

NACIONAL-SOCIALISMO

Hans Castorp, protagonista do romance “A Montanha Mágica”, perde-se de vista na I Guerra Mundial. Thomas Mann interrompeu a narrativa nesse ponto mas, a alguns anos de distância, é lícito reconstituir um dos seus itinerários possíveis. Aqueles que escaparam da morte nas trincheiras, refizeram a sua personalidade pelos princípios agenciados no romance por *Naphta* (hierarquia, aristocracia, estatuto, desigualdade natural, comunidade, direitos colectivos, nobreza, holismo, vida, Romantismo, nacionalismo, organicismo, particularismo, nascimento, cultura, feudalismo agrário, interioridade, sentimento, herói, tradição, fidelidade, religião, Conservação, passado) e *Settembrini* (Iguaritarismo, democracia, contrato, igualdade, sociedade, direitos individuais, burguesia, individualismo, técnica, Iluminismo, cosmopolitismo, mecanicismo, universalismo, mérito, civilização, capitalismo-industrialista, exterioridade, razão, funcionário, herança, liberdade, laicismo, Revolução, futuro) através de uma síntese de ambos os programas, exacerbada pela guerra e por condições especificamente alemãs. Nacional-socialismo é a designação ideológica do resultado. Os textos fundadores, oriundos de ideólogos alemães, datam do período entre as duas guerras mundiais, 1918-1939; depois desta data, a produção teórica afrouxou consideravelmente. Aqui, contudo, privilegiar-se-ão as leituras *sobre* o nacional-socialismo, já que não há uma base teórica identificável, para além de autores considerados individualmente, e porque aquelas são conceptualmente mais ricas.

Mas a conjugação de ambos os princípios não significa uma conciliação paritária. A sociedade diferenciada do *ancién regime* deixou de existir como dado, como vivido, e é a sua imagem que se torna objectivo político, o que, em si, poderia passar por uma mera restauração do *status quo*. Foi esse o caminho do pensamento político de direita ao longo do século XIX. Neste caso, tratar-se-ia de regressar ao paraíso perdido pré-revolucionário, e o próprio acto de desejar um regresso a uma normatividade anterior significa que a normatividade do próprio desejo é já distinta da normatividade a que se deseja regressar, ainda que tal distinção não esteja, nem possa estar - sob pena de contradição - presente num mesmo pensamento. Esta ambiguidade, presente no pensamento político conservador desde a primeira leitura da Revolução Francesa por Burke, introduz um elemento de má consciência reactiva, como se o tempo fosse reversível, fazendo passar aquilo que é um juízo reflexivo por um juízo determinante. Uma tal ambiguidade é eliminada pelo nacional-socialismo, dado que, para este, a ordem futura não tem tanto de ser restaurada como criada, não se trata de conservar uma forma de vida, mas de a revolucionar. Ou seja, o

pensamento nacional-socialista aceita a vigência histórica dos princípios modernos contra o princípio hierárquico tradicional que não está à altura da época: a sua decadência prova a justeza do seu destino. O estádio histórico democrático-individualista não tem, contudo, a última palavra. A ferida da divisão social, que antes de 1789 se encontrava justificada como continuidade mundana (nascimento) de um fundamento religioso extra-mundano (Legros, 2001, pp.135-67), a qual saturava de antemão o espaço do juízo e mantinha unidas as esferas social e política, deve ser cauterizada por um *tertium* que refigura a desigualdade com base noutra fundamento. O estatuto a atribuir à desigualdade é que decidirá o *proprium* do nacional-socialismo.

A ordem democrática fundamenta a desigualdade das condições na contingência dos talentos, heranças ou dons da fortuna, ou seja, na esfera exterior à igualdade jurídica de princípio das vontades individuais e da sua compatibilização, de que o contrato social foi a expressão acabada. Deste modo, a igualdade política encontrava expressão no Estado e a desigualdade social na sociedade civil. Tal divisão carregou uma ambiguidade que persiste até aos dias de hoje, a despeito do aparecimento do Estado-Providência: por uma lado, o Estado assumiu uma função de substituição compensatória; por outro, as diferenças sociais viram a sua justificação gorada e, por isso, intensificou-se o grau de sofrimento e ressentimento implicado pela diferença de condições. A racionalização da contingência passou pela supressão da cisão entre homem real e homem ideal, quer na versão marxista da abolição do Estado como poder exterior e da consequente passagem para a “administração das coisas” como fim da pré-história, quer na conquista dos direitos sociais como condição do bom funcionamento da cidadania, isto é, igualdade inicial, no exercício da liberdade, tal como o reformismo o propôs. Em ambos os casos, a reconciliação (totalidade) apresentava-se como estádio futuro (Ideia da Razão) e, portanto, como tarefa histórica cuja realização incumbia exclusivamente à humanidade. Por outras palavras, o fundamento da desigualdade era histórico: um problema que a humanidade colocava a si própria e que, portanto, podia resolver, ou que, pelo menos, *devia* tentar resolver. Em ambos os casos, o indivíduo é realizado na totalidade, consumando desse modo o seu destino racional, ou seja, a totalidade existe por mor do indivíduo.

O nacional-socialismo reverte a uma posição aristocrática de desigualdade, mas altera-lhe o fundamento. Este deixa de ser extra-mundano e converte-se num fundamento intra-mundano. Tal fundamento, enquanto *ultima ratio*, consiste na Vida que, especificando-se em cada produto natural, permanece comum a todos. Por isso, todo o produto natural (indivíduo) existe por acção da Vida e por mor dela, ou seja, a

totalidade enquanto vida reclama e põe o indivíduo ao seu *serviço*. Mas entre a Vida e o indivíduo, a natureza conhece a espécie; politicamente, tal estrutura é traduzida no Povo entendido como Raça - daí, aliás, a ênfase no elemento “ariano” em contraposição ao “alemão” (Arendt, 1958, p.412). Assim, o Povo constitui a totalidade particular, anterior e não figurável, mas sempre presente em cada indivíduo (Marcuse, 1968, pp.18-20), e que se furta a qualquer avaliação por parte deste, visto que é aquele que o constitui - condiciona - como tal; o espaço de liberdade propriamente individual é uma liberdade exclusiva para o mal (contra a Raça), o que redundaria na equivalência entre indivíduo e mal. A desigualdade (contingência) encontra, deste modo, a sua fundamentação a-histórica numa pretensa igualdade natural (necessidade) - todo o indivíduo pertence à Raça e toda a expressão individual actualiza determinações raciais. A contradição (Frank, 1988, p.113; Levinas, 1997, p.21; Dumont, 1992, pp.176-7) reside na impossibilidade de definir a Raça antes desta se especificar em indivíduos. Assim, é necessário definir o que é natureza (Raça) a partir de dados histórico-culturais, ou seja, a Raça nunca pode ser deduzida de parâmetros fáctico-científicos (ser), a fim de não perder o seu conteúdo normativo de dever-ser e prescindir, por isso, dos seus *combatentes*; a continuidade natureza/história aboliria, por definição, esta última, e perderia assim a sua capacidade de mobilizar a actividade humana. A Raça tem antes de oscilar entre uma compreensão natural e histórica - daí a cunhagem da expressão “alma da Raça” como forma nominal dessa indeterminação: as potências ctónicas do *Blut und Boden* têm de ser carregadas de conteúdos histórico-culturais. A mitificação assim obtida significa que a Raça não está dada de antemão, mas tem de ser construída; parodicamente, o Fim é a Origem. A Raça tem ainda de ser criada como se não o fosse, ela é uma posição subjectiva que só se conhece como objectiva. Isto traz consigo um elemento reactivo que faz com que a desigualdade seja continuamente produzida, já que a redução da história à natureza realça sempre a subjectividade, leia-se aqui a privatização, do movimento reductor. Daí a consciência enviesada de que a desigualdade não tem um fundamento objectivo. O único caminho viável consiste, então, numa desesperada fuga para a frente. A posição a salvaguardar é da própria privatização do fundamento da desigualdade - ela assegura-se a si própria como o produtor permanente da desigualdade. Por outras palavras, tem a necessidade de produzir resistências para se *sentir* a ultrapassá-las: a excelência manifesta-se na dominação desprovida de qualquer conteúdo, servir para poder continuar a servir (Dumont, 1992, p.171; Voegelin, 2002, p.80), ou seja, trata-se de uma ascense intramundana sem finalidade (Marcuse, 1968, pp.40-3), que eterniza a

Notgemeinschaft do pós-1918, substituindo a crise pelo Judeu como pólo unificador da comunidade diferenciada.

Para que tal mistificação seja completa, exige-se aqui a *despersonalização* que Nietzsche afirmava provir da consciência de ser instrumento. Este elemento encontra-se na pretensão de ser porta-voz da lei da Natureza que, como já se viu, não pode ter um conteúdo histórico-cultural. Assim, a posição subjectiva auto-afirma-se a montante e a jusante, mantendo a pretensão de não ser mais que um mediador, cuja figura acabada é o *Führer*, perante o qual qualquer divergência é sinal de subjectividade (Voegelin, 2002, p.78); ele é, assim, o instrumento dos instrumentos. É esta estrutura, no fundo negadora da política enquanto tal, que explica o epíteto de funcionário das massas que Hannah Arendt atribui ao líder totalitário (Arendt, 1958, p.325), mas também o que Manfred Frank (Frank, 1988, p.105) designou como o cripto-esteticismo do nacional-socialismo - a política como actividade artística - que se reflecte no facto de, não se tratando de um movimento nacionalista tradicional, lidar com o próprio território e as populações como conquistador (Arendt, 1958, p.411), o movimento caracteriza-se pelo desenraizamento.

Tal ideia salva a noção de Revolução como presente absoluto que instaura o futuro prometido mas, de forma irónica, o Futuro deve *constituir* o Passado - o *Reich* é eterno; tal significa: a Revolução é eterna, o Movimento é eterno. A mobilização total, eternizada e destituída de finalidade racional, é alcandorada a sujeito, naturalizado e mitificado, da comunidade. Deste modo, qualquer distinção entre Direito/Moral ou público/privado perde sentido (Kircheimer, 1976).

A naturalização da desigualdade, ainda que ambígua, permite transferir a sede do poder de Deus para a Natureza e não para o Povo. Um tal passo significa negar simultaneamente a transcendência da soberania de um Deus pessoal e a sua imanência no Povo. Trata-se, pois, de um *novum* político: a reificação e dessubjectivização da soberania. O que permite ler o nacional-socialismo como sinal do fim da modernidade e sintoma da pós-modernidade (Guardini, 1946, p.4), designação que vê congraçadas na ideologia nazi o produto das aporias modernas de auto-suficiência da humanidade enquanto sujeito e da recusa de abandonar a imanência da soberania. Neste sentido, a reificação da soberania equivale a que os seres humanos se tornem o elemento supérfluo do mecanismo, a despeito da sua imprescindibilidade - são necessários para que a morte se torne produção de cadáveres, confirmando tragicamente um aforismo de Nietzsche: o frio também queima.

→ Totalitarismo; Revolução; Conservadorismo; Ditadura; Absolutismo; Democracia.

Bibliografia

- Arendt, H. (1951), *The Origins of Totalitarianism*, 2ª Ed. aumentada, Meridian Books, Cleveland & New York, (1958).
- Dumont, L. (1983), *Ensaio sobre o Individualismo - uma Perspectiva sobre a Ideologia Moderna*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, (1992).
- Frank, M. (1988), *Gott im Exil - Vorlesungen über die Neue Mythologie II. Teil*, Suhrkamp Verlag, FaM.
- Guardini, R. (1946), *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*. Deutsche Verlag-Anstalt, Estugarda.
- Kirchheimer, O. (1935), *Staatsgefüge und Recht des Dritten Reiches* in *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung* Suhrkamp, FaM, (1976).
- _____ (1940), *Das Strafrecht im nationalsozialistischen Deutschland* in *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung* Suhrkamp, FaM, (1976).
- Legros, R. (1999), *O Advento da Democracia*, Instituto Piaget, (2001)
- Levinas, E. (1934), *Quelques Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme*, Rivages poche, Paris, (1997).
- Marcuse, H. (1934), "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung" in *Kultur und Gesellschaft I*, Suhrkamp, FaM, (1968), pp.17-56.
- Voegelin, E. (1938), *As Religiões Políticas*, Vega, Lisboa, (2002).