

MIMESIS OU A FRUIÇÃO DO SIMBÓLICO

MIMESIS O LA FRUICIÓN DE LO SIMBÓLICO

MIMESIS OR THE FRUITION OF SYMBOLIC

Olivier Feron

Prof. da Universidade de Évora (Portugal)

E-mail: feron.olivier@gmail.com

Resumo: A temática da mimesis parece confundir-se com a própria história da filosofia, pelo que a sua reavaliação a partir de uma antropologia crítica deve permitir desconstruir certos mitos que estruturam a metafísica desde Platão; entre outros, o estigma da *reprodução* de um original legítimo, cuja mimesis será declinada segundo a dialética do Uno e do múltiplo, do Logos e da Doxa, do empírico e do transcendental, ou, mais radicalmente, da antropologia e da ontologia fundamental. A partir da obra de Hans Blumenberg, este estudo considera a possibilidade de uma antropologia desenvolvida a partir de uma dinâmica simbólica que, desde o orgânico até ao imaginário, desde o inconsciente até uma analítica do entendimento, permite a uma razão moderna entender o seu próprio exercício como um jogo, além de qualquer angústia.*

Palavras-Chave: Mimesis; simbólico; representação; realismo ontológico; Blumenberg; modernidade.

Resumen: La temática de la mimesis parece confundirse con la propia historia de la filosofía, por lo que su reavaliación a partir de una antropología crítica debe permitir desconstruir ciertos mitos que estructuran la metafísica desde Platón; entre otros, el estigma de la *reproducción* de un original legítimo, cuya mimesis será declinada según la dialéctica de lo Uno y de lo múltiple, del Logos y de la Doxa, de lo empírico y lo trascendental, o, más radicalmente, de la antropología y de la ontología fundamental. A partir de la obra de Hans Blumenberg, este estudio considera la posibilidad de una antropología desarrollada a partir de una dinámica simbólica que, desde lo orgánico hasta lo imaginario, desde el inconsciente hasta una analítica del entendimiento, permite a una razón moderna entender su propio ejercicio como un juego, más allá de cualquier angustia.

* O presente artigo é a versão em português de um artigo publicado originalmente em francês: Feron, O., "Mimesis ou la jouissance du symbolique", in: Denoos, J., Dortu, V., Steinmetz, R.(Org.), *Mosaïque. Hommage à Pierre Somville*, Liège, CIPL, 2007 ; pp. 103-117.

Palabras-clave: Mímesis; simbólico; representación; realismo ontológico; Blumenberg; modernidad.

Abstract: The problem of *mimesis* seems to be coextensive to history of philosophy, and its re-visitation – from the perspective of a critical anthropology – should lead to the deconstruction of certain myths that structure metaphysics since Plato; among others, the stigma of the *reproduction* of a legitimate origin. Considering the work of Hans Blumenberg, this paper considers the possibility of an anthropology developed from the perspective of a symbolical dynamics that, from organic to imaginary, from unconscious to analytics of intellect, allows modern reason to understand its own exercise as a play, beyond any kind of anguish.

Keywords: *Mimesis*; symbolic; representation; ontological realism; Blumenberg; modernity.

À Pierre

O tema da mimesis parece confundir-se com a filosofia, a tal ponto que poderíamos imaginar uma história da filosofia *sub specie* mimesis. Uma perspectiva temporal bastaria para evocar a figura de Platão, a partir da qual tudo parece ter começado. O mito do começo platónico é suficientemente sugestivo e potente para traçar o horizonte de uma compreensão reflexiva da filosofia delineado num jogo de posições sucessivas e/ou sistemáticas, durante o qual se decide um possível acordo com a condenação platónica da imitação. Salvo se, na distância que cada um tome relativamente a Platão, se forme um destino especulativo, ainda e sempre grato ao mestre da caverna.

A mimesis condiciona as categorias do nosso pensamento porque na organização mais geral que ela possibilita, se joga nem mais nem menos o cruzamento possível do *Anthropos*, do *Kosmos* e de um *Logos* através de uma expressão cuja “presença mais ou menos frágil (ou durável) que dela resulta, na forma de um eco ou de fragmento, dará conta desta tripla pertença” (Somville, 1979, p. 58). Por outras palavras, aquilo que está aqui em causa é a possibilidade de instauração de uma ordem, no seio da qual se manifesta uma regularidade propícia à manifestação de um sentido, promessa mantida por todas as narrativas de origem, que a filosofia designa sob o género literário de *mythos*. O mito como narrativa, como representação, abarca o mundo por inteiro e abre assim à possibilidade de uma representação do mundo como totalidade (*holos*). Esta tentação da totalidade é uma marca essencial do mito, algo que não escapou a Aristóteles quando lhe identificou três características que lhe são essenciais: completude, extensão apropriada e totalidade. Esta última característica de totalização é

considerada por Paul Ricoeur como o pivot da análise aristotélica na medida em que, contrariamente ao que poderíamos supor,

Esta, longe de se orientar para uma investigação do carácter temporal da disposição, agarra-se exclusivamente ao seu carácter lógico [...] Ora, se a sucessão pode ser assim subordinada a qualquer conexão lógica, é porque as ideias de começo, de meio e de fim não são tomadas da experiência: não são traços da acção efectiva, mas efeitos da ordenação do poema. (Ricoeur, 1981, pp. 80-81)

Deste modo, a narração do começo está sujeita a um imperativo de coesão prévia a toda a origem, pesquisa de coerência face ao vazio ansiogénico que surge diante do olhar retrospectivo. A mimesis enquanto actividade poética, como *mimesis praxeôs*, está desde então destinada a simbolizar o gesto reflexivo por excelência, ela não “poderá ser senão um agente de apresentação, de formalização unitária, mais ou menos, esquemática e, mais ou menos, composta, de uma *realidade limitada ao espaço e ao tempo da sua própria instauração*” (Somville, 1979, p. 9)¹. Reconhecer na actividade mimética o trabalho da imaginação esquematizante conduz-nos à seguinte constatação: a determinação do jogo produção-reprodução, jogo que se faz inevitavelmente acompanhar do par original-cópia decide-se à volta do debate sobre a mimesis.

Quando se segue a genealogia histórica do conceito, parece claro que a subordinação da prática mimética a um modelo cosmológico a condenava a mover-se no espaço circunscrito de um modelo de natureza que traça o campo de todos os possíveis – e isto desde Aristóteles². Não é senão quando a modernidade se define

¹ Também Ricoeur insiste no carácter essencialmente poiético do mito, definido por ele como agenciamento de factos, numa análise inspirada pelas categorias husserlianas: “Se então reservamos à mimesis o carácter de actividade que lhe confere a *poiésis*, e se, por outro lado, não largamos o fio da definição da mimesis pelo *mythos*, então não podemos hesitar em compreender a acção [...] como correlato da actividade mimética regida pela ordenação dos factos (em sistema) [...] A estrita correlação entre mimesis e *mythos* recomenda dar ao genitivo *praxeôs* o sentido dominante, ainda que talvez não exclusivo, de correlato noemático de uma noção prática” (Ricoeur, 1981, pp. 72-73).

² Remetemos para Blumenberg: “A natureza é o conjunto de tudo o que é possível por si. Visto que o espírito não pode ser determinado de outra maneira senão como faculdade que está em relação com a totalidade do que já é. Só é possível aquilo

como capacidade de se representar *mais do que um mundo*³, que a prática da mimesis vê o seu campo de acção alargar-se infinitamente, até perder a sua significação de mera reprodução: “O princípio do mimetismo teve desde logo de ceder o lugar a uma nova concepção e a um novo ideal da arte. A arte não é uma reprodução do mundo empírico, uma imitação da natureza” (Cassirer, 1995, p. 183). A submissão progressiva da ontologia à exigência universal da possibilidade que guia a aplicação do *principium rationis* vai inverter a relação que o pensamento, tanto especulativo como estético, mantém com o cosmos.

A conquista da realidade – *Kosmos*

Face a uma estratégia de inspiração fenomenológico-hermenêutica que daria prioridade à questão do tempo, Roger Callois convida-nos a fazer o desvio pela exterioridade da forma espacial, no seio de uma aproximação original ao fenómeno mimético, reenviando-a à cena primitiva de distinção que separa todo o ser vivo do seu meio. Referindo-se ao homem, Callois descreve esta situação como fonte de todas as tensões que o percorrem, fazendo do organismo humano um pólo de autonomia improvável e continuamente submetido à tentação de um regresso ao estado de indistinção com o seu meio. A tentação de fusão com este meio-ambiente ameaçador frisa o carácter ambíguo da operação mimética, ao mesmo tempo instauradora do teatro da representação cósmica de onde surge o poder discriminador do logos⁴. Mas é também fenómeno de

que, pela sua *morphè*, já é real: o cosmos é a totalidade do que é ao mesmo tempo possível e real” (Blumenberg, 1999, p. 71).

³ Sobre a tese da representação da pluralidade dos mundos, Blumenberg defende que: “A existência de mais do que um mundo foi, desde Fontenelle, uma fórmula que serviu de estímulo à *Aufklärung*. Coisa que, antes da implantação de modelos cosmogónicos se tinha revelado como a maior contradição da metafísica teológica, obrigada a inferir do seu conceito de criação a unidade do mundo, podendo assim remontar até Platão e Aristóteles, que tinham compreendido e combatido, como uma destruição da razão cósmica, a multiplicidade dos mundos de Demócrito. Quando Kant, num golpe de génio precoce da sua *História natural do céu*, volta a restabelecer a unidade do universo, teve recurso à fórmula mediadora de um «mundo de mundos»” (Blumenberg, 1999, p. 3).

⁴ Daí a tensão que corre entre mito, mimesis e logos desde Platão. “O logos é antes de mais órgão de selecção e de exclusão. Mas a partir daqui vai-se relatar um mito que trata em primeiríssimo lugar da exclusão de mitos. Crítica do mito, da mimesis,

despolarização, promessa de apaziguamento, compensação do excesso de actividade por uma “escolha perversa do objecto mimado [...] Não saberíamos assinalar melhor o carácter fundamentalmente deficiente, dirigido para a imobilidade e para o regresso ao inorgânico, que me parece essencial do fenómeno” (Caillois, 2002, pp. 114-116). Caillois designa desta forma o pólo nocturno da mimesis quando esta é relacionada com o orgânico e o corporal. É ao corpo próprio que se impõe a obrigação de talhar o seu território numa fracção do ser; o seu *aí* não lhe é dado e muito menos garantido.

Pelo facto de que o ser vivo está aí em cada ponto do seu corpo, ele possui uma certa ubiquidade, ele já *ultrapassa a extensão* e vive no *ultra-espaço* [*outrre-espace*], como se exprime Vignon, segundo o qual, toda a imagem-lembrança é também do *ultra-espaço* (Caillois, 2002, p. 117).

A prática mimética é efectivamente uma actividade poiética, ainda que submetida a um imperativo de resistência: resistência a uma tentação de regresso a um estado de indiferenciação, de regressão ao meio que ameaça a qualquer instante devorar a mónada incarnada e, portanto, distinta. Esta poética nasceria de uma estratégia de resistência, de vontade de se manter neste *ultra-espaço* cuja esquematização dinâmica seria a garantia da sua sobrevivência, resistência àquilo que Caillois chama de *tentação do espaço*.

Nestas condições, concebemos que o espaço não-organizado não deixa de exercer sobre ele [o homem] uma espécie de sedução, continua a entorpecê-lo, a retê-lo, sempre, sempre prestes a levá-lo para trás para colmatar a diferença no nível que isola o orgânico no inorgânico. (Caillois, 2002, p. 117)

Contemporânea da luta pelo sentido, a vida no espaço é também uma luta contra a ameaça de um espaço indeterminado antropófago, imagem-lembrança – necessariamente irrepresentável

das artes das musas, tudo deve executar-se com os olhos postos na educação dos guardiães para que o seu discernimento não se corrompa pela confusão entre ficção e realidade, entre o falso e o certo, tal como o faro dos cães. Por isso, os poetas míticos devem ser colocados sob vigilância” (Blumenberg, 1989, p. 95).

e portanto inimitável – desta fusão pré-natal cuja nostalgia assombra os sonhos diurnos da consciência até nas suas estratégias de sobrevivência, que submetem o espaço natural para eventualmente responder melhor a esta necessidade de inscrição no espaço⁵.

Neste ponto, a antropologia espacial parece reencontrar uma das temáticas que a hermenêutica ontológica tinha elevado ao primeiro plano das suas reflexões no começo do século XX: a dimensão existencial da vida humana. A ontologia existencial constitui o paradigma desta transformação que afecta toda a modernidade e que transforma o infinito no ilimitado através deste processo inelutável de interiorização da dimensão temporal no seio da consciência. “O tempo absoluto, tão difícil de suportar pelo seu autor Newton, por ser suspeito de divinizar o mundo, transforma-se no «sentido interno» de Kant, como forma desse mesmo [tempo]” (Blumenberg, 1989, p. 16). Tal facto tem como consequência mergulhar esta mesma consciência habitada pelo tempo no abismo da sua ausência de fundação. O que nos obriga, a nós modernos, a reconhecer que esta transferência de atributo em nosso proveito também pode ser o nosso dilema dialéctico:

Se, deste modo, a modernidade se transformou na época da consciência ilimitada, já que essencialmente temporal, ela deve igualmente afrontar o fio condutor que a guia para fora do labirinto dominado pela impossibilidade de unificar conhecimento objectivo e auto-evidência subjectiva, finitude conhecida e infinitude sentida. (Blumenberg, 1989, p. 16)

Esta prioridade do tempo que o existencialismo ontologizante invoca, recorrendo paradoxalmente à lição kantiana, lança o homem na situação de não poder apelar a nenhuma anamnese. Não podendo estabilizar-se no fluxo de um sentido que

⁵ “A partir daqui, não é mais só a psicastenia que se assemelha ao mimetismo, mas o imperativo do próprio conhecimento, de que ela representa aliás uma perversão. O conhecimento tende, sabemo-lo, para a supressão de todas as distinções, para a redução de todas as oposições, de modo que o seu objectivo parece ser de propor à sensibilidade a solução ideal para o seu conflito com o mundo exterior e de assim satisfazer, nela, a tendência para o abandono da consciência e da vida,” (Caillois, 2002, p. 119)

por ser íntimo, não o prende menos ao destino cruel de uma promessa paradoxal, o homem só pode projetar-se na sua propriedade com o seu desaparecimento (i. e. *ser-para-a-morte*).

Nas filosofias da existência deste século, o homem aparece como ser sem essência: e isto advém do facto que na sua relação com o tempo predomina o futuro. E o futuro não pode “imprimir carácter” porque se encontra diante de nós em grande medida indefinido – independentemente do grau de tolerância admitido. O *Dasein* enquanto preocupação [*Sorge*] descreve-se de maneira que aquilo que aquilo que interessa é o próprio Ser: ele é “primeiro ainda” em jogo e contudo sempre já passado. Por esta razão se evita o termo equivalente a preocupação, “auto-conservação”, visto que neste sentido não há nada a conservar já que ainda temos de nos preocupar com tudo. (Blumenberg, 1989, pp. 59-60)

Nesta condição de reenvio, de adiamento ontológico que propriamente o constitui, o homem consegue esquecer que esta constituição temporal íntima só se pode fazer na condição de haver alguma coisa de permanente no espaço; e que esta constituição, para nós outros homens, nos arranca a qualquer fundação ontológica da nossa existência, para se converter numa simples analítica da nossa condição.

Apenas nos limites desta analítica uma antropologia espacial pode afrontar a questão da sua constituição, enquanto confronto com aquilo que ela não é, enquanto consciência incarnada em busca de um improvável modelo de existência. Sempre já embarcada num meio que a envolve com a sua indeterminação, a consciência não pode tomar como referência para a sua determinação nenhum original tendo em vista a sua sobrevivência enquanto unidade aperceptiva. Neste duro trabalho de resistência contra a uniformidade que a rodeia, durante a qual se pratica esta mimética vital descrita por Callois, podemos também encontrar, declinados de maneira existencial, os acentos do velho debate filosófico da hierarquia do Uno e do Múltiplo⁶.

⁶ Cf. Giovannangeli, *Finitude et représentation. Six leçons sur l'apparaître – De Descartes à l'ontologie phénoménologique (Finitude e representação. Seis lições sobre o aparecer – De Descartes à ontologia fenomenológica)*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 38. A temática do Uno e do Múltiplo será objecto de uma análise crítica de

Reenquadrada no contexto da imperfeita autonomia do organismo individual, a temática do mimetismo como prática poiética leva-nos a considerá-la como uma resposta adaptada à resolução de tensões via um mecanismo de mediação necessariamente simbólico, que retira o organismo deste estado de presente permanente que caracteriza a angústia. Esta última surge precisamente de uma incapacidade de simbolização, de elaboração psíquica que Freud identifica como nevrose da angústia⁷. O organismo encontra-se aqui face a uma alternativa: optar pela dissolução no inorgânico, no sono, no entorpecimento; ou transformar a tensão num motivo de satisfação, de *fruição*, durante o trabalho de conversão da tensão ansiogénica num produto simbólico. No decurso da sua elaboração ao longo da história humana, o simbólico representaria a possibilidade de responder à fixação no presente da angústia, através de uma prática, de uma actividade que inscreveria o trabalho da consciência numa temporalidade nova: a prática de uma mediação temporal porque simbólica. Se o organismo procura uma possibilidade de memória, esta anamnese é portadora dos acontecimentos traumáticos que, tal como um engrama, escrevem uma pré-história filogenética e ontogenética do homem. Estes

[...] agem da mesma maneira que, segundo Freud, as excitações perturbadoras não liquidadas, geradoras de nevroses traumáticas: elas obrigam continuamente a repetir a situação de desprazer, mas com prudência e sob uma forma quantitativamente bastante atenuada, cada repetição permitindo obter a liquidação de uma pequena fracção da tensão dolorosa. Aquilo a que chamamos hereditariedade talvez seja apenas a transferência da descendência da maior parte da tarefa dolorosa de liquidar os traumas. (Ferenczi, 1992, p. 119)

A tensão que se joga na prática mimética provém neste sentido de uma alternativa entre a reprodução deste modelo de dissolução que propõe o simples orgânico indiferenciado e a

inspiração platónica na terceira parte deste capítulo dedicado à noção de *méthexis* (Cf. infra *No princípio era a mediação – Logos*).

⁷ Para a distinção que Freud traça entre a neurastenia e a nevrose de angústia, cf. Laplanche-Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse (Vocabulário da Psicanálise)*, Paris, PUF, 2002, p. 274.

elaboração simbólica das tensões residuais do traumatismo, cuja execução representa a conquista de um espaço autenticamente humano. A escolha da dissolução seria desde logo uma elaboração fracassada, uma perlaboração abortada, uma mimesis perversa não mais conduzida por uma pulsão, mas por uma simples atracção⁸. O desejo de quietude, nostalgia do abandono, traduz uma inclinação para se fundir no oceano original cuja anamnese imperfeita se transforma em fusão imediata. Mais hegeliano na sua inspiração, Ferenczi vê no mimetismo simbólico a resposta do organismo face a um meio constrangedor que o obriga a modificar os seus modos de funcionamento e a sua organização através de “*diversos mecanismos de prazer* que se exprimiriam, entre outros, justamente pelo simbolismo” (Ferenczi, 1992, p. 148). Esta *metabasis* no campo do transcendental é assim a resposta a uma tensão, fonte de angústia, que emana do contacto com aquilo que o organismo não é: o meio, o mundo, o real. Este último submete o organismo a uma pressão, a uma tensão à qual ele se vê obrigado a dar uma resposta que não pode ser adiada.

Este estado de quietude insuportável, esta via submetida a um princípio de realidade ameaçador, indeciso, seria insustentável se não comportasse uma instância que o descarregasse do peso do realismo. Esta instância foi a caverna. É preciso supor que a caverna reduz a complexidade dos estímulos, dos perigos, a inquietude, a ameaça, a angústia. Ela, cuja abertura era controlável e segura, permite um fenómeno biológico novo, culturalmente inovador: o sono profundo. (Villacañas, 2006, p. 39)

A projecção ilimitada no horizonte futuro ameaçador que se abre no exterior da caverna, não pode senão ser fonte de angústia para o *homo erectus*. Esta definição do homem a partir de um realismo ontológico faz do seu ser uma intranquilidade e condena-o a uma condição de errante das savanas desérticas da geografia do Ser. Não é senão quando o homem é capaz de projectar *eidola* em toda a segurança contra o fundo do seu sentido íntimo que ele acede ao que irá permitir elaborar uma resposta à famosa questão kantiana: o que é o homem?

⁸ “A palavra 'pulsão' acentua o aspecto adaptativo, o carácter de adequação do funcionamento orgânico, enquanto o termo 'atracção' frisa mais o carácter de regressão.” (Ferenczi, 1992, p. 103).

O nascimento do homem na caverna – *Anthropos*

O mito da caverna é paradigmático entre os mitos, pois ele é efectivamente o relato do começo, do nascimento do homem. Este nascimento já foi tratado por Heidegger, necessariamente no sentido da decadência, já que o mestre de Freiburg associa a temática da *paideia* que estrutura a *República* com a sua reinterpretação da *alètheia*, como essência do não-velamento. Mais próximo da questão da mimesis e da sua prática no seio da caverna, um caminho alternativo convida-nos a retomar a reflexão a partir das sombras projectadas nos muros da caverna platónica, longínquas recordações das primeiras pinturas rupestres. A narrativa da caverna convidar-nos-ia desde então a ler esta obra de Platão como uma possível arqueologia da capacidade figurativa do homem sob a forma duvidosa da narrativa, do mito, que acabaria por condenar os poetas em nome de uma educação saudável dos guardiões da cidade ideal. Durante muito tempo glosada, esta condenação deve certamente ser considerada socraticamente, ou seja, através desta ironia tornada método que caracteriza o antigo sofista. No momento da discussão que incide sobre a cidade ideal, Platão recusa utilizar o método do diálogo e recorre à ficção, quer para descrever o modelo da educação, da formação da humanidade de excelência quer para resolver a questão do *ontós on*. Este recurso à ficção figurativa, anti-dialéctica, pode ser um índice dos limites do método quando o filósofo, tendo-se levantado em direcção à saída da caverna, regressa para partilhar com os seus companheiros agrilhoados os mistérios de que tomou conhecimento fora da caverna.

O que ele aqui põe em prática é, evidentemente, o serviço que deve prestar a *paideia* que ele professa, enquanto formação para as funções do estado, e que choca com a amarga oposição, disposta ao crime, daqueles para quem toda despesa foi feita. Voltando à referência kantiana, digamos que: não há nada mais difícil do que oferecer a liberdade. O filósofo do exemplo platónico naufraga neste ponto [...] A *Politeia* de Platão, a sua *República*, para dizê-lo como Kant, é um diálogo sobre o fracasso do diálogo, e a parábola da caverna, sensivelmente no meio, articula a teoria das ideias e a sua falta de resultados nos demais de tal maneira que a situação comum da qual se parte torna plausível no final a catástrofe virtual. Os meios daquele que regressa não chegam para despertar o

prazer de consumir a libertação, porque, por natureza, o prazer não conhece o diálogo. O retornado fracassa porque quer cumprir a sua tarefa à maneira socrática. (Blumenberg, 1989, pp. 87-88)

Como pensar de forma diferente a obra paradigmática de Platão, que servirá de manual de referência a todos os tratados de política e de ontologia, quando sabemos, tal como o seu autor, o destino reservado aos filósofos que praticam a arte do diálogo em praça pública, com o fim assumido de ensinar a libertação das consciências. Sem dúvida Platão, depois do final trágico do seu mestre, toma consciência da necessidade de avançar dissimulado [*d'avancer masqué*] sob pena de partilhar o mesmo destino.

Daí o recurso à mimesis como método filosófico de pleno direito, solução ao mesmo tempo elegante e prudente, sugerindo mais do que demonstrando o caminho da libertação através do jogo de luz e de sombras que convém ao ideal. A perfeição da cidade governada pelos filósofos é tão bela quanto improvável. Trata-se simplesmente de um

[...] modelo, impossível de encontrar na terra, e apenas provável no céu, ele tem ar de se esquivar para acentuar ainda mais o carácter plástico e puramente fictício do presente enunciado. Onde encontrar melhor resumo antecipativo de todos os desenvolvimentos estéticos que lhe vão suceder? O triplo estatuto da «cópia de cópia» chega a ser sugerido – mesmo de modo dissimulado – sob as espécies deste duplo «modelo» decididamente difícil de encontrar. É porque a *República*, no seu conjunto, é uma gigantesca mimesis verbal – duas vezes degradada e tanto mais sujeita a caução – que deixamos de encontrar mesmo o motivo real, visível e sensível, tal como a cama do carpinteiro ou do marceneiro que «copiara» o pintor... (Somville, 1992, p. 447).

Contrastando com todo o realismo ontológico, a forma narrativa desta utopia abre, no próprio seio da caverna, o campo dos possíveis que permite a presença do filósofo na cidade, ou pelo menos a sua sobrevivência, submetida ao respeito do eterno alerta que o define: *caute!*

A narrativa da caverna está assim bastante ligada ao tema da conservação de si, à sobrevivência deste ser improvável nascido das cavernas e ao relato do despertar para si que o meio ctónico fechado permite. Este despertar é, antes de mais, a conquista sobre

um meio ameaçador. E a caverna, o espaço fechado que permite uma cultura paradoxal do olhar, da contemplação, pela qual o homem se define. O homem é a criatura visível por excelência. Com efeito,

A sua visibilidade determina-o por ser visível pela postura vertical e pelo carácter indefeso da sua dotação orgânica sem especificidade. Isto torna-o vulnerável à sedução do regresso à caverna, a única coisa capaz de colmatar um desejo de invisibilidade profundamente enraizado nesta condição do género humano. (Blumenberg, 1989, p. 55).

Face à luz, à visibilidade que o *homo erectus* deve afrontar no espaço infinito do exterior, o homem parece habitado por esta nostalgia do espaço fechado, o espaço finito que simboliza a caverna. Neste sentido, o mundo, o verdadeiro mundo que se encontra no exterior da caverna é de facto um mundo extraordinário: ele não corresponde àquilo que constitui a nossa normalidade. A saída da caverna corresponde por conseguinte a uma fatalidade: a passagem ao mundo real ilimitado e à necessidade da razão teórica conhecer o mundo tal como ele é. A questão fundamental é desde logo: “em que medida está disponível aquilo que a razão determina?” (Blumenberg, 1989, p. 59). Ao imperativo teórico de conhecer o mundo tal como ele é, podemos opor a urgência existencial de determinar a outra questão essencial: como nascemos nós no mundo? Neste sentido esta questão, que deixa de ser estritamente de ordem teórica, estabelece uma ligação entre as noções de vida, de nascimento, de realidade e de ficção.

É igualmente no espaço fechado da caverna que pode ser desenvolvida pela primeira vez a capacidade de ficção, graças à atenção que pode concentrar-se sobre um só e único ponto do horizonte. A ficção desloca o problema da auto-conservação, estando esta submetida ao realismo encontrado no exterior da caverna e que é assumido pelos caçadores que partem à procura de meios de sobrevivência. A este horizonte de auto-conservação opõe-se o espaço fechado no qual vivem aqueles cuja fraqueza os confiou ao cuidado das mães e que, através de uma lógica de contra-dom, compensam a comida fornecida pelos caçadores com os longos relatos de aventuras que se desenrolam na abertura de um espaço possível: o da ficção (por oposição ao espaço da necessidade que

afrontam aqueles que saem da caverna). É assim que a caverna contribui para aquilo que Blumenberg chama de “cultura do cuidado” (*Kultur der Sorge*), que

[...] ensina a dominar a técnica, a presentificar o que não se oferece à percepção imediata; a tornar manipulável o ausente e aquilo que falta ou que deve ser afrontado. Em imagem, em símbolo, em nome e finalmente em conceito, tornam-se “representáveis” as opressões de uma realidade de que poderíamos retirar-nos desde que dispuséssemos de tais representações [...] A «amplitude» da realidade torna-se representável como *possibilidade*. (Blumenberg, 1989, p. 35)

Neste sentido, o desafio que se coloca à modernidade é sair precisamente deste dilema entre finitude conhecida e infinitude sentida. Face a esta primazia da forma do tempo projectado sobre o horizonte futuro ilimitado, infinito, a modernidade vai necessariamente privilegiar as formas estéticas abertas como o romance ao mesmo tempo que se confronta com o seguinte desafio: contar, dar forma ao relato do surgimento do mundo para uma consciência. Finalmente, o romance moderno é aquele que deve superar a etapa da entrada no mundo que é também simultaneamente o começo dessa consciência. O início do romance pode ser descrito como uma saída para fora disso que ainda não é mundo. O romance é, por conseguinte, a compreensão desta temporalidade para uma consciência que não tem garantia definitiva quanto ao seu passado, antes da sua vinda ao mundo: um presente “no qual se possa ter uma certeza digna de menção, um presente que no seio das vivências contingentes só é possível por exclusão de qualquer outro possível” (Blumenberg, 1989, p. 35).

O sentido da importância da descrição em Husserl deve ser encontrado na vontade de ultrapassar a desconfiança cartesiana a respeito da memória. Como Blumenberg o declara: “aquilo que resiste à interrupção que é o dormir deve igualmente saber proteger a vida” (Blumenberg, 1989, p. 16). Por conseguinte, a conquista desta realidade, que a dúvida cartesiana adiara, pode fazer-se apesar de tudo graças ao mecanismo da memória.

O mundo é o que pode ser reconquistado: esse de todas as vigílias, o individual na lembrança, que não é senão manter a identidade face às irrupções de descontinuidade, de perda e de esquecimento. Sonho,

esquecimento e morte são, como tais, exigências impossíveis de experimentar: renunciar a esta consistência de um viver esgotante, a única capaz de tornar definitivamente discernível a realidade da ficção. (Blumenberg, 1989, p. 16)

A tarefa desta vida esgotante consiste de facto numa luta, luta contra o contra-senso de deixar correr o tempo perdido. Esta reconstrução, a reapropriação deste tempo perdido é efectivamente uma possibilidade de liberdade em relação ao seu passado. A certeza do carácter inelutável do passado não é sinónima da certeza do presente que a ele se refere. No que a isto diz respeito, o papel do futuro continua a ser uma fonte de angústia.

No princípio era a mediação – *Logos*

Se o *homo erectus* não está naturalmente habilitado para manter um contacto continuado com a realidade, a tarefa que o definirá no futuro é elaborar as constantes da relação com aquilo que só foi dado no afecto do traumatismo da vinda ao mundo. Pôr em representação aquilo que foi dado numa passagem catastrófica, numa abertura a um horizonte vazio projectado diante de uma consciência pasmada pela impossibilidade de qualquer representação, será a tarefa entregue a esta mimesis, compreendida como prática de produção de sentido. O relato mítico só poderia ser a primeira forma desta narração que dispõe o sentido, que o torna disponível para uma consciência tateante no lusco-fusco da intimidade cavernosa. Os prisioneiros da caverna platónica estão agrilhoados a um reino de aparência, sem se interrogar sobre a sua condição. Descartes emitirá a hipótese que caracteriza a modernidade, a saber, se o mundo inteiro não é uma ficção na qual somos enganados. Desta forma, pela voz de Descartes, a modernidade põe a questão que o mito permitira a Platão evitar: a da razão, a do fundamento que faz de nós seres agrilhoados no fundo de uma ficção da qual não percebemos a finalidade. O mito é por excelência esta caverna que unifica o horizonte da experiência projectando a coerência sobre o horizonte limitado do ecrã disposto no fundo da caverna onde o homem nasce. O que caracteriza a mimesis mítica é fundamentalmente a coerência e não a nostalgia de improváveis origens. O mito é realmente o rastilho de qualquer processo de generalização que permite integrar o diverso daquilo

que será determinado como real, no seio de um horizonte de sentido sempre a unificar.

A conexão interna como tal é o rastilho da universalização. Será uma característica da mimesis visar no *mythos* não o seu carácter de fábula, mas o seu carácter de coerência. O seu «fazer» será a partir daqui um «fazer» universalizante. Todo o problema do *Verstehen* narrativo está aqui contido em germe. Compor a intriga é já fazer surgir o inteligível do accidental, o universal do singular, o necessário ou verosímil do episódico. (Ricoeur, 1989, p. 85).

Esta busca de sentido permite-nos reconhecer que na evolução do conceito de mimesis, se mede a nossa relação com o mundo.

Este mesmo mundo que se estende, imenso, no exterior da caverna é obra do demiurgo, cujo produto convoca a nossa capacidade de compreensão. Para os Antigos, contudo, este paradigma de criação não entrava necessariamente em concorrência com o poder de criação especificamente humano, que o termo grego de *technè* condensa.

A arte, para Aristóteles, consiste, «por um lado, em completar, e por outro, em imitar (o que é dado naturalmente)». Esta dupla determinação conserva uma estreita conexão com a dupla significação do conceito de “natureza”, enquanto princípio produtor (*natura naturans*) e enquanto forma produzida (*natura naturata*). (Blumenberg, 1999, p. 54)

A arte orientada por um princípio de finalidade é estruturalmente semelhante à natureza guiada por um princípio de entelequia. O produto da actividade humana não se opõe, por isso, a uma criação mais autêntica, que lhe serviria de modelo e da qual não seria senão a reprodução mais ou menos infiel. Isto porque o princípio de entelequia não funciona segundo o modo da concorrência do original, mas segundo o da possível realização de uma perfeição a cumprir.

A definição da mimesis aristotélica foi em grande medida concorrente da definição que Platão desenvolve no décimo livro da *República*, quando remete o processo de produção para os modelos ideais que presidem à actividade do artesão. Contudo, Platão parte do princípio que a imitação é necessariamente negativa, sem nunca

fazer a distinção clara entre mimesis, simples imitação e *méthexis* como participação na coisa real. Reduzindo a arte à mimesis, o artefacto torna-se tão só um derivado do ser, discriminação ainda acentuada por todos os avatares do platonismo até à idade moderna, mesmo até Lessing. Se a dimensão de participação (*méthexis*) que se distingue na actividade mimética era incontestavelmente valorizada pelo próprio Platão, porque razão o acto de criação, de posição espontânea de algo graças à *techné* humana, entrou repentinamente em concorrência com uma outra forma de criação verdadeiramente mais original?

A posteriori é fácil de dar uma resposta: o acto de “determinar” algo adquire unicamente um valor metafísico quando é descoberto como conceito teológico, como atributo divino. É unicamente a transposição de uma representação para um substrato teológico que faz desta algo de virulento, capaz de produzir na história da compreensão do homem por si mesmo esta força de atracção que move a vontade desde a nostalgia mística da *omoiôsis theô* (transformação em algo semelhante a Deus) até à usurpação obstinada de atributos divinos naquilo a que foi chamado de *hybris* da Renascença. A questão primordial não é onde foi concebida, pela primeira vez, a autenticidade desta «realização» do ser humano, mas, pelo contrário, de onde é que ela adquire o seu estatuto metafísico, único no seu género, capaz de centrar à volta desta ideia o pensamento de uma época inteira. (Blumenberg, 1999, p. 67)

Esta viragem metafísica teve lugar aquando de um deslocamento da questão que Platão coloca na *República*: quando funda a criação sensível num modelo ontologicamente fiável, as Ideias; a posteridade platónica desvalorizou a referência ao modelo ideal, cuja origem não inquieta o autor da *República*, para se centrar unicamente num modelo de criação *ex nihilo*, que decide simultaneamente o destino da espontaneidade humana. Ao esquecer que o demiurgo platónico está ao serviço das ideias, este deslocamento faz recair a tónica metafísica sobre as mesmas.

Esta inflexão metafísica já se pode sentir no próprio Platão quando passamos progressivamente da *República* ao *Timeu*. Quando se trata da representação do cosmos e do movimento dos astros, a figura eleita só pode ser a da perfeição circular, metáfora da perfeição e da completude divina.

Parece que a esfera que gira sobre si mesma e o círculo que volta a si mesmo *imitam* o ser divino, porque estão já implicitamente *contidos* na representação de um deus activo e imóvel [...] Assim, já em Platão, os caracteres de normas, à partida completamente inerentes às Ideias, começam a reportar-se sobre o *cosmos* e primeiro sobre os movimentos celestes; a origem destes na imitação é apagada pelo facto de, por sua vez, apelarem à imitação. (Blumenberg, 1998, p. 171)

Esta *mise en abîme* da lógica metafísica da simples reprodução acentuar-se-á ainda mais com a sobreposição do modelo platónico sobre a teoria do céu aristotélico, até chegar a Plotino que irá concluir a sua assimilação. Dito isto, ele salienta a oposição (que ainda não era evidente para Aristóteles) entre os *corpos* celestes, cujo movimento circular traduzia a homogeneidade do conceito de tempo no estagirita, e a *alma* do mundo que já não é natural, mas que, enquanto actividade de pensamento que se pensa a si mesma, é heterogénea aos corpos que não podem possuir uma forma adequada ao intelecto⁹.

Doravante, é precisamente esta heterogeneidade que vai pesar de maneira decisiva na transferência de sentido que Aristóteles concebia como operação que visa “aperceber o semelhante”. A *translatio* metafórica, através da sua inscrição sensível simbólica¹⁰, está ontologicamente saturada de insuficiência

⁹ Sobre esta problemática Blumenberg escreve : “Em Platão, o Demiurgo cria o *cosmos* de forma a responder à exigência da mais alta racionalidade e é por isso que impõe aos corpos celestes movimentos circulares; em Aristóteles, a regularidade perfeita do último movimento circular é deduzida da análise do conceito de tempo, que exige como substrato um movimento eternamente homogéneo, a pura actualidade imutável do motor não movido sendo a norma na qual se apoia o eros da primeira esfera. Plotino não se contenta em harmonizar as duas posições, ele ultrapassa-as. A partir da mimesis demiúrgica, ele interpreta o eros da primeira esfera como *imitação* do mais alto princípio (aristotélico), ou seja, do motor não movido como *noûs* puro” (Blumenberg, 1998, pp. 174-175).

¹⁰ Para a aproximação da metáfora e do símbolo: cf. Blumenberg, 1998, pp- 10-11). O autor apoia-se aí no § 59 da *Crítica da faculdade do juízo* – onde Kant caracteriza o símbolo como procedimento da «transferência da reflexão» – para definir o que chama de *metáfora absoluta* compreendida como os horizontes de sentido que preenchem o vazio irrepresentável no seio do qual se inscreve o trabalho conceptual da reflexão filosófica. Esta imanência do trabalho do conceito na metafórica absoluta fazem lembrar especialmente as diferentes formas de estruturas de determinação concebidas por Cassirer e que operam como múltiplas estruturas de condições de possibilidade de elaboração de sentido.

e por isso votada ao fracasso: à impossibilidade de qualquer tentativa de universalização dar conta daquilo que, enquanto criação, se mantém fora de alcance, na sua diferença absoluta relativamente à capacidade de determinação humana. Aqui, a *poiesis* não é mais compreendida como *technè* prolongando a actividade cósmica, mas como usurpação de prerrogativa, cuja ilegitimidade arrogante só se assemelha à derrota anunciada.

A origem desta tradição em Plotino interessa-nos aqui especialmente porque, na dedução do movimento circular do céu da imitação da razão pura pela alma cósmica, é a *estrutura da própria metáfora que está hipostasiada*. No que diz respeito à sua natureza, na «linguagem» do seu ser, a alma não pode nem apreender nem «dar» a razão; a sua mimesis só alcança o seu objectivo pelo fracasso, ela só adquire a sua verdade no ser diferente: na sua estrutura, ela já é *Douta Ignorância* cusana – matriz fecunda para uma metafórica metafísica –, pois tal facto constitui a exacta representação da função da «metáfora absoluta», que se projecta na lacuna e num espaço vazio que não podem vir a colmatar a compreensão e o conceito, para se exprimir à sua maneira. A alma cósmica cumpre o movimento circular porque *deve* imitar a razão de maneira erótica, mas só pode fazê-lo de maneira adequada. (Blumenberg, 1998, pp. 176-177).

Esta situação de *double bind* na qual se encontra a consciência é, em realidade, o preço a pagar quando é necessário assegurar-se da sua inserção no seio de um universo cuja regra é garantida.

Esta situação provém da sobreposição metafísica da estrutura de correspondência aristotélica entre *genesis* natural e *technè* mimética, correspondência cuja obra ainda não foi compreendida como meio de auto-afirmação do homem. A *Selbstbehauptung* constituirá, pelo contrário, uma resposta própria da modernidade, cuja exigência de racionalidade não faz senão responder à perda de segurança do mundo, na ausência de garantia divina. A *lumen naturale* volta a encontrar-se isolada face a um cosmos, cujo realismo deixou de ser fenómeno de evidência. Nesta medida, a prova cartesiana da existência de Deus deve ser compreendida como a última tentativa da consciência se assegurar da ajuda divina para justificar do mundo. Paradoxalmente, o sucesso desta prova conduz a consciência moderna a este impasse trágico: reconhecer que é *porque* o mundo é criação divina que ele

se torna ameaçador. Na realidade, esta criação está submetida ao arbitrário absoluto da vontade divina; nisto, ela escapa a qualquer possibilidade de garantir a sua consistência ou a sua constância, sob pena de impor uma auto-limitação do arbitrário divino:

O atributo do infinito destrói não apenas a possibilidade de justificar Deus a partir da sua obra, mas também de dar ao homem a segurança de um cosmos que – tal como aquele que fora formulado pelo demiurgo platônico – deve ser o melhor e o inultrapassável entre aquilo que pode ter uma aparência material. (Blumenberg, 1996, p. 228)

Com efeito, se Deus é como *um rei no seu reino*, e se a sua vontade não pode ser limitada por nenhuma imposição que lhe seja exterior, a criação do mundo é um acontecimento inaugural cuja justificação assenta exclusivamente num *quia voluit* que constitui um desafio para a razão.

Face a esta impossibilidade de reduzir as intenções divinas que presidem à criação, este paradigma insuperável da produção sem qualquer modelo e cuja radicalidade supera toda a representação, a razão vê-se obrigada a abrir mão de toda a participação nessa mesma produção. Salvo se ela reivindica para si mesma esta capacidade inaugural de começo sem antecedente, fora do tempo.

O começo absoluto no tempo é intemporal, mesmo no que respeita à sua intenção. A percepção que a razão tem de si mesma como órgão do começo absoluto impossibilita a aparição nem que seja dos primeiros sinais de uma situação na qual um despoletar de razão esteja, nesse instante, na ordem do dia. A necessidade interna proíbe que as necessidades externas entrem em jogo. (Blumenberg, 1996, p. 159)

A recusa de uma qualquer anterioridade que justifique a razão leva-a a estabelecer-se a si mesma segundo o modelo da criação do mundo, retirando-se, no mesmo gesto, de qualquer encadeamento temporal. O romantismo e, de modo mais geral, todos os pensadores anti-modernos irão lembrar-lhe que essa retirada do *continuum* histórico é tão sublime quanto ilegítima. A insistência na dimensão histórica do movimento moderno deveria, por conseguinte, mostrar que, afinal de contas, ele era tão só um prolongamento dessa mesma época que ele pretendia superar. Esta

dependência passava de histórica a ideal, salvo se a modernidade assumisse o seu carácter histórico, não para se definir como reprodução da época anterior, cópia de um original cuja anamnese fundada em razão não poderia reconstituir a génese, mas, pelo contrário, para reconhecer que o historicismo massivo, que responde à auto-posição absoluta da razão cartesiana,

(...) não lhe faz justiça se a excluirmos da racionalidade dos Tempos modernos. Pelo seu lado, a ideia de um começo absoluto – mesmo se ela se considera ao serviço do sistema da racionalidade que procura edificar definitivamente – é tão pouco racional como qualquer *creatio ex nihilo*. (Blumenberg, 1996, p. 160)¹¹

O paradigma do começo absoluto, que marca os Tempos modernos na pessoa de Descartes, é uma figura que deve ser superada em vez de arrebatada ao seu legítimo detentor. O peso metafísico de tal transferência, típica de todas as retóricas de secularização, arrisca-se a esmagar a razão moderna sob uma responsabilidade que não lhe pertence e que, para além disso, ultrapassa a sua capacidade. A emancipação que está aqui em jogo consiste em libertar a razão finita de um paradigma de criação que propriamente não lhe pertence.

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. É aliás este paradigma que permite a Cassirer

¹¹ “A restituição da «historicidade» negada ainda não é por si um movimento de oposição à *Aufklärung*. Mas a reabilitação da Idade Média sob a forma do romantismo mostra qual o potencial latente nesse processo” (Blumenberg, 1996, p. 160).

inscrever a filosofia crítica numa filiação platónica, evocando a sua capacidade de mediação entre o Ser e o pensamento.

No seu ser, ideia e fenómeno não são permutáveis. Eles nunca podem «coincidir» [...] Mas entre o fenómeno e a ideia, entre o mesmo (*Gleich*) e a mesmidade (*Gleichheit*) encontra-se a relação de *méthexis* [...] Aqui se encontra uma nova relação entre a «parte» e o «todo» na ideia de participação – uma relação intensiva em vez de uma relação extensiva [...] Platão parte do *eidós* como pura significação. O triângulo, o seu *tí esti*, está «presente» em todos os triângulos, está com eles em «comunidade»: a *méthexis* como *parousia* e *koinônia*. A significação, o sentido do triângulo «ilumina-se», «aparece», é-nos sempre dado «nos» triângulos. O universal nunca está ali, está sempre presente no singular, nos «casos» singulares de efectivação. Mas, neste caso, podemos apreender o universal enquanto *katholou*, conforme o seu puro em si como *auto kath'auto*. (Cassirer, 1995, pp. 203-204)

A mimesis deixa de ser a função subordinada a uma instância de verificação fundada no ser. Ela torna-se plenamente ela própria quando se assume enquanto capacidade de mediação, cuja elaboração contribui para a tecitura de novas redes de sentido. O real é aí apreendido; a sua significação depende disso. Esta 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 as estruturas metafísicas que condicionam a reflexão. A aposta no debate à volta da mimesis é um possível destino do pensamento no sentido de uma maior autonomia da sua poética.

Qualquer que seja a urgência vital que leva o homem a opor sentido ao vazio ansiogénico que o ameaça, o trabalho da mimesis transforma-se na prática que o define tanto na sua necessidade como no seu livre exercício. É tão só neste intervalo que pode surgir a fruição do simbólico.

Artigo recebido em 29.08.2011, aprovado em 02.03.2012

Referências

- BLUMENBERG, H. “Nachahmung der Natur” – Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen. In: Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart,:Reclam, 1999.
- _____. Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- _____. *Höhlenausgänge*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- _____. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- CAILLOIS, R. Mimétisme et psychasthénie légendaire. In: Caillois, *Le mythe et l'homme*. Paris: Gallimard, 2002.
- CASSIRER, E. Écrits sur l'art. Trad. C. Berner, F. Capeillères, J. Carro et J. Gaubert. Paris: Cerf, 1995.
- _____. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Hamburg: Felix Meiner, 1995.
- FERENCZI, S. *Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*. Trad. J. Dupont e M. Viliker. Paris: Payot, 1992.
- GIOVANNANGELI, D. Finitude et représentation. Six leçons sur l'apparaître – De Descartes à l'ontologie phénoménologique. Bruxelles: Ousia, 2002.
- LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.-B. *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Paris: PUF, 2002.
- RICŒUR, P. *Temps et récit – I. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.
- SOMVILLE, P. Ironie platonicienne à la fin de la République. In: Serta Leodiensia Secunda, *Mélanges publiés par les Classiques de Liège à l'occasion du 175e anniversaire de l'Université. Liège: CIPL, 1992.*
- _____, P. *Mimesis et art contemporain*. Paris : Vrin, 1979.
- VILLACANA, J.-L. Blumenberg, leitor de Kant. In L. Ribeiro dos Santos (Org.), *Kant: Posteridade e Actualidade*. Lisboa: CFUL, 2006.