

# A EXPERIÊNCIA COMO MISTÉRIO

*por*

**Maria José Barbosa\***

## Resumo

A representação vulgar do tempo como um continuum associado à relação entre a potência e o acto, ocupa um lugar cimeiro da história ocidental. Desde Aristóteles, potência e acto se inter-relacionam segundo uma dialéctica de oposição e vinculação num movimento contínuo entre o antes e o depois. A sucessão de instantes que são, na sua unidade, fim do passado e, simultaneamente, início do futuro, marca o ritmo do tempo, sempre prestes a começar e a terminar, sempre Outro em Aristóteles, sempre Único em S. Agostinho, um continuum para ambos. A história ocidental é o relato do combate do homem à diluição do tempo. Mas, no que toca à experiência, é necessário considerar as suas fronteiras, os seus limites e fundamentos, para entendermos a dinâmica que lhe é própria. A experiência é, segundo Agamben, o *mysterion*, isto é, o voto que empenha o homem com a palavra e a verdade.

## Palavras-chave

continuum  
experiência  
tempo  
espaço e história

## Abstract

A common representation of time as a continuum associated with the relationship between power and act, occupies a top place in Western history. Since Aristotle, potency and act are interrelated according to dialectic of opposition and bind in a continuous movement between before and after. A succession of moments that are, in their unity, order of the past, while simultaneously beginner of the future, the pace of time, always about to start and finish, always other in Aristotle, always Unique in S. Augustine, a continuum for both. Western history is the story of man's fight against the dilution of time. But when it comes to experience, it is necessary to consider its borders, its limits and foundations, to understand the dynamics of its own. The experience is, according to Agamben, the *mysterion*, that is, the vote that commits the man with the word and the truth.

## Keywords

continuum  
experience  
time  
space and history

\* *Doutoranda e membro do Grupo de Investigação Estética, Política e Arte, da Faculdade de Letras do Porto – Universidade do Porto. (E-mail: mrjsobarbosa@gmail.com).*

“Toda a escrita pode ser considerada como o prólogo (ou melhor, como a cera perdida), de uma obra jamais escrita, que permanece necessariamente como tal, pois, relativamente a ela, as obras sucessivas (por sua vez prelúdios ou decalques de outras obras ausentes) não representam mais do que estilhas ou máscaras mortuárias”<sup>1</sup>

## Introdução

Giorgio Agamben, a partir da ideia comumente aceite de insuportabilidade do nosso quotidiano, marcado pela incapacidade de se traduzir em experiência, reflecte sobre essa mesma impossibilidade.

A história ocidental inscreveu-se na fractura entre o registo excepcional e o do comum, cabendo ao primeiro imbuir *animus* no segundo, facultando-lhe a matriz ideológica e um sentido. Segundo Agamben, no século vinte é inscrita na história a ideia de que o extraordinário pode traduzir-se em experiência. A unidade do experimentável, agora desvinculada da esfera cognoscente, sob o signo do comum e do insignificante, capta a autoridade da palavra e do relato. O acontecimento que deslocou os eixos da existência – *pensável e experimentável*, ao fazê-los coincidir apesar das suas *des-conexões*, transferiu o seu fundamento para o *inexperimentável*, sob égide da impossibilidade. A ideia de uma experiência separada do conhecimento, matriz da ciência moderna, tornou-se inicialmente estranha e progressivamente esquecida. A superação do sujeito metafísico, cujo fim se plasma na ideia de uma totalidade consumada da experiência como antecipação da morte, pelo sujeito da ciência, concebendo o cerne da maturidade humano como conhecimento infinitamente acumulável sobre o qual se pode *fazer* mas não *ter* (matriz tão bem retratado em Dom Quixote), foi invertida pelo sujeito transcendental kantiano, onde as duas esferas coincidem. Ao excluir a intuição intelectual e consagrar o “*eu*” como um paralogismo psicológico, uma *ficção*, ao sujeito transcendental é-lhe retirada a possibilidade de conhecer qualquer objeto como uma realidade substancial, ainda que sobre tudo possa pensar. Ocorre neste ponto uma torção significativa que desemboca na auto-referencialidade, isto é, o sujeito terá necessariamente de recorrer às suas representações para formular conhecimento. Contudo, segundo Kant, a natureza cria-se pela genialidade do sujeito, transmitindo através dele a regra da criação, o que indicia que natureza e o homem concorrem na criação de mundo. Citando o próprio Kant, “*o génio é a originalidade exemplar do dom natural de um sujeito no uso livre das suas faculdades de conhecimento.*”<sup>2</sup>

Ao reflectir sobre a história, recorrendo à sua obra de Lévi-Strauss, a quem presta homenagem, Agamben tenta explicar o movimento próprio da mesma, concebendo-a como uma dialéctica entre dois eixos temporais, o diacrónico e o sincrónico, a partir da qual toda a sociedade produz resíduos diferenciais que, através do *rito e jogo*, são assimiladas por relações significantes. A sua concepção aproxima-se mais da visão *estrutural* de Lévi-Strauss, caracterizada por movimentos lentos, ao contrário de Deleuze, Guattari ou Bourriaud, segundo os quais o movimento da história se processa por uniões inéditas, dinâmicas e ondulatórias, em que a energia organiza a matéria. Começemos por aclarar a proposta *estruturalista* de Lévi-Strauss, nuclear para percebermos o pensamento de Agamben.

## A estrutura e o movimento histórico

Agamben descreve a história, não pelo relato de factos, mas como um movimento dialéctico pelo qual todas as sociedades “digerem” o resíduo ineliminável a que Lévi-Strauss faz referência na *Introdução à obra de Marcel Mauss - Ensaio sobre a Dádiva*. Segundo este, os resíduos são resultado do excesso de significação que o homem dispõe para entender o mundo, que reparte entre as coisas segundo leis do pensamento simbólico ou mitopoético.<sup>3</sup> Esta distribuição do excedente é absolutamente primordial para assegurar a relação de complementaridade entre significantes disponíveis e significados referenciados e, simultaneamente, permitem o exercício do pensamento simbólico, apesar das antinomias

<sup>1</sup> Agamben, G., *Experimentum linguae*, in *Infância e História – Destrução da experiência e origem da História*, trad. Henrique Burigo, 1ª ed. aumentada, Ed. EFMG; Belo Horizonte, 2008, p. 153.

<sup>2</sup> Kant, I., *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. e notas de Valério Rohden. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, s.d., p.224

<sup>3</sup> *Id.*, “Introdução à obra de Marcel Mauss”, *Ensaio sobre a Dádiva*, *Op. Cit.*, p.44.

que o caracterizam, sendo que privilegia a improvisação e colagem de materiais sem uma unidade em vista (*bricolage*). Se bem que a actividade científico seja um intento de disciplinar o pensamento, existem em todas as comunidades linguísticas *significantes flutuantes*, isto é, um conjunto de significantes cuja alocação a significados não está completamente assegurada.<sup>4</sup>

A consciência, no pensamento de Lévi-Strauss, é um instrumento da existência e não uma faculdade de produção de réplicas. Tal como observa “les superstructures sont des actes manques qui ont socialement « réussi »”.<sup>5</sup> Os homens não formulam ideias sobre os entes apenas porque existem, mas sim porque lhes são necessárias. O desfasamento entre a existência e a consciência não se reduz à distância entre a sociedade e a sua ideologia, sua expressão visível, refere-se sobretudo ao hiato intransponível existente entre a verdade e a necessidade. Segundo Lévi-Strauss, embora todo o objecto estético carregue uma ideologia, a arte não é ideológica, é a expressão de uma verdade. Cabe a esta instância a mediação entre a presença e ausência; a história e a cultura; o mito e o sujeito; em última instância, a criação de interstícios que garantem a relação entre o modelo (visível) e o seu ideal (inconsciente). Toda a realidade é estrutural e dialéctica na sua evolução. A lógica binária da estrutura do pensamento e a da realidade correspondem-se numa harmonia pré-estabelecida.<sup>6</sup> O código binário é universal, cujo movimento é dialéctico, e constitui o substrato da evolução da natureza e do pensamento. Este movimento se processa essencialmente ao nível das infraestruturas, dentro das quais o nosso cérebro participa. É inquestionável que as mudanças sociais geram mudanças ideológicas, cabendo à cultura estabelecer relações entre as infraestruturas e as superestruturas, só que, segundo Lévi-Strauss, este não é o movimento natural pelo qual a história se edifica.

Os esquemas conceptuais são mediadores para a actividade humana, através dos quais matéria e forma, desprovidas de uma existência independente, se realizam como estruturas, ou seja, como seres simultaneamente empíricos e inteligíveis. A «matéria» indica a natureza configurada pela cultura, e a «forma» alude ao sistema segundo o qual se configura culturalmente aquela natureza. Entre a infraestrutura e a superestrutura existe uma correlação não determinista, na medida que é operada por um mediador – o espírito humano. O processamento cerebral é uma infraestrutura cuja lógica confere aos sistemas culturais, ao constituí-los em superestruturas, uma certa autonomia. A dialéctica das superestruturas consiste, tal como nos afirma, “*comme celle du langage, à poser des unités constitutives, qui ne peuvent jouer ce rôle qu'à la condition d'être définies de façon non équivoque, c'est-à-dire en les contrastant par paires, pour ensuite, au moyen de ces unités constitutives, élaborer un système, lequel jouera enfin le rôle d'opérateur synthétique entre l'idée et le fait, transformant ce dernier en signe. L'esprit va ainsi de la diversité empirique à la simplicité conceptuelle, puis de la simplicité conceptuelle à la synthèse signifiante.*”<sup>7</sup>

Lévi-Strauss, no artigo *A noção de Estrutura em etnologia*, define o modelo social como uma estrutura porque satisfaz quatro condições: comporta um carácter de sistema em que, perante uma mudança num qualquer elemento que a compõe, implicará uma mutação nos restantes; resulta de um conjunto de transformações; permite a previsão da reacção do modelo, no seu todo, perante uma modificação num dos seus elementos; por fim, deve explicar todos os factos sociais observados<sup>8</sup>. A estrutura tece-se pela linguagem, mais concretamente, pelo movimento natural de alocação de

<sup>4</sup> *Op. Cit.*

<sup>5</sup> Lévi-Strauss, C., *La Pensée Sauvage*, Librairie Plon, Paris, p.336

<sup>6</sup> Derrida encontra neste propósito um paradoxo em que Lévi-Strauss incorre. Quando Lévi-Strauss diz, no prefácio do *Cru et le Cuit* afirma Derrida, que “*procurou transcender a oposição do sensível e do inteligível colocando-se logo ao nível dos signos*”, a necessidade, a força e a legitimidade do seu gesto não nos podem fazer esquecer que o conceito de signo não pode em si mesmo superar esta oposição do sensível e do inteligível. Derrida, J., *A escritura e a Diferença*, 2ª ed., trad. de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Coleção Debates, J. Guinsburg (org.) ed. Perspectiva S.A., São Paulo – Brasil, 1995, p. 233.

<sup>7</sup> A dialéctica das superestruturas que, em forma de linguagem, define *unidades constitutivas* e agrupa-as em pares de oposição; articula-as num «sistema» que funciona como operador sintético entre a ideia e o facto, transformando este último em *signo*. Assim, o espírito vai da diversidade empírica à simplicidade conceitual; depois, da simplicidade conceptual, e a seguir, desta à síntese signifiante. *Op. Cit.*, p.174.

<sup>8</sup> Lévi-Strauss parece aproximar-se do pensamento de Leibniz, consagrando como elementos mínimos de constituição do universo, as mónadas, são unidades sem extensão que, sendo entidades mentais, são susceptíveis de percepções e estados apetitivos, que se regem segundo o princípio de harmonia preestabelecida, princípio regedor que evita o caos do mundo da experiência. Cada mónada se transforma apenas em virtude da sua natureza interna mas, sem a interferência ou conexão com as outras mónadas, à semelhança de todos os relógios de mundo, dão sempre as mesmas coordenadas temporais. Tais se explica por força do princípio da harmonia pré-estabelecida, segundo qual cada mónada segue uma instrução pré-programada, peculiar para si mas compatível com a acção das restantes. Cabe a Deus a actualização do conceito completo

significantes a significados, movimento a partir do qual a estrutura social, que não sendo a realidade empírica, é o modelo construído em sua conformidade, adquire sentido fazendo coincidir a verdade e a necessidade. Esta comporta vários níveis que oscilam entre dois extremos, o consciente e o inconsciente, e é composto por vários modelos ligados entre si com a finalidade de facultar os procedimentos performativos de inscrição de sentido na comunidade. As representações conscientes, ou as propriedades formais dos modelos, estão estruturalmente conectadas às categorias inconscientes, facultando-lhes a melhor via de acesso, e associadas, ao nível dos fenómenos, a uma determinada performance. Os modelos conscientes – as normas - cuja função é perpetuar crenças e usos, ainda que aparentemente nítidas, sendo que funcionam ao nível do consciente colectivo, operam como «modelo máscara»<sup>9</sup> de uma tela mais profunda entretecida pelos modelos inconscientes.<sup>10</sup> Quanto mais nítida é a estrutura formal, mais difícil se torna apreender a estrutura profunda, por causa dos modelos conscientes e deformadores que se interpõem como obstáculos ao seu acesso. Os fenómenos sociais e/ou mentais que se agrupam entre si – *grupos* – cristalizam-se quando exteriorizadas. Estes dependem de dois sistemas de referência - espaço e tempo - como condição necessária à instauração das relações sociais que, ao serem povoados por fenómenos sociais, se convertem em tempo e espaço social. O *continuum* temporal aparece ou reversível (tempo da estrutura social) ou orientado (tempo histórico), para além do tempo próprio (tempo biológico)<sup>11</sup>. As configurações sociais são de natureza dicotómica – estáveis/instáveis; frequentes/inéditas; contínuas/descontínuas – que se atualizam entre si numa relação tensional. Estes circuitos são dinâmicos entre si e geram, a partir da tensão entre os dois polos, que coexistem, reprimindo-se e expandindo-se numa dialética de harmonização, dois grandes espaços antagónicos – abertos (circuitos de inclusão) e fechados (circuitos de exclusão) – sendo que cada um comporta uma densidade própria e irradia para o oposto uma certa carga energética. Cada circuito tem uma extensão (espaço) e um ritmo (tempo) próprio, proporcionando registos de visibilidade e discursividade. A estrutura social assim entendida, à semelhança da cosmologia de Einstein, contempla diversos tempos e espaços, que, por transferência, condiciona os ritmos e ciclos da vida humana.

Na ótica lévi-straussiana<sup>12</sup> a estrutura, sede do pensamento simbólico e fundamento de todos os sistemas socioculturais, é universal e atemporal, e consiste em pares de noções dialéticas, através da qual é projetado todo o tipo de registo que permanece na nossa consciência. Cada sistema é definido por referência a dois eixos ou planos, um metonímico (horizontal), formado pelas relações sintagmáticas ou de contiguidade (ordem do acontecimento), e outro metafórico (vertical), consistente nas relações paradigmáticas, diagramáticas, ou de semelhança (ordem da estrutura)<sup>13</sup>. Desta premissa deduz-se de que existe somente dois modos de pensamento, o pensamento simbólico, que se situa na ordem da metáfora, e o pensamento científico, que se situa na ordem da metonímia. A concepção de que a estrutura é percorrida por dois movimentos interdependentes – o vertical, ao nível da diacrónia, e o horizontal, ao nível da sincronia, é retomada por Agamben, não a concebendo, contudo, quanto à sua constituição, como pares de noções dialéticas. Segundo Agamben<sup>14</sup>, inerente a esta “estrutura binária”, que é baseada numa matriz dicotómica de duas noções, há também categorias anómalas, ou seja, categorias conceptuais que contêm elementos de ambos os polos. Assim, por exemplo, entre o par binário homem/Deus existe a categoria anómala de anjo, que possui qualidades de homem e Deus.

---

de cada indivíduo, segundo o princípio da razão suficiente, a partir do qual todas as propriedades individual podem adquirir propriedades e existência. As relações causais entre indivíduos diferentes são construções da mente sobre o que no fundo são factos monádicos não relacionais.

<sup>9</sup> Lévi-Strauss, C., *A Noção de Estrutura em etnologia*, in Lévi-Strauss, C., *Antropologia estrutural*, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1975, p.9

<sup>10</sup> Considera-se o exemplo do presépio que, tal como afirma Agamben, “*capta o mundo da fábula no instante messiânico desta transição.*” *Id, A fábula e a história – Considerações sobre o Presépio*, in *Infância e História – Destruição da experiência e origem da História*, *Op. Cit.*, p. 153.

<sup>11</sup> Ponto de conversão entre o pensamento de Lévi-Strauss e Rancière que considera a noção de vida como o investimento de uma energia que poderá se revelar em três ordens distintas: biológica; histórica e a ontológica. Cada estrato histórico, segundo a especificidade estrutural, considera uma distribuição própria das distintas «vidas» em função da distribuição das possibilidades aos agentes históricos para intervirem na *composição do mundo*.

<sup>12</sup> O inconsciente de Lévi-Strauss aproxima-se mais do inconsciente categorial de Kant ou o estético de Rancière, do que do freudiano.

<sup>13</sup> *Id, C., La Pensée Sauvage, Op. Cit.*, p.32.

<sup>14</sup> Derrida, antes de Agamben, deu ênfase à relação de «tensão» entre a *história* e o *jogo*, radicalizando com a afirmação de que todo o discurso finito está submetido a uma certa *bricolage*, seja ele de um engenheiro ou de um sábio, dissipando-se a distinção na qual a distinção ganhava sentido. Com esta noção Derrida colmata a lacuna do estruturalismo, que não consegue explicar a passagem de uma estrutura a outra ou a do tempo à história. Ao estabelecer a relação entre a estrutura e a sua estruturalidade explica a diferenciação e a historicidade no cerne da própria estrutura, fora dos moldes da alternativa e da ruptura. Derrida, J., *De La Grammatologie*, Collection «Critique», Minuit, Paris, 1967, p. 347.

Podemos conceber, de modo análogo, a linguagem como um sistema único composto por dois eixos distintos, um de proveniência endossomática (natureza) e outra exossomática (cultura), cuja articulação, ainda que diferencial, ocorre por ressonância<sup>15</sup>. Para que estas duas instâncias entrem em ressonância, perdendo assim a sua independência, é necessário que apresentem traços qualitativamente comuns. O contributo de Lévi-Strauss, com a noção de estrutura, permitir-nos-á actualmente abordar a questão como um kantismo sem sujeito transcendental ou de um inconsciente *a priori*, isto é, como um sistema categorial sem referência a um sujeito pensante. O fundamento originário do sujeito da linguagem situa-se, no pensamento Lévi-Straussiano, na pura língua da natureza, o mito. O mito é a dimensão intermediária entre a língua e a fala, e, por ressonância, entre a história e a natureza<sup>16</sup>. Com efeito, Lévi-Strauss utiliza a metáfora cósmica para se referir às transformações dos sistemas mitológicos. Este afirma, “*au fur et à mesure, donc, que la nébuleuse s’étend, son noyau se condense et s’organise. Des filaments épars se soudent, des lacunes se comblent, des connexions s’établissent, quelque chose qui ressemble à un ordre transparait derrière le chaos. Comme autour d’une molécule germinale, des séquences rangées en groupes de transformations viennent s’agréger au groupe initial, reproduisant sa structure et ses déterminations. Un corps multi-dimensionnel naît, dont les parties centrales dévoilent l’organisation alors que l’incertitude et la confusion règnent encore ou pourtour.*”<sup>17</sup> Cabe à arte, pela sua posição privilegiada, situada entre mito e ciência, criar as figuras estéticas que funcionarão como operadores conceptuais.

Cada estrutura comporta uma multiplicidade de planos que coexistem, sendo cada um deles *folhado*, com *brechas*, por onde passam nevoeiros, e percorridos por movimentos que se deixam dobrar conjuntamente, em que os traços mnésicos participam dos traços diagramáticos. Os *viventes* passam pelas fracturas criando redemoinhos, num movimento próprio de busca de sentido, unindo-se estreitamente aos traços diagramáticos do pensamento e aos traços intensivos dos conceitos, num estado de latência que passa à imanência aquando de um *acontecimento estético*. Estes nevoeiros que constituem zonas de indeterminação, de indiscernibilidade, constituem o espaço próprio da criação, tal como explicaram Deleuze e Guattari<sup>18</sup>.

### Bricoleur – o demiurgo de um mundo de ruínas

Todo processo de conhecimento, independentemente da sua natureza<sup>19</sup>, consiste em tentar reparar a inadequação entre os significados disponíveis e os significantes excedentes que o homem dispõe para compreender o mundo. Contudo, alheios aos esforços do homem na depuração do erro, os *significantes flutuantes*, isto é, significantes cuja alocação a significados não está completamente assegurada, impedem a colagem absoluta entre a ordem do mundo real e a ide-

<sup>15</sup> Sobre este facto Lévi-Strauss afirma: “*Quand la nature et la culture sont conçues comme deux systèmes de différences, entre lesquels existe une analogie formelle, c’est le caractère systématique propre à chaque domaine qui se trouve mis au premier plan. Les groupes sociaux sont distingués les uns des autres ; mais ils demeurent solidaires comme parties du même tout, et la loi d’exogamie offre le moyen de concilier cette opposition équilibrée entre la diversité et l’unité. (...) Nous n’entendons nullement insinuer que des transformations idéologiques engendrent des transformations sociales. L’ordre inverse est seul vrai : la conception que les hommes se font des rapports entre nature et culture est fonction de la manière dont se modifient leurs propres rapports sociaux.*” *Op. Cit.*, pp. 154-155

<sup>16</sup> O mito é uma alegoria destinada a explicar a origem das instituições humanas, mas, de acordo com Lévi-Strauss, por trás do mito alegórico reside pensamento abstracto profundo. O pressuposto básico Lévi-Strauss é que o conhecimento sobre o mundo real não é construído de uma forma puramente empírica. O pesquisador não é um elemento passivo, cuja única função é expor a realidade e as suas qualidades físicas e conceptuais, duplicando-as tais como são. O conhecimento é o resultado de um encontro entre a estrutura cognitiva de classificação do pesquisador e o fenómeno observado. De acordo com Lévi-Strauss, o acto de definir e classificar é partilhada por ambos os modos de pensamento ocidental, científico e o selvagem. Subjaz ao nível superficial do mito, num nível profundo, um conflito entre pólos de valores, que o relato mítico harmoniza.

<sup>17</sup> À medida que a nebulosa se expande, portanto, o seu núcleo se condensa e se organiza. Filamentos esparsos se soldam, as lacunas se preenchem, as conexões se estabelecem, algo que se assemelha a uma ordem transparece sobre o caos. Como numa molécula germinal, seqüências organizadas em grupos de transformações vêm agregar-se ao grupo inicial, reproduzindo-lhe a estrutura e as determinações. Nasce um corpo multidimensional, onde o núcleo central revela-se organizado, enquanto a incerteza e a confusão ainda reinam na periferia. (Nossa tradução) *Id*, *Mythologique, I - Le Cru et le Cuit*, Plon, Paris, 1964, p. 11.

<sup>18</sup> Deleuze, G. Guattari, F., *O que é a Filosofia?* 1ª Edição, trad. Margarida Barahona e António Guerreiro, Editorial Presença, Lisboa, 1992.

<sup>19</sup> Para Lévi-Strauss apenas existe dois modos de pensar, o científico e o concreto. Tal como nos esclarece, “*houve um divórcio – um divórcio necessário entre o pensamento científico e aquilo que eu chamei a lógica do concreto, ou seja o respeito pelos dados dos sentidos e a sua utilização como opostos às imagens, aos símbolos e coisas do mesmo género.*” *Id*, *Myth and Meaning*, *Op. Cit.*, p.4.

alizada pelo homem. É nesta fissura que o pensamento mítico se aloja, constituindo-se como uma espécie de interface entre os *corpus discursivos* que, ao perderem densidade, o pensamento mítico, no *modus operandi* próprio, se expande pela retificação; reparação; reorganização de conceitos, que entretanto absorveu, em relação com a totalidade que lhe é referente. Este é o movimento pelo qual se garante a actualização dos traços mnésicos por novos traços diagramáticos, movimento pelo qual a relação entre diacronia e a sincronia é invertida e, principalmente, é perpetrado movimento na *história*. Ao contrário do pensamento científico, que desconstrói a realidade, o pensamento simbólico repara, operando por um tipo de improvisação *bricolage*, com base em materiais e ferramentas disponíveis. Cabe a este elaborar estruturas organizando os factos ou os resíduos dos factos, movimento vertical ao nível da diacronia. A dialética das superestruturas consiste, como a da linguagem, em dispor as *unidades constitutivas*, que só podem desempenhar esse papel com a condição de serem definidas inequivocamente, ou seja, fazendo-as contrastar aos pares, num *sistema*, desempenhando neste o papel de operador sintético entre a ideia e o facto, transformando em *signo*. Assim, o espírito vai da diversidade empírica à simplicidade conceitual; depois, da simplicidade conceitual à síntese significativa.

Ora, o jogo artístico, tal como nos propõe Agamben, é um processo de descentramento da carga simbólica, de deslocação do signo sagrado para o profano, subsistindo perenemente como uma fractura des-estruturante que se conserva aberta com uma latência inultrapassável. Este descentramento do signo teria a forma exterior de uma ruptura ou redobramento na estrutura, como afirma Derrida<sup>20</sup>. O signo é uma forma, uma unidade estrutural que contém coerentemente entidades heterogéneas que o gesto artístico criou com o fim de produzir uma relação com o mundo. Lévi-Strauss, no prefácio do *Cru et le Cuit*, define signo como a instância de mediação entre imagens (perceptos) e conceitos, ao qual está ligado indissolúvelmente, o *quantum (affecto) criador*<sup>21</sup>. Ora, tal como define Rancière, cada signo emanado representa uma mónada, em torno da qual gravitam ideias que, pela sua fecundidade, irradiam energia em todas as direcções, formando um corpo de uma ideia.<sup>22</sup> Entende-se por gesto de criação um conjunto de operações necessárias, resultante da síntese das energias motoras e ideativas, que são colocadas em jogo para a produção de signos. Neste processo de construção de sentido toda o signo adquire um valor de acto, no sentido que constitui uma proposta para habitar formas.

A parte vital do jogo artístico é insuflar *animus* à composição desenvolvida num universo de formas, em resposta ao impulso de interacção, sociabilização e relação, acção essencial da arte. Segundo Lévi-Strauss, pela arte as barreiras da individualidade tornam-se permeáveis à comunicação do universo. A função do artista é interpretar as estruturas que são comuns à realidade exterior e ao espírito, transferindo-as para a sua obra. Nos termos lévi-straussianos, “*En un sens, le rapport entre diachronie et synchronie est donc inversé: la pensée mythique, cette bricoleuse, élabore des structures en agençant des événements, ou plutôt des résidus d'événements, alors que la science, «en marche» du seul fait qu'elle s'instaure, crée, sous forme d'événements, ses moyens et ses résultats, grâce aux structures qu'elle fabrique sans trêve et qui sont ses hypothèses et ses théories.*”<sup>23</sup> As fronteiras entre estrutura e facto; interioridade e exterioridade; necessidade ou contingência é demasiado volátil provocando, a cada deslocação, novos modos de expressão<sup>24</sup>.

O pensamento mítico, substrato do jogo artístico, caracteriza-se, sobretudo, por um modo desinteressado e intelectual, ainda que dissociação da escrita, de compreender a totalidade do universo. A função dos elementos constitutivos do mito é semelhante com a dos elementos que se introduzem nos computadores. Empregando terminologia cibernética na análise do mito<sup>25</sup>, a razão pela qual se selecciona determinado elemento para fundar um mito deve-se, em

<sup>20</sup> Derrida, J., *Op. Cit.*, p. 231.

<sup>21</sup> Lévi-Strauss que a arte era a instância intermédia entre ciência e mito ou, para ser mais preciso, entre natureza e cultura. Em *Les Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss parte do seguinte distinção: pertence à natureza tudo o que é *universal* e espontâneo, em contrapartida, pertence à cultura o que depende de um sistema de *normas* regulando a sociedade e podendo portanto *variar* de uma estrutura social para outra. Contudo, tal como nos esclarece Derrida, “*a proibição do incesto, é universal; neste sentido poder-se-ia dizer que é natural; - mas é também uma proibição, um sistema de normas e de interditos - e neste sentido dever-se-ia denominá-la cultural.*” (Derrida, J., 1995, p. 236) Podemos então afirmar que a proibição do incesto pertence às duas ordens exclusivas, fragilizando o axioma sob o qual consagrou a distinção entre natureza e cultura.

<sup>22</sup> Rancière, J., *Le maître ignorant; Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Fayard, Paris, 2004.

<sup>23</sup> *Id*, *La Pensée Sauvage, Op. Cit.*, p.32.

<sup>24</sup> Efectivamente, este feito é a verdadeira originalidade no pensamento de Lévi-Strauss é o gesto de desconstruir o espaço filosófico, de inquietar-se com os conceitos fundadores da filosofia, denunciando as suas limitações mas usando-os como utensílios úteis para os seus intentos, tornar o pensamento científico equidistante do pensamento simbólico, neutralizando não só a história como o tempo, em suma, perturbar as regras do jogo das classificações do pensamento.

<sup>25</sup> Será conveniente aclarar a noção de *cibernética*. Norbert Wiener (1894-1964), adaptando a palavra grega para piloto (*kybernetes*),

termos de «sim» ou «não», à sua capacidade de solucionar grandes problemas. Como nos esclarece, “*This is the originality of mythical thinking—to play the part of conceptual thinking: an animal which can be used as what I would call a binary operator can have, from a logical point of view, a relationship with a problem which is also a binary problem. If the South Wind blows every day of the year, then life is impossible for mankind. But if it blows only one day out of two—‘yes’ one day, ‘no’ the other day, and so on—then a kind of compromise becomes possible between the needs of mankind and the conditions prevailing in the natural world.*”<sup>26</sup>

Em oposição ao demiurgo grego, que cria o mundo sensível a partir da ideia, o demiurgo levistraussiano, o *bricoleur*, ordena o mundo sensível ao organizar e reintegrar no mundo das ideias a experiência sensível. O mito, vivido como experiência íntima, não tem necessariamente sentido, mas tem som, cheiro, cor, sabor e pele. O *bricoleur*, demiurgo de um mundo de ruínas, carente de reordenação e classificação, como nos afirma Lévi-Strauss, “*il interroge l’univers, tandis que le bricoleur s’adresse à une collection de résidus d’ouvrages humains, c’est-à-dire à un sous-ensemble de la culture. (...) Pourtant, une différence subsistera toujours, même si l’on tient compte du fait que le savant ne dialogue jamais avec la nature pure, mais avec un certain état du rapport entre la nature et la culture, définissable par la période de l’histoire dans laquelle il vit, la civilisation qui est la sienne, les moyens matériels dont il dispose.*”<sup>27</sup> Ao entrelaçar fragmentos científicos, artísticos ou mágicos, “*témoins fossiles de l’histoire d’un individu ou d’une société*”<sup>28</sup>, o *bricoleur* aduz, por combinações episódicas inusitadas, uma experiência estética surpreendente. Este, a partir de um mito de referência, seu ponto de partida e de chegada, por contaminações semânticas, amplia progressivamente o campo de acção<sup>29</sup>. O mito não é um relato de uma experiência actual ou recente, mas uma colecção preservada na memória colectiva de uma comunidade por um longo período, que constitui o abstracto por onde o homem se liberta do determinismo. Um sistema completo se desenvolve, através deste processo, e entra na circulação de sentido da comunidade no momento que comporte um dogma; uma religião; uma filosofia; uma poética; uma política, isto é, adquire a grandeza de uma superestrutura. O mito é a *infância do pensamento*, como afirma Agamben. Sempre que o corpo literário é deslocado do seu circuito de sentido, pelo desregramento das categorias ordenadoras do *corpus sensível*, no *topos* dos registos ocorrem curto-circuitos que impelem o homem para o *experimentum linguae*, para o *muthoi*, no sentido de Platão.<sup>30</sup>

## A linguagem e o discurso na construção de sentido da existência

Tal como esclarece Agamben, toda a cultura é uma certa experiência de tempo e uma nova cultura não é possível sem uma transformação desta experiência. Ao contrário do helenismo, com uma concepção de tempo circular e sem direcção, para o cristão o tempo tem, não só uma direcção, como um sentido. A concepção do tempo da idade moderna é uma laicização do tempo cristão, rectilíneo e irreversível, que decorre num processo estruturado entre o antes e o depois. O instante pontual em fuga parece ser o único tempo humano, que oscila apenas entre *eventos* e *experimentos*. O sentido da história é garantido pela introdução da ideia de progresso contínuo e infinito ao processo no seu conjunto, que culmina na noção de *dialéctica*. “*A dialéctica, antes de mais nada, é aquilo que permite conter e recolher em unidade (dia-légesthai) o continuum dos instantes negativos e inapreensíveis*” como afirma Agamben, que sobre este assunto versa,

---

chamou ao campo incipiente de investigação *cibernética*, definindo-o como estudo de novos sistemas teóricos envolvidos em relações de comunicação e reajustamento contínuos. Procurando desenvolver instrumentos teóricos para o seu modelo, Wiener desenvolveu os conceitos de *feedback* (resposta comunicativa de um receptor a um sinal enviado por um emissor) e homeostase (condição essencial à auto-regulação equilibrada de um determinado sistema), conceitos que se revelaram essenciais na construção do discurso pós-moderno. Wyk, Gerrit Van, *A Postmodern Metatheory of Knowledge As a System*, Oxford, Trafford Publishing, 2004. pp. 243-245.

<sup>26</sup> *Id, Myth and Meaning, Op. Cit., p.8.*

<sup>27</sup> *Id, La Pensée Sauvage, Op. Cit., p.28*

<sup>28</sup> *Op. Cit., p.32.*

<sup>29</sup> Derrida, em *A escritura e a Diferença*, afirma que todo o pensamento finito está submetido a uma certa bricolage. (Derrida, J., 1995, p.239) Contestamos esta afirmação fazendo apelo ao argumento da “caixa de ferramentas” de Deleuze, que traduz o *modus operandi* próprio do pensamento científico e tecnológico que, considerando o modo próprio de operar do pensamento simbólico tal como foi neste ensaio apresentado, se distancia do mesmo. “*Uma teoria é como uma caixa de ferramentas*”, afirma Deleuze, “*nada tem a ver com o significante... É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada ou que o momento ainda não chegou.*” Foucault, M. & Deleuze, G., (1979) *Microfísica do poder* [em linha] in: Machado, R. (Org.), Rio de Janeiro, s.d.; s.p. [acedido em 04 Outubro de 2011]. Disponível em: <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/microfísica.pdf>.

<sup>30</sup> Rancière, J., *La parole muette – Essai sur les contradictions de la littérature*, Hachette Littératures, 1998, p. 76.

“os elementos de uma concepção diferente do tempo jazem dispersos nas dobras e nas sombras da tradição cultural do ocidente.”<sup>31</sup> É em Heidegger que temos uma mudança de concepção substancial que nos permite afirmar que o homem adquire uma temporalidade originária. O *instante* pontual em fuga ao longo do tempo linear é comutado pelo *evento* entendido, não como uma determinação, mas como uma abertura da dimensão originária (o mito) sobre a qual se funda toda a dimensão espaço-temporal.

Mas, considerando que é através da linguagem que o homem se constitui e se conhece, temos necessariamente de pressupor a sua relação com a experiência de tempo. Reenviando a análise para a linha de pensamento inaugurado por Kant, tal como evidencia Agamben, facilmente se apreende que o experimento da razão pura é um *experimentum linguae*. “É na possibilidade de nominar os *objectos transcendentais*, o que Kant denomina por «conceitos vazios sem objecto» ou o que a *linguística contemporânea* apelida de «*termos sem referência*» que se funda essa mesma experiência.”<sup>32</sup> Este tipo de *experimentum linguae* é a infância da própria linguagem que, pela sua natureza de pura auto-referencialidade, encontra a possibilidade de experimento nos limites da própria linguagem, ou de nomear. A linguística, por mais que remonte ao passado, não chega nunca a um início cronológico da linguagem, a um «antes» da linguagem. “O inefável é, na realidade, infância”, afirma Agamben. “A experiência é o *mysterion* que todo homem institui pelo facto de ter uma infância. Este mistério não é um juramento de silêncio e de inefabilidade mística; é, ao contrário, o voto que empenha o homem com a palavra e a verdade.”<sup>33</sup> A verdade não é algo definido no interior ou no exterior da linguagem, pois verdade e linguagem limitam-se e constituem-se reciprocamente, segundo uma relação original e histórico-transcendental. Este horizonte histórico-transcendental constitui o plano de sentido onde, por elocução, o sujeito inscreve-se na história.

A linguagem deve, neste seguimento, ser distanciada de discurso. A linguagem «contém» as palavras, as frases e as proposições, mas não contém os enunciados que se disseminam segundo distâncias irreduzíveis. Os enunciados dispersam-se a partir do seu limiar, a partir da sua família. A forma como o homem se apropria da linguagem é o próprio *dever* histórico, que é sempre linguístico, isto é, pela linguagem ocorre a interiorização do *Fora* de que resulta o “eu”. O “eu” não é um desdobramento do *Um* nem a emanção ou exteriorização de um *Eu*, mas sim a reduplicação do *Outro* que se coloca em imanência. A dupla articulação de língua e discurso parece constituir a estrutura específica da linguagem humana, a partir da qual a oposição *dynamis* e *energía*, *potência* e *acto*, retomando a herança aristotélica, adquire o seu sentido próprio.

Desde Aristóteles, o homem é o único ser que sabe (potência) e pode falar (acto). A articulação da linguagem e da fala parece constituir a estrutura específica da linguagem humana que, a partir da oposição potência e acto adquire o seu próprio significado. É na descontinuidade entre discurso e linguagem que encontramos o fundamento da historicidade do ser humano. A passagem da linguagem ao discurso é a passagem do signo (semiótica) à palavra (semântica). Entre estas duas ordens há um hiato intransponível, sendo que, tal como Benveniste reconhece, o mundo do signo é fechado. Do signo à frase não há transição, nem por sintagmatização nem de outro modo. A passagem da semiótica à semântica é assegurada pela dimensão *histórico-transcendental da linguagem*. Citando Agamben, “na medida em que possui uma infância, em que não é sempre já falante, o homem não pode entrar na língua como sistema de signos sem transformá-la radicalmente, sem constituí-la como discurso. (...) O semiótico não é mais do que a pura língua pré-babélica da natureza, da qual o homem participa para falar, mas de onde se encontra sempre no ato de sair para a Babel da infância. Quanto ao semântico, este existe apenas na emergência do discurso, cujos elementos – logo depois de proferidos – recaem na pura língua, que os recolhe em seu mudo dicionário de signos. (...) Mas o homem propriamente nada mais é que esta passagem da pura língua ao discurso; porém este trânsito, este instante, é a história.”<sup>34</sup>

O desejo de experienciar o estado pré-linguagem, a infância ou origem do homem, só pode ser solucionado na história, desde que esta não seja concebida como um progresso contínuo da humanidade falante ao longo do tempo linear, mas, e sobretudo, na sua essência de intervalo; descontinuidade e *epoché*. Neste seguimento podemos afirmar, nos termos de Agamben, “aquilo de que no *experimentum linguae* se tem experiência não é simplesmente uma impossibilidade

<sup>31</sup> *Id*, *Infância e História – Destruição da experiência e origem da História*, *Op. Cit.*, p. 122.

<sup>32</sup> *Op. Cit.*, p.12.

<sup>33</sup> *Op. Cit.*, p.63.

<sup>34</sup> *Id*, *Infância e História – Destruição da experiência e origem da História*, *Op. Cit.*, p.68.



de dizer: trata-se, antes, de uma impossibilidade de falar a partir de uma língua, isto é, de uma experiência (...) da própria faculdade ou potência de falar.”<sup>35</sup> Possuir uma faculdade é, neste sentido, ter experiência da linguagem. Reside nesta experiência de “pura linguagem” a salvação política do homem, que deverá parar de “vaguear por tradições” - ou seja, libertar-se da morte das categorias linguísticas inerentes a cada cultura em favor do puro “ser-na-linguagem” que todos partilhamos.

Para consagrar tal, como indicou Lévi-Strauss, a imagem de *si* (corpo) deve ser contaminada pelas forças cósmicas que a percorrem, numa dupla experiência da fusão cósmica e da dissolução de *si*<sup>36</sup>. Nesta experiência estética, a *imagem de si*, entidade demiúrgica, ao consentir a dissolução da sua história pessoal sofre uma profunda alteração de consciência que o leva a repetir, de maneira delirante, o acto cosmogónico a partir do qual o mundo se reestruturou.<sup>37</sup> No culminar do processo o discurso encontra o limiar da linguagem onde o verbo surge, entrando em diálogo com a natureza. A força de criação cósmica que impele o homem para o *experimentum linguae* de que nos fala Agamben, experiência através do qual os enigmas do deus criador são decifrados, é o verbo, que através da linguagem reúne significante e significado, dotando o mundo de sentido. “O verbo”, esclarece-nos Foucault, “*situa-se à beira do discurso, na juntura do que é dito e do que se diz, exactamente aí onde os signos estão em vias de se tornar linguagem.*”<sup>38</sup> O *bricoleur*, em oposição ao teórico, abdica da transparência dos conceitos desvinculados da realidade, operando somente com signos, consciente que a sua opacidade se deve à incorporação da densidade humana no real. A imagem resultante não é uma ideia, é a instância que no interior do signo coabita com a ideia. A composição resultante da acção do *bricoleur*, enquanto acto de consciência, se converte em ideia, pela relação que estabelece, enquanto significante, com outras entidades ideativas, compondo com elas um sistema dotado de uma certa plasticidade que, pela modificação de uma parte irá alterar as restantes a ela associada, tal como o monadologia de Leibniz previa.

“O simples conteúdo do *experimentum*”, afirma Agamben, “*é de que existe linguagem, e isto não podemos representar, segundo o modelo que dominou a nossa cultura, como uma língua, como um estado ou um património de nomes e de regras que cada povo transmite de geração a geração; é antes a ilatência impresumível que os homens habitam desde sempre, e na qual, falam, respiram e se movem.*”<sup>39</sup> O *jogo artístico* é, então, a via pelo qual ocorre a suspensão da polaridade ou a neutralização da tensão entre a presença e ausência; da história e da cultura; do mito e do sujeito; em última instância, é a criação de interstícios que garantem a relação entre a transcendência e a imanência. Cabe à arte, pela sua posição privilegiada, situada entre mito e ciência, criar as figuras estéticas que funcionarão como operadores conceptuais. As figuras estéticas, que a arte cria, embora distintas das personagens conceptuais, comportam com elas uma dinâmica própria, no sentido em que umas passam no interior das outras, num sentido ou noutro, na medida em que há sensações de conceitos e conceitos de sensações. Tal como nos esclarecem Deleuze e Guattari, a arte é uma das três grandes formas de pensamento, é a linguagem das sensações, que passa pelas palavras; cores; sons e até pelas pedras.<sup>40</sup> Entre os distintos planos de pensamento se estabelece um rico tecido de correspondências, sendo que, cada elemento criado num plano faz apelo a outros elementos heterogéneos, que ficam por criar nos outros planos.

A arte, enquanto linguagem de sensações, não pertence à esfera dos meios visando determinados fins, nem dos fins em si mesmos, mas a esfera de uma mediação pura na qual o gesto pode libertar-se enquanto tal. Este não pertence

<sup>35</sup> *Op. Cit.*, pp. 14-15.

<sup>36</sup> Agamben, fazendo apelo à noção batailleana de informe, declara, “*a comunidade repousa, nesse sentido, de algum modo, na impossibilidade da comunidade e a experiência dessa comunidade funda ao contrário a única comunidade possível.*” Agamben, G., *Bataille e o paradoxo da soberania*, [em linha] trad. Nilcéia Valdati, Comunicação proferida no seminário sobre Georges Bataille, Centro Cultural Francês de Roma, Itália, 1986, publicado em *A Exceção e o excesso - Agamben & Bataille*, Outra Travessia -Revista de Literatura, no 5. Curso de Pós-Graduação em Literatura da UFSC. Ilha de Santa Catarina, segundo semestre de 2005, p.91-94. [acedido em 12 Julho de 2011]. Disponível na Internet: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/issue/view/1201>. Para saber mais, consultar a sua obra *Lo abierto - El hombre y el animal*.

<sup>37</sup> A cosmovisão levistraussiana, tal como sugere Mariza Werneck, aproxima-se da antiga linguagem da doutrina das correspondências. Werneck, M., *Claude Lévi-Strauss e as anamorfozes do mito* [em linha] ed. Margem, S. Paulo, N.º 16, pp.51-63, Dez. 2002 [acedido em 26 de Junho de 2011]. Disponível na Internet: [www.pucsp.br/margem/pdf/m16mw.pdf](http://www.pucsp.br/margem/pdf/m16mw.pdf)

<sup>38</sup> Foucault, M., *As Palavras e as Coisas*, trad. António Ramos Rosa, Edições 70, Lisboa, 2005, p.147.

<sup>39</sup> Agamben, G., *Op. Cit.*, p.17.

<sup>40</sup> Deleuze, G. Guattari, F., *O que é a Filosofia?* 1ª Edição, trad. Margarida Barahona e António Guerreiro, Editorial Presença, Lisboa, 1992, p.175.

à esfera da técnica ou da moral, mas, segundo Agamben, à da política. Este discerne do *fazer* (poiesis) e do *agir* (praxis) um terceiro género de acção, o gesto de criação. Para ele, “o gesto é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal. Este faz aparecer o ser-num-meio do homem e, deste modo, abre para ele a dimensão ética.”<sup>41</sup> Ao exibir a potência do gesto que interrompe o modo de ser comum, na sua pura medialidade, dá visibilidade à palavra que, não sendo uma transcendência, é comunicação de uma comunicabilidade, a natureza linguística do homem. Neste sentido Agamben afirma, “assim como o ser-na-linguagem não é algo que possa ser dito em proposições, o gesto é, na sua essência, sempre gesto de não se entender na linguagem, (...) que indica, antes de tudo, algo que se coloca na boca para impedir a palavra, e também a improvisação do autor para superar uma falha de memória ou uma impossibilidade de falar.”<sup>42</sup>

## O rito e o jogo como performances significativas

O contínuo histórico resulta de uma correlação estrutural entre diacronia e a sincronia que opera através da linguagem, como já tivemos oportunidade de referir, tecido por gestos de criação através do qual o signo surge. A perpetuação da carga simbólica emanada no momento de criação implica a sua recriação. Segundo Agamben, a inscrição da diacronia na sincronia, que implica uma alteração do ritmo do tempo, ocorre pelos *rituais* próprios de cada sociedade, isto é, implica uma *performance significativa*. Se nas sociedades com forte cariz religiosa temos a associação do mito e do rito, sendo o rito a via pela qual a diacronia se transforma em sincronia, já nas sociedades laicas temos o jogo; o brincar; as recriações históricas das festas populares, etc., vias pelas quais na sincronia actualiza a diacronia. “Se o sagrado pode ser definido através da unidade consubstancial do mito e do rito, poderemos dizer que há jogo quando apenas uma metade da operação sacra é realizada, traduzindo somente o mito em palavras e somente o rito em acções. (...) Brincando, o homem desprende-se do tempo sagrado e «esquece» no tempo humano,” afirma Agamben.<sup>43</sup>

Adoptando a hipótese consensual de que jogo e o brincar não é mais do que um vestígio dos ritos sagrados, Agamben considera, contudo, que se o rito sagrado tem como função instituir e assegurar a estabilidade do calendário, tanto o jogo como o brincar, tem como função alterar e destruí-lo. Enquanto um objecto antigo ou documento presentifica e torna tangível um tempo remoto, o jogo ou o brinquedo presentifica e torna tangível a temporalidade humana, sendo que estes são o puro resíduo diferencial entre diacronia e sincronia. A sociedade humana é, então, um sistema único que articula duas dimensões – diacrónico e o sincrónico – cujo entrelaçamento decorre por duas tendências operantes distintas – o rito e jogo – de que resulta resíduos diferenciais entre diacronia e sincronia, com a instituição entre eles de uma relação significante. A história, isto é, o tempo humano, afirma Agamben, “nada mais é que o resultado das relações entre significantes diacrónicos e sincrónicos que o rito e o jogo produzem incessantemente.”<sup>44</sup>

Na transição da esfera diacrónica para a sincrónica, ou o oposto, há a necessidade de alocar os significantes aos significados, o que ocorre por investimento de um significante sincrónico no preciso momento da evacuação do significante diacrónico. Esta passagem entre a diacronia e a sincronia ocorre, “por meio de uma espécie de «salto quântico»”, afirma Agamben.<sup>45</sup> Tanto os conceitos como as crenças mantêm os traços diagramáticos originais na altura da transição. Enquanto o processo não estiver concluído, teremos *significantes instáveis* por oposição aos *estáveis*. Sob esta perspectiva, e sendo que os primeiros já não pertencem nem aos significantes da diacronia nem aos da sincronia, surgem como significantes da própria oposição entre os dois mundos – entre diacronia e sincronia; entre *aion* e *chrónos*, entre vivos e mortos; entre natureza e cultura – que determina a possibilidade do próprio sistema social. “Eles são,” afirma Agamben, “os significantes da função significante, sem a qual não existira nem tempo humano nem história.”<sup>46</sup> Já num novo plano, quando muda a repartição do que cabe de direito ao pensamento, só à custa de uma profunda mutação, os conceitos

<sup>41</sup> Agamben, G., *Notas sobre o gesto*, [em linha] trad. Vinicius Nicastro Honesko, *Artefilosofia*, n.4, Ouro Preto, Brasil, Jan.2008, p.13 [acedido em 14 Agosto de 2011]. Disponível na Internet: [http://www.rafi.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia\\_04/artefilosofia\\_04\\_00\\_iniciais\\_sumario\\_editorial\\_notas.pdf](http://www.rafi.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia_04/artefilosofia_04_00_iniciais_sumario_editorial_notas.pdf)

<sup>42</sup> *Op. Cit.*, pp.13-14

<sup>43</sup> *Op. Cit.*, p.85.

<sup>44</sup> *Op. Cit.*, p.93.

<sup>45</sup> *Op. Cit.*, p.104.

<sup>46</sup> *Ibidem*

transitam.

O poder da língua em transmutar experiência em signos, enquanto ligados entre si e coordenados à sua referência, é a condição para a conservação dos testemunhos na memória colectiva. “O que se chama de polissemia resulta desta capacidade que a língua possui de subsumir em um termo constante uma grande variedade de tipos e em seguida admitir a variação da referência na estabilidade da significação”, afirma Benveniste.<sup>47</sup> O signo, elemento primordial do sistema linguístico, encerra um significante e um significado cuja ligação deve ser reconhecida como necessária, sendo esses dois componentes consubstanciais um com o outro. O carácter absoluto do signo linguístico, assim entendido, comanda, por sua vez, a dialéctica dos valores em constante oposição, e forma o princípio estrutural da língua. A língua é o instrumento próprio para descrever, conceptualizar e interpretar tanto a natureza como a experiência.

### A torção de Montaigne em direcção ao inexperienciável

Mas, no que toca à experiência, é igualmente necessário considerar as suas fronteiras, os seus limites e fundamentos, para entendermos a dinâmica que lhe é própria. O problema que se coloca nos termos de “*insuportabilidade do nosso quotidiano*” não é mais o da experiência, mas o inexperienciável. Este aparece em Kant com a noção de transcendental, noção que pretender traduzir a sua natureza, supra-sensível e destituído de todo o sentido, propagando-se ao longo de toda história do pensamento do século XX, aparecendo no conceito de dialéctica heggeriano, que representa a impossibilidade de abarcar a consciência como um todo, pois ela é puro devir, no conceito de *durée*, duração pura bergsoniana ou no de consciência pura de Husserl.

Esta deslocação dos limites da experiência, que não se situa mais na morte mas sim no inexperienciável, segundo Agamben, inicia sua rota com Montaigne (1533). Ao afastar o foco de análise da auto-consciência para áreas da consciência menos expostas e exploradas, o inconsciente, vai incidir luz numa nova relação primordial, que não é mais a relação entre sujeito e objecto mas sim entre o *eu* e o *aquilo*. Nesta transmutação do limite, onde está implícita a passagem da primeira à terceira pessoa, encontramos os fundamentos de uma nova experiência, o inexperienciável. O objecto de desejo já não é a *coisa em si* ou a experiência vivida mas sim a *coisa em mim* ou o *não vivido e não experimentado*. Não há, nesta perspectiva, um novo objecto da experiência mas sim a suspensão da mesma, o que implica uma oscilação das condições kantianas da experiência: o tempo e o espaço. A crise da experiência, que até então visava neutralizar o choque produzido pelo novo e aumentar a capacidade do homem em nomear, culminou na impossibilidade da mesma. O que não é da ordem da evidência é *vivível e dizível*. Desta experiência originária do homem, longe de ser algo subjectivo, sendo que está antes do sujeito, a linguagem apenas deverá assinalar o seu limite. Os devires do *agora*, que atravessam a história para dela logo saírem, inscrevem na linguagem novos conceitos: a *Internidade* na fala de Péguy; o *Intempestivo* na fala de Nietzsche; o *Actual* na fala de Foucault. O novo, o interessante, o *outro* em que nos estamos a transformar, o *devir-outro*, é o vector axial que atravessa todos os referidos pensadores.

### Para não concluir

O pensamento simbólico consiste num jogo de conversão de imagens sensíveis em símbolos inteligentes pela obediência a regras empíricas que, desta forma, adquirem a força de um operador lógico através dos quais se sistematiza a relação entre a ordem sensível e a inteligível, garantindo assim a mediação entre a natureza e a cultura. A linguagem, ao combinar o pensável com o pensado na origem, processo de significação que visa sempre preencher o sentido da história, cria a textura sensível através do qual a sociedade se compreende. O sujeito, confrontado com a potência do *Outro*, que em última instância é a da face de Deus, que não pode ser olhada, remetendo o espectador para a posição de Moisés diante da *Sarça Ardente*, é desarmado pela marca do *aistheton*, do sensível, que afecta a sua alma nua<sup>48</sup>. O *Bricoleur*, na

<sup>47</sup> Benveniste, É., *Estrutura da língua e estrutura da sociedade*, in *Problemas da Linguística Geral II*, trad. Eduardo Guimarães [et al], Ed. Pontes, Campinas, 1989, p.100

<sup>48</sup> Rancière, J., *La chair des mots – Politiques de l'écriture*, Galilée, Paris, 1998

impossibilidade de nomear, articula o *signo* com o *devir-signo*, acto pelo qual o homem procura ocultar ou cicatrizar a ferida inicial que persiste desde os primórdios da tradição ocidental.

Pela prática de *bricolage* o homem, o “ser-imagem” na concepção de Bergson, aumenta a sua capacidade de produzir hibridações. A imagem privilegiada – corpo – dispersa-se pela apropriação de outras imagens, metamorfoseando-se pela necessidade de interagir e integrar novas potencialidades. Assim, afirma José Gil, “*dividido entre «tudo (na natureza) é humano» (visto que o homem não é senão natureza e código genético) e «tudo (no homem) é artificial», o homem ocidental contemporâneo já não sabe distinguir com nitidez o contorno da sua identidade no meio dos diferentes pontos de referência que, tradicionalmente, lhe devolviam uma imagem estável de si próprio. Daí o intenso fascínio actual pela monstruosidade. Os monstros são-lhe absolutamente necessários para continuar a crer-se homem. No entanto, o monstro não se situa fora do domínio humano: encontra-se no seu limite.*”<sup>49</sup> Quando o homem questiona a humanidade do outro, independentemente das diferentes formas que o outro pode assumir, opera uma transformação na humanidade do homem, que tenderá para a monstruosidade. O monstro assinala o limite «interno» da humanidade do homem, pensado como uma aberração da realidade, sendo que é um excesso da mesma. As deformidades que perpassam pelas brechas do edifício da razão, actualmente em queda, desenham-se como monstros que, anteriormente expurgados pela razão, encontravam-se escondidos nas franjas da mesma. “*A monstruosidade é representada como um enxerto de fora, mas solidário com o resto do corpo*”<sup>50</sup>, afirma José Gil, constitui uma espécie de operador «quase-conceptual»<sup>51</sup> com objectivo de preparar uma nova ideia de corpo assim como um novo modo de viver o espaço e o tempo. O monstro, enquanto inumano do humano, tal como nos esclarece José Gil, “*felizmente, existem não para nos mostrar o que não somos, mas o que poderíamos ser*”<sup>52</sup>. O modelo alternativo de humanidade actual, menos metafísico e mais material e tecnológico, ao evidenciar as brechas na representação cartesiana de homem, em que o horizonte de monstruosidade aparece mais associado à alma do que ao corpo, acolheu as figuras mitológica que habitavam nas dobras da mesma. Não duvidamos, contudo, que deste processo brotará constelações imprevistas e sedutoras de possíveis configurações do devir que se cristalizarão quando, por epifania, significantes e significados se reunirem e revelarem um mundo pleno de sentido.

## Bibliografia

Agamben, G. (1986) – *Bataille e o paradoxo da soberania*, [em linha] trad. Nilcéia Valdati, Comunicação proferida no seminário sobre Georges Bataille, Centro Cultural Francês de Roma, Itália, publicado em *A Exceção e o excesso - Agamben & Bataille*, Outra Travessia -Revista de Literatura, no 5. Curso de Pós-Graduação em Literatura da UFSC. Ilha de Santa Catarina, segundo semestre de 2005, p.91-94. [acedido em 12 Julho de 2011]. Disponível na Internet: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/issue/view/1201>

Agamben, G. (2008) – *Infância e História – Destruição da experiência e origem da História*, trad. Henrique Burigo, 1ª ed. aumentada, Ed. EFMG; Belo Horizonte.

Agamben, G. (2008) – *Notas sobre o gesto*, [em linha] trad. Vinícius Nicastro Honesko, Artefilosofia, n.4, Ouro Preto, Brasil, [acedido em 14 Agosto de 2011]. Disponível na Internet: [http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia\\_04/artefilosofia\\_04\\_00\\_iniciais\\_sumario\\_editorial\\_notas.pdf](http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia_04/artefilosofia_04_00_iniciais_sumario_editorial_notas.pdf)

Benveniste, É. (1989) – “Estrutura da língua e estrutura da sociedade”, in *Problemas da Linguística Geral II*, trad. Eduardo Guimarães [et al], Ed. Pontes, Campinas.

Derrida, J. (1967) – *De La Grammatologie*, Collection «Critique», Minuit, Paris.

Derrida, J. (1995) – *A escritura e a Diferença*, 2ª ed., trad. de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Colecção Debates, J.

<sup>49</sup> Gil, J., *Monstros*, trad. José Luís Luna, Relógio D’Água, Lisboa, 2006, p.14.

<sup>50</sup> Gil, J., *Monstros*, trad. José Luís Luna, Relógio D’Água, Lisboa, 2006, p.152.

<sup>51</sup> Gil, J., *Monstros*, trad. José Luís Luna, Relógio D’Água, Lisboa, 2006, p.18.

<sup>52</sup> Gil, J., *Monstros*, trad. José Luís Luna, Relógio D’Água, Lisboa, 2006, p.12.

Guinsburg (org.) ed. Perspectiva S.A., São Paulo – Brasil.

Deleuze, G. Guattari, F. (1992) – *O que é a Filosofia?* 1ª Edição, trad. Margarida Barahona e António Guerreiro, Editorial Presença, Lisboa.

Foucault, M. (2005) – *As Palavras e as Coisas*, trad. António Ramos Rosa, Edições 70, Lisboa.

Foucault, M. & Deleuze, G. (1979) – *Microfísica do poder* [em linha] in: Machado, R. (Org.), Rio de Janeiro, s.d.; s.p. [acesso em 04 Outubro de 2011]. Disponível em: <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/microfisica.pdf>.

Gil, J. (2006) – *Monstros*, trad. José Luís Luna, Relógio D'Água, Lisboa.

Kant, I. (s.d.) – *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. e notas de Valério Rohden. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa.

Lévi-Strauss, C. (2001) – “Introdução à obra de Marcel Mauss”, *Ensaio sobre a Dádiva*, trad. António Filipe Marques, s. ed., Edições 70, Lisboa.

Lévi-Strauss, C. (1975) – “A Noção de Estrutura em etnologia”, in Lévi-Strauss, C., *Antropologia estrutural*, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

Lévi-Strauss, C. (1964) – *Mythologique, I - Le Cru et le Cuit*, Plon, Paris

Rancière, J. (1998a) – *La parole muette – Essai sur les contradictions de la littérature*, Hachette Littératures.

Rancière, J. (1998b) – *La chair des mots – Politiques de l'écriture*, Galilée, Paris.

Rancière, J. (2004) – *Le maître ignorant ; Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Fayard, Paris.

Werneck, M. (2002) – *Claude Lévi-Strauss e as anamorfozes do mito* [em linha] ed. Margem, S. Paulo, N.º 16, pp.51-63 [acesso em 26 de Junho de 2011]. Disponível na Internet: [www.pucsp.br/margem/pdf/m16mw.pdf](http://www.pucsp.br/margem/pdf/m16mw.pdf)

Wyk, Gerrit Van (2004) – *A Postmodern Metatheory of Knowledge As a System*, Oxford, Trafford Publishing.