são objectos. (6)

A parte que o logro desempenha no sacrifício é o protótipo das astúcias de Ulisses, e é assim que muitos de seus estratagemas são armados à maneira de um sacrifício oferecido às divindades da natureza. (7) As divindades da natureza são logradas pelo herói do mesmo modo que pelos deuses solares. Assim os amigos olímpicos de Ulisses valem-se da estada de Poseidon entre os etíopes - selvagens que ainda o veneram e lhe oferecem enormes sacrifícios - para escoltar a salvo seu protegido. O logro já está envolvido no próprio sacrifício que Poseidon aceita prazerosamente: a limitação do amorfo deus do mar a uma localidade determinada, a área sagrada, limita ao mesmo tempo sua potência, e, para saciar-se nos bois etíopes, ele deve em troca renunciar a dar vazão à sua cólera em Ulisses. Todas as acções sacrificiais humanas, executadas segundo um plano, logram o deus ao qual são dirigidas: elas o subordinam ao primado dos fins humanos, dissolvem seu poderio, e o logro de que ele é objecto se prolonga sem ruptura no logro que os sacerdotes incrédulos praticam sobre a comunidade crédula. A astúcia tem origem no culto. O próprio Ulisses actua ao mesmo tempo como vítima e sacerdote. Ao calcular seu próprio sacrifício, ele efectua a negação da potência a que se

destina esse sacrifício. Ele recupera assim a vida que deixara entregue. Mas o logro, a astúcia e a racionalidade não se opõem simplesmente ao arcaísmo do sacrifício. O que Ulisses faz é tão-somente elevar à consciência de si a parte de logro inerente ao sacrifício, que é talvez a razão mais profunda para o carácter ilusório do mito. A experiência de que a comunicação simbólica com a divindade através do sacrifício nada tem de real só pode ser uma experiência antiquíssima. A substituição que ocorre no sacrifício, exaltada pelos defensores de um irracionalismo em moda, não deve ser separada da divinização do sacrificado, ou seja, do embuste que é a racionalização sacerdotal do assassinio pela apoteose do escolhido. Algo desse embuste - que erige justamente a pessoa inerme em portador da substância divina - sempre se pôde perceber no ego, que deve sua própria existência ao sacrifício do momento presente ao futuro. Sua substancialidade é aparência, assim como a imortalidade da vítima abatida. Não é à toa que Ulisses foi tido por muitos como uma divindade.

Enquanto os indivíduos forem sacrificados, enquanto o sacrifício implicar a oposição entre a colectividade e o indivíduo, a impostura será uma componente objectiva do sacrifício. Se a fé na substituição pela vítima sacrificada significa a reminiscência de algo que não é um aspecto originário do eu, mas proveniente da história da dominação, ele se converte para o eu plenamente desenvolvido numa inverdade: o eu é exactamente o indivíduo humano ao qual não se credita mais a força mágica da substituição. A constituição do eu corta exactamente aquela conexão flutuante com a natureza que o sacrifício do eu pretende estabelecer. Todo sacrifício é uma restauração desmentida pela realidade histórica na qual ela é empreendida. A fé venerável no sacrifício, porém, já é provavelmente um esquema inculcado, segundo o qual os indivíduos subjugados infligem mais uma vez a si próprios a injustiça que lhes foi infligida, a fim de poder suportá-la. O sacrifício não salva, por uma restituição substitutiva, a comunicação imediata apenas interrompida que os mitólogos de hoje lhe atribuem, mas, ao contrário, a instituição do sacrifício é ela própria a marca de uma catástrofe histórica, um acto de violência que atinge os homens e a natureza igualmente. A astúcia nada mais é do que o desdobramento subjectivo dessa inverdade objectiva do sacrifício que ela vem substituir. Talvez essa inverdade não tenha sido sempre apenas uma inverdade. Pode ser que, em determinada época (8) dos tempos primitivos, os sacrifícios tenham possuído uma espécie de racionalidade crua, que no entanto já então mal se podia separar da sede de privilégios. A teoria do sacrifício predominante hoje em dia relaciona-o à representação do corpo colectivo, da tribo, à qual deve refluir como força o sangue derramado do membro da tribo. Embora o totemismo já fosse em sua época uma ideologia, ele marca no entanto um estado real em que a razão dominante precisava dos sacrifícios. É um estado de carência arcaica, onde é difícil distinguir os sacrifícios humanos do canibalismo. Em certos momentos, com seu aumento numérico, a colectividade só consegue sobreviver provando a carne humana. É possível que, em muitos grupos étnicos ou sociais, o prazer estivesse ligado ao canibalismo de uma maneira da qual só o horror da carne humana dá hoje testemunho. Costumes de épocas posteriores como o do *ver sacrum*, onde em tempos de fome uma geração inteira de adolescentes era forçada a emigrar em meio a cerimônias rituais, conservam de uma maneira bastante clara os traços dessa racionalidade bárbara e transfigurada. O carácter ilusório dessa racionalidade deve ter se revelado muito antes da formação das religiões populares: assim, quando a caça sistemática começou a prover a tribo de um número suficiente de animais para tornar supérflua a antropofagia, os caçadores e colocadores de armadilhas sensatos devem ter ficado desconcertados com a ordem dos feiticeiros de que os membros da tribo se deixassem devorar. (9) A interpretação mágica e colectiva do sacrifício, que nega totalmente sua racionalidade, é a sua racionalização; mas a hipótese esclarecida e linear de que o que hoje seria ideologia poderia ter sido outrora verdade é ingénua demais: (10)

as ideologias mais recentes são apenas reprises das mais antigas, que se estendem tanto mais aquém das ideologias anteriormente conhecidas quanto mais o desenvolvimento da sociedade de classes desmente as ideologias anteriormente sancionadas. A irracionalidade tão invocada do sacrifício exprime simplesmente o facto de que a prática dos sacrifícios sobreviveu à sua própria necessidade racional, que já constituía uma inverdade, isto é, já era particular. É dessa separação entre a racionalidade e a irracionalidade do sacrifício que a astúcia se utiliza. Toda desmitologização tem a forma da experiência inevitável da inaniidade e superfluidade dos sacrifícios.

Se, por causa de sua irracionalidade, o princípio do sacrifício se revela efémero, ele perdura ao mesmo tempo em virtude de sua racionalidade. Essa se transformou, não desapareceu. O eu consegue escapar à dissolução na natureza cega, cuja pretensão o sacrifício não cessa de proclamar. Mas ao fazer isso ele permanece justamente preso ao contexto natural como um ser vivo que quer se afirmar contra um outro ser vivo. A substituição do sacrifício pela racionalidade autoconservadora não é menos troca do que o fora o sacrifício. Contudo, o eu que persiste idêntico e que surge com a superação do sacrifício volta imediatamente a ser um ritual sacrificial duro, petrificado, que o homem se celebra para si mesmo opondo sua consciência ao contexto da natureza. Eis aí a verdade da célebre narrativa da mitologia nórdica, segundo a qual Odin se pendurou numa árvore em sacrifício por si mesmo, e da tese de Klages que todo sacrifício é o sacrifício do deus ao deus, tal como ainda se apresenta nesse disfarce monoteísta do mito que é a cristologia. (11) Só que o extracto da mitologia no qual o eu aparece como sacrifício a si mesmo não exprime tanto a concepção originária da religião popular quanto a acolhida do mito na civilização. Na história das classes, a hostilidade do eu ao sacrifício incluía um sacrifício do eu, porque seu preço era a negação da natureza no homem, em vista da dominação sobre a natureza extra-humana e sobre os outros homens. Exactamente essa negação, núcleo de toda racionalidade civilizatória, é a célula da proliferação da irracionalidade mítica. Com a negação da natureza no homem, não apenas o *telos* da dominação externa da natureza, mas também o *telos* da própria vida se torna confuso e opaco. No instante em que o homem elide a consciência de si mesmo como natureza, todos os fins para os quais ele se mantém vivo - o progresso social, o aumento de suas forças materiais e espirituais, até mesmo a própria consciência - tornam-se nulos, e a entronização do meio como fim, que assume no capitalismo tardio o carácter de um manifesto desvario, já é perceptível na proto-história da subjectividade. O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito ao serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo, cujas funções configuram, elas tão-somente, as actividades da autoconservação, por conseguinte exactamente aquilo que na verdade devia ser conservado. A anti-razão do capitalismo totalitário, cuja técnica de satisfazer necessidades, em sua forma objectualizada, determinada pela dominação, torna impossível a satisfação de necessidades e impele ao extermínio dos homens - essa anti-razão está desenvolvida de maneira prototípica no herói que se furta ao sacrifício sacrificando-se. A história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia. Quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende. Isso fica evidente no contexto da falsa sociedade. Nela cada um é demais e se vê logrado. Mas é por uma necessidade social que quem quer que se furte à troca universal, desigual e injusta, que não renuncie, mas agarre imediatamente o todo inteiro, por isso mesmo há de perder tudo, até mesmo o resto miserável que a auto-conservação lhe concede. Todos esses sacrifícios supérfluos são necessários: contra o sacrifício. Uma vítima de um desses sacrifícios é o próprio Ulisses, o eu que está sempre a se refrear (12) e assim deixa escapar a vida que salvou e que só recorda como uma viagem de erros. No entanto, ele é ao mesmo tempo uma

vítima que se sacrifica pela abolição do sacrifício. Sua renúncia senhoril é, enquanto luta com o mito, representativa de uma sociedade que não precisa mais da renúncia e da dominação: que se tornou senhora de si, não para fazer violência a si mesma e aos outros, mas para a reconciliação.

A transformação do sacrifício em subjectividade tem lugar sob o signo daquela astúcia que sempre teve uma parte no sacrifício. Na inverdade da astúcia, a fraude presente no sacrifício torna-se um elemento do carácter, uma mutilação do herói astuto arrojado pelo mar (13) e cuja fisionomia está marcada pelos golpes que desferiu contra si mesmo a fim de se autoconservar. Aí se exprime a relação entre o espírito e a força física. O portador do espírito, o que comanda (e é assim que o astucioso Ulisses é quase sempre apresentado) é, apesar dos relatos de suas façanhas, sempre fisicamente mais fraco do que as potências dos tempos primitivos com as quais deve lutar pela vida. Os episódios celebrando a pura força física do aventureiro, o pugilato patrocinado pelos pretendentes com o mendigo Iros e o retesamento do arco, são de natureza desportiva. A autoconservação e a força física separaram-se: as habilidades atléticas de Ulisses são as do *gentleman*, que, livre dos cuidados práticos, pode treinar de uma maneira ao mesmo tempo senhoril e controlada. A força dissociada da autoconservação reverte em proveito da autoconservação: no *agon* (14) com o mendigo fraco, voraz, indisciplinado, ou com os que vivem no ócio, Ulisses inflige simbolicamente aos atrasados aquilo que a dominação territorial organizada há muito já fizera com eles na realidade, e assim prova sua nobreza. Quando, porém, encontra potências do mundo primitivo, que não se domesticaram nem se afrouxaram, suas dificuldades são maiores. Ele não pode jamais travar luta física com os poderes míticos que continuam a existir à margem da civilização. Ele tem que reconhecer como um facto os cerimoniais sacrificiais com os quais acaba sempre por se envolver, pois não tem força para infringi-los. Em vez disso, faz deles o pressuposto formal de sua própria decisão racional, que se realizará sempre, por assim dizer, no interior do veredicto proto-histórico subjacente à situação sacrificial. O facto de que o sacrifício antigo se tornara entretanto ele próprio irracional apresenta-se à inteligência do mais fraco como a estupidez do ritual. Ele permanece aceite, sua letra é estritamente observada. Mas a sentença que perdeu o sentido refuta-se a si mesma pelo facto de que seu próprio estatuto dá margem a que se esquive a ela. É exactamente o espírito dominador da natureza que reivindica sempre a superioridade da natureza na competição. Todo esclarecimento burguês está de acordo na exigência de sobriedade, realismo, avaliação correcta de relações de força. O desejo não deve ser o pai do pensamento. Mas isso deriva do facto de que, na sociedade de classes, todo poderio está ligado à consciência incómoda da própria impotência diante da natureza física e de seus herdeiros sociais, a maioria. Só a adaptação conscientemente controlada à natureza a coloca sob o poder dos fisicamente mais fracos. A *ratio*, que recalca a mimese, não é simplesmente seu contrário. Ela própria é mimese: a mimese do que está morto. O espírito subjectivo que exclui a alma da natureza só domina essa natureza privada da alma imitando sua rigidez e excluindo-se a si mesmo como animista. A imitação se põe ao serviço da dominação na medida em que até o homem se transforma num antropomorfismo para o homem. O esquema da astúcia ulissiana é a dominação da natureza mediante essa assimilação. A avaliação das relações de força, que de antemão coloca a sobrevivência na dependência por assim dizer da confissão da própria derrota e virtualmente da morte, já contém *in nuce* o princípio da desilusão burguesa, o esquema exterior para a interiorização do sacrifício, a renúncia. O astucioso só sobrevive ao preço de seu próprio sonho, a quem ele faz as contas desencantando-se a si mesmo bem como aos poderes exteriores. Ele jamais pode ter o todo; tem sempre de saber esperar, ter paciência, renunciar; não pode provar do lótus nem tampouco da carne dos bois de Hipérion; e quando guia sua nau por entre os rochedos, tem de incluir em seu cálculo a perda dos

companheiros que Cila arranca ao navio. Ele tem que se virar, eis aí sua maneira de sobreviver, e toda a glória que ele próprio e os outros aí lhe concedem confirma apenas que a dignidade de herói só é conquistada humilhando a ânsia de uma felicidade total, universal, indivisa.

A fórmula para a astúcia de Ulisses consiste em fazer com que o espírito instrumental, amoldando-se resignadamente à natureza, dê a esta o que a ela pertence e assim justamente a logre. Os monstros míticos em cujo poder ele cai representam sempre, por assim dizer, contratos petrificados, reivindicações pré-históricas. É assim que a religião popular antiga, numa fase avançada da era patriarcal, se apresenta em suas relíquias dispersas: sob o céu olímpico, elas se tornaram figuras do destino abstracto, da necessidade distante dos sentidos. A impossibilidade, por exemplo, de escolher uma rota diversa da que passa por entre Cila e Caríbdis pode ser compreendida de maneira racionalista como a transformação mítica da superioridade das correntes marítimas sobre as pequenas embarcações da antiguidade. Mas, nessa transferência objectualizadora operada pelo mito, a relação natural entre força e impotência já assumiu o carácter de uma relação jurídica. Cila e Caríbdis têm o direito de reclamar aquilo que lhes cai entre os dentes, assim como Circe tem o direito de metamorfosear quem quer que não seja imune à sua mágica, ou Polifemo o direito de devorar seus hóspedes. Cada uma das figuras míticas está obrigada a fazer sempre a mesma coisa. Todas consistem na repetição: o malogro desta seria seu fim. Todas têm os traços daquilo que, nos mitos punitivos do inferno - os mitos de Tântalo, de Sísifo, das Danaides - , se fundamenta no veredicto do Olimpo. São figuras da compulsão: as atrocidades que cometem representam a maldição que pesa sobre elas. A inevitabilidade mítica é definida pela equivalência entre essa maldição, o crime que a expia e a culpa que dele resulta e reproduz a maldição. A justiça traz até hoje a marca desse esquema. No mito, cada ponto do ciclo faz reparação ao precedente e ajuda assim a instalar como lei as relações de culpa. É a isso que se opõe Ulisses. O eu representa a universalidade racional contra a inevitabilidade do destino. Mas, como ele encontra o universal e o inevitável entrelaçados, sua racionalidade assume necessariamente uma forma restritiva, a da excepção. Ele está obrigado a se subtrair às relações jurídicas que o encerram e o ameaçam e que, de certa maneira, estão inscritas em cada figura mítica. Ele satisfaz o estatuto jurídico de tal sorte que este perde seu poder sobre ele, na medida mesmo em que lhe concede esse poder. É possível ouvir as Sereias e a elas não sucumbir: não se pode desafiá-las. Desafio e cegueira são uma só coisa, e quem as desafia está por isso mesmo entregue ao mito ao qual se expõe. A astúcia, porém, é o desafio que se tornou racional. Ulisses não tenta tomar um caminho diverso do que passa pela ilha das Sereias. Tampouco tenta, por exemplo, alardear a superioridade de seu saber e escutar livremente as sedutoras, na presunção de que sua liberdade constitua protecção suficiente. Ele se apequena, o navio toma sua rota predeterminada e fatal, e ele se dá conta de que continua como ouvinte entregue à natureza, por mais que se distancie conscientemente dela. Ele cumpre o contrato de sua servidão (15) e se debate amarrado ao mastro para se precipitar nos braços das corruptoras. Mas ele descobriu no contrato uma lacuna pela qual escapa às suas normas, cumprindo-as. O contrato antiquíssimo não prevê se o navegante que passa ao largo deve escutar a canção amarrado ou desamarrado. O costume de amarrar os prisioneiros pertence a uma fase em que eles não são mais sumariamente executados. Ulisses reconhece a superioridade arcaica da canção deixando-se, tecnicamente esclarecido, amarrar. Ele se inclina à canção do prazer e frustra-a como frustra a morte. O ouvinte amarrado quer ir ter com as Sereias como qualquer outro. Só que ele arranjou um modo de, entregando-se, não ficar entregue a elas. Apesar da violência de seu desejo, que reflecte a violência das próprias semideusas, ele não pode reunir-se a elas, porque os companheiros a remar, com os ouvidos tapados de cera, estão surdos não apenas para

as semideusas, mas também para o grito desesperado de seu comandante. As Sereias recebem sua parte, mas, na proto-história da burguesia, isto já se neutralizou na nostalgia de quem passa ao largo. A epopeia cala-se acerca do que acontece às cantoras depois que o navio desapareceu. Mas, na tragédia, deveria ter sido sua última hora, como foi a da Esfinge quando Édipo resolveu o enigma, cumprindo sua ordem e assim precipitando sua queda. Pois o direito das figuras míticas, que é o direito do mais forte, vive tão-somente da impossibilidade de cumprir seu estatuto. Se este é satisfeito, então tudo acabou para os mitos até sua mais remota posteridade. Desde o feliz e malgrado encontro de Ulisses com as Sereias, todas as canções ficaram afectadas, e a música ocidental inteira labora no contra-senso que representa o canto na civilização, mas que, ao mesmo tempo, constitui de novo a força motora de toda arte musical.

Com a dissolução do contrato através de sua observância literal, altera-se a posição histórica da linguagem: ela começa a transformar-se em designação. O destino mítico, *fatum*, e a palavra falada eram uma só coisa. A esfera das representações a que pertencem as sentenças do destino executadas invariavelmente pelas figuras míticas ainda não conhece a distinção entre palavra e objecto. A palavra deve ter um poderio imediato sobre a coisa, expressão e intenção confluem. A astúcia, contudo, consiste em explorar a distinção, agarrando-se à palavra, para modificar a coisa. Surge assim a consciência da intenção: premido pela necessidade, Ulisses se apercebe do dualismo, ao descobrir que a palavra idêntica pode significar coisas diferentes. Como o nome *Oudeis* (16) pode ser atribuído tanto ao herói quanto a ninguém, Ulisses consegue romper o encanto do nome. As palavras imutáveis permanecem fórmulas para o contexto inexorável da natureza. Na magia, sua rigidez já devia fazer face à rigidez do destino que ao mesmo tempo se reflectia nela. Isso já implicava a oposição entre a palavra e aquilo ao qual ela se assimilava. Na fase homérica, essa oposição torna-se determinante. Ulisses descobre nas palavras o que na sociedade burguesa plenamente desenvolvida se chama formalismo: o preço de sua validade permanente é o facto de que elas se distanciam do conteúdo que as preenche em cada caso e que, a distância, se referem a todo conteúdo possível, tanto a ninguém quanto ao próprio Ulisses. É do formalismo dos nomes e estatutos míticos, que querem reger com a mesma indiferença da natureza os homens e a história, que surge o nominalismo, o protótipo do pensamento burguês. A astúcia da autoconservação vive do processo que rege a relação entre a palavra e a coisa. Os dois actos contraditórios de Ulisses no encontro com Polifemo - sua obediência ao nome e seu repúdio dele - são, porém, mais uma vez a mesma coisa. Ele faz profissão de si mesmo negando-se como Ninguém, ele salva a própria vida fazendo-se desaparecer. Essa adaptação pela linguagem ao que está morto contém o esquema da matemática moderna.

A astúcia como meio de uma troca onde tudo se passa correctamente, onde o contrato é respeitado e, no entanto, o parceiro é logrado, remete a um modelo económico que aparece, senão nos tempos míticos, pelo menos na aurora da antiguidade: é a antiquíssima "troca ocasional" entre economias domésticas fechadas. "Os excedentes são trocados ocasionalmente, mas a principal fonte do abastecimento é a autoprodução." (17) O comportamento do aventureiro Ulisses lembra o comportamento do trocador ocasional. Mesmo sob a figura patética do mendigo, o homem feudal exhibe os traços do comerciante oriental (18) que retorna com riquezas inauditas, porque, pela primeira vez e opondo-se à tradição, saiu do âmbito da economia doméstica e "embarcou". Do ponto de vista económico, o elemento aventureiro de seus empreendimentos nada mais é do que o aspecto irracional de sua *ratio* em face da forma económica tradicionalista ainda predominante. Essa irracionalidade da *ratio* sedimentou-se na astúcia enquanto assimilação da razão burguesa - àquela irrazão que vem a seu encontro como um poder

ainda maior. O solitário astucioso já é o *homo oeconomicus*, ao qual se assemelham todos os seres racionais: por isso, a *Odisseia* já é uma robinsonada. Os dois naufragos prototípicos fazem de sua fraqueza - a fraqueza do indivíduo que se separa da colectividade - sua força social. Entregues ao acaso das ondas, desamparadamente isolados, seu isolamento dita-lhes a perseguição implacável do interesse atomístico. Eles personificam o princípio da economia capitalista, antes mesmo que esta recorra aos serviços de um trabalhador: mas os bens que salvam do naufrágio para empregar em um novo empreendimento transfiguram a verdade segundo a qual o empresário jamais enfrentou a competição unicamente com o labor de suas mãos. Sua impotência em face da natureza já funciona como justificação ideológica de sua supremacia social. O desamparo de Ulisses diante da fúria do mar já soa como a legitimação do viajante que se enriquece à custa do nativo. Foi isso que a teoria económica burguesa fixou posteriormente no conceito do risco: a possibilidade da ruína é a justificação moral do lucro. Do ponto de vista das sociedades de troca desenvolvidas e dos indivíduos que as compõem, as aventuras de Ulisses nada mais são do que a descrição dos riscos que constituem o caminho para o sucesso. Ulisses vive segundo o princípio primordial que constituiu outrora a sociedade burguesa. A escolha era entre lograr ou arruinar-se. O logro era a marca da *ratio*, traíndo sua particularidade. Por isso a socialização universal, esboçada na história de Ulisses, o navegante do mundo, e na de Robinson, o fabricante solitário, já implica desde a origem a solidão absoluta, que se torna manifesta ao fim da era burguesa. Socialização radical significa alienação radical. Ulisses e Robinson têm ambos a ver com a totalidade: aquele a percorre, este a produz. Ambos só a realizam em total separação de todos os demais homens. Estes só vêm ao encontro dos dois em uma feição alienada, como inimigos ou como pontos de apoio, sempre como instrumentos, como coisas.

Uma das primeiras aventuras do *nostos* (19) propriamente dito remonta, é verdade, muito mais alto, e até mesmo muito aquém da era bárbara das caretas dos demónios e das divindades mágicas. Trata-se da narrativa dos lotófagos, dos comedores de lótus. Quem prova de sua comida sucumbe como os que escutam as Sereias ou como os que foram tocados pela varinha de Circe. Todavia, nenhum mal é feito a suas vítimas: "Os lotófagos nenhum mal fizeram aos homens de nosso grupo." (20) A única ameaça é o esquecimento e a destruição da vontade. A maldição condena-os unicamente ao estado primitivo sem trabalho e sem luta na "fértil campina": (21) "ora, quem saboreava a planta do lótus, mais doce do que o mel, não pensava mais em trazer notícias nem em voltar, mas só queria ficar aí, na companhia dos lotófagos, colhendo o lótus, e esquecido da pátria". (22) Essa cena idílica - que lembra a felicidade dos narcóticos, de que se servem as camadas oprimidas nas sociedades endurecidas, a fim de suportar o insuportável - , essa cena, a razão autoconservadora não pode admiti-la entre os seus. Esse idílio é na verdade a mera aparência da felicidade, um estado apático e vegetativo, pobre como a vida dos animais e no melhor dos casos a ausência da consciência da infelicidade. Mas a felicidade encerra a verdade. Ela é essencialmente um resultado e se desenvolve na superação do sofrimento. E essa a justificação do herói sofredor, que não sofre permanecer entre os lotófagos. Ele defende contra estes a própria causa deles, a realização da utopia, através do trabalho histórico, pois o simples facto de se demorar na imagem da beatitude é suficiente para roubar-lhe o vigor. Mas ao perceber essa justificação, a racionalidade, isto é, Ulisses, entra forçosamente no contexto da injustiça. Enquanto imediata, sua própria acção resulta em favor da dominação. Essa felicidade "nos limites do mundo" (23) é tão inadmissível para a razão autoconservadora quanto a felicidade mais perigosa de fases posteriores. Os preguiçosos são despertados e transportados para as galeras: "mas eu os trouxe de novo à força, debulhados em lágrimas, para as naus; arrastei-os para os navios espaçosos e amarrei-os debaixo dos

bancos." (24) O lótus é um alimento oriental. Ainda hoje, cortado em finas fatias, desempenha seu papel na cozinha chinesa e indiana. A tentação que lhe é atribuída, não é talvez, outra coisa senão a da regressão à fase da colecta dos frutos da terra (25) e do mar, anterior à agricultura, à pecuária e mesmo à caça, em suma, a toda a produção. Não é certamente por acaso que a epopeia liga a imagem do país de Cocanha à alimentação de flores, mesmo que se trate de flores nas quais nada de semelhante se possa hoje notar. O hábito de comer flores - que ainda se pratica à sobremesa no Próximo Oriente e que as crianças europeias conhecem das massas assadas com leite de rosas e das violetas cristalizadas - é a promessa de um estado em que a reprodução da vida se tornou independente da autoconservação consciente e o prazer de se fartar se tornou independente da utilidade de uma alimentação planejada. A lembrança da felicidade mais remota e mais antiga, que desperta o sentido do olfacto, ainda está intimamente ligada à proximidade extrema da incorporação. Ela remete à proto-história. Não importa quantos tormentos os homens aí padeceram, eles não conseguem imaginar nenhuma felicidade que não se nutra da imagem dessa proto-história: "assim prosseguimos viagem, com o coração amargurado". (26)

A próxima figura à qual o astucioso Ulisses é arremessado - em Homero ser arremessado e ser astucioso são equivalentes (27) -, o ciclope Polifemo, traz em seu olho do tamanho de uma roda o vestígio do mesmo mundo pré-histórico: esse olho único lembra o nariz e a boca, mais primitivos do que a simetria dos olhos e dos ouvidos, (28) que, na unidade de duas percepções coincidentes, vem possibilitar a identificação, a profundidade e a objectualidade em geral. Mas ele representa, no entanto, em face dos lotófagos, uma era posterior, a era propriamente bárbara, que é a dos caçadores e pastores. Ele chama os ciclopes de "celerados sem lei", (29) porque eles (e nisso há algo que se assemelha a uma secreta confissão de culpa da própria civilização) "confiando no poderio dos deuses imortais, nada cultivam com as mãos, plantando ou lavrando; mas, sem ninguém para plantar ou cultivar, crescem as plantas, tanto o trigo quanto a cevada e as nobres cepas, carregadas de grandes cachos, que a chuva de Crônion vem nutrir". (30) A abundância não precisa da lei e a acusação civilizatória da anarquia soa quase como uma denúncia da abundância: "aí não há nem leis nem assembleias do povo, mas habitam em volta dos penhascos das montanhas em grutas côncavas; e cada um dita arbitrariamente a lei às mulheres e às crianças; e ninguém tem consideração pelos outros". (31) Já é uma sociedade patriarcal, baseada na opressão dos fisicamente mais fracos, mas ainda não organizada segundo o critério da propriedade fixa e de sua hierarquia; e é a ausência de vínculos entre os habitantes das cavernas que explica a ausência de uma lei objectiva e assim justifica a censura homérica da desconsideração recíproca, característica do estado selvagem. Ao mesmo tempo, a fidelidade pragmática do narrador desmente numa passagem posterior seu juízo civilizado: toda a tribo atende ao grito de pavor do ciclope cegado para ajudá-lo, e apenas o stratagem que Ulisses arma com seu nome impede os tolos de darem assistência ao seu semelhante. (32) A estupidez e a ausência de leis aparecem como o mesmo atributo: quando Homero chama o ciclope de "monstro que pensa sem lei", (33) isso não significa meramente que ele não respeite em seu pensamento as leis da civilidade. Isso significa também que o seu próprio pensamento é sem lei, assistemático, rapsódico, quando por exemplo não consegue resolver o singelo problema de raciocínio, que consiste em saber de que maneira seus hóspedes não-indesejáveis conseguem escapar da caverna (a saber, agarrando-se ao ventre dos carneiros, ao invés de cavalgá-los) e também quando não se dá conta do sofisticado duplo sentido do nome falso de Ulisses. Polifemo, que confia no poderio dos imortais, é no entanto um antropófago e é por isso que, apesar dessa confiança, recusa reverência aos deuses: "tu és louco, estranho, ou vens de longe" - em épocas posteriores, a distinção entre o louco e o estranho era menos escrupulosa e o desconhecimento do costume,

assim como todo modo de ser estranho, eram imediatamente tachados de loucura - , "tu que me exortas a temer os deuses e sua vingança! Pois de nada valem para os ciclopes o trovejador Zeus Crônion, nem os deuses bem-aventurados, pois somos muito superiores!" (34) "Superiores", escarnece o narrador Ulisses. Mas o que ele de facto queria dizer era: mais velhos. O poderio do sistema solar é reconhecido, porém mais ou menos assim como um senhor feudal reconhece o poderio da riqueza burguesa, embora secretamente se sinta como o mais nobre, sem perceber que a injustiça que lhe foi feita é da mesma ordem que a injustiça que ele próprio representa. Poseidon, o deus marinho próximo, pai de Polifemo e inimigo de Ulisses, é mais velho do que Zeus, o deus celeste universal e distante, e é por assim dizer sobre o dorso do sujeito que é decidido o conflito entre a religião popular elementarista e a religião logocêntrica da lei. Mas o Polifemo sem lei não é o simples vilão em que o transformam os tabus da civilização, quando o apresentam no mundo fabuloso da infância esclarecida como o monstro Golias. No domínio restrito, em que sua autoconservação levou-o a adoptar uma certa ordem e costume, não lhe falta um aspecto conciliante. Quando chega os filhotes ao ubre de suas ovelhas e cabras, esse acto prático implica o desvelo pela própria criatura. E o famoso discurso que o gigante faz, depois de ficar cego, ao carneiro-mestre (que chama de seu amigo e de quem indaga por que agora abandona por último a caverna e se por acaso lhe faz pena o infortúnio de seu senhor) atinge uma intensidade de emoção que só é atingida de novo na passagem que representa o ponto culminante da *Odisseia*, quando Ulisses, retornando a casa, é reconhecido pelo velho cão Argos, em que pese a abominável crueza com que termina o discurso. O comportamento do gigante ainda não se objectivou na forma do carácter. Ele responde às súplicas de Ulisses não simplesmente com a expressão do ódio selvagem, mas apenas com a recusa da lei que ainda não o alcançou realmente: ele não quer poupar Ulisses e os seus companheiros: "se meu coração não mandar", (35) e não é certo se ele realmente, como afirma Ulisses em sua narrativa, fala com malícia. De maneira jactanciosa e arrebatada, o embriagado promete presentes de hospitalidade (36) a Ulisses e só a ideia de Ulisses como Ninguém leva-o ao pérfido pensamento de cobrar o presente de hospitalidade devorando por último o chefe - talvez porque esse se denominou Ninguém e por isso não conta como existente para a fraca inteligência do ciclope. (37) A brutalidade física desse ente monstruosamente forte é a sua confiança inconstante. Por isso o cumprimento do estatuto mítico, que é sempre injustiça para o condenado, torna-se injustiça também para o poder natural que estabelece o direito. Polifemo e os outros monstros ludibriados por Ulisses já são os modelos para os diabos estúpidos da era cristã até Shylock e Mefistófeles. A estupidez do gigante, substância de sua bárbara brutalidade enquanto tudo corre bem para ele, passa a representar algo de melhor tão logo é esmagada por quem deveria saber melhor. Ulisses insinua-se na confiança de Polifemo e assim ao direito de presa à carne humana que ele representa, segundo o esquema da astúcia que destrói o estatuto cumprindo-o: "Toma, ciclope, e bebe; o vinho vai bem com a carne humana; vê que delícia é a bebida guardada, no navio que nos trouxe", (38) recomenda o representante da cultura.

A assimilação da *ratio* ao seu contrário, um estado de consciência a partir do qual ainda não se cristalizou uma identidade estável e representado pelo gigante trapalhão, completa-se, porém, na astúcia do nome. Ela pertence a um folclore muito difundido. Em grego trata-se de um jogo de palavras; na única palavra que se conserva separam-se o nome - Odysseus (Ulisses) - e a intenção - Ninguém. Para ouvidos modernos, Odysseus e Oudeis ainda têm um som semelhante, e é fácil imaginar que, em um dos dialectos em que se transmitiu a história do retorno a Ítaca, o nome do rei desta ilha era de facto um homófono do nome de Ninguém. O cálculo que Ulisses faz de que Polifemo, indagado por sua tribo quanto ao nome do culpado, responderia dizendo: "Ninguém" e assim ajudaria a ocultar o acontecido e a subtrair o culpado à perseguição, dá a impressão de ser uma

transparente racionalização. Na verdade, o sujeito Ulisses renega a própria identidade que o transforma em sujeito e preserva a vida por uma imitação mimética do amorfo. Ele se denomina Ninguém porque Polifemo não é um eu e a confusão do nome e da coisa impede ao bárbaro logrado escapar à armadilha: seu grito, na medida em que é um grito por vingança, permanece magicamente ligado ao nome daquele de quem se quer vingar, e esse nome condena o grito à impotência. Pois ao introduzir no nome a intenção, Ulisses o subtraiu ao domínio da magia. Mas sua auto-afirmação é, como na epopeia inteira, como em toda civilização, uma autodenegação. Desse modo o eu cai precisamente no círculo compulsivo da necessidade natural ao qual tentava escapar pela assimilação. Quem, para se salvar, se denomina Ninguém e manipula os processos de assimilação ao estado natural como um meio de dominar a natureza sucumbe à *hybris*. O astucioso Ulisses não pode agir de outro modo: ao fugir, ainda ao alcance das pedras arremessadas pelo gigante, não se contenta em zombar dele, mas revela seu verdadeiro nome e sua origem, como se o mundo primitivo, ao qual sempre acaba por escapar, ainda tivesse sobre ele um tal poder que, por ter se chamado de Ninguém, devesse temer voltar a ser Ninguém, se não restaurasse sua própria identidade graças à palavra mágica, que a identidade racional acabara de substituir. Os amigos tentam em vão preservá-lo da tolice de proclamar sua sagacidade, e é por um fio que escapa às rochas arremessadas por Polifemo. Ao mesmo tempo, foi a designação de seu nome que provavelmente atraiu para ele o ódio de Poseidon - que não se pode dizer que tenha sido apresentado como onisciente. A astúcia, que para o inteligente consiste em assumir a aparência da estupidez, converte-se em estupidez tão pronto ele renuncie a essa aparência. Eis aí a dialéctica da eloquência. Da antiguidade ao fascismo, tem-se censurado a Homero o palavrório de seus heróis e do próprio narrador. Mas o Jônio revelou-se profeticamente superior tanto aos antigos quanto aos jovens espartanos ao mostrar a fatalidade que o discurso do astucioso - o mediador - faz recair sobre ele. O discurso que suplanta a força física é incapaz de se deter. Seu fluxo acompanha como uma paródia a corrente da consciência, o próprio pensamento, cuja autonomia imperturbável assume um aspecto de loucura - o aspecto maníaco - quando entra na realidade pelo discurso, como se o pensamento e a realidade fossem homónimos, ao passo que o pensamento só tem poder sobre a realidade pela distância. Essa distância, porém, é ao mesmo tempo sofrimento. Por isso, o inteligente - contrariamente ao provérbio está sempre tentado a falar demais. Ele está objectivamente condicionado pelo medo de que a frágil vantagem da palavra sobre a força poderá lhe ser de novo tomada pela força se não se agarrar o tempo todo a ela. Pois a palavra sabe-se mais fraca do que a natureza que ela enganou. Quem fala demais deixa transparecer a força e a injustiça como seu próprio princípio e assim excita sempre aquele que deve ser temido a cometer exactamente a acção temida. A mítica compulsão da palavra nos tempos pré-históricos perpetua-se na desgraça que a palavra esclarecida atrai para si própria. Oudeis, que se dá compulsivamente a conhecer como Ulisses, já apresenta os traços característicos do judeu que, mesmo na angústia da morte, se gaba da superioridade que dela resulta; e a vingança contra o mediador não aparece só ao fim da sociedade burguesa, mas já está em seu começo como a utopia negativa à qual toda forma de violência sempre tende.

Diferentemente das lendas que narram a fuga do mito como a fuga da barbárie do canibalismo, a história mágica de Circe remete à fase mágica propriamente dita. A magia desintegra o eu que volta a cair em seu poder e assim se vê rebaixado a uma espécie biológica mais antiga. Mas a força dessa dissolução é, mais uma vez, a do esquecimento. Ela se apodera ao mesmo tempo da ordem fixa do tempo e da vontade fixa do sujeito que se orienta por essa ordem. Circe induz sedutoramente os homens a se abandonarem à pulsão instintiva: a forma animal dos seduzidos foi sempre relacionada com isso e Circe transformou-se no protótipo da hetaira, imagem essa motivada provavelmente pelos

versos de Hermes que lhe atribuíam como um facto óbvio a iniciativa erótica: " Assustada, ela instará contigo a que partilhes de teu leito. Não resistas diante do leito da deusa." (39) A marca distintiva de Circe é a ambiguidade, ao aparecer na acção, sucessivamente, como corruptora e benfeitora: ela é a filha de Hélio e a neta de Oceano (40). Nela estão inseparavelmente mesclados os elementos do fogo e da água, e é essa indivisibilidade, no sentido de uma oposição ao primado de um aspecto determinado da natureza - seja o matriarcal, seja o patriarcal - , que constitui a essência da promiscuidade, o hetáirico, que ainda brilha no olhar da prostituta, o húmido reflexo do astro. (41) A hetaira distribui a felicidade e destrói a autonomia de quem fez feliz, eis aí sua ambiguidade. Mas o indivíduo, ela não o destrói necessariamente: ela fixa uma forma de vida mais antiga (42). Como os lotófagos, Circe não fere mortalmente seus hóspedes, e até mesmo aqueles que ela transformou em animais selvagens são pacíficos: "Em volta viam-se também lobos monteses e leões de grandes jubas que ela própria enfeitiçara com suas drogas nocivas. Todavia, não investiam contra os homens, mas festejavam-nos, erguendo-se sobre as patas e abanando as caudas. Do mesmo modo que os cães cercam o dono, quando este volta de um banquete, porque sempre lhes traz bons petiscos, assim lobos e leões de fortes garras cercavam os homens abanando as caudas" (43). As pessoas encantadas comportam-se como os animais selvagens que ouvem Orfeu tocar. A mítica injunção a que sucumbem dá rédeas ao mesmo tempo à liberdade neles reprimida. O que é revogado em sua recaída no mito é ele próprio mito. A repressão do instinto, a qual os transformou num eu e os distinguiu do animal, era a introversão da repressão no ciclo desesperadamente fechado da natureza, a que alude, segundo uma concepção mais antiga, o nome Circe. Em compensação, o violento sortilégio que lhes recorda a proto-história idealizada produz não só a animalidade, mas também - como no idílio dos lotófagos - a ilusão da reconciliação. Contudo, como já foram homens, a epopeia civilizatória não sabe apresentar o que lhes ocorreu a não ser como uma queda nefasta, e no relato homérico mal se percebe sequer o vestígio do prazer. Ele é expurgado com ênfase tanto maior quanto mais civilizadas são as vítimas sacrificadas. (44) Os companheiros de Ulisses não se transformam como os hóspedes anteriores nas criaturas sagradas das regiões selvagens, mas em animais domésticos impuros, porcos. Na história de Circe insinua-se talvez a reminiscência do culto ctônico de Deméter, para quem o porco era sagrado. (45) Mas talvez também seja a ideia de uma semelhança entre a anatomia do porco e a do homem e de sua nudez que explique esse motivo: como se entre os jónios houvesse o mesmo tabu que há entre os judeus acerca da mistura com os semelhantes. Finalmente, pode-se pensar na proibição do canibalismo, pois, como em Juvenal, o sabor da carne humana é sempre descrito como semelhante ao da carne de porco. Em todo caso, todas as civilizações posteriores preferiram qualificar de porcos aqueles cujo instinto buscava um prazer diverso daquele que a sociedade sanciona para seus fins. Magia e contramagia estão ligadas, na metamorfose dos companheiros de Ulisses, a ervas e ao vinho; à embriaguez e ao despertar, ao olfacto como o sentido cada vez mais reprimido e recalcado e que mais próximo está tanto do sexo quanto da lembrança dos tempos primitivos (46). Mas, na imagem do porco, o prazer do olfacto já está desfigurado no fungar (47) compulsivo de quem arrasta o nariz pelo chão e renunciou ao andar erecto. É como se a hetaira encantadora repetisse no ritual a que submete os homens o ritual ao qual ela própria é o tempo todo submetida pela sociedade patriarcal. Igual a ela, as mulheres se inclinam, sob a pressão da civilização, a adoptar o juízo civilizatório sobre a mulher e a difamar o sexo. No debate do esclarecimento e do mito, cujos vestígios a epopeia ainda conserva, a poderosa sedutora já se mostra fraca, obsoleta, vulnerável, e precisa dos animais submissos por escolta (48). Como representante da natureza, a mulher tornou-se na sociedade burguesa a imagem enigmática da sedução irresistível (49) e da impotência. Ela espelha assim para a dominação a vã mentira que substitui a reconciliação pela subjugação da natureza.

O casamento é a via média que a sociedade segue para se acomodar a isso: a mulher continua a ser impotente na medida em que o poder só lhe é concedido pela mediação do homem. Isso já está, até certo ponto, delineado na *Odisseia* com a derrota da deusa hetaira, enquanto o casamento plenamente configurado com Penélope, literariamente mais recente, representa um estágio posterior da objectividade da instituição patriarcal. Com a conduta de Ulisses em Eéia (50), a ambiguidade da relação do homem com a mulher - desejo e comando - já assume a forma de uma troca garantida por contratos. A renúncia é o pressuposto disso. Ulisses resiste à magia de Circe e assim consegue aquilo que a magia só ilusoriamente promete aos que não resistem a ela. Ulisses dorme com ela. Antes porém faz com que profira o grande juramento dos bem-aventurados, o juramento olímpico. O juramento deve proteger o homem da mutilação, da vingança para a proibição da promiscuidade e para a dominação masculina, que, no entanto, enquanto renúncia permanente ao instinto, ainda realizam simbolicamente a automutilação do homem. Aquele que resistiu a ela, o senhor, o eu, e a quem Circe por causa de sua imutabilidade censura por trazer "no peito um coração insensível e obstinado" (51) é aquele a quem Circe se dispõe fazer as vontades: "Pois bem! Guarda a espada e vamos logo para o nosso leito a fim de que, unidos no leito e no amor, aprendamos a confiar um no outro" (52). Para o prazer que concede ela estabelece como preço o desdém do prazer: a última hetaira se afirma como o primeiro carácter feminino. Na transição da lenda para a história, ela faz uma contribuição decisiva para a frieza burguesa. Seu comportamento pratica a proibição do amor, que posteriormente se impôs tanto mais poderosamente quanto mais o amor teve, enquanto ideologia, de se prestar à tarefa de dissimular o ódio dos competidores. No mundo da troca, quem está errado é quem dá mais; o amante, porém, é sempre o que ama mais. Ao mesmo tempo que seu sacrifício é glorificado, zela-se ciumentamente para que o amante não seja poupado do sacrifício. É exactamente no amor que o amante fica sem razão e é punido. A incapacidade de dominar a si mesmo e aos outros, de que dá provas seu amor, é motivo suficiente para lhe recusar satisfação. Com a sociedade, reproduz-se de maneira amplificada a solidão. Esse mecanismo prevalece até mesmo nas mais ternas manifestações do sentimento, a tal ponto que o próprio amor, a fim de abrir um caminho qualquer até ao outro, é forçado a tamanha frieza que se destrói com a própria realização. - A força de Circe, que submete e reduz os homens à servidão, converte-se na servidão do homem que, pela renúncia, recusou a submissão. A influência sobre a natureza, que o poeta atribui à deusa Circe, reduz-se ao vaticínio sacerdotal e à prudente previsão de futuras dificuldades náuticas. Tudo isso sobrevive na caricatura da prudência feminina. As profecias da feiticeira destituída de seus poderes sobre as Sereias, Cila e Caríbdis só aproveitam, afinal, à autoconservação masculina.

Quanto custou o preço pago pela instauração de relações ordenadas para a reprodução sexual é o que deixam apenas entrever os versos obscuros que descrevem o comportamento dos amigos que Circe reconverte em homens por ordem de seu senhor contratual. Dizem primeiro: "Logo se transformaram de novo em homens, mais jovens do que haviam sido e também de aparência muito mais bela e aspecto muito mais nobre." (53) Mas os homens assim confirmados e fortalecidos em sua masculinidade não são felizes: "Todos estavam tomados de uma melancolia agri-doce e o palácio ressoava com suas queixas." (54) Talvez tenha soado assim o mais antigo hino nupcial, cantado para acompanhar o banquete celebrando o casamento primitivo que dura apenas um ano. O verdadeiro casamento com Penélope tem mais em comum com esse do que se poderia presumir. A prostituta e a esposa são elementos complementares da auto-alienação da mulher no mundo patriarcal: a esposa deixa transparecer prazer com a ordem fixa da vida e da propriedade, enquanto a prostituta toma o que os direitos de posse da esposa deixam livre e, como sua secreta aliada, de novo o submete às relações de posse,

vendendo o prazer. Circe como Calipso, as cortesãs, são apresentadas como diligentes tecelões, exactamente como as potências míticas do destino (55) e as donas-de-casa, ao passo que Penélope, desconfiada como uma prostituta, examina o retornado, perguntando-se se não é realmente apenas um mendigo velho ou quem sabe um Deus em busca de aventuras. Todavia, a famosa cena do reconhecimento com Ulisses tem um carácter verdadeiramente patricio: "Por muito tempo ela sentou-se calada, pois o espanto tomava todo o seu coração. Ora achava-o parecido, atentando em seu rosto, ora de novo o desconhecia envolto em vis andrajos." (56) Nenhuma emoção espontânea vem à tona, pois não quer cometer nenhum erro, que de mais a mais, sob a pressão da ordem que pesa sobre ela, dificilmente se poderia permitir. O jovem Telémaco, que ainda não se adaptou direito à sua futura posição, irrita-se com isso, mas já se sente homem o bastante para repreender a mãe. A censura de teimosia e dureza que dirige a ela é exactamente a mesma que Circe fizera antes a Ulisses. Se a hetaira se apropria da ordem de valores patriarcal, a esposa monogâmica não se contenta ela própria com isso e não descansa enquanto não houver se igualado ao carácter masculino. É assim que se entendem os casados. O teste a que submete o retornado tem por conteúdo a posição irremovível do leito nupcial, que o esposo em sua juventude havia construído em torno de uma oliveira, símbolo da unidade do sexo e da propriedade. Com uma astúcia tocante ela fala como se essa cama pudesse ser tirada do lugar, e "zangado" o esposo responde-lhe com a narrativa circunstanciada da obra de seu duradouro artesanato: como protótipo do burguês vivo e habilidoso que é, ele tem um *hobby*. O *hobby* consiste na repetição do trabalho artesanal, do qual - no quadro de relações de propriedade - está necessariamente excluído há muito tempo. Ele se compraz nele porque a liberdade de fazer o que para ele é supérfluo confirma seu poder de dispor sobre aqueles que têm que realizar tais trabalhos para viver. É nisso que o reconhece a engenhosa Penélope, que o lisonjeia com o louvor de sua excepcional inteligência. Mas à lisonja, que já contém uma dose de escárnio, juntam-se - numa súbita cesura que interrompe o discurso - as palavras que buscam a razão de todo o sofrimento dos esposos na inveja dos deuses pela felicidade que só é garantida pelo casamento, os "pensamentos confirmados da permanência" (57) : "Os imortais nos cumularam de desgraças, achando demais que desfrutássemos juntos e em paz de nossa juventude e que suavemente nos aproximássemos da velhice". (58) O casamento não significa apenas a ordenação da vida segundo relações de reciprocidade, mas também a solidariedade diante da morte. Nele a reconciliação cresce em torno da submissão, assim como, em toda a história até agora, o humano só floresceu sobre a barbárie que a humanidade justamente oculta. Se o contrato entre os esposos não faz senão redimir penosamente uma hostilidade antiquíssima, os que envelhecem pacificamente se esvaem na imagem de Filémon e Baucis, assim como a fumaça do altar sacrificial se transforma na fumaça salutar da lareira. O casamento pertence certamente à rocha primeira do mito na base da civilização. Mas sua mítica dureza e solidez emerge do mito assim como o pequeno reino insular do mar infinito.

A última etapa da viagem de erros propriamente dita não é nenhum refúgio dessa espécie. É o Hades. As figuras que o aventureiro enxerga na primeira *nekylia* (59) são antes de mais nada as imagens matriarcais (60) banidas pela religião da luz: depois da própria mãe, diante de quem Ulisses se força a assumir a atitude patriarcal de uma conveniente dureza (61), vêm as heroínas antiquíssimas. Contudo, a imagem da mãe é impotente, cega e muda (62), a imagem de uma alucinação como a própria narrativa épica nos momentos em que abandona a linguagem à imagem. É preciso do sangue sacrificado como penhor de uma lembrança viva para dar fala à imagem, para que esta, ainda que em vão e efemeramente, se arranque à mudez mítica. É só quando se torna senhora de si no reconhecimento da inanidade das imagens que a subjectividade chega a participar da esperança que as imagens prometem em vão. A terra prometida de Ulisses

não é o reino arcaico das imagens. Todas as imagens, enquanto sombras no mundo dos mortos, acabam por lhe revelar sua verdadeira essência, a aparência. Ele se livra delas depois de tê-las reconhecido como mortas e de tê-las afastado, com o gesto imperioso da autoconservação, do sacrifício que só oferece a quem lhe concede um saber útil para sua vida, na qual o poder do mito só continua a se afirmar como imaginação transposta para o espírito. O reino dos mortos, onde se reúnem os mitos destituídos de seu poder, é o ponto mais distante da terra natal, e é só na mais extrema distância que ele se comunica com ela. Se seguirmos Kirchhoff na hipótese de que a visita de Ulisses ao inferno pertence à camada mais antiga, propriamente lendária da epopeia (63), é aí também que encontramos o traço que - assim como na tradição das descidas de Orfeu e Hércules ao inferno - mais nitidamente se destaca do mito, pois o motivo do arrombamento das portas do inferno, da supressão da morte, constitui o núcleo de todo pensamento antimitológico. Este elemento antimitológico está contido no vaticínio de Tirésias sobre a possível reconciliação de Poseidon. Ulisses há de errar, com um remo sobre o ombro, até alcançar os homens "que não conhecem o mar e jamais provaram comida temperada com sal" (64). Quando encontrar um viandante e este lhe disser que está carregando uma pá sobre os ombros, terá atingido o lugar certo para oferecer a Poseidon o sacrifício reconciliador. O ponto central do vaticínio é o equívoco do remo pela pá, que deve ter parecido enormemente cómico ao Jônio. Mas essa comicidade, de que depende a reconciliação, não pode estar destinada aos homens, mas à ira de Poseidon. (65) O equívoco deve fazer rir o colérico deus elementar, para que em sua gargalhada a raiva se dissipe. Encontramos uma situação análoga em um dos contos dos irmãos Grimm com o conselho que a vizinha dá à mãe sobre como se livrar da figura monstruosa que substituíram a seu filho recém-nascido: "Disse a ela que levasse o monstro para a cozinha, o colocasse sobre o fogão. acendesse o fogo e pusesse água a ferver em duas cascas de ovo: isso faria o monstro rir e, quando risse, ele estaria acabado." (66) Se o riso é até hoje o sinal da violência, o prorrompimento de uma natureza cega e insensível, ele não deixa de conter o elemento contrário: com o riso, a natureza cega toma consciência de si mesma enquanto tal e se priva assim da violência destruidora. Esse duplo sentido do riso está próximo do duplo sentido do nome, e talvez os nomes nada mais sejam do que risadas petrificadas, assim como ainda hoje os apelidos, os únicos nos quais perdura ainda algo do acto originário da denominação. O riso está ligado à culpa da subjectividade, mas, na suspensão do direito que ele anuncia, também aponta para além da servidão. Ele promete o caminho para a pátria. É a saudade de casa que desfecha as aventuras por meio das quais a subjectividade (cuja proto-história é narrada pela *Odisseia*) escapa ao mundo primitivo. O facto de que o conceito de pátria se opõe ao mito (que a mentira fascista quer transformar na pátria) constitui o paradoxo mais profundo da epopeia. É aí que se encontra sedimentada a lembrança da passagem histórica da vida nomádica à vida sedentária, que é o pressuposto da existência de qualquer pátria. Se é na ordem fixa da propriedade dada com a vida sedentária, que se origina a alienação dos homens, de onde nasce a nostalgia e a saudade do estado originário perdido, é também na vida sedentária, em compensação, e na propriedade fixa apenas que se forma o conceito da pátria, objecto de toda nostalgia e saudade. A definição de Novalis segundo a qual toda filosofia é nostalgia só é correcta se a nostalgia não se resolve no fantasma de um antiquíssimo estado perdido, mas representa a pátria, a própria natureza, como algo de extraído ao mito. A pátria é o estado de quem escapou. Por isso a censura feita às lendas homéricas de "se afastarem da terra" é a garantia de sua verdade. "Elas voltam-se para a humanidade." (67) A transposição dos mitos para o romance, tal como ocorre na narrativa das aventuras, é menos uma falsificação dos mitos do que um meio de arrastar o mito para dentro do tempo, descobrindo o abismo que o separa da pátria e da reconciliação. Terrível é a vingança que a civilização praticou contra o mundo pré-histórico, e nisso ela se assemelha à pré-história, como se pode ver em seu mais atroz

documento em Homero: o relato da mutilação do pastor de cabras Melântio. O que a eleva acima do mundo pré-histórico não é o conteúdo dos crimes relatados. É a tomada de consciência que faz com que a violência se interrompa no momento da narrativa. A própria fala, a linguagem em sua oposição ao canto mítico, a possibilidade de fixar na memória a desgraça ocorrida, é a lei da fuga em Homero. Não é à toa que o herói que escapa é sempre reintroduzido como narrador. É a fria distância da narrativa que, ao apresentar as atrocidades como algo destinado ao entretenimento, permite ao mesmo tempo destacar a atrocidade que, na canção, se confunde solenemente como destino. Mas a interrupção da fala é a cesura, a transformação dos factos relatados em acontecimentos de um passado remoto, que faz cintilar a aparência da liberdade que, desde então, a civilização não extinguiu mais por inteiro. No canto XXII da *Odisseia*, descreve-se a punição infligida pelo filho de Ulisses nas servas infiéis que haviam recaído na condição de hetairas. Com frieza e serenidade, com uma impassibilidade inumana e só igualada pelos grandes narradores do século dezanove, Homero descreve a sorte das enforcadas e compara-a sem comentários à morte dos pássaros no laço, calando-se num silêncio que é o verdadeiro resto de toda fala. A passagem termina com o verso que descreve como as mulheres enforcadas em fileira "debateram-se um pouco com os pés, mas não por muito tempo" (68). A precisão com que o autor descreve o facto e que já tem alguma coisa da frieza da anatomia e da vivissecção (69) faz do relato uma acta romanceada dos espasmos das mulheres submetidas que, sob o signo do direito e da lei, são arrastadas para o reino de onde escapou o juiz Ulisses. Como um cidadão meditando sobre a execução, Homero consola-se a si mesmo e aos ouvintes, que são na verdade leitores, com a constatação tranquilizadora de que não durou muito: um instante e tudo se acabou (70). Mas, após o "não por muito tempo", o fluxo interno da narrativa estanca. Não por muito tempo? pergunta o gesto do narrador e desmente sua serenidade. Interrompendo o relato, ele nos impede de esquecer as mulheres executadas e revela o inominável e eterno tormento daquele único segundo durante o qual as servas lutam com a morte. O único eco desse "não por muito tempo" que subsiste é aquele "*quo usque tandem*" (71) que os retores da época posteriores inadvertidamente profanaram ao se atribuírem a si mesmos a paciência. Mas, no relato do crime, resta uma esperança, que se prende ao facto de ter ocorrido há muito tempo. Homero ergue sua voz consoladora sobre essa mistura inextricável da pré-história, da barbárie e da cultura recorrendo ao "era uma vez". É só como romance que a epopeia se transforma em conto de fadas.

Notas do Excurso I

1. Nietzsche, *Nachlass. Werke*. Vol. XIV, p. 206.
2. *Ibid.*, vol. XV, p. 235.
3. Nietzsche, *op. cit.* Vol. IX, p. 289
4. Hölderlin, *Patmos* (edição completa da Inselverlag, texto estabelecido por Zinkernagel) .Leipzig, s. d., p. 230.
5. Esse processo está directamente documentado no começo do vigésimo canto. Ulisses observa como as servas se esgueiram de noite ao encontro dos pretendentes "e o coração em seu peito ladrava. Assim como a cadela valente anda em redor de seus frágeis cachorrinhos e ladra para o desconhecido, instigando-se para a luta, assim também ladrava o coração em seu peito, enfurecido pela conduta vergonhosa das servas. Batendo no coração, punia-o com as seguintes palavras: 'Aguenta, coração! Mais duras penas suportaste

no dia em que o ciclope monstruoso devorou enfurecido meus bravos amigos. Suportaste sozinho até que, graças a um estratagema, escapaste da caverna onde antevias uma noite horrorosa!" Assim falou, punindo o coração no peito irado. Logo o coração recobrou a calma e ficou inabalável. Ele, porém, continuava a revolver-se para lá e para cá" (XX. 13/24). O sujeito ainda não está configurado em sua identidade interna. Seus ímpetos, seu ânimo e seu coração excitam-se independentemente dele. "No começo de y, ladra a *kradia* [*kardía*, coração] ou ainda o *étor* [coração] (as duas palavras são sinónimas, 17.22) e Ulisses bate no peito, logo contra o coração, e interpela-o. Ele sente o coração palpitar, logo esta parte de seu corpo excita-se contra sua vontade. Assim, sua interpelação não é meramente formal (como em Eurípedes, que interpela a mão e o pé quando estes devem entrar em acção), mas o coração age de maneira autónoma" (Wilamowitz-Moellendorff, *Die Heimkehr des Odysseus*. Berlim, 1927. p. 189). O ímpeto é equiparado ao animal que o homem subjuga: a comparação da cadela pertence ao mesmo nível de experiência a que remete a imagem dos companheiros metamorfoseados em porcos. O sujeito, ainda dividido e forçado a usar de violência contra a natureza tanto dentro dele quanto fora dele, "pune" o coração exortando-o à paciência e negando-lhe com o olhar posto no futuro - o presente imediato. Bater no peito tornou-se depois um gesto de triunfo: com esse gesto, o vencedor exprime o facto de que sua vitória é sempre uma vitória sobre sua própria natureza. Esse feito é levado a cabo pela razão autoconservadora. " ...a princípio, o narrador ainda estava pensando no coração que batia rebelde; superior a este era a *métis* [inteligência, discernimento] , que é assim claramente apresentada como uma outra força interna: foi ela que salvou Ulisses. Os filósofos posteriores tê-la-iam contraposto enquanto *nous* [razão, espírito, entendimento] ou *logistikón* [(poder) capaz de entender , calcular] à parte da alma desprovida de entendimento" (Wilamowitz. *op. cit.*, p. 190). Do "eu" - *autós* - só se fala no verso 24: depois que a razão conseguiu domar o instinto. Se atribuímos à escolha e sequência das palavras um valor demonstrativo, é preciso admitir que Homero só vem a considerar o ego idêntico como o resultado do domínio da natureza intra-humana. Este novo eu estremece dentro de si, uma coisa, o corpo, depois que o coração foi punido nele. De qualquer maneira, a justaposição dos elementos da alma (analisada em detalhe por Wilamowitz) .que frequentemente se dirigem uns aos outros, parece confirmar a frouxa e efêmera composição do sujeito, cuja substância consiste unicamente na coordenação desses elementos.

6. Contra a interpretação materialista de Nietzsche, Klages interpretou a conexão entre o sacrifício e a troca num sentido inteiramente mágico: " A obrigação do sacrifício concerne a cada um, porque a porção que cada um pode arrebatar à vida e ao conjunto de seus bens - o *suum cuique* originário - só é conseguida num processo contínuo de dar e devolver. Mas não se trata da troca no sentido da troca de bens usual (que, aliás, também recebe sua consagração originária da noção de sacrifício), mas do intercâmbio dos fluidos ou essências pela entrega de sua própria alma à vida de que tudo depende e se alimenta" (Ludwig Klages. *Der Geist als Widersacher der Seele*. Leipzig, 1932. Vol. III. 2.a parte. p. 1409). Contudo, o carácter dual do sacrifício - o mágico autoabandono do indivíduo à colectividade, não importa se para seu bem ou para seu mal, e a autoconservação dessa magia pela técnica - implica uma contradição objectiva que impele justamente ao desenvolvimento do elemento racional no sacrifício. Sob o influxo constante da magia, a racionalidade converte-se enquanto o comportamento do sacrificante em astúcia. O próprio Klages, autor de uma entusiástica apologia do mito e do sacrifício, tropeçou com isso e viu-se forçado a fazer uma distinção, mesmo na imagem ideal da era pelásgica, entre a genuína comunicação com a natureza e a mentira, sem conseguir no entanto derivar do próprio pensamento mítico um princípio oposto à aparência da dominação mágica da natureza, porque essa aparência constitui justamente a essência do mito. "Já não é mais simplesmente a fé pagã, já é também superstição pagã quando, por exemplo, o rei-deus tem que jurar, ao subir ao trono, que fará o sol brilhar e o campo cobrir-se de frutos" (Klages, *op. cit.*, p. 1408).

7. Isso se harmoniza com o facto de que os sacrifícios humanos propriamente ditos não ocorrem em Homero. A tendência civilizatória da epopeia manifesta-se na escolha dos acontecimentos relatados. "With one exception...both *Iliad* and *Odyssey* are completely expurgated of the abomination of Human Sacrifice" ["Com uma única exceção. ..tanto a *Ilíada* quanto a *Odisseia* estão completamente expurgadas da abominação do Sacrifício Humano"] (Gilbert Murray, *The Rise of the Greek Epic*. Oxford, 1911. p. 150).

8. Dificilmente na mais antiga. "O costume do sacrifício humano. ..é muito mais difundido entre bárbaros e povos semicivilizados do que entre os verdadeiros selvagens, e é praticamente desconhecido nos estágios inferiores da cultura. Em vários povos observou-se que ele foi se difundindo ao longo do tempo, como, por exemplo, nas Ilhas da Sociedade, na Polinésia, na Índia, entre os Astecas. "Relativamente aos africanos, diz Winwood Read: 'Quanto mais poderosa a nação, tanto mais importante o sacrifício' " (Eduard Westermarck, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*. Leipzig, 1913, vol. I, p. 363).

9. Entre os povos antropófagos, como os da África Ocidental, não podiam "provar dessa iguaria nem as mulheres nem os adolescentes" (E. Westermarck, *op. cit.* Leipzig, 1909. Vol II, p. 459).

10. Wilamowitz coloca o *nous* em "nítida oposição" ao *logos* (*Glaube der Hellenen*, Berlim, 1931. Vol. I, pp. 41 sg). O mito é para ele uma "história como a gente se conta a si mesma", fábula infantil, inverdade, ou ainda, ao mesmo tempo, a verdade suprema que não é passível de prova, como em Platão. Enquanto Wilamowitz está consciente do carácter ilusório dos mitos, ele equipara-os à poesia. Ou por outra: ele procura-os em primeiro lugar na linguagem significativa que já está em contradição objectiva com sua intenção, contradição essa que ela, enquanto poesia, tenta racionalizar: "O mito é, antes de mais nada, o discurso falado; a palavra não concerne jamais a seu conteúdo" (*loc. cit.*). Ao hipostasiar esse conceito tardio do mito, que já pressupõe a razão como sua contrapartida explícita, e polemizando implicitamente com Bachofen - que é para ele um modismo de que zomba sem, no entanto, pronunciar seu nome - , ele chega a uma nítida separação da mitologia e da religião (*op. cit.*, p. 5) , na qual o mito aparece, não como a fase mais antiga, mas justamente como a mais recente: "Estou tentando seguir o vir-a-ser, as transformações e a passagem da fé ao mito" (*op. cit.*, p. 1). A obstinada arrogância departamental do helenista impede-lhe o discernimento da dialéctica do mito, da religião e do esclarecimento. "Não compreendo as línguas às quais se tomaram as palavras *tabu* e *totem*, *mana* e *orenda*, mas considero um caminho viável ater-me aos gregos e pensar grego sobre coisas gregas" (*op. cit.*, p. 10). Como compatibilizar isso, a saber, a opinião expressa sem maiores justificativas e segundo a qual "o germe da divindade platónica já se encontrava no mais antigo helenismo", com a concepção histórica defendida por Kirchhoff e adoptada por Wilamowitz, que vê nos encontros míticos do *nostos* [retorno, volta à casa, viagem] o núcleo mais antigo do livro da *Odisseia*? Isso não é esclarecido e o próprio conceito do mito, que é um conceito central, não encontra em Wilamowitz uma articulação filosófica suficiente. Entretanto, sua resistência ao irracionalismo que enaltece o mito e sua insistência na inverdade dos mitos contém um profundo discernimento, que não devemos ignorar. A aversão ao pensamento primitivo e à pré-história destaca com clareza tanto maior a tensão que já havia sempre entre a palavra enganosa e a verdade. O que Wilamowitz censura aos mitos posteriores, o arbítrio da invenção, já devia estar presente nos mais antigos em virtude do *pseudos* [mentira, inverdade, engano] dos sacrifícios. Esse *pseudos* tem justamente um parentesco com a divindade platónica que Wilamowitz faz remontar à fase arcaica do espírito helénico.

11. Essa concepção do cristianismo como religião sacrificial pagã é essencialmente a base do livro de Werner Hegemann: *Geretteter Christus*. Potsdam, 1928.

12. Assim, por exemplo, quando renuncia a matar imediatamente Polifemo (IX, 302) ; quando suporta os maltratos de Antínoo para não se trair (XVII, 460 sgg.). Cf. além disso o episódio com os ventos (X, 50 sgg.) e a profecia de Tirésias na primeira *nekyia* [sacrifício aos mortos] (XI, 105 sgg.), que põe a volta à casa na dependência de sua capacidade de domar o coração. Todavia, a renúncia de Ulisses ainda não tem um carácter definitivo, mas apenas de adiamento: as vinganças que ele se proíbe, no mais das vezes ele as perpetra depois de uma maneira ainda mais perfeita: O sofredor é o paciente. Até certo ponto, seu comportamento manifesta abertamente, como uma finalidade espontânea, o que depois se esconde na renúncia total e imperativa, para só então tomar uma força irresistível, a força da subjugação universal da natureza. Transposta para o sujeito, emancipada do conteúdo mítico dado, essa subjugação torna-se "objectiva", dotada da autonomia de uma coisa em face de toda finalidade particular do homem; ele se torna uma lei racional universal. Já na paciência de Ulisses, e de maneira muito nítida após a matança dos pretendentes, a vingança se transforma num procedimento jurídico: é justamente a satisfação finita da ânsia mítica que se torna o instrumento objectivo da dominação. O direito é a vingança abdicante. Mas, ao se formar com base em algo que está fora dela: a nostalgia da pátria, essa paciência judicial adquire traços humanos e até mesmo, quase, os da confiança, que transcendem a vingança diferida. Depois, na sociedade burguesa plenamente desenvolvida, as duas coisas são cobradas: com a ideia da vingança, a nostalgia também sucumbe ao tabu, o que significa justamente a entronização da vingança, mediada como vingança do eu contra si mesmo.

13. Os autores jogam com o duplo sentido da palavra alemã *verschlagen*. que significa: 1) astuto, artiloso, manhoso; 2) arremessado, arrojado (à praia, à costa) pelo mar ou pelo acaso, bem como com seu parentesco com *Schlag* [golpe] e *schlagen* [bater, golpear] .(N. do T.)

14. Palavra grega que significa "luta". (N. do T.)

15. Os autores jogam com a origem comum das palavras *Hörender* [ouvinte, o que escuta] e *Hörigkeit* [servidão] .(N. do T.)

16. *Oudeis*, palavra grega que significa "ninguém" e que é o nome que Ulisses se dá ao falar com ciclope Polifemo. (N. do T.)

17. Max Weber. *Wirtschaftsgeschichte*. Munique e Leipzig, 1924, p. 3.
18. Victor Bérard ressaltou com particular ênfase (mas não, é verdade, sem alguma construção apócrifa) o elemento semítico da *Odisseia*. Cf. o capítulo: "Les Phéniciens et l'Odysée" em sua *Résurrection d'Homer*. Paris, 1930, pp. 111 sgg.
19. *Nostos*, palavra grega que significa retorno, volta à casa, viagem (cf. "nostalgia"). (N. do T.)
20. *Odisseia* IX, 92 sg.
21. *Ibid.* XXIII, 311.
22. *Ibid.* IX, 94 sgg.
23. Jacob Burckhardt. *Griechische Kulturgeschichte*, Stuttgart. s. d. Vol. III. p.95.
24. *Odisseia* IX, 98 sg.
25. Na mitologia indiana, Lótus é a deusa da terra (cf. Heinrich Zimmer. *Maja*. Stuttgart e Berlim, 1936, pp. 105 sgg.). Se há uma conexão com a tradição mítica em que se baseia o velho *nostos* homérico, convém caracterizar também o encontro com os lotófagos como uma etapa no confronto com as potências ctônicas.
26. *Odisseia*, IX. 105.
27. V. n. 12. (N. do T.)
28. Segundo Wilamowitz, os ciclopes são "na verdade animais" (*Glaube der Hellenen*. Vol. I, p. 14).
29. *Odisseia*. IX, 106.
30. *Ibid.*. 107 sgg.
31. *Ibid.*. 112 sgg.
32. Cf. *ibid.*. 403 sgg.
33. *Ibid.*, 428.
34. *Ibid.*, 273 sgg.
35. *Ibid.*, 278.
36. Cf. *ibid.*, 355 sgg.
37. "Finalmente a habitual puerilidade do demente poderia ser considerada à luz de um humor natimorto" (Klages, *ap. cit.*, 1469).
38. *Odisseia*, *loc. cit.*, 347 sg.
39. *Ibid.*, X, 296/7.
40. Cf. *ibid.*, 138 sg. Cf. também F. C. Bauer, *Symbolik und Mythologie* Stuttgart. 1824. Vol. I, p. 47.
41. Cf. Baudelaire, *Le vin du solitaire*, *Les fleurs du mal*.
42. Cf. J. A. K. Thompson, *Studies in the Odyssey*. Oxford, 1914, p. 153.

43. *Odisseia*, *loc. cit.*, 212 sgg.
44. Murray trata das "sexual expurgations" a que foram submetidos os poemas homéricos no curso da redação (cf. *op. cit.*, pp. 141 sgg.).
45. "Os porcos são os animais sacrificiais de Deméter em geral". (Wilamowitz-Moellendorff. *Der Glaube der Hellenen*. Vol. II, p. 53).
46. Cf. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, em: *Gesammelte Werke*, vol. XIV. Frankfurt am Main. 1968, p. 459, nota.
47. Uma das notas de Wilamowitz remete surpreendentemente à conexão entre o conceito de "fungar" e o conceito do *noos* [*nous*. cf. n. 5] , isto é, da razão autónoma: "Schwyzer ligou de maneira muito convincente *noos* com bufar e fungar" (Wilamowitz-Moellendorff, *Die Heimkehr des Odysseus*, p. 191). Wilamowitz contesta, é verdade, que o parentesco etimológico dê alguma contribuição para o significado.
48. *Odisseia*, X, 434.
49. A consciência da irresistibilidade exprimiu-se mais tarde no culto de Afrodite Peithon [a persuasiva] "cuja magia não tolera nenhuma recusa" (Wilamowitz-Moellendorff. *Der Glaube der Hellenen*. Vol. II, p. 152) .
50. Eéia: a ilha de Circe. (N. do T.)
51. *Odisseia*, X, 329.
52. *Ibid.*, 333 sgg.
53. *Ibid.*, 395 sg.
54. *Ibid.*, 398 sg.
55. Cf. Bauer, *op. cit.*, p. 49.
56. *Odisseia*, XXIII, 93 sgg.
57. Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Jubiläumsausgabe. Stuttgart e Berlim. Vol. I, cap. 16, p. 70.
58. *Odisseia*, XXIII, 210 sgg.
59. Sacrifício aos mortos. (N. do T.)
60. Cf. Thomson. *op. cit.*, p. 28.
61. "Ao vê-la, meus olhos marejaram e lamentei de todo coração. Contudo. proibi a ela também, embora cheio de íntima melancolia, que se aproximasse do sangue antes que eu interrogasse Tírésias" (*Odisseia*, XI, 87 sgg.) .
62. "Vejo aí a alma de minha defunta mãe, mas ela se mantém muda junto à poça de sangue e não se atreve a olhar para o próprio filho nem a proferir qualquer palavra. Diz, senhor, o que fazer, para que ela me reconheça como filho" (*ibid.*, 141 sgg.).
63. "Não posso deixar de considerar todo o livro 11, com excepção de algumas passagens... como um fragmento do velho *nostos*, que foi apenas deslocado; seria assim a parte mais antiga do poema" (Kirchhoff, *Die homerische Odyssee*. Berlim, 1879, p. 226). - "Whatever else is original in the myth of Odysseus, the Visit to Death is" ["se alguma coisa é original no mito de Ulisses, a Visita à Morte é uma delas"] (Thomson, *op. cit.*, p. 95).
64. *Odisseia*, XI, 122 sg.

65. Ele era originariamente o "esposo da Terra" (cf. Wilamowitz, *Glaube der Hellenen*, vol. I, pp. 112 sgg.) e só mais tarde tomou-se o deus do mar. A profecia de Tírsias pode aludir à sua essência dual. É concebível que sua reconciliação por meio de um sacrifício terreno, longe do mar, se baseie na restauração simbólica de sua potência cósmica. Essa restauração exprime possivelmente a substituição da pirataria pela agricultura; os cultos de Poseidon e Deméter se confundiram (cf. Thomson, *op. cit.*, p. 96 n.).

66. Irmãos Grimm, *Kinder und Hausmärchen*, Leipzig, s.d., p. 208. Há temas intimamente aparentados a esse que remontam à antiguidade, ligados aliás a Deméter. Quando esta chegou a Elêusis, "em busca de sua filha raptada", encontrou "acolhida junto de Dysaules e sua mulher Baubo, mas recusou-se em sua profunda tristeza a tocar em comida ou bebida. Então sua hospedeira Baubo fez com que ela risse, levantando de repente a roupa e descobrindo o corpo" (Freud, *Gesammelte Werke*, vol. X, p. 399. Cf. Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*. Paris, 1911, vol. IV, pp. 115 sgg.).

67. Hölderlin, *Der Herbst. op. cit.*, p. 1066.

68. *Odisseia*, XXII, 473.

69. Wilamowitz é de opinião que a punição "foi narrada prazerosamente pelo poeta" (*Die Heimkehr des Odysseus*, p. 67). Mas, como o autoritário filólogo se entusiasma com a metáfora da armadilha de pássaros porque "descreve de maneira precisa e... muito moderna como ficam a balouçar os cadáveres das escravas enforcadas" (*loc. cit.*, cf. também p. 76), o prazer em grande parte parece ser dele próprio. Os escritos de Wilamowitz se incluem entre os documentos mais enfáticos da mescla bem alemã de barbárie e cultura, que está na base do moderno filo-helenismo.

70. Gilbert Murray chama a atenção para a intenção consoladora do verso. Segundo sua teoria, a censura civilizatória expurgou de Homero as cenas de tortura. Restaram a morte de Melântio e das escravas (*op. cit.*, p. 146).

71. "Até quando enfim" (N. do T.).

EXCURSO 2

Juliette ou Esclarecimento e Moral

Nas palavras de Kant, o esclarecimento "é a saída do homem de sua menoridade, da qual é o próprio culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir de seu entendimento sem a direcção de outrem" (1). "Entendimento sem a direcção de outrem" é o entendimento dirigido pela razão. Isso significa simplesmente que, graças a sua própria coerência, ele reúne em um sistema os diversos conhecimentos isolados. "A razão... tem por único objecto o entendimento e sua aplicação funcional." (2) Ela estabelece, "como objectivo das operações do entendimento, uma certa unidade colectiva" (3), e essa unidade é o sistema. Seus preceitos são instruções para a construção hierárquica dos conceitos. Em Kant, tanto quanto em Leibniz e Descartes, a racionalidade consiste em "levar a cabo a conexão sistemática, tanto ao subir aos géneros superiores quanto ao descer às espécies inferiores" (4). O aspecto "sistemático" do conhecimento consiste na "conexão dos conhecimentos a partir de um princípio" (5). O pensamento, no sentido do esclarecimento, é a produção de uma ordem científica unitária e a derivação do conhecimento factual a partir de princípios, não importa se estes são interpretados como axiomas arbitrariamente escolhidos, ideias inatas ou abstracções supremas. As leis lógicas estabelecem as relações mais gerais no interior da ordem, elas as definem. A unidade reside na concordância. O princípio da contradição é o sistema *in nuce*. O conhecimento consiste na subsunção a princípios. Ele coincide com o juízo que se inscreve no sistema. Um pensamento que não se oriente para o sistema é sem direcção ou autoritário. A razão fornece apenas a ideia da unidade sistemática, os elementos formais de uma sólida conexão conceptual. Todo objectivo a que se refiram os homens

como um discernimento da razão é, no sentido rigoroso do esclarecimento, desvario, mentira, "racionalização", mesmo que os filósofos dediquem seus melhores esforços para evitar essa consequência e desviar a atenção para o sentimento filantrópico. A razão é "um poder... de derivar o particular do universal" (6). A homogeneidade do universal e do particular é garantida, segundo Kant, pelo "esquematismo do entendimento puro". Assim se chama o funcionamento inconsciente do mecanismo intelectual que já estrutura a percepção em correspondência com o entendimento. O entendimento imprime na coisa como qualidade objectiva a inteligibilidade que o juízo subjectivo nela encontra, antes mesmo que ela penetre no ego. Sem esse esquematismo, em suma, sem a intelectualidade da percepção, nenhuma impressão se ajustaria ao conceito, nenhuma categoria ao exemplar, e muito menos o pensamento teria qualquer unidade, para não falar da unidade do sistema, para a qual porém tudo está dirigido. Produzir essa unidade é a tarefa consciente da ciência. Se "todas as leis empíricas... são apenas determinações particulares das leis puras do entendimento" (7), a investigação deve cuidar sempre para que os princípios permaneçam correctamente ligados aos juízos factuais. "Essa concordância da natureza com nosso poder de conhecer é pressuposta *a priori* ... pelo juízo" (8). Ela é o "fio condutor" (9) para a experiência organizada.

O sistema deve ser conservado em harmonia com a natureza. Do mesmo modo que os factos são previstos a partir do sistema, assim também os factos devem por sua vez confirmá-lo. Os factos, porém, pertencem à práxis. Eles caracterizam sempre o contacto do sujeito individual com a natureza como objecto social: a experiência é sempre um agir e um sofrer reais. É verdade que, na física, a percepção pela qual a teoria se deixa testar se reduz em geral à centelha eléctrica que relampeja na aparelhagem experimental. Sua ausência é, via de regra, sem consequência prática, ela destrói apenas uma teoria ou, no máximo, a carreira do assistente responsável pelo experimento. As condições do laboratório, porém, são a excepção. O pensamento que não consegue harmonizar o sistema e a intuição desrespeita algo mais do que simples impressões visuais isoladas: ele entra em conflito com a prática real. Não apenas a ocorrência esperada deixa de ter lugar, mas também o inesperado acontece: a ponte cai, a sementeira definha, o remédio faz adoecer. A centelha que assinala da maneira mais pregnantemente a falha no pensamento sistemático, o desrespeito da lógica, não é nenhuma percepção fugidia, mas a morte súbita. O sistema visado pelo esclarecimento é a forma de conhecimento que lida melhor com os factos e mais eficazmente apoia o sujeito na dominação da natureza. Seus princípios são o da autoconservação. A menoridade revela-se como a incapacidade conservar a si mesmo. O burguês nas figuras sucessivas do senhor de escravos, do empresário livre e do administrador é o sujeito lógico do esclarecimento.

As dificuldades no conceito da razão, provenientes do facto de que seus sujeitos, os portadores de uma e a mesma razão, se encontram em oposição uns aos outros, estão escondidas no esclarecimento ocidental por trás da aparente clareza de seus juízos. Na *Crítica da Razão Pura*, ao contrário, elas se exprimem na relação obscura do ego transcendental com o ego empírico e nas demais contradições não resolvidas. Os conceitos kantianos são ambíguos. A razão contém enquanto ego transcendental supra-individual a ideia de uma convivência baseada na liberdade, na qual os homens se organizem como um sujeito universal e superem o conflito entre a razão pura e a empírica na solidariedade consciente do todo. A ideia desse convívio representa a verdadeira universalidade, a Utopia. Mas ao mesmo tempo, a razão constitui a instância do pensamento calculador que prepara o mundo para os fins da autoconservação e não conhece nenhuma outra função senão a de preparar o objecto a partir de um mero material sensorial como material para a subjugação. A verdadeira natureza do esquematismo, que consiste em harmonizar exteriormente o universal e o particular, o

conceito e a instância singular, acaba por se revelar na ciência actual como o interesse da sociedade industrial. O ser é intuído sob o aspecto da manipulação e da administração. Tudo, inclusive o indivíduo humano, para não falar do animal, converte-se num processo reiterável e substituível, mero exemplo para os modelos conceituais do sistema. O conflito entre a ciência que serve para administrar e reificar, entre o espírito público e a experiência do indivíduo, é evitado pelas circunstâncias. Os sentidos já estão condicionados pelo aparelho conceptual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê *a priori* o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio. Kant antecipou intuitivamente o que só Hollywood realizou conscientemente: as imagens já são pré-censuradas por ocasião de sua própria produção segundo os padrões do entendimento que decidirá depois como devem ser vistas. A percepção pela qual o juízo público se encontra confirmado já estava preparada por ele antes mesmo de surgir. Se é verdade que a secreta utopia contida no conceito da razão atravessava as diferenças ocasionais dos sujeitos apontando para seu interesse idêntico recalcado, por outro lado a razão, na medida em que funciona condicionada pelos fins como uma mera ciência sistemática, nivela com essas diferenças justamente o interesse idêntico. As únicas determinações válidas que ela admite são as classificações da actividade social. Ninguém é diferente daquilo em que se converteu: um membro útil, bem-sucedido ou fracassado, de grupos profissionais e nacionais. Ele é um representante qualquer de seu tipo geográfico, sociológico. A lógica é democrática, nela os grandes não têm nenhuma vantagem sobre os pequenos. Aqueles pertencem à categoria das pessoas eminentes, ao passo que estes se contam entre os objectos eventuais da assistência social. A ciência em geral não se comporta com relação a natureza e aos homens diferentemente da ciência actuarial, em particular, com relação à vida e à morte. Quem morre é indiferente, o que importa é a proporção das ocorrências relativamente às obrigações da companhia. É a lei do grande número, não o caso individual, que se repete sempre na fórmula. A concordância do universal e do particular também não está mais oculta em um intelecto que percebe cada particular tão-somente como caso do universal e o universal tão-somente como o lado do particular pelo qual ele se deixa pegar e manejar. A ciência ela própria não tem consciência de si, ela é um instrumento, enquanto o esclarecimento é a filosofia que identifica a verdade ao sistema científico. A tentativa de fundamentar essa identidade, que Kant empreendeu ainda numa intenção filosófica, levou a conceitos que, no plano científico, são destituídos de sentido, porquanto não são simples instruções em vista da manipulação segundo as regras do jogo. A ideia de uma autocompreensão da ciência contradiz a ideia da própria ciência. A obra de Kant transcende a experiência como simples operação, razão por que ela é hoje - em virtude de seus próprios princípios - renegada pelo esclarecimento como dogmática. Com a confirmação do sistema científico como figura da verdade - confirmação essa que é um resultado da obra de Kant - o pensamento sela sua própria nulidade, pois a ciência é um exercício técnico, tão afastado de uma reflexão sobre seus próprios fins como o são as outras formas de trabalho sob a pressão do sistema.

As doutrinas morais do esclarecimento dão testemunho da tentativa desesperada de colocar no lugar da religião enfraquecida um motivo intelectual para perseverar na sociedade quando o interesse falha. Como autênticos burgueses, os filósofos pactuam na prática com as potências que sua teoria condena. As teorias são duras e coerentes, as doutrinas morais propagandísticas e sentimentais, mesmo quando parecem rigoristas, ou então são golpes de força consecutivos à consciência da impossibilidade de derivar a moral, como o recurso kantiano às forças éticas como um facto. Sua tentativa de derivar de uma lei da razão o dever do respeito mútuo - ainda que empreendida de maneira mais prudente do que toda a filosofia ocidental - não encontra nenhum apoio na crítica. É a tentativa usual do pensamento burguês de dar à consideração, sem a qual a civilização

não pode existir, uma fundamentação diversa do interesse material e da força, sublime e paradoxal como nenhuma outra tentativa anterior, e efêmera como todas elas. O burguês que deixasse escapar um lucro pelo motivo kantiano do respeito à mera forma da lei não seria esclarecido, mas supersticioso - um tolo. A raiz do optimismo kantiano, segundo o qual o agir moral é racional mesmo quando a infâmia tem boas perspectivas, é o horror que inspira a regressão à barbárie. Caso desaparecesse - escreve Kant, seguindo aqui a lição de Haller (10) - uma dessas grandes forças éticas, o amor recíproco e o respeito, "então o nada (da imoralidade) se abriria como um abismo para tragar como uma gota d'água o reino inteiro dos seres (morais)". Mas, segundo Kant, as forças éticas, perante a razão científica, são de facto impulsos e comportamentos não menos neutros do que as forças aéticas, nas quais se convertem tão logo deixem de se orientar para aquela possibilidade oculta, buscando a reconciliação com o poder. O esclarecimento expulsa da teoria a diferença. Ele considera as paixões "*ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset*" (11). A ordem totalitária levou isso muito a sério. Liberado do controle de sua própria classe, que ligava o negociante do século dezanove ao respeito e amor recíproco kantianos, o fascismo, que através de uma disciplina férrea poupa o povo dos sentimentos morais, não precisa mais observar disciplina alguma. Em oposição ao imperativo categórico e em harmonia tanto mais profunda com a razão pura, ele trata os homens como coisas, centros de comportamentos. Os dirigentes estavam dispostos a proteger o mundo burguês contra o oceano da violência aberta que realmente assolou a Europa, apenas enquanto a concentração económica ainda não havia progredido suficientemente. Antes, só os pobres e os selvagens estavam expostos à fúria dos elementos desencadeados pelo capitalismo. Mas a ordem totalitária instala o pensamento calculador em todos os seus direitos e atém-se à ciência enquanto tal. Seu cânon é sua própria eficiência sanguinária. A filosofia, da crítica de Kant à *Genealogia* de Nietzsche, proclamara-o; só um desenvolveu-o em todos os pormenores. A obra do marquês de Sade mostra o "entendimento sem a direcção de outrem", isto é, o sujeito burguês liberto de toda tutela.

A autoconservação é o princípio constitutivo da ciência, a alma da tábua das categorias, mesmo quando deve ser deduzida idealisticamente como em Kant. Até mesmo o ego, a unidade sintética da apercepção, a instância que Kant define como o ponto supremo a que é preciso ligar a lógica inteira (12), é na verdade, ao mesmo tempo, o produto e a condição da existência material. Os indivíduos, que têm de cuidar de si mesmos, desenvolvem o ego como a instância da visão antecipadora e da visão de conjunto reflexionantes. Ao longo das gerações, o ego se expande e se contrai com as perspectivas da autonomia económica e da propriedade produtiva. Finalmente, ele passa dos burgueses desapropriados para os donos-de-trustes totalitários, cuja ciência acabou por se reduzir ao conjunto de métodos de reprodução da sociedade de massas submetida. Sade erigiu um primeiro monumento a seu sentido de planeamento. Graças à sua inflexível organização, a conjuração dos poderosos contra o povo está tão próxima do espírito esclarecido desde Maquiavel e Hobbes quanto a república burguesa. Este espírito só é hostil à autoridade, quando ela não tem o poder de impor a obediência, e à força quando esta não é um facto. Enquanto nos abstrairmos de quem emprega a razão, ela terá tanta afinidade com a força quanto com a mediação; conforme a situação do indivíduo e dos grupos, ela faz com que a paz ou a guerra, a tolerância ou a repressão, apareçam como o melhor. Como ela desmascara nos objectivos materialmente determinados o poderio da natureza sobre o espírito, como ameaça à integridade de sua autolegislação, a razão se encontra, formal como é, à disposição de todo interesse natural. O pensamento torna-se um puro e simples órgão e se vê rebaixado à natureza. Para os governantes, porém, os homens tornam-se uma espécie de material, como o é a natureza inteira para a sociedade. Após o breve interlúdio do liberalismo, quando os

burgueses mantiveram uns aos outros em xeque, a dominação revela-se como um terror arcaico sob a forma racionalizada do fascismo. "Então", diz o príncipe de Francavilla durante um sarau na corte do rei Ferdinando de Nápoles, "é pelo mais extremo terror que é preciso substituir as quimeras religiosas. Liberte-se o povo do temor a um inferno futuro, e ele se entregará em seguida, destruído o medo, a tudo. Em vez disso, substitua-se esse pavor quimérico por leis penais de uma severidade prodigiosa e que atinjam a ele apenas. Pois só ele perturba o Estado: é em sua classe apenas que nascem os descontentes. Que importa ao rico a ideia de um freio que não cai jamais sobre sua cabeça, se ele compra com essa vã aparência o direito de atormentar todos os que vivem sob seu jugo? Não encontraremos ninguém nessa classe que não permita que se imponha a ele a mais densa sombra da tirania, desde que sua realidade recaia sobre os outros" (13). A razão é o órgão do cálculo, do plano, ela é neutra com respeito a objectivos, seu elemento é a coordenação. Aquilo que Kant fundamentou transcendentemente, a afinidade entre o conhecimento e o plano, que imprime o carácter de uma inescapável funcionalidade à vida burguesa integralmente racionalizada, inclusive em suas pausas para respiração, Sade realizou empiricamente um século antes do advento do desporto. As equipas desportivas modernas, cuja cooperação está regulada de tal sorte que nenhum membro tenha dúvidas sobre seu papel e para cada um haja um suplente a postos, encontram seu modelo exacto nos *teams* sexuais de Juliette, onde nenhum instante fica ocioso, nenhuma abertura do corpo é desdenhada, nenhuma função permanece inactiva. No desporto, assim como em todos os ramos da cultura de massas, reina uma actividade intensa e funcional, de tal modo que só o espectador perfeitamente iniciado pode compreender a diferença das combinações, o sentido das peripécias, determinado pelas regras arbitrariamente estabelecidas. A estrutura arquitectónica própria do sistema kantiano, como as pirâmides de ginastas das orgias de Sade e os princípios das primeiras lojas maçónicas burguesas (a imagem cínica que a espelha é o rigoroso regulamento da sociedade de libertinos das *120 journées* anuncia uma forma de organização integral da vida desprovida de todo fim tendo um conteúdo determinado. Mais do que o prazer, o que parece importar em semelhantes formalidades é o afã com que são conduzidas, a organização, do mesmo modo que em outras épocas desmitologizadas, a Roma dos Césares e do Renascimento, ou o barroco, o esquema da actividade pesava mais do que seu conteúdo. Nos tempos modernos, o esclarecimento desligou as ideias de harmonia e perfeição de sua hipostasiação no além religioso e, sob a forma do sistema, deu-as como critérios às aspirações humanas. Depois que a utopia que instilava a esperança na Revolução francesa penetrou - potente e impotente - ao mesmo tempo na música e na filosofia alemãs, a ordem burguesa estabelecida funcionalizou completamente a razão. Ela se tornou a finalidade sem fim que, por isso mesmo, se deixa atrelar a todos os fins. Ela é o plano considerado em si mesmo. O Estado totalitário manipula as nações. Neste sentido, Sade escreve: "É preciso, replicou o príncipe, que o governo regule ele próprio a população, que ele tenha em suas mãos todos os meios de extingui-la, se ele a teme; de aumentá-la, se ele o crê necessário; e que ele não tenha jamais outra balança para sua justiça senão a de seus interesses ou de suas paixões, unicamente combinados com as paixões e os interesses daqueles que, como acabamos de dizer, receberam dele toda a porção de autoridade necessária para centuplicar a sua própria" (14). O príncipe indica o caminho trilhado desde sempre pelo imperialismo como a figura mais terrível da *ratio*. "...ateizai e desmoralizai incessantemente o povo que quereis subjugar; enquanto ele não adorar um deus diverso do vosso, não tiver costumes diferentes dos vossos, sereis sempre seu soberano... em compensação deixai a ele a mais extensa faculdade criminal, puni-o somente quando seus dardos se dirigirem contra vós" (15).

Como a razão não estabelece objectivos materiais, todos os aspectos estão igualmente distantes dela. Eles são puramente naturais. O princípio segundo o qual a razão está

simplesmente oposta a tudo o que é irracional fundamenta a verdadeira oposição entre o esclarecimento e a mitologia. A mitologia só conhece o espírito na medida em que este está imerso na natureza, como potência natural. Assim como as forças exteriores, os impulsos internos são para ela potências vivas de origem divina ou demoníaca. O esclarecimento, ao contrário, repõe toda coerência, sentido, vida, dentro da subjectividade que só vem a se constituir propriamente nesse processo de reposição. A razão é para ele o agente químico que absorve a própria substância das coisas e a volatiliza na pura autonomia da própria razão. Para escapar ao medo supersticioso da natureza, ela pôs a nu todas as figuras e entidades objectivas, sem excepção, como disfarces de um material caótico, amaldiçoando sua influência sobre a humanidade como escravidão, até que o sujeito se convertesse - em conformidade com sua ideia - na única autoridade irrestrita e vazia. Toda força da natureza reduziu-se a uma simples e indiferenciada resistência ao poder abstracto do sujeito. A mitologia particular de que o esclarecimento ocidental (até mesmo sob a forma do calvinismo) teve de se desembaraçar era a doutrina católica da *ordo* e a religião popular pagã que continuava a viajar à sua sombra. Liberar os homens de sua influência, tal era o objectivo da filosofia burguesa. A liberação, porém, foi mais longe do que esperavam seus autores humanos. A economia de mercado que se viu desencadeada era ao mesmo tempo a forma actual da razão e a potência na qual a razão se destróçou. Os reaccionários românticos nada mais fizeram do que exprimir a experiência dos próprios burgueses, a saber, que em seu mundo a liberdade tendia à anarquia organizada. A crítica da contra-revolução católica provou que tinha razão contra o esclarecimento, assim como este tinha razão contra o catolicismo. O esclarecimento comprometera-se com o liberalismo. Se todos os afectos se valem, a autoconservação - que domina de qualquer modo a figura do sistema - parece constituir a fonte mais provável das máximas de acção. É ela que viria a ser liberada no mercado livre. Os escritores sombrios dos primórdios da burguesia, como Maquiavel, Hobbes, Mandeville, que foram os porta-vozes do egoísmo do eu, reconheceram por isso mesmo a sociedade como o princípio destruidor e denunciaram a harmonia, antes que ela fosse erigida em doutrina oficial pelos autores luminosos, os clássicos. Aqueles louvaram a totalidade da ordem burguesa porque viam nela o horror que, ao fim e ao cabo, tragava a ambos, o universal e o particular, a sociedade e o eu. Com o desenvolvimento do sistema económico, no qual o domínio do aparelho económico por grupos privados divide os homens, a autoconservação confirmada pela razão, que é o instinto objectualizado do indivíduo burguês, revelou-se como um poder destrutivo da natureza, inseparável da autodestruição. Estes dois poderes passaram a se confundir turvamente. A razão pura tornou-se irrazão, o procedimento sem erro e sem conteúdo. Mas a utopia que anunciava a reconciliação da natureza e do eu surgiu com a vanguarda revolucionária de seu esconderijo na filosofia alemã, e se apresentou, de um modo ao mesmo tempo racional e irracional, como a ideia de uma associação de homens livres, atraindo para si toda a fúria da *ratio*. Na sociedade tal como ela é, a autoconservação permanece livre da utopia denunciada como mito, apesar das pobres tentativas moralistas de propagar a humanidade como o mais racional dos meios. Para os dirigentes, a forma astuciosa da autoconservação é a luta pelo poder fascista e, para os indivíduos, é a adaptação a qualquer preço à injustiça. A razão esclarecida é tão incapaz de encontrar uma medida para graduar um instinto em si mesmo e relativamente aos demais, como para ordenar o universo em esferas. Muito acertadamente, ela desmascarou a concepção de uma hierarquia na natureza como um reflexo da sociedade medieval, e as tentativas posteriores de comprovar uma hierarquia de valores nova e objectiva trazem na testa o estigma da mentira. O irracionalismo que se denuncia nessas reconstruções vazias está muito longe de resistir à *ratio* industrial. Se a grande filosofia, representada por Leibniz e Hegel, descobrira também uma pretensão de verdade nas manifestações subjectivas e objectivas que ainda não são pensamentos (ou seja, em sentimentos, instituições, obras

de arte) , o irracionalismo, de seu lado, isola o sentimento, assim como a religião e a arte, de tudo o que merece o nome de conhecimento, e nisso como em outras coisas revela seu parentesco com o positivismo moderno, a escória do esclarecimento. Ele limita, é verdade, a fria razão em proveito da vida imediata, convertendo, porém, a vida num princípio hostil ao pensamento. Sob a aparência dessa hostilidade, o sentimento e, no final das contas, toda expressão humana e, inclusive, a cultura em geral são subtraídos à responsabilidade perante o pensamento, mas por isso mesmo se transformam no elemento neutralizado da *ratio* universal do sistema económico que há muito se tornou irracional. Desde o início, ela não pôde se fiar unicamente em sua força de atracção e teve que complementá-la com o culto dos sentimentos. Mas quando ela conclama aos sentimentos, ela se volta contra seu próprio meio, o pensamento, que também foi sempre suspeito para ela, a razão auto-alienada. A efusão que os ternos amantes exibem no filme já tem o efeito de um golpe assestado contra a teoria impassível, mas ela se prolonga na argumentação sentimental contra o pensamento que ataca a injustiça. Quando os sentimentos são erigidos assim em ideologia, o desprezo a que estão submetidos na realidade não fica superado. O facto de que, comparados à altura sideral a que a ideologia os transporta, apareçam sempre como demasiado vulgares ajuda também a proscrevê-los. O veredicto sobre os sentimentos já estava implícito na formalização da razão. A autoconservação continua a ter, enquanto instinto natural e como os demais impulsos, uma má consciência. Só a actividade industriosa e as instituições que devem servir a ela - isto é, a mediação que conquistou autonomia, o aparelho, a organização, o sistemático - gozam, tanto no conhecimento quanto na prática, da reputação de serem racionais. As emoções estão inseridas nisso.

O esclarecimento dos tempos modernos esteve desde o começo sob o signo da radicalidade: é isso que o distingue de toda etapa anterior da desmitologização. Quando uma nova forma de vida social surgia na história universal juntamente com uma nova religião e uma nova mentalidade, derrubavam-se os velhos deuses, juntamente com as velhas classes, tribos e povos. Mas é sobretudo quando um povo, os judeus por exemplo, era arrastado por seu próprio destino para uma nova forma de vida social, que os antigos e amados costumes, as acções sagradas e os objectos de veneração, se viam como que por encanto transformados em crimes nefandos e espectros medonhos. Os medos e as idiosincrasias actuais, os traços do carácter escarnecidos e detestados, podem ser interpretados como marcas de progressos violentos ao longo do desenvolvimento humano. Do nojo dos excrementos e da carne humana até o desprezo do fanatismo, da preguiça, da pobreza material e espiritual, vemos desenrolar-se uma linha de comportamentos que, de adequados e necessários, se converteram em condutas execráveis. Essa linha é ao mesmo tempo a da destruição e a da civilização. Cada passo foi um progresso, uma etapa do esclarecimento. Mas, enquanto todas as mudanças anteriores (do préanimismo à magia, da cultura matriarcal à patriarcal, do politeísmo dos escravocratas à hierarquia católica) colocavam novas mitologias, ainda que esclarecidas, no lugar das antigas (o deus dos exércitos no lugar da Grande Mãe, a adoração do cordeiro no lugar do totem) , toda forma de devotamento que se considerava objectiva, fundamentada na coisa, dissipava-se à luz da razão esclarecida. Todos os vínculos dados previamente sucumbiam assim ao veredicto que impunha o tabu, sem excluir aqueles que eram necessários para a existência da própria ordem burguesa. O instrumento com o qual a burguesia chegou ao poder - o desencadeamento das forças, a liberdade universal, a autodeterminação, em suma, o esclarecimento - voltava-se contra a burguesia tão logo era forçado, enquanto sistema da dominação, a recorrer à opressão. Obedecendo a seu próprio princípio, o esclarecimento não se detém nem mesmo diante do mínimo de fé sem o qual o mundo burguês não pode subsistir. Ele não presta à dominação os serviços confiáveis que as antigas ideologias sempre lhe prestaram. Sua tendência anti-autoritária

- que apenas subterraneamente, é verdade, se comunica com a utopia implícita no conceito de razão - acaba por torná-la tão hostil à burguesia estabelecida quanto à aristocracia, da qual aliás logo se tornou também uma aliada. O princípio anti-autoritário acaba tendo que se converter em seu próprio contrário, numa instância hostil à própria razão: ele elimina tudo aquilo que é intrinsecamente obrigatório, e essa eliminação permite à dominação decretar e manipular soberanamente as obrigações que lhe são adequadas em cada caso. Depois de proclamar a virtude burguesa e a filantropia, para as quais já não tinha boas razões, a filosofia também proclamou como virtudes a autoridade e a hierarquia, quando estas há muito já haviam se convertido em mentiras graças ao esclarecimento. Mas o esclarecimento não possuía argumentos nem mesmo contra semelhante perversão de si mesmo, pois a pura verdade não goza de nenhum privilégio em face da distorção, a racionalização em face da *ratio*, se não tem nenhum privilégio prático a exhibir em seu favor. Com a formalização da razão, a própria teoria, na medida em que pretende ser mais do que um símbolo para procedimentos neutros, converte-se num conceito ininteligível, e o pensamento só é aceito como dotado de sentido após o abandono do sentido. Atrelado ao modo de produção dominante, o esclarecimento, que se empenha em solapar a ordem tornada repressiva, dissolve-se a si mesmo. Isso ficou manifesto já nos primeiros ataques que o esclarecimento corrente empreendeu contra Kant, o "tritador universal". Do mesmo modo que a filosofia moral de Kant limitou sua crítica esclarecedora para salvar a possibilidade da razão, assim também, inversamente, o pensamento esclarecido mas irreflectido empenhou-se sempre, por uma questão de autoconservação, em superar-se a si mesmo no cepticismo, a fim de abrir espaço suficiente para a ordem existente.

A obra de Sade, como a de Nietzsche, forma ao contrário a crítica intransigente da razão prática, comparada à qual a obra do "tritador universal" aparece como uma revogação de seu próprio pensamento. Ela eleva o princípio cientificista a um grau aniquilador. Kant, todavia, já expurgara a lei moral em mim de toda fé heteronómica, e isso há tanto tempo que o respeito por suas asseverações se tornaram um mero facto natural psicológico, como é um facto natural físico o céu estrelado sobre mim. "Um *factum* da razão", como ele próprio o chama (16), "un instinct général de société", como o denomina Leibniz. (17) Mas os factos não valem nada quando não estão dados. Sade não nega sua ocorrência. Justine, a boa dentre as duas irmãs, é uma mártir da lei moral. Juliette, porém, tira as consequências que a burguesia queria evitar: ela amaldiçoa o catolicismo, no qual vê a mitologia mais recente e, com ele, a civilização em geral. As energias ligadas ao sacramento são redireccionadas para o sacrilégio. Essa inversão, porém, é transferida pura e simplesmente à comunidade. Em tudo isso, Juliette não procede de modo algum com o fanatismo dos católicos em face dos incas. Ela apenas se dedica esclarecidamente, diligentemente, à faina do sacrilégio, que os católicos também têm no sangue desde tempos arcaicos. Os comportamentos proto-históricos que a civilização declarara tabu e que haviam se transformado sob o estigma da bestialidade em comportamentos destrutivos, continuaram a levar uma vida subterrânea. Juliette não os pratica mais como comportamentos naturais, mas proibidos por um tabu. Ela compensa o juízo de valor contrário, sem fundamento na medida em que nenhum juízo de valor tem fundamento, pelo seu oposto. Assim, quando repete as reacções primitivas, já não são mais as primitivas, mas as bestiais. Juliette, e nisso ela não é diferente do Merteuil de *Liaisons Dangereuses* (18), não encarna, em termos psicológicos, nem a libido não-sublimada nem a libido regredida, mas o gosto intelectual pela regressão, *amor intellectualis diaboli*, o prazer de derrotar a civilização com suas próprias armas. Ela ama o sistema e a coerência, e maneja excelentemente o órgão do pensamento racional. No que concerne ao autodomínio, suas instruções estão para as de Kant, às vezes, assim como a aplicação especial está para o princípio. "A virtude", diz Kant (19), "na medida em

que está fundada na liberdade interior, também contém para os homens um mandamento afirmativo, que é o de submeter todos os seus poderes e inclinações ao seu poder (da razão), por conseguinte o mandamento do domínio de si mesmo, que se acrescenta à proibição de deixar-se dominar por suas emoções e inclinações (o dever da apatia) : porque, se a razão não toma em mãos as rédeas do governo, aquelas agem sobre os homens como se fossem seus amos." Juliette disserta sobre a autodisciplina do criminoso. "Primeiro, imagine seu plano com vários dias de antecedência, reflecta sobre todas as consequências, examine com atenção o que poderá lhe ser útil... o que seria susceptível de traí-la, e pese essas coisas com o mesmo sangue-frio como se tivesse a certeza de ser descoberta" (20). A fisionomia do assassino deve revelar a maior calma. "... faça reinar nela a calma e a indiferença e trate de adquirir o maior sangue-frio possível nessa situação... se você não tivesse a certeza de não ter nenhum remorso, e jamais a terá senão pelo hábito do crime, se, eu dizia, você não tivesse a inteira certeza disso, em vão você trabalharia para se tornar senhora do jogo de sua fisionomia" (21). A liberdade de remorsos é tão essencial para a razão formalista quanto a do amor ou do ódio. O arrependimento apresenta como existente o passado que a burguesia, ao contrário da ideologia popular, sempre considerou como um nada; ele é a recaída, e sua única justificativa perante a práxis burguesa seria preveni-la. Ou como diz Spinoza seguindo os estóicos: "*poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur, sed is, quem pacti poenitet, bis miser seu impotens est*". (22) Ele acrescenta imediatamente, porém, bem no espírito do príncipe de Francavilla, o seguinte: "*terret vulgus, nisi metuat*" (23) e opina por isso como bom maquiavelista que a humildade e o arrependimento assim como o medo e a esperança, apesar de toda sua irracionalidade, seriam bastante úteis. " A apatia (considerada como fortaleza) é um pressuposto indispensável da virtude", diz Kant (24), distinguindo essa "apatia moral" (um pouco à maneira de Sade) da insensibilidade no sentido da indiferença a estímulos sensíveis. O entusiasmo é mau. A calma e a determinação constituem a força da virtude. "Tal é o estado de saúde na vida moral; ao contrário, a emoção, mesmo quando é excitada pela representação do bem, é uma brilhante e instantânea aparição que deixa atrás de si a lassidão" (25). A amiga de Juliette, Clairwil constata o mesmo do vício. "Minha alma é dura, e estou longe de achar a sensibilidade preferível à feliz apatia de que desfruto. Ó Juliette, ... tu te enganas talvez sobre essa sensibilidade perigosa de que se orgulham tantos imbecis" (26). A apatia surge nos momentos decisivos da história burguesa, e mesmo da antiguidade, quando os *pauci beati* (27), em face da força superior da tendência histórica, se dão conta da própria impotência. Ela assinala o recuo da espontaneidade individual-humana para a esfera privada, que só então logra se constituir, assim como a autêntica forma de vida burguesa. O estoicismo - e é nisto que consiste a filosofia burguesa - torna mais fácil para os privilegiados, em face dos sofrimentos dos outros, enfrentar as ameaças a si próprios. Ele preserva o universal, elevando a vida privada ao nível de um princípio para se proteger dele. A esfera privada do burguês é o património cultural decaído da classe superior.

O credo de Juliette é a ciência. Ela abomina toda veneração cuja racionalidade não se possa demonstrar: a fé em Deus e em seu filho morto, a obediência aos dez mandamentos, a superioridade do bem sobre o mal, da salvação sobre o pecado. Ela se vê atraída pelas reacções proscritas pelas lendas da civilização. Ela opera com a semântica e com a sintaxe lógica como o mais moderno positivismo, mas diferentemente desse empregado da mais nova administração, ela não dirige sua crítica linguística de preferência contra o pensamento e a filosofia, mas, filha que é do esclarecimento militante, contra a religião. "Um *Deus morto!*" diz ela de Cristo (28), "nada é mais cómico do que essa incoerência do dicionário católico: Deus, quer dizer eterno; morto, quer dizer não eterno. Cristãos imbecis, o que quereis fazer com vosso *Deus morto?*" A transformação do que é condenado sem prova científica em algo digno de ser

ambicionado, bem como do que é reconhecido sem base em provas em objecto da abominação, a transvaloração dos valores, "a coragem para o proibido" (29) sem o traiçoeiro "vamos!" de Nietzsche, sem o seu idealismo biológico, eis aí sua paixão específica. "Serão precisos pretextos para cometer um crime?" exclama a princesa Borghese, sua boa amiga, bem em seu espírito (30). Nietzsche proclama a quintessência de sua doutrina (31). "Os fracos e os malformados devem perecer: primeira proposição de nossa filantropia. E convém ainda ajudá-los a isso. O que é mais prejudicial do que qualquer vício - a compaixão activa por todos os malformados e fracos - o cristianismo..." (32) A religião cristã, "singularmente interessada em domar os tiranos e reduzi-los a princípios de fraternidade ... desempenha aqui o papel do fraco; ela o representa, ela deve falar como ele... e devemos estar persuadidos de que esse laço [de fraternidade -trad.] foi, na verdade, proposto pelo fraco, foi sancionado por ele quando a autoridade sacerdotal encontrou-se por acaso em suas mãos" (33). É isso que Noirceuil, o mentor de Juliette, contribui à genealogia da moral. Maldosamente Nietzsche celebra os poderosos e sua crueldade exercida "para fora, onde começa a terra alheia", quer dizer, perante tudo o que não pertence a eles próprios. "Eles gozam aí da liberdade de toda coerção social, eles buscam nas regiões selvagens uma compensação para a tensão provocada por um longo encerramento e clausura na paz da comunidade, eles retornam à inocência moral do animal de rapina, como monstros a se rejubilar, talvez saindo de uma série horrorosa de assassinatos, incêndios, estupros, torturas, com a insolência e a serenidade de quem cometeu apenas uma travessura de estudantes, convencidos de que os poetas terão agora e por muito tempo algo a cantar e a celebrar... Essa 'audácia' de raças nobres, louca, absurda, súbita, tal como se exprime, o próprio carácter imprevisível e improvável de seus empreendimentos... sua indiferença e desprezo por segurança, corpo, vida, conforto, sua terrível jovialidade e a profundidade do prazer em destruir, do prazer que se tira de todas as volúpias da vitória e da crueldade" (34), essa audácia, que Nietzsche proclama, também arrebatou Juliette. "Viver perigosamente" é também sua mensagem: "... oser tout dorénavant sans peur" (35). Há os fracos e os fortes, há classes, raças e nações que dominam e há as que se deixaram vencer. "Onde está", exclama o senhor de Verneuil (36), "o mortal que seria idiota o bastante para assegurar contra toda evidência que os homens nascem iguais de direito e de facto! Coube a um misantropo como Rousseau formular semelhante paradoxo, pois, extremamente fraco como era, queria rebaixar à sua altura aqueles à altura dos quais não conseguia se elevar. Mas que imprudência, pergunto eu, podia autorizar esse pigmeu de quatro pés e duas polegadas a se comparar à estatura que a natureza dotou da força e do aspecto de um Hércules? Não é como se a mosca tentasse se assemelhar aos elefantes? Força, beleza, estatura, eloquência: nos primórdios da sociedade, essas virtudes eram determinantes quando a autoridade passou para as mãos dos dominantes". – "Exigir da força", continua Nietzsche (37), "que ela *não* se manifeste como força, que ela *não* seja uma vontade de vencer, abater e dominar, que ela não seja uma sede de inimigos, resistência e triunfos, é um contra-senso tão grande quanto exigir da fraqueza que ela se manifeste como a força". – "Como é que o senhor quer", diz Verneuil, (38) "que aquele que recebeu da natureza a máxima disposição para o crime, seja pela superioridade de suas forças e a fineza de seus órgãos, seja pela educação condizente com seu estado ou suas riquezas; como é que o senhor quer, repito, que esse indivíduo seja julgado em conformidade com a mesma lei como aquele que tudo incita à virtude e à moderação? Seria mais justa a lei se ela punisse os dois homens da mesma maneira? Será natural que o homem a quem tudo convida a fazer o mal seja tratado como o homem que tudo impele a se comportar com prudência"? Depois que a ordem objectiva da natureza foi posta de lado a título de prejuízo e mito, só restou a natureza enquanto massa de matéria. Nietzsche não admite nenhuma lei "que não apenas conheçamos, mas também reconheçamos sobre nós" (39). Se o entendimento, formado segundo a norma da autoconservação, percebe uma lei da

vida, esta lei é a lei do mais forte. Mesmo que o formalismo da razão a impeça de proporcionar à humanidade um modelo necessário, ela tem sobre a ideologia mentirosa a vantagem da factualidade. Os culpados, eis aí a doutrina de Nietzsche, são os fracos, eles iludem com sua astúcia a lei natural. "O grande perigo para os homens são os indivíduos doentios, não os maus, não os 'predadores'. São os desgraçados, os vencidos, os destruídos de antemão - são eles, são os fracos que mais solapam a vida entre os homens, que envenenam e colocam em questão da maneira mais perigosa nossa confiança na vida e nos homens" (40). Eles difundiram o cristianismo no mundo, que Nietzsche não abomina e odeia menos do que Sade. " ... na verdade, não são as represálias do fraco contra o forte que estão na natureza; elas aí estão no moral, mas não no físico, já que, para empregar essas represálias, é preciso que ele use forças que não recebeu, é preciso que adote um carácter que não lhe é dado, que ele constranja de alguma maneira a natureza. Mas o que, verdadeiramente, está nas leis dessa mãe sábia é a lesão do fraco pelo forte, já que, para chegar a esse procedimento, ele não faz senão usar os dons que recebeu. Ele não precisa se revestir, como o fraco, de um carácter diferente do seu: ele só coloca em acção os efeitos do carácter que recebeu da natureza. Por isso, tudo o que daí resulta é natural: sua opressão, suas violências, suas crueldades, suas tiranias, suas injustiças, ... são, pois, puras como a mão que as gravou; e quando ele usa de todos os seus direitos para oprimir o fraco, para despojá-lo, não faz senão a coisa mais natural do mundo... Não tenhamos, pois, escrúpulos quanto ao que podemos tomar do fraco, pois não somos nós que cometemos o crime, é a defesa ou a vingança do fraco que caracteriza o crime" (41). Quando o fraco se defende, ele comete pois uma injustiça, a saber, a injustiça "de sair do carácter que a natureza imprimiu nele: ela criou-o para ser escravo e pobre, ele não quer submeter-se a isso, eis aí sua falta" (42). Nesses discursos magistrais, Dorval, o cabeça de uma respeitável gangue parisiense, desenvolve perante Juliette o credo secreto de todas as classes dominantes, que Nietzsche censurou, acrescido da psicologia do ressentimento, aos seus contemporâneos. Como Juliette ele admira "a terrível beleza do crime" (43) ainda que, professor alemão que é, se distinga de Sade por desaprovar o criminoso porque seu egoísmo "se dirige e se restringe a metas tão baixas. Se as metas são grandiosas, a humanidade usa um outro padrão e não avalia como tal o 'crime', nem mesmo os meios mais terríveis" (44). Desse preconceito favorável ao que é grande, que de facto caracteriza o mundo burguês, ainda está livre a esclarecida Juliette. Para ela, o escroque não é menos simpático do que o ministro simplesmente porque suas vítimas são em menor número. Para o alemão, porém, a beleza provém do alcance do acto; ele não consegue se livrar, em meio a todo o crepúsculo dos ídolos, do costume idealista de querer enforcar o pequeno ladrão e transformar os assaltos imperialistas em missões histórico-universais. Ao erigir o culto da força em doutrina histórico-universal, o fascismo alemão reduziu-o ao mesmo tempo ao absurdo que o caracteriza. Enquanto protesto contra a civilização, a moral dos senhores defendeu indirectamente os oprimidos: o ódio pelos instintos atrofiados denuncia objectivamente a verdadeira natureza do mestre disciplinador, que só se manifesta em suas vítimas. Mas enquanto grande potência e religião do Estado, a moral dos senhores entrega-se definitivamente aos civilizatórios *powers that be* (45), à maioria compacta, ao ressentimento e a tudo aquilo a que antes se opunha. É a realização das próprias ideias que refuta Nietzsche e ao mesmo tempo libera nele a verdade que, apesar de toda afirmação da vida, era hostil ao espírito da realidade.

Se o arrependimento já era considerado como contrário à razão, a compaixão é o pecado puro e simplesmente. Quem cede a ela "perverte a lei universal: donde resulta que a piedade, longe de ser uma virtude, se torna um verdadeiro vício tão pronto ela nos leva a interferir com uma desigualdade prescrita pelas leis da natureza" (46). Sade e Nietzsche viram que, após a formalização da razão, a compaixão subsistia por assim dizer como a

consciência sensível da identidade do universal e do particular, como a mediação naturalizada. Ela constitui o preconceito mais compulsivo, "*quamvis pietatis specimen prae se ferre videatur*", como diz Spinoza (47), "pois quem não é levado a ajudar os outros nem pela razão, nem pela compaixão é com razão chamado desumano". (48) A *commiseratio* é a humanidade em sua figura imediata, mas ao mesmo tempo "*mala et inutilis*" (49), a saber, o contrário do valor viril que, da *virtus* romana passando pelos Medicis até a *efficiency* da família Ford, foi sempre a única virtude verdadeiramente burguesa. Efeminada e infantil, eis como Clairwil chama a compaixão, jactando-se de seu "estoicismo", do "repouso das paixões", que lhe permite tudo "fazer e tudo aguentar sem emoção" (50). "... a piedade, longe de ser uma virtude, não é senão uma fraqueza nascida do temor e do infortúnio, fraqueza que é preciso absorver, sobretudo quando nos empenhamos em embotar uma excessiva sensibilidade incompatível com as máximas da filosofia " (51). É das mulheres que provêm "as explosões de ilimitada compaixão" (52). Sade e Nietzsche sabiam que sua doutrina da pecaminosidade da compaixão era uma velha herança burguesa. Este aponta para todas as "épocas fortes", para as "civilizações superiores", aquele para Aristóteles (53) e os peripatéticos (54). A compaixão não resiste à filosofia, e o próprio Kant não constituiu excepção. Para Kant, ela é "uma certa sentimentalidade" e não teria "em si a dignidade da virtude" (55). Ele não vê, porém, que o princípio da "benevolência universal para com a raça humana" (56), pelo qual tenta substituir, em oposição ao racionalismo de Clairwil, a compaixão, incorre na mesma maldição da irracionalidade lançada sobre essa "paixão bondosa" que pode facilmente tentar o homem a se tornar "um ocioso sentimental". O esclarecimento não se deixa enganar; nele o facto universal não tem nenhum privilégio sobre o facto particular, nem o amor sem limites" sobre o amor limitado. A compaixão é suspeita. Como Sade, Nietzsche também recorre à *ars poetica* para uma avaliação crítica. "Segundo Aristóteles os gregos sofriam frequentemente de um excesso de compaixão: daí a necessidade da descarga através da tragédia. Vemos assim como essa inclinação lhes parecia suspeita. Ela é perigosa para o Estado, tira a necessária dureza e rigor, faz com que os heróis se comportem como mulheres em prantos etc." (57) Zaratustra prega: "Vejo tanta bondade, tanta fraqueza. Tanta justiça e compaixão, tanta fraqueza" (58). De facto, a compaixão tem um aspecto que não se coaduna com a justiça, com a qual porém Nietzsche a confunde. Ela confirma a regra da desumanidade através da excepção que ela pratica. Ao reservar aos azares do amor ao próximo a tarefa de superar a injustiça, a compaixão acata a lei da alienação universal, que ela queria abrandar, como algo inalterável. Certamente, o compassivo defende como indivíduo a pretensão do universal - a saber, de viver - contra o universal, contra a natureza e a sociedade que a recusam. Mas a unidade com o universal, entendida como interioridade, que o indivíduo pratica, revela-se como falaciosa em sua própria fraqueza. Não é a moleza, mas o aspecto limitador da compaixão, que a torna questionável, ela é sempre insuficiente. Do mesmo modo que a apatia estóica (que serve para adestrar a frieza burguesa, o contrário da compaixão) conservou melhor do que a vulgaridade participativa, que se adaptou ao todo, a mísera lealdade ao universal de que se afastara, assim também aqueles que desmascararam a compaixão declararam-se negativamente pela revolução. As deformações narcísicas da compaixão, como os sentimentos sublimes do filantropo e a arrogância moral do assistente social, são a confirmação interiorizada da diferença entre ricos e pobres. Todavia, o facto de que a filosofia divulgou imprudentemente o prazer proporcionado pela dureza, colocou-o à disposição daqueles que menos lhe perdoam a confissão. Os fascistas que dominaram o mundo traduziram o horror pela compaixão no horror pela indulgência política e no recurso à lei marcial, no que se uniram a Schopenhauer, o metafísico da compaixão. Este considerava a esperança de instituir a humanidade como a loucura temerária daqueles cuja única esperança é a infelicidade. Os inimigos da compaixão não queriam identificar o homem com a infelicidade, cuja existência era, para

eles, uma vergonha. Sua delicada impotência não tolerava que o homem fosse objecto de lamentações. Desesperada, ela se converteu no louvor da potência que, no entanto, renegavam na prática sempre que se oferecia a eles.

A bondade e a beneficência tornam-se pecado, a dominação e a opressão virtude. "Todas as coisas boas foram outrora coisas ruins; todo pecado original transformou-se numa virtude original" (59). Juliette leva-o a sério também agora, na nova época; pela primeira vez ela procede de maneira consciente à transvaloração. Uma vez destruídas todas as ideologias, ela adota como moral pessoal aquilo que a cristandade considerava execrável na ideologia, embora nem sempre na prática. Como boa filósofa, ela permanece, ao fazer isso, fria e reflectida. Tudo se passa sem ilusões. Quando Clairwil lhe propõe cometer um sacrilégio, ela dá a seguinte resposta: "A partir do momento em que não cremos em Deus, minha cara, as profanações que desejas nada mais são do que criancices absolutamente inúteis... talvez eu seja mais segura do que tu; meu ateísmo está no auge. Não imagines, portanto, que eu tenha necessidade, para me fortalecer, das criancices que me propões; estou pronta a executá-las, já que te agradam, mas como simples divertimentos" - a assassina americana Annie Henry teria dito: *just for fun* (60) - "e jamais como uma coisa necessária, seja para fortificar minha maneira de pensar, seja para convencer os outros" (61). Transfigurada por um efêmero impulso de benevolência para com a cúmplice, ela deixa que seus princípios prevaleçam. Até mesmo a injustiça, o ódio e a destruição tornam-se uma actividade maquinal depois que, devido à formalização da razão, todos os objectivos perderam, como uma miragem, o carácter da necessidade e objectividade. A magia transfere-se para o mero fazer, para o meio, em suma, para a indústria. A formalização da razão é a mera expressão intelectual do modo de produção maquinal. O meio é fetichizado: ele absorve o prazer. Assim como o esclarecimento transformava teoricamente em ilusões os objectivos com que se adornava a antiga dominação, assim também ele os priva, com a possibilidade da abundância, de seu fundamento prático. A dominação sobrevive como fim em si mesmo, sob a forma do poder económico. O gozo já parece algo de antiquado, irrealista, como a metafísica que o proibia. Juliette fala sobre os motivos do crime (62). Ela própria não é menos ávida de honrarias e dinheiro do que seu amigo Sbrigani, mas ela idolatra o proibido. Sbrigani, que é um homem dos meios e do dever, é mais avançado: "O que importa é nos enriquecer, e nós nos tornamos gravemente culpados se não atingimos essa meta; só quando estamos bem adiantados no caminho da riqueza podemos nos permitir colher os prazeres: até aí, é preciso esquecê-los". Apesar de toda superioridade racional, Juliette conserva ainda uma superstição. Ela reconhece a ingenuidade do sacrilégio, mas acaba por tirar prazer dele. Todo gozo, porém, deixa transparecer uma idolatria: ele é o abandono de si mesmo a uma outra coisa. A natureza não conhece propriamente o gozo: ela não o prolonga além do que é preciso para a satisfação da necessidade. Todo prazer é social, quer nas emoções não sublimadas quer nas sublimadas, e tem origem na alienação. Mesmo quando o gozo ignora a proibição que transgride, ele tem sempre por origem a civilização, a ordem fixa, a partir da qual aspira retornar à natureza, da qual aquela o protege. Os homens só sentem a magia do gozo quando o sonho, liberando-os da compulsão ao trabalho, da ligação do indivíduo a uma determinada função social e finalmente a um eu, leva-os de volta a um passado pré-histórico sem dominação e sem disciplina. É a nostalgia dos indivíduos presos na civilização, o "desespero objectivo" daqueles que tiveram que se tornar em elementos da ordem social, que alimenta o amor pelos deuses e demónios; era para estes, enquanto natureza transfigurada, que eles se voltavam na adoração. O pensamento tem origem no processo de liberação dessa natureza terrível, que acabou por ser inteiramente dominada. O gozo é por assim dizer sua vingança. Nele os homens se livram do pensamento, escapam à civilização. Nas sociedades mais antigas, os festivais possibilitavam este retorno à natureza como um retorno em comum. As orgias

primitivas são a origem colectiva do gozo. "Esse intervalo de universal confusão que constitui a festa", diz Roger Caillois, "aparece assim como o espaço de tempo em que a ordem do mundo está suspensa. Eis por que todos os excessos são então permitidos. O que importa é agir contra as regras. Tudo deve ser feito ao contrário. Na época mítica, o curso do tempo estava invertido: nascia-se velho, morria-se criança... Assim, todas as prescrições que protegem a boa ordenação natural e social são então sistematicamente violadas" (63). As pessoas se abandonam às potências transfiguradas da origem; mas, do ponto de vista da suspensão da proibição, esse modo de agir tem o carácter do excesso e do desvario (64). É só com o progresso da civilização e do esclarecimento que o eu fortalecido e a dominação consolidada transformam o festival em simples farsa. Os dominadores apresentam o gozo como algo racional, como tributo à natureza não inteiramente domada; ao mesmo tempo procuram torná-lo inócuo para seu uso e conservá-lo na cultura superior; e finalmente, na impossibilidade de eliminá-lo totalmente, tentam dosá-lo para os dominados. O gozo torna-se objecto da manipulação até desaparecer inteiramente nos divertimentos organizados. O processo se desenvolve do festival primitivo até as férias. "Quanto mais se acentua a complexidade do organismo social, menos ela tolera a interrupção do curso ordinário da vida. É preciso que tudo continue hoje como ontem e amanhã como hoje. A efervescência geral não é mais possível. O período de turbulência individualizou-se. As férias sucedem à festa." (65) No regime fascista, elas são complementadas pela falsa euforia colectiva produzida pelo rádio, pelos *slogans* e pela benzedrina. Sbrigani tem um certo pressentimento disso. Ele se permite algum divertimento "*sur la route de la fortune*", a título de férias. Juliette, ao contrário, simpatiza com o *Ancien Régime*. Ela diviniza o pecado. Sua libertinagem está sob a ascendência do catolicismo, assim como o êxtase da freira sob o signo do paganismo.

Nietzsche sabe que todo gozo tem um carácter mítico. Abandonando-se à natureza, o gozo abdica do que seria possível, assim como a compaixão renuncia à mudança do todo. Ambos contêm um elemento de resignação. Nietzsche detecta-o em todos os cantos, como o gozo de si mesmo na solidão, como o prazer masoquista nas depressões do autotorturador. "Contra todos os que se contentam em gozar!" (66) Juliette procura salvá-lo recusando o amor abnegado, o amor burguês que, enquanto resistência à inteligência da burguesia, é característico de seu último século. No amor, o gozo estava associado à divinização da pessoa que o concedia, ele era a paixão propriamente humana. Mas acaba por ser revogado como um juízo de valor condicionado pelo sexo. Na adoração exaltada do amante, assim como na admiração irrestrita que lhe devia a amada, o que se repetia sempre era a transfiguração da efectiva servidão da mulher. Com base no reconhecimento dessa servidão, os sexos voltavam sempre a se reconciliar: a mulher parecia assumir livremente a derrota, o homem conceder-lhe a vitória. O cristianismo transfigurou no casamento, como união dos corações, a hierarquia dos sexos e o jugo imposto ao carácter feminino pela ordenação masculina da propriedade, aplacando assim a lembrança de um passado mais feliz desfrutado pelo sexo feminino na era pré-patriarcal. Na sociedade industrial, o amor é facturado. A ruína da propriedade média e o desaparecimento do sujeito económico livre afectam a família: ela não é mais a célula da sociedade, outrora tão celebrada, já que não constitui mais a base da vida económica do burguês. Os adolescentes não têm mais a família como seu horizonte, a autonomia do pai desaparece e com ela a resistência a sua autoridade. Antes, a servidão na casa paterna acendia na moça a paixão que parecia levar à liberdade, ainda que esta não se realizasse nem no casamento nem em nenhum outro lugar. Mas, ao mesmo tempo que se abre para a moça a possibilidade do *job* (67), fecham-se para ela as perspectivas do amor. Quanto mais universalmente o sistema industrial moderno exige de cada um que se deixe assalariar, mais se acentua a tendência a transformar os que não foram engolfados neste

mar do *white trash* (68), em que se converteu o trabalho e o desemprego não-qualificados, no pequeno especialista, obrigado a cuidar de sua própria vida. Sob a forma do trabalho qualificado, a autonomia do empresário - que já pertence ao passado - torna-se característica de todos os que são admitidos no processo de produção e assim também da mulher "profissional". O respeito próprio das pessoas cresce proporcionalmente a sua fungibilidade. A oposição à família não é mais uma audácia, do mesmo modo que o namoro com o *boy-friend* (69) tampouco é o paraíso na terra. As pessoas assumem em face das outras aquela relação racional, calculadora, que há muito fora proclamada como uma antiga sabedoria no círculo esclarecido de Juliette. O espírito e o corpo são separados na realidade, como haviam exigido aqueles libertinos, que não passavam de burgueses indiscretos. "De novo, parece-me" -decreta Noirceuil como bom racionalista (70) - "que é uma coisa muito diferente amar e gozar... Pois os sentimentos de ternura correspondem às relações de humor e de conveniências, mas não se devem de modo algum à beleza de um colo ou ao bonito torneado dos quadris; e esses objectos que, segundo o gosto de cada um, podem excitar vivamente as afecções físicas, não têm, porém, parece-me, o mesmo direito às afecções morais. Para completar minha comparação, Bélize é feia, tem quarenta anos, sua pessoa não tem a menor graça, não tem um só traço regular, um único atractivo; mas Bélize tem espírito, um carácter delicioso, um milhão de coisas que se encadeiam com meus sentimentos e meus gostos; não tenho nenhum desejo de me deitar com Bélize, - mas nem por isso eu a amarei menos loucamente; desejarei fortemente ter Araminthe, mas eu a detestarei cordialmente tão logo a febre do desejo houver passado..." A consequência inevitável, implicitamente colocada com a divisão cartesiana do homem na substância pensante e na substância extensa, é proferida com toda clareza como a destruição do amor romântico. Este é considerado como disfarce, racionalização do instinto físico, "uma falsa e sempre perigosa metafísica" (71), como explica o conde de Belmor em seu grande discurso sobre o amor. Apesar de toda a libertinagem, os amigos de Juliette atribuem à sexualidade em oposição à ternura, ao amor terreno em oposição ao celestial, não apenas um poder um pouquinho excessivo, mas também um carácter excessivamente inócuo. A beleza do colo e o torneado dos quadris agem sobre a sexualidade não como factos a-históricos, puramente naturais, mas como imagens que encerram toda a experiência social. Nesta experiência está viva a intenção de algo diverso da natureza, o amor não limitado ao sexo. Mas a ternura, até mesmo a mais incorpórea, é a sexualidade metamorfoseada. A mão acariciando os cabelos e o beijo na fronte, que exprimem o desvario do amor espiritual, são formas apaziguadas de golpes e mordidas que acompanham, por exemplo, o acto sexual dos selvagens australianos. A separação é abstracta. A metafísica falsifica, ensina Belmor, os factos, ela impede de ver o amado como ele é, ela nasce da magia, ela é um véu. "E eu não o arranco! É fraqueza... pusilanimidade. Vamos analisar, após o gozo, esta deusa que me cegava antes." (72) O próprio amor é um conceito não-científico: "... as definições errôneas nos induzem sempre em erro", explica Dolmance no memorável 5º diálogo da *Philosophie dans le Boudoir*, "não sei o que é isto, o coração. Este é um nome que dou apenas à fraqueza do espírito" (73). "Passemos um momento, como Lucrécio diz aos "bastidores da vida" (74), isto é, à análise "e veremos que nem a exaltação da amante nem o sentimento romântico resiste à análise... é o corpo apenas que amo e é o corpo apenas que lamento embora possa reencontrá-lo a qualquer instante". O que é verdadeiro nisso tudo é o discernimento da dissociação do amor, obra do progresso. Através dessa dissociação, que mecaniza o prazer e distorce o anseio em trapaça, o amor é atacado em seu núcleo. Quando Juliette faz do louvor da sexualidade genital e perversa uma crítica do não-natural, do imaterial, do ilusório, a libertina já passou ela própria para o lado dessa normalidade que deprecia não somente o arrebatamento utópico do amor, mas também o gozo físico, não somente a felicidade mais celestial, mas também a mais terrena. O devasso sem ilusões que Juliette defende transforma-se,

graças à pedagogia sexual, à psicanálise e à terapêutica hormonal, no homem prático e aberto que estende à vida sexual sua fé no desporto e na higiene. A crítica de Juliette é dividida como o próprio esclarecimento. Na medida em que a destruição sacrílega do tabu, que se aliou em certa época à revolução burguesa, não levou a um novo senso de realidade, ela continua a conviver com o amor sublime no sentido da fidelidade a uma utopia agora mais próxima e que põe o gozo físico ao alcance de todos.

"O entusiasmo ridículo, que nos consagrou a um indivíduo determinado e a ele só, a exaltação da mulher no amor, leva-nos de volta, para além do cristianismo, à sociedade matriarcal". " ... é certo que nosso espírito de galanteria cavalheiresca, que ridiculamente presta homenagem a um objecto feito tão-somente para nossas necessidades, é certo, repito, que esse espírito nasce do antigo respeito que nossos ancestrais tinham outrora pelas mulheres, em razão do ofício de profetisas que exerciam nas cidades e nos campos: por medo, passamos do respeito ao culto, e a galanteria nasceu no seio da superstição. Mas esse respeito não esteve jamais na natureza, seria perda de tempo buscá-lo aí. A inferioridade desse sexo relativamente ao nosso está suficientemente bem estabelecida para que jamais possa excitar em nós um motivo sólido para respeitá-lo, e o amor que nasce desse respeito cego, não passa de um preconceito como ele próprio". (75) É na violência, por mais que ela se esconda sob os véus da legalidade, que repousa afinal a hierarquia social. A dominação da natureza se reproduz no interior da humanidade. A civilização cristã - que permitiu que a ideia de proteger os fisicamente fracos revertesse em proveito da exploração do servo forte - jamais conseguiu conquistar inteiramente os corações dos povos convertidos. O princípio do amor foi excessivamente desmentido pelo entendimento agudo e pelas armas ainda mais aguçadas dos senhores cristãos, até que o luteranismo eliminou a antítese do Estado e da doutrina, fazendo da espada e do açoite a quintessência do evangelho. Ele identificou directamente a liberdade espiritual à afirmação da opressão real. Mas a mulher traz o estigma da fraqueza e por causa dessa fraqueza está em minoria, mesmo quando numericamente é superior ao homem. Como no caso dos autóctones subjugados nas primeiras formações estatais, assim, como no caso dos indígenas nas colónias, atrasados relativamente aos conquistadores em termos de organização e armas, bem como no caso dos judeus entre os arianos, o desamparo da mulher é a justificação legal de sua opressão. Sade formula as reflexões de Strindberg. "Não duvidemos de que haja uma diferença tão certa e tão importante entre um homem e uma mulher como entre o homem e o macaco da floresta. As razões que teríamos para recusar que as mulheres façam parte de nossa espécie são tão boas como as razões que temos para recusar que esses macacos sejam nossos irmãos. Examinemos atentamente uma mulher nua ao lado de um homem de sua idade e nu como ela e nos convenceremos facilmente da diferença sensível que existe (sexo à parte) na composição desses dois seres, veremos bem claramente que a mulher não passa de uma degradação do homem; as diferenças existem igualmente no interior, e a anatomia de ambas as espécies, feita ao mesmo tempo e com a mais escrupulosa atenção, descobre essas verdades". (76) A tentativa do cristianismo de compensar ideologicamente a opressão do sexo pelo respeito à mulher e, assim, enobrecer a reminiscência dos tempos arcaicos, ao invés de simplesmente recalá-la, é respondida com o rancor pela mulher sublimada e pelo prazer teoricamente emancipado. O sentimento que se ajusta à prática da opressão é o desprezo, não a veneração, e, nos séculos cristãos, o amor ao próximo dissimulou sempre o ódio proibido e obsessivo pelo objecto que não cessava de evocar a inutilidade desse esforço: a mulher. Ela pagou o culto da madona com a caça às bruxas, que não foi senão uma vingança exercida sobre a imagem da profetisa da era pré-cristã, que punha secretamente em questão a ordem sagrada da dominação patriarcal. A mulher excita a fúria selvagem do homem semiconvertido, obrigado a honrá-la, assim como o fraco em geral suscita a inimizade

mortal do homem forte superficialmente civilizado e obrigado a poupá-lo. "Jamais acreditei", diz o conde Ghigi, chefe da polícia romana, "que da junção de dois corpos pudesse resultar a de dois corações: vejo nessa junção física fortes motivos de desprezo... de nojo, mas nem um só de amor" (77). E o ministro Saint-Fonds exclama, quando uma jovem aterrorizada por ele rompe em lágrimas: "É assim que eu gosto das mulheres... ah, se eu pudesse, com uma só palavra, reduzi-las todas a esse estado (78)." O homem dominador recusa à mulher a honra de individualizá-la. A mulher tomada individualmente é, do ponto de vista social, um exemplar da espécie, um representante de seu sexo e é por isso que ela, na medida em que está inteiramente capturada pela lógica masculina, representa a natureza, o substrato de uma subsunção sem fim na ideia, de uma submissão sem fim na realidade. A mulher enquanto ser pretensamente natural é produto da história que a desnatura. A vontade desesperada de destruir tudo aquilo que encarna a fascinação da natureza, do inferiorizado fisiológica, biológica, nacional e socialmente, mostra que a tentativa do cristianismo fracassou. "... *que ne puis-je, d'un mot, les réduire toutes en cet état!*" (79) Extirpar inteiramente a odiosa, irresistível tentação de recair na natureza, eis aí a crueldade que nasce na civilização malograda, a barbárie, o outro lado da cultura. "Todas!" Pois a destruição não admite exceções, a vontade de destruir é totalitária, e totalitária é só a vontade de destruir. "Estou a ponto", diz Juliette ao papa, "de desejar como Tibério que o gênero humano só tenha uma cabeça para ter o prazer de cortá-la com um só golpe" (80). Os sinais de impotência, os movimentos bruscos e descoordenados, a angústia do pobre-coitado, o tumulto, provocam a vontade de matar. A explicação do ódio contra a mulher, enquanto criatura mais fraca em termos de poder físico e espiritual e marcada na testa pelo estigma da dominação, é a mesma do ódio aos judeus. Nas mulheres e nos judeus é fácil ver que há milênios não exercem nenhuma dominação. Eles vivem, embora fosse possível eliminá-los, e seu medo e fraqueza, sua maior afinidade com a natureza em razão da pressão incessante a que estão submetidos, é seu elemento vital. Isso irrita e leva a uma fúria cega o homem forte, que paga sua força com um intenso distanciamento da natureza e deve eternamente se proibir o medo. Ele se identifica com a natureza multiplicando por mil o grito que arranca a suas vítimas e que ele próprio não pode soltar. "Loucas criaturas", escreve o presidente Blammont em *Aline et Valcour* sobre as mulheres, "como gosto de vê-las a se debater em minhas mãos! Elas são como o cordeiro entre as garras do leão" (81). E na mesma carta: "É como na conquista de uma cidade; é preciso se apoderar das elevações..., nós nos instalamos em todas as posições dominantes e, a partir delas, caímos sobre a praça sem temer mais a resistência" (82). Quem está inferiorizado atrai sobre si o ataque: o maior prazer é humilhar aqueles que já foram golpeados pelo infortúnio. Quanto menor o risco para quem estiver em posição de superioridade, mais tranquilo o prazer proporcionado: é só diante do desespero total da vítima que a dominação fica divertida e triunfa com o abandono de seu próprio princípio, a disciplina. O medo que não ameaça mais explode na risada efusiva, expressão do endurecimento interior do indivíduo e que ele só libera verdadeiramente na coletividade. A gargalhada sonora sempre denunciou a civilização. "De todas as lavas lançadas pela boca humana, esta cratera, a mais corrosiva é a alegria", diz Victor Hugo no capítulo intitulado "As tempestades dos homens, piores que as tempestades do oceano (83)." "É sobre o infortúnio", ensina Juliette (84), "que é preciso, o mais possível, fazer cair o peso de suas maldades; as lágrimas que se arrancam à indignação têm um azedume que desperta poderosamente o fluido nervoso..." (85). Em vez de se aliar à ternura, o prazer se alia à crueldade, e o amor sexual torna-se aquilo que ele sempre foi, segundo Nietzsche (86): "em seus meios, a guerra; em seu fundo, o ódio mortal dos sexos". "No macho e na fêmea", ensina a zoologia, "o 'amor' ou a atracção sexual é originariamente e sobretudo 'sádico'; sem dúvida, é próprio do amor infligir a dor; ele é tão cruel como a fome" (87). Assim a civilização nos traz de volta à natureza terrível como se este fosse

seu último resultado. O amor fatal, sobre o qual incide toda a luz da exposição de Sade, e a generosidade pudicamente impudica de Nietzsche, que gostaria de poupar a qualquer preço a vergonha a quem sofre, vale dizer: as fantasias da crueldade e da grandeza, tratam os homens, no jogo e na ficção, com tanta dureza quanto o fascismo alemão na realidade. Mas enquanto na realidade este colosso inconsciente que é o capitalismo sem sujeito leva a cabo cegamente a destruição, o desvario do sujeito rebelde espera dessa destruição sua realização e assim irradia para os homens tratados como coisas ao mesmo tempo sua frieza glacial e o amor pervertido que, no mundo das coisas, tomou o lugar do amor espontâneo. A doença torna-se sintoma de convalescença. Na transfiguração das vítimas, o desvario reconhece sua humilhação. Ele se iguala ao monstro da dominação, que ele não pode superar na realidade. Sob a forma do horror, a imaginação procura resistir ao horror. O provérbio romano, segundo o qual a severidade é o verdadeiro prazer, está em vigor, não é uma simples incitação ao trabalho. Ele exprime também a contradição insolúvel da ordem que transforma a felicidade em sua paródia onde ela a sanciona, e só a produz onde ela a proscree. Imortalizando essa contradição, Sade e Nietzsche contribuíram para elevá-la ao conceito.

Para a *ratio*, o abandono à criatura adorada não passa de idolatria. O necessário desaparecimento da divinização é uma consequência da proibição da mitologia, tal como decretada no monoteísmo judeu e executada na história do pensamento sobre as diversas formas da veneração por sua forma secularizada, o esclarecimento. A desagregação da realidade económica subjacente à superstição liberou as forças específicas da negação. O cristianismo, porém, propagou o amor: a pura adoração de Jesus. Pela santificação do casamento, ele procurou elevar o instinto sexual cego, assim como tentara aproximar da terra pela graça celestial a luz cristalina da lei. A reconciliação da civilização com a natureza, que o cristianismo queria obter prematuramente através da doutrina do deus crucificado, permaneceu tão estranha ao judaísmo quanto o rigorismo do esclarecimento. Moisés e Kant não pregaram o sentimento, sua lei fria não conhece nem o amor nem a fogueira. A luta de Nietzsche contra o monoteísmo atinge a doutrina cristã mais profundamente do que a judaica. É verdade que ele nega a lei, mas ele quer pertencer ao "eu superior" (88), não ao natural mas ao mais-que-natural. Ele quer substituir Deus pelo superhomem porque o monoteísmo, sobretudo em sua forma corrompida, o cristianismo, se tornou transparente como mitologia. Mas do mesmo modo que os velhos ideais ascéticos a serviço desse eu superior são enaltecidos por Nietzsche a título de auto-superação "em vista do desenvolvimento da força dominante" (89), assim também o eu superior revela-se como uma tentativa desesperada de salvar Deus, que morreu, e como a renovação do empreendimento de Kant no sentido de transformar a lei divina em autonomia, a fim de salvar a civilização europeia que, no cepticismo inglês já havia entregue o espírito. O princípio kantiano de "fazer tudo com base na máxima de sua vontade enquanto tal, de tal modo que essa vontade possa ao mesmo tempo ter por objecto a si mesma como uma vontade legisladora universal" (90) é também o segredo do super-homem. Sua vontade não é menos despótica do que o imperativo categórico. Ambos os princípios visam a independência em face de potências exteriores, a emancipação incondicional determinada como a essência do esclarecimento. Todavia, quando o temor da mentira (que o próprio Nietzsche nos momentos mais luminosos tachou de "quixotismo") (91) substitui a lei pela autolegislação e tudo se torna transparente como uma única grande superstição desnudada, o próprio esclarecimento e até mesmo a verdade em todas as suas formas tornam-se um ídolo, e nós percebemos "que também nós, os conhecedores de hoje, nós ateus e antimetafísicos, também tomamos *nosso* fogo do incêndio ateadado por uma fé milenar, aquela fé dos cristãos que também foi a de Platão, para a qual Deus é a verdade e a verdade, divina" (92). Portanto, mesmo a ciência sucumbe à crítica à metafísica. A negação de Deus contém em si a

contradição insolúvel, ela nega o próprio saber. Sade não aprofundou a ideia do esclarecimento até esse ponto de inversão. A reflexão da ciência sobre si mesma, a consciência moral do esclarecimento, estava reservada à filosofia, isto é, aos alemães. Para Sade, o esclarecimento não é tanto um fenómeno espiritual quanto social. Ele aprofundou a dissolução dos laços (que Nietzsche presumia superar idealisticamente pelo eu superior) isto é, à crítica à solidariedade com a sociedade, as funções e a família (93), até o ponto de proclamar a anarquia. Sua obra desvenda o carácter mitológico dos princípios nos quais, segundo a religião, se funda a civilização: do decálogo, da autoridade paterna, da propriedade. É a inversão exacta da teoria social que Le Play desenvolveu cem anos depois (94). Cada um dos dez mandamentos vê comprovada sua nulidade perante a instância da razão formal. Seu carácter ideológico fica inteiramente comprovado. O arrazoado em defesa do assassinio, é o próprio papa que o pronuncia a pedido de Juliette. (95) Para ele, racionalizar os actos não-cristãos é uma tarefa mais fácil do que a tentativa feita outrora de racionalizar pela luz natural os princípios cristãos segundo os quais esses actos provêm do diabo. O "philosophe mitré" (96) precisa recorrer a menos sofismas para justificar o assassinato do que Maimônides e Santo Tomás para condená-lo. A razão romana, mais ainda do que o Deus prussiano, se alinha ao lado dos batalhões mais poderosos. Mas a lei está destronada, e o amor que devia humanizá-la está desmascarado como regressão à idolatria. Não foi apenas o amor romântico entre os sexos que, enquanto metafísica, sucumbiu à ciência e à indústria, mas todo o amor em geral, pois nenhum prevalece diante da razão: nem o da mulher pelo homem nem o do amante pela amada, nem o dos pais nem o dos filhos. O duque de Blangis anuncia aos subordinados que os parentes dos senhores, filhas e esposas, serão tratados tão rigorosamente, ou melhor, ainda mais rigorosamente do que os outros, "e isso justamente para mostrar-vos a que ponto são desprezíveis a nossos olhos os laços pelos quais imaginais que estamos presos" (97). O amor da mulher é substituído assim como o do homem. As regras da libertinagem que Saint-Fonds comunica a Juliette devem valer para todas as mulheres (98). Dolmance formula o desencantamento materialista do amor parental. "Esses laços decorrem do medo que têm os genitores de serem abandonados na velhice, e o cuidado interessado que dedicam à nossa infância deve proporcionar-lhes a mesma atenção em sua velhice." (99) O argumento de Sade é tão velho como a burguesia. Demócrito já denunciara o amor parental humano como tendo motivos económicos (100). Mas Sade desencanta também a exogamia, o fundamento da civilização. Segundo ele, não há nenhum argumento racional contra o incesto, (101) e o argumento higiénico que se opunha a ele acabou sendo retirado pela ciência mais avançada. Ela ratificou o frio juízo de Sade. " ... não está absolutamente provado que as crianças nascidas do incesto têm mais tendência do que as outras a serem cretinas, surdas-mudas, raquíticas, etc..." (102) A família - cuja coesão é assegurada não pelo amor romântico entre os sexos, mas pelo amor materno, que constitui a base de toda ternura e dos sentimentos sociais (103) - entra em conflito com a própria sociedade. "Não pensem vocês que poderão fazer bons republicanos enquanto isolarem na família as crianças que devem pertencer à comunidade apenas... Se é extremamente nocivo permitir que as crianças absorvam em sua família interesses que divergem muitas vezes profundamente dos da pátria, é por isso mesmo extremamente vantajoso separá-las dela" (104). Os "laços do himeneu" devem ser destruídos por razões sociais, o conhecimento dos pais deve ser "*absolument interdit(e)*" aos filhos, eles são "*uniquement les enfants de la patrie*" (105), e a anarquia, o individualismo, que Sade proclamou na luta contra as leis, (106) desemboca no domínio absoluto do universal, a república. Do mesmo modo que o Deus derrubado ressurgiu em um ídolo mais duro, assim também o velho Estado-gendarme burguês ressurgiu na violência da colectividade fascista. Sade levou às últimas consequências o conceito do socialismo de Estado, em cujos primeiros passos Saint-Just e Robespierre haviam fracassado. Se a burguesia os enviou à guilhotina, a eles, seus

políticos mais fiéis, ela também baniu seu mais franco escritor para o inferno da *Bibliothèque Nationale*. Pois a *chronique scandaleuse* de Justine e Juliette - que, produzida em série, prefigurou no estilo do século dezoito o folhetim do século dezanove e a literatura de massas do século vinte - é a epopeia homérica liberada do último invólucro mitológico: a história do pensamento como órgão da dominação. Assustado com a própria imagem reflectida no espelho, o pensamento abre uma perspectiva para o que está situado além dele. Não é o ideal de uma sociedade harmoniosa, a dealbar no futuro até mesmo para Sade: "*gardez vos frontieres et restez chez vous*" (107), e nem mesmo a utopia socialista desenvolvida na história de Zamé (108), mas é, sim, o facto de que Sade não deixou a cargo dos adversários a tarefa de levar o esclarecimento a se horrorizar consigo mesmo, que faz de sua obra uma alavanca para salvar o esclarecimento.

Ao contrário de seus apologetas, os escritores sombrios da burguesia não tentaram distorcer as consequências do esclarecimento recorrendo a doutrinas harmonizadoras. Não pretenderam que a razão formalista tivesse uma ligação mais íntima com a moral do que com a imoralidade. Enquanto os escritores luminosos protegiam pela negação a união indissolúvel da razão e do crime, da sociedade burguesa e da dominação, aqueles proferiam brutalmente a verdade chocante. " ... É nas mãos sujas pelo assassinato das esposas e dos filhos, pela sodomia, pelos homicídios, pela prostituição e pelas infâmias que o céu coloca essas riquezas; e para me recompensar por essas abominações, ele as põe à minha disposição", diz Clairwil no resumo da vida de seu irmão (109). Ela exagera. A justiça da má dominação não é consequente a ponto de recompensar apenas as atrocidades. Mas só o exagero é verdadeiro. A essência da pré-história é o aparecimento do horror supremo no detalhe. Por trás do cômputo estatístico das vítimas do *progrum*, que inclui os fuzilados por misericórdia, oculta-se a essência que somente surge à luz na descrição exacta da excepção, ou seja, da mais terrível tortura. Uma vida feliz num mundo de horror é refutada como algo de infame pela mera existência desse mundo. Este torna-se assim a essência, aquela algo de nulo. Certamente, o assassinato dos próprios filhos e esposas, a prostituição e a sodomia, são muito mais raros entre os governantes durante a era burguesa do que entre os governados, que adoptaram os costumes dos senhores de épocas anteriores. Em compensação, quando estava em jogo o poder, estes ergueram montanhas de cadáveres mesmo nos séculos mais recentes. Comparada à mentalidade e aos actos dos senhores no fascismo, onde a dominação realizou sua essência, a descrição entusiástica da vida de Brisa-Testa (na qual, porém, é possível reconhecer aquela) cai ao nível de uma banalidade inofensiva. Os vícios privados são em Sade, como já eram em Mandeville, a historiografia antecipada das virtudes públicas da era totalitária. O facto de ter, não encoberto, mas bradado ao mundo inteiro a impossibilidade de apresentar um argumento de princípio contra o assassinato ateou o ódio com que os progressistas ainda hoje perseguem Sade e Nietzsche. Diferentemente do positivismo lógico, ambos tomaram a ciência ao pé da letra. O facto de que insistem na *ratio* de uma maneira ainda mais decidida do que o positivismo tem o sentido secreto de liberar de seu invólucro a utopia contida, como no conceito kantiano de razão, em toda grande filosofia: a utopia de uma humanidade que, não sendo mais desfigurada, não precisa mais de desfigurar o que quer que seja. Proclamando a identidade da dominação e da razão, as doutrinas sem compaixão são mais misericordiosas do que as doutrinas dos lacaios morais da burguesia. "Onde estão os piores perigos para ti?", indagou um dia Nietzsche (110) "Na compaixão". Negando-a, ele salvou a confiança inabalável no homem, traída cada vez que se faz uma afirmação consoladora.

2. *Kritik der reinen Vernunft*, *op. cit.*, vol. III (2.a ed.), p. 427.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, pp. 435 sg.
5. *Ibid.*, p. 428.
6. *Ibid.*, p. 429.
7. *Op. cit.*, vol. IV (1ª ed.), p. 93.
8. *Kritik der Urteilskraft*, *op. cit.*, vol. V, p. 185.
9. *Ibid.*
10. *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, *op. cit.*, vol. VI. p. 449.
11. [Como se fosse uma questão de linhas, planos ou volumes.] Spinoza, *Ethica*, parte III. Prefácio.
12. *Kritik der reinen Vernunft*, *op. cit.*, vol. III (2.a ed.), p. 109.
13. *Histoire de Juliette*, Holanda, 1797. Vol. V. pp. 319 sg.
14. *Ibid.*, pp. 322 sg.
15. *Ibid.*, p. 324.
16. *Kritik der praktischen Vernunft*, *op. cit.*, vol. V, pp. 31, 47, 55 entre outras.
17. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. Ed. Erdmann, Berlim, 1840. Livro I, cap. II., § 9, p. 215.
18. Cf. a introdução de Heinrich Mann à edição da Inselverlag.
19. *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, *op. cit.*, vol. VI, p. 408.
20. *Juliette*, *op. cit.*, vol. IV, p. 58.
21. *Ibid.*, pp. 60 sg.
22. ["O arrependimento não é uma virtude, ou não se origina da razão, mas quem se arrepende do que fez é duas vezes miserável ou impotente".] Spinoza, *Ethica*, parte IV, prop. LIV. p. 368.
23. ["O povo mete medo, a não ser que tenha medo"] *Ibid.*, Schol.
24. *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, *op. cit.*, vol. VI, p. 408.
25. *Ibid.*, p. 409.
26. *Juliette*, *op. cit.*, V. II, p. 114.
27. "Poucos bem-aventurados." (N. do T.)
28. *Op. cit.*, vol. III, p. 282.
29. Fr. Nietzsche. *Umwertung aller Werte*. *Werke*. Kröner, vol. VIII, p. 213

30. *Juliette*, *op. cit.*, vol. IV, p. 204.
31. E. Dühren apontou esse parentesco em suas *Neuen Forschungen* (Berlim, 1904, pp. 453 sgg.).
32. Nietzsche. *op. cit.*. vol. VIII, p. 218.
33. *Juliette*, *op. cit.*, vol. I, pp. 315 sg.
34. *Genealogie der Moral*, *op. cit.*, vol. VII, pp. 321 sgg.
35. ["Ousar tudo doravante sem medo"] *Juliette*, *op. cit.*, vol. I, p. 300
36. *Histoire de Justine*. Holanda, 1797, vol. IV, p. 4. (Também citado em Dühren, *op. cit.*, p. 452.)
37. *Genealogie der Moral*, *op. cit.*, vol. VII, p. 326 sg.
38. *Justine*. *op. cit.*, vol. IV, p. 7.
39. *Nachlass*, *op. cit.*, vol. XI, p. 214.
40. *Genealogie der Moral*, *op. cit.*, vol. VII, p. 433.
41. *Juliette*, *op. cit.*, vol. I, pp. 208 sgg.
42. *Ibid.*. pp. 211 sg.
43. *Jenseits von Gut und Böse*, *op. cit.*, vol. III, p. 100.
44. *Nachlass*, *op. cit.*, vol. XII, p. 108.
45. Potências existentes. (N. do T.)
46. *Juliette*, *op. cit.*, vol. I, p. 313.
47. ["Embora pareça ser uma espécie de piedade."] *Ethica*, parte IV, apêndice, cap. XVI.
48. *Ibid.*, prop. L. .Schol.
49. *Ibid.*, prop. L.
50. *Juliette*, *op. cit.*, vol. II, p. 125.
51. *Ibid.*
52. *Nietzsche contra Wagner*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 204.
53. *Juliette*, *op. cit.*, vol. I. p. 313.
54. *Op. cit.*, vol. II, p. 126.
55. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, *op. cit.*. vol. II, pp. 215 sg.
56. *Ibid.*
57. *Nachlass*, *op. cit.*, vol. XI, pp. 227 sg.
58. *Also Sprach Zarathustra*, *op. cit.*, vol. VI, p. 248.

59. *Genealogie der Moral, op. cit.*, vol. VII, p. 421.
60. Só pelo prazer, só para se divertir. (N. do T.)
61. *Juliette, op. cit.*, vol. III, pp. 78 sg.
62. *Op. cit.*, vol. IV, pp. 126 sg.
63. *Théorie de la Fête*, em *Nouvelle Revue Française*, jan. 1940, p. 49
64. cf. Caillois, *op. cit.*
65. *Ibid.*, pp. 58 sg.
66. *Nachlass, op. cit.*, vol. XII, p. 364.
67. Emprego. (N. do T.)
68. A ralé, o zé-povinho branco. (N. do T.)
69. Namorado. (N. do T.)
70. *Juliette, op. cit.*, vol. II, pp. 81 sg.
71. *Op. cit.*, vol. III, pp. 172 sg.
72. *Op. cit.*, vol. III, pp. 176 sg.
73. Edition privée par Helpey. p. 267.
74. *Juliette, loc. cit.*
75. *Ibid.*, pp. 178 sg.
76. *Ibid.*, pp. 188-99.
77. *Juliette, op. cit.*, vol. IV, p. 261.
78. *Op. cit.*, vol. II, p. 273.
79. " ... se eu pudesse, com uma só palavra, reduzi-las todas a esse estado". (N. do T.)
80. *Juliette, op. cit.*, vol. IV, p. 379.
81. *Aline et Valcour*. Bruxelas. 1883. Vol. I, p. 58.
82. *Ibid.*, p. 57.
83. Victor Hugo, *L'Homme qui rit*. Vol. VIII, cap. 7.
84. *Juliette, op. cit.*, vol. IV, p. 199.
85. Cf. *Les 120 Journées de Sodome*. Paris, 1935. Vol. II, p. 308.
86. *Der Fall Wagner, op. cit.*, vol. VIII, p. 10.
87. R. Briffault, *The Mothers*. Nova York, 1927. Vol. I, p. 119.

88. *Nachlass, op. cit.*, vol. XI, p. 216.
89. *Op. cit.*, vol. XIV, p. 273.
90. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, op. cit.*, vol. IV, p. 432.
91. *Die Fröhliche Wissenschaft, op. cit.*, vol. V. p. 275. Cf. *Genealogie der Moral, op. cit.*, vol. VII, pp. 267-71.
92. *Die Fröhliche Wissenschaft, loc. cit.*
93. Cf. *Nietzsche, Nachlass, op. cit.*, vol. XI, p. 216.
94. Cf. Le Play, *Les Ouvriers Européens*. Paris, 1879. Vol. I, especialmente pp. 133 sgg.
95. *Juliette, op. cit.*, vol. IV, pp. 303 sgg.
96. O "filósofo mitrado". (N. do T.)
97. *Les 120 Journées de Sodome, op. cit.*, vol. I, p. 72.
98. Cf. *Juliette, op. cit.*, vol. II, p. 234. nota.
99. *La Philosophie dans le Boudoir, op. cit.*, p. 185.
100. Cf. Demócrito, *Diels Fragment 278*. Berlim, 1912. Vol. II. pp. 117 sg.
101. *La Philosophie dans le Boudoir, op. cit.*, p. 242.
102. S. Reinach, "La prohibition de l'inceste et le sentiment de la pudeur". em: *Cultes, Mythes et Religions*. Paris, 1905, Vol. I, p. 157.
103. *La Philosophie dans le Boudoir, op. cit.* p. 238.
104. *Ibid.*, pp. 238-49.
105. *Ibid.*
106. *Juliette, op. cit.*, vol. IV, pp. 240-44.
107. ["Guardem suas fronteiras e fiquem em casa".] *La Philosophie dans le Boudoir, op. cit.*, p. 263.
108. *Aline et Valcour, op. cit.*, vol. II, pp. 181 sgg
109. *Juliette, op. cit.*, vol. V, p. 232.
110. *Die Fröhliche Wissenschaft, op. cit.*, vol. V. p. 205.