



Entre o niilismo e a legitimidade do espaço simbólico: Diálogo com Schmitt, Heidegger e Blumenberg

Between nihilism and the legitimacy of symbolic space:
Dialogue with Schmitt, Heidegger and Blumenberg

Victor de Oliveira Pinto Coelho *

Resumo

O artigo pretende expor uma visão crítica sobre a teoria da secularização defendida por Carl Schmitt e sobre a reflexão de Martin Heidegger a respeito da metafísica do sujeito. Mais precisamente, nosso foco recai criticamente sobre a equivalência entre niilismo e autolegislação humana presente na obra de ambos os autores. Nosso objetivo é apreender tais formulações em duas dimensões imbricadas: uma delas, teórico-filosófica, e a outra, histórica. Em seguida, buscamos colocá-las em perspectiva crítica tendo em vista especialmente a reflexão desenvolvida por Hans Blumenberg e alguns de seus comentaristas. Pretendemos proceder a contraposição entre (i) a noção de autolegislação humana como niilismo e (ii) a legitimidade do espaço do simbólico. Sem negar a crítica ao racionalismo limitante, que inclui a superação do sujeito cartesiano, a abordagem que defendemos legitima a dimensão de *mediação* entre o tempo da vida e tempo do mundo, mediação que pode se dar tanto pela elaboração científica quanto pelo pensamento filosófico ou religioso. Por fim, buscamos apontar a relação entre o espaço simbólico e a superação da noção de *mimesis* como imitação ou simples adequação.

Palavras-chave: Autolegislação humana. Niilismo. Simbólico. *Mimesis*.

Abstract

The article aims to expose a critical view about the theory of secularization advocated by Carl Schmitt and also about Martin Heidegger's reflection on metaphysics of the subject. More precisely, our focus rests critically upon the equivalence between nihilism and human self-legislation present in the work of both authors. Our goal is to apprehend such formulations in two imbricated dimensions: one, theoretical and philosophical, and the other historical. Then, we seek to put both in a critical perspective, in special the reflection developed by Hans Blumenberg and some of his commentators. We intend to make the counterposition between (i) the notion of human self-legislation as nihilism and (ii) the legitimacy of the symbolic space. Without denying the critique of the limiting rationalism, which includes the overcoming the Cartesian subject, the approach we advocate legitimates the dimension of mediation between life-time and world-time, mediation that can occur either by scientific elaboration or by philosophical or religious thought. Finally, we seek to point out the relationship between the symbolic space and the overcoming on the notion of mimesis as an imitation or a mere adequacy.

Keywords: Human self-legislation. Nihilism. Symbolic. *Mimesis*.

Artigo recebido em 01 de julho de 2013 e aprovado em 13 de março de 2014.

* Doutor em História Social da Cultura. Professor da Universidade Federal do Maranhão. País de origem: Brasil.
E-mail: victor.opcoelho@ymail.com.

Introdução

Após a Grande Guerra de 1914-1918, a Europa passava por uma crise política e espiritual que, na Alemanha, com a derrota na guerra, o problema econômico e as contradições políticas, tinha um tom de dramaticidade muito mais radical em torno da sensação de um vazio normativo. Desejamos aqui abordar como a confrontação com tal problema se fez presente nas formulações teóricas de dois pensadores cuja importância se concretizou tanto no campo das ideias quanto na relação direta que chegaram a ter com o regime nazista. Mais especificamente, destacaremos o ponto de aproximação entre o pensamento de Carl Schmitt e o de Martin Heidegger na crítica à autolegislação humana, que será vista como o espaço do niilismo. Em seguida, colocaremos uma contraposição crítica, baseada nas reflexões de Hans Blumenberg, que visa legitimar o horizonte da ação humana que ultrapassa o mero elogio da razão para revalorizar também o simbólico.

Antes de iniciarmos com o item sobre Schmitt, cabe apontar que, desde o final do século XIX, o pensamento *völkish* (populista) e neorromântico, em sua busca por um novo sentido de comunidade, procurou unificar um certo grupo de valores e ideais, contrapostos à fragmentação característica do mundo moderno, na forma de um novo mito. Estava presente a ideia de transformar o Estado apenas em um meio de realização do *Geist* (espírito). Com a legitimação do Estado Nazista recém chegado ao poder, temos a oficialização da noção de que o Estado é *apenas um meio para uma mobilização a ele exterior*, Estado que passa a ser comandado pela figura pessoal de Hitler com toda a estetização política que levou a cabo, com o próprio *Führer* (líder) fazendo-se representar como o cavaleiro que traria do passado o futuro da Alemanha.

Esse reacionarismo político, em sua mitologia política, advogava uma relação direta, sem mediação, entre o *Movimento*, corporificado no Partido (que toma o lugar da máquina do Estado na *liderança*) e no *Führer*, e uma força motriz corporificada na *raça*. Mesmo sem aderir ao imperativo racial, com sua obra *Estado, Movimento, Povo*, de 1933, Carl Schmitt acaba por se distanciar de sua

formulação crítica a respeito do *Estado total*, aproximando-se do ideário nazista (cf. SCHMITT, 1997). Essa busca por uma totalidade sem mediações, contraposta ao mundo liberal com seu fundamento no sujeito e na representação política, encontraria seu paroxismo na obra de Ernst Jünger, em que a nostalgia de natureza idílica (índice de uma totalidade sagrada) dá lugar à natureza planificada do mundo industrial, à junção do homem com a máquina, ao sacrifício à “mobilização total”. Em grande parte, a defesa jüngeriana da totalidade do trabalho e da figura (*Gestalt*) do trabalhador influencia a leitura crítica heideggeriana sobre o que denomina “a metafísica do sujeito”. Segundo Heidegger, a figura do trabalhador, despersonalizada e figura da própria totalidade do mundo industrial em expansão, seria o ponto culminante do imperativo do *cogito* e, mais além disso, como também em Schmitt e no próprio Jünger, naquele contexto, tratava-se de se estabelecer uma contraposição radical com o mundo liberal (cf. COELHO, 2013).

Assim, o desafio que a obra de ambos coloca é a recuperação da legitimidade para a agência humana que, sem negar a herança crítica sobre o sujeito racional autogerido e reificado – como fez uma rica via de pensamento desde então (com o destaque para a crítica feita na França) –, deve assumir também a dura luta pela pluralidade sem estabelecer uma dicotomia com os espaços de mediação, neste contexto atual da chamada “crise das representações” e em que o estado de exceção permanente, para o qual havia chamado a atenção Walter Benjamin, é cada vez mais evidente. Do ponto de vista teórico-conceitual, e dada a herança (no sentido ativo do termo, segundo o termo derridiano) do pensamento heideggeriano e schmittiano, pretendemos pois contrapor (i) a noção de autolegislação humana como niilismo à (ii) legitimidade do espaço de mediação, numa perspectiva não hierarquizada entre razão e espaço simbólico. Assim, depois de colocarmos a questão a partir de uma abordagem de pontos específicos das obras de Schmitt e Heidegger, faremos uma aproximação com a obra de Hans Blumenberg e com a reflexão de alguns autores contemporâneos que vêm se apoiando na obra blumberguiana. Por fim, pretendemos destacar a revisão da noção de *mimesis*, em que sua equivalência com a *imitatio* ou a mera adequação dá lugar à sua dinâmica

entre consonância e diferença, o que a leva, enquanto conceito, diretamente à valorização da fruição do simbólico no momento em que a razão moderna é libertada do peso metafísico de qualquer teologia política.

1 Teoria da secularização e decisionismo em Carl Schmitt: crítica ao normativismo e ao fundamento do poder no sujeito individual

Teologia Política, obra de 1922, inicia com a famosa definição de que soberano é quem decide sobre estado de exceção. A defesa dessa figura do soberano se fundamenta na crítica ao normativismo jurídico tendo em vista especialmente aquele contexto conturbado pelo qual passava a Alemanha. A situação excepcional não pode ser prevista pela norma, o que exige, portanto, o reconhecimento daquilo que não pode ser simplesmente subsumido por ela: se a exceção “escapa de toda formulação geral”, ela simultaneamente “revela um elemento formal específico de natureza jurídica, a decisão, em sua absoluta pureza” (SCHMITT, 1988, p. 23). Vejamos, neste item, como essa teoria decisionista, que se opõe ao normativismo da lei, significa, em contrapartida, a retomada do fundamento da política na perspectiva de um princípio transcendente, já que o liberalismo havia colocado o fundamento da política na liberdade do sujeito. Ou seja, a crítica ao caráter abstrato do normativismo implica, segundo a teoria schmittiana, retomar o caráter não pessoal da decisão em homologia ao poder divino.

Schmitt vê uma contradição no pensamento jurídico (de grande influência) de Hans Kelsen: Kelsen interpreta a unidade da ordem do direito como um ato livre do conhecimento jurídico mas, por outro lado, onde é mais importante, ele reivindica a objetividade reprovando todo aspecto personalista e subjetivista (como o pensamento hegeliano) para trazer a ordem do direito ao curso impessoal de uma norma impessoal (SCHMITT, 1988, p. 39-40). Entretanto, a decisão soberana, que é um “elemento formal” e simultaneamente algo “em sua absoluta pureza”, também não deixa de soar como paradoxo. Mas o fato é que, realmente, para Schmitt, “o caso de exceção revela com a maior clareza a essência da autoridade do Estado”,

pois é “aqui que a decisão se separa da norma jurídica, e (para formular paradoxalmente) aqui a autoridade demonstra que, para criar o direito, ela não precisa estar no direito” (SCHMITT, 1988, p. 23-24). É a ação soberana, decidindo sobre um estado de exceção, que põe e repõe o direito, e nessa lógica, como foi destacado por Giorgio Agamben (cf. AGAMBEN, 2004), exceção e norma estão intrinsecamente ligadas. A ação soberana define ou redefine o que deve estar dentro ou fora da lei. Temos, pois, que para Schmitt o antagonismo político é fator primordial e é a partir da delimitação do inimigo e do adversário intelectual que se dá a base para a definição da própria identidade (inclusive jurídica) de uma coletividade, ao mesmo tempo em que se reconhece que deve posicionar-se em face do caso crítico, em face da possibilidade-limite da morte (FERREIRA, 2004, p. 47-48). Essa ênfase no princípio do antagonismo, que se coloca em oposição ao normativismo liberal, ajuda na fundamentação do princípio da autoridade, que por sua vez se coloca como pilar para sua tese da secularização como transposição de conceitos teológicos para a política.

Sendo a soberania a “potência suprema, juridicamente independente, deduzida de nada”, o problema fundamental é “a ligação dessa potência suprema factual com a potência suprema jurídica” (SCHMITT, 1988, p. 28). Como tal questão, formulada por Schmitt, é por ele respondida? Para Schmitt, todos os conceitos que constituem a teoria moderna do Estado “são conceitos teológicos secularizados”, e não apenas no sentido de “seu desenvolvimento histórico”, mas também “porque eles foram transferidos da teologia para a teoria do Estado” (SCHMITT, 1988, p. 46). Segundo Schmitt, “o ideal de Estado de direito moderno se impõe com o deísmo, com uma teologia e uma metafísica que rejeitam o milagre fora do mundo e recusam a ruptura das leis da natureza”, ruptura esta que se dá pela intervenção direta na forma de exceção. Para Schmitt, no entanto, a decisão se coloca homologamente ao poder sagrado como milagre, mistério e autoridade. “A situação excepcional tem para a jurisprudência a mesma significação que o milagre para a teologia” (SCHMITT, 1988, 46).

Para Schmitt, a enunciação mais clara dessa analogia se acha na obra *Nova methodus pro maximis et minimis*, de Leibniz, que “recusa a comparação da jurisprudência com a medicina e as matemáticas para sublinhar o parentesco sistemático com a teologia” e aponta que tanto o modelo teológico quanto o domínio jurídico possuem um duplo princípio: “a *ratio* (é por isso que há uma teologia natural e uma jurisprudência natural) e a *scriptura*, isto é, um livro com as revelações e disposições positivas” (SCHMITT, 1988, p. 47). Schmitt, então, traça uma espécie de genealogia do decisionismo para se opor ao racionalismo da *Aufklärung* (o iluminismo alemão), que “condena a exceção sob todas as formas” (SCHMITT, 1988, p. 46). Schmitt opõe (i) o vazio apriorístico da forma transcendental, a precisão técnica e a forma da figura estética, coisas que remetem à filosofia kantiana, à (ii) ênfase no concreto jurídico e à decisão essencialmente material, não impessoal e em vista de um fim. Schmitt se apoia também nas reflexões do pensamento contrarrevolucionário de Bonald, de Maistre e Donoso Cortés, cuja filosofia do Estado se distinguiria justamente pela consciência da exigência de uma decisão, o que se põe em oposição à essência do liberalismo burguês de constituir uma “classe discutidora” e sempre adiar a decisão (que é efetiva numa ditadura); e opõe-se à concepção rousseauiana da vontade geral, que pressupõe para a forma jurídica do Estado uma “totalidade estática orgânica” (SCHMITT, 1988, p. 58). Nessa genealogia e jogo de contraposições, Schmitt tira do *Leviatã*, de Hobbes, a frase emblemática: *Auctoritas, non veritas facit legem*, “É a autoridade, e não a verdade, que faz a lei”. Hobbes, como se sabe, teorizou o poder do Estado que se põe acima dos conflitos morais – isto é, religiosos – que rasgavam o tecido social em sua época. Na apropriação schmittiana, Hobbes “recusa todas as tentativas de erigir uma ordem de tipo abstrato em lugar da soberania concreta do Estado” (SCHMITT, 1988, p. 43).

Assim, vemos em Schmitt uma polaridade entre, de um lado, a ação que decide e põe a ordem e, de outro, a lei burguesa abstrata e “discutidora”. A legitimidade da ação soberana é garantida não só horizontalmente, pela contraposição com o pensamento jurídico positivista e neokantiano, como

verticalmente, pela analogia da ação soberana com o milagre religioso, via teoria da secularização.

Mas cabe ressaltar: para Schmitt, tal contraposição não significa uma polaridade entre um poder imanente e o *nómos*, mas o contrário, o poder soberano é aquele que põe (não só depõe) o direito, e Schmitt não nega o papel mediador do Estado (assim como o da Igreja). Como coloca Alexandre Franco de Sá, ao longo da obra de Schmitt a defesa da decisão se entrelaça com a defesa da mediação, ambas como defesa da autoridade e da ordem. Em sua apropriação política da teologia, importa aqui destacar que, assim como não é “o reconhecimento individual por parte dos cristãos que constitui a Igreja como tal” – pois “é antes a Igreja, enquanto mediação da figura mediadora de Cristo, que constitui, no seu reconhecimento de Cristo, os próprios cristãos” –, também não é “o Estado, no seu papel mediador, que pode ser construído pelos indivíduos, mas passa-se exatamente o contrário: os indivíduos são construídos pelo Estado que lhes está subjacente e só nele veem a sua individualidade ganhar valor” (SÁ, 2006, p. 101). A ênfase de Schmitt na defesa da ordem significava também uma defesa contra as correntes mais radicais que lutavam no interior da república de Weimar, uma “defesa do Ocidente” contra o anarquismo e o socialismo (SÁ, 2006, p. 208). Para Schmitt, “não é então uma construção que os homens fizeram, mas, pelo contrário, ele faz de cada homem uma construção” (SÁ, 2006, p. 101).

Portanto, a teologia política de Schmitt liga-se a uma crítica ao fundamento liberal que localiza o poder constituinte na figura do sujeito individual. Como mostrou Bernardo Ferreira, o liberalismo é para Schmitt um sistema metafísico diante do qual Schmitt visa a elaborar sua própria concepção contraposta de uma ordem política baseada no poder soberano. Ou seja, sua defesa teórica do antagonismo como fundamento do político corresponde à sua contraposição entre decisionismo e “imobilismo”. No que diz respeito à analogia entre exceção e milagre, no pensamento de Schmitt “o soberano pode ser visto como o antípoda da

absolutização do indivíduo no mundo liberal burguês” (FERREIRA, 2004, p. 127).¹ A remissão do pensamento político à teologia cristã, em contraposição ao normativismo jurídico, é a defesa de que a racionalidade católica tem a “capacidade de transcender o imediato da realidade e incorporá-la em uma ordem que pressupõe algum tipo de princípio de totalização” (FERREIRA, 2004, p. 256).

Enfim, destaquemos o que pretendemos reter dessa leitura sobre a teoria schmittiana da secularização. Em primeiro lugar, tal teoria configura-se em verdade como uma “teologização do político”, desde que abordada não apenas em seus termos como também a partir do horizonte político e histórico em que se dá a crítica aos fundamentos liberais; ou seja, teologização do político que significa a busca por um princípio de ordem e totalização. Em segundo lugar, que essa teologização do político se dá no interior de uma obra de teor expositivo e argumentativo diferente de uma obra de mitologia política, como serão as dos ideólogos nazistas,² mas que acaba por trazer uma crítica radical à sociedade liberal burguesa, tendo como foco a crítica ao fundamento da lei na figura do sujeito individual. É esse o ponto que dá consonância de seu pensamento ao de Martin Heidegger. Vejamos.

2 Heidegger: da busca da comunidade enraizada à crítica da metafísica do sujeito

Como expõe Pedro R. Erber, a política não era o norte das reflexões de Heidegger, e a partir de 1928 sua preocupação seria com o problema da metaontologia, no sentido da crítica à metafísica ocidental. Mas, ainda distinguindo a reflexão filosófica do curto engajamento de Heidegger com o regime

¹ A ênfase no catolicismo, em consonância com o conservadorismo alemão da época, se faz em contraponto ao legado de Lutero exatamente no que diz respeito ao fundamento moderno na subjetividade. Segundo Schmitt, como expõe Alexandre Sá, quando Lutero “estabelece uma distinção radical entre a interioridade da fé e a exterioridade das obras, quando é negada, a partir da radicalidade desta distinção, a possibilidade de qualquer relação entre cada uma destas duas dimensões, afirmando-se que as obras exteriores não podem ter qualquer nexo causal ou articulação com a fé e, portanto, com a salvação do homem, o sujeito da fé surge já aqui como um ente separado e solitário, como uma interioridade fechada sobre si mesma: um ente cujo modo de ser é inteiramente distinto do modo de ser próprio da facticidade exterior da natureza” (SÁ, 2006, p. 36-37).

² Embora Schmitt, no contexto da ascensão nazista ao poder, acabe por privilegiar os princípios fascistas do *movimento* e do *destino* encarnados numa *liderança*, tendo como agente o partido, deixando em segundo plano o princípio da mediação. Antes, com *O conceito do político*, ao estudar a questão do *Estado total* tendo em vista a influência dos meios técnicos, questão articulada ao problema da sociedade de massa, Schmitt já pensava uma noção mais ampliada do político e punha de maneira mais proeminente o fundamento da distinção entre amigo e inimigo.

nazista (filiou-se ao Partido em 1 de maio de 1933, ano de sua chegada ao poder, e seria nomeado reitor da Universidade de Freiburg no mesmo ano, afastando-se do cargo no ano seguinte), o autor no entanto procura mostrar uma certa convergência de seu pensamento com o horizonte político e intelectual da época. Em *Ser e tempo* (1927), em sua analítica do *Dasein*, já se faziam presentes as ideias de povo e de comunidade que “caracterizam o modo autêntico do ser-com e, em última instância, do espaço público” (ERBER, 2003, p. 36). Assim, para Heidegger, o problema da *comunidade* não estava isolado do pensamento sobre a autenticidade do *Dasein* (ser-no-mundo, transcrito como “ser-aí” ou “aí-ser” segundo cada tradução). E no *Discurso de reitorado* expressou o desejo de fundamentar a política pela filosofia. Vejamos, pois, e um pouco mais detalhadamente seguindo a exposição de Alexandre Franco de Sá, como o pensamento heideggeriano sobre o *Dasein* se dá como crítica à sociedade burguesa e a busca de uma nova comunidade.

Na ontologia fundamental pretendida por Heidegger em *Ser e tempo*, o homem seria tratado não enquanto ente humano, mas a partir de sua essência enquanto *Dasein*, que abre a possibilidade de o próprio ser se encontrar com o *lógos*, que por sua vez abre a possibilidade da *onto-logia*. Na base da abertura está o *compreender*, que se articula como fala e se dá como disposição, sendo que o *aí-ser* é o “estar-lançado numa situação que o determina como ser-no-mundo”, sendo sua temporalidade essencialmente uma finitude, um “ser para a morte” (SÁ, 2003, p. 22).

Contudo, e tendo em vista sua finitude enquanto ser-para-a-morte, o *aí-ser* pode alienar-se, uma alienação de sua própria finitude, o que corresponde a um decair. Como esquecimento da temporalidade própria da existência do *aí-ser*, há a determinação do homem a partir da vida, correspondente à definição aristotélica do homem como “vidente que tem o *lógos*” ou a sua determinação a partir do modo de ser daquilo que “está-perante”, a que se liga a definição moderna do homem como sujeito essencialmente presente. Interessa aqui destacar que, para Heidegger,

“o decair próprio do ser-no-mundo manifestar-se-ia também na alienação de uma ‘vida pública’ moderna, cosmopolita e desenraizadora, onde o homem poderia esquecer-se de si mesmo enquanto aí-ser” na “ligeireza alienante de uma vida cotidiana que fosse, no essencial, a manifestação de uma ‘ausência de solo” (SÁ, 2003, p. 23) – vida pública, publicidade, ligeireza alienante, desenraizadora, onde “o aí-ser poderia então libertar-se do peso da sua existência enquanto ser-no-mundo que está à morte”, perdendo assim sua autenticidade para ser um “mero neutro, um ‘se’, um ‘a gente’ (*das Man*) que se representaria inautenticamente como um ‘sujeito universal’ igual, na sua essência, a todos os outros” (SÁ, 2003, p. 24).

Importante lembrar que em seu *A origem da obra de arte* (1935/36), Heidegger falará de uma linguagem essencial, instauradora da verdade na tensão entre Mundo e Terra; linguagem que coloca o in-habitual, o extra-ordinário, enfim, a *obra* instauradora da verdade e de um pertencimento, sendo um de seus modos a ação que funda um Estado (cf. HEIDEGGER, 2010). No que toca ao plano político, Heidegger elege

como inimigo um tipo concreto de sociedade política. Se a “vida pública” do “a gente” era essencialmente alienante, esta consistiria numa sociedade liberal e cosmopolita, assente num “falatório” permanente, numa curiosidade incessante, numa preocupação permanente com a criação de um mundo seguro, pacificado, previsível e instrumentalizado, cuja essência se encontrava justamente na distração tranquilizante do homem em relação à sua essência. (SÁ, 2003, p. 26).

Temos aí “o aspecto mais concreto de uma decisão para a ultrapassagem da ‘vida pública’ de uma sociedade liberal e para a sua substituição por uma comunidade enraizadora” (SÁ, 2003, p. 26). Assim, (i) negativamente, o tratamento ôntico da política abordaria “as condições para o desaparecimento de uma *sociedade* cuja ‘vida pública’ consistiria na dispersão pela qual o homem, numa fuga à assunção da sua essência como aí-ser, se esqueceria de si mesmo enquanto estar-lançado ao mundo”, estando sempre toldado “pela insegurança de um ‘estar à morte, e se compreenderia como um sujeito individual dotado de uma

existência separada, segura e desvinculada de qualquer destino determinante” (SÁ, 2003, p. 26-27); (ii) positivamente,

poder-se-ia dizer que a política trataria do aparecimento de uma *comunidade* em que os homens não se compreendessem como sujeitos desvinculados, mas como singulares que, longe de surgirem como indivíduos separados e atomizados numa existência segura, se assumissem como o “aí” de um ser que ultrapassa a sua individualidade, e cujos fados são já sempre determinados pelo destino da comunidade que os precede e sustenta na sua singularidade (SÁ, 2003, p. 27).

Nos textos de Heidegger publicados após *Ser e tempo* até 1933 define-se a sociedade burguesa como a sociedade alienante, que promove o desenraizamento, à qual contrapõe a presença numa comunidade irreduzível, a que corresponde a um fado, a um destino. Com a chegada, nesse mesmo ano, dos nacional-socialistas ao poder, Heidegger vê aí uma oportunidade para “tentar vislumbrar o advento fático desta comunidade enraizadora” (SÁ, 2003, p. 29). Essa coerência entre os escritos de Heidegger e seu discurso do reitorado, ou seja, entre seu pensamento e seu engajamento, é também a opinião de Philippe Lacoue-Labarthe, que vê o político em Heidegger como “historial”, e que seu “gesto frente à Universidade, mas também frente à Alemanha e à Europa, é um gesto fundador ou refundador. E é não menos claro que em 1933 o nacional-socialismo encarnaria esta possibilidade” (LACOUÉ-LABARTHE, 1988, p. 33-34).

A partir da “virada” em sua obra em que procurou ir além da reflexão desenvolvida sobre o *Dasein* presente em *Ser e tempo*, Heidegger concentrou-se mais decididamente no problema da *distinção entre ser e ente* que constituiria, desde Platão (basta pensarmos na conhecida alegoria da caverna, das sombras com que convivemos como distorções das Ideias), a metafísica ocidental.

Na interpretação de Heidegger, a sentença de Protágoras de que “o homem é a medida de todas as coisas; das que são, enquanto elas são; das que não são, enquanto elas não são”, tinha uma relação de *moderação do “eu”* em sua abertura para o desvelamento do ente, abertura para o ser enquanto presença na experiência

com aquilo que se lhe apresenta (HEIDEGGER, 2007, p. 100-104). Com Platão, essa simultânea abertura e limitação do “eu” para o que existe sofre uma transformação diante do imperativo da verdade enquanto alcance da Ideia: a *paideia* (formação) se dará pelos princípios do *lógos* (razão) e da *diké* (justiça), o que significa adequação, justeza, retidão do olhar e da enunciação. Esse seria o fundamento para o estabelecimento da futura metafísica da subjetividade e da representação (LACOUE-LABARTHE, 2000). Quer dizer: a correta *re-presentação* do ente em sua totalidade, numa concepção de mundo em que convivemos com sombras e distorções das Ideias, depende de uma segura, firme e adequada subjetividade. Segundo Heidegger, para se entender o fundamento da subjetividade que marca a modernidade e toda a sua compreensão de mundo devemos nos ater à tradução e interpretação latinas do termo grego *hypokeimenon* (ὕποκειμενον) por *sub-iectum*, que “significa aquilo que sub-jaz, aquilo que se encontra na base, aquilo que por si mesmo já se encontra aí defronte. Por meio de Descartes e desde Descartes, o homem, o ‘eu’ humano, se torna ‘sujeito’ de maneira predominante” (HEIDEGGER, 2007, p. 104). Ao *subiectum* enquanto “eu” e “egoicidade” corresponderá, como já adiantamos, o imperativo da representação.

Se a transformação do *sub-iectum* por Descartes é um momento importante para a constituição da metafísica do sujeito, não menos importante será o papel de Nietzsche. Tendo em conta tanto a crítica de Nietzsche aos valores (a expressão “morte de Deus” é o mote conhecido) quanto a própria tarefa da “transvaloração de todos os valores”, diz Heidegger a respeito do niilismo:

Nilismo e niilismo são coisas diferentes. Nilismo não é, em primeiro lugar, o processo de desvalorização de todos os valores supremos, nem tampouco apenas a retirada desses valores. A inserção desses valores no mundo já é niilismo. A desvalorização dos valores não termina em um movimento no qual os valores vão se tornando paulatinamente sem valor, tal como um riozinho que se perde na areia. O niilismo consuma-se na retirada dos valores, no afastamento violento dos valores. O que Nietzsche procura fazer é deixar claro para nós essa riqueza interna da essência do niilismo. Por isso [...] precisa despertar em nós uma postura decidida (HEIDEGGER, 2007, p. 59).

Ou seja, não é apenas a “morte de Deus” ou a dissolução dos valores de que se trata o problema do niilismo, mas também a própria ênfase de que os valores são projeções e construções humanas, e não atributos divinos. O que é preciso, diante disso, é que a postura seja decidida no sentido de se criar novos valores. Mas neste ponto compreendemos o legado nietzschiano e resta compreendermos a novidade da leitura heideggeriana, que enfatiza o valor como conservação de poder ligando-a a uma metafísica ocidental de longuíssima duração, uma metafísica da verdade: para Heidegger, o niilismo não é um momento de decadência, mas a época mesmo em que vivemos, e mais precisamente, o “termo niilismo aponta para um movimento histórico que provém de um momento situado muito atrás de nós e que se estende para muito além de nós” (HEIDEGGER, 2007, p. 70).

Heidegger distingue no pensamento nietzschiano duas concepções de niilismo através da noção de “pessimismo”: o pessimismo como fraqueza e declínio apenas constata a decadência, a dissolução dos valores, “procura ‘entender’ e explicar, desculpar e deixar viger todas as coisas historiologicamente” (HEIDEGGER, 2007, p. 67); já o pessimismo da força “não se ilude, vê o perigo, não quer nenhum encobrimento”, olhando “de maneira sóbria para as forças e os poderes que produzem um perigo”, reconhecendo, no entanto, “as condições que asseguram, apesar de tudo, um assenhoreamento das coisas”. Nesse caso, a posição de análise não é uma “dissolução no sentido de uma decomposição e de uma desintegração das fibras que compõem um tecido, mas ele o compreende como uma exposição daquilo que ‘é’ em sua pluralidade constitutiva” (HEIDEGGER, 2007, p. 67-68). Ou seja, no segundo caso, o do pessimismo de força, visa-se à transvaloração de todos os valores, ou seja, a instauração de valores pela vontade de poder. É o princípio da vontade de poder que cria os valores, que assim estão submetidos, como expõe a leitura heideggeriana, ao princípio da conservação-elevação de poder (HEIDEGGER, 2007, p. 74-75).

Segundo Heidegger, o pensamento valorativo é um componente necessário da metafísica da vontade de poder. E embora a busca do fundamento da vontade de

poder leve ao estudo da filosofia de Platão, é mais diretamente no âmbito da metafísica do sujeito que se localiza a filosofia nietzschiana. Assim, se “a pergunta sobre o ente enquanto tal na totalidade foi e se manteve desde sempre a questão diretriz de toda a metafísica”, diz Heidegger, “o pensamento valorativo só surgiu recentemente e só se tornou *decididamente* dominante por meio de Nietzsche; e isso de tal modo, em verdade, que a metafísica alcançou por meio daí uma virada decisiva em direção à consumação de sua essência” (HEIDEGGER, 2007, p. 72). Entre final do século XIX e início do XX a filosofia erudita transformou-se em “filosofia do valor” e em “fenomenologia do valor”, *parcialmente* (grifo do próprio Heidegger) como resultado da influência de Nietzsche.

Os próprios valores aparecem como coisas em si que podem ser ordenadas em “sistemas”. Apesar de toda recusa tácita da filosofia de Nietzsche, tais valores em si foram procurados em seus escritos, sobretudo no *Zarathustra*, e compostos, então, em uma “ética dos valores”, de maneira “mais científica” do que o “filósofo poeta desprovido de cientificidade” Nietzsche. [...] A questão, porém, é que essa atitude “tradicional” em um bom sentido também impediu que a “filosofia dos valores” perscrutasse de maneira pensante o pensamento valorativo em sua essência metafísica, isto é, que ela levasse realmente a sério o nihilismo (HEIDEGGER, 2007, p. 72).

Ou seja, não bastaria um pensamento metafilosófico (o termo é nosso) no sentido de uma reflexão crítica sobre o próprio pensar filosófico, sendo importante a referência a Kant, que é quem trouxe a fundamentação propriamente antropológica, o pensar enquanto constituinte de uma autorregulação humana. Para Heidegger, *a própria autolegislação humana passa a ser vista como parte da constituição da metafísica do sujeito*, que ele vê unicamente em seu aspecto negativo do domínio. Focando a noção nietzschiana do valor como condição de conservação e elevação de poder, Heidegger destaca o papel do *ponto de vista* que estabelece os valores: “o olhar voltado intencionalmente para... é o canal de *visão e de percepção* constitutivo da vontade de poder: a perspectiva” (HEIDEGGER, 2007, p. 76). Com a hifenização, Heidegger esclarece *vorstellen/Vorstellung* (representar/representação) como *vor-stellen* (colocar-diante) e toma a filosofia de Nietzsche como expressão daquilo que já estaria implícito na filosofia de Leibniz.

Portanto, como em Schmitt, Leibniz também tem uma importância na reflexão heideggeriana, sendo que aqui o destaque é para a emergência do pensamento perspectivista no âmbito da metafísica do sujeito. Para Heidegger, com “o caráter perspectivo do ente, Nietzsche não faz outra coisa senão expressar aquilo que desde Leibniz constitui um traço fundamental velado da metafísica”, pois para Leibniz “todo ente é determinado por meio de *perceptivo* e *appetitus*, por meio do impulso representador que impele a cada vez a colocar-diante, a ‘representar’ o todo do ente e *ser* também primeira e unicamente nessa e como essa *repraesentatio*” (HEIDEGGER, 2007, p. 77). Tal representar, por sua vez, “possui a cada vez aquilo que Leibniz denomina um *point de vue*” (ponto de vista). Contudo, diz Heidegger, “Leibniz ainda não pensa esses pontos de vista como valores. O pensamento valorativo ainda não é tão essencial e expresso ao ponto de permitir que os *valores* sejam pensados como pontos de vista de perspectivas” (HEIDEGGER, 2007, p. 77). Já Nietzsche vê toda a metafísica até então como já uma metafísica da vontade de poder, concebendo “toda a filosofia ocidental como um pensamento pautado por valores e como um contar com valores, como instauradora de valores” (HEIDEGGER, 2007, p. 81) – mas o que na verdade se manifesta em tal pensamento é a metafísica *de Nietzsche*. Nesta, a “interpretação metafísico-moderna da determinação do ser do ente como categorias da razão” é modificada – e pelo que já vimos até aqui sobre a reflexão de Heidegger, modificação de fato não pode ser confundido com ruptura – “de modo que as categorias da razão aparecem agora como valores supremos” (HEIDEGGER, 2007, p. 82). Assim, para Nietzsche, o homem “permanece ingênuo, na medida em que instaura os valores como a ‘essência’ que lhe cabe ‘das coisas’, sem saber que é ele que os instaura e o instaurador é uma vontade de poder” (HEIDEGGER, 2007, p. 90). Vontade de poder que, por sua vez, leva a configurações de domínio.

Assim, *contra* Nietzsche, Heidegger vê sua (Nietzsche) filosofia como “consumação da metafísica ocidental em geral, e, com isso, em um sentido corretamente compreendido, o fim da metafísica enquanto tal” (HEIDEGGER, 2007, p. 144). Nessa transposição de uma metafísica do sujeito – cuja exposição

crítica é de fato bastante pertinente, pertinência já reconhecida e apropriada por diversos autores desde então – para a longuíssima duração de uma metafísica ocidental, para Heidegger a questão da secularização tem importância secundária. Mas Heidegger não deixa de ver o cristianismo como um momento importante na história da pergunta pelo ente na totalidade. “Sem dúvida alguma”, diz, a pergunta sobre o que é o ente “parece ter sido entrementes definitivamente respondida pelo cristianismo, e, com isso, a própria questão parece ter sido alijada” e isso “a partir de uma posição que é essencialmente superior às opiniões e aos equívocos causais humanos” (HEIDEGGER, 2007, p. 97). Ou seja, temos a revelação colocada em palavras na Bíblia, que “ensina que o ente foi criado por um Deus criador pessoal e é por ele conservado e dirigido”, sendo que a “verdade propriamente dita só é mediada pela *doctrina dos doctores*” e o mundo medieval e a sua história foram construídos pela reunião de doutrinas na “*summa*”, sob a guarda da Igreja e da autoridade dos teólogos – assim, o ponto decisivo é que, na apropriação que os teólogos medievais fizeram de Platão e Aristóteles, a doutrina “não pretende mediar um saber sobre o ente, sobre aquilo que é”, mas ao contrário, “sua verdade é inteiramente uma verdade da salvação. Trata-se de assegurar a salvação da alma individual imoral” (HEIDEGGER, 2007, p. 97-98).

Portanto, por um lado, o filósofo admite que o cristianismo preparou, com o princípio da certeza da salvação, a subjetividade moderna. Para o filósofo, o “*saeculum*”, esse “‘mundo’ do novo, por meio do qual a tão afamada ‘secularização’ é ‘secularizada’, não subsiste em si ou de tal modo que ele já poderia ser realizado por meio de uma mera saída do mundo cristão”; na verdade, a consideração de um mundo secularizado, segundo Heidegger, tem sua fundamentação histórica numa atitude metafísica: “ou seja, em uma nova determinação da verdade do ente na totalidade e da essência dessa verdade” (HEIDEGGER, 2007, p. 108). Para Heidegger, o homem enquanto o centro e a medida “procura colocar a si mesmo a cada vez por toda parte na posição de domínio”, empreendendo “o asseguramento desse domínio” (HEIDEGGER, 2007, p. 108). A questão, então, é que esse asseguramento seria o prolongamento da ideia cristã moderna da *salvação*: na medida em que é incorporada, o homem passa a “tomar por si mesmo e a partir de

sua própria capacidade a iniciativa de se tornar certo e seguro de seu ser-homem em meio ao ente na totalidade” – e o decisivo é que a “salvação” “não é mais a bem-aventurança eterna no além; o caminho até lá não é mais a perda de si próprio”, diz Heidegger; o “são e saudável é buscado exclusivamente no autodesdobramento livre de todas as faculdades criadoras do homem” (HEIDEGGER, 2007, p. 98).

Atingimos um ponto em que, de fato, a argumentação de Heidegger é bastante arguta. Agora, “levanta-se a questão sobre como uma certeza sobre o ser-homem e sobre o mundo, uma certeza buscada pelo próprio homem para a sua vida terrena, precisa ser conquistada e fundamentada”: por um lado, (i) a busca de novos caminhos torna-se agora decisiva, e surge em primeiro plano a *pergunta sobre o método*, que é “a pergunta sobre a conquista e a fundamentação de uma segurança fixada pelo próprio homem” – segundo Heidegger, “‘método’ não pode ser compreendido aqui ‘metodologicamente’ como modo da investigação e da pesquisa, mas metafisicamente como caminho para uma determinação essencial da verdade que só é fundamentável por meio da capacidade do homem” (HEIDEGGER, 2007, p. 98). Isso leva a que, por outro lado, (ii) “a questão da filosofia não pode ser mais: o que é o ente?”, pois a questão própria à filosofia “passa a ser: por que caminhos o homem consegue alcançar a partir de si mesmo e por si mesmo uma primeira verdade inabalável, e qual é essa verdade?” A pergunta foi primeira e claramente elaborada por Descartes, e sua resposta é: *ego cogito, ergo sum* (“eu penso, logo sou”). “O homem transforma-se no fundamento e na medida por ele mesmo estabelecidos de toda certeza e verdade” (HEIDEGGER, 2007, p. 99). Para Heidegger, essa transformação “é o começo de um novo pensamento, por meio do qual a época se torna uma nova época e o tempo subsequente se transforma na modernidade” (idem, p. 105, grifo no original).

Concluindo, para Heidegger a transformação que marca o início da modernidade tem seu fundamento numa história muito longa que terá como consumação a filosofia nietzschiana. Nietzsche pretende uma inversão dos termos da filosofia platônica na medida em que a adequação à Verdade (Platão) dá lugar à

submissão dos valores ao imperativo da vontade de poder (Nietzsche). Mas, para Heidegger, a vontade de poder coloca a filosofia nietzschiana como consumação da metafísica da subjetividade, pois a vontade de poder extrapola o *cogito* de Descartes. “Quanto mais facilmente pudermos colocar em jogo ora este, ora aquele afeto, tanto *mais* se poderá visar a cada vez à *necessidade* e à *utilidade* – tanto prever, calcular e, com isso, *planejar*” (HEIDEGGER, 2007, p. 143, grifo no original). Agora é o princípio da vontade de poder que cria os valores, que assim estão submetidos, segundo enfatiza a leitura heideggeriana de Nietzsche, ao princípio da conservação-elevação de poder (HEIDEGGER, 2007, p. 74-75). Ao desenvolver um pensamento crítico sobre o que chama a metafísica do sujeito, na história mais longa de uma metafísica ocidental, Heidegger acaba por se contrapor a Carl Schmitt no que diz respeito à teoria da secularização, mas está de acordo com o jurista na crítica aos fundamentos do mundo burguês-liberal, e ambos localizam na autolegislação humana o fundamento do niilismo.

3 A autolegislação humana enquanto niilismo *versus* a legitimidade do *mundo* como esfera humana: a contribuição de Hans Blumenberg

Como já foi enfatizado sobre a reflexão heideggeriana, é com Descartes que se tem a fundamentação decisiva da metafísica da modernidade – a passagem definitiva da heteronomia para a autonomia (e metafísica) do sujeito. Mas, importante aqui é destacar que, segundo a leitura de Heidegger, a tarefa da metafísica de Descartes “foi *fundar o fundamento metafísico da liberação do homem para o cerne da nova liberdade como autolegislação segura de si mesma*” (HEIDEGGER, 2007, p. 108, grifo no original). Como aponta Hans Lindahl, é nesse ponto fundamental que o pensamento de Schmitt e Heidegger se encontram tanto na crítica aos princípios liberais quanto especialmente no *cerne* de tal crítica.

Em primeiro lugar, assim como Heidegger, Schmitt vê no Estado moderno a figura do “povo” como o *subject* (o *sub-iectum*) sempre presente a partir do qual se fundamenta a lei. No que diz respeito à legitimidade das leis, na democracia se dá a

passagem do poder constituinte da esfera transcendente para a imanente. Para Schmitt, o perigo do niilismo se apresenta na medida em que o poder constituinte se *hipostasia* nas leis (LINDAHL, 2008, p. 328-329), e é esse o cerne de sua crítica ao positivismo e normativismo aos quais ele opõe o princípio (relacionado ao poder constituinte) da decisão e exceção. Assim, embora Schmitt particularmente invoque uma teologia política como solução para o problema do niilismo (re-deslocando o poder constituinte do imanente para o transcendente, ainda que secularizado), ele e Heidegger se encontram no ponto em que (i) veem um sujeito coletivo que se põe como *causa sem causa* ou *causa de si mesmo* (*causa sui ipsius*) da ordem legal, e (ii) afirmam que a ordem legal, por sua vez, se põe como domínio de uma ilimitada autossegurança do sujeito; e tal leitura leva (ironicamente) ao diagnóstico sobre o fundamento do perigo do totalitarismo (LINDAHL, 2008, p. 330).

A alternativa (que colocamos aqui sobretudo para que, pelo contraste, fique mais clara a especificidade da crítica schmittiana e heideggeriana) seria ver a autolegislação, como faz Lindahl, como espaço simultâneo de autonomia e heteronomia. Mobilizando a crítica de Hans Blumenberg à noção de secularização, e também a fenomenologia de Husserl e a filosofia política de Hannah Arendt, Lindahl bem coloca que a emergência do *cogito* se dá simultaneamente com a percepção do mundo existente enquanto oposição à sua atividade; e podemos pensar esse mundo existente não só enquanto meio e/ou obstáculo material, mas também como espaço de experiências e conflitos intersubjetivos. Nesse sentido, a autolegislação não se configura apenas como autossegurança de uma coletividade específica (autossegurança ilusória, do ponto de vista de Schmitt, por impedir a ação soberana, e do ponto de vista de Heidegger por não evitar o imperativo da vontade de poder), mas também como espaço de *compromisso* entre os diferentes, entre a maioria e a minoria (cf. LINDAHL, 2008. Compromisso, como diz o autor, é diferente de consenso ou da noção habermasiana de razão comunicativa).

Se essa leitura, que destaca a legitimidade da autolegislação humana, não parte de uma visão otimista de um contratualismo, por outro lado resgata a legitimidade e a importância de um nível de *mediação*. Essa mediação, por sua vez, difere da busca de uma via, como a de uma teologia política, que implicava uma polaridade com todo o universo liberal, polaridade que, como expusemos, significava a afirmação de um governo autoritário. É nesse sentido que vemos a importância da valorização da obra de Hans Blumenberg.

Wilhelm von Humboldt já chamara de *terceira instância* ou *mundo* a dimensão de *mediação* entre sujeito e realidade/contingência e entre o sujeito e sua comunidade/sociedade (cf. HUMBOLDT, 2006). Tocamos aqui na questão da legitimidade do pensamento secularizado, em que o próprio campo do *metafísico* se vê arrastado para o rol dos temas sobre os quais se debruça a crítica. E neste ponto cabe destacar: tal horizonte crítico se liga necessariamente ao reconhecimento ou a um *status* novo da *subjetividade*. Assim como no horizonte intelectual da *Bildung* (formação), para o qual contribuíra Humboldt, com Blumenberg temos uma fundamentação histórico-filosófica para a legitimidade do *mundo* enquanto instância de autolegislação humana, o que diz respeito tanto à esfera política quanto à simbólica. Essa legitimidade, além disso, se dá necessariamente com o afastamento do fundo teológico no sentido de um poder criador externo (Deus) e de uma natureza como símbolo e/ou *locus* de uma harmonia divina.

Sem romper com a ênfase heideggeriana na finitude do homem, Blumenberg afasta-se da crítica radical à autolegislação humana e pensa o ser humano desde uma antropologia filosófica, atendo-se ao ser humano como animal carente para, daí, re-legitimar a razão.

Antes de tudo movido pelo princípio da autoconservação e pelo desejo de previsibilidade, temos o ser humano ligado à *actio per distans*, ou seja, o “agir em vista da distância espacial e temporal” (BLUMENBERG, 2013, p. 46), e aqui o conceito surge para permitir “introduzir aquilo que é de conhecer e representar o que não há, aquilo que perceptualmente não é presente”, assim como permitir

“estabelecer *lacunas no contexto da experiência*, pois está relacionado ao ausente – mas não só para fazê-lo presente senão que ainda para deixá-lo ser ausente” (BLUMENBERG, 2013, p. 130, grifo no original).

Fiel ao legado kantiano que não hierarquiza conceito/determinação e razão/liberdade, Blumenberg recorda que aquilo que é percebido pela sensação não detém um juízo pré-formado e por isso faz-se importante ter em conta os padrões de expectativa. Nesse sentido, aponta que há conceitos que têm um caráter tão expandido que já guardam vínculos apenas remotos com a imediata supressão do medo ou das necessidades elementares como, por exemplo, os de “mundo”, “história” ou “liberdade”. Por escapar ao método, à precisão conceitual e mesmo à definição via analogia é que um termo como “liberdade”, já para nós indispensável e “pressuposto necessário da razão”, “não é um conceito senão que uma ideia. Talvez ‘mundo’ seja um conceito-limite, de todo modo, ‘liberdade’ é uma ideia” (BLUMENBERG, 2013, p. 79). Assim, o reconhecimento da liberdade inerente ao exercício da razão corresponde ao reconhecimento de esferas da vida que não dizem respeito somente à supressão do medo e das necessidades, mas também à busca da felicidade, da fruição.

Dessa forma, não se trata de reafirmar o preconceito científico no sentido da polaridade entre conceito e experimentação, pelo contrário: o que está em jogo aqui é a legitimidade do pensamento não conceitual como forma de significação do mundo. No caso da metáfora, como destaca Blumenberg, seu caráter de indeterminação e a economia de sua simplicidade (opostos à determinação e complexidade inerentes ao conceito e à explicação científica) são sua vantagem, já que ela abre novamente a linguagem para o horizonte de possibilidades para além da linguagem que nomeia o que já está à nossa disposição.

Cabe mencionar que na metaforologia de Blumenberg há o destaque das *metáforas absolutas*. Segundo o autor, elas “‘respondem’ a perguntas aparentemente ingênuas, incontestáveis por princípio, cuja relevância radica simplesmente em que não são elimináveis, porque nós não as concebemos, mas as

encontramos já concebidas no fundo da existência” (BLUMENBERG, 2003, p. 62). Sem terem a necessidade de manifestarem-se na esfera da expressão linguística, constituem “um complexo de enunciados” que “se funde de súbito em uma unidade de sentido” (BLUMENBERG, 2003, p. 57) e estarão presentes no momento da emergência do pensamento técnico-científico moderno, quando metáforas ligadas àquela do “Livro da Natureza” dão lugar a outras tais como “relógio do mundo” ou “*perpetuum mobile*”. Como categoria teórica, as metáforas absolutas configuram-se como tema de pesquisa de algo, portanto, que diz respeito a pressupostos ou formulações muitas vezes não problematizadas que dizem respeito, por sua vez, até mesmo à epistemologia moderna, o que contraria a tradicional contraposição entre formulação racional e metódica, de um lado, e linguagem metafórica e o mito, de outro.

Voltemos, pois, ao problema específico da equivalência entre autolegislação humana e niilismo. César G. Cantón (cf. CANTÓN, 2005), tomando as reflexões de Hans Blumenberg, que acolhe, em sua releitura, a busca heideggeriana pela historicidade enquanto abertura para o mundo, faz dois importantes apontamentos: primeiro, a tensão estabelecida por Heidegger – a abertura para o mundo *versus* o pensamento teórico que busca o sentido, baseando-se na relação sujeito/objeto – implicaria um tipo de “cosmismo” e, enfatizemos mais que o próprio autor o faz, a dissolução da subjetividade enquanto subjetividade avaliadora. Seguindo o que expusemos anteriormente a partir da reflexão de Hans Lindahl, ou seja, a crítica da equivalência heideggeriana entre autolegislação humana e niilismo, tenhamos agora em conta a legislação humana enquanto criação de um mundo próprio *como forma de lidar com essa incongruência entre tempo da vida e tempo do mundo*. Com Blumenberg, diz Cantón, a ontologia desemboca em antropologia para “dar razão da existência a partir de si mesma”, sendo também ontológica a antropologia, pois “esta se ocuparia de estudar o *Dasein* como um ser que se constrói no mundo as condições de sua existência” (CANTÓN, 2005, p. 744). Assim, o “objeto da ontologia passa do ‘ser’ ou ‘realidade’, que não podemos conhecer, ao ‘mundo’ ou, melhor dito, aos ‘mundos’,

que é o conjunto do que o *Dasein* faz cada vez contra a finitude” (CANTÓN, 2005, p. 746).

Sendo assim, e em segundo lugar, Blumenberg enfatiza que todo conhecimento implica uma certa objetificação e um horizonte de *sentido*, que se faz presente mesmo na experiência da angústia que, para Heidegger, caracteriza a abertura para o mundo (e Heidegger enfatiza apenas a presença de “sinais” e “mensagens” emanados do mundo para o *Dasein*). Ou seja, é de forma diferente de Heidegger que Blumenberg enfatiza a incongruência entre tempo da vida e tempo do mundo, mundo aqui entendido como a realidade que já existia antes de mim e continuará existindo depois de mim (CANTÓN, 2005; BLUMENBERG, 2007). Esse foco no mundo, a nosso ver, implica uma dupla abertura: para a contingência humana e histórica e, ao mesmo tempo, para trazer de volta a importância de uma comunidade de sentido que é antes de tudo um *esforço conjunto*.

Temos, pois, com a atual valorização da obra blumberguiana, uma nova perspectiva de valorização do mundo como “terceira instância” ou, para falar agora com Simmel (cf. SIMMEL, 1998), de uma *totalidade ideal* que reconhece o caráter ao mesmo tempo provisório e fundamental de um espaço de comunhão, espaço esse que deve, também, escapar de impulsos totalizadores que ameacem as possibilidades de enriquecimento do indivíduo diante da pluralidade de novos horizontes de experiência que é a nossa herança da modernidade.

Considerações finais: a *mimesis* e o lugar do simbólico

Temos, pois, com Blumenberg, uma acolhida do mundo enquanto criação humana que visa a lidar com a defasagem entre tempo da vida e tempo do mundo. E essa acolhida abre espaço também para o campo do simbólico - mas acrescentamos: com a entropia social. Pois faz-se importante a ênfase de Lindahl –

e tanto ele como o próprio Blumenberg escrevem após as duas grandes guerras³ – no sentido de que essa forma ideal é também uma (auto)legislação que visa a estabelecer uma forma de compromisso num mundo no qual não se podia/pode mais ser inocente quanto aos conflitos de interesse e o poder destrutivo do ser humano.

Para Olivier Feron, as teses da secularização enquanto transferência de conceitos e questões da teologia para o pensamento secularizado representam, elas mesmas, a transferência de um “peso metafísico” que arrisca “esmagar a razão moderna sob uma responsabilidade que não lhe pertence e que, para além disso, ultrapassa a sua capacidade”. Para o autor, a “emancipação que está aqui em jogo consiste em libertar a razão finita de um paradigma de criação que propriamente não lhe pertence” (FERON, 2012, p. 50). Feron, então, focaliza a questão da *mimesis* que, por sua vez, diz respeito à criatividade humana e à fruição do simbólico, compreendendo também a abertura para a dimensão crítica.

Se a razão renuncia à exigência – que lhe é alheia – de começo absoluto, a compreensão da noção de *mimesis* sofre uma alteração radical. Ela não pode mais, doravante, ser compreendida como processo de cópia de um original cuja criação escaparia à *technè* humana, mas como participação num todo de sentido, do qual nenhuma instância pode pretender ser a autora. A *mimesis* deve ser aqui interpretada como *méthexis*, como participação nesta estrutura. Esta mutação do conceito de *mimesis* no sentido da eliminação da carga metafísica que pesava sobre ela é a condição necessária para uma integração do conceito de *mimesis* numa reflexão crítica (FERON, 2012, p. 50).

Assim, a *mimesis* deixa de estar subordinada a uma instância de verificação e passa a ser tomada como *mediação*, cuja elaboração contribui para a tessitura de novas redes de sentido. Tal “desmitologização do conceito de *mimesis* – que visa a reconhecer aí um procedimento, uma função de participação num horizonte de sentido – expressa o trabalho propriamente moderno que consiste em desconstruir

³ Como destaca o próprio Blumenberg, e tendo em vista a herança da fenomenologia de Husserl – diretamente comum a ambos, Blumenberg e Heidegger –, é durante a primeira década após a Grande Guerra de 1914-1919 que se dá, não casualmente, a clivagem no interior da escola fenomenológica “a propósito dos conceitos de finitude, consciência do tempo e morte”. Como diz, tomando como exemplo de testemunho a autobiografia de Karl Jaspers, a época anterior à Primeira Guerra Mundial havia sido a última na qual ainda se supunha “a existência de conteúdos de consciência sólidos e válidos mais além inclusive da mudança de gerações”. Com a experiência da guerra, tem-se que o próprio tempo do mundo poderia transformar-se tão rápido quanto o tempo da vida. “Esta ‘inquietação’, que ninguém mais se atrevia a chamar de ‘vivência’, assumiu o título de ‘historicidade’” (cf. BLUMENBERG, 2007, p. 82-83).

as estruturas metafísicas que condicionam a reflexão” e dessa forma a “aposta no debate à volta da mimesis é um possível destino do pensamento no sentido de uma maior autonomia da sua poiética” (FERON, 2012, p. 51). Diante do caráter ansiogênico (isto é, gerador de angústia) decorrente de uma percepção de vazio – na leitura heideggeriana, decorrente da experiência originária com a contingência –, “o trabalho da mimesis transforma-se na prática que” define o homem “tanto na sua necessidade como no seu livre exercício. É tão só neste intervalo que pode surgir a fruição do simbólico” (FERON, 2012, p. 51).

A revisão de *mimesis*, no sentido de afastá-la da herança de sua tradução por *imitatio* (imitação), vem sendo feita por Luiz Costa Lima no âmbito de uma teorização sobre a ficção (cf. especialmente COSTA LIMA, 2000). Se, por um lado, a arte de vanguarda sempre procurou o rompimento com os parâmetros de realidade e valores pré-estabelecidos, por outro, a ordem da *mimesis* irá progressivamente conhecer sua ruína com a experiência da modernidade. Nesse contexto, a arte de vanguarda é ao mesmo tempo o resultado e uma contribuição para essa ruptura. O autor demonstra que a *mimesis*, enquanto *adequação*, atendia (ou atende) a critérios muitas vezes não formulados e que eram de fato a condição (no sentido semântico e dentro de uma hierarquia de valores) de qualquer obra no interior da ordem da *mimesis*. Assim, se uma obra científica deve atender a critérios de verdade (mesmo que provisória, mas sujeita a verificação, e no caso da historiografia, também a critérios de verossimilhança), no caso da arte, a *mimesis* artística (ou *mimesis* de produção) implica a ênfase na *diferença*, e por isso a arte e a ficção sempre foram motivo de suspeita. Cabe apontar que, para o autor, a diferença só se faz presente – só causa efetivamente um *efeito* – dentro de um horizonte de semelhança. Ou seja, em vez de uma contraposição com relação à semântica corrente, à linguagem e aos valores compartilhados pela sociedade,

como na via heideggeriana, o efeito na arte deve implicar um jogo com tais valores e referenciais compartilhados.⁴

Em suma, trata-se de uma perspectiva teórica que, de inspiração kantiana, recusa uma hierarquização das instâncias discursivas⁵ e que, para além disso, implica a legitimidade de um mundo propriamente humano que visa a estabelecer uma mediação entre o curto tempo da vida individual e o sem-vida do tempo cósmico.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Homo sacer II. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

BLUMENBERG, Hans. Imitação da natureza: contribuição à pré-história da ideia do homem criador. In: COSTA LIMA, Luiz (Org.). **Mimesis e a reflexão contemporânea**. Tradução de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010b. p. 87-135.

BLUMENBERG, Hans. Mitigaciones: desacoplamiento del tiempo de la vida, recuperación del tiempo del mundo. In: BLUMENBERG, Hans. **Tiempo de la vida y tiempo del mundo**. Tradução de Manuel Canet. Valencia: Pre-Textos, 2007. p. 77-87.

BLUMENBERG, Hans. **Paradigmas para una metaforología**. Tradução y estudio introductorio de Jorge Pérez de Tudela Velasco. Madrid: Minima Trotta, 2003.

BLUMENBERG, Hans. **Teoria da não conceitualidade**. Tradução de Luiz Costa Lima. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

BLUMENBERG, Hans. **The legitimacy of the modern age**. Cambridge: MIT Press, 1985.

CANTÓN, César G. Blumenberg versus Heidegger: la metaforología como destino del análisis existencial. **Anuario Filosófico**, v. 38, n. 3, p. 725-746, 2005.

⁴ Certo é que tal jogo, que se inspira entre outras fontes na estética do efeito de Wolfgang Iser, é mais evidente na literatura (ficção), onde lugares de efeito no interior da narrativa abrem espaço para a imaginação do leitor. Para Costa Lima, tais lugares de efeito, que articulam a obra escrita pelo autor e a imaginação do leitor, são lugares em que se ativa uma espécie de *inconsciente textual*, que não se confunde (ou não se limita ao) inconsciente do autor (cf. COSTA LIMA, 2003).

⁵ Tradutor do primeiro livro de Blumenberg para o português, Costa Lima indaga: a retirada da metaforologia do lugar de coadjuvante dos conceitos “não poderá servir para que se rompa o impasse derivado da primazia concedida à ciência sobre as demais formas discursivas?” (Luiz Costa Lima, introdução a BLUMENBERG, 2013, p. 37). Isso, para Costa Lima, não ameaçará o império da ciência, mas daria condições para que a arte, as especulações filosófica e religiosa deixassem de se confundir com um incômodo resto, que apenas dispersa talentos e encarece o orçamento das nações. A nosso ver, essa é uma reflexão importante se pensarmos no momento atual do Brasil: se por um lado é marcado pela manutenção de preconceitos científicos, traz também um preocupante crescimento político de versões religiosas fundamentalistas que afrontam o Estado laico, na medida em que se coloca contra a expansão dos direitos civis.

COELHO, Victor de O. P. **A técnica como totalidade**. Uma abordagem da obra de Ernst Jünger no entreguerras. 2013. Tese (Doutorado). Orientador: Luiz de França Costa Lima Filho. Pontifícia Universidade Católica do rio de Janeiro, Departamento de Pós-Graduação em História Social da Cultura, Rio de Janeiro.

COSTA LIMA, Luiz. **Mímesis: desafio ao pensamento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

COSTA LIMA, Luiz. **O redemunho do horror: as margens do ocidente**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

ERBER, Pedro Rabelo. **Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

FERON, Olivier. Mimesis ou a fruição do simbólico. **Revista de Filosofia**, Natal, v. 19, n. 31, p. 29-52, jan./jun. 2012.

FERREIRA, Bernardo. **O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. (Edição bilíngue). Lisboa: Edições 70, 2010.

HEIDEGGER, Martin. O niilismo europeu. In: HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 21-193.

HUMBOLT, Wilhelm von. Teoria da formação do ser humano (Fragmento). Tradução de Paulo Astor Soethe. In: HEIDERMANN, Werner; WEININGER, Markus J. (Org.). **Wilhelm von Humboldt: Linguagem, Literatura e Bildung**. (Edição bilíngue). Florianópolis: UFSC, 2006. p. 213-231.

KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade**. Tradução de Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. **A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia**. Tradução de João Camilo Penna. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. **La fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique**. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1988.

LINDAHL, Hans. Collective self-legislation as an *Actus Impurus*: a response to Heidegger's critique of European nihilism. **Continental Philosophy Review**, v. 41, p.323-343, 2008.

MOSSE, George L. **Les racines intellectuelles du Troisième Reich**. la crise de l'idéologie allemande. Tradução de l'anglais par Claire Darmon. Paris: Calmann-Lévy, 2006.

SÁ, Alexandre Franco de. **A política sobre a linha**: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do niilismo. Covilhã: Lusosofia, 2003.

SÁ, Alexandre Franco de. **O poder pelo poder**: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder. 2006. 729f. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Coimbra, Faculdade de Letras, Coimbra.

SCHMITT, Carl. **État, Mouvement, Peuple**: l'organisation triadique de l'unité politique. Tradução de Agnès Pilleul. Paris: Éditions Kimé, 1997.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Tradução de Alvaro L. M. Valis. Petrópolis: Vozes, 1992.

SCHMITT, Carl. **Théologie politique** : 1922, 1969. Tradução de Jean-Louis Schlegel. Paris: Gallimard, 1988.

SIMMEL, Georg. A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva (1900). In: Jessé e ÖELZE, Berthold (org.). **Simmel e a modernidade**. (Tradução de Jessé Souza, Berthold Öelze, Sebastião Rios e Clarissa Rios). Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998, p. 41-77.