



A metáfora como metamorfose: Luiz Costa Lima lendo Blumenberg

The Metaphor as Metamorphosis: Luiz Costa Lima reading Blumenberg

Georg Otte

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais / Brasil

georg.otte@uol.com.br

<http://orcid.org/0000-0002-4276-1778>

Resumo: Partindo da tradução de *Teoria da não conceitualidade*, de Hans Blumenberg, Luiz Costa Lima dedica seu livro *Os eixos da linguagem* a uma análise do pensamento do filósofo alemão, destacando seu papel como fundador da chamada “metaforologia”. Opondo a metáfora ao conceito, Blumenberg não apenas estabelece uma distinção fundamental entre esses “dois eixos”, mas oferece a Costa Lima elementos fundamentais para a sua distinção entre a *mimesis da representação* e a *mimesis da produção*.

Palavras-chave: Hans Blumenberg; Luiz Costa Lima; metáfora.

Abstract: Starting from Hans Blumenberg’s translation of *Theory of Non-conceptuality*, Luiz Costa Lima dedicates his book *Os eixos da linguagem* [The Axes of Language] to an analysis of the german philosopher’s thought, highlighting his role as the founder of the so-called “metaphorology”. Opposing the metaphor to the concept, Blumenberg not only establishes a fundamental distinction between these “two axes”, but offers to Costa Lima fundamental elements for his distinction between the *mimesis of representation* and the *mimesis of production*.

Keywords: Hans Blumenberg; Luiz Costa Lima; metaphor.

Quando Luiz Costa Lima publica, em 2013, a sua tradução de *Teoria da não conceitualidade*, de Hans Blumenberg, ele, de certa maneira, dá continuidade a um processo de “importação” intelectual que se iniciou com a publicação, em 1979, de *A literatura e o leitor*,¹ uma coletânea de textos

¹ Foi publicada, em 2011, pela mesma editora, Paz & Terra, a segunda edição revisada e ampliada dessa obra.

dos teóricos da chamada “Estética da recepção”, também traduzida por ele. Graças a essa tradução, os dois representantes mais importantes dessa linha teórica, Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser, se tornaram conhecidos no Brasil, exercendo forte influência no âmbito da Teoria Literária.

O trabalho de tradução de Costa Lima não apenas merece destaque pelo fato de um dos mais citados teóricos da literatura no Brasil atuar como tradutor, mas também por ter levado ao conhecimento do leitor brasileiro um âmbito filosófico germanófono que não teve o mesmo sucesso internacional como, por exemplo, o da Escola de Frankfurt. Sem dúvida, a palestra inaugural de Jauss, proferida em 1967 na Universidade de Constança e publicada posteriormente sob o título *A história da literatura como provocação à Teoria Literária* (1994), se enquadrava bem no movimento estudantil de 68 e seu ímpeto antiautoritário, pois o questionamento de um cânone e a consideração pelo público leitor e seu “horizonte de expectativa” era uma forma de “democratizar” os Estudos Literários, mas ele não teve o alcance dos seus colegas “frankfurtianos”. Os trabalhos do seu colega Wolfgang Iser, que substituiu o “autor autoritário” por um leitor criativo, quase coautor, completavam o quadro progressista da recém fundada Universidade de Constança – e desviavam a atenção do passado nazista de Jauss.²

Sem desmerecer a importância da Escola de Frankfurt, Luiz Costa Lima (2013) aproveita a “Introdução” à *Teoria da não conceitualidade* para chamar a atenção para a “indigência” do Brasil em relação à intelectualidade alemã e para se queixar do “descaso” em relação a Hans Blumenberg (1920-1996), cujo aniversário de 100 anos é comemorado amplamente neste ano na imprensa alemã e cuja vasta produção está sendo traduzida para várias línguas, menos para o português. Mais uma vez, portanto, o teórico brasileiro se destaca como pioneiro ao introduzir um pensador ainda bastante desconhecido, apesar do seu papel de destaque no grupo de pesquisa *Poetik und Hermeneutik* [Poética e Hermenêutica], que, segundo Regina Zilberman (2019), “congregava a nata dos acadêmicos da então

² Trata-se de uma das grandes ironias da história pós-guerra intelectual na Alemanha de Jauss ter conseguido passar por partidário de um movimento antiautoritário – ou até revolucionário –, sendo que seu passado como oficial da *Waffen-SS*, a tropa nazista responsável por ações de extermínio, o identifica como representante ativo – ele chegou a assumir a função de instrutor – de um regime opressor. Para mais detalhes, cf. Ette (2019) e Zilberman (2017).

Alemanha Ocidental”³ e cujas contribuições, de acordo com Hans Ulrich Gumbrecht (2017, tradução nossa⁴), “para a reconfiguração pluridimensional do espaço intelectual na ocasião dos primeiros quatro colóquios haviam se evidenciado como central [...]”

No entanto, no mesmo artigo, Gumbrecht deixa claro que o passado nazista continuou sendo tratado como tabu quando menciona uma palestra do historiador Reinhart Koselleck sobre o holocausto, que gerou constrangimento e protestos. Por mais que se apresentasse como vanguarda intelectual, adotando uma postura interdisciplinar e procurando uma abertura para o marxismo e o estruturalismo francês, o grupo se manteve física e ideologicamente distante de qualquer envolvimento político. Assim, é significativo que ele realizou seu quarto colóquio em setembro do ano 1968, ou seja, no mesmo ano em que os estudantes não apenas questionavam a herança autoritária da geração dos pais, mas também a permanência de ex-nazistas em cargos na administração pública em geral e nas universidades em particular. O tema desse colóquio, *Terror e jogo* [Terror und Spiel], que passou a ser adotado como título da decorrente publicação, organizado por Manfred Fuhrmann (1971), não tinha qualquer relação com o ativismo dos diversos grupos políticos nas universidades e seu lema “É proibido proibir”, mas, de acordo com o subtítulo da coletânea, com “problemas da recepção dos mitos”, de um ponto de vista bastante apolítico, uma vez que o mito era tratado como assunto exclusivamente literário ou estético. Em sua última participação do grupo, Blumenberg, numa longa conferência inaugural, dá as coordenadas para esse encontro da “nata” dos acadêmicos, no qual Jauss e Iser não poderiam faltar, mesmo porque o assunto não era simplesmente o mito, mas a sua *recepção*.

A conferência de Blumenberg⁵ pode ser considerada como trabalho preliminar de sua obra volumosa *Arbeit am Mythos* [Trabalho sobre o mito],

³ Luiz Costa Lima destaca o caráter interdisciplinar do grupo, “que, entre 1963 e 1996, constituiu o grupo de maior prestígio intelectual nos círculos associados à literatura na Alemanha Ocidental, servindo de modelo consistente de inter-relação com teóricos, historiadores da literatura e filósofos.” (COSTA LIMA, 2015, p. 184).

⁴ „Hans Blumenberg, dessen Beiträge sich für die mehrdimensionale Neuvermessung des intellektuellen Raums bei den ersten vier Kolloquien als zentral erwiesen hatten [...]”

⁵ „Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos” [“Conceito de realidade e potencial de efeito do mito”] (BLUMENBERG, 1971). Também foi publicado em: BLUMENBERG, Hans. *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001. p. 327-405. A tradução francesa desse texto foi publicada em livro (BLUMENBERG, 2005).

de 1979, que não apenas se tornou um clássico da teoria do mito, mas que ilustra ao mesmo tempo as mudanças filosóficas do autor, que iniciou sua carreira na esteira da fenomenologia de Husserl, colaborou com os representantes da *Begriffsgeschichte* [História dos conceitos], se dedicou, nos anos 60, à História das ciências para finalmente abordar a questão do mito a partir da antropologia filosófica na tradição de Helmuth Plessner e Arnold Gehlen.

Há, contudo, um “incidente” nessa carreira, que, como mostraremos a seguir, teve consequências decisivas: provavelmente foi a proximidade com Erich Rothacker (1888-1965),⁶ um dos representantes de destaque da mencionada “História dos conceitos”, que lhe rendeu o convite a colaborar com o projeto do *Dicionário histórico da filosofia* [Historisches Wörterbuch der Philosophie], cujo objetivo ambicioso consistia em reunir todos os conceitos filosóficos em sua evolução histórica. No entanto, o diretor do projeto, Joachim Ritter, se recusou a acatar a proposta de Blumenberg de integrar metáforas utilizadas no discurso filosófico: apesar de admitir que as metáforas servem de “solução nutritiva” para as “cristalizações sistemáticas” (RITTER, 2007, p. 19) dos conceitos, sua integração no *Dicionário* seria demasiadamente arriscada e representaria um ato de improvisação.

Luiz Costa Lima descreve esse “episódio” em sua introdução à *Teoria da não conceitualidade* (COSTA LIMA, 2013, p. 13-15), dando a entender que não se tratava apenas de um problema quantitativo, mas também ideológico.⁷ Ritter não deixava de ter razão quanto ao risco de o *Dicionário* não comportar a integração de metáforas filosóficas, uma vez que a publicação dos seus 13 volumes, cujos verbetes foram redigidos por mais de 1500 autores, durou nada menos que 36 anos (1971 a 2007). Todavia, a resistência de Ritter se deve também à recusa de aceitar a metáfora por ser vista como “expressão imprecisa” (COSTA LIMA, 2013, p. 14) ou como recurso ornamental da retórica. Quando Ritter concede, com muita cautela, de que os conceitos poderiam ter um fundo metafórico, sendo resultado de uma “cristalização”, ele mesmo recorre, ironicamente, a uma metáfora

⁶ O artigo Wikipédia em português omite o forte vínculo de Rothacker com o nazismo, inclusive seu apoio explícito a Adolf Hitler e sua função como diretor de seção no Ministério da Propaganda de Joseph Goebbels (cf. WIKIPÉDIA. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Erich_Rothacker. Acesso em: 5 jul. 2020.).

⁷ Para mais detalhes, cf. Costa Lima (2015, p. 125-131).

emprestada do âmbito da Física para falar da passagem da metáfora para o conceito, isto é, do estado líquido (“impreciso”) para o sólido.

O conceito, portanto, não seria nada mais do que uma metáfora “consolidada”, sendo que o próprio caráter *histórico* do *Dicionário* sinaliza que essa consolidação nunca foi definitiva, ou bem sempre esteve sujeita a mudanças, de acordo com as épocas e seus pensadores. Se, de acordo com o termo alemão *Begriff*, o conceito pretende “captar” (*greifen*) a realidade e, se essa “captação”⁸ é movida por uma pretensão à verdade, a historicidade do conceito faz com que essa também seja “temporalmente modificável” (COSTA LIMA, 2013, p. 36). Talvez seja essa ilusão da solidez que levou Blumenberg, em 1960, a reagir à exclusão das metáforas – e à sua exclusão como colaborador do *Dicionário* – com a publicação dos seus *Paradigmas para uma metaforologia* [Paradigmen einer Metaphorologie] (1997). Trata-se, portanto, de um desdobramento daquele “episódio” com Ritter e, aparentemente, de uma ocupação passageira dentro da já descrita carreira filosófica do nosso filósofo, uma vez que ele se dedicaria à História e à Filosofia das ciências durante as décadas de 60 e 70.

No entanto, as aparências enganam, pois Blumenberg não para de publicar textos menores relacionados com a questão da metáfora – e, também, maiores, como no caso dos livros *Naufrágio com espectador* e *A legibilidade do mundo*, ambos publicados em 1979. E até seu já mencionado *Trabalho sobre o mito*, publicado no mesmo ano, pode ser associado à questão da metáfora: em um primeiro momento, pelo viés negativo, considerando que o *mythos*, em oposição ao *logos*, resiste tanto à compreensão lógica quanto a metáfora resiste à racionalização completa pelo conceito. Da mesma maneira que a “metáfora absoluta” é aquela que foge a uma apreensão última pelo conceito, pois “o conceito não cobre todo o nomeável da experiência humana” (COSTA LIMA, 2013, p. 35), o mito levanta questões “que fogem à uma resposta teórica, sem se tornarem dispensáveis por causa disso” (BLUMENBERG, 1997, p. 112).

⁸ Cabe lembrar que a raiz etimológica de “conceito”, “concepção”, “conceber” etc. é a mesma de “captar”, ou seja, também remonta a uma ação concreta. Não se trata, aqui, de atribuir às etimologias algo como um significado “verdadeiro” dos verbos em questão, mas de mostrar que, historicamente, observa-se, em muitos casos, um movimento do sentido concreto (captar, pegar etc.) para o abstrato (entender, compreender etc.), isto é, um movimento metafórico cujas origens não “explicam” o sentido, mas ampliam seu horizonte semântico.

Todavia, a relação entre mito e metáfora vai muito além da definição negativa como o “não racional” como Blumenberg mostra no breve capítulo “Mito e metafórica” em *Paradigmas para uma metaforologia*, rejeitando a ideia tradicional da superação do *mythos* pelo *logos* ou da “salvação” do mito como forma pré-lógica da compreensão do mundo. Segundo o autor, houve, sim, uma transformação do mito, porém não em direção a uma crescente racionalização, mas à sua metaforização.⁹ Depois de ter perdido sua sanção por uma origem divina, o mito secularizado passou a servir de repertório metafórico, que, apesar do seu caráter fictício, oferecia “possibilidades da compreensão” (BLUMENBERG, 1997, p. 112). O mito “funciona como modelo” (BLUMENBERG, 1997, p. 114), e é nessa função que Platão recorre ao “mito da caverna”, recorrendo a uma narrativa de origem mítica, para transformá-la, no sexto capítulo do diálogo *A República* (1988), numa construção metafórica ou alegórica.

A própria variedade das designações – “mito da caverna”, “alegoria da caverna” ou “parábola da caverna” – é significativa, pois aponta para a transição de uma narrativa, por natureza sucessiva, para uma formação figurativa simultânea e vice-versa: a caverna, na qual a humanidade estaria presa, serve como alegoria para seu mundo limitado e, na visão platônica, para o apego às sombras – que servem como *metáfora* para os simulacros, as cópias “malfeitas” das ideias. A alegoria é posta em movimento e ganha características de uma parábola quando um personagem que, à maneira do herói mítico, sai da caverna, sendo que essa saída (no sentido concreto e metafórico) aponta para uma solução para a humanidade “presa”. Provavelmente, não faltaram interpretações por parte da teologia neoplatônica no sentido de identificar essa solução com a salvação ou redenção da humanidade conforme os padrões cristãos, aproximando o mito da caverna às parábolas bíblicas. Ao contrário das alegorias, fontes inesgotáveis das artes plásticas, a parábola, definida em diversos dicionários

⁹ Em *Dialética do Esclarecimento* (1985), publicado pela primeira vez em 1944, Adorno e Horkheimer também desmentem a ideia de uma superação do *mythos* pelo *logos*, não apenas porque estavam assistindo, em meio à Segunda Guerra Mundial, ao fracasso histórico do Esclarecimento (*Aufklärung*) diante das catástrofes do século XX, mas também demonstrando como, por um lado, o mito é perpassado por uma racionalidade própria e como, por outro lado, as ciências, apesar de sua pretensão racionalista, são guiadas por mitos ou, como se diria hoje, por narrativas cujos fundamentos não resistem a um questionamento racional.

como “narrativa alegórica”, encontra no relato sua representação adequada. Embora Sócrates apresente a saída da caverna como algo hipotético, essa hipótese, assim como qualquer ficção, amplia as “possibilidades da compreensão”.

A compreensão da realidade, portanto, não passa apenas pelo conceito, seja na forma de abstrações teóricas, seja na forma de metáforas “cristalizadas”. O conceito, como “célula” (para usar mais uma metáfora) do pensamento científico, procura fixar uma realidade multifacetada, equiparando ou nivelando objetos variados, ao passo que a metáfora se apresenta apenas como *uma* das “possibilidades de compreensão” que espelham o objeto em sua variedade. Ao contrário do conceito que reduz o objeto aos seus traços semânticos mínimos, da maneira como são reproduzidos nos dicionários, a metáfora, por assim dizer, “respeita” a diversidade da realidade refletindo-a em outra realidade, não menos diversificada. Segundo Luiz Costa Lima (2015, p. 123), o “unívoco conceitual” se opõe ao “plurívoco metafórico”, dualismo esse que deu o título ao seu livro *Os eixos da linguagem*, no qual elabora, em última instância, a oposição entre ciência e ficção:

Um tema está sendo preparado desde a primeira página deste ensaio: a concepção da metaforologia (ou não conceitualidade) no pensamento de Hans Blumenberg. Só quando a atingirmos, poderemos *acenar* para o passo final: a relação entre os eixos conceitual e metafórico da linguagem e a diferença entre as formas discursivas, que têm como extremos a ciência e a ficção. (COSTA LIMA, 2015, p. 66-67).

O uso do termo “não conceitualidade” como sinônimo da metaforologia sinaliza que o livro brotou das sementes deixadas na já citada “Introdução” à *Teoria da não conceitualidade*, que procura situar Blumenberg no contexto filosófico da Alemanha pós-guerra, lamentando ao mesmo tempo que uma geração inteira de intelectuais alemães foi ignorada por parte da intelectualidade brasileira.¹⁰ Traçando o caminho do pensador desde sua dedicação à filosofia de Husserl até a antropologia filosófica, Costa Lima apresenta não apenas a sua leitura intensiva da vasta produção de Blumenberg, mas também o campo filosófico com o qual este dialogava.

¹⁰ As pesquisas do historiador Sérgio Ricardo da Mata, da UFOP, em torno da “Escola de Joachim Ritter”, que se denominou *Collegium philosophicum*, prometem contribuir a uma divulgação maior desse contexto.

Cabe ressaltar que essa produção, apesar do falecimento do autor em 1996, atualmente não para de crescer, sendo que o número das obras póstumas do filósofo já superou o das obras publicadas em vida, revelando que qualquer divisão de sua vida em fases, de acordo com suas preferências filosóficas, é problemática. O título de *Teoria da não conceitualidade* (2013), cujo original (inacabado)¹¹ foi publicado em 2007, portanto 11 anos após a morte de Blumenberg, não deixa dúvidas de que seus estudos metaforológicos foram muito além do mencionado “episódio” com Joachim Ritter.

Evidentemente, Luiz Costa Lima não dedica um livro inteiro à questão da metáfora em Blumenberg apenas para resgatar um pensador e seu *entourage* filosófico. Por mais que esse resgate se justifique pela importância crescente do pensador, o livro, na verdade, é guiado por um interesse vital na biografia de Costa Lima, pois a questão da metáfora é diretamente ligada à sua ocupação “vitalícia” com a questão da ficção por “conter um elo fundamental para a teorização da *mimesis* verbal, que temos procurado desenvolver desde o *Mimesis e modernidade* (1980)” (COSTA LIMA, 2015, p. 14). No entanto, para entender melhor a “bipolaridade” entre conceito e metáfora, cabe perguntar o que é um conceito (qual conceito temos do conceito) e por que ele pode se tornar problemático, para entender o esforço de Blumenberg – e de Costa Lima – de defender a metáfora contra a supremacia tradicional do conceito.

Kant, referência filosófica constante de Costa Lima (Cf. LOUREIRO, 2015), inicia sua *Lógica* com esta reflexão sobre o conceito:

Todos os conhecimentos, isto é, todas as representações conscientemente voltadas para um objeto, ou são *intuições* [*Anschauungen*, percepções sensíveis; comentário nosso] ou *conceitos*. – A intuição é uma representação *singular* (*representatio singularis*), o conceito uma representação *universal* (*representatio per notas communes*) ou *refletida* (*representatio discursiva*).

O conhecimento mediante conceitos denominamos de *pensar* (*cognitio discursiva*).

Observação 1. O conceito é oposto à intuição, pois é uma representação universal, ou então uma representação daquilo que é comum a vários

¹¹ Cabe mencionar que Blumenberg, no último capítulo de *Naufrágio com espectador* (1990), cujo original foi publicado em 1979, apresenta, como último capítulo, uma “Perspectiva para uma teoria da não conceitualidade”. Sobre o livro *Naufrágio com espectador*, cf. Lavelle (2019).

objetos, portanto, uma representação *na medida em que possa estar contida em vários objetos*. (KANT, 1975, p. 521, grifos do autor, tradução nossa).¹²

A percepção pelos sentidos, a “intuição” na acepção filosófica do termo, é relacionada com sua singularidade, sendo que a identificação do objeto, isto é, a “abstração” de suas particularidades sensíveis e concretas é feita a partir das características que compartilha com objetos do mesmo gênero. É essa generalização que permite a formação do conceito, que é “a representação daquilo que é comum a vários objetos”, ou seja, o conceito não representa um objeto concreto, mas apenas uma espécie de mínimo denominador comum, que serve ao mesmo tempo como base para a *definição* do conceito nos dicionários: podemos designar um objeto da natureza como “árvore” quando possui determinados traços semânticos genéricos como ‘tronco’, ‘raiz’, ‘ramos’ e ‘folhas’, o que nos permite a referência a ele na comunicação verbal, mesmo na ausência do objeto. A vantagem do conceito e seu “minimalismo semântico” reside nessa possibilidade de referência a objetos ausentes ou hipotéticos, o que permite que as pessoas possam se comunicar sobre eles de forma econômica, sem necessidade de longas descrições, mesmo porque, essas também, teriam que recorrer, em última instância, a conceitos. A ausência de “ruído” na comunicação se deve, portanto, a essa redução do objeto a suas características básicas, ou, dito de outra maneira, ao sacrifício de suas singularidades. Trata-se, por assim dizer, do preço que se paga por uma comunicação bem-sucedida. Cabe lembrar que Ferdinand de Saussure, em seu *Curso de linguística geral*, de 1916, parte do pressuposto de que as palavras não designam objetos, porém conceitos.

Em *Sobre verdade de mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche mostra seu incômodo com o sacrifício das singularidades, recorrendo ao exemplo da folha:

¹² „Alle Erkenntnisse, das heißt: alle mit Bewußtsein auf ein Objekt bezogene Vorstellungen sind entweder *Anschauungen* oder *Begriffe*. – Die Anschauung ist eine *einzelne* Vorstellung (*repraesentat. singularis*), der Begriff eine *allgemeine* (*repraesent. per notas communes*) oder *reflektierte* Vorstellung (*repraesent. discursiva*).

Die Erkenntnis durch Begriffe heißt *Denken* (*cognitio discursiva*).

Observação 1. Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt; denn er ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objekten gemein ist, also eine Vorstellung, *so fern sie in verschiedenen enthalten sein kann.*”

Todo conceito surge pela igualação do não-igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável, despertando então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse “folha”, tal como uma folha primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, contornadas, coloridas, encrespadas e pintadas, mas por mãos ineptas, de sorte que nenhum exemplar resultasse correto e confiável como cópia autêntica da forma primordial. (NIETZSCHE, 2007, p. 35-36).

A “mentira” epistemológica (“extra-moral”) consiste no fato de não existir uma folha na natureza que corresponda ao conceito ‘folha’, à maneira da ideia platônica cuja perfeição nunca é alcançada pelos “simulacros” existentes. Ao aplicar um conceito, não apenas reduzimos o objeto a um esqueleto (para usar uma metáfora), mas ao mesmo tempo reduzimos a nossa ideia de verdade à aplicabilidade de conceitos. Por corresponderem aos objetos reais, confundimos os conceitos com a própria realidade. Trata-se de universais que, paradoxalmente, englobam inúmeros objetos particulares reduzindo-os a algumas qualidades consideradas relevantes – isto é, relevantes para o ser humano. Nietzsche, além de precursor de um pensador da *différance* como Derrida, também serviu de referência para Foucault e seu questionamento quanto à suposta posição central do sujeito, pois as qualidades usadas para generalizar são, na verdade, atribuídas por ele: “Pois até mesmo nossa oposição entre indivíduo e gênero é antropomórfica, e não advém da [inescrutável] essência das coisas [...]” (NIETZSCHE, 2007, p. 36).

Aplicar conceitos faz parte da racionalização do mundo, sendo que a maior “mentira extra-moral” talvez consista na suposta objetividade da racionalidade, que estaria, por definição, isenta de qualquer ingerência subjetiva. No entanto, o próprio “penso, logo sou” (*cogito ergo sum*), que Descartes alcança desenvolvendo sua dúvida metódica, culmina na autoafirmação do sujeito como instância última e segura que resta depois da escalada dessa dúvida, desenvolvida, por etapas, nas *Meditações* (2004). Faz parte dessa dúvida, antes de mais nada, a desconfiança “platônica” em relação aos cinco sentidos que, uma vez que se atêm às aparências (ou “simulacros”, como diria Platão), nos enganam, como no caso clássico da ilusão de ótica. Para chegar a conceitos “claros e distintos” (DESCARTES, 2001, p. 44), precisamos desconfiar da percepção sensorial porque

[...] essa compreensão dos sentidos é em muitos casos muito obscura e confusa. Mas há nela pelo menos todas aquelas coisas que entendo clara e distintamente, isto é, todas as coisas, genericamente consideradas, que estão compreendidas no objeto da Matemática pura. (DESCARTES, 2004, p. 80).

A “compreensão dos sentidos” nada mais é que a “intuição” [*Anschauung*] da qual nos fala Kant e que gera a “representação singular” de um objeto com todos os detalhes que o diferenciam de outros objetos e que só poderiam ser considerados numa reprodução visual, de preferência fotográfica. A linguagem, por mais que descreva esses detalhes, não tem como reproduzi-los sem recorrer novamente a conceitos. Para Descartes, o objeto concreto, na melhor das hipóteses, é o ponto de partida para sua “captação” científica, isto é, sua medição com base em parâmetros fixos e sua formalização matemática.

A partir daí é quase redundante dizer que Descartes se mostra pouco preocupado com questões estéticas, considerando que essas têm como base a percepção sensorial, isto é, a faculdade de discernir a forma de objetos concretos e ainda de imaginar esses objetos. Imaginar, para incorrer em outra redundância, significa formar imagens, seja na imaginação, seja na atividade artística enquanto ápice da produção estética. Quando Descartes coloca os fundamentos para o racionalismo, ele estabelece ao mesmo tempo a divisão entre ciência e arte, não deixando dúvida quanto a sua preferência no que diz respeito ao potencial epistemológico da primeira. Nessa divisão literalmente cartesiana, a arte é condenada a um papel ornamental que agrada aos sentidos e gera um bem-estar emocional, mas não serve para a compreensão da realidade.

As metáforas, enquanto imagens, também apelam para a imaginação e são vistas, tradicionalmente, como ornamento retórico, sendo que, até hoje, chamar um discurso de “mera retórica” significa negar-lhe qualquer contribuição substancial na busca pela verdade. Resumindo as reflexões iniciais dos *Paradigmas* de Blumenberg, Costa Lima comenta:

Mas que dizer da retórica em sua prática mais comum de ornamentalidade ou persuasão? Simplesmente identificá-la com sua prática habitual é supor que a verdade de imponha por si; que a pura verdade independe do modo de se exprimir. (COSTA LIMA, 2015, p. 153).

Nessa visão cartesiana, a retórica, como “arte da eloquência”, pode usar e acumular metáforas à vontade, pois não passariam de acessórios para

“enfeitar” um texto, podendo, na pior das hipóteses, desviar a atenção da verdade. No entanto, se, segundo Nietzsche (2007), os próprios conceitos são “mentira” por reduzirem os objetos a um esqueleto (árvore = raiz + tronco + ramos), eles não seriam um desvio da verdade por suprimirem suas singularidades? E, para acrescentar mais uma pergunta retórica, a metáfora não seria até mais verdadeira por “assumir” explicitamente o desvio quando substitui um conceito por outro? Chamar o conceito de “esqueleto” pode não ser muito original, uma vez que este se “cristalizou” como conceito aplicado a qualquer objeto em estado primitivo ou precário. No entanto, como metáfora levada ao pé da letra, ele também representa um aspecto “reductor” por reduzir um corpo “de carne e osso” aos seus ossos, criando, assim, uma distância da suposta verdade pela “distorção” gerada. Essa “deformação”, no entanto, pode ser vista como uma transformação produtiva a partir do momento em que as *singularidades* são acionadas pela imaginação para que a imagem evocada, por si só uma transfiguração (ou reconfiguração?) do seu referencial, dê início a uma metamorfose à maneira das narrativas míticas de Ovídio (1983). Dessa maneira, a *representatio discursiva*, na acepção kantiana, baseada no conceito genérico, é revertida para uma *representatio singularis*, que se torna mais singular ainda quando desenvolvida como narrativa. Se a metáfora é um espelho distorcido do objeto espelhado, que, paradoxal ou dialeticamente, possibilita a compreensão do seu referencial não de forma redutora, porém complementar por acrescentar singularidades, o desenvolvimento da metáfora na forma de narrativa amplia os reflexos desse espelho possibilitando, assim, um jogo de reflexos – e até uma reflexão – mais abrangente.

A palavra “esqueleto” designa um conceito (sua definição no dicionário como “conjunto de ossos” etc.), mas o conceito também pode ser descrito com a metáfora do esqueleto, que pode ter perdido sua conotação do mórbido ou da morte pelo uso frequente nos mais variados contextos (esqueleto de uma construção, esqueleto de um texto etc.). Nietzsche (2007, p. 37, tradução modificada) fala das “metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas”¹³ e Derrida, numa

¹³ „[...] Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen.“ (NIETZSCHE, 1997, p. 314). A modificação se refere à tradução de “ihr Bild” por “sua efígie”, ao invés de “seu troquel”, conforme a tradução utilizada.

referência a Anatole France, retoma o exemplo, isto é: a metáfora da moeda para mostrar como a metáfora pode perder sua “força sensível” pelo uso ou pela “usura”, no sentido de *usure*, em francês (DERRIDA, 1991, p. 249-255). Mas o próprio Nietzsche dá o exemplo não apenas de uma metáfora original, mas também de como o aspecto mórbido do conceito pode ser ampliado metaforicamente quando fala do “columbário”, uma construção sepulcral subterrânea, usada durante o Império Romano. Cada um dos nichos desse “pombal” (*columba*, em latim, significa “pomba”) seria, portanto, como um conceito no qual se colocam “os restos mortais” do seu referencial, que o conceito transformou em “cinzas”, ou seja, aniquilando qualquer sinal de singularidade. Paradoxalmente, para descrever esse efeito “mortífero” do conceito, Nietzsche recorre a detalhes e até ao início de uma narrativa:

Enquanto cada metáfora intuitiva [sensível] é individual e desprovida da seu correlato, e, por isso, sabe eludir a todo rubricar, o grande edifício dos conceitos exibe a inflexível regularidade de um columbário romano e exala na lógica aquela dureza e frieza que são próprias à matemática. Aquele que é baforado por essa frieza mal acreditará que mesmo o conceito, ossificado e octogonal como um dado e tão transponível como este, permanece tão-somente o *resíduo de uma metáfora* [...]. (NIETZSCHE, 2007, p. 38-3, grifo do autor).

Como no caso da caverna de Platão, o columbário de Nietzsche é, inicialmente, apenas um espaço que “exala [...] aquela dureza e frieza”, passando a ideia da fixidez, que é reforçada, no caso de Platão, pelo fato de os habitantes da caverna estarem presos e, no caso de Nietzsche, pela ideia da morte. A imagem, no entanto, ganha vida com a presença de um personagem (também imaginário) que sai desse espaço ou entra nele e assim é transformada (metamorfoseada) numa narrativa, por menor que seja. A frieza do columbário (subterrâneo) tem que ser sentida por alguém que se encontra nele – provavelmente uma experiência pessoal do próprio Nietzsche, que era frequentador assíduo da Itália. As metáforas (ou alegorias) espaciais, portanto, se transformam em narrativas temporais, que ampliam ainda mais a singularidade de um espaço já minuciosamente descrito.

Se as diversas mitologias tradicionais são compostas por narrativas, o título do ensaio já citado de Derrida, “A mitologia branca”, não deixa de ser programático, sendo que o subtítulo, “A metáfora no texto filosófico”, reestabelece a estreita relação entre metáfora e mitologia. Evidentemente,

esse título ironiza o “mito” da filosofia ocidental de se basear rigorosamente em conceitos bem definidos, ou, como diria Descartes, o “pai” dessa filosofia, em ideias “claras e distintas” – tanto que o adjetivo “cartesiano” se tornou sinônimo desse rigor. Quando pergunta: “existirá metáfora no texto filosófico?” (DERRIDA, 1991, p. 249), Derrida, cujo texto saiu publicado pela primeira vez em 1971, desmascara esse rigor como mito (no mau sentido), mostrando que, originalmente, o discurso filosófico está imbuído por metáforas, por mais que tenham se tornado “moedas” desgastadas. Evidenciar o pano-de-fundo metafórico significa deixar claro que o *logos*, definitivamente, não superou o *mythos*, pois a própria razão se serve de metáforas – como no caso da luz do “Século das Luzes” – para se apresentar como instância suprema de uma mitologia filosófica (no bom sentido).

Uma década antes de Derrida, Blumenberg, depois de ser “expulso” do projeto do *Dicionário Histórico da Filosofia*, também pergunta pelo teor metafórico do discurso filosófico em sua “Introdução” aos *Paradigmas para uma metaforologia*, começando por uma reflexão sobre Descartes e seu ideal de chegar a conceitos “claros e distintos”:

A esse ideal de uma objetivação completa corresponderia o aperfeiçoamento da terminologia que captasse a presença e a precisão do dado em conceitos definidos. Nesse estado final, a linguagem filosófica seria puramente ‘conceitual’ no sentido estrito: tudo *pode* ser definido, logo tudo *deve* ser definido, não há mais nada logicamente ‘provisório’, assim como não há mais moral provisória. A partir daí, todas as formas e todos os elementos do discurso *figurativo* no sentido mais amplo se evidenciam como provisórios e passíveis de serem superados pela lógica [...]. (BLUMENBERG, 1997, p. 7, grifo do autor, tradução nossa).¹⁴

A postura do fundador do racionalismo reflete, evidentemente, a aspiração platônica da superação do *mythos* pelo *logos* (BLUMENBERG,

¹⁴ „Diesem Ideal voller Vergegenständlichung entspräche die Vollendung der Terminologie, die die Präsenz und Präzision der Gegebenheit in definierten Begriffen auffängt. In diesem Endzustand wäre die philosophische Sprache rein ‚begrifflich‘ im strengen Sinne: alles *kann* definiert werden, also *muß* auch alles definiert werden, es gibt nichts logisch Vorläufiges mehr, so wie es die *morale provisoire* nicht mehr gibt. Alle Formen und Elemente übertragener Redeweise im weitesten Sinne erweisen sich von hier aus als vorläufig und logisch überholbar [...].” Cf. a tradução francesa (BLUMBERG, 2006, p. 7-8).

1997, p. 10) e a ambição de chegar, conseqüentemente, a uma linguagem “puramente conceitual”, isto é, livre de ingredientes figurativos. A partir daí, a metáfora teria uma função meramente ornamental, servindo, na melhor das hipóteses, à persuasão, porém sem acrescentar alguma coisa à verdade contida no discurso. A “congruência completa do logos e do cosmos” (BLUMENBERG, 1997, p. 9), pressuposta na retórica da antiguidade, faria com que a verdade se impusesse por si própria, de modo que o apelo à imaginação partindo das metáforas não contribuiria em nada à sua compreensão. Essa “relação substantiva com a palavra” (COSTA LIMA, 2015, p. 153) significa que o modo de falar não tem qualquer impacto no seu conteúdo considerado como inalterável.

A essa posição clássica Blumenberg opõe a “metáfora absoluta”, que seria aquela que não se deixa “captar” por conceitos racionais. Um exemplo seria a já mencionada luz como metáfora da verdade – seja da verdade divina, seja da razão no “Século das Luzes”, à qual dedicou um longo ensaio (BLUMENBERG, 2001) já em 1957, mostrando que a luz, em oposição às trevas (seja do inferno, seja da Idade Média), é uma metáfora que não tem como ser “dissolvida” pelo conceito. Por outro lado, o caráter absoluto dessas metáforas não significa que elas possuam qualquer monopólio sobre os modos de expressão:

O fato de se poder chamar essas metáforas de “absolutas” significa apenas que elas se mostram resistentes contra as pretensões terminológicas e que não têm como serem dissolvidas conceitualmente, mas não significa que não pudessem ser substituídas ou representadas, ou ainda corrigidas por uma metáfora mais exata. As metáforas absolutas também possuem *história*. (BLUMENBERG, 1997, p. 12-13, grifo do autor).

Diferentemente do conceito, a metáfora não tem como ser correta, nem como ser incorreta. Designando um segmento da realidade para espelhar, por analogia (COSTA LIMA, 2015, p. 126-127), outra realidade, ela não tem o caráter *reductor* do conceito que me permite chamar de “árvore” uma grande variedade de vegetais, desde que possuam raízes, um tronco e ramos. No entanto, chamar a história de uma família de “árvore genealógica”, falar em *Raízes do Brasil*, para pegar um exemplo do próprio Costa Lima (2015, p. 190), representar um pensamento filosófico por “rizomas”, para recorrer à metáfora filosófica de Deleuze e Guattari, convoca uma série de conotações

que *complementam* a realidade representada e a enriquecem por aspectos muitas vezes não esperados, enquanto o conceito nada mais faz do que “podar” a árvore para caber num dos nichos do columbário nietzschiano.

Paradoxalmente, a metáfora se mostra produtiva por espelhar a realidade de forma distorcida. A metáfora não representa seu objeto fisicamente, mas estabelece analogias entre duas realidades díspares, estabelecendo um diálogo, ou melhor: uma dialética entre representante e representado que vai além da mera reprodução. Ela provoca uma transfiguração do seu objeto e opera sua reconfiguração, que Costa Lima aponta como diferencial para sua ideia da “mimesis da produção”, em oposição à “mimesis da representação”. A metáfora transforma seu objeto, servindo de ponto de partida de uma metamorfose que o teórico exemplifica através do conto “Meu tio o Iauaretê”, de Guimarães Rosa:

Na *mimesis* da produção, a significação, que se manifesta sonoramente, e então *representa* algo, se metamorfoseia em presença figurada, ou seja, *apresenta*. Na metamorfose rosiana, a *inventio*, sendo contígua à morte, leva para além dos limites da linguagem. (COSTA LIMA, 2017, p. 52, grifo do autor).

No conto de Rosa, a metamorfose, um *topos* muito comum do mundo mítico, parece consistir, em um primeiro momento, na perda da identidade, mas, ao mesmo tempo, revela algo como a verdadeira identidade do onceiro. À maneira da passagem da alegoria para a parábola, a metáfora, enquanto “espelho transformador”, ganha vida própria na metamorfose das narrativas míticas que se afastam da realidade para revelar uma verdade que não resulta da aplicação de um conceito, mas de um desvio “produtivo” que se materializa na metáfora e se desenvolve na metamorfose da “*mimesis* da produção”. É nesse sentido que Luiz Costa Lima responde a uma pergunta sobre o mencionado conto de Guimarães Rosa:

Na verdade, o tema *mimesis* e metamorfose sintetiza tudo aquilo que fiz. O muito que escrevi nos vários livros que dediquei ao assunto caberia numa só frase: por *mimesis*, entenda-se um processo metamórfico que contraria os padrões da realidade. (COSTA LIMA, 2018, p. 192).

Referências

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Fragmentos filosóficos. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BLUMENBERG, Hans. *La raison du mythe*. Tradução de Stéphan Dirschauer. Paris: Gallimard, 2005.
- BLUMENBERG, Hans. Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung. In: _____. *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001. p. 139-171.
- BLUMENBERG, Hans. *Naufrágio com espectador*. Tradução de M. Loureiro. Lisboa: Vega, 1990.
- BLUMENBERG, Hans. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- BLUMENBERG, Hans. *Paradigmes pour une metaphorologie*. Paris: Vrin, 2006.
- BLUMENBERG, Hans. Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos. In: FUHRMANN, Manfred (org.). *Terror und Spiel*. Probleme der Mythenrezeption. München: Fink, 1971. p. 11-66.
- COSTA LIMA, Luiz. “O muito que escrevi nos vários livros que dediquei ao assunto caberia numa só frase: por mimesis, entenda-se um processo metamórfico que contraria os padrões da realidade”. [Entrevista cedida a] Ana Lúcia Oliveira, Italo Moriconi, Fábio Lopes da Silva e Georg Otte. *Fórum de Literatura Brasileira Contemporânea*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 19, p. 163-198, jun. 2018. DOI: <http://doi.org/10.35520/flbc.2018.v10n19a19621>. Disponível em: <http://revistas.ufrj.br/index.php/flbc/article/view/19621/14158>. Acesso em: 22 jun. 2020
- COSTA LIMA, Luiz. Introdução. In: BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Tradução e organização de Luiz Costa Lima. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p. 7-41.
- COSTA LIMA, Luiz. *Mimesis e arredores*. Curitiba: Editora CRV, 2017.
- COSTA LIMA, Luiz. *Os eixos da linguagem*. São Paulo: Iluminuras, 2015.
- DERRIDA, Jacques. A mitologia branca. In: _____. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991. p. 249-314.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

ETTE, Ottmar. *O Caso Jauss: A compreensão a caminho de um futuro para a filologia*. Tradução de Giovanna Chaves. Goiânia: Caminho, 2019.

FUHRMANN, Manfred (org.). *Terror und Spiel*. Probleme der Mythenrezeption. München: Fink, 1971.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. So klug war die alte Bundesrepublik. *Welt, Kultur, Literatur*, Berlim, abr. 2017. Disponível em: <http://www.welt.de/kultur/literarischewelt/article164029833/So-klug-war-die-alte-Bundesrepublik.html>. Acesso em: 4 jul. 2020.

JAUSS, Hans Robert *et al.* *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Tradução e organização de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1979.

JAUSS, Hans Robert. *A história da literatura como provocação à Teoria Literária*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Ática, 1994.

KANT, Immanuel. Logik. In: WEISCHEDEL, Wilhelm (org.). *Werke in zehn Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975. v. 5. p. 417-582.

LAVELLE, Patricia Gissoni de Santiago. Perspectivas para uma metaforologia da antropofagia: Blumenberg, Montaigne e Oswald de Andrade. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 29, n. 3, p. 133-149, 2019. DOI: <http://doi.org/10.17851/2317-2096.29.3.133-149>. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/14787/1125612583>. Acesso em: 20 jun. 2020.

LOUREIRO, Thiago Castañon. Obra de Luiz Costa Lima sobre a mimesis mostra originalidade do seu pensamento. *O Globo*, Cultura. 6 jun. 2015. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/cultura/livros/obra-de-luiz-costa-lima-sobre-mimesis-mostra-originalidade-do-seu-pensamento-16361321>. Acesso em: 8 dez. 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Tradução de Fernando Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn. In: _____. *Werke in drei Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. p. 309-322.

OVÍDIO. *As metamorfoses*. Tradução de David Gomes Jardim Junior. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1983.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988.

RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried (org.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, 2007.

ZILBERMAN, Regina. Memórias de tempos sombrios. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, Brasília, n. 52, p. 9-30, set./dez. 2017. DOI: <http://doi.org/10.1590/2316-4018521>. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-40182017000300009&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 23 jun. 2020

ZILBERMAN, Regina. O intelectual, a literatura e a ética. *Cândido. Jornal da Biblioteca Pública do Paraná*, Curitiba, n. 101, dez. 2019. Disponível em: <http://www.bpp.pr.gov.br/Candido/Pagina/Pensata-Regina-Zilberman>. Acesso em: 25 jun. 2020.

Recebido em: 1 de julho de 2020.

Aprovado em: 24 de novembro de 2020.